

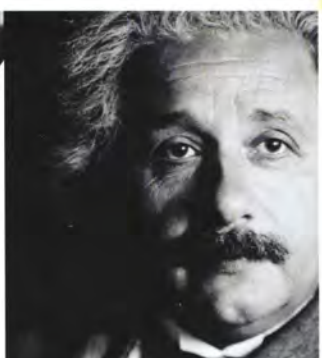
insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

YİRMİNCİ YÜZYIL DÜŞÜNCESİ









PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YİRMİNCİ YÜZYIL DÜŞÜNCESİ

İnsan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© İnsan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-762-0

doğu'dan batı'ya düşüncenin seriveni
yirminci yüzyıl düşüncesi

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
doç. dr. şamil öçal

editör yardımcısı
arş. gör. adem irmak

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
hanın tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

İnsan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**İnsanyayınları**.com.tr
İnsan@**İnsanyayınları**.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YİRMİNCİ YÜZYIL DÜŞÜNCESİ

4. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

4. Cilt Editörü
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / Şamil Öçal 9
LAMARCK / Mehmet Bayrakdar 15
CHARLES DARWIN / Mehmet Bayrakdar 29
HERBERT SPENCER'İN FELSEFÎ VE AHLÂKÎ GÖRÜŞLERİ / Tuğba Torun 47
CHARLES SANDERS PEIRCE / Celal Türer 67
WILLIAM JAMES / Celal Türer 97
JOHN DEWEY / Celal Türer 125
EMILE DURKHEIM (1858-1917) / Mustafa Tekin 155
DURKHEIM SOSYOLOJİSİNDE TOPLUM VE AHLÂK / Cevat Özyurt 175
BERTRAND RUSSELL / Osman Elmalı 205
HENRI BERGSON / Levent Bayraktar 223
ALFRED NORTH WHITEHEAD / Celal Türer 267
RUDOLF CARNAP / Şafak Ural 293
EDMUND HUSSERL: 20. YÜZYILDA FELSEFEYİ KÖKTEN DÜŞÜNMEK / Habip Türker 317
NICOLAI HARTMANN / Lokman Çilingir 339
VAROLUŞA ADANAN BİR YAŞAM: SOREN AABYE KIERKEGAARD / Şule Gece Çelikkan 359

BİR HAKİKÂT ŞAHİDİ: SOREN AABYE KIERKEGAARD / Şeniz Yıldırımer 375
HEIDEGGER'İN METAFİZİKSEL DÜŞÜNCE VE HAKİKAT ELEŞTİRİSİ / Kasım Küçükalp 397
JEAN PAUL SARTRE / H. Atilla Erdemli 421
ALBERT CAMUS / Ali Osman Gündoğan 439
KARL JASPERS / Tuncay Akgün 459
HANS-GEORG GADAMER / Burhanettin Tatar 485
GADAMER'DE DİL ONTOLOJİSİ / Alim Yılmaz 501
JÜRGEN HABERMAS/SİYASET FELSEFESİNDE ARAÇSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ / Derda Küçükalp 515
ALBERT EINSTEIN / Enis Doko 535
MICHEL FOUCAULT VE METODOLOJİ / Veli Urhan 561
DERRIDA VE DEKONSTRÜKSİYON / Kasım Küçükalp 597
EMMANUEL LEVINAS / Cevriye Demir Güneş 625
RICHARD SWINBURNE / Cafer Sadık Yaran 647
ALVIN PLANTINGA / Ferhat Akdemir 659
PAUL TILLICH / Latif Tokat 691
ERNST CASSIRER'İN BİLİMSEL ÇEVRESİ / Necati Demir 723
ORTODOKS MARKSİZMDEN KOPUŞ: GRAMSCI VE HEGEMONYA KAVRAMI ÜZERİNE / Betül Duman 753
DİYALEKTİK DÜŞÜNCENİN NEGATİF SEYRİ: THEODOR W. ADORNO / Birsen Banu Okutan 789
FELIX RAVAISSON / Muhammet Enes Kala 817
SIR WILLIAM DAVID ROSS / Muhammet Enes Kala 833
'ARKAİZM' VE 'FÜTÜRİZM' KAVRAMLARI IŞIĞINDA BİR ARNOLD TOYNBEE OKUMASI / Zeynep Kot Tan 865
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 881

GİRİŞ

Şamil Öçal*
Dördüncü Cilt Editörü

Felsefenin, felsefe tarihiyle ilişkisinin yapısı bizzat felsefeciler tarafından sorgulanmaktadır. Acaba özgün bir felsefe meydana getirmek için felsefe tarihini bilmek yeterli midir, yoksa tam tersine, özgün bir felsefe daha önceki felsefi düşüncelerin etkisinden sıyrıldığımızda mı oluşmaktadır? Bazıları felsefenin doğası gereği özgünlük, yenilik ve eleştiriyle gelişip büyüdüğünü söyleyerek, filozofun gerçek anlamda bir felsefe üretebilmesi için geçmişteki filozofların etkisinden uzak olan bir atmosferde orijinal bir felsefe üretebileceğini düşünür. Dolayısıyla bunlar her zaman, kendilerine tevarüs eden ve belli müfredatı olan felsefeye karşı çıkarlar. Ne var ki boşlukta düşünce üretmek mümkün olmadığı için genel olarak düşünce tarihi özel olarak da felsefe tarihini bilmek yeni felsefelerin oluşturulmasında ve eleştirilerin tutarlı bir zeminde ilerlemesi için kaçınılmazdır. Bu yüzden felsefenin tarihini bilmek hem geçmişteki filozofları takdir etmemizi ve bizim çalışmalarımızın şimdi olduğu gibi bundan sonraki dönemlerde önem kazanacağını bilmemizi sağlayacak hem de bizim atacağımız adımlara bir düzen ve tertip kazandıracak ve hatalarımızı azaltacaktır. Bu eserin kaleme alınmasının en önemli gerekçelerinden biri bu olsa gerekir. Zaten bu eser bildiğimiz anlamda bir felsefe tarihi de değildir.

Felsefe tarihi, felsefenin kendi özgün yapısı gereği eleştirel bir okumayı zorunlu kılar. Aksi takdirde verimsizlik ve kısır döngü ile malul olması kaçınılmaz

* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü.

olacaktır. Elinizdeki cildin konusu olan 20. Yüzyıllar felsefenin eleştirel niteliğinin tam olarak ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde filozofların en belirgin özelliği, Kant'tan devralmış oldukları mirasla ele aldıkları konularda her zaman eleştirel bir dil kullanmış olmalarıdır.

Zaman olarak bizim çok yakınımızda gerçekleşen ve günümüzü etkilemeye devam eden 20. Yüzyıl felsefesinin onu diğer yüzyıllardan ayırt eden ver gelecekte ortaya çıkabilecek başka felsefeleri öngörmemizi kolaylaştıran kendine mahsus özellikleri var mıdır? Soruyu Oliver Leaman'ın mükemmel ifadesiyle dile getirecek olursak çağlar öncesinde yaşayan bir filozof günümüze ulaşıp bu geçen yüzyılın felsefesini tecrübe etmiş olsaydı acaba kendisini evinde hissedebilecek miydi? Birçok filozof için bu soruya evet dememiz mümkündür. Çünkü Plato ve Aristoteles günümüzde kendi görüşlerine bugün hala itibar edildiğini görmekten memnun kalacaklardı. Hatta Sofistler bile yapıbozumcuların düşüncelerinde kendi felsefelerine vuygun olan unsurlar bulmada zorlanmayacaklardır.[1] Daha başka filozoflar ya da felsefe ekolleri 20. Yüzyıl felsefesi içinde kendi düşüncelerinin bir takım yansımalarını görmekte zorlanmayacaklardır. Ancak Oliver Leaman, 20. Yüzyıl felsefesinde geçmişteki filozofların dikkatini çekebilecek yeni bazı tekniklerin geliştirdiğine dikkat çeker. Matematiksel mantık ve sembolik mantık muhtemelen, bunlara aşina olmayanlarımız kadar daha önceki çağlarda yaşayan filozofların da şaşkınlıkla karşılayacağı şey olacaktır. 20. Yüzyılın kadim çağlardan gelen misafirlerine tuhaf gelecek şeylerden biri de felsefede çeşitli alt bölümlerin oluşmasına yol açan profesyonelleşmedir. [2] Kabul etmek gerekir ki bugün çoğu filozof felsefenin tek bir alanı üzerinde oldukça sınırlı çalışma yapmaktadır. Profesyonelleşmenin bir diğer etkisi de akademide mesai saatlerinde felsefeyle ilgilenilmiş olmasıdır. Mesai olarak yapılan felsefe kaçınılmaz olarak karşılığında bir ücretin alındığı felsefedir. Olaya Sokrates gibi baktığımızda, ücretli yapılan felsefenin hiç bir anlamı yoktur". [3] Bu da haliyle felsefeyi yeni bir durumla karşı karşı karşıya getirmekte ve kendisi hakkında da eleştirel olmasını zorunlu kılmaktadır.

Yirminci yüzyıl modernizmin en uzun yüzyılı diyebileceğimiz bir özelliğe sahiptir. Daha önceki yüzyılda başlayan modernizm yirminci yüzyılda en dayanıklı 'izm' olduğunu göstermiştir. Sinemanın, otomobilin, gökdelenin ve soyut sanatın neredeyse eş zamanlı olarak icat edilmesiyle birlikte yüzyılın başlamış olması bu yüzyılın daha önceki yüzyıldan nasıl bir miras devraldığı sorusunu akla getirmektedir. Her ne kadar bu yüzyılda yapılan icatlar daha çok dahi

1. Oliver Leaman, ed. *The Future Of Philosophy Toward the 21st Century,* Routledge New York 2002, s. 3.
2. Oliver Leaman, ed. *The Future Of Philosophy,* s. 3.
3. Oliver Leaman, ed. *The Future Of Philosophy,* s. 3.

bireylerin icatları ise de bu bireylerin modernizmle birlikte tezahür eden bazı kültürel ortamlarda birbirlerinden etkilendikleri de bir gerçektir. Yirminci yüzyılın başlarında Batı dünyasına has sosyal ilişki biçimlerinin oldukça zenginleşmesi; akademik disiplinlerin, ailenin, ulusun, toplumsal sınıfların, entelektüel kafelerin ve bilim adamlarının birbirlerinden etkilenmelerini sağlayan, bilimsel toplantılar, dergiler, kitapların, müzelerin ve elbette bilimsel çalışmaların teknolojinin gelişmesiyle birlikte meta haline gelmesi ve kitlesel üretime dönüşmesi bilimin bireysel düzeydeki üretimin artmasına ve yaygınlaşmasına yol açtığı bir gerçektir. Bir başka deyişle bireysel icatların ve yaratıcı düşüncelerin ortaya çıkmasında toplumun ve ortamların görünmeyen önemli katkısı olmuştur.

20. yüzyılın başı ile sonu arasında bir kıyaslama yaptığımızda yüzyılın ilk on yılında yaşayan insanların sonuna doğru yaşayan insanlardan daha şanslı olduklarını söylememiz mümkündür. Birinci dünya savaşından önceki otuz yıl boyunca Avrupa, Aydınlanmadan geldiğini düşündüğü bir anlayışla gücünün doruğunda bulunmakta, askeri ve teknolojik bakımdan dünyanın geri kalanına hükmedebilmekteydi. Bu gelişmelerin yaşandığı yerlerdeki insanlar aydınlanmanın büyük bir başarısına şahit olduklarına inanıyorlardı. Rönesans'tan 19. Yüzyılın sonuna kadar entelektüel alandaki üretimler, sadece zihinsel üretimler değil kendilerini doğuran gerçekliklerin birer temsili olarak görülüyordu.

Uzun bir süredir değişimin olmadığı bir dünya anlayışına bağlı olan kanılar, 1880'li yıllardan sonra meydana gelen değişimle birlikte sorgulanmaya başlandı. Daha önceki anlayışa yönelik sorgulamalara temel teşkil eden sorular şunlardı: Kullandığımız göstergelerin zihnimiz dışında bir temeli var mıdır? Göstergelerin yan yana gelişlerini düzenleyen yasalar gerçekten de mümkün yegâne yasalar mıdır? Başka bir düzenlemeyi ve dizgeyi mümkün kılan yasa olamaz mı? Bu yasaların öznel tercihleri veya kültürel normları yansıtmadıklarını nereden bilebiliriz? Sorgulamalar sonucu, pek çok kimse dillerin doğruyu söyleme iddiasını yanılgı olarak gördü. Diğer yandan sorgulama sonucu gizemli hale gelen göstergelerin bizzat kendilerine karşı ilgi uyanmaya başladı. [4] O güne kadar Kabul gören temsil mantığı, değişmez bir yapının dışavurumu olarak değil zihinsel bir üretimin, ortaçağ düşünürlerinin deyişiyle *vücud-ı zihni* olarak görülmeye başlandı. Bu yeni anlayış başka kavramların da pekâlâ mümkün olabileceğini gösteriyordu. Bu 'başka' kurallara bağlı yeni oyunların da kurulabilmesi anlamına geldiği için çok geçmeden birçok alanda bunun gereği yerine getirildi. Yeni sahaların keşfedilmesi, Avrupa'da hâkim hale gelen genişleme hırsıyla paralellik arz ediyordu.[5]

---

4. Christian Delacampaign, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, Türkiye İş Bankası Yaanları*, 3. Baskı, İstanbul 1912, s. 2.
5. Christian Delacampaign, 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, s. 3.

Kendi temel kavramlarının sağlam bir zemine dayanmadığını tespit eden matematikçiler de kendi kullandıkları dil üzerinde derin bir sorgulamaya gittiler. Bu sorgulama aynı zamanda o dönemde yükselişe geçerek en temel bilimlerden biri haline gelmeye başlayan mantığın bu çıkışını da ilgilendirmektedir. Fizik ve kimya alanında da bu dönemde önemli gelişmeler yaşandığını görüyoruz. Her iki bilim sahasında da birçok yeni keşifler yapılır. Planck'ın eylem kuantum kavramı, maddenin atomlardan oluştuğunu kesin bir şekilde teyit eder. Yüzyılın başında Einstein, izafiyet teorisi ile Newton'dan kalma mutlak zaman ve mekan fikirlerine büyük bir darbe indirir. Bu teori dünyanın bilimsel temsili ile ilgili anlayışı önemli ölçüde değiştirir.

Benzer gelişmeleri sosyal bilimler alanında da yaşandığı görülmektedir. İsveçli dilbilimci Fedinand de Saussure (1857-1913) her ne kadar hyattayken anlaşılmamış olsa da, klasik filolojiden oldukça farklı bir dilbilim anlayışı geliştirir. Diğer yandan etnoloji, Levy Bruhl'un özel çabalarıyla mantık öncesi dönemin görenek ve temsiliyetlerinin zenginliğini keşfettikçe artık mevcut medeniyet anlayışı da sorgulanmaya başlanır ve Batı medeniyetinin üstün medeniyet olması konusunda zihinlerde sorular belirmeye başlar. Viyanalı doktor Sigmund Freud'un (1856-1939) psikanaliz aracılığı bilinçdışını keşfetmesi bu alanda da yeni anlayış karşıt eleştirileriyle birlikte gündeme gelir.

Bizim açımızdan artık yakın tarih niteliği kazanmış olan yirminci yüzyılda meydana gelen olaylar küreselleşmeden kaynaklan büyük bir hızlılık içinde gerçekleşmiştir. Bu olayların daha sonraki dönemler üzerindeki etkisi kaçınılmazdır. İki dünya savaşı 1917 Devrimi, Nazizm ve Komünizm, Auschwitz ve Hiroşima, Soğuk Savaş, sömürge imparatorluklarının çöküşü, üçüncü dünya olgusu, İran'daki İslam devrimi ve İsrail-Filistin çatışması, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte iki kutuplu dünyanın sona erişi yirminci yüzyılda meydana genel ve küresel sonuçları olan olaylardır. Yirminci yüzyılda felsefenin bu olayların etkisi altında şekillendiği açıktır.

Ancak yirminci yüzyıl aynı zamanda, rasyonalizm ve modernizm eleştirilerinini, Batı'ya yöneltilen eleştirileri kendi içinde beslediği bir çağ olmuştur. Kant'ın insan bilgisini rasyonalismin dogmatizminden ve deneyciliğin yol açması muhtemel şüpheciliğinden kurtarma çabalarına karşı en önemli eleştiriler Wittgenstein ve Heidegger'den geldi. Her ne kadar Heidegger Nazi sempatisi yüzünden uzun bir süre ABD Üniversitelerinde çok fazla üzerinde durulmayan bir filozof olarak kalsa da, Sartre'ın ondan mülhem var oluşçuluğu Amerikan Üniversitelerinde oldukça popüler hale geldiğini söyleyebiliriz. İşin gerçeği Heidegger'e bağlanan sadece Arendt ve Sartre değildi; bütün Avrupalı entelektüel kuşağı Heidegger'i takip eder duruma gelmişti. Heidegger yirminci yüzyılın ikinci yarısında Batı düşüncesine eleştirel oldukça zengin ve derin bir söylem armağan etmişti.

Felsefi akımlar bakımından ele aldığımızda ise, bazı akımların diğerleriyle kıyaslandığında, felsefi tartışmalara üç önemli akımın hakim olmaya başladığını görüyoruz. Amerikan pragmatizmi, kıta felsefesi ve Anglo-Amerikan analitik felsefesi. Her üç akım da birbirine indirgenemez derecede farklıdırlar. Her üç akım arasında da üstünlüğü ele geçirmek için bir rekabetten söz etmek mümkündür. Diğer yandan her üç akımın da kendi özgü cazibeleri vardı. Dolayısıyla 20. Yüzyıldaki felsefi tartışmaları uygun bir şekilde takip edebilmek ve anlayabilmek için her üç akımın da bilinmesi gerekir. Kuşkusuz bu citte yer alan yazılar Bu ciltte yer alan alan yazılar böyle bir sistematik takip etmese de bu akımlara mensup bir çok filozofun felsefi ssitemine ilişkin bu yazıları bu ciltte bulmanız mümkün olacaktır. Yrminci yüzyıl felsefi düşüncesini anlayabilmek için daha önceki yüzyılda yaşayan ya da 20. Yüzyılın başlarında vefat eden bazı filozofları da ele alıp incelememizi gerekli kılmaktadır. Bu sebeple ondokuzuncu yüzyılın sonların ile yirminci yüzyılın başlarında yaşayan bazı filozflara da bu ciltte yer verilmiştir.

Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni'nin 20. Yüzyıl Düşüncesini ele alan beşinci cildi editörün'ın Giriş yazısıyla başlamaktadır. Bu ciltte yer alan belli başlı bölümler şunlardır: Evrmci Doğalcılık, Pragmatizm, Analitik Felsefe, Metafikçiler, Materyalist Felsefe, Mantıksal Olguculuk, Fenemenolojik Gelenek, Hermenötik Felsefe, Eleştirel Rasyonalizm ve Bilimlerdeki Paradigmatik Yönelim, Yapısalcılıktan Post Yapısalcılığa. Bu bölümlerde, Darwin, Lamarc, Karl Marx, William James, John Dewey, Emile Durkheim Marx Weber, Bertnard Russel, Whitehead, Henri Bergson, Wittgensein, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Albert Camus, Gademer, Habermas, Karl Popper, Thomas Kuhn, Michel Foucault, Albert Einstein, Gramhsci, Adorno gibi yirminci yüzyılın en önemli filozofları ve düşünürleri, alanın uzmanları olan ve Türkiye'deki üniversitelerde görev yapan araştırmacılar tarafından ele alarak incelenmiştir. 5. ciltte yer alan tüm yazılar yirminci yüzyılın felsefi düşüncesini değişik yönlerden ele almaktadır.

LAMARCK

Mehmet Bayrakdar*

LAMARCK VE LAMARCKİZMİN DOĞUŞU

Döneminin en büyük Fransız botanikçisi ve zoloğu olan Lamarck'ın asıl ve tam adı Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de Lamarck'tır. 1 Ağustos 1744 günü Fransa'nın Picardie bölgesindeki Bazentin le Petit kentine bağlı Somme kasabasında doğmuştur ve 18 Aralık 1829 günü 85 yaşında Paris'te ölmüştür ve oradaki meşhur Montparnasse mezarlığına defnedilmiştir. Lamarck, yoksul fakat soylu bir ailenin on birinci ve sonuncu çocuğuydu. Ailenin bütün erkekleri gibi subay olmayı arzularken, subay olan babası onun papaz olmasını istemesi üzerine 1755 yılında Ameins'deki Cizvit okuluna kaydettirir. Başladığı din eğitimini 1759 yılında, babasının ölümü üzerine yarıda bırakır. 1761 yılında subay olmak için orduya katılır. O yıllarda Fransızlar ile Almanlar arasında Yedi Yıl Savaşı olarak anılan savaşlar vardır; aynı yılın 6 Ağustos'unda Fransız ordusuyla Almanya seferine çıkar ve Villinghausen savaşına katılır. Yedi Yıl Savaşı sonrası askerlik hayatı Fransa'nın doğu sınırındaki ve Akdeniz kıyılarındaki birliklerinde geçer. Bu arada orada bölgenin bitki örtüsü hakkında incelemelerde bulunur. Sağlık sorunları ve geçirdiği bir kaza nedeniyle sadece dört yıl süren askerlik hayatını 1765'de ordudan ayrılarak sonlandırır. Aynı yıl Paris'e yerleşir. Paris'te bir bankada çalışırken 1769'da tıp öğrenimine başlamıştır. Kısa süre sonra tıp öğreniminden bitkibilime geçiş yapmıştır. Dönemin ünlü bitkibilimcisi Bernard de Jussieu ile birlikte bitki çalışmalarına ağırlık vermiştir.

---

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Lamarck daha çocuk yaşta bitkilere çok ilgi duyuyormuş. Bu sebeple, askerlik yaptığı bölgelerin bitki yapısını araştırmış ve bu uzun çalışmasının ürünü olarak 1778 yılında üç ciltten oluşan ilk akademik bitkibilim çalışması "*Flore Française*"i (Fransa Bitkiörtüsü) yayınlamıştır. Kitapta Fransa'da yetişen bitkileri sınıflandırmıştır. Yalnız bilim çevrelerinin değil; halkın da ilgi ve beğenisini kazanan bu kitabıyla Lamarck şöhrete ilk adımı atmış oldu. Nitekim diğer ünlü bir bilim adamı olan Buffon'un, onun 1779 yılında Kraliyet Bilim Akademisi'ne üye olmasını sağlamıştır. Aynı Buffon, Lamarck'ı kendi yönetimindeki ünlü Kral Bahçesi (Jardin du Roi)'nde 1781 yılında bitki koleksiyonu muhâfızlığına getirmiştir. Bu kuruluşun 1793'de Doğa Tarihi Milli Müzesi'ne (Muséum National d'Histoire Naturelle) dönüştürüldüğünde bitkibilim profesörlüğüne atandı; ancak o bölümde kadro sıkıntısı olduğundan, bir yıl sonra, 1794'de müzenin hayvanbilim (zooloji) bölümünde omurgasız canlılar (böcekler ve solucanlar) profesörlüğüne atandı. Böylece 50 yaşındaki Lamarck'ın önüne, canlıların evrimi konusunda önemli çalışmalar yapmasını sağlayacak yeni bir araştırma alanı açılmıştı.

Lamarck hayvanbilim alanında da 1818 yılına kadar çok sıkı çalışmalar yürüttü; alanın gerektirdiği yerbilim, kimya ve meteoroloji gibi alanlara da ilgi doydu. Bitkibilim gibi hayvanbilim alanında da değişik kuramlar ortaya attı; ancak bu sefer beklediği ilgiyi görmedi. Değişik alanlardaki araştırmalarının ışığında "dönüşümcülük" kuramını geliştiren Lamarck'ın çalışmaları kendi hayatında pek ilgi görmedi. Bunun bir sebebi, görüşlerine karşı aykırı görüşleri savunan Cuvier gibi dönemin diğer etkili bilim adamlarınca ağır bir şekilde eleştirilmiş olmasıdır. Böylece bu alandaki kuramları göz ardı edildi. 1818 yılında görme duyusunu tümüyle yitiren Lamarck, özel hayatında artan mutsuzluk ve sağlık sorunlarıyla boğuşmak zorunda kalmıştır. Üç evliliğinden doğma sekiz çocuğuyla yaşamının son yıllarını yoksulluk içinde sürdürmüştür. Lamarck öldüğünde, çocuklar kütüphanesini ve koleksiyonlarını satmak zorunda kalmışlardır. Cenaze giderlerini Kraliyet Bilimler Akademisi üstlenmiştir.

Lamarck kitap ve makâle olarak birçok eser yazmıştır. Burada önemlilerinin adını vermekle yetineceğiz. *Fransa Bitkiörtüsü* (Flore Française), 3 cilt, 1778; *Recherches sur les causes des principaux phénomenes physiques* (Temel Fizik Olgularının Sebepleri Üstüne Araştırmalar), 2 cilt, 1794; *Hydrogéologie* (Hidrojeoloji), 1802; *Recherches sur l'organisation des corps vivants* (Canlıların Yapısı Üstüne Araştırmalar) 1802; *Histoire naturelle des vegetaux* (Bitkilerin Doğal Tarihi), 15 cilt, 1803; *Pbilosophie zoologique* (Felsefî Zooloji), 2 cilt, 1809. Bu kitap basıkıdan çıkınca, açılışını yenice imparator olmuş Napolyon Bonapart'ın yaptığı bir kutlama düzenlenir. Kutlama esnasını Fr. Arago şöyle anlatıyor: "İmparator [...] Enstitü'nün başka bir üyesinin yanına geçti. Bu, yeni gelen birisi değildi: Bu, güzel ve önemli keşifleriyle bilinen bir doğabilimci, Bay Lamarck'tı. Yaşlı adam Napolyon için bir kitap takdim etti. İm-

parator'un her kaba ve saldırgan kelimelerinin sonunda, zavallı Bay Lamarck boşuna "Size sunduğum bir doğa tarihi eseridir." demeye çalışıyordu ve gözlerinden damlalar dökme zayıflığı gösterdi."[1] *Histoire naturelle des animaux sans vertebres* (Omurgasız Hayvanların Doğal Tarihi) 7 cilt, 1815-1822; *Systeme analytique des connaissances positives de l'homme* (İnsanın Pozitif Bilgisinin Analitik Sistemi), 1820.

Lamarckizm olarak da blilinen Lamarck'ın dönüşümcülük veya transformizm görüşünü anlatmaya geçmeden önce onun bilime katkılarından kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Canlılar bilmi olan "biyoloji" adını ve kavramını, Yunanca "bios" ve " logos" sözcüklerini birleştirerek ilk defa 1802 yılında Lamarck kullanmıştır ve biyolojinin diğer canlı bilimlerden bağımsız bir bilim olmasına çaba göstermiştir. "Genellikle bitkilerde ve hayvanlarda ortak olan, hiç istisnâsız bu varlıkların her birisine has olan bütün yeteneklerde de ortak olan, henüz oluşturulmamış ve adı olmayan özel bir bilimin tek ve geniş konusunu teşkîl etmesi gerekir; ben ona biyoloji adını vermek istiyorum."[2]

Kendi sözlerinden de anlaşılacağı gibi Lamarck o dönemde biyolojiyi, canlı varlıkları ve onların canlılıklarını araştıracak bir bilim olarak düşünmüştür. Canlıların cins ve tür olarak sınıflamasını ikili bir yönteme göre yapmış ve bunun içinde "dikotomik" denen bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntem hala bitkibilimde bugün de kullanılmaktadır. Lamarck bitkileri altı çeşitten oluşan bir seri olarak sınıflamıştır: Polypetaller, Monopetal olanlar, Bileşikler, Eksikler, Unilobarlar ve Mantarlar. Gerçekte Lamarck, aşağıda da işaret edileceği gibi, canlı varlıkları fiziksel olaylar gibi görerek anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Biyoloji bilmini de bu amaçla oluşturmuştur. Lamarck, "Yaşamsal güç" olarak çevirebileceğimiz "force vitale" kavramını ilk kullanan kimsedir, aşağıda kısaca işaret edileceği gibi, Lamarck'tan farklı anlamlarda kullanmışlarsa da Vitalistler ve Bergson gibi filozoflar bu kavramı, Lamarck'tan ödünç almışlardır.

LAMARCKİZM (LAMARKÇILIK)

Önce bir noktaya işaret edelim. Bugün "Lamarkçılık" denince çoğu kimse, bunu evrim (evolution) gibi anlıyor; bu doğru değildir. Lamarck'ın canlıların oluşumuna ait kuramı dönüşümcülük olarak çevrilebilecek olan "transformizm"dir (tranformisme). Evrim kavramını kendisi hiç kullanmamıştır. Evrim kuramı tarihinde, Darwin'den sonra adı en çok anılan bilgin Lamarck'tır. Lamarck görüşleriyle döneminde evrim ve ilgili konularda önemli tartışmalar ya-

1. Arago (Fr.): *Histoire de ma jeunesse*, 1846, chapitre 46.
2. Lamarck, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbre*, Paris, 1815, s. 49.

ratmıştır. Bitki ve hayvan örneklerinin bilgili uzmanlarının kontrolünde sınıflandırılmasını ileri süren ve modern hayvanlarla ve bitkilerle ilgili müze koleksiyonculuğu kavramını ilk ortaya atan bilginlerdendir. Omurgasızların sistematiği ile ilgilenerek temel organların fonksiyonlarını ve yapısını incelemiş, çeşitli solucanlar ve yumuşakçalar arasındaki yüzeysel benzerliklerin altındaki farkları göstermiştir. 1801 yılında yayınladığı "*Omurgasız Hayvanlar Sistemi*" adlı çalışmasında alt sınıf omurgasızlar için yeni bir sınıflandırma yönetimi geliştirdi. 1802 yılında yayınlanan *Hidrojeoloji* adlı eserinde yerkürenin periyodikler halinde küresel deniz sularının altında kalmış olduğunu anlatmıştır. Lamarck'ın en dikkat çekici eseri, hiç kuşkusuz 1809 yılında yayınlanan *Felsefî Zooloji* veya *Zooloji Felsefesi* adlı çalışmasıdır; çünkü bugün Lamarckizm olarak da anılan ve Darwin'e de ilham kaynağı olan evrim kuramını bu eserinde anlatmıştır. Onun evrimle ilgili görüşleri açısından diğer başka önemli bir eseri de, *Omurgasız Hayvanların Doğal Tarihi*'dir. İşte bu eserlerinde Lamarck, uzun yıllar Linnaeus'u takip ederek türlerin sâbitliği fikrini savunduktan sonra adlarını andığımız o iki eserini yazdığı 56 yaşında fikirlerini değiştirmiştir.

Lamarck'ın dönüşümcülük kuramı, birbiriyle ilişkili şu alt kuramlardan oluşur: a-Kendiliğinden veya Doğal Türeme (génération spontanée); b- Doğasal ihtiyaç; c- Uyum (adaptation); d- Aktarım ve Kalıtım (Transmission). Şimdi bu kunular üzerinde kısaca duralım.

Kendiliğinden Türeme: Lamarkca göre bitkilerin ve hayvanların ilk ve en basit türleri doğada kendiliğinden doğal olarak oluşur. Zamanla onların gelişmesiyle bugünkü türleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Lamarck'a göre bütün canlı türleri ortak tek bir atadan değil; farklı atalardan türemiştir. Bu da, Lamarck ile Darwin ve diğer evrimciler arasındaki bir farktır. Lamarck'a göre ilk basit canlı türlerinin yeryüzündeki oluşumunda ilâhî bir emir veya müdâhale yoktur; bunlar tamâmen sıcaklık, soğukluk gibi fizikî şartlarırn ve olayların etkisiyle oluşmuşlardır. Doğaya hâkim olan kurallar bunu gerektirmiştir.

Doğasal İhtiyaç: Canlıların içerisinde bulunduğu doğal çeçvredeki çeşitli sebeplerden ortaya çıkan değişimler, canlıların hayatlarını sürdürebilmeleri için bir kısım yapısal ihtiyaçlara yol açar; organlarında ve özelliklerinde değişime ihtiyaç gösterir.

Uyum: Canlılar hayatta kalabilmek için, değişmiş organik yapıları ve özellikleriyle, yani kazandıkları yeni biyolojik özellikleriyle çevreye uyum sağlarlar. Böylece varlıklarını devam ettirebilirler. Bu çevreye uyum sağlamada Lamarck'a göre canlıların kullandıkları organları gelişir; bir organ ne kadar çok çalışırsa o kadar çok gelişir ve kuvvetlenir. Aksi de doğrudur; ihtiyaç duymama sebebiyle kullanamadıkları organları ise, zamanla körelir veya kaybolur. Eğer bir organ fazla kullanılıyorsa, o organ gelişmesini sürdürerek, daha etkin bir yapı kazanır.

Kalıtım ve Aktarım: Canlıların kazanmış oldukları nitelikleri ve özellikleri, sonraki nesillere geçer ve devam eder. Böylece ilk nesillere göre yeni nesiller başkalaşmış veya az-çok farklılaşmış olurlar. Bu durum canlıların türleşmesine ve türlerin değişimine yol açar.

Yukarıda tanıttığımız Lamarck'ın görüşlerini şu iki noktada toplayabiliriz: (1) Canlılar metabolizmalarına has kendi iç dinamiklerinin etkisiyle yapısal düzeninde sürekli artış gösteren bir karmaşıklığa sahiptirler; (2) Canlılar, çeşitli ortamlarda karşılaştıkları ihtiyaçlarını gidermek için ve davranışlarını veya organlarını değiştirerek kendilerine uyum sağlayacakları değişken koşulların etkisiyle, çeşitli türler olarak özelleşmeleri veya farklılaşmaları söz konusudur. Bu çeşitlenme, değişiklik ve karmaşıklık canlıların irâdelerinin veya arzularının sonucu değildir; fakat burada, cansız zorunlu maddeden yapısal olarak canlı maddeye ve netice olarak da canlı organizmalara akan bir süreç olarak tasarlanmış hayata has ve gerekli bu iç dinamikten kaynaklanır. Lamarck bu iç dinamikliği, katılaşırken organları oluşturan sıvımsı maddelerin ürünü gibi açıklar; organlar sıvımsı maddeyi kanalize eder ve akışını sağlar; nihâyet organizmanın tamâmen gelişimini temineder. Bu noktada Lamarck'ın kuramı, XVII. ve XVIII. yüzyılların mekanik biyoloji anlayışını yansıtır ve üç özsel unsurunu içerir. Bunlar, içeren kısımlar, yani dokular; içerilen sıvımsılar, yani kan, lenfler, vb. ve içeren kısımlarda sıvımsıların hareketini sağlayan itici sebep. İçeren, sıvımsı ve yaşam gücü ayırımı bir bütün olarak, daha sonra ünlü biyolog ve tabib Claude Bernard, canlı varlıkların "Dâhilî Ortamı" olarak adlandıracaktır. Organların oluşumu, hücresel dokuların içlerinden geçen sıvımsıların hareketlerinin dalgalarıyladır.[3]

Dolayısıyla dönüşümsellik veya dar anlamıyla evrim, Lamarck'a göre doğrudan doğanın veya maddenin bir eseri değildir; çünkü canlılar bunu kendi istek ve irâdeleriyle yapamıyorlar. Lamark, bu oluşumun nihâî sebebi olarak, aşağıda da belirteceğimiz gibi, Tanrı'nın hikmetini görmüştür.

Lamarck'a göre dönüşümsellik bir doğal kanundur. Lamarck bu doğal kanunu, birbirine bağlı dört kanundan oluştuğunu anlatmıştır:

Birinci Kanun: Hayat (canlı) kendine has doğal güçleriyle sahip olduğu bedenin hacmini sürekli olarak artırmaya meyyaldir ve kısımlarının boyutlarını istediği noktaya ulaşıncaya kadar yaygınlaştırır.

İkinci Kanun: Canlı bir vücuttaki teni bir organın üretilmesi, sürekli kendini hissettiren yeni bir ihtiyaçtan ve bu ihtiyacın doğurduğu ve sürüklediği yeni sürekli bir hareketten kaynaklanır.

Üçüncü Kanun: Organların gelişimi ve onların eylem gücü, sürekli olarak bu organların kullanılması sebebiyledir.

---

3. Pichot (A.): *Histoire de la Notion de Gène*, Paris,. Flammarion, 1999, s. 251

Dördüncü Kanun: Yaşamları boyunca, bireylerin organizasyonundaki her kazanım, edinim veya değişme yeniden türemede korunur ve bu değişmelere mâruz kalmış olanlardan gelen yeni bireylere aktarılır.[4] Lamarck, bu dördüncü kanunun niteliğini de şöyle açıklamıştır: "Onsuz (aktarımsız) şimdi yaptığı gibi, doğanın aslâ hayvanları çeşitlendirmeye muktedir olamadığı ve bedenlerinin teşekkülündeki ve yeteneklerindeki gelişmeyi onların arasına yerleştiremediği bu kanununu, *Felsefî Zooloji*'mde anlattım."[5]

Lamarck, yukarıda anlatmaya çalıştığımız dönüşümselci görüşlerini bazı örnekler vererek açıklamıştır. Bunlardan birisi zürafa örneğidir. Ona göre zürafalar, ilk zürafa türleri ceylan ve karaca gibi küçük yapılı hayvanlardı; çevresel değişimle artık yiyebileceği bitkiler yerden kalktığı için, ağaç yapraklarını yeme ihtiyacı duymuşlardır. Böylece yüksek ağaç dallarına uzanabilmek ve sürekli bu şekilde yaşamak zorunda kaldıklarından boyları ve boyunları uzamıştır.[6] Diğer örnek yılandır; ilk yılan türleri diğer bazı sürüngenler gibi ayaklıydılar; ancak diğerlerinden farklı olarak yer kovuklarında veya bitkiler arasında yaşamaları; zor durumlarda hızlı sürünebilmeleri için ayaklarını kullanmamışlar ve böylece zamanla ayakları domura uğrayarak kaybolmuştur. Lamarck'ın verdiği başka bir örnek de mağarada yaşayan canlılardır; mağaralarda yaşayan ve gözleri görme özelliğini yitiren ve kör olan hayvanların bu ortama uymak zorunda kaldıkları için körleştiklerini söyler.

Lamarck'ın dönüşümselciliğini veya bazılarının evrim dediği şeyi şöyle özetleyebiliriz: Bir taraftan, canlıların organlarının organizmalarını ve yeni işlevlerini zenginleştiren canlılara ait iç dinamiğin etkisiyle canlıların karmaşıklığı; diğer taraftan karşılaştıkları ortamların etkisiyle organizmaların farklılaşması. Karmaşıklaşma ve farklılaşma bazı açılardan zıt ve ters yönelimler olmakla birlikte Lamarck'a göre dönüşümsellik ancak böyle olabilir.

Lamarck'ın dönüşümcülüğü, burada vurgulanması gereken önemli temel bir şey ortaya çıkarıyor. Bu da, onun dönüşümcülüğünü meşrulaştırma ilkesidir. Bu ilkeye göre doğrudan doğa basit formlar yaratır, ancak daha karmaşık formları oluşturamaz; Yeniler zorunlu olarak birincilerden oldukça uzun zamansal bir süreç içerisinde türerler. Böylece Lamarck hayatı, fizik yasalarıyla uzlaştırmak ve birleştirmektedir. Daha doğrusu hayat doğal fiziğin bir eseridir. Basit canlıların hayatı, doğrudan bu fizik yasalarının doğal uygulanımlarından ortaya çıkar. Karışık formların hayatı, fizik yasalarının "otokatalitik" bir organizasyon içindeki uzun nesiller boyu süren doğal uygulanımlarından ortaya çıkar.

---

4. Lamarck: *Histoire naturelle des Animaux Sans vertèbres*, Paris, 1815 c. I Introduction, 3e partie, s. 182-183.
5. Lamarck: *Philosophie zoologique*, Paris, 1809, c. I, s. 230.
6. Lamarck, *a.g.e. . s. 256.*

Lamarck'ın kısaca vurguladığımız bu ilkesinin ve ileri sürdüğü dört kanununun sonucu, "İster istemez doğa kendi kendinin eseri mi olduğu veya başka bir ifadeyle doğa Tanrı'nın bir yaratması değil mi?" tartışmalarını gündeme getirmiştir. Lamarck'ın kendisi dönüşümselcilığı Tanrı'nın hikmeti olarak görmüştür. Türler ne kadar değişime uğrarsa uğrasın hiçbiri yok olmaz. Dolayısıyla doğanın gücü, Tanrı'nın gücünden üstün değildir. Çünkü türlerin yok olmasını Tanrı'nın hikmetine aykırı görmüştür. Ancak Lamarck bunun sebeplerini açık ve seçik olarak anlatmamıştır. Birinci sebebin, dinlerde anlatıldığı gibi her şeyin insan için yaratılmış olduğuna ve özellikle de canlıların varlığının sadece insanlara hizmet olduğu şeklindeki inanış olabilir. İkincisi, Lamarck'ın Aristoteles, Batlamyus ve Linnaeus gibi bilginlerin astronomiden biyolojiye kabul ettikleri gâyecilik düşüncesi olabilir. Üçüncü bir sebep olarak da, fizikte ve metafizikte Aristoteles'ten beri gelen varlık mertebeleri fikrinin olduğu düşünülebilir. Eğer türler yok olursa, varlığın basamaklarında eksiklikler olur. Bu da, varlıktaki düzeni bozar ve varlığın kemâliyetine zarar verir. Hatırlanacağı gibi, mertebeli varlık anlayışında, her tür başka iki türün arasında yer alır, türler arası uçurumlar yoktur ve türler hiyerarşik bir sıralanmayla varlık basamaklarında belirli bir yere sahiptirler. Bu anlayışta eğer bu zincirin tek bir halkası olan bir tür bile çıkarılırsa sistem bozulacaktır. Bu sebeplerden dolayı Lamarck gibi bazı bilginlere göre hiçbir tür yok olamaz. Bu sebeplerle Lamarck, canlılara içkin olan ve onları kompleksliğe götüren bir eğilim bulunduğunu ve bunun, Yaratıcı'nın canlılara bahşettiği bir unsur olduğunu söylemiştir. Görüldüğü gibi, dönüşümselciliği veya sistematik bir şekilde evrim kuramını ilk ortaya koyan kişi olarak gösterilen Lamarck, Tanrı'nın varlığını kabul eden ve evrimin de Tanrı'nın işi olduğunu anlatan bir görüşü savunmuştur.

Geçmişte olduğu gibi bugün de Lamarckizm kazanılmış karakterlerin yeni nesillere aktarımı ve organların kullanımı veya kullanılmaması meselesi; yani kısaca çevreye uyum şeklinde anlatıla gelmiştir. Bu eksiklik, büyük ölçüde onun en meşhur eseri, *Felsefî Zooloji* adlı eserinin içindekiler kısmında görülen ve Lamarck'a ait uygun olmayan sıralamadan kaynaklanmaktadır. Lamarck, okuyucu tarafından biyolojisiz anlaşılması imkânsız olan dönüşümselliği eserinin birinci kısmında anlatır; biyolojiyi ise, ikinci kısmında anlatır. Dolayısıyla iki kısmın birbiriyle irtibatı kurulmadan Lamarckizm, eksik ve hatta yanlış anlaşılabilir.

Lamarckizmin iyi oluşturulamaması, Lamarck'ın kendisinden kaynaklanmaktadır. Lamarck, dönüşümselciliğin çatısını ve mekanizmasını kuruyor; kanunlarını vaz' ediyor; fakat bunun îzâhâtına girmeye gerek duymuyor. Hatta tam aksine, hiç bir gözlemcinin bunun gerçekliğini anlayamayacağını söyleyerek[7] bir egoizm tavrı takınıyor; yani "anlatsam da, anlamazlar" demek istiyor.

---

7. Lamarck: *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, c. I, s. 62.

Oysa daha sonra Darwin, Lamarck'tan aldığı kazanılan karakterlerin aktarımı fikrini, "*Evcilleştirme Etkisi Altında Hayvanların ve Bitkilerin Çeşitlenmesi*" adlı eserinde bir kuram haline getirmiştir.[8]

Burada işaret edilmesi gereken bir başka husus da, Lamarck, bitkilerin ve hayvanların dönüşümselci gelişmelerinin zaman, nitelik ve nicelik gibi açılardan farklılık gösterdiğini kabul etmesidir. Başka bir deyişle gelişme veya evrimleşme canlı varlıkların türlerine göre her açıdan farklıdır. Bunu da onların yapısal özellikleri ve farklarıyla açıklamaya çalışır. Ona göre hayvanların dokuları sinirsel ve sinirli dokulardan oluşur; buna karşın bitkilerin dokularında sinir yoktur. Sinirli olma hali, dışarıdan herhangi bir etkiye veya uyarıcıya cevap verme yetisidir. Hayvanlarda, özellikle de gelişmiş hayvanlarda sinirli dokuların esas neticesi, vücutlarındaki sıvıların hareketlerinin ikaz edici sebebinin içselleştirilmesidir. Böyle olunca Lamarck'a göre daha alt seviyedeki hayvanlar ve bitkiler harici etkilere ve sebeplere çok daha bağımlıdırlar.

Lamarck'ın dönüşümselcilik olan evrim kuramının oluşumunda en etkili olan bilgin, hiç şüphesiz benzer düşünceleri önce savunmuş fakat sonra reddetmiş olan Buffon (1707-1788) gelir. Bu önemli bilgin sadece Lamarck'a değil; başta George Cuvier ve Erasmus Darwin olmak üzere kendinden sonraki birçok doğabilimciye etki etmiştir. İlk başta Buffon, "Ortak Ata" kavramı üzerinde ve insanın maymunumsu canlılardan türemiş olabileceği ihtimali üzerinde durmuştu.

YENİ LAMARCKÇILIK VE LAMARCK'IN ETKİSİ

"Yeni Lamarckçılık" kavramı Amerikalı doğa bilimci ve paleontolog Edward Drinker Cope (1840-1897) tarafından ortaya atılmıştır; o, Wiesmann'ın Lamarck eleştirilerine cevap verirken ve Darwin'in çevreye uyumu olmayan tür çeşitlenmesi fikrini eleştirirken, kendisini Yeni Lamarckçı bir düşünür olarak görmüştür. Cope'a göre ortam değişiklikleri canlı organizmalar üzerinde biyolojik ihtiyaç oluşturur. Canlılar da bu ihtiyaçlarını yeni çevrelerine uyum sağlayarak değişime cevap verirler. Yeni Lamarckizm, XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ortalarına kadar insicamlı bir anlayış olarak yürümüştür. Bu Yeni Lamarckizm, Lamarck'ın Lamarckizminden az-çok farklıydı; en büyük farklılık, Yeni Lamarckçıların, Lamarck'ta eğişimin ve davranışların motoru görülen çanlılardaki bilinç dışı irâdenin varlığı görüşünü reddetmeleridir. Yeni Lamarckçıların çoğunluğunun XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Darwinizme katılmalarıyla Yeni Lamarckçılık önemini yitirdiği söylenmektedir.

---

8. Pichot (A.): *Histoire de la Notion de Vie*, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1993; s. 112.

Lamarck kendinden sonraki birçok bilim adamını etkilemiştir. Darwin'in dedesi Erasmus Darwin'in (1731-1802), 1794 yılında yazdığı ve en önemli eseri olan "*Zoonomia*"da Lamarck'ın fikirlerine çok benzer şekilde canlıların evrim geçirdiğini savunmuştur. O da, Lamarck gibi daha basit olan canlıların 'kendiliğinden türeme' yoluyla oluştuklarını savunmuştur. Aynı şekilde Lamarck gibi o da, canlıların çevreyle etkileşim sonucunda yeni özellikler kazandıklarını ve bu özellikleri sonraki nesillere kalıtım yoluyla aktardıklarını söylemiştir. Erasmus Darwin'in kesin olarak Lamarc'tan etkilendiğini gösteren açık bir kanıt yoktur: Eğer Erasmus Darwin Lamarck'tan etkilenmesiyde, aralarındaki bu benzerlik, her iki düşünürün de Buffon'dan etkilenmiş olmalarıyla açıklanabilir.

Lamarck'tan etkilenen önemli evrimci bilginlerin başında hiç şüphesiz Darwin gelir. Ancak Darwin, Lamarck konusunda iki yüzlü davranmıştır. *Türlerin Kökeni*'nin üçüncü baskısına eklediği "Tarihsel Note" adlı daha önceki makâlesinde Lamarck'ı organik dünyada olduğu gibi inorganik dünyadaki büyük değişmenin bir mûcizeyle değil; bir yasayla olduğunu söylemekle bilime büyük hizmet eden ilk kişi olduğunu söyleyerek takdir etmişken; daha sonraki yazılarında Lamarck'ı zavallı birisi olarak görmüştür. Meselâ C. Lyell'e 11 Ekim 1859'da yazdığı mektubunda şöyle demiştir: "Sürekli olarak Lamarck'ın eserine işaret ediyorsunuz; bilmiyorum siz ne düşünüyorsunuz, fakat bana göre oldukça fakir bir eserdir; orada ne bir olgu, ne bir fikir buldum." Aynı kişiye 12 Mart 1863 günü yazdığı başka bir mektubunda da benzer şekilde şöyle demiştir: "Lamarck'ın kitabını (*Felsefî Zooloji*'yi) iki kez dikkatlice okuduktan sonra, hiç bir yarar göremediğim zavallı bir kitap olarak değerlendiriyorum."

Evrim kuramının savunucularından olan Gordon R. Taylor, Lamarkizm'i tanımladıktan sonra Darwin'in Lamarck'tan nasıl ve hangi ölçülerde etkilendiğini şöyle anlatır: "Lamarkizm, kazanılmış olan özelliklerin kalıtsal olarak aktarılması olarak bilinir... Darwin'in kendisi, açık konuşmak gerekirse, böyle bir kalıtımın gerçekleştiğine inanmış ve hatta parmaklarını kaybettikten sonra çocukları parmaksız olarak doğan bir adamı kaynak olarak gösterip bu olayı anlatmıştır... Oysa Darwin, Lamarck'tan tek bir fikir bile almadığını iddiâ etmiştir. Bu son derece ironiktir, çünkü Darwin sürekli olarak kazanılmış özelliklerin aktarılması fikriyle oynamıştır ve bu durumda eleştirilmesi gereken, Lamarck'tan çok Darwin'dir. Kitabının (*Türlerin Kökeni*) 1859 yılı baskısında dış şartların değişiminin varyasyonlara kaynaklık ettiğini söylemekte, fakat hemen ardından bu şartların varyasyonları yönettiğini ve bunu yaparken de doğal seleksiyonla işbirliği yaptığını açıklamaktadır. Her geçen yıl, organların kullanılması ya da kullanılmaması konusuna daha fazla önem vermiştir..."[9]

---

9. G. R. Taylor: *The Great Evolution Mystery*, London, Abacus, 1986, s. 39-41.

Lamarckçı kalıtımın delilden yoksun olmasına rağmen uzun süre savunulmasının en önemli sebeplerinden birisi, Darwinci doğal seçim mekanizmasının karşılaştığı güçlüklerden kaçınarak evrim kuramını savunmak içindir. H. Bergson ve H. Spencer gibi filozoflar; George Bernard Shaw gibi bazı edebiyatçılar; Carl von Nageli, Baldwin, Agassiz, Morgan, Eimer gibi bilim adamları Lamarckçılıktan etkilenmiştir. Birçok inançlı düşünür, Darwinciliğe ve Darwin yorumlarına karşı Lamarckçılığı, yaratılış ve tasarım fikirlerine daha uygun bulmuşlardır; bu da bazı Lamarckçılıktan daha fazla etkilenilmesinin bir sebebi olmuştur. Ayrıca bazı marksist düşünürler de, Darwin'den çok Lamarck'ı tercih etmişlerdir. Çünkü Darwin'in doğal seçim kuramının insânî ve ahlâkî olmadığını, sadece kapitalizme hizmet ettiğini düşünmüşlerdir.

Bazı Yeni Lamarkçılar Lamarck'ın canlılar hakkındaki düşüncelerini vitalizme benzetmişlerdir. Bunun bir sebebi olarak onun eserlerinde "vital güç" (yaşam gücü) kavramını kullanmış olmasıdır. Meselâ Xavier Bichat gibi meşhur vitalistlerin görüşleriyle gerçekte Lamarck'ın görüşleri uyuşmaz ve hatta zıttır. Her ne kadar Lamarck benzer bir kavram kullanmış ise de, Lamarck'a bir vitalist olarak bakılamaz. Çünkü Vitalistlerer göre vital güç, kavranamaz, sırrı bilinemez bir güçtür. Vitalistler vital gücü gravitasyon gibi düşünmüşlerdir; fakat buna sadece canlı varlıkların sahip olduğunu kabul ederler. Oysa Lamarck kendi kullandığı vital gücün ne olduğuyla fazla ilgilenmemiştir. Onun açıklamaya çalıştığı esas mesele, maddenin bir organizasyonu olan canlılarda yaşamın nasıl ortaya çıkabildiği meselesidir. Lamarck, yaşamsal güç kavramını, vitalistlerin tersine olarak, canlı varlıkların metabolizmasını karakterize eden dâhilî dinamiği yaratan bir sebep olarak değil; sadece dönüşümsel mekanizmanın sonucu için, yani canlıdaki işleyişin fiziksel vetiresinin neticesini nitelemek için kullanmıştır.

Burada bir hususa daha işaret etmeliyiz. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi genelde Yeni Lamarckçılığın ve Lamarck'ın fikirlerinin yanlışlanmasıyla ortadan kalktığı kabul edilirken, günümüzde bazı bilim adamları, meselâ André Pichot, Lamarckizm ve Darwinizm kuramlarının bilimsel niteliklerinin ters yüz edilmesini savunarak, "Lamarckçı dönüşümselcilik, gerçek evrim kuramıdır, halbuki Darwincilik, özellikle türlerin çevreye uyumsalcı bir transformasyonudur." diyerek Lamarckizmi canlandırmak istemiştir. Bu bilginler aynı zamanda, aşağıda kısaca değineceğimiz gibi, Lamarckizme yapılan eleştirilerin sadece kuramsal düzeyde olup; gözleme ve deneye dayanmadıklarını iddiâ ediyorlar. Bilimsellik açısından Lamarck'ı Darwin'e tercih ediyorlar. Bunlara göre Lamarck'ı özellikle 1815 yılından sonraki yazılarından değerlendirmek gerekir; bu tarihten itibaren o gür bir evrim fikrine doğru yönelmiştir; modern evrim kuramının temellerini atmıştır. Yine onlara göre Darwin'in esas çabası, Cambridge'te öğrenciyken derslerine katılanlardan etkilendiği William Pa-

ley'ın (1743-1805) okuduğu *Doğal Theoloji* (Natural Theology) adlı kitabında "Akıllı Tasarımcı" ve "Üstün Saat Ustası" benzetmeleriyle anlattığı yaratılışçı kuramla hesaplaşmak olmuştur. Darwin laikleşmiş; ancak bu kuramın etkisinden de kurtulamamıştır.

LAMARCKİZM VE DARWİNİZM KARŞILAŞTIRILMASI

Yukarıda belirtildiği gibi Lamarck, bazı ölçülerde Darwin'i etkilemiştir. Dolayısıyla her iki bilginin evrim kuramının benzerliklerini ve farklılıklarını gösteren kısa bir karşılaştırma yapmak yerinde olacaktır. Benzerliklerin ve farkların daha iyi görülebilmesi için evrim için Darwin'in öngördüğü şu üç ilkeyi hatırlamak gerekir. Bunlar: (1) Diferensiyel hayatta kalma ve üremenin oranını sağlayan türün kendi içindeki karakterin değişkenliği; (2) Karakterin mîrâs alınabilmesi; (3) Bireyler arasındaki hayatta kalmanın farkı, bireylerin kendilerini yaşam kavgasına bağlamalarıdır; yani kaynakların tüketilmesi için yarışma. Bu kaynak tüketimi Darwin'in Malthus'tan ödünç aldığı bir kavramdır. Bu hayatta kalma yarışması veya kavgası, kasıtsız ve bilinçsiz mekanizmadır.

Önce benzerlik: Darwin'de ve Lamarck'ta tek ortak düşünce, kazanılmış karakterlerin aktarımı ve mîrâs olarak alınması düşüncesidir. Zaten Darwin burada Lamarck'tan etkilenmiştir. Lamarck ile Darwin arasındaki farkların en önemlisi, birincisine göre her canlı türünün ayrı ortak atadan türemesi; ikincisine göre ise, bütün canlı türlerini tek bir veya çok az sayıdaki ortak atadan türemiş olduğu düşüncesidir. Gerçi Darwin, 1868 yılında sözünü ettiği pangenes hipoteziyle Lamarck'a yaklaşmıştır; fakat daha sonra bu hipotezini sürdürmedi. Lamarck, türlerin doğal veya kendiliğinden oluşumunu kabul ettiği ve kendiliğinden türeyen birçok basit canlı formundan kompleks canlıların farklı dönüşümsel çizgilerde oluştuğunu öngördüğü için, ortak bir ata fikrine yabancıydı. Önemli başka bir fark, Lamarck'a göre hiç bir tür yok olmaz; Darwin'e göre ise, doğal seçime göre seçilemeyen ve çevreye uyum sağlayamayan zayıf türler yok olur. Diğer bir fark ise, Lamarck'a göre kazanılmış karakterler sonraki nesillere aktarılması ve bunun tür içerisinde çeşitliliği ortaya çıkarmasına görüşüne karşın, Darwin'de Mendel etkisiyle soya çekimin olmasıdır. Diğer başka bir far da şudur: Lamarck'da çevresel değişiklikler önce ortaya çıkar ve sonra bunlar canlıdaki değişime sebep olur; Darwin'de ise rastgele çeşitlenmeler önce var olur; doğanın düzenleyici etkisi olan doğal seçim sonra devreye girer. Başka bir ifadeyle Darwin'e göre çevreye uyum gösterme doğal seçimin sonucudur. Lamarck'a göre ise, çevreye uyum ihtiyacının sonucudur.

LAMARCKİZMİN ELEŞTİRİSİ

Lamarck'a ilk ağır eleştirilerde bulunan, çağdaşı Gerorge Cuvier'dir (1768-1833). Anatomi, geoloji ve fosilbiliminde kendi döneminin en önemli kişisi olan Cuvier'ye göre evren geçmişte büyük doğal felâketler geçirerek bugüne gelmiştir ve böylece bitki olsun hayvan olsun birçok canlı türü yok olmuştur. Dolayısıyla Cuvier'ye göre Lamarck'ın ileri sürdüğü gibi ilk türler ulaşmadığı gibi canlılar arasında da süreklilik arz eden hiyerarşik mertebeler yoktur. Canlılar dünyasının en basitlikten en karmaşıklığa doğru sırasal dizilme olmayacak kadar türlerin çok çeşitli olduğunu söylemiştir. Cuvier'in bu eleştirileri, bazı çağdaşları tarafından Lamarck'ın dönüşümselcilik kuramını geçersiz kılan eleştiriler olarak görüldü. Ayrıca Cuvier, Lamark'a karşı yeryüzü değişimlerinin ve dolayısıyla türlerin değişimlerinin, yavaş ve basamaksal değil; Nuh Tufan'ı gibi hızlı ve katastrofik olduğunu ileri sürmüştür. Cuvier, bir "cenaze methiyesi" olarak nitelendirilen bu ve diğer eleştirilerini, 26 Kasım 1832 günü Bilimler Akademisi'nde bilginlerin önünde okumuştur. Basılmış nüshasından İngilizceye de tercüme edilmiştir. Cuvier'nin eleştirileri, eğer Nuh Tufanı gibi doğal felâketler evrensel kabul edilirse, anlamlı olabilir; Yahudi-Hıristiyan kültüründe evrensel kabul edildiği için, buna göre kendini haklı görüyor. Ancak bize göre Nuh Tufanı da dâhil hiç bir felaket dünya ölçeğinde evrensel değildir; bu açıdan eleştirileri tutarsızdır.

Lamarckizme karşı daha bilimsel ve gerçekçi eleştiriler, bir nesil sonraki Gregor J. Mendel, Francis Galton ve August Weismann gibi bilginlerden gelmiştir. Onların çalışmaları, Lamarck'ın kuramının yanlışlığını gösterdi. Mendel'in kalıtım yasaları, kazanılmış özelliklerin sonraki nesillere aktarılması fikrini ortadan kaldırdı. Aynı şekilde Weismann'ın fareler üzerindeki ünlü deneyi de kazanılan özelliklerin yeni nesillere aktarılmadığını göstermiştir. O, denek farelerin yirmi nesil kuyruklarını kesti; yirmi birinci nesilde farelerin yine kuyruklu doğduğunu gözlemlemiştir. Kuyruklarını kestiği ve birçok nesilde devam ettirdiği bu uygulamanın farelerde hiçbir değişikliğe sebep olmadığını gösterdi. Weismann tarafından somatoplazma ile germplazma arasındaki kuramsal farklar bulununca, evrimsel değişmenin, vücut hücrelerinde olmadığı, sadece eşeysel hücrelerdeki kalıtsal materyalin etkisi ile yürütüldüğü anlaşıldı. Böylece Lamarck'ın varsayımı tümüyle geçerliliğini yitirdi. Herhangi bir türün bireyleri içinde zaten var olan fenotipik farklılıklar ve değişkenliklerden, bu bireylerden çevre şartlarına daha iyi uyum gösterebilenlerin diğerlerinden daha elverişli şartlar bulup daha çok üreyip çoğalabilmesiydi.

Darwin'e göre çevreye uyum gösterebilme ve çevreye uyum doğal seçilimin sonucu iken, Lamarck'a göreyse çevreye uyum ihtiyacının bir sonucuydu. Bazı evrimciler, Wiesmann'ın Lamarckizm eleştirilerine bilimsel değil, kuram-

sal eleştiriler olarak bakmaktadırlar. Fare deneyini, mekanik olarak nitelendirmektedirler ve geçersiz olduğunu iddiâ ederler. "Çünkü bunu doğal ortamlarında canlıların kendileri doğal olarak yapar." derler. Binlerce yıldır sünnet edilen Yahudi çocuklarının sünnetsiz doğması olayı da Lamarck'ın kazanılmış özelliklerin yeni nesillere aktarılmadığına kanıt olarak gösterilmiştir. Darwin ve bazı Anglosakson evrimcilerin, bazı organların dönüşümsel değişmesinin sebebi olarak Lamarck'ın hayvanların irâdesini göstermesi olarak anlayıp onu haksız eleştirmeleri, *Felsefî Zooloji* adlı eserinin İngilizce çevirisindeki hatâlardan kaynaklanmaktadır.

Lamarck'ın kendiliğinden doğal oluşum kuramına bir eleştiri de, Pasteur'un bakteriler üzerine yapmış olduğu çalışmalardan yöneltilmiştir. Pasteur'un çalışmalarıyla bugün bilinen en basit her hangi bir canlının doğal olarak kendiliğinden oluşamayacağı gösterilmiş; her canlının bir canlı varlıktan üreyeceği kabul edilmiştir. Fakat bu bize göre Lamarck'ın kuramını tamâmen ortadan kaldırmaya yeterli değildir. En eski ve ilk basit canlıların canlıdan ortaya çıktığı iddiâ ediliyorsa kaynak olarak sürekli daha önceki canlıları aramak durumu ortaya çıkar ve bu bizi kısır döngüye götürür. En eski ilk canlının bu durumda, ya doğrudan canlı olarak yaratılmış ya da evrimi sadece kuramsal zorunluluk olduğunu kabul edeceğiz.

Bugünkü modern evrimcilerin çoğuna göre bile görüşlerinin bilimselliğini yitirdiği kabul edilen Lamarck, kendi zamanında bilime önemli hizmetlerde bulunmuş bir düşünürdür. Onun bizim için bugün önemi, fikirlerinden ziyâde taşıdığı bilim zihniyeti, açlık ve sefillik pahasına da olsa bilime hizmet aşkı olmalıdır. Bu açıdan Lamarck, Doğu'da ve Batı'da örneği az bulunan insanlardan birisidir.

CHARLES DARWIN

Mehmet Bayrakdar*

DARWIN VE DARWİNİZMİN OLUŞUMU

İngiliz jeoloğu ve doğa bilimcisi Charles Robert Darwin, 12 Şubat 1809 günü İngiltere'nin Shropshire bölgesinin Shrewsbury kasabasında, Robert ve Susannah Darwinlerin altı çocuğunun beşincisi olarak doğmuştur. Babası ve dedesi Erasmus, meşhur doktorlardı. Temmuz 1817'de Darwin sekiz yaşına yeni girmişken, annesini kaybetti. Eylül 1818'de Shrewsbury İlkokulu'na yatılı öğrenci olarak kabul edilmiştir. 1825'te İskoçya'daki Edinburgh Üniversitesi'nin tıp fakültesine yazıldı. Oradaki iki yıllık eğitimi esnasında Darwin daha çok doğa tarihiyle ilgileniyordu. Kendisi gibi doğa tarihiyle ilgilenen öğrencilerin kurduğu Plinius Topluluğu'na (Plinian Society) katıldı. Hocalarından Robert Edmund Grant'ten Jean-Baptiste Lamarck'ın evrim teorisini öğrendi ve Grant ile beraber deniz canlılarını inceleyip evrilme teorisini destekleyen farklı canlı türlerinde aynı temel yapıya sahip organların (homoloji) bulunduğunu gösteren örnekleri buldu. Bir hocası Robert Jameson'dan ise jeoloji ve bitkilerin sınıflandırılması üzerine dersler almıştır. Edinburgh Kraliyet Müzesi'nin bitki koleksiyonunu düzenlemede Jameson'a yardımcı oldu. Bunun üzerine Darwin'in tıp eğitiminden hoşlanmadığını farkeden babası, 1827'de onu Edinburgh'dan alarak Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Christ's College'a yazdırdı; Darwin'in teoloji okuyup bir din adamı olmasını istiyordu. Darwin, teolojide tıbba kıyasla daha başarılı olsa da, doğa tarihine olan ilgisini çok daha artırarak devam

* Prof. Dr., Yeditepi Üniversitesi Felsefe Bölümü.

ettiriyordu. Özellikle teolog William Paley'nin, canlıların karmaşıklığını üstün zekâlı bir yaratıcıya bağlayan yazılarını beğeniyordu. Kuzeni William Darwin Fox ile beraber böcek toplamaktan hoşlanıyordu. Böceklere olan ilgisi sayesinde botanik profesörü J. S. Henslow ile tanışan Darwin, bu profesörle yakın arkadaş oldu ve hem Henslow'un doğa tarihi dersine yazıldı, hem de ondan özel dersler almaya başladı. 1831'de üniversiteden mezun oldu ve 1831 yazını, jeoloji profesörü A. Sedgwick ile beraber Galler'in jeolojik katmanlar haritasını çıkararak geçirdi.

1831 sonbaharında Henslow, Darwin'i *HMS* Beagle gemisinin kaptanı R. FitzRoy ile tanıştırdı. Beagle, Aralık 1831'de FitzRoy'un komutasında iki senelik bir Güney Amerika yolculuğuna çıkacaktı; Henslow'un tavsiyesi üzerine FitzRoy, Darwin'i gemisine almayı kabul etti. *HMS* Beagle'ın yolculuğu iki yerine beş yıl sürdü. Yolculuğun başında Kaptan FitzRoy, Darwin'e Charles Lyell'ın *Principles of Geology* (Jeolojinin İlkeleri) adlı kitabını vermişti. Lyell bu kitabında jeolojik oluşumların, bugün de devam eden çok yavaş süreçlerin etkisiyle, çok uzun çağlar sonucunda oluştuğunu savunuyordu; bu kitap Darwin'in yolculuk esnasındaki araştırmalarında etkili olmuştur. Ancak kitabın 1832'de çıkan ikinci cildi, Güney Amerika'daki Darwin'e postalandı. Charles Lyell, bu ciltte evrim fikrine karşı çıkıyor, biyolojik türlerin dağılımını "yaradılış merkezleri" fikriyle açıklıyordu; bu, üzerinde bir an bir şaşkınlık yarattıysa da, Darwin yeni gözlemleriyle evrimci düşüncesini sürdürdü. Darwin, Galápagos Adaları'ndan pek çok "alaycıkuş" (mockingbird) örneği topladı ve bu kuşların, yaşadıkları adalara göre ufak fizyolojik farklar gösterdiklerini farketti. Yerel İspanyollar'ın, bir kaplumbağanın görünüşüne bakarak hangi adaya ait olduklarını bilebildiklerini öğrendi. Bu gözlemleri onda canlı türler üzerinde çevrenin etkisi olduğu fikrini oluşturdu.

Darwin, yolculuğu boyunca çok çeşitli jeolojik oluşumlar, fosiller ve canlılar keşfetti ve bunlardan örnekler topladı. Fırsat buldukça Cambridge'e keşiflerini anlatan ayrıntılı mektuplar yazıyor, topladığı ilginç örnekleri postalıyordu.[1] Bu sayede, kendisi uzakta olmasına rağmen, İngiliz doğabilimcileri arasında şöhrete kavuştu. Yolculuk boyunca tuttuğu günlüğüne, doğabilimsel bilgilerin yanı sıra, karşılaştığı değişik insan topluluklarıyla ilgili kültürel ve antropolojik gözlemlerini de yazıyordu. Bu günlüğü 1839'da *The Voyage of the Beagle* (Beagle Yolculuğu) adıyla yayımlayacaktır. 2 Ekim 1836'da İngiltere'ye döndüğünde Darwin artık saygın bir doğabilimci olarak görülüyordu.

1836 yılında sona eren yolculukta, canlıların coğrafî dağılımı ve fosiller üzerine yaptığı dikkatli gözlemler sonucunda, türlerin birbirine dönüşü-

1. van Wyhe (J.): *Darwin: The Story of the Man and His Theories of Evolution*, London, Andre Deutsch Ltd., 2008, s. 18-21.

müyle ilgilenmeye başladı. Ancak Darwin'in zoologlara ihtiyacı vardı. Bunun için, Cambridge'ten sık sık Londra'ya gidip zoologlarla görüşüyordu. Bu sırada Darwin, kendisine destek olan Richard Owen adında bir biyologla tanıştı. Owen, Darwin'in getirdiği fosilleri inceleyerek o güne kadar bilinmeyen bazı hayvan türlerini tesbît ettmiştir. Darwin, 24 Ocak 1839 günü Kraliyet Cemiyeti'ine (Royal Society) üye olarak seçildi. 29 Ocak 1839 günü de kuzeni Emma ile evlendi. Evlilikten hemen sonra çift Londra'ya taşındı. Darwin çiftinin on çocuğu oldu; ancak, üçü küçük yaşta öldüğünden, yedisi hayatta kalmıştır.

Beagle yolculuğu dönüşü Darwin düşüncelerini önce yazdığı makâleler ve bilim adamlarına yaptığı sunumlarıyla tanıtmaya başladı. Aralık 1836'da Güney Amerika kıtasının yükseldiğine dair bir makâle yazdı ve Ocak 1837'de Lyell'ın da desteğiyle bu makâleyi Londra Jeoloji Cemiyeti'ne sundu. Aynı gün, yolculukta topladığı kuş ve memeli örneklerini de Londra Zooloji Cemiyeti'ne sundu. Ornitolog John Gould, Darwin'in tanımlayamadığı ve değişik türlere ait olduğunu varsaydığı bir grup kuşun aslında birbirine çok yakın yeni on iki ispinoz türü olduğunu açıkladı. Böylece canlı bir şekilde bilimsel hayata başlayan Darwin, bunu Londra'da daha canlı bir şekilde sürdürdü. 1838 yılında okuduğu Th. Malthus'un An *Essay on the Principle of the Population* (Nüfus Prensibi Üzerine Deneme) adlı kitabından oldukça etkilendi ve bu Darwin için önemli bir esin kaynağı oldu. Malthus bu eserinde insan nüfusunun çoğalma ilkesini ve oranlarını anlatıyordu. Darwin aynı ilkenin bütün organizmalara uygulanabileceğini farketti ve bunun doğal seçim fikrini desteklediğini düşündü. 1839 yılından itibaren de Darwin evrim fikrini geliştirip kuramsallaştırmaya ve tanıtmaya başladı. 1839-1958 yılları Darwin için hem kişisel olarak sıkıntılı yıllar, hem de bilimsel en verimli yıllardır: İki çocuğunun ölümü ve kendisinin hastalığı.

1839'un Mayıs ayında Kaptan FitzRoy ve Darwin Beagle raporunu hazırlayıp yayımladılar; özellikle Darwin'in yazdığı kısım çok beğenildi. Bunun üzerine rapor aynı yıl bir kitap olarak basıldı. 1842 yılında Darwin, Lyell'a fikirlerini açıklayan bir mektup yazdı. Her canlı türünün bağımsız kendi başlangıcı olduğunda ısrar eden Lyell, Darwin'in bunu inkâr etmesine çok üzüldü. Aynı yılın Mayıs ayında Darwin'in mercan kayalıkları üzerine yazdığı eser yayımlandı; o günlerde de Darwin, doğal seçilim teorisinin bir taslağını ve karalamasını yazmıştı. Ocak 1844'te fikirlerini botanikçi arkadaşı Joseph Dalton Hooker'a iletir; Hooker Darwin'in teorisini beğenir. Ekim 1844'te anonim olarak "*Vestiges of the Natural History of Creation*" (Yaradılışın Doğal Tarihinden İzler) adlı kitabını yayınlar; orada insan dâhil bütün canlıların ilkel türlerden dönüşerek ortaya çıktığını savunur. Fikirleri doğabilimciler tarafından çok eleştirildi. Fakat Darwin yazmaya devam etti. Deniz kabuklularıyla ilgili çalışmalarının sonuçlarını 1851-1854 arasında yayımladığı bir dizi kitapla anlatan Darwin, 1853'te bu çalışmasından dolayı *Royal Society* tarafından madalya ile ödüllendirildi.

1856 yılının ortalarında arkadaşı Lyell, Borneo'da incelemler yapan doğabilimci Alfred Russell Wallace'ın (1823-1913) yazdığı bir makâleyi okumuştur. Makâlede Darwin'in fikirleriyle benzerlikler gördü; bunun üzerine Darwin'e bir makâle yazması için baskı yapmaya başladı. Makâleyi yazmaya başladı; ancak makâlesini "Doğal Seçilim" başlıklı uzun bir kitaba dönüştürmeye karar verdi. Kitap için Wallace dâhil pek çok meslekdaşıyla yazışıyordu. Haziran 1858'de Darwin kitabını yarılamışken Wallace'dan bir makâle aldı. Wallace bu makâlede Darwin'in yıllardır kafasında sakladığı doğal seçilim fikrini anlatıyordu. Oldukça morali bozulan Darwin, makâleyi arkadaşları Lyell ve Hooker'a yolladı. Arkadaşları Darwin ve Wallace'ın makâlelerini 1 Temmuz 1858'de Linneaus Cemiyeti'nde sunarak tartışmalarına karar verdiler. Darwin, kızıl hastalığından ölen küçük oğlunun cenâzesi nedeniyle toplantıya katılamadı. Darwin neticede kitabını bitirmeye karar verdi. Kitap için Wallace dâhil pek çok meslekdaşıyla yazışıyordu. Hummalı bir çalışma sonunda kitabını bitirdi.

Kitap "*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*" adıyla basıldı ve 22 Kasım 1859 günü de kitapçılara dağıtıldı. Kitap kısa sürede popülerlik kazandı. Kitapta insan evrimine doğrudan değinilmiyordu; sadece kuramının "insanın kökeni ve tarihine de ışık tutabileceği" söylüyordu. Giriş kısmında yazdığı şu cümlesi Darwin'in kuramını özet bir şekilde anlatıyordu: "Her canlı türü, yaşaması mümkün olandan daha fazla birey doğurduğundan, bunun sonucu olarak da sık sık tekrar eden hayatta kalma savaşı mevcut olduğundan yaşamın karmaşık ve zaman zaman değişen koşullarında kendisine fayda sağlayacak herhangi bir değişikliğe sahip olan her canlı, hayatta kalmada daha yüksek şansa sahip olacak ve doğal olarak seçilecektir. Kuvvetli kalıtım prensibi sayesinde, seçilen her cins kendi yeni ve değişik şekillerini yayma eğiliminde olacaktır."

Kitap, önce İngiltere'de ve sonra da Avrupa'da çok büyük bir etki ve tepkiyle karşılandı; geniş çaplı bir tartışma başladı. Wallace, Darwin'i kendi fikirlerini çalmakla suçlamıştır. Darwin, kitabının yarattığı tartışmaları yakından takip ediyordu. Kitapta doğrudan yer almayan "insanın hayvandan veya maymundan geldiği" iddiâsı, eleştirilerin ana hedefiydi. Ateist olmakla suçlanıyordu. Önceden Darwin'i kendi fikirlerini destekleyen eski hocaları Adam Sedgwick ve John Henslow açıkça kitaba karşı tavır aldılar. Özellikle genç doğabilimciler kitaba olumlu tepkiler verdi.

Darwin'in kendi zamanındaki en meşhur tartışma, Haziran 1860'da Oxford'da British Association for the Advancement of Science'ın toplantısında türlerin kökeni üzerine yapılan tartışmadır. Önce Oxford piskoposu Samuel Wilberforce, Darwin'in kitabını küçümseyen ve eleştiren bir konuşma yaptı; önceden evrim fikrine karşı çıkan Darwin'in arkadaşları Joseph Hooker ve Thomas Huxley, bu sefer piskoposu eleştirerek Darwin'i savundular. Özellik-

le Huxley, Darwin'i o kadar tarafgir ve tavizsiz bir biçimde savunmuştur; bunun için de o günden sonra kendisine "Darwin'in Köpeği" (Buldog) lakabı takılmıştır.

Bu tartışmayla ilgili o günlerde birçok hikâye de uydurulmuştur. Sıkça anlatılan bir hikâyeye göre Wilberforce, Huxley'e, "Maymunluğunuz, büyükanne tarafından mı geliyor yoksa büyük baba tarafından mı geliyor?" şeklinde sorduğu bir soruya Huxley, kazanımını önyargı ve yalanlara hizmet etmek için kullanan kültürlü bir insan olmaktansa maymundan gelmeyi tercih ederim dediği anlatılır. Angilikan Kilisesi de eleştirilere katılmıştır; aynı 1860 yılında yedi Anglikan teoloğu, ortaklaşa yazdıkları "*Deneme ve Eleştiriler*" adlı kitapta Darwin'in kuramına destek çıktılar; ancak Kiliseden büyük tepki aldılar. Ne var ki, İngiltere Kilisesi, Eylül 2008'de Darwin'in 200. doğum yılı münasebetiyle "Seni yanlış anladığımız, sana karşı gösterdiğimiz ilk tepkide hatalı oluşumuz ve bu nedenle başkalarının da seni yanlış anlamasına yol açtığımız için..." sözleriyle Darwin'den özür diledi.[2] Darwin ve fikirleri, ölümünden sonra da, tartışma konusu olmuştur; bu, bugün de devam etmektedir. Burada uzun uzadıya Darwin'e yapılan övgüleri ve eleştirileri anlatmak durumunda değiliz; sadece bazı önemlilerine aşağıda çok kısa bir biçimde işaret etmekle yetineceğiz.

Darwin, yukarıda da işaret edildiği gibi, bilimsel yayın hayatına 1836 yılında başlamıştır; ölümüne kadar devam etmiştir. Bu süre içerisinde birçok makâle ve kitap yazmıştır. Burada sadece Darwinizm açısında önemli olanları hatırlamakla yetinelim:

> 1859: *Doğal Seçilim ile Türlerin Kökeni Üzerine veya Yaşam Mücadelesinde Ayrıcalıklı Irkların Korunması (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life);*
> 1868: *Evcilleştirme Altında Hayvanların ve Bitkilerin Çeşitlenmesi (The Variation of Animals and Plants under Domestication);*
> 1871-1872, 2 cilt: *İnsanın Türeyişi ve Cinsiyete Bağlı Seçim (The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex);*
> 1872: *İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi (The Expression of Emotions in Man and Animals);*
> 1877: *Aynı Tür Çiçeklerin ve Bitkilerin Farklı Şekilleri (The Different Forms of Flowers on Plants of the Same Species).*

Darwin Londra'da 19 Nisan 1882'de öldüğünde, ailesi onu bölgedeki bir kilise avlusuna, çocuklarının mezarlarının yanına gömmeyi düşünüyordu. An-

---

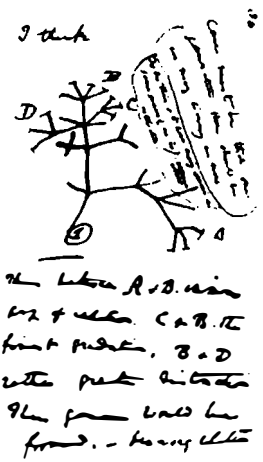
2. *Good religion needs good science* Rev. Dr Malcolm Brown, Director of Mission and Public Affairs, Church of England. Erişim: 17 Eylül 2008.

cak bazı bilim adamları ve saiyasetçiler, onun, Isaac Newton gibi ünlü kişilerin mezarlarının bulunduğu İngiltere'nin ünlü kilisesi Westminster Abbey'nin mezrama gömülmesini istiyorlardı. Darwin 26 Nisan günü öğleden sonra Westminster Abbey'ye gömüldü.

DARWİNİZM

Darwinizm şeklinde Darwin'in kendi adıyla da anılan kuramın adı, ya genel olarak evrim kuramıdır, ya da biyolojik evrimdir. Özellikle Darwinizm şeklinde adlandırılması, Darwin'in evrim kuramını, kendisinden önceki ve sonraki evrim kuramlarından ayırmak içindir.

a) Biyologik Evrim Kuramı: Darwinizmi veya biyolojik evrimi çok kısa ve açık bir biçimde tanımlamaya çalışırsak, bütün canlı türlerin, insan dâhil, bütün doğal ve cinsel seçilim yoluyla ve çevre koşulları altında doğaya uyum ilkesiyle bir, ya da birkaç ortak atadan, basitten karmaşığa evrilerek oluşmuş olduğunu öne sürmüş olan Darwin'in kuramı olduğunu söyleyebiliriz. Darwin'e göre çevreye uyum gösterebilme ve adaptasyon doğal seleksiyonun bir sonucuydu. Darwin bu kuramın geçerliliği için fosillerden ve seyâhati sırasında yaptığı gözlemlerinden kanıtlar ortaya atmıştır; evrim kuramının bazı ön kabullerini de Darwin, aşağıda işaret edeceğimiz gibi açıklayamamıştır. Zamanında gen ve genetik çalışmalar olmadığından konuyu daha kuramsal ve felsefî olarak anlatmaya çaışmıştır.



Darwin'in kendisinin "Evrim Ağacı" adını verdiği ve 1837 Ağustos ayında "B" günlüğüne çizdiği evrim ağacı.[3]

3. Charles Darwin, Wikipedi.

Darwin, evrime etki eden faktörlerin günümüzde olduğu gibi geçmişte de kabaca aynı şekilde, eşit oranlarda ve sâbit bir şekilde etkili olduğunu düşünüyordu. Fakat bu konuda yanılıyordu. Bu şekilde düşünmesinin nedeni, daha önce Jeoloji biliminin babası sayılan Charles Lyell'in (1797-1875) yer bilimsel süreçleri açıklamak için kullandığı "Güncellik Prensibi"ni benimsemesiydi. Darwin'in doğal seçilim konusunda yazdıkları evrim kuramının temelinde yatmasına rağmen, Darwin kalıtsal varyasyonlar ile çevrenin etkisi sonucu meydana gelen değişiklikler arasındaki farklılığın ve bu faktörlerden tam olarak hangisinin daha ağırlıklı rol oynadığının tam olarak bilincinde değildi. Bu bağlamda Darwin'in kuramının açıklayamadığı birçok şey vardı; meselâ canlıların evrim sürecinde kazandıkları yeni özelliklerini nesillerden nesillere nasıl aktarabildikleri ve bu özelliklerin sahip olduğu farklı varyasyonlarının soya çekimde neden birbirlerine karışmadığı idi. Çünkü o zamanda Gen, RNA ve DNA henüz bulunmamıştı ve Darwin de dolayısıyla bunların genetik temellerini bilemiyordu. Bu bir ölçüde evrimin mekanizmasının anlaşılması, ancak daha sonraki yıllarda, Gregor Mendel'in kalıtım yasaları ile açıklanabilir hale gelmişti; onun çalışmalarının başka bilim adamlarınca keşfinden sonra mümkün oldu. Ancak Mendel de henüz DNA ve genlerin olduğunu bilmediğinden evrime ilşkin yeterli ve kesin açıklama yapılamıyordu.

Her şeye rağmen hala günümüzde de evrime etki eden faktörlerden hangilerinin hangi durumlarda daha çok rol oynadığı bilim dünyasında tartışılmaktadır ve her geçen gün bu ilişkilere dair yeni bilgi ve bulgular da ortaya çıkarılmaktadır. En önemlisi XX. yüzyılın ilk yarısında, populasyon genetiğin ortaya çıkardığı sonuçlar, Darwin'in evrim kuramının gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Darwin'in fikirleri, modern evrim kuramı da denilen Yeni-Darwinciliğin temelini teşkil etmiştir.

Darwin ile Mendel'in arasındaki görüş farklılıkları ve anlaşılmayan noktaları ise, 1930 yılında biyolog Ronald Fisher çözerek açıklığa kavuşturdu. Ronald Fisher'in çalışmaları bu anlamda Darwin'in açıkladığı doğal seleksiyon mekanizması ile Mendel'in kalıtım kurallarını birleştirerek başarıyla sentezlendi ve evrim süreçlerine etki eden mekanizmaların birbirleriyle de ilişki içinde olduğunun anlaşılmasını sağladı. Fisher'in bu çalışmalarına da "Sentetik Evrim Kuramı" ya da diğer adıyla "Yeni Darwincilik" (Neo Darwinizm) adı konuldu. Daha sonra Ernst Mayr bu bulguları değerlendirerek bu bilgilerin Hücre Biyolojisi ve Populasyon Biyolojisi alanlarında da kullanılabilmesini sağladı. DNA'nın 1944'de ilk kez Oswald Avery tarafından bulunması ve bunun genetik materyal olduğunun anlaşılması, sonra 1953'de James Watson ile Francis Crick'in DNA yapısını çözmeleri ile de bu sefer kalıtımın fiziksel ve maddesel temelleri olduğu anlaşıldı ve evrim mekanizmalarında genetiğin rolüne dair daha çok açıklamalar getirilebildi. O zamandan beri genetik ve moleküler biyoloji evrim biyolojisinin de temel unsurlarıdır.

Burada bir hususa vurgu yapmak gegekir. Bu da, bazı Darwin eleştirmenleri Darwinizmi mutasyon fikri üzerinden eleştirmektedirler; E. A. Carlson[4] gibi bazı bilimciler ve bilim tarihçileri Darwin'de mutasyon fikrinin olduğunu belirtseler de, gerçekte modern anlamda Darwin'de mutasyon fikri yoktur. Mutasyon kavramı, Darwin'in zamanından sonra evrim kuramına F. Galton, Th. Hunt Morgan ve W. Johannsen gibi evrimci biyologlar tarafından sokulmuştur.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Darwin "*Türlerin Kökeni*" adlı kıtabını yayımlayınca, konu o günden bugüne farklı açılardan tartışılmıştır. Darwin'in kendi zamanındaki tartışmaların ve kuramına karşıtlığın esasını, Hıristiyanlığın yaratılış inancına aykırılığı oluşturuyordu. Darwin çeşitli vesilelerle bu eleştirilere cevap veriyordu. Ancak 1876 yılında yazdığı ve ölümünden beş yıl sonra 1888 yılında basılan "*Autobiography*" olarak bilinen eserinde de cevaplar vermiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Yaratılışla evrim kuramını ters ve karşıt görenlere: "Bir insan hem Tanrı'ya hem de evrim fikrine inanabilir. Bundan şüphe edilmesi bana saçma geliyor." sözüyle; yaratılışı anlamayı ve anlatmayı bir din işi görerek, Darwin'in bunu bilimsellik adıyla anlatmasının yanlış olduğunu söyleyenlere: "Din ve bilimin birbirinden ayrı tutulmasını pek anlayamıyorum. Ama şundan eminim ki bu iki ekolün birbirine bu kadar acımasızca saldırması için hiçbir sebep yoktur." sözleriyle; kendisinin ateist olduğunu yaymaya çalışanlara: "En aykırı fikirleri savunduğum zamanlarda bile, Tanrı'nın varlığını inkâr edecek bir ateist olmadım." diyerek; evrim kuramının İncil'e uymadığını iddiâ edenlere: "Size üzülerek bildiririm ki; İncil'in Tanrı katından indirildiğine ve Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna inanmıyorum."[5] diyerek cevaplar vermiştir. Ancak 1930'lu yıllara kadar Darwinizm, bilim dünyasının çok fazla ilgisini çekmemiştir. 1930'dan itibaren biyologlar, zoologlar ve doğa bilimcilerinin bir kısmı yeniden Darwinizmle ilgilenmeye başlamışlardır ve Darwin'in fikirleri kabul edilmeye başlanmıştır.

Bazı düşünce ve bilim tarihçilerine göre bugün Darwin ile özdeşleşen evrim kuramı, aslında çok öncelere dayanır. Evrim fikrini, herşeyin aslını Arke'de arayan MÖ VI. yüzyılda İyonyalı Thales, Anaksimandros, Herakleitos ve Anaksimenes gibi Sokrat öncesi filozoflar ve fizikçiler ile Aristoteles gibi filozoflarda aramışlardır. Bu bilginler ve filozoflar her şeyin arkeden ortaya çıktığını söylemelerine rağmen,eldeki kaynaklara göre bunun nasıl olduğu ve türlerin nasıl oluştukları konularında açık ve seçik fikirleri yoktur. Aristoteles'in, meselâ hiç bir şekilde evrimci bir düşünür olması mümkün değildir; çünkü o türlerin sâbitliğine inanıyordu. Modern anlamıyla evrim kuramı hiç de Darwin'in fikir-

4. Carlson (E. A.): *Mutation, the History of an Idae from Darwin to Genomics*, New York, 2011, chp. 2.
5. Darwin (Ch. R.): *Authobiography*, ed. By F. Darwin, 1887, s. 216.

lerinden geri kalmayan bir biçimde Nazzâm, Câhız, Bîrûnî ve İbn Tufeyl gibi müslüman kelâmcılar ve filozoflar tarafından ilk kez ortaya atılmıştır. Canlıların evrimleşmeye yetkin olarak Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden Câhız, evrime etki eden faktörler ve mekanizmalar olarak açık bir biçimde doğal seçimden, doğal yaşam kavgasından ve fiziki çevreye uyumdan bahsetmiştir. Türler arası geçişi sağlayan ara türleri anlatmıştır ki, bu ara tür kavramı Darwin'de yoktur. Bîrûnî, bunlara ilâveten bir de sun'î seçimden bahsetmiştir. Hatta evrim konusunda Darwin öncesi evrimci kabul edilen Linnaeus, Buffon ve Lamarck gibi bilginler aracılığıyla Darwin'e dolaylı bir etkileri de söz konusudur[6].

Darwin'den önce XVIII. yüzyılda Batı'da "Ön Darwincilik" denen bir evrim düşüncesi ortaya çıkmıştır. Buna eğitimini Strasbourg'da yapmış olan İsveç asıllı botanikçi ve zoolog C. Linnaeus (1707-1778) öncülük etmiştir. Onun Fransa'da bulunduğu yıllarda Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayavân* adlı eserinin el-Bakavî adlı Türk bilgini tarafından yapılan bir özeti (*Telhîsu Kitâbi'l-Hayavân*) Latinceye çevrilip Strasbourg'ta yayınlanmıştı. Linnaeus'un hayvanlar sınıflaması, neredeyse birebir olarak Câhız'ın sınıflaması ile aynıdır. Bu yüzden bilginler Linnaeus'un Câhız'dan evrim konusunda etkilenmiş olabileceğini düşünmüşlerdir.

Linnaeus'tan sonra Batı'da evrimden daha geniş bir bçimde bahseden Fransız Compt de Buffon'dur. Özellikle XVIII. yüzyılın sonuna doğru bu konularda bir düşünce zenginliği gözlemlenmiş ve 1809'da Jean Baptiste Lamarck, türlerin oluşmasını ebeveynlerin hayattayken edindikleri kalıtımlar ve uyum sağlama yoluyla oluştuğunu söyleyen görüşünü açıklamıştır. Darwin'den önce Lamarck'a (1744-1829) göre bütün canlılar ortak bir kökenden gelmekte ve canlının yaşadığı ortamda meydana gelen çevresel bir değişiklik, bu ortama uymaya çalışan canlı türünün bütün veya çoğu üyelerinde bir değişikliğe sebep olmaktaydı. Meselâ Lamarck'a göre kullanılan organlar gelişiyor, kullanılmayan organlar ise köreliyordu. Yeni kazanılan bu özellik ise gelecek nesillere kalıtım ile aktarılabiliyordu. Bu durum da canlıların türleşmesine ve türlerin değişimine yol açıyordu. Bilinen en ünlü örneğe göre zürâfâların boyunları, yüksek dallardaki yaprakları yiyebilmek için uğraşmaları sonucunda uzamıştır ve bu özellik sonraki nesillere aktarılıp o türün özelliği olmuştur.

Darwin öncesi evrimci düşüncenin sayılan başka bir temsilcisi de, Fransız anatomist Georges Cuvier'dir (1769-1832). Paleontoloji'yi büyük ölçüde geliştiren Cuvier, katastrof hipotezini ileri sürerek, fosillerin buna göre değerlenirilerek canlılar hakkında bilgi sahibi olunmasını ileri sürmüştür. Yeryüzü

---

6. Müslüman bilginlerin evrimle lgili düşünceleri için bkz. Mehmet Bayrakdar: *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 2. baskı, İstanbul, 2001; M. Hamidullah: *"el-Masâdıru'l-İslamiyye Li Darvîn fî Nazarriyyetihi an Asli'l-Envâ'i ve't-Tavvûr"*, ed-Dirâsetü'l-İslamiyye c. 16, No. 4, 1981, s. 34-58.

katmanlar arasındaki her bir sınırın, sel baskınları ve kuraklık gibi felaketlerle oluştuğunu ve o dönemlerde yaşayan türlerin çoğunun ortadan kalkmış olduğunu savunmuştur. Cuvier katmanlardaki fosilleri incelerken, bunların doğaları ve nitelikleri bakımından birbirleri ile uyuşmadığını görmezden gelmiştir. Katmanlaşmaların sebebini de, teolojik bir sebebe bağlar. Yani felâketler, Nuh Tûfânı gibi, Tanrı'nın bir cezâsı olarak görülür.

Darwin'den önce bu bilginlerin görüşleri, Batı'da dinî inançları ve hatta siyâsî düzeni tehdît eden görüşler olarak kabul edilmiştir; birçok bilim adamlarına da bu görüşler ilk önceleri tehlikeli görünmüş ve tepkilerini çekmişti. Ancak bu durum Darwin'in fikirlerinin kabulüne bilimsel müsbet bir zemin hazırlamıştır. Bu da zaten Darwin'in zamanından önce ve onun zamanında, Londra bilim çevrelerinde hayatın ve canlı türlerinin kökeni canlı bir tartışma konusuydu. Matematikçi ve filozof Charles Babbage'ın başını çektiği bir grup düşünür, Tanrı'nın dünyadaki hayatı özel bir mûcize aracılığıyla değil; doğa kanunları aracılığıyla yarattığını savunuyordu. Ayrıca Darwin'in Edinburgh Üniversitesi'ndeki Robert Edmund Grant ve Dr. James Gully gibi bazı hocaları türlerin birbirine dönüşebildiğini iddiâ ediyodu; fakat bu fikirleri yüzünden çoğunluk tarafından sapkınlıkla ve toplumsal düzeni bozmaya çalışmakla suçlanıyorlardı.

b) Sosyal Darwinizm: Darwin'in kendisi "Sosyal evrim" tabirini kullanmamıştır. *Sosyal Darwinizm* tabirini ilk defa 1879 yılında Oscar Scmidth "Popüler Bilim" dergisindeki bir makâlesinde kullanmıştır. Bu tabir, Amerikalı tarihçi Richard Hofstadter'in II. Dünya Savaşı sırasında yazdığı ve 1944 yılında basılan "*Amerikan Düşüncesinde Sosyal Darvinizm*" adlı kitabından sonra o günden bugüne gündemden hiç düşmemiştir. Tarihî ve sosyal olayları evrimci kuramla açıklayan Sosyal Darwinizm, Darwin'in adını taşımasına rağmen esas olarak kuramı geliştirenler Herbert Spencer, Thomas Malthus, Francis Galton gibi bilginler olmuştur. Sosyal Darwinizmin babası Spencer sayılır; çünkü o, "*Sentetik Felsefe Sistemi*" adı altında derlenen ve Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinin basımından iki yıl önce yazdığı bazı yazılarında sosyal veya sosyolojik evrimden bahsetmiştir. Spencer ve diğer bilginler, Darwin'in biyolojik evrim kuramını biyolojik alandan sosyal alana aktarmışlardır. Sosyal evrim kuramı büyük ölçüde Darwin'in doğal seleksiyon fikrine dayanır. Bireyler, sosyal sınıflar ve uluslar arasındaki hayat kavgası ve rekâbetin de insan topluluklarında sosyal evrime sebep olduğu kuramın esasını teşkil eder. Biyolojik evrim gibi sosyal evrimcilik de ortaya atıldıktan bugüne birçok felsefî ve sosyolojik içerikli tartışmaya sebep olmuştur. Sosyal Darwinizm adını ve kuramını, savunanlardan ziyâde eleştirenler yaygınlaştırmışlardır.

Sosyal evrimcilerin bazıları Sosyal Darwinciliğin Darwin'de var olduğunu savunmuşlardır. Bunu da, Darwin'in ırklar arasında hiyerarşi olduğunu öne süren şu sözleriyle açıklamaya çalışmışlardır: "Gelecekte, yüzyıllarla ölçüleme-

yecek kadar kısa bir zaman sonra, medenî ırklar neredeyse kesinlikle vahşî ırkları dünya çapında yok edecek ve onların yerine geçecektir. Prof. Schaaffhausen'in de belirttiği üzere, insan benzeri maymunların da soyu şüphesiz ki kurutulacaktır. Böylece aradaki fark açılacaktır, zira insan daha medenî bir duruma gelecek, umarız ki sadece beyaz ırk kalacak ve maymun bir babun kadar alçalacak, böylece şu anda bir zenci veya Avustralyalıyla goril arasında var olan yakınlık ortadan kalkacaktır."[7]

Aynı eserin başka bir yerinde benzer şekilde mealen Darwin şunları da söylemiştir: İnsanlık medeniyet yolunda ilerledikçe ve küçük kabîlelerden büyük topluluklar oluştukça, her bireyin toplumsallık güdüsünü ve anlayışını aynı milletin bütün üyelerine doğru, birebir tanımasa da, genişletmek zorunda olduğu kolayca anlaşılıyor. Bu noktaya bir kez gelindikten sonra, bu anlayışın bütün milletlerden ve ırklardan insanlara doğru genişletilmesine engel olan, yalnızca yapay bir sınırdır. Bir grup insan, bizden görünüş veya davranış bakımından farklıysa onu bizimle eşit bir yaratık olarak görmemiz için ne kadar uzun bir zaman gerektiğini, ne yazık ki, deneyimlerimiz bize gösteriyor. 'İnsan' sınırının ötesine uzanan bir anlayış, yani bizden daha aşağı olan hayvanlara da insanlık gösterebilmek ise, en yeni ahlâkî kazanımlardan biri gibi duruyor. Vahşîler bu duyguyu taşımaz, yalnızca evcil hayvanları için bunu hissederler. Romalıların da bu duyguyu ne kadar az tattıkları, korkunç gladyatör dövüşlerinden anlaşılıyor. İnsanlığın bu ince düşüncesi, görebildiğim kadarıyla, Pampalı Gaucho'lar için de yeni. İnsanın sahip olduğu en yüce erdemlerden olan bu erdem, anlayışımızın hassaslaşmasından ve yaygınlaşmasından doğuyor gibi gözüküyor. Bu erdem, bir grup insan tarafından değerli görülüp uygulandıkça, eğitim ve örnek olma yoluyla gençlere de geçecek ve sonuçta toplumun paylaşılan düşüncelerinin arasında yerini alacaktır.

Darwin'in bu sözleri, sistematik bir düşünce olmasa da sosyal darwinciliğin kendisinde var olduğunu göstermektedir. Onun bu görüşü, Batı'da ırkçı, kapitalist ve liberal hareketlere dayanak oluşturmuştur. Meselâ, İtalyan ve Alman faşizmi ve nasyonal sosyalizmi, insan ilişkilerinde sosyal Darwinci bir bakış açısı ile çalıştırılmıştır.[8] Bu sistemde amaç üstün bireyleri desteklemek ve zayıf bireyleri sistem dışına taşımaktır. Ekonomik uygulama açısından ise, kapitalist, liberal ve hatta komünist çevrelerce başarılı işadamlarının çıkarlarını savunup ve onları teşvik ederken işçi sınıfını ve sendikal kuruluşları en asgari düzeyde tutmak olmuştur. Buna karşın aksine İtalyan faşizminin ve Alman nazizminin işçi sınıfını desteklediği iddiâ edilir. Adolf Hitler, *Mein Kampf* adlı eserin-

7. Darwin (Ch. R.): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* London, John Murray, 1st edition.,1871, c. 1, s. 201.
8. Alexander (J. de Gr.): Fascist Italy and Nazi Germany, Routledge, 1995, s. 47-51.

de kapitalist düzene karşı çıkarak çalışmayı yüceltmektedir; benzer bir şekilde Benito Mussolini de, en çalışkan olanların en iyi olduğunu, bundan ötürü herhangi bir sınıf farkına bakılmaksızın ön planda olmaları gerektiğini belirtmektedir; ancak bu işçi sınıfına verilen bir değerden ziyâde, işçilerin üretkenliğini artırmak için söylenmiş sözlerdir.

Batı'da Sosyal Darwinizm, aşırı ırkçı fikirlerin doğmasına sebep olmuştur. Özellikle Darwin'in cinsel seçim yoluyla evrimleşme fikrini kullanan ve kendilerine "Öjenikler" (Eugenics) denen aşırı sosyal Darwinciler, insanları üstün ve soylular, zayıflar ve aşağılar olarak sınıflara ayırmışlardır. Bunların başında, Sir Francis Galton gelir; 1881 yılında öjenik kavramını oluşturan da odur. Öjenik kavramını, eski Yunancada " iyi-doğmuş" anlamındaki "eugenav" sözcüğünden türetmiştir. Öjenikler, üst yönetici ve zengin Anglo-Saksonlar gibi belli ırk veya sosyal sınıfların, doğal olarak başka gruplardan üstün olduklarını iddiâ ettikleri gibi, suçlular ve akıl hastaları gibi zayıf gördükleri insanların yok edilmesi veya üremelerinin sınırlandırılması, ırklar arasında evliliğin yasaklanması yoluyla insan kalıtımının kontrol altına alınması gibi fikirler ileri sürmüşlerdir.

Bu Öjenik fikirler, bize bazı eski ulusların düşüncelerini ve uygulamalarını hatırlatır. Bilindiği gibi Yahudilerin kendilerini "Üstün Irk" veya "Tanr'ının Seçilmiş İnsanları" görmeleri ve başka ırklarla evlilikleri yasaklamaları ile; benzer şekilde, meselâ Ahamenidler ve Sâsânîler döneminde İran kral ailelerinin "İyi kral, kral ailelerinin iç evliliklerinden doğar." fikriyle, annelerin oğullarıyla veya babaların kızlarıyla veya yeğenleriyle evlenmelerine öjenizm olarak bakılabilir. Dolayıyla Sosyal Darwinizm adına Öjeniklerin söyledikleri pek yeni de şeyler değildir. Hatta Öjenikler'in söz konusu kaynaklardan etkilenmiş olma ihtimali de vardır denebilir. Çünkü onların ortaya çıktığı dönem, Hind-Avrupaî veya Aryan ırk ve dil kuramının çokça tartışıldığı bir dönemdir. İkinci husus ise, M.S. 70 yılında Süleyman Mabed'inin Romalılarca yıkılmasını, Hıristiyan otoriteler bunun Tanrı'nın Yahudilere büyük günahları sebebiyle bir gazabı olduğuna inanarak, seçilmişliğin o tarihten itibaren kendilerine geçtiğini iddiâ etmişlerdir.

DARWİNİZMİN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ

Evrim veya Darwinizm, İslam dünyasında "tatavvur", "tekâmül" gibi kavramlarla karşılanmıştır. XIX. yüzyıla damgasını vuran Darwinizm ve Sosyal Darwinizm, hızlı bir şekilde İslâm dünyasını da etkilemiştir.

Özellikle Tanzimat ile birlikte Osmanlı toplumu her açıdan Batı ile sıkı ilişkiye başlayınca, orda çıkan düşünceler Osmanlı toplumunu etkilemiştir. Bu

bağlamda evrim kuramı da 1860 yılından itibaren gündeme gelmiştir; lehte ve aleyhte fikir beyan edenler olmuştur. 1878 yılında kurulan Basın Sansür Heyeti'nin kullanılması yasak sözcükler arasına Darwinizmi de koyduğu söylenir.[9] Anadolu Osmanlı Türkiyesin'de Darwinizme müsbet anlamda ilgi duyanların ilklerinden birisi Münif Paşa'dır (1824-1910); çıkardığı *Mecmûa-ı Fünûn* dergisinde yazdığı yazılarında biyolojik evrim kuramını tanıtmış, hem de insan hâriç, diğer canlıların evrim geçirmiş olduğunu da kabul etmiştir.[10]

Önemli bir evrim taraftarı da Ahmet Midhat Efendi'dir (1844-1913). O, Büchner ve Haeckel etkisiyle daha çok sosyal darwinizme merak salmıştır. Evrim düşüncesini daha çok Fransız kaynaklarından öğrenen Ahmet Midhat, Fransız anlayışı doğrultusunda, evrim kuramını anlatırken evrimde çevreye uyumunu savunan Lamrack'ı öne çıkarmıştır. Buna rağmen biyolojik ervrim fikrinin sosyal alana taşınmasında, kendisinde Darwin'in doğal seleksiyon görüşü hâkimdir. Bunu bireyler ve toplumlar arasındaki ilerleme ve rekâbet kavramı ile ilişkilendirmektedir. Ahmet Midhat, insanlığın kendi zamanında ulaşmış olduğu baş döndürücü gelişmelerin temelinin rekâbet, hırs ve menfaat olduğunu iddiâ etmiştir. Ona göre insanın gelişmişliğinin neredeyse tek sebebi insanın diğer bütün duygularını yönlendiren rekâbet kâbiliyetidir. İnsanlar arasında şan, şöhret, şeref, kuvvet ve servet gibi her alanda rekâbet vardır. Rekâbet duygusu ona göre insanı her zaman her şeyin daha iyisine sahip olmaya itmektedir.

Ahmet Midhat Efendi'ye göre bu rekâbet hırsında insan hayvandan farksızdır. O, hayvanların doğal yasasını âdetâ insanlar için de doğal gören bir sosyal evrim fikrini işlemiştir; bunu, âdetâ Thomas Hobbes'in anladığı anlamdaki "Homo homini lupus est" olarak anlamıştır. Evrimleşen insanda asıl olanın rekâbet ve onun da dayanağı olan tahrip güdüsüdür ve gücüdür. İnsanlığın, ulaşmış olduğu gelişmişlik seviyesine, bu fikir sayesinde geldiğini savunmaktadır. Ahmet Midhat, insandaki tahrip fikrinin tamir fikrinden daha baskın olduğuna vurgu yapar. Tarih boyu insanlığın yaptığı savaşları da sosyal evrim bağlamında bir rekâbet ve hayatta kalma mücâdelesi olarak görmüştür; intikam fikrini ve olayını da meşrû saymıştır. İnsandaki tahrip duygusunun ayrılmaz bir biçimde tamir duygusuyla içiçe olduğunu anlatmıştır. Kısaca Ahmet Midhat Efendi, Darwin'in doğal ayıklanma düşüncesini toplumsal doğal yaşamın da bir ilkesi gibi kabul etmiştir.

Dönemin diğer bir evrimci düşünür de Beşir Fuad'dır (1852-1887). Pozitivist bir Osmanlı aydını olan Beşir Fuad, Darwinizmi materyalizm olarak algılamış ve anlamıştır. Özellikle H. Spencer'den etkilenmiştir; onun yanı sıra Büch-

---

9. Budak (A.): *Münif Paşa*, 2. baskı, İstanbul, 2004, s. 266 dipnot 369.
10. Münif Paşa: " *Mukaddime-i İlm-i Jeoloji* ", Mecmûa-ı Fünûn, 1862, No. 2, s. 6; Agy.: "*Karıncaların Sanat ve Medeniyeti*", Mecmûa-ı Fünûn, No. 30, S. 231.

ner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinde etkilenmiştir. Beşir Fuad, özellikle, "*Beşer*" adlı eserinde insanı ruhu olmayan sadece bedensel bir varlık olarak anlatmış ve oluşumunu materyalist evrimcilikle açıklamaya çalışmıştır.[11]

Ahmet Midhat Efendi'den sonra, hem biyolojik, hem de sosyal evrimcilik kuramına en çok bağlanmış bir kişi, Abdullah Cevdet'tir (1869-1932). Abdullah Cevdet, en çok Büchner'in "*Madde ve Kuvvet*" eserinden etkilenmiştir. Abdullah Cevdet'e göre bütün canlılar soya çekim ve bir takım doğal sebeplerin sonucunda tekâmül etmeye eğilimlidir. O, sebeplerin hepsine birden "kanûn-ı tekâmül, evrim kanunları" der. Bu kanunlar, Darwin'in evrimin faktörleri olarak saydığı bilinen düşüncelerdir. Abdullah Cevdet toplumda bir biyolojik elitin yönetimi ele almasının toplumsal gelişmenin sağlanması için gerekli olduğu düşüncesine sahiptir. Toplumsal gelişme ve evrim mal ve mülk veya servetçe zengin olanlarla değil; akıl ve zekâ olarak üstün olanların gayreti sonucunda gerçekleşecektir. Bu da milletin topyekûn terakkîsi sonucu değil, birkaç dâhînin gayreti sonucu olacaktır. Bu konuda o, Fransız sosyal Darwinist düşünürü olan Le Bon'dan oldukça etkilenmiştir.

Abdullah Cevdet, evrim kuramının önemli bir unsuru olan kazanılmış karakterlerin ve anne-babanın özelliklerinin kalıtımla nesillere aktarılması düşüncesine dayanarak, Osmanlının gerilemesinin soylu ve asil kadınlarla değil, çirkin câriye ve esirlerle evlenmelerine bağlamaktadır. Köle ve câriyelerden doğan biri, ona göre şehzâde olamaz. Osmanlının yıkılışını, Osmanlı Sultanlarının özellikle son dönemlerde böyle kadınlarla evlenmiş olmalarına bağlamıştır. Abdullah Cevdet, kadınların gelişip olgunlaştığı ve aydın fikirli olduğu oranda aydın kişiler yetiştirebileceklerini, bu sebeple de kadınların iyi yetişmesi için çok özen gösterilmesi, okumaları için okulların açılması gerektiğini belirtmiştir.

Darwinizm ve biyolojik evrim kuramı II. Meşrûtiyet'ten sonra da canlı bir şekilde tartışılmaya devam etmiştir. Bu dönemde evrim savunucuları olarak, Dr. Nâmi, Dr. Edhem Necdet, Suphi Edhem, Memduh Süleyman ve Ahmed Şuâyıp gibi kimseler öne çıkmıştır. Bu dönemin konumuz açısından bir özelliği evrimle ilgili Batı dillerinden eserlerin Türkçeye çevrilmesidir. Meselâ, Memduh Süleyman E.Hartman'ın *Darwinizm* adlı eserini; B. Tevfik ve arkadaşları Büchner'in "*Madde ve Kuvvet*" ile Haeckel'in "*İnsanın Menşei*" ve "*Kainatın Sırları*" adlı eserlerini Türkçeye tercüme temişlerdir. Özellikle II. Meşrûtiyet dönemi öncesi Osmanlı düşünürlerinin sosyal Darwinizme ilgi duymalarının bir sebebi de yıkılmakta olan Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyâsî sorunlarını çözmeye; Batı'dan gelen yıkıcı gücün nasıllığını ve niçinini anlamaya yönelikti. II. Meşrûtiyet sonrası ilgi ise, daha çok bilimsellik adınaydı.

---

11. Beşir Fuad'ın fikirleri için bkz. O. Okay *Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivisti ve Natüralisti*, İstanbul, 1969.

Aynı yüzyılda Arap dünyası da Darwinizm'den haberdâr olmaya başlamıştır. Darwinizm tartışmaları ilk olarak Hıristiyan Araplar arasında, Suriye Protestan Kolejinde, 1882 yılında Amerikalı Profesör Edwin Lewis'in Darwinizm lehinde bir konuşma yapması üzerine başlamıştır. Hayli gürültü çıkaran bu konuşmadan sonra, Büchner'in Darwinizm üzerine yaptığı çalışmaların Hıristiyan kültürü içerisinde yetişmiş olan Şiblî Sümayil tarafından 1884'te Arapçaya çevrilmesiyle hız kazanmıştır. Çok katı bir materyalist olduğu bilinen Şümayil, Darwin'in evrim kuramını de materyalist bir öğreti olarak algılamıştır. Ona göre insan evrenin evriminin bir ürünüdür. Şümayil, Batı'nın ilerlemesini doğa bilimlerine olan ilgisine dayandırırken, Doğu'da da, dinî ve sosyal bilimlerin okullardan kaldırılarak sadece doğa bilimlerinin okutulması gerektiğini iddiâ etmiştir. Bu tarz doğa eğitimi ona göre insan ve hatta bizzat dinlerin hayatta kalabilmesi çevre şartlarına ayak uydurabilmelerine bağlıdır.

İkinci önemli bir Hıristiyan Arap Salama Mûsâ'dır. Ateist olan Salama Mûsâ, bütün hayatı boyunca Darwin'in ateşli bir savunucusu oldu; Darwin ve evrimle ilgili kırktan fazla kitap yazmıştır.

Üçüncü Hıristiyan Arap Yakup Sarruf'tur. Sarruf, önceki iki düşünürden farklı olarak dindar bir Darwinistti ve doğa bilimleri ile evrim kuramının Tanrı kavramı ve O'nun yaratıcılığı ile zıtlık teşkîl etmediğini savunuyordu.

DARWİNİZM VE DİNLER

Başta Hıristiyanlar ve Yahudiler, Darwin'in biyolojik evrim kuramına büyük tepki göstermişlerdir. Bunun birçok sebebi vardır. Konuyu çok kısa olarak özetleyelim. Birincisi biyolojik evrim onların anladığı anlamda yaratılış anlayışına karşı bir görüştür. İkincisi, insan varlığını onursuzlaştırması, çünkü Tevrat'ın Yaratılış kitabında anlatıldığı şekliyle Yahudi ve Hıristiyanlara göre Tanrı, insan kendi suretinde yaratmıştır. Üçüncüsü özellikle Hıristiyanlık açısından aslâ kabul edilemez bir kuramdır; zira onların Tanrı inanışlarına taban tabana zıttır. Şöyle ki, bilindiği gibi özellikle bütün Batı Hıristiyanlığına göre Oğul veya Îsâ Tanrı'nın birincisi insânî, ikincisi Tanrısal iki tabiatı vardır. Böyle olunca, evrim fikri kabul edildiğinde, Îsâ Tanrı'nın da, en azından insânî tabiatıyla evrimleşmiş olduğu kabul edilecektir. İşte bu ve başka sebeplerle Yahudiler ve Hıristiyanlar başlangıçta Darwinizme şiddetle karşı çıkmışlardır; bugün de bu tutum özellikle Evangelistlerce sürdürülmektedir. Amerika'nın çeşitli kentlerinde açtıkları "Yaratılışçı Enstitüler" gibi kurumlarla Darwinizm ve Yeni-Darwinizm aleyhine dinî, felsefî ve bilimsel düşünceyle çok yoğun faliyetler göstermektedirler. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Kiliseler, Darwin hakkındaki eski kararlarını son zamanlarda yumuşatmışlardır veya iptal etmişlerdir.

Meselâ Katolik Kilisesi Papa II. J. Paul, Roma'da 1996 yılında düzenlenen Katolik Bilimciler Kongresi'nin açış konuşmasında Darwin'e göndermelerde bulunarak zımnen özür dilemiştir. Tabii ki, bu Kiliselerin Darwinizmi kabul ettkleri anlamını taşımaz.

Buna rağmen bugün gerek Amerika'da ve gerekse Avrupa'da Darwinizmi ve Yeni Darwinizmi destekleyen azımsanmayacak sayıda Hristiyan ve Yahudi din adamı ve yerel kilise de vardır. Onların evrim kuramcılığı, genellikle "Teistik Evrim" veya "Evrimsel Yaratılışçılık" adıyla nitelendirilmektedir. Bunda ünlü Fransız Katolik papazı ve paleontolojist Pierre Teihard de Chardin (1881-1955) öncülük etmiştir. H. Bergson'un *l'Evolution Créatrice* adlı eserinden çok etkilenen ve 1923 yılında Çin'deki araştırmalarında Pekin Adamı'nın keşfinde önemli rolü olan bu papaz bilim adamı evrim fikrini savununca Hıristiyanlar arasında evrim kuramına bakışta bir yumuşama olmaya başlamıştır.

Müslümanlar arasında Darwinizme dinî bağlamda ilk eleştiri yöneten meşhur Cemâlleddîn-i Afganî'dir (1838-1897). O, "*er-Reddu alâ'd-Dehriyyîn*" adlı Arapça eserinde Darwini bir materyalist olarak görmüş ve eleştirmiştir. Bugün Müslümanların geneli Darwinizme ve diğer modern evrim kuramlarına, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi menfi gözle bakmaktadırlar. Ancak İslâm dünyasının önde gelen bazı din bilginleri, Darwinizm'i İslâm'a aykırı görmemişlerdir. Bunların başında Ömer Nasuhi Bilmen,[12] Elmalılı Hamdi Yazır, Syed Ameer Ali gibi bilginler vardır.

DARWİNİZMİN BİLİMSEL ELEŞTİRİLERİ

Darwin'den sonra geliştirilen Yeni-Darwincilik Modern veya Sentetik Evrim adını taşıyan kuramlara rağmen hâlâ bugün gerek eleştiri ve gerekse övgü amaçlı olarak onun adı gündemdedir. Modern evrim kuramlarını günümüzde eleştirenler hâlâ Darwin'i eleştirme ihtiyacı duymaktadırlar. Bunların en önemlisi ve en meşhuru, "*Darwin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*" (Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution) adıyla kitap yazan Amerikalı biyokimyacı Michael J. Behe'dir. Behe bu kitabında evrenin yaratılışını "Akıllı Tasarım" kuramıyla anlatmıştır. Bu Akıllı Tasarım, aslında bilinen kelâmî yoktan yaratılış düşüncesinin yeni bir versiyonudur. Behe'ye göre Darwin'in zamanında hücre ve yapısı bilinmediği için, hücre onun için kara bir kutuydu; modern hücre bilmi, hücrenin kompleks bir yapı olduğunu göstermiştir; bu yapıyı ne Darwin'in anladığı anlamda doğal seçim ve ne de mutasyon gibi bilinçsiz mekanizmalar oluşturbilir; bu kendisin-

12. Bkz. Ö. N. Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul, Hisar Yay., 1959.

den başka şeye indirgenemeyen bilinçli kompleksin oluşumu ancak bilinçli bir Akıllı Tasarımcı gerektirir. Behe'yi destekleyen bilim adamlarından bazıları şunlardır: Ph. Johnson, W. Dembski, St. C. Meyer ve P. Nelson.

Aslında Darwin'in kendisi de evrim kuramının yanlışlanabilirliğini göz ardı etmemiştir. Bunun için şu koşulu öne sürmüştü: " Eğer birbirini takip eden çok sayıda küçük değişikliklerle kompleks bir organın oluşumunun imkansız olduğu gösterilirse, kuramım kesinlikle yanlışlanmış olacaktır. Fakat ben böyle bir organ göremiyorum...."[13] Darwin'in evrim kuramı, bilindiği gibi, indirgenebilirlilik ilkesi üzerine kuruludur. Behe ve arkadaşları, canlı organizmaların, ister büyük, ister küçük olsun, indirgenemezlik ilkesi üzerine kurulu olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Onlara göre canlıların oluşumunda tesâdüfe ve şansa hiç yer yoktur. Oluşum, Akıllı Tasarımcı tarafından önceden tasarlandığı için, oluşumu zaman içerisinde zamanın akışına göre değişimlerle açıklamak imkânsızdır. Bu görüşleriyle bu bilginler Darwinizmin yanlışlanmış olduğuna inanıyorlar. Akıllı Tasarımcı kim veya nedir sorusuna ise, "Bu bilimin konusu değildir." diyorlar. Fakat bunun kaçamak bir cevap olduğu açıktır. Çünkü onların inançlı bilginler olduğu bilinmektedir; nitekim Ph. Johnson herkes kendi inançlarına ve düşüncelerine göre bu sorulara yanıt verebilr demiştir.[14] Böyle dolaylı olarak Akıllı Tasarımcı'nın dinlerin Yaratıcı Tanrı'sı olduğuna işaret etmişlerdir. Burada Batı bilim dünyasında Darwinizme yapılmış eleştirilerin hepisini anlatma imkânımız yoktur.

İslâm dünyasında da bilimsel açıdan Darwinizme veya evrim kuramına eleştiriler yapılmıştır. Ancak bunların çoğu, çok bilimsel niteliğe sahip değidir. Görebildiğim kadarıyla bunların en iyisi, son günlerde A. Akyürek'in yaptığı eleştiridir.[15]

Darwinizm eleştirilerine karşı, Batı'da evrimci bilginler de Darwinizmi savunarak karşı eleştiriler yapıyorlar. Burada söylenebilecek tek söz Bîrûnî'nin söylediğini hatırlamaktır: Evren başlangıcında biz yoktuk ve ilk hâdişeler de bize ulaşmadı, evrenin oluşumuyla ilgili ortaya atılan görüşlerin mutlak doğruluğu veya yanlışlığı konusunda aslâ yeterli kanıt gösterebilmek imkânsızdır. Evrim kuramı gibi bazı kuramlar, neticede kozmolojiye ilişkin kuramlar olduğu için, bunların reddi veya kabulu, doğruluğu veya yanlışlığı için kesin kanıtlar bulmak imkânsız gibi. Bize göre en büyük sorun, evrime hangi bakış açısıyla bakılırsa bakılsın konunun bilimselliği yanında ve ötesinde oldukça ideolojik mesele olarak görülmesidir. Evrimci atiest ise, söz gelimi evrimi ateizmini

---

13. Darwin (Ch. R.): *The Origins of Species*, Harvard University Press, 1964, s. 189.
14. Johnson (Ph.): *The Wedge of Truth, Splitting the Foundations of Naturalism*, New York, 2000, s. 23.
15. Bkz. A. Akyürek: *1000 Darwin Çıkmazı*, Ankara, Nobel Yay., 2013.

kanıtlamak için kullanıyor. İnançlı bir evrimci ise, evrimin Tanrı ve işlevlerini ortadan kaldırdığını düşünüyor. Fakat bu inanclı kimse öyle düşünmekle aslında farkında olmadan ateiste hizmet etmiş oluyor.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi evrene ilişkin büyük düşünceler zaten hep kuramdır ve kuram olarak anılırlar; evrim kuramı, izâfiyet kuramı, kuantum kuramı gibi. Dolayısıyla bunların yüzde yüz isbatlanma veya reddedilme şanşları yoktur. Sorun bilim adamlarının tutumlarından kaynaklanıyor; illâ da ispatlayacağım veya illa da reddedeceğim şeklinde. Mesele kuram olunca işin içerisine felsefe, din ve bilim ister istemez girer. Kuramlar insanı ne dinli, ne de dinsiz yapar. İnsanlar dinsiz ise, her şeyin dinsizliği gösterdiğine inanır; tersi de doğrudur, dinli ise her şeyin dinliliği isbat ettiğini düşünür. Kendisi zaten kuram olan bir görüş veya düşünce üzerine ne dindarlık, ne dinsizlik bina edilemez. Dolayısıya kısaca Darwinizme de bir kuram olarak bakmak gerekir.

HERBERT SPENCER'İN FELSEFÎ VE AHLÂKÎ GÖRÜŞLERİ

Tuğba Torun*

Herbert Spencer, 27 Nisan 1820 yılında İngiltere'nin Derby şehrinde dünyaya gelmiştir. Öğretmen bir baba ile ev hanımı bir annenin hayatta kalan tek çocuğu olan Spencer üzerinde daha çok babası William George Spencer'in etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim geleneklerden bağımsız bir hayatı olan baba Spencer'in[1] bu yönü Herbert'ın sistematik bir eğitim almamasında rol oynamış, daha çok özel ders mâhiyetinde olan eğitimini amcası Thomas Spencer'in yanında almış ve bu zaman diliminde bir parça gramer ile aritmetik öğrenmiştir. Açık görüşlü bir liberal olan babası bu özelliğine bağlı olarak oğlunun zihin dünyasını ve ilgilerini belli bir yöne kanalize etmekten uzak durmuş, onu daha çok soru-cevap şeklinde diyalektik bir eğitime tâbi tutmuştur.[2] Böyle özgür bir ortamda büyüyen Spencer doğal olarak eğitim rotasını kendisi belirlemiş, zekâ ve ilgisini ise daha çok bilimsel araştırmalara yönlendirmiş, bilgi birikimini geçmiş ve zamanının otoritelerinden değil büyük ölçüde gözlem ve tecrübeden elde etmiştir.[3]

---

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

1. George Sarton, "Herbert Spencer 1820-1903", *Isis*, c. 3, no. 3 (Summer 1921), s. 377.
2. Fulya İbanoğlu, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi* (Yüksek lisans tezi, İstanbul 2004), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü Felsefeve Din Bilimleri Anabilim Dalı, dnş. Yrd. Doç.Dr. Harun Anay, s. 3-4.
3. George H. Derry, "The Personal Side of Herbert Spencer", *The Sewanee Review*, c. 10, no. 1 (Jan. 1902), s. 1.

Bu şekilde geçen eğitim hayatı sonrasında kısa bir süre öğretmen ve mühendis olarak çalışan düşünür bir taraftan da yaptığı gözlemleri çeşitli dergilerde yayımlamaya başlamıştır. İlk olarak 1839 yılında başlayan yazarlık hayatı,[4] ona aynı zamanda döneminin önde gelen bilim adamı ve felsefecileri ile tanışması için de bir imkân sunmuştur. Söz konusu imkân karşısına 1848 yılında *Economist* dergisinde yürüttüğü editör yardımcılığı görevi esnasında çıkmıştır. Bu görev aynı zamanda ona yazacağı eserler üzerinde düşünüp yoğunlaşması için zaman kazandırmış ve Spencer ilk eseri *Social Statics*'i (1850/51) bu dönemde tamamlamıştır.[5] 1860 yılından itibaren ise *"A System of Synthetic Philosophy"* ismini verdiği sentetik felsefesini planlayıp onu oluşturan biyoloji, psikoloji, sosyoloji, ahlâk alanlarına dair eserlerini yazmaya başlamış ve 1893'de bu planının son halkasını oluşturan ahlâka dair eserini bitirmiştir.[6]

Aşağıda ayrıntılarına girilecek olan bu eserlerde öne çıkan temel fikirler, bilgi birliğini sağlaması yönüyle felsefenin değerine olan inanç, modern evrim kavramının biyolojik ve evrensel önemi, özellikle politik görüşünde ortaya çıkan özgürlük düşüncesidir. Ancak onun bütün felsefesinin ve evrim görüşünün temelinde ilerleme kanunu vardır ve bu kanun biyolojik ve sosyal hayatın her alanında geçerli kabul edilmiştir.[7]

Uzun yıllar ciddî sağlık sorunları yaşayan ve sinir sistemi bozulan Spencer günde ancak birkaç saat çalışma imkânı bulabilmiş; bu şekilde geçen ömrü Aralık 1903 yılında sona ermiştir. Seksen üç senelik ömrüne birçok eser ve makâle sığdıran düşünürün entellektüel dünyasının ve felsefesinin oluşmasında hem yaşadığı dönemin sosyo-kültürel şartları hem de çağdaşı olan düşünürler-filozoflar etkili olmuştur.

Spencer'in entelektüel dünyasının şekillenmesinde önemli bir faktör olan sosyo-kültürel şartlardan en önemli ve etkilisi şüphesiz İngiltere'de başlayan Endüstri Devrimi ve Victoria dönemi politikalarıdır. Önce biyolojik evrimde daha sonra sosyal ve iktisâdî alanda sürekli bir ilerlemenin olduğu inancını doğuran temel etken Endüstri Devrimi'ydi. Bu devrimin hızlı bir şekilde ilerlediği Kraliçe Victoria (1819-1901) döneminde yetişen düşünürün zihin dünyasını şekillendiren duygu, düşünce ve pratiklerin o zamanın şartlarıyla doğrudan ilişkili olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Söz konusu zaman dilimi Endüstri Devrimi'nin yarattığı ilerleme fikriyle birlikte politik ve ekonomik programların entelektüel söylem-

4. İbanoğlu, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi*, s. 5.
5. Sorton, "Herbert Spencer", s. 378.
6. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 426. Hayatı ve çalışmaları hakkında ayrıca bkz. L. L. Bernard, "Herbert Spencer's Work In The Light Of His Life", *The Monist*, c. 1, no. 1 (January 1921).
7. Sorton, "Herbert Spencer", s. 379.

ler üzerinde hâkim olduğu[8] bir dönem olması bakımından da önemlidir.[9] Kimilerine göre ise bu dönem, modern düşüncenin en önemli teorilerinin ortaya çıkması ve bazı entelektüel kahramanların yetişmesi açısından da dikkat çekicidir.[10]

Bahsi geçen dönem ayrıca ekonomik gelişmelere bağlı olarak kapitalist fikirlerin yayıldığı bir süreç olması yönüyle de öne çıkmıştır. Nitekim Spencer'in yakın arkadaşlarının kapitalist fikrin savunucuları olduğu yönündeki görüş bunu destekleyici mâhiyettedir.[11] Onun özellikle hayatın her alanında ilerlemenin kanunlarının geçerli olduğuna dair iddiaları, İngiliz devletinin o zamanki güç ve yayılma politikasının fikrî bir yansıması olarak okunabilir. Gerçekten de İngiltere bu dönemde çok güçlü donanmalara sahipti ve hem ekonomik hem de siyâsî gücünü gitgide artırmaktaydı, yani siyâsî ve ekonomik ilerlemenin lideri konumundaydı.[12] Dolayısıyla bu şartlarda fikrî olgunluğunu kazanan bir insanın sosyal ve ahlâkî hayatta da sürekli bir ilerleme olduğunu düşünmesi âdetâ kaçınılmazdı.

Söz konusu paradigma içinde biyolojik ve fikrî gelişimini tamamlayan Spencer'in evrimci düşünce etrafında şekillenmiş olan entelektüel dünyasına etki eden dikkat çekici isimlerden birisi Fransız doğa bilimci ve evrim fikrinin savunucularından Jean Baptiste Lamarck (ö. 1829)'tır. Spencer, evrim görüşünü öncelikle Lamarck'ın varsayımları üzerine dayandırdığı için ateşli bir Lamarkçı olarak anılmıştır.[13] Her ikisinin de insanın evrimin en üst basama-

---

8. Margaret Schabas, "Victorian Economics and the Science of the Mind", *Victorian Science In Context,* ed. Bernard V. Lightman, The University of Chicago Press, London 1997, s. 72.
9. Victoria döneminin ahlâk anlayışının ayrıntılı olarak ele alındığı *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values* isimli eserinde Himmelfarb, "virtue/erdem" ile "value/değer" kavramını birbirinden ayırarak "value/değer" kavramının maddî bir karşılığı olan veya ölçülebilen bir şeye karşılık geldiğini söylemektedir. Victoria döneminde erdemin esas olduğunu, ancak bu erdem anlayışının ne klasik ne de Hristiyan erdemlerine benzediğini, önceki erdemlerden daha uygar sonrakilerden ise daha liberal olduğunu ifade eder. Daha fazla bilgi için bkz. Gertrude, Himmelfarb, *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values,* IEA Health and Welfare Unit, London 1995.
10. Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds,* Harper Torchbooks, New York 1970, s. 275.
11. L. L. Bernard, "Herbert Spencer's Work In The Light Of His Life", *The Monist,* c. 31, no. 1 (Jan. 1921), s. 10.
12. Kraliçe Victoria dönemi hakkında bkz: G.M. Trevelyan, *English Social History,* Toronto 1945, s. 551-599; Gertrude Himmelfarb, *The De-Moralization of Society, From Victorian Virtues to Modern Values* ve *Victorian Minds;* Bernard V. Lightman (ed.), *Victorian Science In Context;* The University of Chicago Press, London 1997.
13. Derek Freeman vd., "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", *Current Antropology,* c. 15, no. 3 (Sep. 1974), s. 215.

ğını temsil ettiğine dolayısıyla mükemmelliğine vurgu yapması ortak yönlerinden biridir. Buna ilâveten Spencer'in sosyal hayata uyum sağlamış bireylerin bu uyum sırasında elde ettikleri özelliklerin sonraki nesillere aktarıldığı yönündeki kanâati de Lamarck ile benzerlik göstermektedir.[14] Aralarındaki en belirgin fark olarak ise Lamarck evrimin yönlendiricisi veya kontrol edicisi olarak üst/yüce bir otoritenin varlığını kabul ederken Spencer'in bu düşünceden uzak olması gösterilebilir.

Bu yorumun önemli bir delili olarak düşünürün arkadaş çevresini oluşturan isimlerin felsefî görüşleri verilebilir. Filozofun sohbet halkasını oluşturan ve aynı zamanda düşünce dünyasına etki eden arkadaş çevresinde Utilitarian (Faydacılık) akımının önde gelen temsilcisi John Stuart Mill (ö. 1873), biyolojik evrimin şiddetli savunucusu olmakla birlikte evrimci bir ahlâkın imkânsızlığına inanan Thomas Henri Huxley (ö. 1895) ile George Elliot (ö. 1880) vardır. Söz konusu isimlerin ortak yanlarından biri metafizik düşünce ve inançlara uzak olmalarıdır. Bu durumun ise Spencer'in dinî, siyâsî ve fikrî otoriteleri kabul etmemesinin aile faktörüyle birlikte bir diğer önemli sebebi olduğu ileri sürülebilir.[15] Ayrıca o hem bilim anlayışı ve metodolojisi hem de faydacı bir ahlâkı savunma bakımından da Mill'den etkilenmiştir.[16] Nitekim Spencer'in kendisini tamamen faydacılıktan yana tanımlaması bu etkiyi göstermektedir.[17]

Biyolojik evrim teorisinin sistemleştiricisi olan Charles Darwin (ö. 1882) Spencer'in düşünce dünyasında etkili olan bir diğer isimdir. Darwin ile aralarındaki ilişki daha çok uzaktan birbirini takip etme şeklinde olmakla birlikte gerçekte canlılar dünyasında bir evrim olduğunu Darwin'den daha önce dile getiren isim Spencer'dir. Darwin'in evrim teorisini ilk açıkladığı eseri *The Origin of Species*'i yayımlamasından birkaç yıl önce Spencer daha geniş kapsamlı bir evrim teorisinden söz etmiştir.[18] Yine mevcut şartlara uyum sağlayamayan bireylerin eleneceklerini veya en iyi uyumu sağlayanların hayatta kalacaklarını ilk iddiâ eden o olmuştur.[19] Nitekim Darwin, Spencer'in "natural selection"

---

14. Jay Rumney, *Herbert Spencer's Sociobiology,* Atherton Press, New York 1966, s. 10.
15. Ibanoğlu, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi*, s. 6. Tezde Spencer'in modernist İslâm düşünürü Muhammed Abduh'u da tanıdığı ve kısa bir süre görüştükleri de belirtilmektedir. Bu bilgi Spencer'in İslâm coğrafyasında ve Osmanlı düşünürleri tarafından tanınıp okunmasına da bir parça açıklık getirmektedir.
16. Valerie A. Haines, "Spencer's Philosophy of Science", *The British Journal of Sociology,* c. 43, no. 2 (Jun. 1992), s. 158.
17. Michael Bradie, *The Secret Chain: Evolution and Ethics,* State University of New York Press, New York 1994, s. 165.
18. I. W. Howerth, "Did Spencer Anticipate Darwin?", *Science, New Series,* c. 43, no. 1109 (Mar. 31, 1916), s. 462.
19. Rumney, *Herbert Spencer's Sociobiology*, s. 10.

(doğal seleksiyon) yerine kullandığı "survival of the fittest" (en uygun olanın hayatta kalması) kavramının evrim için daha uygun bir ifade olduğunu söylemekten kaçınmamıştır.[20] Her iki düşünürün evrim fikrini aynı dönemde savunmaları sebebiyle teorinin ilk fikir babasının kim olduğu veya teoriyi kimin diğerinden etkilenerek daha önce dile getirdiği tartışma konusu olmakla birlikte Spencer'in ilk eseri *Social Statics*'i 1850, Darwin'in ilk eseri *The Origin of Species*'i 1859 yılında yayımlamaları ve Darwin'in "survival of the fittest" kavramını teori için daha doğru bulduğuna dair sözleri önceliğin kime ait olduğunun ilk göstergesi olarak kabul edilebilir.

Özellikle evrim teorisiyle ilgili görüşleri modern düşünce üzerinde son derece etkili olan Spencer'in[21] biyoloji, sosyoloji, ahlâkı içine alan felsefî görüşleri Sentetik Felsefe ismiyle anılmıştır.[22] Bu bilimlerin bir araya gelmesini ifade eden sentetik felsefenin temelinde madde ve hareketin sürekliliği vardır. Belirsiz ve düzensiz homojenlikten belirli ve düzenli heterojenliğe doğru olan maddenin sürekli hareketi evrimin de temel kanunudur.[23] Bu hareket sürekli ilerleyen bir niteliğe sahiptir. Spencer, sentetik felsefenin oluşumuna giden süreçte ilk olarak yazdığı *Social Statics* (1850) ve daha sonra kaleme aldığı *The Principles of Psychology* (1855) ile "Progress: Its Law and Cause" (1857) isimli eser ve makâlesinde sosyoloji ve ahlâka evrimsel ilerleme penceresinden yaklaşarak felsefesinin temellerini kurmuştur. İlerleme onun hem evrim hem de diğer felsefî görüşlerinin temel kanunudur. Nitekim "Organik ilerlemenin kanunu bütün ilerlemenin kanunudur." sözü de bu düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca ilerleme onda insanın arzularını tatmîn etmek için gerekli materyallerin nitelik ve nicelik olarak çoğalması, kişinin güvenliğinin ve mülkünün artması, fiillerinde daha özgür olması değil, organizmanın bu sonuçları elde edecek yeni özellikler kazanması veya değişmesi anlamına gelmektedir.[24]

Düşünürün bu şekilde temelini attığı felsefesini kurarken takip ettiği konu silsilesi, aynı zamanda ahlâk düşüncesinin oluşum ve ilerlemesinin de bir göstergesidir. 1862 yılında yazdığı *First Principles* ile başlayan, *The Principles of*

---

20. James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies,* Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 77.
21. Derry, "The Personal Side of Herbert Spencer", s. 9.
22. Jonathan H. Turner, "Introduction To The Transaction Edition", *The Principles of Sociology*, Transaction Publishers, New Jersey 2003, s. vii; Sorton, "Herbert Spencer", s. 380.
23. Moore, *The Post-Darwinian,* s. 153.
24. Herbert Spencer, "Progress: Its Law And Cause", *Essays Scientific, Political And Speculative*, Chiefly From The Quarterly Reviews, London 1868, s. 2; "Progress: Its Law And Cause", *Populer Science Literature,* no. 17 (Jan. 1, 1881), J. Fitzgerald Publisher, New York, s. 234; Rumney, *Herbert Spencer's Sociobiology*, s. 12.

Biology (1864-67) ve *The Principles of Sociology* (1876-1896) ile devam eden sentetik felsefe sisteminin en son halkasını *The Principles of Ethics* (1892-1893) oluşturmuştur. Böylece Spencer'de biyolojiye dayanan ahlâk sosyolojik bir gelişim seyri izlemiştir.

Spencer ilk kitabı olan *Social Statics*'de insanı arzularına ulaştıran kuralın ne olduğunu ele almıştır. Uyum ve ilerlemeyi sosyal olayların ve ahlâkın temeline yerleştirdiği eserinde bütün kötülüklerin uyum sağlamamaktan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ahlâkın amacı "En fazla sayıda insana en fazla mutluluk" olarak belirlendikten sonra bu amacın gerçekleşmesi de "Yararlı olan doğrudur." ilkesine dayandırılarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Kavramların bir değer taşıyıp taşımamalarını evrensel kabule bağlayan düşünür, eğer bir kural veya ilkenin aynı anlamı üzerinde evrensel bir konsensüs sağlanmışsa onun kural veya ilke olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla haz veya mutluluk veren şeyler bireylere göre değişeceği için genel bir mutabakattan söz edilemeyeceği de vurgulanmıştır.[25] Bu çalışma yazarı tarafından daha ileri ve kapsamlı araştırmalara götürecek bir ara basamak olarak düşünülmüş; ilk çalışması olduğu için sosyoloji ve ahlâka ait ilk düşünceleri bu kitapta yer almıştır.[26]

The Principles of Psychology'de gelişme kavramı daha çok da zekânın gelişimi üzerinde durulmuştur. Spencer, davranışın evrimini incelerken zekânın gelişimine vurgu yapmış; biliş seviyesinin yükseltilmesini hâlâ gelişmeye devam eden hayatın idâmesi için evrensel bir amaç olarak tanımlamıştır. Zekânın ve bilişselliğin artması ahlâkî davranışların da yükselmesini sağlayacağı için bu konuya özel bir yer vermiştir.[27] Çünkü onun nazarında bilinç hali daha yüce ve daha iyi bir durumu göstermektedir.[28] Buna bağlı olarak o, evrim süreci içinde zekâda meydana gelen değişiklikler ile fiziksel değişikliklerin aynı evrensel kanunun ürünü olduğunu belirtmiştir.[29]

Sentetik felsefesini oluşturan üç temel alandan –epistemoloji, sosyoloji, ahlâk- ilki *First Principles*'da[30] ele alınmıştır. Spencer'in epistemolojiye dair düşüncelerini ihtivâ eden bu kitap "Bilinemeyen" (The Unknowable) ve "Bilinebilen" (The Knowable) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. "Bilinemeyen" bölümünde evrenin ilk sebebinin bilinemeyeceğini söyleyerek dinî inançların te-

---

25. Spencer, *Social Statics*, D. Appleton and Company, New York, 1865, s. 11, 15.
26. E. L. Youmans, "Herbert Spencer's Philosophy", *The North American Review*, c. 129, no. 275 (Oct. 1879), s. 391.
27. Spencer, *The Principles of Psychology*, Green and Longmans, London 1855.
28. T. De Laguna, "Stages of The Discussion of Evolutionary Ethics", *The Philosophical Review*, c. 14, no. 5 (Sep. 1905), s. 583.
29. Spencer, *Social Statics*, s. 75.
30. Bu eser *İlk Prensipler* ismiyle 1947 yılında Selmin Evrim tarafındanTürkçeye tercüme edilmiştir.

mellerini aramış ve onların mutlaka bir olguya dayandırılması gerektiğine dikkat çekmiştir. "Bilinebilen" kısmında ise felsefe, madde, maddenin sürekliliğinin imkânını tartıştıktan sonra evrenin ve maddenin evriminden bahsederek evrendeki yasanın evrim olduğunu vurgulamıştır. Yani şeyler basit halden daha kompleks bir hale doğru evrim geçirmişlerdir. Evrimin bir doğa kanunu, bu kanuna işlerlik kazandıran yasanın da ilerleme olduğunu ortaya koyduktan sonra canlılığın ortaya çıkışını bu yasaya dayandırarak ele almıştır. Buna göre basitten komplekse doğru olan organik evrim kanununun sosyal-kültürel bütün alanlardaki evrimin kanunu olduğunu, insanın düşünce ve fiilinin bütün ürünlerinde bu ilerlemenin görüldüğünü ifade etmiştir.[31]

Epistemolojisinin bir parçasını oluşturan ve biyolojiye dair görüşlerinin yer aldığı *The Principles of Biology*'de ise *First Principles*'da değinmediği konulara yer vermiştir. Canlıların biyolojik ve fizyolojik oluşum süreçlerini anlattığı eserinde düşünür doğal seleksiyonla kalıtımın sentezini yapmış;[32] biyolojik evrimin basamakları ile birlikte çeşitlenme, kalıtım, özelleşme gibi durumlar ve bunlar arasındaki ilişkileri, yani evrim sürecinin izlediği yönü açıklamıştır. Nitekim eserin ilk baskısının önsözünde bu çalışmayı yapmaktaki amacının biyolojide geçerli olan genel kuralları dolayısıyla evrimin kanunlarını açıklamak olduğunu belirtmiştir. Evrimin varlığını gösteren organik bedenden hareketle madde ve hareket ilişkisini ve bu ilişkinin kurulmasını sağlayan kanunları anlatarak biyolojiye giriş yapmıştır.[33]

Genel olarak bilim, özel olarak ise biyoloji üzerinden oluşturduğu bilim felsefesinin temelde metafizik düşünce ve yoruma kapalı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ona göre bilim karşıtı her türlü yaklaşım metafizik niteliğe sahiptir; çünkü bilimsel ifadeler gözleme dayanmakta iken metafizik bilgi ve ifadeler tecrübe edilemez ve gözlemlenemez. Dolayısıyla metafizik olan bilinemez, bilimsel olan ise bilinebilir olandır. Ancak "Bilinemeyen" hakkındaki yorumu ile Spencer'in bilim ile dini uzlaştırdığı iddiâ edilmiştir. Bu durumda dinin metafizik, yani bilinemeyen bir alanı temsil ederken bilim ile uzlaşmasının nasıl mümkün olacağı önemli bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun cevabı ise düşünürün dini olgular dünyasına indirgemesi ve dinin biyolojik ve sosyal evrim sürecinde insanlar tarafından üretilen bir yaşantı olduğu yönündeki kanâatinde bulunmaktadır. Eğer din ile bilim birbirinden tamâmen bağımsız olsaydı bilimsel keşiflerin dinin hâkimiyetine itiraz etmesinin veya bazı dinî argümanları geçersiz kılmasının mümkün olamayacağı ileri sürülmüştür. Elbette metafizik sadece dinden ibaret değildir. Nitekim düşünürün evrimin bir kanunu ve

31. Spencer, *First Principles,* Cornell University Library, Londra 1862, s. 148,162, 176.
32. Moore, *The Post-Darwinian,* s. 145.
33. Spencer, *The Principles of Biology,* c. I-II, D. Appleton and Company, New York 1871.

amacı olduğundan söz etmesi de metafizik unsur olarak değerlendirilmiş ve o bu açıdan eleştirilmiştir.[34]

Felsefesinin ikinci ayağını oluşturan sosyoloji hakkındaki görüşleri ise *The Principles of Sociobiology*'de anlatılmıştır. Eserin ilk cildinin planına bakıldığında sanki biyolojik ve psikolojik yönüyle insanı anlatan bir eser izlenimi vermektedir. Buradan hareketle denilebilir ki Spencer'in sosyolojisinde öne çıkan kavram veya fikir "sosyal organizma"dır. Bu kavramla anlatılmak istenen, nasıl ki insan ile onu oluşturan biyolojik unsurlar arasında sıkı bir ilişki varsa aynı şekilde toplum ile onu oluşturan insan unsurları arasında da benzer bir ilişki vardır, yani toplum da evrimin acımasız ve katı determinizm yüklü kanunlarına bağlı olarak gelişme gösterir. Dolayısıyla insan biyolojisinin işleyişi nasıl analiz edilebiliyorsa toplumlar da bilimsel analize tâbi tutulabilir.[35] Anlaşılacağı üzere sosyal evrim fikri de ilerleme üzerine kurulmuş ve bunun ilkel kabîlelerden uygar toplumlara doğru olduğu düşünülmüştür.[36] Bu ilerleme sonucunda ise âdetâ tek bir birey gibi sosyal birliğin oluşacağı öngörülmüştür. Uygar toplumun özelliği ise ideal toplum ve sosyal devlet olarak belirlenmiştir ki bununla sosyal evrimin hedefi ve yönü de ortaya çıkmış olmaktadır. Söz konusu uygar toplumun özelliği, temelinde yardımlaşma ile bireyleri kontrol eden düzenlemelerin bulunmasıdır.[37]

Sentetik Felsefenin üçüncü ve son temel parçasını etik oluşturmuştur. Düşünürün etik konusunu evrimci bir anlayışla ayrıntılı olarak kaleme aldığı eseri ise *The Principles of Ethics*'dir. İki ciltten oluşan kitabında ilkönce insan davranışını, davranışlar üzerinden de etiği tanımlamıştır. Çünkü etiğin temel konusu davranışlardır ki eserinin ilk başlığını da davranışlara ayırmıştır. Düşünür "Davranış nasıl tanımlanmalı?" sorusuna, "Davranış bir amaç doğrultusunda ortaya çıkan fiildir." cevabını vermiş, diğer bir deyişle davranışın en basitinden en kompleksine kadar bütün amaçlara uygun olarak ortaya çıkan fiillerin kavranması olduğuna işaret etmiştir. Burada vurgulanan husus, davranışın mutlaka bir amaca yönelik olması gerektiği, çünkü ancak amaçlı fiillerin etiğin konusu olabileceğidir. Meselâ "Faydalı davranış, kişinin acıdan kaçmak için kendisini engellemesi veya haz almak için güç harcaması, diye tanımlanmıştır."[38]

Etiği mutlak ve göreli olarak ikiye ayıran Spencer, etik tarafından buyrulan emirlerin ideal şartlar içinde bulunan ideal insana yönelik olduğunu düşü-

---

34. Valerie A. Haines, "Spencer's Philosophy of Science", *The British Journal of Sociology*, c. 43, no. 2 (Jun. 1992), s. 155-157.
35. Walter M. Simon, "Herbert Spencer and the 'Social Organism'", *Journal of the History of Ideas*, c. 21, no. 2 (Apr.-Jun. 1960), s. 294-295.
36. Turner, "Introduction To The Transaction Edition", s. xxiv.
37. Robert G. Perrin, "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution", *American Journal of Sociology*, c. 81, no. 6 (May. 1976), s. 1342-43.
38. Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, Liberty Classics, Indianapolis 1978, s. 39, 310.

nerek "Ahlâk kanunu mükemmel insanın kanunu olmak zorundadır."[39] fikrine ulaşmıştır. Bunun dışında bir de reel şartlar içindeki insanın yerine getirdiği kurallar vardır.[40] Mutlak etikin ideal insanın yaşadığı, göreli etikin ise gerçek insanın yaşadığı etik olduğu söylenebilir. Spencer'in mutlak etikten kastı, evrim teorisi dikkate alındığında, evrimin en üst basamağındaki akıl ve irâde sahibi mükemmel insanın uyduğu kurallar bütünüdür. Mükemmel bir insanın davranışlarının açıklanması ise ancak tecrübî etiğin sınırları içinde mümkündür. Bundan dolayı Spencer, pratik faydalarını ve incelenebilir olmasını da dikkate alarak göreli etiğe daha fazla yer vermiştir.

Spencer'de etik davranışların incelenmesi ve anlamlandırılması bütün canlı davranışlarından hareketle yapılmıştır. Bütün canlılar ile kastedilen, insanın bir önceki evrim aşamasını temsil etmesi ve birkaç ortak canlılık özelliklerine sahip olması sebebiyle hayvanlardır. Evrimci bir düşüncenin doğal sonucu olan bu görüşe göre, insan kendinden önceki hayvan türüne ait davranışları geliştirerek devam ettirdiği için bu davranışlara anlam verilmesi sadece bütüncül bir yaklaşımla mümkündür. Dolayısıyla davranışın tanımlanması az gelişmiş davranışlardan çok gelişmiş ve daha kompleks davranışlara doğru olmalıdır. Çünkü düşünüre göre her bir fiil bütünün bir parçasıdır ve bütünün tam olarak kavranması parçanın iyi bir biçimde kavranmasına bağlıdır. Bu şekilde kurulan parça-bütün ilişkisinden hareketle Spencer, insan davranışlarının anlaşılabilmesi için bütün canlıların davranışlarının dikkate alınmak zorunda olduğuna inanmış ve insan davranışını bütünün, yani bütün organizmaların davranışlarının sadece bir parçası olarak kabul etmiştir. Yine o, etiğin temel konusu olan insan davranışını etik boyutu olan ve olmayan şeklinde bir ayırıma tâbi tutarak yemek yeme, gazete okuma, hava girmesi için pencereyi açma, kıyâfet giyme gibi davranışların kendisine etik bir anlam yüklememiştir.[41] Söz konusu düşüncesinden dolayı Spencer'in görüşünü temellendirmede tümevarım metodunu kullandığı söylenebilir ki, bunun olguları toplayarak onları bir kuram içinde açıklamaya çalışan XVIII. yy. felsefesinin metodu olduğu dile getirilmiştir. Ancak insanın ruh ve bedenden oluşması itibariyle davranışlarının açıklanmasına tümdengelimsel metot daha uygun gözükmektedir. Bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği gibi ahlâkın alanı sadece doğru-yanlış, iyi-kötü gibi yargılarla sınırlı olmayıp bir hayat ve varlık tasavvurunu da içine alacak şekilde geniş olduğu ve davranış, düşüncenin dışarıya yansıması olarak tanımlanabileceği için yemek yeme, gazete okuma vb. davranışların biçimi de etikle

39. Spencer, *Social Statics,* s. 69.
40. Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, s. 310; *Social Statics,*1851, s. 55-58.
41. Spencer, *The Principles of Ethics*, c. I, s. 37-41; Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* Cambridge University Press, NewYork 2006, s. 18.

yakından ilişkilidir. Bu şekilde daha geniş bir perspektiften etiğin tanımlanması, bireysel ve sosyal boyutuyla birlikte ele alınması onun hemen her yere uzanan kollarının farkına varılması açısından önemlidir.

Biyolojik evrimdeki en temel duygu olan bencillik ile evrimci etiğin öne çıkardığı özgeci davranışlar arasındaki ilişki konusunda Spencer, bu iki davranışın birbirini tamamladıklarını düşünmüştür. Hatta ona göre özgeci duygu ve davranışlar egoist duyguları zorunlu olarak gerektirmektedir.[42] Bu ilişkinin kurulmasında Spencer'in bütün parça ilişkisine, basit canlıların davranışlarından hareketle kompleks ve daha üstün varlıkların davranışlarının anlaşılabileceğine dair düşüncesinin izi rahatlıkla görülebilmektedir.

Düşünürün etik yaklaşımında dikkati çeken önemli hususlardan birisi, o dönemde İngiltere ve aslında Avrupa'da yaygın olan faydacı ahlâk anlayışının onun üzerindeki etkisidir. Daha önce de vurgulandığı gibi Spencer'in faydacı ahlâk anlayışından etkilenmesinde Mill ile aralarındaki diyaloğun da rolü vardır.[43] Bu etkilenmenin bir sonucu olarak Spencer fayda ile haz alma arasında ilişki kurmuş, yine bu anlayışa bağlı olarak etiğin amacını Bentham'da olduğu gibi "En fazla sayıda insana en fazla mutluluk" şeklinde belirlemiştir. Söz konusu amaca ulaştıran davranış veya yollar da doğru kabul edilmiştir ki, "Yararlı olan doğrudur." ilkesi bunun en önemli göstergesidir. İyi-kötü gibi ahlâkî kavramlar bu fayda anlayışına göre tanımlanmıştır. Spencer'in faydalı olan ile iyi olan arasında kurduğu ilişki onun etik görüşünün anlaşılması için önemlidir. Ona göre fayda, evrimsel ilerlemeye katkı sağlayan böylece mutluluğa sebep olan şeydir ve bu fayda sağlayan şey aynı zamanda iyidir. Yani iyi ile fayda iç içedir ve iyi amaca uygun olan, bireyi amacına götüren şeydir. Amaç ise ilerlemek ve en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Dolayısıyla ilerlemeyi olumlu yönde etkileyen durumlar iyi ve faydalı olduğu gibi mutluluğa da neden olur. Bu durumda iyi ile kötüyü belirleyen bir diğer husus ve aslında Spencer'in ahlâkının temel gayesi, "greatest happiness" yani "en yüce mutluluk prensibidir".[44] Bu prensibe hizmet eden şeyler iyi, hizmet etmeyenler ise kötü kabul edilmiştir.[45]

---

42. Spencer, *The Principles of Ethics*, c. II, s. 47-48.
43. David Weinstein, *Equal Freedom And Utility, Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*, Cambridge University Press, New York 1998, s. 108.
44. Paul Thompson, "Evolutionary Ethics: Its Origins And Contemporary Face", *Zygon*, c. 34, no. 3 (Sep. 1999) s. 476. Thompson, Spencer'in "en yüce mutluluk" prensibi ile Faydacı ahlâk felsefesinin temsilcileri Bentham ve Mill'in "greatest happiness" prensibinin birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre, Bentham ve Mill bu kavramı bir davranışın doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemek için kullanırken Spencer adaletle denk kabul etmiştir.
45. Robert J. Richards, *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 303.

Yukarıda zikredilen eserlerin kronolojik sırası Spencer'in düşünce evrimini gösterdiği gibi içerikleri de felsefesini anlatmaktadır. Bu felsefî anlayışta öne çıkan ve onun düşünce dünyasında tanınmasına yol açan esas unsur, sosyal ve ahlâkî evrim ile uyum ve ilerleme fikri olmuştur. Bu fikri daha önce dile getirenler olmuşsa da XVIII. yy. ilerleme fikri ile özellikle Spencer'in ortaya attığı evrime dayalı sosyal ilerleme fikri arasında felsefî anlamda önemli bir fark olduğu söylenmiş ve bu fark şöyle açıklanmıştır: XVIII. yy.'da ilerlemeden bahsedenler genelde materyalist oldukları halde insana bu dünyada farklı bir yer vermişlerdir. Buna göre insanın diğer canlılar içinde üstün bir konumu vardır ve akıl da ilerlemenin motor gücüdür. Hâlbuki Spencer evrim anlayışında ilerlemenin, bütün evrenin ve içindekilerin basitten komplekse doğru bir seyir takip ettiğini, dolayısıyla ahlâkî ve aklî meziyetleriyle birlikte insanın doğanın bir ürünü olduğunu iddiâ etmiştir. XVIII. yy.'da doğanın üstüne çıkarılan insan XIX. yy.'da evrimle tekrar doğanın içine yerleştirilmiş ve doğada hâkim olan rastlantıların yönettiği mekanizmanın gelişmesi insanı doğurmuştur.[46]

Spencer'in sözü edilen düşünce saçayaklarının dışında eğitime dair görüşleri de dikkati çekmektedir. Onun eğitimle ilgili düşüncelerinde radikal bir tutum sergilediği ileri sürülmüştür. Maddî mânevî eğitime dair görüşlerinin yer aldığı eseri *Education: Intellectuel, Moral and Physical*'de farklı dergilerde yayımlanmış makâlelerini bir araya getirmiştir. Ezberden ibaret olan, sosyal ve iş hayatında kullanılmayan, zaman içerisinde unutulan bilgi aktarımı şeklindeki eğitimi eleştirerek başladığı eserinde eğitimin pratik yararı üzerinde durmuştur. Bu yararı "Eğitimin en büyük amacı bilgi değil harekettir."[47] sözüyle dile

---

46. Christopher, Dawson, *İlerleme ve Din,* çev. Yusuf Kaplan ve Aylin Doğan, Açılım Kitap, İstanbul 2003, s. 32-33. İlerleme kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Herbert Spencer, "Progress: Its Law And Cause", *Essays Scientific, Political And Speculative*, Chiefly From The Quarterly Reviews, London 1868, s. 1-61. XVIII. yy. ile XIX. yy. evrim düşüncesi arasındaki belirgin farklardan biri, gelişme ve evrim fikrinin XIX. yy.'da daha baskın olmasıdır. Bir önceki yüzyılda da gelişme kavramı önemli olmakla birlikte Avrupa'nın diğer ülkeleriyle İngiltere'de bu kavramın algılanışı farklı olmuştur. Friedrich Schelling (ö.1854), G.W. Friedrich Hegel (1831), Auguste Comte (ö. 1857) gibi İngiltere dışında yaşayanlar, gelişmenin sınırlı olduğunu düşünmüşler, İngiliz düşünürleri ise gelişmenin derece derece ilerleyen bir değişme olduğuna inanmışlardır. Bu şekilde yavaş yavaş hep ileriye giden oluşum sürecinde görülüp sezilemeyen sayısız küçük ara basamakların olduğu söylenmiş ve böylece evrimdeki ânî değişmeler açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dereceli oluş fikrini Charles Lyell jeolojide, Darwin canlılar teorisinde, Spencer ise kültürün ve ahlâkın açıklanmasında kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Nisbet, *History Of the Idea Of Progress,* s. 251-258; Macit, Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 425.

47. Mehmet Münir Ertegün, *Zihin, Ahlak ve Beden Eğitimi,* Pegem Akademi Yayıncılık, 2013, s. 1.

getiren düşünür kitabın diğer bölümlerinde bu fikrin zihin, ahlâk ve beden eğitiminde kullanılabilirliğini ayrıntılı olarak ele almıştır. Özellikle ezberci klasik eğitime yönelik eleştirisini "İnsanlar çocuklarının zihnine bedenlerine giydirir gibi elbise giydirirler." sözleriyle ifade etmiştir.[48] *Social Statics*'de ise çocuk haklarından ve millî eğitimden bahseden düşünürün felsefesinin İngiltere'de çok etkili olamaması eğitim alanında da kendisini göstermiş, Victoria dönemi eğitimine yönelik sesli eleştirileri yetersiz bulunmuş ve eleştirilerinin çok ses getirmediği düşünülmüştür. Düşünürün bu durumu Rousseau'nun Fransa, Pestalozzi'nin İsviçre, Dewey ve Russell'ın Amerika'daki durumlarına benzetilmiştir. İsimleri anılan bu düşünürler içinde daha çok Pestalozzi'nin görüşleri onun eğitimle ilgili yazılarına yansımış ve eğitimin "zihnin evriminin doğal sürecine uymak zorunda" olduğu belirtilmiştir. Elbette özgürlük ve ilerleme hakkındaki kanâatleri de onun eğitime dair fikirlerine yansımıştır.[49]

Spencer'in evrim, özellikle de sosyal evrim düşüncesiyle ortaya çıkması ve toplumu organik bir varlık gibi telakkî etmesi onun modern düşünce tarihindeki ayırıcı vasfıdır. Bundan dolayı o daha çok sosyolojiye ve sosyal etiğe dair düşünceleriyle temâyüz etmiştir.[50] Söz konusu yönünün bir sonucu olarak biyolojik evrimin kanunlarının insanın sosyal hayatına ve ahlâkına da uyarlanması gerektiğini ileri sürmüştür.[51] "İlerleme" ve "uyum"dan oluşan bu kanunları teoride sosyal bilimlere pratikte topluma ve ahlâka uyarlamakla Sosyal Darwinizm denilen bir fikir ekolünün de ilk temsilcisi olmuştur. Nitekim evrimin tamâmen ilerleme olduğunu ve ilerlemenin en üst noktasında da insanlığın bulunduğunu söyleyen Sosyal Darwinizm'in[52] bu yaklaşımının gerisinde, Spencer'in hem organik evrimin hem de sosyal hayatın temeline yerleştirdiği ilerleme fikri bulunmaktadır. Ona göre organik ilerlemenin basitten komplekse doğru olan kanunu, bütün ilerlemeler, yani dünyanın, hayatın, toplumun, dilin, bilimin, sanatın vb. gelişmesi için de geçerli bir kanundur.[53]

---

48. Spencer, *Education: Intellectuel, Moral and Physical*, John Childs and Son Printers, London 1861, s. 2. Bu eser en son ve sadeleştirilmiş olarak 2013 yılında Mehmet Münir Ertegün tarafından *Zihin, Ahlak ve Beden Eğitimi* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.
49. G. W. Trompf, "Radical Conservatism in Herbert Spencer's Educational Thought", *British Journal of Educational Studies*, c. 17, no. 3 (Oct. 1969), s. 267-269.
50. Charles H. Cooley, "Reflections Upon The Sociology Of Herbert Spencer", *American Journal of Sociology*, c. 26, no. 2 (Sep. 1920), s. 120.
51. Walter M. Simon, "Herbert Spencer and the 'Social Organism'", *Journal of the History of Ideas*, c. 21, no. 2 (Apr.-Jun. 1960), s. 294; Werner Stark, "Herbert Spencer's Three Sociologies", *American Sociological Review*, c. 26, no. 4 (Aug. 1961), s. 520.
52. Mike Hawkins, *Social Darwinism in European And American Thought 1860-1945*, Cambridge University Press, New York 1997, s. 146.
53. Spencer, "Progress: Its Law And Cause", s. 3; Ruse, *Darwinism and İts Discontents*, s. 204; Bradie, *The Secret Chain: Evolution and Ethics*, s. 2.

Bu düşüncenin gerisinde aslında XIX. yy.'da doğa bilimlerinde özellikle biyoloji alanındaki gelişmelerin sosyal bilimleri de etkisi altına alması ve bu bilimlere evrimsel bir bakışla bakılması vardır.[54] Bundan dolayı Spencer'in biyolojik evrim teorisinin sosyal bilimlere ve ahlâka uygulanması da Sosyal Darwinizm kavramı ile tanımlanmıştır. Dolayısıyla denilebilir ki insanın biyolojisi gibi ahlâkî davranışlarının da biyolojik kökenli olduğu düşüncesinin en önde gelen taraftarı Herbert Spencer'dir. O, evrimin kanununun organik ve inorganik hayatın her yerinde geçerli olduğunu söyleyerek evrime yeni bir boyut kazandırmış, evrimin sınırlarını genişletmiştir.[55] Yine düşünürümüz Sosyal Darwinizme öncülük etmekle evrimin yeni bir etik için temel olabileceğini düşünen ilk kişi kabul edilmiştir.[56]

Buna göre Sosyal Darwinizim veya Sosyal Spencerizm,[57] hayatta kalmak için verilen varolma mücadelesi (struggle of survival) ile çevreye uyumu diğer bir deyişle "survival of the fittest" (en uygun olanın hayatta kalması) ilkesini sosyal alanda ilerlemenin motoru kabul eden bir felsefî görüştür. Nitekim Amerikan düşüncesinde Sosyal Darwinizm tanımlanırken de "yaşam mücâdelesi" ile "en uygun olanın hayatta kalması"[58] ilkelerine vurgu yapılmıştır. Denilebilir ki zikredilen bu iki prensibin ahlâka ve toplumsal hayata tatbîk edilmesi, Sosyal Darwinizmin en belirgin sonucudur.[59] Bu şekilde Darwinci evrimin temel ilkelerinin de topluma uyarlanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan Sosyal Darwinizm ile Spencer bazılarına göre ırkçılığın öncüsü,[60] bazılarına göre ise serbest ekonominin destekçisi[61] olmuştur.

---

54. Atilla Doğan, *Sosyal Darwinizm Akımının Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri,* (Doktora Tezi, İstanbul 2003), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, dnş. Füsun Üstel. s. 71. Sosyal evrim teorileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. John C. Greene, *Darwin and The Modern World View,* Louisiana State University Press, USA 1981, s. 88-128.
55. Carl N. Degler, *In Search of Human Nature, The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought,* Oxford University Press, New York 1991, s. 11.
56. Michael Ruse, *Defining Darwin: Essays On The History And Philosophy of Evolutionary Biology,* Prometheus Books, NewYork 2009, s. 93.
57. David Paul Crook, *Darwin's Coat-Tails: Essays On Social Darwinism,* Peter Lang Publishing, New York 2007, s. 30; Degler, *In Search of Human Nature,* s. 11. Degler eserinde Sosyal Spencerizm kavramının Sosyal Darwinizm'den daha uygun bir kavram olduğunu söylemektedir.
58. Richard Hofstadter, *Social Darwinizm in American Thought,* The Beacon Press, Boston 1964, s. 42,46, 165.
59. Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose,* Harvard University Press, America 2003, s. 134.
60. Crook, *Darwin's Coat-Tails* s. 30, 31.
61. John Wright, *The Ethics of Economic Rationalism,* UNSW Press, 2002, s. 183.

Spencer sosyal evrim hakkındaki görüşleri ile öne çıkmakla birlikte bu görüşlerin etkisi daha çok politik ve ahlâkî alanda hissedilmiştir. Nitekim XIX. yy. evrimci ahlâkı onun etkisiyle ilerleme fikri üzerine binâ edilmiştir. Bu yüzyıldan itibaren insanoğlunun ilerlediğine olan inanç o kadar kuvvetli idi ki "ilerleme" sekülер bir din haline gelmiştir.[62] Darwin'in biyolojik evriminde daha çok değişme ve gelişme yoluyla yeni şartlara uyum sağlayabilmekten söz edilirken Spencer'ın teoriyi sosyal alana uygulamasıyla birlikte evrimdeki "gelişme", "ilerleme" kavramı ile ifade edilmeye başlamıştır[63] ki, Wallerstein de o dönemde ulusal ve ekonomik gelişmelere yapılan vurguların biyolojik evrim teorisinin sosyal bilimler üzerindeki etkisini açık seçik gösterdiğini söylemiştir.[64] Aydın ise, teorinin "seçilim" ve "doğa" kavramlarının XIX. yy.'daki sosyal bilimler ve felsefî görüşler üzerinde çok etkili olduğunu, bu etkinin de kavramların kullanılma sıklığından anlaşılabileceğini ifade etmiştir.[65]

Spencer özellikle liberal, bireyci düşüncenin ve "laissez faire" ekonomik sisteminin en güçlü ve önde gelen savunucularından biri olmasıyla da dikkati çekmektedir.[66] Bu özelliğine bağlı olarak o ilk dönem endüstri kapitalizminin ideologlarından biri kabul edilmiştir.[67] Ekonomik hayatta "Bırakınız yapsınlar" (laissez faire) şeklinde sloganlaşmış olan özgürlük temelli serbest piyasa ekonomisinin kurulup gelişmesinde onun fikirlerinin etkili bir rolü olmuştur. Bu ekonomik anlayışın savunulmasında evrim teorisindeki "uygun olanın/güçlü olanın yaşaması" ilkesinin yansıması rahatlıkla görülebilmektedir. Nasıl ki doğal hayatta bir mücadele ve hayatta kalma yarışı var ise ekonomik hayatta da bireyler arasında güçlü olanın kazandığı bir yarış vardır.[68]

---

62. Otto Rank, *Beyond Psychology,* Dover Publication, New York 1941, s. 32; Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* Cambridge University Press, NewYork 2006, s. 24, 202.
63. Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası,* çev. Ceyhan Temürcü, TÜBİTAK, Ankara 2002, s. 32; Richards, *The Meaning of Evolution,* The University of Chicago Press, London 1992, s. 85. "İlerleme" kavramının evrim teorisi içinde delalet edebileceği anlamlar için bkz: A. C. Armstrong, "The Progress of Evolution", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* c. 9, no. 13 (June 20, 1912), s. 337.
64. İmmanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. yüzyıl Paradigmasının Sınırları,* çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul 1991, s. 96-97. Darwin tarafından ileri sürülen evrim teorisi gerek İngilizce gerekse Almanca sözlüklerde "gelişme" ile eş anlamlı kullanılarak "bütün canlı varlıkların alt derecedeki ilkel organizmalardan gelişmesi teorisi" olarak tanımlanmıştır.
65. Suavi Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", *Cogito,* sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY, s. 393.
66. Simon, "Herbert Spencer", s. 294.
67. Derek Freeman vd., "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", *Current Antropology,* c. 15, no. 3 (Sep. 1974), s. 211.
68. Arthur Mann, "British Social Thought and American Reformers of the Progressive Era", *The Mississippi Valley Historical Review,* c. 42, no. 4 (Mar. 1956), s. 673.

Spencer'in liberal düşünce ve ekonomi anlayışının temeli kabul edilen, "Bırakınız yapsınlar." ve ilerleme iddiâsı ile o döneme hâkim olan Endüstri Devrimi ve ilerleme fikri arasında da doğrudan ilişki olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim ilkönce İngiltere'de ortaya çıkan bireysel teşebbüs ve serbest piyasa anlayışının gerisinde bu ilişkinin olduğu açıktır.[69] Söz konusu ilişkiyi ortaya koyması açısından şu sözler de oldukça dikkat çekicidir: "Endüstri devrimi, en uygun olanın mücâdele etmesini değil mücâdele edenin en uygun olduğunun düşünülmesini ifade eder."[70] Endüstrileşmeyle birlikte hayatın her alanında ilerlemenin bir kanun olarak kabul edilmesi beraberinde emperyalist hareketlerin artmasını hızlandırmıştır.

İngiltere'de yetişmesine ve İngiliz sosyo-kültürünü almış olmasına rağmen verdiği eserler daha çok İngiltere dışında, Amerika ve Avrupa'da etkili olmuştur. Bunun bir sebebi olarak düşünürün fikirlerinin materyalist özellik taşıması dolayısıyla geleneksel din ve inançlara aykırı bulunması ile akademik bir mensûbiyetinin ve unvanının olmaması gösterilmiştir.[71] Fakat bu yorumun çok isâbetli olduğunu söylemek zordur. Çünkü aynı dönemde yaşayan ve evrimi savunmuş olan Darwin için de aynı şeyler geçerli iken o etkili bir isim olmayı başarmıştır. Yine Victoria dönemi düşüncesinin büyük bir kısmının geleneksel dine karşı iken evrim teorisine sempati beslediği yönündeki fikir de bu yorumun yanlışlığının bir delilidir.[72] Bu durum yani aynı veya benzer fikri savunan düşünürlerden bazısının meşhur olması bazısının ise kitaplarda saklı kalması belki dönemin hâkim paradigmasına en iyi uyumun sağlanması ve bireysel ilişkilerin gücü ile açıklanabilir. Buna bağlı olarak Spencer'in bağımsız çalışan bir bilim adamı ve dini, siyâsî bütün otoriteleri reddeden bir fikir dünyasına sahip olması etkili olamamasının önemli bir sebebi olarak düşünülebilir. Çünkü söz konusu durum onun sesini ve fikirlerini duyuracağı nüfuzlu çevrelerden uzak kalması anlamına da gelecektir.

Amerika ve Avrupa'nın yanında Spencer'in Türk düşüncesi üzerinde de etkisi olmuş; hatta kimilerine göre Darwin'den daha fazla Spencer'in fikirleri son dönem fikir adamlarını etkilemiştir.[73] Bu etkinin II. Meşrutiyet ile birlikte baş-

---

69. Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, s. 74-91. Wallerstein kitabında, sanayi devrimine bağlı olarak Britanya'nın daha fazla gelişmiş olduğu fikrini masal olarak nitelendirmekle birlikte niçin bu devrimin başka bir yerde değil de Britanya'da meydana geldiğini ve niçin Avrupalıların Doğululara göre daha fazla ilerlediğini sorgulamaktadır.
70. Rank, *Beyond Psychology*, s. 32.
71. Morris Ginsberg, "Introduction", *Herbert Spencer's Sociobiology* içinde, s. 7.
72. Peter J. Richerson ve Robert Boyd, "Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy", *Evolution and Ethics Human Morality in Biological and Religious Perspective*, ed. Philip Clayton ve Jeffry Schloss, s. 52.
73. Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and Destruction of Ottoman Armenians*, Oxford University Press, New York 2005, s. 59.

ladığı söylenebilir. Çünkü bu dönem Batı'daki pozitivist nitelikli yeni fikirlerin dolayısıyla evrim teorisinin Türk düşünürler arasında tartışıldığı ve hakkında yazıların yazıldığı bir sürecin başlangıcıdır. Buna bağlı olarak Spencer'den etkilenen veya onu Türk düşüncesine tanıtanlar da daha çok pozitivist fikirleri benimseyen fikir erbâbı olmuştur.[74] Bununla birlikte düşünürün İslâm düşüncesine de önemli tesiri olduğu bir gerçektir. Nitekim Pakistanlı bilim adamı ve düşünür Mashriqi (ö. 1963)'nin onun çalışmalarından ilham alarak Kur'an'a en uygun olanın hayatta kalması ve sürekli mücâdele etme esaslarının öne çıktığı biyolojik bir gözle baktığı ve buna göre anlam verdiği ileri sürülmüştür. Yine Mısırlı düşünür Muhammed Abduh (ö. 1905)'un İngiliz filozofun kuvvetli bir takipçisi olduğu belirtilmiştir.[75] Bütün bunlar şunu göstermektedir ki, sosyal ve politik olayların, milliyetçilik fikirlerinin arttığı bir dönemde sosyal Darwinist fikirler yaygınlaşmış, bu fikirleri hem destekleyip savunanlar hem de yanlış uygulandığı gerekçesiyle eleştirenler olmuştur.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle denilebilir ki Herbert Spencer, Darwin'in tabiatta var olduğuna inandığı mücâdelenin aynısının sosyal hayatta da olduğunu ileri süren ve dolayısıyla evrimci etik tasavvurunun belirginleşmesine sebep olan düşünürdür. O ilerlemenin doğal hayatta insanın biyolojik evrimini tamamlamasına sosyal hayatta ise uygarlıkların doğmasına ve bunların en üst seviyeye çıkmasına kadar devam ettiğini savunmuş, bu yönüyle de ilerlemeyi sosyal hayatın temel kanunu yapmıştır. İlerleme kanunu ise uyum meydana getirmektedir. Denilebilir ki Spencer ilerleme ve uyum kavramlarından hareketle dünyaya, canlılara ve hayata bakmıştır. Uyumun olmadığı veya uyuma yol açmayan bir ilerleme söz konusu olamaz.

Biyolojik ve sosyolojik evrimsel ilerlemeye olan inancından dolayı Spencer Sosyal Darwinizm düşüncesinin de ilk temsilcisi olmuştur. Çünkü evrimin kanununun organik ve inorganik dolayısıyla biyolojik ve sosyolojik hayatın her yerinde geçerli ilke olduğunu savunan düşünürün bu görüşü Sosyal Darwinistler tarafından da güçlü bir şekilde dillendirilmiştir. Söz konusu ilke ile evrim teorisine yeni bir ruh ve anlayış gelmiştir. Buna göre, evrim teorisi biyolojik sınırların dışına taşınmış; insanın ahlâkî davranışlarının da biyolojik bir kökeni bulunduğu ve ahlâkî kuralların çevreye uyum sağlamayı kolaylaştıran prensipler olduğu ileri sürülmüştür. Burada ortaya çıkan iki kavram ilerleme (progress) ile uyumdur (fittest). Aslında eserlerinin kronolojisine bakıldığında sente-

---

74. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1999, s. 159-179.

75. Jan-Peter Hartung, "India", *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering vd., Princeton University Press, New Jersey 2013, s. 252-253; Mark Sedgwick, "Abduh, Muhammed (1849-1905)", a.g.e. s. 9.

tik felsefenin son halkasını dolayısıyla biyolojik evrimle başlayan ve sosyal hayatta ilerleyerek devam eden evrim sürecinin en üst basamağını ahlâkın oluşturduğu görülmektedir. Bunun anlamı ahlâkın evrim geçiren insanın en önemli ve ayırıcı vasfı olduğudur. Bu şekilde sosyal evrim fikri ile düşünürün ahlâkın evrim içine girmesine daha doğrusu "evrimci ahlâk" gibi bir kavramın ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir.

Ancak bu ilerleme fikri ve insanın en üstün varlık olduğu düşüncesi evrim teorisinin "güçlü olanların hayatta kalacağı" prensibiyle birleşince insanoğlunun hem tabiatı hem de içindeki canlıları kendi menfaati doğrultusunda kullanmasını meşrulaştırıcı teorik zemîni oluşturmuştur. Yine doğal hayatta olduğu gibi sosyal hayatta ve ahlâkta da sürekli bir ilerlemenin olduğu yönündeki evrimci anlayış bazı ideolojik görüşlere hizmet etmiş; insanlık için olumsuz siyâsî ve ahlâkî sonuçlar doğurmuştur. Özellikle ahlâkî sonuçlar ideolojik yaklaşımları da etkilemiştir. Meselâ insan davranışlarına sadece yarar elde etme ve böylece hayatta kalma gibi anlam yüklenmesi bencillik üzerine kurulan ve bireysel faydanın öncelik kazandığı bir evrimci etik anlayış doğurmuştur. Yine evrimsel ilerlemenin en son ürünü olarak beyaz ırkın ve Avrupalı insanın gösterilmesi ırkçı söylemlerin ortaya çıkmasına veya daha aşikâr dillendirilmesine yol açmıştır. Ayrıca ırk ıslahı projeleri veya söylemleri de sosyal evrim ve ahlâk düşüncesinden destek almışlardır. Bununla birlikte Spencer'in fakir ve muhtaçlara yardım eden organize oluşumları tasvip etmediği, çünkü bunun evrimin temel mekanizması olan doğal seleksiyonun işleyişinin engellenmesi anlamına geleceği yönündeki sözleri de bahsedilen ideolojileri beslemiştir.

Elbette Spencer'in düşüncelerinin pek çok olumsuz sonuçlarına ve ahlâkî düşünceye verdiği zararlara dair başka örnekler de vermek mümkündür. Bu olumsuzluklara düşünürün bazı sözlerinin de katkı sağladığını söylemek yanlış olmaz. Fakat onun her alanda yaşandığını iddiâ ettiği ilerlemeci evrim fikrinin, insanın ahlâkî kemâle ulaşmada verdiği mücâdele ile karşılaştırıldığında tamâmen yanlış olduğu da söylenemez. İnsan söz konusu olduğunda fizikî bakımdan sınırlı bir gelişme görülse bile içsel anlamda ölünceye kadar bir ilerleme ve davranış olgunluğu yaşanması gerekir. Dolayısıyla Spencer'in gözüyle bakıldığında insanın önce biyolojisinde başlayan, sonra uygarlıkların kurulmasına kadar devam eden ilerleme fikrinin tamâmen reddedilmesi mümkün değildir. Problem alanı bu ilerlemenin tezâhürlerinde ve teorik zemînin hangi amaçlara ulaşmada kullanıldığında ortaya çıkmaktadır. Ancak her bilimsel ve sosyal teorinin hem iyiye, hem de kötüye kullanılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bugünkü olumsuzluklardan hareketle fikir adamlarını veya teorisyenleri suçlamak, fikirleri objektif değerlendirmekten uzak durmak onların getireceği faydaları görmeyi engelleyecektir.

KAYNAKÇA

Aydın, Suavi, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine", *Cogito*, sy. 60-61, Güz-Kış 2009, YKY.

Bernard, L. L., "Herbert Spencer's Work In The Light Of His Life", *The Monist*, c. 31, no. 1 (Jan. 1921).

Bloxham, Donald, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and Destruction of Ottoman Armenians*, Oxford University Press, New York 2005.

Bradie, Michael, *The Secret Chain: Evolution and Ethics*, State University of New York Press, New York 1994.

Cooley, Charles H., "Reflections Upon The Sociology Of Herbert Spencer", *American Journal of Sociology*, c. 26, no. 2 (Sep. 1920).

Crook, David Paul, *Darwin's Coat-Tails: Essays On Social Darwinism*, Peter Lang Publishing, New York 2007.

Dawson, Christopher, *İlerleme ve Din*, çev. Yusuf Kaplan ve Aylin Doğan, Açılım Kitap, İstanbul 2003.

Degler, Carl N., *In Search of Human Nature, The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, Oxford University Press, New York 1991.

Derry, George, H., "The Personal Side of Herbert Spencer", *The Sewanee Review*, c. 10, no. 1 (Jan. 1902).

Doğan, Atilla, *Sosyal Darwinizm Akımının Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri*, (Doktora Tezi, İstanbul 2003), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, dnş. Füsun Üstel.

Ertegün, Mehmet Münir, *Zihin, Ahlâk ve Beden Eğitimi*, Pegem Akademi Yayıncılık, 2013.

Freeman, Derek vd., "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", *Current Antropology*, c. 15, no. 3 (Sep. 1974).

Ginsberg, Morris, "Introduction", *Herbert Spencer's Sociobiology*, Atherton Press, New York 1966.

Gould, Stephen Jay, *Darwin ve Sonrası*, çev. Ceyhan Temürcü, TÜBİTAK, Ankara 2002.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

Haines, Valerie A., "Spencer's Philosophy of Science", *The British Journal of Sociology*, c. 43, no. 2 (Jun. 1992).

Hartung, Jan-Peter, "India", *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering vd., Princeton University Press, New Jersey 2013.

Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European And American Thought 1860-1945,* Cambridge University Press, New York 1997.

Himmelfarb, Gertrude, *Victorian Minds,* Harper Torchbooks, New York 1970.

Hofstadter, Richard, *Social Darwinizm in American Thought,* The Beacon Press, Boston 1964.

Howerth, I. W., "Did Spencer Anticipate Darwin?", *Science, New Series,* c. 43, no. 1109 (Mar. 31, 1916).

İbanoğlu, Fulya, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi* (Yüksek lisans tezi, İstanbul 2004), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, dnş. Yrd. Doç.Dr. Harun Anay.

Laguna, T. De, "Stages of The Discussion of Evolutionary Ethics", *The Philosophical Review,* c. 14, no. 5 (September 1905).

Mann, Arthur, "British Social Thought and American Reformers of the Progressive Era", *The Mississippi Valley Historical Review,* c. 42, no. 4 (Mar. 1956).

Moore, James R., *The Post-Darwinian Controversies,* Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Perrin, Robert G., "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution", *American Journal of Sociology,* c. 81, no. 6 (May. 1976).

Rank, Otto, *Beyond Psychology,* Dover Publication, New York 1941, s. 32; Ruse, *Darwinism and Its Discontents,* Cambridge University Press, New-York 2006.

Richards, Robert J., *Darwin And The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behaivor,* The University of Chicago Press, Chicago 1987.

Richards, *The Meaning of Evolution,* The University of Chicago Press, London 1992.

Rumney, Jay, *Herbert Spencer's Sociobiology,* Atherton Press, New York 1966.

Ruse, Michael, *Darwinism and İts Discontents,* Cambridge University Press, New-York 2006.

Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose,* Harvard University Press, America 2003.

Ruse, *Defining Darwin: Essays On The History And Philosophy of Evolutionary Biology,* Prometheus Books, NewYork 2009.

Sarton, George, "Herbert Spencer 1820-1903", *Isis,* c. 3, no. 3 (Summer 1921).

Schabas, Margaret, "Victorian Economics and the Science of the Mind", *Victorian Science In Context,* ed. Bernard V. Lightman, The University of Chicago Press, London 1997.

Simon, Walter M., "Herbert Spencer and the 'Social Organism'", *Journal of the History of Ideas,* c. 21, no. 2 (Apr.-Jun. 1960).

Spencer, Herbert, *Education: Intellectuel, Moral and Physical,* John Childs and Son Printers, London 1861.

Spencer, *Essays: Scientific, Political And Speculative,* Chiefly From The Quarterly Reviews, London 1868.

Spencer, *First Principles,* Cornell University Library, Londra 1862.

Spencer, *Social Statics,* D. Appleton and Company, New York, 1865.

Spencer, *The Principles of Biology,* c. I-II, New York 1871.

Spencer, *The Principles of Ethics,* c.I-II, Liberty Classics, Indianapolis 1978.

Spencer, *The Principles of Psychology,* Green and Longmans, London 1855.

Thompson, Paul, "Evolutionary Ethics: Its Origins And Contemporary Face", *Zygon,* c. 34, no. 3 (Sep. 1999).

Trompf, G. W., "Radical Conservatism in Herbert Spencer's Educational Thought", *British Journal of Educational Studies,* c. 17, no. 3 (Oct. 1969).

Turner, Jonathan H., "Introduction To The Transaction Edition", *The Principles of Sociology,* Transaction Publishers, New Jersey 2003.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* Ülken Yayınları, İstanbul 1999.

Wallerstein, İmmanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. yüzyıl Paradigmasının Sınırları,* çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul 1991.

Weinstein, David, *Equal Freedom And Utility, Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism,* Cambridge University Press, New York 1998.

Wright, John, *The Ethics of Economic Rationalism,* UNSW Press, 2002

Youmans, E. L., "Herbert Spencer's Philosophy", *The North American Review,* c. 129, no. 275 (Oct. 1879).

CHARLES SANDERS PEIRCE

Celal Türer*

HAYATI VE ESERLERİ

1839 yılında, Cambridge, Massachusetts'te dünyaya gelen Charles Sanders Peirce, dönemin ve Birleşik Devletlerin en meşhur matematikçisi ve gökbilimcisi olan Benjamin Peirce'ün oğludur. Zekâ ve yeteneği, babasının sosyal durumu, annesinin seçkin bir aileye mensup oluşu ve devrin önde gelen bilim adamı ve sanatçılarının yaşadığı evde sohbetlerde bulunması, Charles S. Peirce'ün her türlü imkân içinde erken yaştan itibaren yetişmesine, çok küçük yaşlardan itibaren matematik, mantık, fizik, kimya gibi bilimlerle tanışmış olmasına katkıda bulunmuştur. Bir süre tiyatro ve edebiyat ile meşgul olan Peirce, zihnî ilgileri doğrultusunda bilime yönelmiştir.

Peirce Harvard Üniversitesi'nden 19 yaşında mezun olmuştur. Üniversite sonrası kimya ile ilgili çalışmalar yapmış, 1861'de Harvard'dan master derecesini, 1861-1863 yılları arasında araştırmacı olarak çalıştığı Lawrence Scientific School'dan ise bilim diplomasını almıştır. Peirce, 1863'te deniz yolları haritacılığını geliştirmeyi ve yeryüzü biçim ve yüzeyinin ölçümünü amaçlayan Birleşik Devletler Sahil ve Yeryüzü Ölçümü Araştırmaları Kurumu'nda (U. S. Coast and Geodetic Survey) çalışmaya başlamış, 30 yıl boyunca görev yaptığı bu kurum ona, Avrupa'ya gitme, bilimsel çevrelerle tanışma ve çalışmalarını tanıtma imkânı kazandırmıştır. 1872-1875 yılları arasında Harvard Rasathanesi'n-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

de görevlendirilmiş, yaptığı hizmetler dolayısıyla 1877'de Ulusal Bilim Akademisi başkanlığına seçilmiştir.[1]

1878 yılında Avrupa seyahatinde, "How to Make Our Ideas Clear" isimli makalesiyle pragmatik maksimini formüle eden Peirce, 1879 yılında Johns Hopkins Üniversitesi'nde mantık okutmuş ve orada pek çok yazısını yayımlamıştır. 1880'de London Mathematical Society'ye üye olarak kabul edilen Peirce, o dönemde sekiz ciltlik *Century Dictionary*'ye yazdığı 16.000 'madde' ile kariyerinin en parlak dönemine ulaşır. Ancak bu dönemde yaşadığı kişisel ve ailevî problemler, Peirce'ü önce John Hopkins Üniversitesi'nden, daha sonra Birleşik Devletler Sahil ve Jeodezi Araştırmalar Kurumu'ndan ayrılmasına sebep olmuştur. Peirce, arkadaşları W. James, J. Royce ve J. Dewey'nin çabalarına rağmen bir daha üniversitede akademik bir görev alamamıştır.[2]

1887 yılında, Pennsylvania Milford'a taşınan Peirce, artık felsefi sistemini geliştirmeye yönelir. 1890'lı yıllarda maddi sıkıntılara düçar olur; rahatsız olan eşinin tedavi masraflarını karşılayamaz ve 1909 yılında yakalandığı kanserden dolayı 19 Nisan 1914'te yaşama veda eder.[3]

Peirce, hayatındaki pek çok problemlere rağmen akademik çevrelerin dâimâ hayranlığını kazanmıştır. Nitekim A. N. Whitehead, 1936'da Amerika'yı, felsefenin gelişen merkezi olarak tasvîr ederken; C. S. Peirce ve W. James'i, Amerika Rönesans'ının başlatıcıları olarak tasvîr eder. Whitehead, William James'i Platon'a; C. S. Peirce'ü ise Aristoteles'e benzetir.[4] Aynı şekilde Peirce'ün hayranlarından biri olan Philip P. Weiener Peirce için, "Amerika'nın yetiştirdiği en becerikli, en derin ve en özgün filozofudur." der.[5] Gerçekten felsefî meziyet ile bilimsel hüneri verimli biçimde birleştirmiş nâdir bir filozof olarak Peirce, dâimî öneme sahip problemlerle uğraşmış, ortaya koyduğu düşünceler ile akademinin ilgisini üzerine çekmiştir. Bu çerçevede Peirce felsefesi, modern felsefenin Descartes'ten beri hâkim temaları ya da yaklaşımları olan temsilciliği, sezgiciliği, içe bakışçılığı ve egoizmi reddetmiş; yöntemsel kuşkuculuğa karşı çıkmış; şüphenin genel olarak bütün inançlara uygulanamayacağı gibi mutlak olarak kesin olduğu düşünülen inançların doğruluğunu kanıtlamak için de kullanılamayacağını savunmuştur. Bu felsefe, aynı bağlamada insan zihninin kesin doğruları açık seçik düşünceler olarak sezme kapasitesine sahip bulunma-

1. *The Essential Peirce I-II*, ed. Nathan Houser and Chirstian Kloesel, Indiana University Press, 1992-1998, s. xxi.
2. Cornelis de Waal, *On Peirce*, Wadsworth, 2001, s. 2-3
3. H. S. Thayer, *Pragmatism: The Classic Writings*, Indianapolis, 1982, s. 44.
4. *The Essential Peirce I-II*, s. xx
5. S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism*, Southern Illinois University Press, 1977, s. xvii.

dığını, araştırmanın özel ve bireysel bir faâliyet değil de sosyal bir teşebbüs olduğunu ileri sürmüştür.

Yaklaşık yüz bin sayfalık el yazması kaleme aldığı söylenen Peirce'ün bu yazılarından bir kısmı, Josiah Royce'un girişimleriyle Harvard Üniversitesi tarafından satın alınır. C. Hartshorne ve Paul Weiss editörlüğünde *The Collected Papers'in* altı ciltlik Peirce koleksiyonu, ölümünden yirmi yıl sonra Harvard Üniversitesi tarafından basılmış, son iki bölümü ise 1950'lilerin sonunda Arthur Burks editörlüğünde yayınlanmıştır. 1876 yılında Carolyn Eisele'in editörlüğünde Peirce'ün *New Elements of Mathematics* adlı dört ciltlik eseri ile 1985'te bilimsel yazılarını içeren iki ciltlik *Historical perspectives on Peirce's Logic of Science* adlı eseri yayınlanır. 1970'li yıllardan itibaren Indiana University, *Peirce Edition Project* kapsamında Peirce'ün yazılarının kronolojik bir edisyonu olan *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition'ı* yayımlar. Yine bu proje kapsamında, Nathan Houser ve Christian Kloesel tarafından edit edilen *The Essential Peirce* adlı eser 1992 ve 1998 yıllarında yayımlanır.[6] Peirce'ün tüm koleksiyonuna dair çalışmalar halen devam etmektedir.

TARİHSEL PERSPEKTİF

Kant'tan sonra, XIX. yüzyılda felsefenin keşfedeceği yeni alan, bilinç veya zihnin tarihsel boyutu olmuştur. Descartes veya Kant'ın sâbit ve evrensel bir gücü olarak anlaşılan bilinç, Hegel'den itibaren, artık tarihsel olarak evrim geçiren, geçerlilik standartları hayatın değişen şartlarına göre şekillenen "tarihsel akıl" olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu görüşün arkasında sosyo-politik koşullar ve -XVIII. yüzyıl aklına karşı duygu lehine bir tepkiyi ifâde eden- romantik akım vardır. Bu çerçevede köyden kente göçün yol açtığı sefâlet, farklı toplum felsefelerini gündeme getiren endüstri devrimi, 1848'de Fransa'da vukû bulan ihtilâl ve Darvin'in evrim kuramı XIX. yüzyılı büyük bir entelektüel devrime dönüştürmüştü.

XIX. yüzyıla ilkin Alman idealizmi damgasını vurmuş, yüzyılın ortalarında hem liberal hem de radikal sosyal teorilerin doğuşu belirleyici olmuş, sonlarında ise idealizmin ikinci büyük dalgası, metafiziğe en fazla karşıt olan İngiltere'de ortaya çıktı. Yine yüzyılın sonlarında, Amerika'da pragmatizm, Avrupa'da Kierkegaard, Nietzsche ve Schopenhauer'ın akıldışını öne çıkaran felsefeleri görüldü. Bu çağda idealizme karşı pragmatizm, irrasyonalizme karşı pozitivizm ve liberalizme karşı Marksizm boy göstermiştir.

---

6. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitapevi Yayın., 2003, s. 17.

ABD'nin felsefeye yegane özgün katkısı olan pragmatizm, ampirizm ve idealizm olan iki farklı eğilimin sentezini temin etme, doğru yönlerini pratikte birleştirme gayretinin bir ürünüdür. Ampirizm yararcılığın ve bilimciliğin etkisi altında gelişen ve Darwin'in evrim teorisiyle doruk noktasına ulaşan seküler ve otoriter görüşü temsil eder. Bu görüşe göre zihin, düşünceyi şekillendirmeye ve tarihi yönlendirmeye muktedir, yaratıcı bir meleke ve güç olmayıp, dışsal etkiler tarafından şekillenen bir şeydir. Ampirizm karşısında dogmatik bir konumda olan idealizm, dünya hakkında hayatın pek çok unsurunu karanlıkta bırakan terimler kullanarak, kesin sonuçlu yanıtlar temin etme iddiâsıyla ortaya çıkar. Bilimsel bakış açısına göre, rasyonalist felsefe nesnel delillerden yoksun bir metafizik olduğunu iddiâ eder. Rasyonalistler ise bilimin kabullerinin beşeri hayatın bir takım temel unsurlara özellikle dini inançlar ve ahlâkî kanaatlere karşı tehdit oluşturduğunu iddiâ etmiştir. Pragmatizm, bu iki zıt gelenek arasında bir uzlaşma temin etmeye çalışır ve gerçekliği tümüyle kavrayamayacağımızı, eşyayı farklı pek çok perspektiften bilebileceğimizi, bilgi konusunda çoğulcu bir yaklaşım benimsememiz gerekmesi bakımından bilimci ve ampirik gelenekle; bütün bir değerler alanının beşerî deneyimin çok önemli bir parçasını meydana getirdiğini öne sürerek, idealizmle benzerlik gösterir. Pragmatizm iki gelenek arasında seçim yapmayı reddettiği gibi birine dayanarak diğerini temellendirmeyi de reddeder. Sözgelimi pragmatistler, Tanrı, değerler ve özgür irâde vb. konularda bilinci ve idealist bakış açılarından doğru olan unsurları deneyin zemininde bir araya getirmeyi seçerler.[7]

Pragmatistlere göre idealizm hem şeylerin ontolojik bir statüye sahip olmadığını hem de öznenin bilişsel yapısını tartışmadığından insan ve eşya arasındaki bütünselliği görememiş veya Heidegger'in ifâdesiyle, anlam ve oluş arasındaki hesaplaşmayı yapmamıştır. Bu noktada hesaplaşma deneyimin ne olduğunu çözümlemek ile mümkündür. Pragmatistlerin deneyimi esas almaları, tıpkı Platon'un "diyalogu" ve Aristoteles'in "metafizik" ya da "phronesis"i düşüncenin gösteren bir eylem haline getirmesine benzer. Pragmatizm, özneyi merkeze alan düşünce geleneğine bir meydan okuma olarak kabul edilebilir. Çünkü deneyim özneyi, yaşamdan yalıtılmış, düşüncenin olanaklılığı oranında özgürlüğe sahip ayrıcalıklı konumundan eden ve *varoluşta* etken, sorumlu hatta onu açık uçlu bir yere konumlandıran ve onu âşinâ olmayanla karşılaşma cesaretini göstermesine sebep olan bir başkaldırıdır.

Pragmatizm, XIX. yüzyıl bilimini oldukça dar, sathî ve pozitivistik ruha boyanmış görür ve "maddecilik" olarak isimlendirilen natüralizm türünü de reddeder. O, bilime iki hususta, gerçeklik ve doğruluk konularında itiraz eder. Prag-

7. Murtaza Korlaelçi-Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012, s. 322.

matizme göre gerçekliğin içeriği, bilimsel bilginin aktüel ve mümkün objeleri ile sınırlanmaz; aksine gerçeklik, tecrübe edilen objelerin miktarından daha geniştir.

Doğruluk husûsuna gelince, pragmatistler, tekâbüliyet teorisinden farklı olarak, insandan bağımsız standartların olmayacağını ve bu konudaki ufkumuzun ancak bilgimizle beraber ilerlediğini savunurlar.

Pragmatizm, "Nesne nedir?" veya "Varlığın kaynağı nedir?" gibi sorular yerine "Sonuçlar nelerdir?" diye sorarak, düşüncenin yüzünü eylem ve geleceğe yöneltir. Pragmatizm, somut olgulara, eylemlere, işaret ettiği gibi amaç ve araçların dâimâ birbirinden ayrılmayacağını; çeşitli teorileri benimseyen insanların bu teorileri kendi hayatlarına yapmış oldukları katkılar ve farklara bakarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. İnsan yaşamını temel alan pragmatizm, hayatın akışı içerisinde zihin ile eylemi birleştiren, bilgi sorunu üzerine odaklaşan, araştırmanın pratiklerini fizikî dünya ile zihnî dünya arasında ılımlı bir teleoloji olarak ortaya koyan bir felsefedir.

PEIRCE VE PRAGMATİZM

Pragmatizmin kurucusu kuşkusuz Charles Sanders Peirce'tür. Ancak bu akımın ortaya çıkışında Peirce'ün arkadaşlarıyla 1870'lerde Cambridge'de birlikte kurduğu "Metafizik Kulüp"ün etkisi oldukça büyüktür. Üyelerinin pek çoğunun Harvard Üniversitesi'nde görev yaptığı Metafizik Kulüp, pragmatizmin ortaya çıkmasına, gelişmesine ve Kıta Amerikası'nın ötesine yayılmasına vesile olmuştur. Pierce, ana hatlarıyla ortaya koyduğu düşünme biçimini "pragmatizm" kavramıyla adlandırmış ve bunu felsefî bir sistem olarak sunmuştur. Peirce'ün geliştirdiği pragmatizm, başlangıçta oldukça dar ve sınırlı bir söylem evrenine uygulanabilmiştir. Ancak William James yöntemin kapsamını genişleterek onu yaygın bir felsefe haline getirmiştir.

Pragmatizm, genellikle Amerikan hayatının düşünce biçimini yansıtan ve Birleşik Devletler'de XIX. yüzyılda ortaya çıkan bir düşünce akımı olarak bilinse de, esasen o, eski düşünme tarzları için kullanılan yeni bir sözcüktür. Peirce pragmatizm kavramını Kant'ın *Ahlâk Metafiziği* adlı kitabından ödünç alır. Kant, eserinde *pragmatik* ve *pratik* arasındaki farkı göstermiştir. Ona göre *pratik* a priori kabul edilen kanunlarla ilgilidir, buna mukabil *pragmatik* kavramı deneyime dayanır; sanat ve tekniğin tecrübeye uygulanabilir olan kurallarıyla ilgilidir. Peirce'e göre '*pratik*' ve '*pragmatik*' kavramları iki kutup kadar birbirine uzaktır; '*pratik*' hiçbir deneysel zihin türünün ayakları altındaki sağlam zeminden emin olamayacağı bir düşünce bölgesine aitken, '*pragmatik*' bazı belli insan amaçlarıyla ilgilidir. Bu husus Peirce'ün sisteminin en çarpıcı özelliği olan *pragmatik* teriminde-

ki rasyonel biliş ile rasyonel amaç arasındaki ayrılmaz bağlantıyı fark etmesine sebep olmuştur. Bu yüzden Peirce, bir bilim adamı olmasına rağmen sisteminin adını *pratikçilik* olarak değil *pragmatizm* şeklinde adlandırmıştır.[8]

Peirce'ün, "How to Make Our Ideas Clear?/Fikirlerimizi Nasıl Açık Kılabiliriz?" adlı makalesinde geliştirdiği pragmatik teori ile Kant'ın öğretisi arasında kayda değer bir benzerlik vardır. Kant *a priori* sahasında pratik aklın kanunu tesis etmeye çalışması gibi, Peirce de *deneyim* sahasında kavramların evrenselliğini yorumlamaya, "bir sözün veya bir ifâdenin anlamının bu söz veya ifâdenin yaşamdaki davranışlar üzerindeki önceden görülebilen etkisi" olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre bir kimse bütün deneysel görüngüleri doğru olarak tanımlayabilirse, bir kavramın tanımını yapmış olur.

Peirce'ün bu anlayışı, iki yaygın yanlışı düzeltmek açısından oldukça inandırıcıdır. Bunlardan ilki pragmatizmin eylemi yaşamın amacı yaptığı düşüncesidir. İkincisi ise, pragmatizmin belli çıkar ve kar amaçlarını düşünce ve rasyonel eylemden üstün gördüğü düşüncesidir.

Peirce'e göre Amerikan yaşamını yansıtan bu teori, eylemin bizâtihî amaç olmadığı; aksine amaçların insan davranış ve düşüncesini aydınlattığı konusunda ısrar eder. Zira kavramlara gerçek anlamlarını atfetmek için onları pratiğe uygulamak gereklidir. İkinci olarak, pratiğe uygulanabilecek mümkün uygulamaların ve bu yüzden oluşacak farklı anlamların bir ölçeği olduğunu da unutmamak gerekir. Kavramların kapsamı genişledikçe, kendilerini sınırlayan kısıtlamalardan bağımsız olur ve onlara en büyük genelliği atfetmemiz mümkün hale gelir. Daha açık bir ifâdeyle bu teori, kavramın anlamını belli bir amacın hatta şahsî bir amacın gerçekleştirilmesine bağlayan her türlü sınırlamaya, parasal veya dar bir çıkarın hizmetçisi durumuna düşürülmesi fikrine karşı çıkar.[9]

Peirce, pragmatizmin izlerini Sokrates, Aristoteles, Locke, Spinoza, Berkeley ve Kant gibi seçkin düşünürlerde gördüğü gibi Hz. Îsâ'nın bile, bir pragmatist olduğunu düşünür. Pragmatizme dair olgunlaşmış anlayışını 1905-1907 yılları arasında ifâde etse de, pragmatik metodun ilk şekli 1877-1878'de *Popular Science Monthly* adlı dergide, "Illustration of The Logic and Science" genel adıyla yayınlanan altı önemli makalesinde görülebilir. Peirce'e göre pragmatizm, doğal bilimlerin tecrübî yönteminin geleneksel felsefî problemlere uygulanmasını içeren, düşünceleri açık ve seçik hale getiren, kavramsal karışıklıkları aydınlatan bir anlam teorisi, bir doğruluk teorisi ve felsefî bir metot olup, kartezyenizme bir başkaldırıdır.[10]

---

8. H. S. Thayer, *Pragmatism: The Classic Writings*, Indianapolis, 1982, s. 51-53.
9. *The Essential Peirce I-II*, s. 124-140.
10. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989, s. 43.

PEIRCE'ÜN PRAGMATİZMİ

Geleneksel felsefenin bütün problemleriyle ilgilenen Peirce, epistemolojide hem pozitivizmi hem de metafizikçi tecrübeciliği reddeder. Descartes'tan beri hâkim olan temaları değerlendirir ve modern felsefede hâkim olan kartezyen çerçeveye tepki gösterir; özellikle "temelcilik" fikrine karşı çıkar.[11] Aynı şekilde Peirce, açık ve seçik biçimde kesin doğruları sağlayan sezgisel yetilerin olmadığını savunarak yöntemsel kuşkuculuğa da karşı çıkar. O, geleneksel metafizik ve mantığın, kapalı veya arındırılmış anlam, doğruluk ve kâinât teorileri önerdiğini; böylesi bir yaklaşımın gerçek araştırma yolunu kapattığından dolayı hâlihazırda kullanılan felsefî çerçeveleri kabul etmeyerek, epistemoloji merkezli modern felsefenin Avrupa söylemine cevap olan, Amerikan felsefesinin kendine has özelliklerini oluşturan[12] öncü çalışmalar ortaya koyar.[13] Peirce, öncelikle geleneksel felsefenin doğayı nesnel; tecrübeyi ise öznel olarak değerlendirmesine karşı çıkar. O, deneyimin çevremizdeki nesnelerle olan etkileşimimizle doğrudan oluştuğunu ve dolayısıyla doğanın tecrübe edilen her şey anlamına geldiğini; deneyimden tek bir ferdin değil; diğer fertlerin de hissedâr olduğunu ileri sürer. Bu sebeple Peirce, metafiziksel anlamda bir sistem inşâcısı değil; bilginin birliği sorunu ile ilgilenen modern bir filozoftur. Ona göre felsefecilerin görevi, insan bilgisinin birliğini *a priori* ilkeler zemininde değil "deneyim" zemininde temellendirilmeli ve birleştirmelidir.[14]

Kavramlar hakkındaki tartışmaları bitirmeyi hedefleyen pragmatizm metafizik bir öğreti değil; bilimsel bir yöntemdir. Peirce'ün *"pragmatik maksim"* olarak adlandırdığı bu yöntem; her türlü sözcük, önerme, kelime, işaret veya kavramın anlamının onu ancak varoluşa uyguladığımızda ortaya çıkabileceğini iddiâ eder. Sözgelimi, *"güç"* kavramının anlamı, onun hakkında düşünülen ya da tasarlanan değil, onun yaşantıda, çevre ile etkileşiminde, eylemde ya da deneyimde ortaya çıkandır. Eğer eylemlerimizde *güç*'ün etkilerini biliyorsak ve *güç*'ün mevcut olmasının îmâ ettiği olgulara âşinâ isek onun ne anlama geldiğini biliriz. Bu, bir kavramın anlamının eylemde ya da deneyimde ortaya çıkacak olduğu fikridir.[15]

Peirce, zor kelimelerin ve soyut kavramların anlamlarını belirleme yöntemi olarak tanımladığı pragmatizmi pozitivizmin yerini alacak bir felsefe ola-

---

11. William H. Davis, *Peirce's Epistemology*, Martinus Nijhoff/The Hague, 1972, s. 5.
12. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989, s. 45.
13. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 36-39.
14. S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism*, Southern Illinois University Press, 1977, s. xv
15. *The Essential Peirce I-II*, s. 131-133.

rak görür. Bu noktada Peirce'ün pragmatik maksimi kavramsal açıklığın en üst düzeyini amaçlar. Amaçlanan kavramsal açıklık, öznenin nesneye amaçlı yönelimi ile öznenin nesneden algılayabildiği etkilerle kendisini ifşâ eder. Bu husus, bir taraftan anlamın tahmîne dayalı bir bileşene sahip olduğunu, diğer taraftan onun sonsuz sayıda onaylayıcı örneklere gönderme yapması gerektiğini ortaya koyar. Buna göre fikirlerin deneyim ekseninde, mantıkî olarak tutarlı ve tahmîn edilebilir sonuçlara göre test edilmesi gerekir.

Peirce felsefe ve bilginin gelişmesi için bilimsel incelemenin şart olduğunu iddiâ ederken, bilimden türeyen bir dünya görüşü ortaya koyan, metafizik ve kozmoloji gibi alanları incelemeyi tamamıyla reddeden pozitivistik ruhun terk edilmesi gerektiğini de vurgular. Bu çerçevede o, bilimin a)saf felsefeyi muhâfaza etmesi; b)içgüdüsel inançları bütünüyle kabul etmesi ve c)skolâstik realizmi benimsemesi gerektiğini ileri sürer. Bu hususlar pragmatizmin metafizik, kozmoloji ve fiziğe hayat ve ışık verecek ölçütüne işaret eder.

Peirce pragmatizmin James, Dewey ve Schiller tarafından farklı algılanıldığını; kendisinin kullandığı anlamın dışına taşıdıklarını belirtmiş ve kendisinin farklılığı vurgulamak üzere "pragmatisizm" terimini kullanmıştır. Pragmatisizm, geleceğin açık uçlu oluşu, pratik kazanımların önemi, tecrübî metot ve araştırmanın ortak formu gibi pragmatizmin temel ilkelerini kabul eder. Fakat diğer pragmatizmlerin deneyimin hâricî âlem ile örtüşmesini ihmal ettiğini ve böylelikle deneyim delilinin aklîliğini ortadan kaldırdığını düşünür. O, pragmatizmin temel ilkelerine gelişen kâinât içindeki ilkelerin ve genel kuralların açıklığını verecek birliktelik formlarını ilâve eder.[16]

İNANÇLARIN İŞLEVİ

Peirce'ün pragmatizminin merkezinde inanç ve düşünme teorileri vardır. Ona göre düşünmenin sonucu alışkanlığın değiştirilmesi ve yeni bir alışkanlığın tesis edilmesidir. Düşünmek alışkanlıkları değiştiriyorsa, alışkanlıklar da çevreyi değiştirme yolları ise, bu takdirde düşünme, etkileşim içinde bulunduğumuz çevreyi değiştirme ya da dönüştürme çabalarını temsil eder. Alışkanlıkların anlaşılması, inançların anlaşılmasının yegâne yolu olur. Nitekim Peirce inançların tamamının bazı gâyeleri amaçlayan eylem alışkanlıkları olduğunu ve bu yüzden onların tasarlanan amaçları başarmadaki faydalarıyla yargılanması gerektiğine vurgu yapar. Bununla beraber o, kavramların bir şahsın gerçekten neye inandığını gösteren iyi bir rehber olmadığını iddiâ eder.[17]

---

16. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 48.
17. Celal Türer, "C. S. Peirce'ün Epistemolojisi", *Bilimname*, 2003, sayı 2, (II), s. 28

Peirce'e göre inanç, zihnî hayatımızın senfonisinde müzikal bir evre ile biten yarı-âhenkli bir durumu temsil eder. Bu âhenk üç niteliği ile tanınır: İlkin, o farkında olunan bir şeydir; ikinci olarak, o şüphenin iticiliğini keser ve üçüncü olarak, eylem ile ilgili bir kural koymayı, yani alışkanlığı tesis etmeyi içerir. Bu noktada o, insânî gelişimin temel yönünün şüphe durumundan inanç durumuna geçme olduğunu beyân eder. Şüphe alışkanlığın kesintiye uğraması iken, inanç belli bir şekilde hareket etme alışkanlığıdır. Peirce'e göre sadece araştırma (inquiry) gerçek şüpheden sağlam inanca geçiş sürecidir. İnsan, yeni alışkanlıklar kazandığında yeni inançlar arar. Bu yeni alışkanlıklar, şüphenin giderilmesi ve organizmanın çevresiyle âhenkli ilişkiler sağlamasında rol oynar. Hârici orijinli bir şüphe ile başlayan araştırma, meşru şüpheleri kararlı inançlar haline getirmeyi amaçlar. O, Kartezyen şüphe ile başlayan soruşturmanın şüphecilik ile sonuçlanacağını ileri sürerek, araştırmanın mantıken yanlış olabileceğini düşündüğümüz değil; gerçekten doğru olduğunu düşündüğümüz önermeler ile sonuçlanması gerektiğini ifâde eder.

Peirce, "The Fixation of Belief" adlı makalesinde inançların oluşturulmasında dört farklı metottan bahseder. Bu metotlar; 1-*Kararlılık,* 2-*Otorite,* 3-*A priori akıl yürütme ve* 4-*Bilimsel metot*tur. Bu metotların her biri, kendi işleyişlerine ve kendi etki alanlarına ve sosyal değerlerine sahiptir. Ancak Peirce'e göre bilimsel metot önceliklidir ve diğer üç metottan avantajlıdır. İlk metot, yani kararlılık metodu bir kimsenin inançlarını sağlam bir kararlılıkla ortaya koyduğu yöntemdir. Kişi hiçbir delili dikkate almadan, hiçbir şüpheye izin vermeden bir inanca bağlanmaktadır. Bu metot, bireyin rahat etmesini sağlayan bir durumu temsil eder. Metot ferdi olumsuz gerçekliklerin şokundan koruduğu için ilgi çekicidir. Peirce, avantajları olsa da kararlılık metodunun ideal bir metot olmadığını, sadece münzevîler için uygun olduğunu ileri sürer. Ona göre kendisinden farklı fikirlere sahip insanlarla temasa geçenler inançlarına olan güvenlerini kolayca kaybedebilir ve sarsılabilirler. Bu durumda kararlılık metodu, şüphenin ortaya çıkışını engelleyemez. Hâsılı bu metot, ferdîdir ve geniş toplumsal birliktelikleri içermez. Oysaki problem, sadece fertte değil; toplumda inançları nasıl sâbitleyeceğimiz meselesidir.[18]

Peirce'e göre ikinci metot, yani "otorite metodu", modern devlet yapısından önce yaygın bir yöntemdir. Bu metodun mantığı her zaman aynıdır ve kararlılık metoduna göre daha uzun süreli toplumsal kontrol sağlar.[19] Kararlılık metodu, şahısları sosyal kontrolden korurken; otorite metodu, bireyi hem şahsî ve hem de sosyal metodun alanına döndürür. Metot, özel inançlar aşılayarak bireyin sosyal düzen kuvveti içine girmesini sağlar. Kuşkusuz otorite me-

18. *The Essential Peirce I-II*, s. 117.
19. Harry K. Wells, *Pragmatism: Philosophy of Imperialism*, New York, 1971, s. 30.

todu herhangi bir sorumuzun cevabı için başvurabileceğimiz bir kurum olduğunda uygulanabilir. Sözgelimi milyonlarca kişinin sorularının cevabı için başvurduğu Katolik kilisesi böyle bir kurumdur. İnançlar, insanlara dikte edilmeye çalışıldığından dolayı bu metot, tarihte diğer metotlara göre daha fazla kullanılmış ve etkin olmuştur. Kurumlar tarih boyunca insanlara kendi görüşlerini dayatsa da, hiçbir kurum her konuda devamlı bir görüş ortaya koyamamıştır. Peirce'e göre bir tür entelektüel kölelik üreten bu metot, zaman içerisinde bozulma ya da güçsüzlükle sonuçlanır.[20]

Peirce'ün *a priori metot* adını verdiği üçüncü yol, metafizikçi filozofların benimsediği aklın tatmin edilmesiyle ortaya konulan, inançları aklın kabul edeceği zeminleri keşfederek sağlamlaştırabilmemizi sağlayan, düşünceleri önermelerle güçlü kılan; onların zorunlu ve evrensel gibi nitelemeler kazanmasına sebep olan yolu temsil eder. Fikirlerin akla uygunluğu problemiyle karşılaştığımızda, a priori yükleminin keyfî ve bireysel eğilimlerin bir ifâdesi olduğunu görebiliriz. Sözgelimi tek evlilik ile çok evlilik arasındaki ayırımın aslında keyfi ve bireysel eğilimlerimize göre yapıldığı âşikârdır. Dolayısıyla a priori metot, sadece kişinin kendi düşüncelerini sağlama alan metot görünümündedir. Peirce'e göre fikirlerimiz yarın pekâlâ sarsılabileceğinden dolayı bu metot da, diğer metotlar gibi kolay biçimde yıkılabilir. Ancak a priori metot, diğer iki metottan şu açıdan farklıdır: o, sadece inanç için bir sâik sağlamaz, aynı zamanda neye inanacağımızı söyler. İnanç ile onun sâbitlenmesi arasındaki böyle bir ilişki, kararlılık ve otorite metotlarında yoktur. Peirce, deneyimin gücüne konu olmayacak tanrılar olsaydık veya deneyimin gücü bu denli karışık olmasaydı, a priori metodun yeterli olacağını, fakat durum böyle olmadığı için bu metodun da yetersiz kaldığını, kalacağını ifâde eder.[21]

BİLİMSEL METOT

Peirce'e göre zikredilen üç metodun hiçbiri sağlam ve güvenilir bir inançla sonuçlanmaz. Onlar şahsî ve kolektif tarihte kendi rollerini oynasa da, tabiatın yapıları hakkında sağlam ve tutarlı herhangi bir şey söylemezler. Peirce, hâricî yapı ve kuvvetlere kapı açan, şüphelerimizin giderilmesi için zorunlu olan ve kendi yanlışlarını arayan dördüncü bir metot ortaya koyar. "Bilimsel metot" olarak adlandırılan bu metot, düşüncemizden bağımsız bir şeylerin mevcut olduğunu kabul eder. Gerçek olanla fiziksel temasa geçmemizi sağlayan bu anlayış, bir şeyin doğru ve yanlış kullanımını ayırmak zorunda olduğumuzu vurgular.

---

20. *The Essential Peirce I-II*, s. 118.
21. *The Essential Peirce I-II*, s. 119-120.

Bilimsel metodun eleştirel yönü hem kendisini sorgulama ve böylece kendisini düzeltme imkânı sağlar. Buna ilâveten insan düşüncesinin uzun vadede daha kesin bir forma doğru yol alacağı kabulü, hakikatin genel terimlerle ifâde edilen objelere dair fikirlerden oluşacağı ve araştırmacıların çıkarlarına göre şekil almayacağını îmâ eder.[22]

Peirce'e göre bilimsel metodunun temel özelliklerinden biri yanlışlanabilirlik anlayışıdır. Araştırmanın sonuçları geleceği de öngörmek durumunda olduğu için dâimâ bir "ihtimâliyet"e sahiptir. Peirce'e göre yanlışlanabilirlik dâimîliğin gerektirdiği bir durumdur ve bu noktada yanlışlanabilirliğin bir boyutu ile Kartezyen şüphecilik arasında benzerlik kurulabilir.[23] Yanlışlanabilirlik azaldıkça bir önermenin doğru olduğu söylenebilir. Peirce, mantık ve matematik önermelerin bile yanlışlanabilir olduğunu ileri sürer.[24] Bu yüzden bilgiye dair iddiâlarımız onların kaynakları tarafından meşrû kılınmaz; aksine rasyonel ve eleştiriye açık olan araştırmanın norm ve kuralları tarafından meşrû kılınır.[25] O halde felsefelerin görevi bilgiye dair sahip olduğumuz çerçeveleri doğrulamak ya da yanlışlamaktır.

Peirce'e göre bilim adamı kendisini ulaştığı sonuçlara adamamalı; oluşabilecek faydayı bütünüyle göz önüne almamalıdır. O, gözünü tek bir amaca dikmelidir; o da, soruları doğru bir şekilde cevaplandırmak. Bu bakımdan faydalı olsalar bile pratik kazanımlar bilimsel yöntemde ikincildir; çünkü onlar bazen bizi araştırmamızdan alıkoyar.[26]

Bilimsel metodun esas itibariyle ahlâkî olduğunu vurgulayan Peirce, bu metotta topluluğun iyiliği lehine, şahsî yargıların reddedileceğini belirterek, bilimsel metoda kutsal bir statü verir. Ona göre araştırmacıların bilimsel metodu takip etmesi ahlâkî bir zorunluluktur.[27] Bu yüzden araştırmaya yardım etmeyen herhangi bir metot veya toplumu gerçekten teşvik etmeyen metotları reddedilmelidir; bunun yerine, ortak icmâyı ortaya çıkarmaya yardım eden, dâimî olarak doğrulanmaya açık ve yanılabilir olabileceği kabul edilen pragmatik metot benimsenmelidir. Bu noktada Peirce'ün "pragmatik metot" ile ne kasdettiğini anlamak, metodik davranışın ahlâkî ve toplumsal vechesini ön plana almak anlamına gelir. Nitekim pragmatizm kavramı, genelde en yüksek iyiyle ilgilidir. Ancak Peirce, ahlâka ait yargılarda 'iyi' olanın aynı zamanda faydalı oldu-

22. *The Essential Peirce I-II*, s. 126.
23. Carl, R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, 1993, s. 28.
24. Robert Almeder, *The Philosophy of Charles S. Peirce*, APQ, 1980, s. 48.
25. Richard Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971, s. 175.
26. *The Essential Peirce I-II*, s. 33.
27. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 76-84.

ğu ya da faydalı olanın iyi olduğu şeklindeki araçsal fayda anlayışını yadsır ve "en yüksek iyi"nin pragmatik ve bilimsel yöntemleri benimsemiş ve onu kullanan bir toplumda gerçekleşeceğini düşünür.

Bütün bunlara rağmen araştırma konusunda Peirce, pek çok durumda bir sonuca sahip olamayacağımızı; bu durumda şüphecilik ile dogmatizm arasında üçüncü bir alternatif aramamız gerektiğini ifâde eder. O, hem dogmatizmin hem de şüpheciliğin iddiâlarına karşı çıkarak, fikirlerimizin pek çoğunun mutlak değil, muhtemelen doğru olduğunu belirterek; kendi düşüncelerimize bütünüyle güvenmemiz gerektiğini beyân eder.

DOĞRULUK ANLAYIŞI

Peirce'ün doğruluğa dair düşünceleri çoğu zaman kapalı, karmaşık ve dolambaçlı bir yapı olarak görünse de genel olarak tutarlı, kapsamlı ve inceden inceye işlenmiş bir anlayışı yansıtır. Onun doğruluk hakkındaki görüşleri bazen gerçekliğe önermeler ile tekâbül eden bir doğruluk teorisi, bazen araştırma yoluyla şüphelerden kurtulan pragmatik doğru inanç teorisi ve bazen de bir tutarlılık teorisi şeklinde tezâhür eder.

İfâdelerinin bu kadar farklı yorumlanmasının sebebi, onun bilim, sanat ve felsefe alanlarını kapsayacak ve kendisine has genel işaretler teorisiyle (semiyosis) zirveye ulaşacak bir doğruluk anlayışı tesis etme çabasında aranabilir. Nitekim pek çok yorumcu Peirce'ün yazılarında doğrulukla ilgili iki görüşün onun teorisinin özeti olduğunu beyân eder. Bu görüşlerden ilki, 1878 yılında yazılan "How to Make Our Ideas Clear/Fikirlerimizi Nasıl Berrak Kılabiliriz?" adlı makalesinde ileri sürülen şu ifâdelerdir: "Bizim doğrulukla kasdettiğimiz şey, araştırmacıların hepsi tarafından nihâî olarak hem-fikir olacağı düşüncedir ve dolayısıyla bu fikirde temsil edilen nesne de gerçektir."[28] İkinci olarak, 1901 yılında Baldwin'in *Dictionary of Philosophy and Psychology* adlı kitabına yazdığı "Truth and Falsity and Error/Doğruluk, Yanlışlık ve Hatâ" adlı makalesinde doğruluk hakkındaki şu fikirleridir: "Doğruluk soyut bir ifâde olarak, sonsuz araştırmanın bilimsel inancı ulaştırmaya çalıştığı ideal limitler ile uyum içinde olmasıdır. Soyut ifâde bu uyuma, yanlışlığını ve tek taraflılığını itiraf ettiği zaman sahip olabilir. Bu da doğruluğun aslî içeriğini yansıtır.[29] Bu ifâdelerden hangisinin onun doğruluk anlayışını tam olarak yansıttığı belli değildir.

---

28. *The Essential Peirce I-II*, s. 139.
29. Charles S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne ve Paul Weiss, 1931-1958, s. 565

Peirce'e göre *doğru düşünce* bütün araştırmacıların değil; aksine herkesin üzerinde hem-fikir *olabileceği* bir fikirdir. Burada *olacak* ile *olabilecek* arasında önemli bir fark vardır. Bu farkı gözden kaçıranlar, doğruluğun uzun vadede ortaya çıkabileceğini göremezler. Bu durum, araştırmacıların uzun vadede eşyanın aktüel ve gerçek temsilini bulabileceği ve doğruluk anlayışının gerçeklik anlayışı üzerinde temellendirileceği anlamına gelir.

Peirce'ün düşüncesinde *pragmatik* doğruluk, *gerçek ideası* ile örtüşür ve birleşir. Pek çok yorumcunun ifâde ettiği gibi Peirce'ün gerçeklik anlayışındaki orijinallik, onun anlayışını belli ilkelere dayandırmasıdır. Bu ilkeler yukarıda da ifâde edildiği gibi; ilkin yanlışlanabilirlik tezi, ikincisi bilginin sosyal saiklerden kaynaklandığı tezi, üçüncüsü objektif idealizm anlayışı ve nihayetinde pragmatik maksim anlayışıdır. Peirce yanlışlanabilirlik tezini, Kant'ın çalışmalarıyla ilişki kurmadan önce, özellikle Kartezyen karşıtı düşüncelerini ortaya koyarken biçimlendirmişti. Ona göre bütün bilgi geçicidir. Bu tezin çıkarımına göre mutlak olarak ilk prensipler yoktur. Bilginin sosyal saiklerden kaynaklandığı tezi iki versiyon ile zikredilmiştir. Pozitif versiyonunda sosyal zorlamanın gerçekliği oluşturduğu ileri sürülür. Tezin ikinci versiyonu ise, bilgi sürecinin kendini doğrulayıcı olmasıdır. Objektif idealizm tezi, bilinenin ötesine yapılan her referansın yanlış olabileceğini ifâde eder. Buna göre kendinde şey yoktur veya mutlak olarak hârici varlık bulunmaz. Gerçeklik sadece düşünebildiğimiz ve hakkında konuşabildiğimizdir. Çünkü o, mutlak olarak bilinemez ve anlamsızlığı ifâde eder. Nihayet pragmatizm tezi ise, herhangi bir ifâdenin anlamının onun kavranabilir, pratik sonuçlarıyla ilişkili olduğu görüşüdür. Peirce'ün gerçeklik anlayışını ortaya koyabilmek için, bu dört temel ilkenin kategoriler doktrini ışığında anlaşılması gerekir. Bu açıdan bakıldığında gerçeklik belirsizlik denizinde yüzen bir devamlılığı temsil eder.[30]

Peirce'e göre gerçek şeyler inanca neden olduğundan dolayı, bilgi dâimâ gerçek şeylere tekâbül eder. Bu yüzden bir şeyi gerçekten biliyorsak, bildiğimiz şey gerçek olmalıdır. O halde esas sorun doğru inancın yanlış inançtan nasıl ayrıldığı meselesidir. Bu noktada Peirce, Spinoza'nın meşhur formülünü uygulayarak gerçekliği zıtlıklara göre tanımlar. Buna göre her belirleme olumsuzlama yoluyla gerçekleşir. Sözgelimi bir objenin karakterini, diğer objenin sahip olmadığı karakterle karşılaştırarak bilebiliriz. Yapmamız gereken şey, gerçek ile gerçek olmayanın arasını ayırmaktır.

Peirce gerçekliğin bizden bağımsız olduğunu, dolayısıyla bilmemiz veya düşünmemizden etkilenmeyeceğini ileri sürer. Ancak, onun düşüncelerimizden bütünüyle bağımsız olduğunu da söylenemez. Zira gerçeklik bir fikirle birleştirildiğinde düşüncenin objesi olur. Bu açıdan bakıldığında Peirce'ün düşünce-

30. Celal Türer, *"Charles S. Peirce'ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi"*, *Kaygı*, 2009, s. 73.

sinde kendinde şey ile görüntü arasında herhangi bir ayrım yoktur. Bu nokta Peirce'ün realizminin geleneksel realizmden ayrıldığı yerdir. Çünkü böylesi bir anlayış, nominalizmin zıttı olan ve evrensellerin gerçekliğini iddiâ eden bir realizm değildir.[31] Stroh'un ifâdesiyle bu realizm, *epistemolojik realizm*'dir.[32]

Peirce göre doğruluk işaret ettiğimiz fikirlerin, anlam yapılarını deneyimlerimizde keşfedeceğimiz ontolojik bir boyuttur. Ona göre bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı, o önermenin duyulabilir etkileriyle belirlenir. Çünkü doğruluğun ne anlama geldiğinin nihâî testi, bu doğruluğun yaptırdığı veya ilham ettiği aktif tecrübeyle ortaya çıkar. O, akıl yürütmenin ölçütünü ya da *rehber ilkesini* şöyle ortaya koyar: "Eğer doğru önermelere sahip isek, bu önermeleri doğru sonuçlar elde etmek için kullanabiliriz."[33] Bu ilkeye göre akıl yürütme, bildiğimiz şeyden bilmediğimiz başka bir şeyin bulunmasıdır. Bununla beraber geçerlilik, sadece düşündüğümüzle ilgili değil aynı zamanda olguyla ilgili bir sorundur. Her halükarda geçerlilik *düşündüğümüz* bir fikrin ya da inancın soruşturma vâsıtasıyla keşfedilmesidir.

Peirce'ün düşüncesinde "nihâî veya ideal limit" varılacak bir noktayı değil; sonsuz araştırmayı temsil eder. Araştırma ilerledikçe, tıpkı $\sqrt{2}$ sayısının değeri olarak verilen 3,14159 sayısındaki hesaplamanın daha fazla ondalığa yer verildiğinde hatâsının kaybolacağı gibi, önermedeki hatâlar ortadan kalkar. Peirce'ün matematikte, özellikle hatâlar teorisinde kullandığı bu akıl yürütme biçimi, onun sonsuz araştırma ve ideal sınıra dair anlayışını kavramak için iyi bir örnektir. O, bu akıl yürütme paradigmasını "aklın kendini doğrulayan şâhâne niteliği" olarak niteler. Ona göre kendini doğrulayan bu süreç, aklîliğin ve dolayısıyla doğruluğun özüdür. Bu durumun deneyimsel delili ise bilim tarihidir.

Peirce, pragmatik maksimi çerçevesinde doğruluğun anlamını eylem veya eylemler içinde belirler. O, sözgelimi "x, serttir" önermesinin doğruluğunu şöyle isbât edebileceğimizi söyler: Belli bir deneysel durum oluşturalım (sözgelimi x'in çizme testi için şartlar ve aparatlar), sonra test işlemini gerçekleştirelim ve genel bir sonuca (x birçok testte birçok madde tarafından çizilmez, o halde x serttir) ulaşalım. Bu süreçleri sırasıyla *D*, *T* ve *S* diye adlandıralım. Buna göre *D* ve *T* ise, o halde *S*'dir (x çizilemez.). Peirce bunun şöyle de ifâde edilebileceğini söyler. "X (eğer x, bir fikir veya ifâde ise) doğrudur." demek: Eğer *D* (x'i araştırma şartları) ve *T* (x'i sonsuz olarak araştırma işlemi) ise, o halde (*T* ile uğraşan herkesin x hakkında hem-fikir olacağı sonuç) *S*'dir. Buna göre eğer *D* ve *T* ise, o halde x ile hem-fikir olanların sayısı (1)'e yaklaşırken, hem-fikir olmayanların sayısı 0'a yaklaşır. Burada *S* istatistikî bir olguyu temsil eder: Araş-

31. *The Essential Peirce I-II*, s. 240.
32. Guy W. Stroh, *American Philosophy*, Toronto, 1968, s. 119.
33. *The Essential Peirce I-II*, s. 112.

tırmada hem-fikir olanlar ile olmayanlar arasındaki dağılım, dâimâ bir limite doğru hareket eder. Bu yüzden "x doğrudur" anlamı, gelecek bir sonuca (araştırmacıların hepsinin üzerinde hem-fikir olacağı sonsuz sayıda doğrulayıcı olaya) gönderme yapar. Bu noktada ihtimal fikri ile geleceğe atıf yapan anlam görüşü doğruluk anlayışında önemli roller oynar. Bununla beraber dikkat edilmesi gereken şey, bizim, eğer x doğru ise, onun doğruluğunun sebebinin, sonsuz araştırmanın araştırmacılar arasında x'e rızâ gösterenlerin sayısındaki artıştan ve rızâ göstermeyenlerin sayısındaki azalmadan kaynaklandığını söylemediğimizdir. Çünkü böylesi bir araştırmanın olmasına gerek yoktur ve böyle bir araştırma yapılsa bile, araştırma x'i doğru kılmaz (çünkü aynı şekilde x üzerinde yapılan çizme testi x'i sertleştirmez). Burada farkında olacağımız şey, yukarıdaki şart tanımlaması x'e doğruluk atfettiğimizde, *D* ve *T*'nin ne *kasdettiğimizi* açıklayacağıdır. Bu durum bir fikrin doğru olmasının ne *anlama* geldiğini; eğer bir fikir doğru ise hangi şartların ve nelerin yerine getirilmesi gerektiğini anlatır.[34]

Peirce'ün "nihâî veya ideal limit" anlayışında gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husus, bir fikrin temsil ettiği ya da iddiâ ettiği şeyin, sonsuz araştırmaya konu olması gerektiğidir. Zira herhangi bir fikir sonsuz araştırmaya konu olursa *doğrulanabilir.* Ancak Peirce, "nihâî bir fikir" ile sonuçlandırılamayacak pek çok özel durum, olay ve inancın mevcudiyetini de kabul etmektedir.

Peirce, doğrulukla ilgili bu düşüncelerini semiyotiği ya da işaretler teorisinde bazı formüller içerisinde ortaya koymayı denemiştir. Eğer yüklem, öznenin gösterdiği şeyi gösteriyorsa o önerme doğru olur. Ayrıca doğru bir önerme, "Hakkındaki bütün yorumların doğru olduğu bir önermedir." Onun işaretler teorisinden ortaya çıkan genel sonuç, bilgi ve iletişim sistemi olarak bir önermeler grubuna ve bu önermelerin gelişen yorumlarına ilişkin bir yönteme sahip olmamız gerektiğidir. Bu yöntem, göstergelerin *anlamını* belirlemede olduğu gibi onların *doğruluğunu* da belirlemede aslî olacaktır.[35]

Kısaca Peirce'ün doğruluğu, matematiksel bir kavram olan *sınır* ile felsefî bir kavram olan "yorumcular, araştırmacılar *topluluğu*" kavramlarıyla tanıtması gerçekliği anlamanın araştırmaya dayandığıdır. Onu araştıracak bilimsel metot, pragmatik olarak doğruluğun tek yöntemdir.

PRAGMATİK ANLAM

Peirce bir önermenin anlamının, her durumda ve her amaçta öz kontrole doğrudan uygulanabileceğini iddiâ eder. Zira anlam öz kontrole mârûz olan

34. Robert Almeder, *The Philosophy of Charles S. Peirce*, APQ, 1980, s. 80-81.
35. Celal Türer, "Charles S. Peirce'ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi", *Kaygı*, 2009, s. 80.

davranışlarda görülebilir. Başka bir ifâdeyle anlamın pragmatik ilkesi insan davranışında görülen etkilerle ortaya çıkar.[36] Peirce'ün anlam teorisine dair görüşleri her ne kadar mantıkçı pozitivistlerin görüşleriyle benzeşse de, pek çok farklılığı barındırır. O, pozitivizmin metafiziği göz ardı eden anlayışını paylaşmaz, onların bu hususta oldukça dar bir anlayışa sahip olduklarını ifâde eder. Ona göre mantıkçı pozitivistler bilim ile geleneksel metafizik girişimin yerini değiştirmişlerdir. Oysa Peirce, pozitivistlerden farklı bir tutum izleyerek; her şeyi bilim ile değerlendirip metafiziği atmak yerine metafiziğin bilimsel bir zihniyet ile yoğrulması gerektiğinde ısrar eder. Nitekim o, bilimsel metodu mümkün olduğunca genişletmeye çalışmış, pek çok alana uygulanması gerektiğini ifâde etmiştir.[37]

Hiçbir tecrübî sonucun nihâî olmadığını düşünen Peirce, anlamı belirleyen pratik sonuçların sayısının da sonsuz olduğunu vurgulayarak pragmatizminin yanlışlanabilirlik ilkesiyle bağlantısını gösterir. Onun pragmatizmi anlamın gelecekteki sonuçlarının imkânına izin veren yanlışlanabilirliği onaylar. Zira yanlışlanabilirlik, mutlak veya kesinliğin, bütün gelecek deneysel sonuçların göz önüne alındığında gerçekleşeceğini, bunun ise imkânsız olduğunu vurgular.

Peirce herhangi bir şey hakkındaki fikrimizin onun duyusal etkileriyle bileneceğini vurgular. Ona göre bir objenin anlamı onun duyusal etkileridir ve bu duyusal etkiler bir inanç olan davranışa dair bir alışkanlığa götürür. O halde bir şeyin anlamı, onun ürettiği inançlar olur. Bu noktada bir kavramın anlamı konusunda ne düşünüldüğü önemli değildir, o kavramın anlamı birebir yaşantıda, eylemde, deneyimde, çevre ile etkileşimde ortaya çıkar. Söz gelimi sertlik gibi bir kavramın anlamını belirlemede sertliğin etkilerinin algılanması yeterlidir. O halde bir kavramın anlamının ne olduğunu belirlemek, onun gelecekteki işlevlerinin, sonuçlarının araştırılması anlamını taşır.[38] O, bu sonuçlara düşünce ve eylem arasındaki bağlantıyı vurgulamak için pratik sonuçlar adını verir.

Pragmatik anlam teorisi gerçekliğin ayrılmaz bir unsuru olarak eylem ve irâdenin açığa çıkarılmasına dayanır. Ancak gerçekliğin irâde ve eylemin sağladıklarından daha fazla olduğu da unutulmamalıdır. O, gerçekliğin aslî bir içeriğe sahip olup olmadığını kategoriler anlayışı ile açıklamaya çalışır.

KATEGORİLER-FENOMENOLOJİ-NORMATİF BİLİMLER

Peirce'ün düşüncelerinin evrensel kategoriler sistemine dayandığı söylenebilir. Düşüncesini oluşturan bütün kavramlar, esâsen matematiğe ait olan ka-

36. *The Essential Peirce I-II*, s. 214.
37. A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, Freeman, Cooper&Company, 1968, s. 54.
38. John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 60

tegoriler sistemine indirgenebilir. Peirce'e göre matematik, hem ideal ya da saf farazî durumlardan zorunlu sonuçların çıkarıldığı bir disiplini ve hem de formel mantık yapılarının ilişkilerine dair çalışmayı temsil eder. Matematikten sonra felsefe gelir. Felsefe fenomenoloji, normatif bilimler ve metafizik olmak üzere üçe ayrılır. Felsefenin bu üçlü bölümü kategoriler sistemiyle alakalıdır. Ona göre fenomenoloji, zihnin önünde evrensel olarak beliren unsur çeşitlerine dair araştırmadır. Normatif Bilimler üç bölüme ayrılır. Bunlar estetik, etik ve mantıktır. En üstte yer alan mantık da kendi içerisinde üçe ayrılır: Spekülatif gramer, eleştiri ve spekülatif retorik. Metafiziğin genel görevi ise gerçekliğin ve gerçek nesnelerin en genel görünümlerini araştırmaktır. Peirce'ün metafizik teorisi nesnel idealizm ve evrimci kozmolojiye dayanır. Peirce söz konusu bilimler arasındaki yapının hiyerarşik olduğunu iddiâ eder. Normatif bilimler; fenomenoloji ve mantığa dayanır. Metafizik de sırasıyla, normatif bilimler, fenomenoloji ve matematiğe dayanır. Bu sınıflandırmayı daha iyi anlayabilmek için kategoriler görüşünü incelemek gerekecektir.[39]

KATEGORİLER

Peirce kategoriler konusunda Kant'tan etkilenir ve "On a New List of Categories" (1867) adlı makalesinde, Kant'ın 12 kategorisi yerine kendi düşüncesini geliştirir ve bu düşüncenin semiyotik kuramdaki uzanımlarını ayrıntılarıyla ortaya koyar.[40] Hartshorne'a göre Peirce'ün felsefeye en önemli katkısı, bu üçlü kategori anlayışıdır.[41] Peirce, makalesinde "nitelik", "ilişki" ve "temsil" olarak tasvîr ettiği bu üç kategoriyi daha sonra "birincilik", "ikincilik" ve "üçüncülük" olarak adlandırır. O, bu kategorileri, algılanabilir ve mümkün olan her şeye uygular: Sandalyelere, yedi boyutlu küplere ve hatta Hamlet'in Ofelya'ya olan aşkına uygular.

Peirce 1880'li yılların ortalarında kategorileri tasvîr etmek için daha az formel olan bir terminoloji kullanmış; önceki ve sonraki çalışmalarını birleştirecek yollar önermiştir. O, üçüncülük ile, ilk ile sonuncu arasındaki aracıyı kasdettiğini söyler. Başlangıç, ilk; sonuncu ise ikincidir; ortada, aracı olan üçüncülük vardır. Hayat bağı, üçüncülüktür; onun kırpılması ise ikinciliktir.

Peirce'e göre üç sayısı, doğanın en temel dokusudur ve araştırmanın her sahası üçlü yapıları akla getirir. En kısa anlamlarıyla birincilik kategorisi, kendinde şeydir ve herhangi bir şeye gönderme yapmaz, herhangi bir şeyin arka-

39. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 121.
40. *The Essential Peirce I-II*, s. 1-10
41. Charles Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, 1984, s. 75.

sında da durmaz. İkinci ise, ikincisi olduğu şeyin ne olduğunu açıklar. Üçüncü ise, aracılık ettiği ve bir araya getirdiği şeyleri söyler.[42] Daha açık bir ifâdeyle birincilik kategorisi, bir şahsın tecrübesindeki saf his veya duyum kategorisidir. Tecrübede, başka bir şey hakkında herhangi bir düşünceye sebep olmayan tek bir nitelik varsa bu birincilik kategorisidir. Bu kategori, bir şeyin sadece kendisiyle ilişkili olduğu monadik bir ilişkiyi temsil eder. Onu tanımlamaya girişmek, onun saflığını lekelemek ve onu olduğundan farklı bir hale getirmek anlamına gelir. Zira o, bütün kavramlardan ayrı olup, niteliksel ve doğrudan olan söz öncesi bir sahada, ulaşılmayan bir imkândır. Bu durumu Adem'in dünyaya geldiği ilk güne, gözlerini açtığı, karşılaştığı duruma benzetebiliriz; yani o ilk, hâlihazır, doğrudan, taze, orijinal, kendiliğinden, özgür, canlı, bilinçli ve ânîden kaybolan bir durumu temsil eder. O, Adem'in kendi varlığının farkına varmadan önce gördüğü dünya gibidir. Fakat ona dair hatırladığı her şey, yanlış olacaktır. Bu, "cennet bahçesi" veya "altın devir" hakkındaki dinî mitlere, saf birinciliğe işaret eden tahayyülî yollardır. Bizler ancak ikinciliğin halk tarafından bilinen ve âşikâr olan özelliklerinden geriye doğru giderek ve üçüncülüğü mümkün kılan nihâî şarttan hareketle, birinciliğe ulaşırız.[43]

Tezat ve tepkinin kategorisi olan ikincilik, aslen diyadiktir. İkincilik, dikkatimizi deneyimin indirgenemez görünümlerine odaklar; aktif karşıtlığa işaret eder. İki niteliğin beraberce tecrübesi, onların zıtlıklarını anlamamıza ve onları birbirlerine göre tanımlamamıza yardım eder. İkinciliği tanımlamak birinciliğe göre daha kolaydır, zira etrafımızda ikinciliği gösteren somut örnekler vardır. İkincilik, birincilik olmaksızın mevcut olamaz. Çünkü ikincilik kategorisi, bir şeyi diğer bir şeyden ayırt eden güce işaret eder. Sözgelimi bir renk, ancak diğer bir renk ile arasındaki fark ayırt edildiğinde özel bir renk olarak tanımlanır.

İkincilik, deneyim ve varoluş açısından önemlidir. O, düşündüğümüzden başkasını düşünmemizi zorlar. Birincilik, yumuşak bir özelliğe sahipken; ikincilik, "sert" ve "somut"tur. İkincilik, varlığının bilinmesini sağlayan kaba bir şok meydana getirir. İkincilikte, ma'kûliyetten yoksunluk durumu mevcuttur. Âdem'in Cennet bahçesinden düşüşü ikinciliğin zuhûruna eşdeğerdir. Peirce'e göre dünyaya ikinciliği getiren şey günahtır. Âdem, öz bilince sahip değildir; o, dünyaya doğru hareket eden ve dünyadaki temel güçlerin farkında olmayan saf farkındalığı/bilinci temsil eder.

Peirce, ikinciliği doğrudan tecrübe ile ilişkilendirir. Tıpkı tecrübe, dünya tarafından şekillendirildiği gibi; biz de, kendimizi kuşatan sonsuz sayıdaki ikincilik türleri tarafından şekillendiririz. Birincilik, herhangi bir seviye ve tür kabul et-

---

42. *The Essential Peirce I-II*, s. 246-247.
43. Robert S. Corrington, *An Introduction to C. S. Peirce*, Rowman & Littlefield Publishers, 1993, s. 126.

mezken; ikincilik, dejenere bir durumdur ve onun tamamlanması henüz ortaya çıkmamıştır. Dejenere kelimesi, sadece tamamlanmamış bir aşama veya ilk kategorinin tezâhürü anlamına gelir. İkinciliğin saf durumu, farkın, nesne ve olayın birbiriyle ilişkiye girme durumunu temsil eder. Bu gerçekten olan değil, aklın bulduğu bir ilişkidir. Öyleyse gerçek ikincilik, iki nesne veya olay arasındaki gerçek hâricî ilişkidir. Dejenere ikincilik ise, ya birbiriyle ilişkisiz iki nesne arasında ya da bir nesne ile kendisi arasındaki rasyonel ve içsel ilişkileri göstermektir.[44]

Üçüncülük, en ilginç ve anlaşılması zor kategoridir. Peirce, onu kontrol ve anlam kategorisi olarak vasıflandırır. Alışkanlıklar, kanunlar, kurallar, potansiyellik, niyetler, kavramlar, işaretler, anlam ve davranışlar üçüncülük olarak sınıflandırılır. Üçüncülük aracı bir kategoridir. İkinciliği fark eden kimse, nitelikler arasında üçüncülük ilişkisini hemen görür. Sözgelimi, bir arada gözlenen iki rengin âhengi, yeni bir deneyimi ortaya çıkarır. Gömleği ile pantolonunun rengini uydurmaya çalışan bir kimse üçüncülüğü deneyimliyordur. Yahut elini bir nesneye çarpan bir kimse, elini tekrar uzattığında aynı acı türünün tekrar ortaya çıkacağını düşünüyorsa üçüncülüğü düşünüyordur. Bu yüzden üçüncülük, eylem ve tepkilerin düzenli ve tutarlı kalıplarda oluştuğu ve kanunlara göre geliştiği ilişkiler kategorisidir.

Peirce'e göre üçüncülük, iyileştirici bir güçtür. İkinciliğin meydana getirdiği kırılmalar, üçüncülüğün aracılık gücü enerjisi ile bir araya getirilir. Dâimîlik kavramı, üçüncülük için çok önemli bir kavramdır. Davranış, üçüncülük alanında oluşuyorsa; bu takdirde etik, üçüncülük alanında gerçekleşir. Nitekim Peirce'e göre ahlâkî güç üçüncülüktedir ve bu saha bizâtihî ahlâkîdir.[45]

Burada açıklanan üç kategorinin durumu hiyerarşiktir. Birincilik, kendi varlığı için herhangi bir şeye bağımlı değildir, kendi başına vardır. İkincilik ise, birincilik olmazsa ortaya çıkamaz. Aynı şekilde üçüncülük de, varlığını birincilik ve ikinciliğe borçludur. Öte yandan dâimîlik ile üçüncülük ilişkisinin uzanımı, bizi üçüncülük ve anlam arasındaki ilişkiye götürür. Birincilik, hem ikincilik ve hem de üçüncülükten daha gerçektir; anlamı mümkün kılar, fakat bir anlama sahip değildir. İkincilik alanında oluşan tepkiler ve eylemler ise amaca sahip değildir. Sonuç olarak anlam, ancak üçüncülük sahasına ait olabilir ve orada tezâhür eder.

Epistemolojisinde temelci karşıtlığını (anti-foundationalist) öne çıkaran Peirce, ontolojisinde bir tür temelcilik düşüncesine dayanır. Birincilik; ikincilik ve üçüncülüğü bulabildiği halde onlar birinciliği bulamazlar. O halde üçüncülük, birincilik ve ikincilik âleminden ortaya çıkar. Peirce, bu üçlünün bir ikili-

---

44. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 110-111.
45. Robert S. Corrington, *An Introduction to C. S. Peirce*, s. 129.

ye ve ikililer setine indirgenemeyeceğini iddiâ eder. Bir A öznesi, bir B hediyesini bir C öznesine verir. Bu ilişki, bir ikili ilişkiye indirgenemez; A, B'yi yapar ve C de, B'yi alır. Amaçsal bir eylem olan hediye verme eylemi, A ile C arasındaki bir ilişkiyi zorunlu kılar. Herhangi bir ilişki düzeyi, bu üç kategorinin hepsini barındırır, fakat birini diğerine üstün de tutabilir. Peirce, bu kategorileri açık biçimde görmenin nâdiren mümkün olacağını, onları açık olarak görebilmek için bir ayırt edebilme işlemine tabi tutmamız gerektiğini ifâde eder.

Peirce göre üç kategoriden her biri, zamanı farklı bir biçimde ân haline getirir. Birincilik, zaman öncesi fakat zamanın üreticisidir. Geçmiş ve şimdi, ikincilik sahasında bulunur; fakat gelecek, üçüncülükte ortaya çıkar ve belirsizdir. Dâimîlik ise, üçüncülüğü temsil eder. Peirce, 1890'larda kategoriler anlayışını yeniden formüle ederek; doktrini ile bütün bilginin yorumlanmasında temel bir çerçeve çizmeye girişir. "A Guess at the Riddle" makalesinde kategorilerin izini; metafizik, psikoloji, fizyoloji, fizik, biyoloji, sosyoloji ve teoloji dâhil olmak üzere pek çok disiplinde araştırır ve ontolojik üçlemesini, psikoloji, kozmoloji, felsefî teoloji, nöroloji ve evrim teorisiyle ilişkilendirir. Her disiplinde kategoriler, değişik şekilde ayrıntılarıyla anlatılır. Bu ayrımlara rağmen düşüncesinde birinciliğin, ikincilliğin ve üçüncülüğün temel yapıları aynı kalır.

FENOMENOLOJİ

Peirce, kategorileri fenomenolojik açıdan da kanıtlamaya girişir. Fenomenoloji kavramını bir bilim olarak niteleyen düşünür, onun doğrudan yapılan gözlemlerin genellemesi ve zihnin önünde evrensel olarak görünen unsurların türlerine dair çalışma olduğunu vurgular. Fenomenoloji veya Peirce'ün adlandırmasıyla *phaneroscopy*'de kategorilerin en genel ve ayrıntılı açıklaması yapılır.[46]

Peirce'e göre fenomenolojinin konusu, tecrübe ve onun nesneleri olduğu için o, diğer sınır bilimlerden daha öncelikli ve daha temeldir. O, bu anlamda Hegel'in fenomenolojisini pragmatik olarak yeniden yapılandırmaya girişir. Hatırlanacağı gibi Hegel'in fenomenolojisinin ana konusu, öz bilincin farklı şekillerinin tanımlaması idi. Bu bağlamda pragmatik fenomenoloji, bilinç şekillerini ikincilik alanında gördüğü için, ikinciliğe daha çok önem verir ve üç kategoriyi ma'kûl hale getirmeye çalışır. Peirce'e göre fenomenolojinin görevi, bir kategoriler katalogu hazırlayıp, kategorilerin gerekliliğini, özelliklerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini isbatlamaktır.[47] Bu katalog, aynı zamanda bu üç ka-

46. Richard Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971, s. 177.
47. Sandra B. Rosenthal&Patrick L. Bourgeois, *Pragmatism and Phenomenology: A Philosophic Encounter*, Amsterdam, 1980, s. 79

tegorinin diğerine indirgenmediğini ve dördüncü bir kategoriyi gerektirmeyecek kadar tamamlanmış olduğunu da ortaya koymalıdır.

Peirce'ün üç kategoriye dair fenomenolojik analizi, normatif bir değerlendirme değildir. Çünkü fenomenoloji, üç ontolojik kategorinin çeşitli tezâhürlerinin ahlâkî olarak tarafsız tanımını yapmayı tercih eder. Ancak Peirce, normatif ve tanımlayıcı görevleri birbirinden ayırmada istikrarlı davranmaz.[48]

Peirce, "On Phenomenology/Fenomenoloji Üstüne" adlı makalesinde, üç kategorinin ortaya koyduğu gerçekliğin nominalizmi istikrarlı bir şekilde reddettiğini ileri sürer.[49] Ona göre nominalizmin herhangi bir mantıkî konumu yoktur. Sözgelimi, eğer nominalizm bilimin temeli olsaydı, bilim adamları genelleme çeşitlerini ayıramazdı veya gerçek benzerlikleri araştıramazlardı.[50] Buna ilâveten Peirce, Kartezyen düşünceyi, yerde ve gökte rastlanılmayacak düşünce kategorileri üretmiş olduğu için eleştirir ve kendi skolastik realizmini, pragmatisizmi ile ilişkilendirir. Ona göre biz, doğal evrenseller vâsıtasıyla tahmîn yapma gücüne sahibiz. Çünkü gerçeklik, düzenliliği içerir. Gerçek düzenlilik ise, faâl bir kanundur. Faâl kanun, etkin aklîlik veya gerçek aklîliktir. Bu çerçevede evren, mükemmel ma'kûliyetin gerçekleşeceği bir duruma ulaşmak için evrim geçirmektedir. Evrim, bizi kuşatan ve kendi direnç biçimlerine sahip olan ikinci ve üçüncüleri yüceltmemize sebep olmuştur. Üçüncülüğü kontrol ettiğimizde, dünyadaki kendi kaderimizi bulmaya daha yakın hale geliriz. Yaptığımız her şey, gücünü ve geçerliliğini, üçüncülüğün mevcut olan gücünden alır.

NORMATİF BİLİMLER

Peirce'ün düşüncesinde normatif bilimler, sonuçlarla ilgili fenomenleri araştırır. Üç çeşit sonuç, umûmiyetle birbirinden ayrılır: Güzel, Doğru ve Hakikat. Normatif bilimlerin ilki, estetiktir. Estetik; hayran olunana dair bir çalışmadır ve birinciliği teşkil eder. Estetiğin amacı; hissin belli niteliklerini ortaya çıkarmaktır. Normatif bilimlerin ikincisi etik, öz-kontrol teorisi veya amaçlı davranış teorisidir. Bir kimsenin tutkularını kontrol etmesi ve eylemlerini ideal ve gâyelere göre yapması, onu eyleme hazırlar. Bunun anlamı; aktör, eyleyeceği konuyu önce düşünür, daha sonra yargıda bulunur ve gelecek davranışlarının bu şekilde gerçekleşmesine sebep olur. Etik, ideal insan durumuyla alakalıdır. Peirce'e göre etik, estetikte ulaşılan idealin özel bir belirlenimidir. Estetik ideal, mutlaktır ve o doğrudan kategorilerden çıkarılır. Normatif bilimlerin üçün-

48. Robert S. Corrington, *An Introduction to C. S. Peirce*, s. 136.
49. *The Essential Peirce I-II*, s. 157.
50. Bruce Kuklick, *A History of Philosophy in America*, Oxford, 2001, s. 137.

cüsü ise akıl yürütme formlarını (tümdengelim, tümevarım, çıkarım) tanımlanmayan, akıl yürütme sanatı ya da doğru düşünme teorisi olarak nitelenen mantıktır. Peirce'ün mantık hakkındaki fikirleri geleneksel mantıktan radikal bir biçimde ayrıdır. O, pragmatizminin mantıkî bir doktrin olduğu konusunda ısrar etmiş ve bilimin ilerlemesiyle mantığın ilerlemesi arasında yakın bir ilişki olduğunu savunmuştur.

Peirce'e göre mantığın kuralları tasvîrî olmaktan çok, normatiftir ve bize, muhtemel sonuçlar veya zorunlu çıkarımların yapılmasında ve öncüllerin kontrol edilmesinde nasıl düşünmemiz gerektiğini söyler. Bu yüzden mantık, insan psikolojisine dayanmaz.

Peirce'ün çalışmaları sadece formel mantığa ve matematiğin temellerine indirgenemez. O, Skolastik mantığın engellerini eleştirerek, mantığın radikal ve uzun dönem içinde yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Matematik ve formel mantıktaki yeni keşiflerden etkilenerek, 1893'te yayınlanan "A Search For a Method" adlı eserinde mantık teorisinde köklü bir reform yapmanın gerektiğini vurgular.

Peirce'e göre formel mantık, matematiğin temeli değil; sadece uygulamalı matematiğin özel bir branşıdır. Peirce normatif bilimleri teorik bilimler olarak tasvîr etmiştir. Dolayısıyla mantıkta bir ders kitabını okumak, bir kimsenin pratik akıl yürütme yeteneğini geliştirmez. Bu noktada Peirce, mantık kâbiliyetimizi mantık teorisinden ayırmak için skolastik bir ayırımı ortaya koyar: Akıl yürütme kâbiliyetimizi belirten *Logica Utens* ve bir gösterimi çerçeveleyen ve gösterimin sonuçlarını nasıl takip edeceğimizle alakalı olan normatif mantık *Logica Docens*. O, mantık teorisinin akıl yürütmeye dair kâbiliyetimizle değiştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Matematikte, fenomenolojide, estetikte ve etikte kullanılan *Lojika Utens*, bağımsız olarak gelişir ve *Lojika Docens*'in desteğine ihtiyaç duymaz. Akıl yürütme, öz-kontrolün ölçüsünü gerektirdiği için tıpkı ahlâk teorisi gibi ideal bir konu olur; bu yüzden mantıkî olarak iyi, ahlâkî olarak iyinin özel bir türüdür. Bu görüş Peirce'ün eyleme dair bir tarzı ortaya koymasını, pasif bir düşünürden ziyade aktif bir düşünür olmasını sağlamıştır.[51]

Peirce, iyi bir akıl yürütme ile taklitçi akıl yürütmeyi de ayırır. İyi bir akıl yürütücünün aksine taklitçi araştırmacı eşyanın nasıl olduğunu bulmaya çalışmaz; sadece kendi sonuçlarını doğrulamayı, araştırmayı veya iddiâlarını kendi ego, kariyer ve şöhreti için ortaya koymaya çalışır. Ona göre akıl yürütme doğru öncüller, doğru sonuçlar verirse, iyi bir şeydir. Mantıksal akıl yürütmenin sınıflaması olan, tümdengelim, tümevarım ve çıkarım arasında, çıkarımın

51. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 86.

pragmatizm için özel bir önemi vardır. Zira pragmatizm, gözlemlenen bir sonuca göre bir kavrama anlam verebileceğini ileri sürer ve farazî veya çıkarımsal akıl yürütmeyi içerir. Herhangi bir töz sert ise, o diğer tözler tarafından kolayca kırılamaz veya çizilemez. Gözlemlenen sonuç çizmeye veya kırmaya çalıştığımızda ortaya çıkar. O halde özel bir kuralın anlamı çıkarımsal olarak belirlenir. Pragmatizm, önceki sonuçlarla birlikte genel bir kuraldan özel ve yeni bir duruma dair kuralı çıkartır.[52]

SEMİYOTİK-GÖSTERGEBİLİM

Peirce, mantık araştırmasını üç branşa ayırır. Bunlar; a) spekülatif dilbilgisi veya ikon, b) indeks ve c) sembol olan işaretlerin anlamı ve mâhiyetinin araştırılmasıdır. İşaret bilimi olan semiyotik, mantığın ve spekülatif dilbilgisinin ilk branşıdır. O, hem tanımlayıcı hem de formel bir bilim olarak nitelenmiştir.[53] Bütün olguları kapsayan, bilimsel inceleme için bir başvuru çerçevesi oluşturan bir göstergeler kuramı tasarlayan Peirce, kuramına semiyotik adını vermiştir. Bu kurama göre işaretler ve semboller, dünyaya ait bilgileri kendileri vâsıtasıyla kazandığımız aracılardır. Dünyanın işaretlerle dolup taştığını belirten Peirce, bu düşüncesinden hareketle pansemiyotik kavramını da kullanır. Üç kategori, işaretler sayesinde somutlaşır ve etkin hale gelir. Şayet üç kategori işaretlerle dönüştürülmezse, etkisiz kalır.

Peirce'ün pragmatizminde önem arz eden anlam kuramı esasen işaret kuramından doğar ve onunla doğrulanır. Nitekim ona göre idrak edilebilecek tek gerçek, işaretle beliren düşüncedir. Dolayısıyla Peirce'ün pragmatizmi bir işaret teorisini temsil eder. Her kavram ve her düşünce başka bir düşünceye götürecek, her düşünce bir sürecin sonunda ortaya çıkmış olacaktır. Düşüncelerin yayılmaya eğilimli taşıdığını söylene düşünür, her düşüncenin bir geçmişi ve bir sonucu olacağını vurgular.

Peirce'e göre hiçbir gösterge işaret ettiği ile özdeş olmaz. Bulut yağmura işaret ettiğinde bulut ile yağmur nasıl özdeş değilse benzer şekilde hiçbir düşünce gerçekten işaret ettiği şey olamaz. Her düşünce veya fikir, üçlü yapıda ifâde edilebilir. İlkin o, bir şey, bir kimse veya bir şekildir. Ağaç düşüncesi veya fikri sözgelimi obje olarak ağaca işaret etmeli, ikinci olarak bu obje bir kimseye veya bir zihne bir şey ifâde etmeli ve üçüncü olarak da bu obje bir şahsa bir şeyi bir şekilde ifâde etmelidir. Başka bir deyişle fikirler veya düşünceler 1) yorum objesi, 2) objenin yorumcusu ve 3) objenin aktüel yorumu olmalıdır.

---

52. *The Essential Peirce I-II*, s. 188-199
53. *The Essential Peirce I-II*, s. 461-462

Peirce felsefesinde, işaretler sınıflandırması üçlü kategorilere göre gruplanmıştır. Birincilik, "işaret niteliği", ikincilik "indeksel işaretler" ve üçüncülük "semboller" ile ilişkilidir. İşaretler ve sembollerin izahı üç çeşit ilişkiyi açımlar: İşaret niteliği ile ifâde edilen, niteliklerin diğer niteliklerle işaretler olarak ilişkili olduğudur. İndeksel işaretler, sembollerin objelerine atıf işlevi ile ilişkili olduğunu belirtir. Üçüncü ilişki ise sembollerin bir diğerine sembol demetleri ile bağlandığını gösterir. Peirce bütün işaretlerin bu üç ana çeşide, yani ikonlara, indekslere ve sembollere bölünebileceğini belirtir. İkon, nesnesi gerçekten var olsun veya olmasın nesnesi ile ortak özellikler taşıyan, nesnesini andıran bir işarettir. İkonlar ile nesneleri aralarındaki ilişki, yorumlayanın tesbît ettiği benzerliktir. Nitekim bir ağacın resmi ikon olabilir. İndeks, nesnesini andırmayan fakat ona ait bir belirti veya işareti ortaya koyan, yorumlayanın dikkatini, işaretin nesnesine yönlendiren bir işarettir. İndeks, işaret ettiği nesnesi var olmaz ise temsil görevini yerine getiremeyecektir. İkonlar var olmayan nesnelere işaret edebilirken, indeksler var olmayan nesnelere işaret edemez. Sembole gelince; sembol ile işaret ettiği nesne arasında maddî bir ortak özellik yoktur. Genellik, üçüncülük veya alışkanlık ancak sembol yoluyla düşüncemize girebilir. Bu anlamda kelimeler, cümleler, kavramlar ve deliler semboldür. Peirce, bir işaretin aynı anda iki tür fonksiyonda olabileceğini ifâde eder. Sözgelimi bir Hıristiyan için haç, sembolik olarak ölüm ve yeniden dirilmeyi hatırlatırken aynı haç ikonik olarak aynı genel şekle sahip olan tarihi haçı da temsil ediyor olabilir.

Peirce, nesnenin sözde derinlik boyutunu "dinamik nesne" olarak adlandırır. O, araştırma yoluyla gerçek dinamik nesneye yaklaşabileceğimizi düşünmesiyle Kant'dan ayrılır. Onun düşüncesinde vâsıtasız ve dinamik nesneler ya da nesnenin vâsıtasız ve dinamik yönü arasında gittikçe artan bir yakınlık vardır. Bu çerçevede işaretin yorumcu üzerindeki etkisi hakkında yalnızca dinamik yorumlanan bilgi verdiği için anlamın analizini sağlayan, dinamik yorumlanandır. Dinamik yorumlanan da duygusal, enerjitik ve mantıkî olmak üzere üçe ayrılır. Duygusal yorumlanan, işaretin yorumcu üzerinde uyandırdığı tanıma hissidir. Enerjitik yorumlanan, yorumcuda içsel veya dışsal bir çabaya sebep olur. Eğer bir işaret sadece duygusal yorumlanana sahip ise buna duygusal anlam, eğer duygusal yorumlananın aracılık ettiği enerjitik bir yorumlanana sahip ise buna da enerjitik anlam adı verilir. Mantıkî yorumlanan, orijinal işaretin anlamı değildir. O, orijinal işaretin ifâde ettiği şeylerin aynısını söyler.

Peirce'ün işaret doktrini, onun felsefesine temel teşkil eden bazı sonuçlar ortaya koyar. Öncelikle bütün düşünce temsîlî bir işlevi olan işaret veya fikirler içerdiğinden veya gerektirdiğinden, onların işaret veya temsil ettiği şeylerle ilgisinden ayrı olarak "kendinde şey" ya da mutlak şeyler hakkında konuşamayız. Bir şeyi bildiğimizi ifâde ederken, bu durum ona ait herhangi bir tecrübeye bağlı değilse anlamsızdır. Bir diğer sonuç, hiçbir gerçekliğin işaret veya

fikir vâsıtasıyla temsil edilebilen yönünden ayrı olarak kabul edilemeyeceğidir. Peirce'ün bu noktadaki amacı, genel semiyotiğin dünyanın iyi bir tasvîrini yapan temelli ve güçlü argümanların kaynağı olduğunu göstermektir. Argümanlar amaçlıdır ve dünyanın semiyotik yapıları içinde bulunurlar.[54]

Peirce'ün en dikkat çeken yönlerinden biri metafizik ile semiyotik arasında kurduğu bağlantıdır. Bu bağlantıyı sağlayan, bütün işaretlerin canlı bir özü olan ve her zaman her yerde kendisini dönüştüren doğa düşüncesidir. Doğa, bütün semiyotik imkânların ve gerçekliklerin kaynağıdır. Peirce'e göre düşüncenin ve doğanın en temel semiyotik kategorileri benliği biçimlendirir. Ona göre benlik, temelde işaret kullanan organizmadır ve o, doğal süreçlerle derinden alakalıdır. Peirce, antropolojiyi de semiyotikten çıkartır. Benliğin vâsıtasız bilgiye, sezgisel bilişe ve içebakışsal bir güce sahip olmadığını ben'in kendisi hakkındaki bilgiyi de hâricî gerçeklikten aldığını, bu gerçekliklerin de işaretler vâsıtasıyla geldiğini ileri sürer. Düşüncenin rolü, ben'i kendi geleceğine doğru yönlendirmek olduğu için ben, semiyotik imkânları manipüle etmekle hem doğal ve toplumsal işaret sistemlerinin eylemlerini hem de yönlendirmelerini özümsemelidir.[55]

EVRİMSEL KOZMOLOJİ

Peirce'ün kategoriler hakkında yaptığı ayrıntılı ve fenomonolojik tanımlamalar, kozmoloji ve ilâhî mâhiyetler hakkındaki olgun düşüncelerinin başlangıcı olmuştur. Darvin'in evrim teorisi gibi bilimdeki çağdaş gelişmeler onu geleneksel kozmolojiyi gözden geçirmeye sevk etmiş, geliştirdiği evrimsel felsefesine metafizik meseleleri uygulamıştır. Onun kozmolojisi, özellikle kanun ve düzenliliğin, saf şans ve nihâî düzensizlikten nasıl çıktığını açıklamaya çalışır. Bu noktada o, kâinâta ilişkin sorulara "şansçılık (tychism)", "dâimîlik (synechism)" ve "sevgicilik (agapism)" ilkeleriyle cevap vermeye çalışır.[56]

Peirce, *Genesis*'in ilk bölümünün ifâdelerinde olduğu gibi belirsizlik rahminden, birincilik ilkesinin doğduğunu söyler. O, bu şeye "ışık" der. Alışkanlık ilkesinden dolayı ikinci bir ışık olmalıdır. Zaman olmasa da, ikinci birinciden doğduğu için, ikinci flaşın bir bakıma birinciden sonra olduğu söylenebilir. Daha sonra bunları takip eden ve birbiriyle ilişkili olan ışıklar doğmuştur ve en sonunda, bu ışıklar dâimî bir akış haline gelecek şekilde birbirine bağlanmıştır. Değişik ışıklar, aralarında çağdaşlığın ve ardıllığın olmadığı değişik akışlardan

54. Michaell L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion*, Indiana University Press, 1989, s. 124.
55. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 134-168.
56. *The Essential Peirce I-II*, s. 304-311.

başlayabilir. Bu sebeple, bir akış ikiye bölünebilir ya da iki akış bir araya gelebilir. Fakat alışkanlığın ileriki sonucu, uzun süre ayrı kalanları kaçınılmaz olarak ayırmak ve bunları kusursuz birliktelikte toplamaktır.

Peirce'e göre bu akış içerisinde zaman, öncesi olmayan doğrusal bir yapı değil, tekbiçimli olmayan bir akışı temsil eder. Üç kategoriden her biri, "zaman"ı farklı bir biçimde "ân" haline getirir. Bu anlamda birincilik, zaman öncesi fakat zamanın üreticisidir. İkincilik, kusurlu ve ikili (binary) anlamda geçicidir. Geçmiş ve şimdi, ikincilik sahasında bulunur; fakat gelecek, belirsizdir ve üçüncülükte ortaya çıkar. Zaman, üçüncülüğün ortaya çıkışıyla bütünüyle gerçekleştirilmiş olur. Peirce'e göre zaman, kâinâtın mevcut durumudur. Zamanın yapısal parçaları; ân, fâsıla, olay ve akış zamanın bölümlerinin farklı görünümlerine ve zamanın aktığı fikrine dikkat etme yollarıdır.

Kâinât, toplam kaos olan sonsuz bir geçmişten, alışkanlık süreçleri vâsıtasıyla sonsuz gelecekte mutlak düzenlilikleri oluşturacak bir duruma doğru ilerler. Nitekim Peirce'ün kozmolojisinde üç kategori, en yüce iyinin tezâhür edeceği bir evreni meydana getirmek için bir araya gelir. O, bu noktada doğa kanunlarını kendi evrim görüşüyle ilişkilendirir. Kanunların evrimin sonucu olduğunu varsayar ve buradan hareketle, söz konusu kanunların mutlak olmadığını; genel alışkanlıkları temsil ettiğini ifâde eder. Ona göre evren, seyreden tarafından bilinmeyen mutlak şansı sergiler.

Peirce'ün kozmolojisi, saf belirsizlikten oluşan heterojen durumdan, kanunların daha da standart olduğu bir duruma ilerler. Bununla beraber, bu kozmolojide kanunun gücü artsa da, şans unsuru dâimâ mevcuttur. Gerçekten her şeyin tamamıyla belirlendiği görüş, tecrübî bir olgu değil, postulattır. Bu bağlamda o, Herbert Spencer'in mekanik evrim ilkelerini eleştirir ve evrim anlayışına şans ilkesini yerleştiren Darvin'in görüşlerini daha ma'kûl bulur. Bu durumu açıklamak için alışkanlık ve çabanın etkileriyle işleyen evrimi savunan Lamarck'a başvurur. O, şansçılığın, doğa ve zihnin bütün düzenliliklerini, gelişmenin ürünü olarak kabul edebilecek evrimsel bir kozmolojinin doğmasına sebep olacağını ileri sürer.[57] Peirce'ün kozmolojik birleşim ilkesi, mevcut her şeyin diğer şeylerle dâimî bir birlikteliğe sahip olduğunu ve kâinâttaki mevcut şeylerin dolaylı olarak diğer gerçek şeylerle bazı bakımlardan ilişkili olduğunu iddiâ eder. Peirce'ün dâimîciliği bilimin kalbinin doğanın kalbine açık olmasına ve olaylar arasındaki etkileşimde mevcut olan şansı görmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla şans doktrini, dâimîlik (synechism) doktrini ile bağlantılıdır.

Dâimîlik doktrini, felsefedeki ilk önceliğin dâimîlik olduğunu ileri sürer. Fikirler dâimî olarak yayılmakta ve diğerlerini etkilemektedir; genellikle de yoğun-

57. *The Essential Peirce I-II*, s. 153.

luğunu kazanır ve diğer fikirlerle kaynaşırlar. Peirce, bu noktada zamanı dâimîliğin parçası olarak düşünür. Zaman ve his olguları, devamlılığın doğrudan olgularıdır. Bu yüzden etik değerler benler arasındaki bir devamlılığı gösterir. Bununla beraber Peirce, Aristotelesçi geleneğin yaptığı gibi zamanı uzamlaştırmaz; aksine, önceki ve sonraki her bir üyesinin birbirine karıştığı sonsuz bir dizi olarak düşünür. Bu düşüncenin uzanımı olarak geçmiş, bir dizi gerçek küçük adımlarla şimdiyle ilişkilendirilir. Bu adımlar, "gerçektir"; Peirce, zamanın, aşkın tasavvurun birleştirici güçlerinin ürünü olduğunu savunan Kantçı düşünceyi reddeder.[58]

Peirce'e göre kâinât, tanı olarak bir şahıs değilse bile, en azından basitten karmaşığa ilerleyen evrimsel nizamlarla dolu şahsiyetin temel görünümlerinin tezâhür ettiği bir yerdir. Tanrı, bu düzenlerin zirvesindedir ve Tanrı'nın altında bulunan şahsiyet öncesi ve irrasyonel bir zemin vardır.

Peirce'ün kozmolojisinde "sevgicilik (agapism)", karmaşık ve âhenkli tarzları eş zamanlı olarak bir araya getiren ve birleştiren doğal alışkanlık yeteneğidir. Peirce, üç çeşit evrimin mevcut olduğunu ileri sürer; tesâdüfî çeşitlilik, mekanik zorunluluk ve yaratıcı aşk. Yaratıcı aşk, evrimin en temel çeşididir. Zira aşk, nefrette aşkın özünü gördüğü için, hayatı derece derece yumuşatır ve onu sevimli kılar. Bu yüzden yaratıcı aşk, bir tür evrimdir.

Peirce, sevgicilik anlayışını doğal kanunların mevcûdiyetini açıklamak için kullanır. Ona göre kâinât, sadece birincilikten, birbirleriyle hiçbir ilişkisi ve bağlantısı olmayan tamamıyla rastgele ve kaotik olaylardan oluşur. Zamanın akıp gitmesiyle ikincilik, daha da yaygınlaşmıştır ve şansçılık niceliksel olarak azalmıştır. İkincilik, derece derece süreçlerin alışkanlıklarını ortaya çıkartan üçüncülüğü üretmiştir ve sevgiciliğin bu sureci bugün de devam etmektedir. Gelecekte şansçılık, daha da zayıflayacak ve evrim yavaşlayacaktır. Yakın bir gelecekte bütün şansçılık ortadan kalkacak, kâinâtın nihâî kanunları dönecek ve âhenk kilitlenip kâinâtın gelişimi duracaktır.[59]

TANRI

Peirce, pragmatik metodu ile dinî düşünce arasında bağlantı kurmuş; bilimsel çalışmalarında dâimâ Tanrı'nın yüceliğini gözetmiş; hem bilim hem de dinin uzlaştırılması gerektiğini savunmuş; dini, teologların hâkimiyetinden kurtararak ait olduğu alana götürecek yolları araştırmıştır. Peirce'e göre din, fenomenolojik tefekkürün bir ürünü olan dinî deneyimde zeminlenir. Din de felsefe gibi "bilim" teriminin en geniş anlamda anlaşıldığı gözlemsel bir bilimdir.

---

58. *The Essential Peirce I-II*, s. 312.
59. *The Essential Peirce I-II*, s. 353-371.

Peirce gerçek dini, hayat tarzı olarak gördüğü için temelde kurumsallaşmış dinlere karşı çıkar; hayâtî, içgüdüsel, aslen toplumsal olan ve deneyim merkezli bir din anlayışı önerir. Peirce'e göre topluluğun "temâşâsı," inançların doğruluğunu güven altına alsa da bu durum inançların doğruluğunu göstermez. Nitekim ona göre kurumsallaşmış bir dinde inançların sâbitlenmesi, bilimsel metot ile değil; kararlılık, otorite veya a priori metotları ile sağlanır.

Peirce, dinin bilime karşı tavrına 'din bilimi' adını verir. Bu noktada bilimsel araştırmanın kendisinin Tanrı'ya inancı önerdiğini, bilim ve metafizik arasında zıtlık bulunmadığını söyleyerek deneyimin metafiziğini yapan "bilimsel metafizik" önerir. Bilim adamının, metafizik olmaksızın bilim yapamayacağını; tecrübenin kırılganlığına karşı araştırmanın metafizik ile sağlamlık kazanacağını düşünür.

Peirce, şahsiyet öncesi kozmik birincilik ile şahsî Tanrı'yı, felsefî teolojisinde birleştirir. Bu birleştirmeyi, Tanrılık ile Tanrı arasını ayırt eden mistik bir geleneğe göre yapar. Tanrılık, teizmin Tanrı'sının ötesindeki tanrıdır. Bu yüzden Tanrı, şahsiyet öncesidir. Tanrı fikri pragmatik bir değere sahiptir ve bu fikri düşünmek bizim ve diğerlerinin hayatını etkilediği için, insan hayatı için ideal olmalıdır. Nitekim o, Tanrı kavramını daha kesin kılmak için, onun muhtemelen yanlış olabileceğini dâimâ akılda tutmak gerektiğini ve Tanrı'nın gerçekliğine dair aslî inançların, daha ziyade estetik yargılardan kaynaklandığını ileri sürer. Dinî inancın orijini, bir kimsenin kendi deneyimini amaçsız ve hayâlî olarak teemmül etmesinde, Peirce'ün adlandırmasıyla, "temâşâ"da yatar. Bu temâşâ bizi, Tanrı'nın mevcut olduğu hipotezine götürür. Eğer hipotez doğruysa, o kimsenin deneyimiyle uyuşur. Bu çıkarım kuvvetlendikçe, Tanrı'nın mevcut olduğu imkânı daha da kuvvetlenir ve bu durum Tanrı'nın gerçekliği pragmatik olarak reddedilemez oluncaya kadar sürer.

Peirce'ün felsefesinde tefekkürün nihâî amacı, ben ile Tanrı'yı bir araya getirmektir. Tanrı, bütünüyle göstergeseldir/semiyotiktir ve ilâhînin göstergeleri doğadaki sonsuz sayıdaki düzenlerde görülebilir. Buna ilâveten o, zihnin dinamikliğini, ilâhî gösterge yaratıcısının dünyadaki izlerini takiple kazanacağını söyler. Bu takip süreci *teosemiyotik* şeklinde adlandırılabilir. Teosemiyotik, Tanrı'nın daha aşağı zihinlerle iletişim kurma yöntemidir. Eğer bütün gerçeklik dâimî ise, o halde her şey, Tanrı'nın mevcûdiyetinin potansiyel bir işareti sayılabilir ve semiyotiğin aslında teosemiyotik anlamına geldiği düşünülebilir.

Peirce'ün düşüncelerinde iki temel Tanrı anlayışına sahip olduğunu söylenebilir: Bir yanda eleştirel sağduyunun mübhem Tanrı'sı, diğer yanda Tanrı'dan daha temel olan Mutlak veya Nesnel Zihin. Geleneksel terimler ile açıklayacak olursak, insan olma sürecine doğrudan etki eden Tanrı ile Tanrı'nın derinlikli boyutu (Tanrılık) arasında ayrım yapabiliriz. Tanrı'nın bu derinlik boyutu, kökünü Tanrı'nın derinliğini temsil eden daha büyük hiçlikten alır. Bu yüzden, *teosemiyotik* semiyosisin bütün formlarını kalbinde bulundurur. Eğer bizler yo-

rumsal düşünme sayesinde tahmîn edilebilir çıkarımların ve hipotezlerin sayısını artırırsak, semiyosisin ritmine ayak uydurabiliriz. Bu ritim sayesinde, ilâhînin gücü göstergeler arasındaki boşluğu doldurur ve çıkarımımız, tefekkür haline dönüşür ve bu şekilde teosemiyosis oluşur. Peirce, üçüncülük ve kavramsal aracılık üzerine odaklanması, zemini oluşturmasından kaynaklanır. Onun zemin anlayışı, teosemiyosisin derinlikli yapısına işaret eder. Bu derinlikli yapı, göstergeler kendi kaynakları/nereden gelip ve gidiş yönlerine/nereye gidişlere işaret edebildiklerinde ortaya çıkar. Böyle düşünüldüğünde, göstergeler, Tanrı'nın yaratıcı gücünden gelip, umut edilen bir kozmik dönüşüme giderler. Buna ilâveten Peirce, Tanrı'nın evrim geçirmekte olduğuna işaret ederek göstergelerin de bu evrim sürecine katılacağına işaret eder. Peirce'e göre göstergenin kalbinde öz olduğu için, teosemiyosis, tam olarak semiyotiğin zirveye çıkmasıdır.

Peirce'ün Tanrı anlayışında güçlü bir irrasyonellik görülebilir. Eğer, evrimin tezâhür eden Tanrısı, üçüncülüğün ve somut ma'kûliyetin merkezi ise, Tanrı'nın derinlik boyutu, hiçbir şeyliğin kendisini başkalaştıran irrasyonel zemininde bulunur. Peirce bu derinliği görmüş ve ilâhî yaşamın mâhiyeti hakkındaki anlayışını değiştirmiştir. Ancak Peirce'ün bilinemeyecek hiçbir şey olmadığı fikrine bağlılığı, onun Tanrı'nın derinliğine ulaşma çabalarını engellemiştir. Burada Peirce'ün teosemiyotik yönteminde sorun olduğu söylenebilir. Bu sorun, Tanrı'nın sonlu ve evrim geçiren boyutlarındaki gerilimler ve kökünü daha büyük hiçbir şeylikten alan derinlik boyutlarıyla ilgilidir. Tanrı, büyük bölünmenin her iki tarafında da yer aldığı için, doğadaki bütün gerçeklikler hakkında eşsiz bir konuma sahiptir

Hâsılı Peirce'ün felsefesi, pek çok ayrımı olan ama birbirine içten bağlı teori ve doktrinlerden oluşan bir dizi düşünceyi yansıtır. Dolayısıyla onun felsefesi, sâbit doktrinler demeti değil; elli yıllık süreçteki bilimsel çabayı temsil eden düşünceler dizisi olarak görülebilir. Bu felsefe, deneyimin ilhamlarına dâimâ açık ve teorilerini değiştirmeye hazırdır. Bu mânâda, Peirce'ün felsefesi, dâimî olarak içerden yapılan bir binâyı temsil eder.[60]

KAYNAKÇA

Temel Kaynak

Peirce, Charles S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* ed. C. Hartshorne ve Paul Weiss, 1931-1958.

The Essential Peirce I-II, ed. Nathan Houser and Chirstian Kloesel, Indiana University Press, 1992-1998.

60. Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 196-208.

İkinci El Kaynaklar

Almeder, Robert, *The Philosophy of Charles S. Peirce*, APQ, 1980.

Ayer, A. J., *The Origins of Pragmatism,* Freeman, Cooper&Company, 1968.

Bernstein, Richard, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971.

Bruce Kuklick, *A History of Philosophy in America*, Oxford, 2001.

Carl, R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, 1993.

Corrington, Robert S., *An Introduction to C. S. Peirce*, Rowman & Littlefield Publishers, 1993.

Davis, William H., *Peirce's Epistemology*, Martinus Nijhoff/The Hague, 1972.

Eames, S. Morris, *Pragmatic Naturalism*, Southern Illinois University Press, 1977.

Hartshorne, Charles, *Creativity in American Philosophy*, 1984.

Korlaelçi, Murtaza- Türer, Celal, *Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012.

Raposa, Michaell L., *Peirce's Philosophy of Religion*, Indiana University Press, 1989.

Rosenthal, Sandra B.- Bourgeois, Patrick L., *Pragmatism and Phenomenology: A Philosophic Encounter*, Amsterdam, 1980

———, *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism.* Albany: State University of New York Press, 1994.

Shook, John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitapevi Yayınları, 2003.

Stroh, Guy W., *American Philosophy*, Toronto, 1968.

Thayer, H. S., *Pragmatism: The Classic Writings*, Indianapolis, 1982

Türer, Celal, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitapevi Yayın., 2003. (I)

———, C. S. Peirce'ün Epistemolojisi, *Bilimname*, 2003, sayı 2, (II)

———, Charles S. Peirce'ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi, *Kaygı*, 2009.

de Waal, Cornelis, *On Peirce*, Wadsworth, 2001.

Wells, Harry K., *Pragmatism: Philosophy of Imperialism*, New York, 1971.

West, Cornel, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989.

WILLIAM JAMES

Celal Türer*

HAYATI VE ESERLERİ

William James, 11 Ocak 1842'de New York'ta doğdu. Henry James ile Mary Walsh James'in beş çocuğundan ilki olan William James, rahat bir ortam ile zengin imkânlar içinde yetişmiştir. James'in babası Henry James, filozof, teolog ve aynı zamanda bir Swedenborg mistiği olarak Amerika'nın tanınmış sîmâlarından biri idi. Aile, çocuklarının sâdece refah içinde yaşamalarını değil, aynı zamanda dine karşı ilgilerinin de yüksek olmasını arzu etmiştir. Bu yüzden din, James'in hayatı boyunca uğraştığı, ilgi duyduğu bir mesele olmuştur. Ailenin müstesnâ eğitimi sayesinde William James psikolog ve filozof olarak meşhur olurken, büyük kardeşi Henry James ünlü bir yazar olmuş, kız kardeşi Alice James ise ölümünden sonra yayınlanan günlükleriyle ün kazanmıştır. İlk eğitimini babasından alan James, babasının işleri sebebiyle on sekiz yaşından otuzuna kadar Avrupa'da eğitimini sürdürmüştür. Fransız ve Alman düşüncesinin etkisinde kalan James, o dönemde Avrupalı entelektüellerle tanışan ender Amerikalı düşünürden biri olmuştur. Bir süre sanata ilgi duyan James, varoluşa sanatçı mizâcıyla bakmış, ressam W. Hunt'tan etkilenmiş fakat sonunda bu ilgisini bırakmıştır. Ancak sanatçı sezgisinin orijinalliği ve etkileyiciliği onu ülkesinin en parlak yazarlarından biri yapmıştır.[1]

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

1. Linda Simon, *Genuine Reality: A Life of William James*, The University of Chicago Press, 1998, s. 80-96; R. B. Talise and D. M. Hester, *On James*, Wadsworth, 2004, s. 1-5.

James, 1864'te Harvard'da Lawrence Bilim Okulu'na kaydolur ve Harvard Tıp Fakültesi'ne girer. O, burada düşüncelerini derinden etkileyen doğa bilimcisi Louis Agassiz ile tanışır. Önce öğrencisi sonra da dostu olduğu bu bilim adamıyla birlikte 1865-66 arasında Amazon'da bilimsel araştırmalar yapar. 1869'da mezun olan James, tıp alanında XIX. yüzyıl Darvinciliğinden oldukça etkilenmiştir. 1878 yılında Alice Howe Gibbens ile evlenen James bu evliliğinden beş çocuk sahibi olur. Bu dönemde tıp alanından psikolojiye ve fizyolojiye yönelen James, 1873'de anatomi ve psikoloji okutmanı; 1880'de Harvard'da psikoloji doçenti olur. Aynı yıl iki ciltlik şaheseri, *Principles of Psychology/Psikolojinin İlkeleri* adlı ilk eserini yayımlar. Bu eser James'in doğrudan doğruya felsefeye yönelmesini sağlar. Eser, bir ucu metafizik problemlere uzanan, alışkanlık, bilme çeşitleri, düşünce ırmağı, duygulanım, benlik, gerçekliğin algısı ve inanç, eylem ve irade gibi pek çok felsefî sorunu inceler. James çalışmalarıyla gerçekten popüler değil, deneyimin sağlam zemini üzerinde inşâ edilen, sağduyu ve zamanının ahlâkî değerleri ile doğrulanan bir felsefe oluşturmayı hedeflemiştir.[2]

Radikal deneyimcilik ve pragmatizm teorilerini geliştiren James, 1897'da yazılarını, *The Will to Believe and Other Essays/İnanma İrâdesi ve Diğer Yazılar* adlı eserinde toplar. 1902'de *The Varieties of Religious Experience/Dini Deneyimin Çeşitleri*, 1907'de *Pragmatism/Pragmatizm*, 1909'da *A Pluralistic Universe/Çoğulcu Bir Kâinât* ve *The Meaning of Truth/Doğruluğun Anlamı* adlı kitaplarını yayımlar. Diğer kitapları, *Some Problems of Philosophy/Felsenein Bazı Problemleri* 1911'de, *Essays in Radical Empiricism/Radikal Emprisizme dair Makaleler* 1912'de ve *Collected Essays and Review* 1920'de ölümünden sonra yayımlanır. Bütün kariyerini eğitim ve öğretime adayan James 16 Ağustos 1910'da vefat etmiştir. James'in felsefeye temel katkısının pragmatik anlam teorisi, doğruluk teorisi, inancın kanıtlanması, radikal deneyimcilik ve din felsefesi olduğu söylenebilir.

PSİKOLOJİSİ

Principles ile bir anlamda zihin felsefesi yapmağa başlayan James, düşüncelerine başlangıç noktası olarak hâlâ önümüzde bir problem olarak duran ruh-beden problemini alır. *Principles*'ta Ruh-beden sorunu *psikolojik* açıdan ele alınırken, *Radical Empricism*'de *metafizik* açıdan ortaya konulur. Psikolojiden felsefî perspektife geçiş, James'in felsefesinin her aşamasında görülür. Düşünür, *Principles*'ta zamanında hayli popüler olan 'bilinç-otomat" teorisinin zi-

2. Celal Türer, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, Paradigma, 2005, s. 22.

hin-beden arasındaki ilişkiyi açıklayamayacağını uzun uzadıya anlattıktan sonra dördüncü bölümde ünlü *bilinç ırmağı* teorisini ortaya koyar. Ona göre zihin aslî olarak teleolojik bir mekanizmadır. O, algılayan, teori kuran organizmanın amaçları uğruna faâliyet gösteren bir melekeyi temsil eder. Hem duygusal hem pratik öznelliği birleştiren zihin, esasen izlenimler dünyasının bir bütün olarak başka bir dünyaya çevrilmesine yarar. Bu çevrim, zihin durumlarının birbirini takip ederek ilerlemesinden başka bir şey değildir. Daha açık bir ifadeyle bilinç, kendisini dâimî bir akış ve düşünce akışı olarak hissettirir. James bu akışın dört önemli özelliğinin doğrudan fark edildiğini ileri sürer. Bu özellikler şunlardır: 1) Her bilinç durumu, şahsî bir bilincin parçası olmaya eğilim gösterir, 2) Şahsî bilinç durumları dâimâ değişir, 3) Şahsî bilinç, duyusal olarak dâimîdir. 4) Bilinç akışında bazı parçalar seçilir ve benimsenirken diğerleri reddedilir. Filozof, daha sonra kaleme aldığı "The Stream of Thought" adlı makalesinde bilincin bu özelliklerini "şahsîlik, yönelimsellik, seçicilik, zevk alma ve fayda arama" şeklinde tasvîr eder.[3]

James düşünce akışının düşüncenin ötesinden onu belirleyip, yönlendirecek başka bir şey içermediğini; zihnî akışın en genel görünümünün parçaların farklı adımları, yani uçma ve durma durumları olduğunu ileri sürer. O, bu akışı resmetmek için bir hedefe yönelip uçan ve dinlenmek için ara sıra bir yere konan kuş metaforunu kullanır. Kuşun uçuşu kısa dinlenme vakitleri ile ayrıldığı gibi, düşüncenin akışı "dinlenme yerleri ile ayrılır." Bu "konaklamalar", duyu izlenimlerinin belli kombinasyonlarının tecrîd edilmesi, düşünülmesi ve hatırlanmasına bağlı olarak akışı yakalamaya yarayan özel duyusal tasavvurları temsil eder. Bu sâbit duyusal birliklerin etrafındaki bağlantı ve akış, aslında ilişkilere dair düşüncedir. James, konaklama yerlerinin "özsel parçalar," uçuş yerlerinin ise "geçiş yerleri" olduğunu söyler ve akıştaki bu durumu dilin ritmiyle açıklar. Her düşünce tümceler ile ifâde edilir ve her tümce bir süreç ile tamamlanır. Bu süreçte sessiz-aralıklar, bir çeşit duyusal tasavvurlar ile doldurulur. Dolayısıyla düşünme, özsel parçalardan diğerlerine doğru bir akış şeklinde gerçekleşir.[4]

Bilincin bir varlığı, hatta bir töz olmadığını "Does Conciousness Exist?/ Bilinç Mevcut mudur?" adlı makalesinde iddiâ eden James, Kartezyen bir sav olan "düşünüyor" olma durumundan "O halde varım." savına geçişin mümkün olmadığını ifâde eder. Ona göre ne akışın ötesinde daha aktif bir bilinç, ne de daha gerçek bir dış gerçeklik vardır. Bilinç akışı kendi dışında şeylerle ilişkilidir ve o da bu ilişki içersinde bir varlığa sahiptir. Bunun anlamı herhangi bir şeyden bahsettiğimizde kendi kavramsallaştırma ya da bilişsel çabamızın

3. Celal Türer, "Bilinç Akışı", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci, Etik Yay., 2004, s. 586-587
4. Celal Türer, "Bilinç Akışı", s. 558.

dışına çıkamamamızdır. Bu durumda herhangi bir varlığın bizim bilincimizden bağımsız mutlaklığı anlamsız olur. Böylece hem varlığın o anki kavramsallaştırmadaki işlevinden başka işlevlerini, hem de kendi bilişsel katkımızı yok saymış oluruz. Dolayısıyla hem eksik hem de mantıkî olarak çelişkili bir varlıktan bahsetmiş oluruz. Düşünürün bu yaklaşımı daha sonra pragmatizm ve radikal deneyimcilik teorileriyle tamamlanacak olan varlık anlayışına, saf deneyim görüşüne zemin teşkil eder.[5]

PRAGMATİK FELSEFE

James'in pragmatik felsefesi zihnin teleolojik bir mâhiyete sahip olduğu görüşü ile deneyimcilik ilkesi adı verilen anlayışına dayanır. Zihnin teleolojik bir mekanizma oluşunu insanı plan yüklü, arzulayan, amaca yönelmiş, aktif, eğilimli, değeri teyid eden, yorumlayıcı bir fert olarak anlayan James, felsefesini deneyim ilkesi ile tamamlar. Bu ilke her felsefî durumun eylem ile pratikte test edilerek çözülmesi anlamına gelir. Eğer felsefî bir iddiâ ya da sistem hayatta idrâk edilemez sonuçlara sahip ise pragmatik olarak anlamsızdır. Çünkü anlam, düşünürün somut ve pratik ilgilerine bağlıdır ve ancak fonksiyonunu yerine getirirken tanınabilir. Bu yüzden bir kavram ya da önermenin anlamı James'e göre, ferdin hayatında bazı etkilere sahip olduğu müddetçe doğru olur.[6]

James, pragmatizminin temellerini 1898'de California Üniversitesi'nde, "Philosophical Conceptions and Practical Results/Felsefî Anlayışlar ve Pratik Sonuçlar" adlı denemesiyle ortaya koyar. Bu makaledeki fikirleri C. S. Peirce'ten ödünç aldığını beyan eder. Profesyonel anlamda felsefe meselelerine ilgisini 1902'den ölüm yılı 1910'a kadar sürdüren James 1904'te "The Pragmatic Method/Pragmatik Metot" adlı makalesi ile felsefî bir hareket olan Amerikan pragmatizmini ilan eder.

James'e göre pragmatizm köken itibarıyla Avrupalı, ancak kendi taşıdığı niteliklerle Amerikalıdır. Buna göre pragmatizm, düşünceleri açıklamak için insan davranışlarının gerekliliği ve amaçların tesbît edilmesinde ısrar eder. Ancak Peirce ve James de dâhil olmak üzere diğer pragmatistler, gâyeyi kendinde bir eylem yapan ve tasarladığı gâyeleri çok dar ve çok "pratik" olarak gören bir yaşamı tasvîbetmezler. James, her ne zaman *pratik* terimini kullanırsa onu ayırt edici şekilde yoğun, ferdî, özel ve soyut, "genel" karşıtı olarak etkin anlamında kullanır. James'e göre bu ilkenin önemini vurgulamak için onu somut meselelere uygulamak gerekir. Başka bir ifâdeyle o, herhangi bir kanâati saat-

5. William James, *Essays in Radical Empiricism,* New York, 1912, s. 5-7.
6. Celal Türer-Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Tarihi,* İLİTAM Yayınları, 2012, s. 330-331.

lerce tartışmak yerine, adım adım somuta indirgemeyi önerir. Şöyle ki: İki değişik felsefî tanım veya önerme veya birbirlerine zıt görünen *maksimi* ele aldığımız ve birinin doğru olduğunu ileri sürdüğümüzde, pratik sonuçları arasındaki farkı görebilmeliyiz, eğer pratikte fark göremiyorsak, bu durumda ileri sürülen görüş sâdece kavramsal ve aldatıcı, mücâdele ise değersiz olur. Bunun anlamı doğruların kendilerini somut olgularda ifâde ettiğidir. James, bu düşünceleriyle hem kendi mizâcını hem de felsefesinin ana karakterini yansıtır.[7]

James'e göre felsefe tarihi, büyük ölçüde insanın mizâcının bir çeşit çarpışmasından ibârettir. O, felsefeyi kendine meslek edinmiş her filozofun hangi mizâçta olursa olsun, felsefe yaparken mizâcını yansıttığını ileri sürer. Zira mizâç filozofa en sağlam ve objektif öncüllerden daha sağlam bir desteği sağlar. O bu çerçevede felsefe tarihinin, kendi ifâdesiyle, "yumuşak zihincilik" ile "katı zihincilik"in mücâdelesinden ibâret olduğunu beyân eder. Birincisini, akılcı (ilkelere göre hareket eden), zihinci, idealist, iyimser, dindar, hür irâdeci, tekçi, doğmacı olarak nitelerken; ikincisini, yani "katı zihinciliği", deneyimci (olgulara göre hareket eden), duyusalcı, maddeci, kötümser, dinsiz, kaderci, çokçu, şüpheci olarak niteler.[8]

James, rasyonalizm ve emprisizm arasındaki mücâdelede insanoğlunun bir tarafı seçmekle bir dilemmaya düştüğünü ve bu dilemmadan kurtuluşun entelektüel soyutluk düzenindeki kuvvetimizi işletecek, fakat aynı zamanda içinde yaşadığımız dünyayla müsbet bir bağ kuracak bir sistemle aşılabileceğini ileri sürer. Her iki eğilimi, "pragmatizm/radikal deneyimcilik" felsefesinde birleştiren James doğal olgularla uğraşırken katı zihinci, yani rasyonalist; ahlâk ve teoloji konusunda ise yumuşak zihinci, yani deneyimci olduğunu ilan eder. Rasyonalizm ile emprisizmi pragmatizminde birleştirmeye çalışan James, faydalı bir felsefenin can alıcı görünümlerinden birinin hayatla gerçek bağlantılar kurması gerektiğini düşüncelerinde dâimâ ön plana koyar. Bu çerçevede o, gerçekten tatbîk edildiğinde felsefeyi, insanın ilgi ve ideallerinin en seçkin bir ifâdesi ve varlığımız ile ilgili somut tecrübî durumların bir yansıması olarak düşünür. Böylesi bir görüş felsefenin insanın tabiatı ile ilgili özel bir anlayış ve mizâç etrafında inşâ edilmesini gerektirir. Bu yüzden James, şahısları, amaç ve gâyeleri başarma peşinde dinamik ve hayâtî merkezler olarak tasavvur eder. XIX. yüzyıl Darvinciliğinin tesiri altında kalan James, insan mâhiyetinin biyolojik modelinden kuvvetle etkilenmiş ve insanı, "çabalayan, amaçlarını gerçekleştiren, organizmasının ihtiyaçlarını gideren ve önemli özelliğinin amaçlarıyla ilgili iradi uygunluk ve projeksiyona sahip olan bir varlık" olarak tasvîr etmiştir.

---

7. Celal Türer, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, s. 29-32.
8. William James, *Pragmatism*, New York, 1907, s. 12.

PRAGMATİK ANLAM TEORİSİ

James, pragmatizmin köşe taşı kabul edilen radikal deneyimcilik ile her felsefî meselenin eylem ve pratikte test edilebileceğini öne sürer. Ona göre eğer inançlar, hayatta işlevsel bir role sahipse ve bizi somut sonuçlara götürüyorlarsa anlamlı, faydalı ve doğrudur. Bunun aksine, eğer felsefî bir iddiâ veya sistem, hayatta idrâk edilemez sonuçlara sahipse pragmatik olarak anlamsızdır. James, daha önce de işaret edildiği gibi felsefeyi, sâbit, belirlenmiş öğretiler grubu olarak değil, ezelî prensip ve gerçekleri yansıtan zihnî yapının tamamlanmamış parçaları üzerinde düşünmek, yoğunlaşmak olarak görür. James'e göre ne kadar derin gözükse de soyut a priori bir felsefî sistem, felsefî idealin bir dejenerasyonudur. Çünkü bu sistem gerçek hayatla gerçek bağlantılar kuramaz ve insan gâyelerinin gerçekleştirilmesine katkı sağlayamaz. Felsefe ile ilgili deneyimci anlayışının muhtevâsında James, pragmatizminin yol gösterici prensibini derinleştirir: James'e göre felsefî bir araştırma, mümkün veya aktüel hayata dayanılarak tahlîl edilebilecek meselelerle sınırlandırılabilir.

James, deneyime dar olarak, pozitivist bir tavırla yaklaşmaz. Pragmatik anlam teorisinde o, hangi çeşit önerme olursa olsun, önermelerin çerçevesel olarak tecrübî uzanımlarının olduğunu beyân eder. Bu yüzden, sözgelimi "Tanrı'nın iyiliği" ile ilgili önermeler onun tarafından felsefî meşrûiyet ve öneme sahip olarak kabul edilir. O, duyusal doğrulama, deneyim ile meşrû felsefeye sınır çizerken, bir bakıma felsefenin spekülatif, boş ve sonu gelmez tartışmalardan kurtarılması gerektiğini ifâde eder. James'e göre pragmatizm, deneyime konu olan bütün hususların, hatta Tanrı'ya ait araştırmalar alanını bile genişletir. Rasyonalizm, mantığa ve göksel olana, deneyimcilik ise dış duyulara dalarken pragmacılık bunlardan sâdece birini takip etmeyip; hem mantığı, hem duyuları takip eder, hem de en mütevâzı ve en kişisel deneylere dayanır. James pratik sonuçları olursa mistik deneylere dahi değer verdiğini beyân eder.

Bu belirlemelere rağmen James'in pragmatizminin tam olarak ne olduğu ya da neyi temsil ettiği sorundur. Nitekim o, bir yerde pragmatizmin pratik sonuçları takip ederek iddiâların anlamını belirlemede bir metot olduğunu iddiâ eder. Öğretisini İtalyan pragmatist Papini'den aldığı bir benzetme ile açıklar. Bu benzetmeye göre pragmatizm, bir oteldeki koridor gibidir. Birçok oda bu koridorda dizilir ve her odada, teizm veya ateizm, idealizm veya pozitivizm, değişik ve farklı felsefe kendisini ilan eder, fakat her durumda odalar bu koridora açıldığı gibi, her felsefe pragmatik metottan faydalandığında anlamlı olur. Başka bir yerde James, pragmatizm düşüncesini, aslen "nötr bir metot" olarak tanımlar ve pragmatik metodun diğerlerinden daha çok epistemolojik ve me-

tafizik teorilerle uyuştuğunu ifâde eder. Bu açıdan ele alındığında pragmatizm *metafizik pluralizm* ve *doğruluk teorisi* olur.[9]

James felsefesinin bütün aşamalarında bir inancı veya bir fikri anlamlı olarak adlandırmanın, onun fonksiyonunu yerine getirirken tanımak olduğunu ifâde eder. Bu noktada o, düşünmenin kendinde içerilen ve değerini kendinde taşıyan bir faâliyet olduğunu iddiâ eden geleneksel felsefî tavrı reddeder. James'e göre anlam, tamamıyla düşünürün somut ve pratik ilgilerine bağlıdır; deneyim ve davranıştan tecrîd edilmiş anlamlar anlaşılır değildir. Başka bir ifâdeyle uygulama ve fonksiyonlarından bağımsız olarak fikirlerin anlamları hakkında araştırma yapmak, nasıl kullanıldığını araştırmadan bir âletin mâhiyetini anlamağa çalışmak gibidir. Anlamın belirlenmesinde fikir ve inançların uygulanım ve fonksiyonlarını merkez alan James, bu tavrı ile geleneksel felsefe alanının dışına çıkar. Oysa filozoflar genelde bir fikrin anlamını "bir şey" olarak görürler. Böyle anlaşıldığında onun kullanılması oldukça değişik olacağı için bir fikrin anlamı James'e göre herhangi işlevsel değeri konulmadan önce belirlenemez.

James felsefesinde bir fikrin anlamlı olabilmesinin iki ölçütünü önerir: Bunlardan ilki, tahmînî önem anlayışı, ikincisi ise pratikte iş görmesidir. James'in anlamın varsayıma dayalı tahmînî önem ölçütüne göre bir önerme, onu kabul edişleri ister tecrübî, ister metafizik gerekçeyle olsun, onu kabul edenin belli sonuçları sezinlemesiyle anlamlı olur. Bu yüzden sözgelimi "Tanrı vardır." önermesi, James'in tahmînî anlam ölçütünce anlamlı olabilir. Zira bu önerme, teiste değişik kozmik geleceği sezinlemeye izin verir. Bu yüzden tahmînî önem anlayışı, düşüncenin fonksiyonuna yoğunlaşan James'in anlam teorisine uygun düşer. Bir önerme, pragmatik olarak sâdece inanmaya tesir ediyorsa anlamlıdır. Yine bir inanç sâdece inancını geleceğe dair hazırlıklara yöneltiyorsa işlevseldir. Bu noktada ferdin inancı, gelecek hakkında tahminler yaparak onu geleceğe hazırlar ve böylelikle onu belli tavır, duygulanım ve en önemlisi tasarlanmış geleceğe doğru uygun davranışlara yöneltir. Böylelikle bir önermenin anlamı, ondan neş'et eden sonuçlarla belirlenir. Böylelikle inancın sergilediği sonuçlarla fert; tavır, his ve eylemlerini birleştirir.[10]

İkinci ölçüte göre bir fikir, önerme deneyimde fayda sağlıyorsa anlamlıdır. Sözgelimi James, *Pragmatism*'de Mutlak'a inancın pragmatik anlama sahip olduğunu, zira inancın bazı insanlar için güvenlik ve dinî huzur sağladığını ileri sürer. James için Mutlak kavramı, anlamlıdır. Fakat bu anlam, ona inanmanın sonuçlarını daha da basitleştirdiğinden değil, tecrübede fayda sağladığındandır. En basit anlamda Mutlak'a inananlar, bu anlayıştan "dinî huzur" duyarlar. James'in görüşünde anlam, aslî olarak ferdin pratik sonuçları ile ilişkili olduğu

9. Celal Türer, *William James'in Ahlâk Anlayışı* s. 45-47
10. William James, *Pragmatism*, s. 40-59.

için teori geleneksel anlam teorilerinden oldukça farklıdır. Kısaca James için, bir fikrin anlamı onun kullanım muhtevâsından ayrılamaz.

James, anlam ölçütü ile pragmatizmin felsefede bir devrim yaptığını iddiâ eder. Bu yüzden bu ölçüt, felsefî girişimlerin tekrar gerçekleştiricisi ve felsefî perspektifte bir köşe taşı olarak kabul edilebilir. Pragmatizmde teknik olarak vurgulanan, soyut meseleleri sâdece mantıkî bir yolla ele almak yerine onların ferdin hayatında alakasını ve öneminin gösterilmesi gerektiğidir. Çünkü felsefî girişim, hayatın somut durumlarından doğmalıdır ve nihâî olarak ona gönderme yapmalıdır. Bu yüzden bir fikrin veya bir inancın pragmatik anlamı, onun bilişsel anlamı veya aklî muhtevâsını temsil etmeye niyetlenmez. Aksine pragmatik anlam, bu alternatifler arasındaki boşluğu, düşüncenin işlevselliğini öne alarak gidermeye niyetlenir.

PRAGMATİK DOĞRULUK TEORİSİ

Pragmatizmin merkezinde doğruluk öğretisinin mevcut olduğunu söylemek abartı değildir. Zira doğruluk bütün felsefî tartışmaların merkezindedir ve felsefenin, çözülmesi en zor sorunudur. James kendi pragmatizmini "doğruluk teorisi" olarak adlandırır. O, doğrulukla ilgili değişik teorilerin mevcut ve filozoflar arasında "doğru" yükleminin hamledilmesinde farklılıklar olduğunu görür. James, doğruluğun bir ifâdenin gerçeklikle uyuşması olduğu şeklindeki yaygın tanımı kabul eder. Fakat bu tanım, mübhemdir ve dolayısıyla bize bilgi vermez. Zaten James'in, doğrulukla ilgili tekâbüliyet ve tutarlılık teorisini reddetmesi, onların yanlışlığından dolayı değil; bilgi vermediği, yani pragmatik olarak anlamsız olduğu içindir. Ona göre, bu teoriler hayattaki davranışlarımızla ilgili somut davranışlar önermez.

James, kendi doğruluk teorisinde, inançların deneyime dayalı olarak doğrulanacağını ve düşüncelerin de bu inançlara göre sınırlanacağını belirtir. Bununla beraber James'in doğrunun nesnesine dair görüşünün bağlantılarını belirtmek önemlidir. Zira onun bu meseledeki düşüncesi sıra dışıdır. O, doğru ve yanlışın en uygun şekilde önermelere hamledildiği geleneksel görüşü reddeder. Gerçekten James "önermenin" sâdece filozofların inşâ ettiği bir durum olduğu fikrini reddeder. O, bir önermeyi mübhem bir kavram ve doğruyu da önermenin somut durumlarından ayıran bir özellik olarak kabul eder. James, diğer pragmatistler gibi, doğrunun-değerinin, inançlar, ifâdeler, doğrulamalar, yargılar veya fikirler gibi somut düzenlemelere atfedilerek anlaşılabileceğini düşünür. Kısaca doğruluk meselesi, önermelerin nasıl kabul edileceği sorunudur.[11]

---

11. Ellen Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1982, s.89-97

James'in doğruluk teorisi dikkatlice incelediğinde, teorinin kesinlikle anlam teorisine dayandığı görülür. Ona göre, bir inancın pragmatik anlamı, ilk önce onun ileriye dönük anlamı, sonra da inancın hayatta takip edeceği sonuçları vasıtasıyla inşâ edilir. James'in, anlam teorisini doğruluk teorisine uygulaması yol göstericidir. Tecrübî bir inancın pragmatik olarak doğru olduğunu söylemek, ilkin, onun ileriye dönük anlamından bahsetme, yani onun ileriye dönük anlamının gerçekleşeceğini söylemektir. Bu durum, James'e göre şu anlama gelir: İnanılan şeyden mantıkî olarak çıkan tecrübî sonuçlar ya uygun şartlarda oluşacak ya da en azından onların olacağına dair tecrübî bir temel olmayacaktır. Bu durum, doğrulukla ilgili şartın "doğrulanmasıdır." İkinci olarak, bir inancın pragmatik olarak doğru olduğunu söylemek, inananın benimsediği inancından kaynaklanan bu sonuçlar hakkında, meselâ onların tatmîn edici olduğu gibi bir şeyler söylemesidir. Bu ise "tatmîn edicilik" şartıdır. James'in felsefesine göre, "tatmîn edicilik", bir inancın doğrulanabilmesi için hâricî bir unsur değil, bilakis inancın bir parçasıdır.

James, doğrulukla ilgili analizine "doğrulama" nosyonu ile başlar. James'in doğrulukla ilgili merkezî bir ölçüt olarak doğrulamayı kullanması, doğrunun özellikle aktüel ve mümkün tecrübeye dayanarak tahlîl edilmesi prensibinden çıkarılır. Ona göre, bir inancın doğrulanması, ancak tecrübî terimler içinde, eylemlerle diğer fikirlerin uygun örgüsünü takip ederek yapılır. Başka bir deyişle, bir bireyin inancı, belli bir süre içinde, yine o kişinin deneyimine dayalı olarak doğrulanabilmesinin mümkün olduğu durumlarda "doğrulanır." Dolayısıyla, bir inancın doğrulanabilirliği, inananların onu somut durumlar ışığında tanımlamasına bağlıdır. Bu da, bir inancın doğrulanmasının, şahıslara ve zamanın akışına bağlı olduğunu gösterir. Bir inanç, bir şahsın tecrübesinde doğrulanabilirken, başka birininkinde doğrulanmayabilir ve bir bireyin deneyiminde belli bir zamanda doğrulanabilen inançlar, tecrübedeki değişimlere bağlı olarak doğrulanmayabilir. Bu şu anlama gelir; James, bir inancın geçerliliğini test edebilmek için, mevcut inancın varlığı dışında bir ölçütün mevcut olduğunu kabul eder. Bu durum, öznellikten kaçınmak içindir. James'e göre, böyle bir ölçüt, deneyimin bizâtihî içeriğinden gelir.

James'in doğrulanabilirlik anlayışı, tamâmen öznel ve şahsî bir başlangıç noktası ile doğruluk teorisine başlar. Her ferdin doğrulukla ilgili ölçütü, kendi inanç sistemine ve kişisel deneyim bağlamına bağlıdır. Bu noktada, hemen şu akla gelir: Acaba, James bize görecelik mi önerir? James, doğrulukla ilgili hiçbir analizin, doğrunun nesnel olduğu ya da kişisel ve eğilimlere bağlı olmadığı hususunda bir zemin sağlayamadığını ve dolayısıyla tek başına yeterli olmadığını öne sürer. Onun amacı, bireyin sübjektif "doğrulardan" başlayarak, kendi tecrübesinin dışında başka herhangi bir şeye mürâcaat etmeden doğru inançların nesnelliğini tesis etmektir. O, bunu doğruluk dereceleri doktrinini geliştir-

rerek başarmaya çalışır. Bu doktrin, tek bir bireyin belli bir zamanda izâfî doğrularından başlar ve araştırıcılar topluluğu tarafından dereceli olarak oluşturulan daha nesnel yargılar demetinin aracı aşamalarıyla nihâî olarak mükemmel, nesnel, mutlak doğruya ulaşır.

James, bu noktada ahlâk anlayışı ile doğruluk anlayışı arasında paralellik kurar. Ona göre, bir kimsenin kişisel yargıları, ahlâk teorisinin ve aynı zamanda doğruluk teorisinin kavramsal kalkış noktasıdır. Birey, 'ahlâkî yalnızlıktan' fertlerin her birinin taleplerini gidermeye çalıştığı bireysel çokluğa yöneldiği gibi; 'epistemik yalnızlıktan' da daha karmaşık ve oldukça saflaştırılmış kapsamlı inançlar demetine doğru yol alır. Her insanın doğruluk anlayışı, sosyal ilişkiler vâsıtasıyla değişir ve gelişir. Bu durum, doğruların bir topluluk içinde geliştiği anlamına gelir. Zira insanlar, ortak bilgi ve araştırma vâsıtalarıyla tecrübelerini depo ederler ve doğruluğun daha üst seviyelerine sahip olan inanç setlerini işbirliğiyle tedrîcî olarak geliştirirler. Topluluk üyeleri, çeşitli ve daha çok sayıda deneyimi bu yolla edinir ve onların değerini zamanla daha iyi belirler. Bu yüzden, onlar, sınırlı veya kısmî görüş açılarını giderek aşan daha objektif inançlara sahip olur. James, doğruluğu sâbit nitelik olarak görmediği için, doğruluğun topluluk tarafından oluşturulduğunu iddiâ eder. Doğruluk, fikirden ibâret olduğu için, bir fikrin doğruluğu kendisini doğrulayan süreçten başka bir şey değildir. Kısaca, bütün doğrular insan ürünüdür. O halde, kendinde gerçeklik ile hiç bir zaman karşılaşmayan insan, gerçekliğin deneyimlenen görünümlerine dikkat kesilerek anlamlı bütünler oluşturabilir.[12]

James'e göre, doğru fikirler hayâtî ihtiyaçlarımızdan ortaya çıkar. Bunların giderilmesi, onların ancak deneyimde tatmîn edilmesiyle gerçekleşir. Ona göre, hayâtî ihtiyaçlarımızın en önemlileri estetik, etik ve dinîdir. Öyleyse doğrular, yüksek eğilimlerimizi gidermeli ve onlara göre uyarlanabilmelidir.

James'e göre, doğruluk, gerçekliğin üç parçasını açıklamak durumundadır. Bunlardan ilki, duyusal akışın açıklanması; ikincisi, olgu ve fikir arasındaki ilişkinin açıklanması; üçüncüsü ise, eski ve yeni doğruların açıklanmasıdır. James, bu sorulardan ilkine 'bilinç ırmağı' teorisi ile cevap verir. O, olgu ve fikirler arasındaki ilişkinin değişken, geçici ve amaçlarımıza bağlı olduğunu düşünür. Bu yüzden, o, bütün kavramlarımızın geçici ve özel amaçlarımıza uygun olması gerektiğini söyler. Ona göre, kavramlar, eşyaları nitelemekten çok, bizi niteler. Bu yüzden, olgu ve fikir arasındaki ilişki ancak insan ilgi ve eğilimlerine göre açıklanmalıdır. James, üçüncü olarak, bilginin tarihsel bir bağlama sahip olduğunu ve bu bağlam içinde geliştiğini söyler. Yeni olgular, eski doğrularımızı kendisine dönüştürdüğümüz olgulardır.

---

12. Celal Türer "Pragmatizm'in Doğruluk Evi", *Bilimname*, XVII, 2009, s. 269-175

James'in doğruluğu öznenin inanç, deneyim ve eylemlerine göre analiz etmesi geleneksel yaklaşımdan radikal olarak farklılık arz eder. Genellikle filozoflar, doğru kavramının anlamıyla ilgilenir ve dolayısıyla doğruyu, bireysel mesele ve inanca her hangi bir atıfta bulunmaktan bağımsız bir mâhiyete sahip özellik olarak incelerken, James insan hayatında doğrunun işlevlerini ve bunun yanı sıra fertler için somut değerdeki doğruları tanımlayan çeşitli psikolojik, antropolojik ve sosyolojik olguların taslağını çizmeye çalışmıştır. O, doğruluk teorisinde geleneksel tutarlılık ve tekâbüliyet teorilerinin işlevsel olmadığını; her iki teoride doğruluğun, tesirsiz statik bir ilişki olarak görüldüğünü, buna karşın pragmatik doğruluk teorisinin uygunluğu pratikteki sonuçlara, pratikte bize sağladığı faydaya dayandırdığını iddiâ eder. Buna göre bir inancın pragmatik olarak doğru olduğunu söylemek; ilkin onun ileriye dönük bir anlamının, ikinci olarak inancın sonuçlarının tatmîn edici olduğunu kabul etmek mânâsına gelir. Ona göre geçerli bir doğruluk teorisinin merkezinde mevcut inancın varlığı dışında bir ölçüt yoktur. Başka bir ifâdeyle doğruluk fikri oluşturduğu için, bir fikrin doğruluğu kendisini doğrulayan süreçten başka bir şey değildir. Bu, hem öznellikten kaçınmak için hem de deneyime sâdık kalmak için gereklidir. Bununla beraber James doğruluğun sosyal ilişkiler vâsıtasıyla değiştiğini ve geliştiğini ileri sürer. Başka bir ifâdeyle doğruluk bizim tarafımızdan oluşturulur; onlar insan ürünüdür ve hayâtî ihtiyaçlarımızdan ortaya çıkarlar. Hayâtî ihtiyaçların en önemlilerinin estetik, etik ve dinî olduğunu ileri süren James, bu alanlardaki eğilimlerimizin giderilmesi ya da tatmîn edilmesi gerektiğini savunur.

RADİKAL DENEYİMCİLİK

Radikal deneyimcilik veya saf deneyim anlayışı, James'in pragmatist felsefesinin bütün yönlere yayılışının gerçekleştiği bir merkezdir. James'in radikal deneyimciliği, (1) bilginin kaynağı ve süje-obje arasındaki ayrımı kapatma girişimleriyle epistemolojik, (2) diğer taraftan da gerçeklik anlayışına dayanmasıyla metafizik yöne sahiptir. Radikal deneyimciliğin nihâî görünüşü, dünyanın deneyimle bilinebileceğidir.

James, radikal deneyimciliğin orijinalliğini ortaya koymak için felsefe tarihindeki rasyonalizm ve emprisizm arasında bölünen filozofları hatırlatır. Rasyonalistler, algısal bilgiyi mübhem, güvenilmez, şüpheli görürler ve bilgi terimi için, rasyonel bilgiyi tercih ederler; deneyimciler ise, kavramların algılardan geldiğine inanırlar. Onlara göre kavram, "bir şey" hakkındadır; o şey de algı hakkındadır. Her iki akım da gerçekliği keşfetmek ister. Rasyonalistler bu keşfi akılla yaparken, deneyimciler keşfin deneyle mümkün olabileceğini söy-

lerler. İlkinin âleti fikirler iken, ikincininki olgular; biri kavramsal olanla ilgilenirken, diğeri olgusala yönelir.

James elbette ikinci eğilimi tercih eder. Onun bu meselede temel sorusu şudur: "Kavramlar algılara işaret eder. Peki, algılar neye işaret eder?" Genel cevap, bir gerçekliğe işaret ettiğidir. Fakat bu noktada problem, bizim bunu nasıl bildiğimizdir. Diğer bir deyişle algıların kendilerini aşıp bir gerçekliğe delâlet ettiğini nasıl söyleriz? Farz edelim ki bütün gerçeklikler gitti, kayboldu. Fakat algılar kalacaklar mı? Biz aradaki farkı bilebilecek miyiz? James'e göre gerçeklikleri bilmenin tek yolu duyu deneyimidir. Biz onlara dokunduğumuzda, gördüğümüzde, işittiğimizde vs. onları biliriz. Bunun hâricindeki bilgi, deneyimci için imkânsızdır. Bu sebepten James, duyusal bilginin ve tecrübe edilebilen bilginin dışında gerçekliğin bilgisinin mümkün olmadığını söyler. Anlaşılacağı üzere James, gerçekliklerin mevcûdiyetine ve bilginin onlara bağlı olarak mevcut olduğuna doğrudan, kanıtsız inanır. James düşüncesinde gerçeklik bilinen bir şey anlamına geldiği ve fakat algısal ya da kavramsal terimlerle verilmediği için onun pragmatizmi, epistemolojik olarak *kendi değerinde* realizmi temsil eder.[13]

Radikal deneyimcilik teorisi, dünyanın hem zihnî olandan hem de maddî olandan yapılabileceğini ileri sürer. James, bu sorunu tasvîr etmek için sözgelimi bir kitaba bakmamızı ister. Ona göre, kitap zihindedir ve zihin kitabın etrafındadır. Zira kitap ve zihin, aynı deneyimde daha sonra verilen iki addır. Bir şeyi doğrudan veya sezgisel olarak bilmek, zihnî içerik ve obje ile özdeşlemektir. "Bilen" ile "bilinen" arasındaki ayrım gibi, "düşünceler" ile "nesneler" arasındaki ayrım da deneyimin unsurlarının farklı ilişkilerine göre analiz edilebilir. Kesişen iki çizginin birleşimindeki geometrik nokta gibi, fizikî bir nesne ile diğer bir zihni oluşturan deneyimin aynı parçaları, iki farklı deneyim grubunun üyesi olabilir. Buna göre, eğer tek bir bağlamda ele alınırsa deneyimimiz, zihnî deneyimlerin; eğer diğer bir bağlamda ele alınırsa o, fizikî şeylerin deneyimidir. Fakat o, bizâtihî ne zihnî ne de fizikî bir deneyimdir. O sâdece "saf deneyimdir". James'in saf deneyim doktrini, bitişen bir yola benzetilebilir. Anayol ve sokağının birleştiği yerde bir kazâ olursa, ana yoldaki birisi bu kazânın ana yolda; sokaktaki kişi de kazânın bu sokakta olduğunu görecektir. Kazâ ister anayolda, isterse sokakta olsun içerik, bu mahallere göre biçimlenir. Aynı durum saf deneyim için geçerlidir. Eğer bir bağlamda alınırsa o bir zihnî deneyimdir, diğer bir bağlamda alınırsa fizikî deneyimdir. İster zihnî, isterse maddî olsun olay, aldığımız bağlama bağlıdır. Özetle James, deneyimin hem zihnin hem de fizikî objenin "iki yüzü"nü gösterdiğini ileri sürer. İki yüz, iki bağlamda da alınsa aynı şeydir.

---

13. William James, *Essays in Radical Empiricism,* New York, 1912, s. 23-39.

James'in bu epistemolojik problemi nasıl çözdüğünü anlamak, bu görüşün özünü anlamaktır. Zihnî olanın fizikî olanı nasıl bildiği problemindeki zorluk, her ikisini tek bir öze indirgemekle halledilebilir. James'e göre bu indirgeme, bize "epistemolojik monizm"i ve "metafizik monizm"i verir. James; zihni, düşünce ırmağının bir fonksiyonu haline getirir. Diğer bir deyişle zihin, bir tarzda maddeyi tecrübe eder ve madde, deneyimin diğer bir fonksiyonu olur. Böylece zihin ve maddeyi "kendi başına var olan" olarak değerlendiririz. Bundan dolayı da ruh-beden problemi tamâmen halledilmiş olur.

James'in radikal deneyimciliği, nesnelerin irtibat ve bağlantılarının gerçek olduğuna inanmayı zorunlu kılar. Zira bu bağlantılara inanç, amaç için bir taşıyıcıdır. James'e göre filozof, hiç bir şeyin bağlantılı olmadığından çok, pek çok şeyin birbirleri ile bağlantılı olduğunu savunmalıdır. Kâinatta her şey birbiriyle bağlantılı olursa dünya, yekpare olur. James, monizmin "blok kâinat" fikrine karşı geliştirdiği "çoğulcu kâinat" anlayışı, nesnelerin bazılarının bağlantılı, bazılarının ayrı olduğu kanâati ortaya koyar.[14]

James, saf deneyim akışının serileri ile çoğulcu bir kâinat anlayışına vardığını beyân eder. Ona göre, deneyim verilerinin bütünü ortak değildir. Bazıları birbirleriyle bağlantılı iken, bazıları diğerlerinden bütünüyle ayrıdır. Bir bütün olarak içsel ilişkilerinin imkânı yoktur. Deneyimler değişik olarak akarlar ve eşyanın çokluğu herhangi bir tarzda birleşmez. James'e göre yeni serilerin oluştuğu ve eski serilere yeni bağlantıların yapıldığı böylesi bir akışta, yeni ve önceden görülmeyen şeyler oluşur. Böylelikle biz çoğulcu bir kâinâtta yenilik için bir şansa sahip oluruz. James kâinât için aradığı yeniliği, algısal tecrübesinde bulur. Ona göre tecrübe akışının hiç bir parçası diğer bir parça ile tamı olarak özdeş değildir. Her tecrübede yeni ve değişik bir şey dâimâ vardır. Zaman yeni anlarda tomurcukları ve onların her biri daha önce olmayan ve olmayacak ferdiyetlerin bir muhtevâsını temsil eder. James'e göre, hiç bir somut tecrübe parçası daha önce kopyalanmamıştır.

James'e göre deneyimde sunulan bu yenilik, kâinâtı tekrar inşâ için bize dâimî bir fırsat sağlar. Biyolojik mutasyon gibi kozmolojik mutasyon yapılır ve belli yönlerde toplanır. Eğer biri doğru yönleri seçerse, daha iyi bir dünya yapabilir. Eğer yanlış yönü seçerse, sonuç oldukça kötü olur. James'e göre son, dâimâ açıktır ve belirlenmemiştir. Bu sebeple biz, "açık bir kâinât"a sahibiz. Bunun anlamı, kâinâtın "yapılmakta" oluşudur.

James'e göre yapılmakta olan kâinâtta insanın rolü, kâinâttaki dramanın izleyicisi değil, aktör veya yazarıdır. İzleyici veya aktör olmak arasında keskin bir ayrım vardır. Bir izleyici olarak filozofun tek işi, "dramayı" anlatmaktır. Oysa

---

14. Celal Türer, *William James'in Ahlâk Anlayışı* s. 81-83.

bir aktör-yazar olarak görevi "dramayı" yaratmaya yardım etmektir. Ona göre aktör-yazar, çabalarıyla nihâî sonucu belirler. Bu yüzden onun çabaları, değerli ve önemlidir. James'e göre bu iki roldeki en keskin fark; birincinin pasif, ikincisinin aktif olmasıdır. James'in radikal deneyimciliği bu aktif unsuru yansıtır. Bu yüzden filozoflar, sâdece 'düşünen' adamlar değil; aynı zamanda 'eyleyen' adamlardır.

DİN VE İNANMA İRÂDESİ

Din ve ahlâk, dâimâ James'in felsefesinin merkezinde olmuştur. O, din ve ahlâkın birbirleriyle bağlantılı olduğuna ve birbirlerinden ayrı var olamayacaklarına inanır. Ona göre hem dinin, hem de ahlâkın birbiriyle ilgisinin temelinde kâinâtı nasıl kabul ettiğimiz yatar. James'e göre ahlâkî taleplerimiz, inanç ve kültlerin oluşmasında rol oynar; aynı şekilde dinler, ahlâkî hayatımızın boyutlarının ve yeni derinliklerinin imkânlarını tanıtır. Bu yüzden dinin, inanan bir kimsenin hayatına yaptığı en büyük etki, inanan bir kimsenin dünyayı deneyimleme yolunu değiştirmesidir. Din, dindar insana iyiliğin değeri ve kötülüğün değersizliğini gösterdiği için o kimse, dünyayı oldukça farklı tecrübe eder. Kişinin deneyimindeki bu büyük değişimi sâdece din gerçekleştirebilir. Dindar bir insan iyiliği savunur, korur ve kötülüğü engellemeye çalışır. Dindar olmayan bir şahıs ise, kendine fayda veren şeylerin iyi, kendine zarar veren şeylerin de kötü olduğuna inanabilir. Çünkü bir şahıs din olmaksızın, sâdece kendi öznel ihtiyaç ve arzularını düşünür. Bir şahsın içinde yaşadığı toplum, onun daha az bencil olmasına yardım edebilir ve dolayısıyla ancak toplum için iyi olan şeylerin iyi olduğuna onu inandırabilir. Oysa din, bir şahıstan sâdece sosyal standartlara uymasını talep etmez; aksine ondan ahlâkın yüksek ideallerine bağlanmasını ister. Bir kişinin hayatı, o kişinin yüksek bir ideale yönelik eylem ve bağlılıkları diğer insanları da bu idealleri benimsemeye teşvîk ettiği ölçüde başarılıdır. Bir din, bir şahıstan iyiliğin yüksek ahlâkî standartlarına uymayan kötü sosyal şartların değiştirmesini ister.

James'e göre bilimsel bilgi, dinin yerini tutmaz. Çünkü bilim, Tanrı'nın varlığını ya da var olmadığını kanıtlayamaz. Bununla beraber hem bilim hem de din, insan tecrübesiyle kanıtlanabilir. Ona göre dinin kanıtı hem apestoriori hem de pragmatiktir. Tanrı'nın gerçekliği deneyime doğal dünyanın etki etmesinden farklı bir yolla etki eder. Gerçekten inanan bir kimse, iyiliği ve kötülüğü görmeye yetenekli olur ve bu algılama kâbiliyeti, inananın inanmayandan farklı davranmasına sebep olur. Eylemdeki bu fark, Tanrı'ya inanmanın dinî kanıtını ortaya koyar. James, 1896'daki "The Will to Believe/İnanma İrâdesi" adlı makalesinde, bir deneyimcinin bir önermenin lehinde ve aleyhindeki ka-

nıta saygı duyması gerektiğini ileri sürer. Fakat bazı filozoflar, inanma irâdesinin ortaya konuş yöntemini anlayamamıştır.[15]

Felsefe tarihinde filozoflar aklî zeminleri inançların doğrulanması için tek başına yeterli kabul ederler. Bunun zorunlu sonucu olarak, "bir şeye inanan biri, uygun ve apaçık kanıtla ona inanmalı" önermesi ortaya çıkar. James, filozofların ortaya koydukları bu standartların dışına çıkar: Bir hipotezin kanıtı, hipoteze uygun olmalıdır. Yani, kanıtın tecrübedeki obje ve olayların bütününden seçici olarak çıkarılmış olması gerekir. Ayrıca hipotezleri desteklemek için ihtiyaç duyulan kanıt, deneysel olarak kontrol edilmiş şartlarda üretilmelidir. Bir hipotez, özel deneysel şartlarda neyin oluşacağını tahmin etmelidir. Çünkü hem bilimsel hem dinî kanıtın tahmin edilmesi ve seçici olarak üretilmesi gerektiği için, filozoflar, kanıtın insan eylemleriyle hiç bir ilişkisinin olmadığını iddiâ edemezler

James, "The Will to Believe"de bir hipotezi doğrulayan kanıtın ancak belli bir derecedeki inanç ile üretilebilir gerçeğini; dinî inançlar sonuçlarına göre test edilir argümanını geliştirmek için kullanır. James'e göre insanlar, dinî inançlarını geliştirmede ve onları hayatlarında test etmede özgür olmalıdır. Eğer insanlar kendi ve başkalarının hayatlarını geliştirmek için dini kullanma özgürlüğüne sahip olursa, dinin doğruluğunu belirleme ve daha fazla mutluluğu elde etme fırsatını bulurlar. Bunun aksine yeterli kanıtı talep eden filozofları izlersek yanlışlıklara inanmaktan kaçınabiliriz ama yeni doğruları öğrenme ve yeni mutlulukları kazanma fırsatını kaybedebiliriz. İnsanlar, dinî bir doktrine kolayca inanmaya "karar" veremezken, dinin mümkün doğrularına küçük bağlılıklarla başlayabilirler. Ancak dinî inanç, kişinin hayatında farklılıklar meydana getirmelidir. Bu farklılıklar, ya dinî bağlılığı destekler ve dinî inancı güçlendirir ya da kişinin dini tamâmen reddetmesine sebep olur. Bu yüzden inançlar, eylem için takip edilen kurallardır; onlar insana yeni saha ve boyutlar verir; onların doğruluk veya yanlışlığı takip edilen davranışın temellerinde yargılanır. Bir insanın dinî inancı bu sebeple insânî memnuniyetler ve davranışlar adına bir doğrulamadır ve "kendi doğrulamasını" yaratır. Dolayısıyla "inanma irâdesi" James felsefesinde "inanma hakkına" dönüşür.[16]

İnsanların dinî inançlarını geliştirmeleri için özgürlüğe sahip olmaları çok önemlidir. James "The Will to Believe"de insanların bu özgürlüğü dindar olmak için kullanmalarının çok önemli olduğunu ileri sürer. James, ciddî ve önemsiz tercihler arasındaki farkı gösterir. Birçok tercihimiz önemsizdir, çünkü bu önemsiz tercihlerin sonuçları hayatımızın değerine dair kalıcı ve önemli bir değişikli-

15. Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, 1996, s. 26-37.
16. Jaccques Barzun, *A Strool with William James*, The University of Chicago Press, 1983, s. 162.

ğe sebep olmaz. Pek az tercih önemlidir, çünkü onlar, hayatımızın değerine dair kalıcı ve önemli değişikliklere sebep olan eşsiz fırsatlardır. Her insan dindar olma konusunda ciddî bir fırsata sahiptir veya o kişi dindar ise, farklı bir dini benimsemede önemli bir fırsata sahiptir. Bilimsel hipotezler arasındaki seçim ciddî değildir, ancak dindar olma ile ateist kalma arasındaki seçim dâimâ ciddîdir.

Bazı filozoflar insanların Tanrı hakkında yeterli kanıt temin edilinceye kadar, herhangi bir dinî karar almayı ertelemesi gerektiğini düşünürler. Bu filozoflar, rasyonellik modeli olarak bilimsel metodu benimser ve bilimsel metoda göre, yeterli kanıt toplanana kadar bir hipoteze inanmamak mâkûldür. Fakat James, Tanrı için bilimsel kanıtı beklersek sonsuza kadar bekleyeceğimizi iddiâ eder. Bilimsel kanıt, dinî tercihlerle ilişkili değildir. Önemsiz tercihler ile ilgili olan bilimsel yöntemin aksine, dinî yöntem önemli tercihlerle alakalıdır. Eğer dindar olmaya karar vermezsek irrasyonel oluruz, çünkü hayatımızın değerini geliştirecek eşsiz bir fırsatı yitirebiliriz. Dinî kanıtın mâhiyeti, bilimsel kanıtın mâhiyetinden farklı olmalıdır. James, hem bilim hem de dinde kanıt ile test edilen bir hipotezin kaynaklarının göz önüne alınmadığını iddiâ eder. Hipotezler, uykudaki rüyalarımızda veya gündüz hayallerimizde oluşabilir. Aynı şekilde dinî hipotezler, çoğunlukla mistik dinî tecrübelerden veya dinî eğitimden kaynaklanabilir.[17]

DİNÎ TECRÜBE/DENEYİM

James, dinî tecrübenin köklerini ve merkezini şahsın mistik duygularında bulduğunu ifâde eder. Ona göre "mistiklik" ve "mistik" kelimeleri çoğunlukla mübhem, geniş ve duyusal içerikte anlaşılır. James'e göre mistisizm, dindar şahıslarda görülen hakikatin özel bir tarzını tasvîr etmek için kullanılan isimdir. Mistik hakikatleri görmek isteyen birisi, mistik olmayan birinden farklı olarak mânevî bir yönelişe sahiptir. Bu yönelme veya adanma, ihtidânın ânî veya tedrîcî sürecinin bir sonucu olarak gelebilir, fakat insanda hiç bir sûrette nasıllığı ve ne zamanlığı görünmez, o, beden ve dünyanın reddini ve mânevî eğilimlere teslimiyet ve derin bir içine çekişi içerir.

James'in pragmatizmi mistik tecrübe alanına dair en yüksek ve en son sözü arar. Doğrusu bu durum, hiç bir şekilde tuhaf değildir, çünkü mistik tecrübenin şahitliği, tecrübenin diğer tiplerini test etmede kullanılan aynı pragmatik ve tecrübî ölçütle test edilebilir. James'e göre bütün diğer hakikatlerde olduğu gibi, mistik olarak oluşmuş hakikatlerin doğrulanması, onların somut tecrübeden kaynaklandığını ve gerçekle verimli ilişkilerde bize bir yer açması gerçeğinde yatar.

---

17. William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897, s. 25-27.

James'e göre mistik tecrübenin sınırları çok geniştir ve imkânları da onu çevreleyemeyecek nisbette geniştir. Bununla beraber James, onun yorumu için metotlu seri çalışmaların gerektiğini kabul eder. Zira mistik tecrübenin en basit seviyesi dahi bir ilkenin veya formülün işaretiyle ilgili derin bir duyumdur. Çünkü dinî tecrübe ışığında bakıldığında dünya, daha geniş ve daha zengindir. Bu tecrübeler, doğal tecrübelerimizin, tam mânâsıyla ahlâkî ve sağduyulu tecrübemizin, gerçek insan tecrübesinin bir parçası olabileceğini gösterir. Onlar, tabiatın dış çizgilerini yumuşatır ve en acayip imkân ve perspektifleri açar. Bununla beraber, James, mistik hallerin din duygusunun bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Bunlar, yaşanan dinin özünde yer alan, yani dinde daha büyük bir varlıkla birleşme ve kaynaşmadan doğan bir büyüme hissinin ulaşabileceği en son şekildir.

James'in, 1902'deki *The Varieties of Religious Experience/Dini Deneyimin Çeşitleri* adlı kitabında anlatılan mistik tecrübenin sonuçlarına dair keşifleri, mistik tecrübenin dört temel niteliğini ortaya koyar: 1-*Tarif edilemezlik.* –Bir zihin durumunu mistik olarak sınıflandırmaya sebep olan işaretlerin en göze çarpanı, olumsuz bir işarettir. Zihnin süjesi onu doğrudan ifâde etmeye karşı koyar; içeriği kelimelerle yeterince ifâde edilemez. Onun niteliği doğrudan tecrübe edilebilir, fakat ifâde edilemez veya başkalarına aktarılamaz. 2- *Aklî Nitelik.* –Mistik durumlar, his durumlarına çok benzemesine rağmen mistik durumları tecrübe edenlere göre bu durumlar bilgi durumları gibi görünür. Mistik durumlar, çıkarımsal akıl tarafından doğrunun derinliklerinden çıkarılan vukûfiyet durumlarıdır. Onlar aydınlanmalara, ilhamlara, anlam ve öneme sahiptirler, ancak mistik durumların hiçbiri dil ile ifâde edilemez. 3-*Geçicilik.* –Mistik durumlar uzun süre varolamazlar. Bazı özel durumlar ve günler hâriç, yarım saat veya en çok bir ya da iki saat içinde özelliklerini yitirirler. Mistik tecrübeler sona erdiğinde onların nitelikleri ancak kusurlu bir şekilde tekrar üretilebilir. Fakat yeniden oluştuklarında onların niteliği hatırlanır. Birinden diğerine tekrarları iç zenginliği ve önemi olarak düşünülen dâimî gelişmeye duyarlıdır. 4-*Pasiflik.* –Oluşan mistik durumlar, ilk irâdî işlemler tarafından kolaylaştırılsa da -dikkatin odaklanması, bedenî eylemlere geçmesi veya mistisizmin kullanma kılavuzunun önerdiği diğer yöntemler tarafından kolaylaştırılsa da- bilincin karakteristik türü mistik durumlara dâhil olduğunda, mistik kendi irâdesinin kaybolduğunu ve gerçekte kendisinin daha üstün bir güç tarafından yakalandığını ve tutulduğunu hisseder.[18]

James'e göre bu özelliklere sahip mistik durumların, iyice geliştiğinde fertler üzerinde dâimâ ve tek otorite olduğunu söyler. Aynı şekilde mistik durumlar, sâdece anlama ve duyuma dayanan ve mistik olmayan, akılcı bilincin oto-

18. William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Penguin Books, 1901, s. 367-368.

ritesini yıkar. Onlar, bu tecrübenin bilincin bir çeşidinin olabileceğini gösterir. Onlar, hakikatin diğer örgülerinin imkânını açar, onlara hayâtî cevabımızda, inanca sahip olmayı özgürce devam ettirebiliriz.

James'e göre mistik tecrübeler, bazen bilinç ırmağımız Tanrı'nın daha geniş ve daha derin bilinç ırmağının saçaklarıyla karıştığında oluşur. Bilincin Tanrı ile birleşmesi, inananın dünyayı, iyilik ve kötülüğü Tanrı'nın perspektifinden görmesini sağlar. Bu birleşme, bizim Tanrı veya ilâhî olmamızı sağlamaz. Tecrübemiz, "Tanrı ile birleşerek" genişlemesine rağmen, bize ait olarak kalır. James, birliktelik tecrübesinin kendi başına Tanrı'nın kanıtlanması için yeterli olduğunu iddiâ eder. Mistik tecrübe, iyilik ve kötülüğe dair yeni bir görüş üretmeli ve iyilikleri elde etme ile kötülüklerle mücâdele etmede karşı konulmaz bir azim üretmelidir. Bu arzu, inananın çok farklı davranmasına sebep olur, çünkü inanan bu yeni görüşü ile uyum içinde davranmaya çalışır. Mistik tecrübeler tamâmen pasif olsa bile, inananlar üzerinde enerji veren tesirlerini devam ettirir. İnanan, iyilikleri elde etmek ve kötülüklerle mücâdele etmede kullanacağı yeni bir enerji kaynağının kendisine verildiğini hisseder. İnanan, hayatına daha geniş anlam ve önem verildiğini hisseder ve bu durum mutluluğu daha da arttırır.[19]

James, dinî tecrübenin değerini pragmatik olarak savunur. Ona göre iki çeşit hüküm vardır: Bunlar, varlık ya da kaynakla ilgili hükümler, mânevî yahut değer hükümleri. Ona göre bir fikir yahut bir duygu nereden gelirse gelsin, eğer olgular fikrin doğruluğunu isbât ediyorsa ve duyguda yararlı sonuçlar doğuruyorsa, değer kelimesinin gösterebileceği mükemmelliğe sahiptir.

Bütün diğer inançlar gibi, mistikler tarafından kabul edilen bu inançlar, orijinleri ile değil sonuçları ile yargılanmalıdır. James'e göre pragmatizm, bir hakikatin nereden ve nasıl geldiğine dikkat etmez. Sözgelimi o, hakikatin gerçekten, teistik veya ateistik bir varsayıma dayanıp dayanmadığına bakmaz. Bu sebepten bir inanç, somut problemlerimize uygulandığında işlev görüyorsa o, en yüksek derecede doğrudur. Bu anlamda mistik tecrübeden neşet eden birçok inancın gerçekten doğru olduğu görülebilir. Bu yüzden James için dinî tecrübenin oluşu, şartları önemli değildir; önemli olan pratikte yararlı sonuçlar sağlamasıdır. Dinî hayatın meyvesi kabul edilen kutsallık, dinî esaslardan mülhem olduğu durumlarda, ahlâkî gücün, iyiliğin, âhenk ve mutluluğun miktarını artırırsa, niçin kabul edilmesin.

James'in din felsefesi deneyimci bir teoridir. Çünkü o, dinî inançların insan deneyiminden kaynaklandığını ve dinin değerinin, dinin bu ölümlü hayatta faydasına bağlı olduğunu ileri sürer. James'in din felsefesi, ayrıca pragmatik bir teoridir. Çünkü o, dinî inançların doğruluğunun, bu ölümcül hayatı yaşayan inananın davranışlarıyla test edilmesi gerektiğini iddiâ eder. Pek çok din, ölüm-

19. William James, *Pragmatism*, s. 72.

den sonraki bir hayatı tasvîr eder ve bazı insanlar ölümden sonraki mükâfatı alabilmek için ahlâkî davranırlar. Oysa James'e göre dinin gerçek değeri muhtemel bir âhiret hayatında değil; bu hayattaki mutluluğu çoğaltmasına bağlıdır. Ölüm sonrası bir hayata inancın anlamı, şahsın bu inancın sonuçlarını hayatında nasıl gösterdiğine bağlıdır.[20]

James, inananlarına kötülükle savaşma arzusu ve enerjisi vermeyen inanç sistemlerinden hoşlanmaz. Özelde James, Tanrı'nın iyiliğinin daha çok iyilikler üreteceğini garanti eden teistik doktrine serzenişte bulunur. Bir inananın, Tanrı ve iyiliğin nihâî zaferine olan güveni, inananın eylemde bulunmasına sebep olamaz, çünkü teizm, olan her şeyin Tanrı'nın tasarımıyla oluştuğunu öğretir. Görülen kötülük, Tanrı'nın planına göre oluşacağı için herhangi bir eylemde bulunmak için güdüleyici hiçbir şey yoktur. Kötülük mevcut olsa da, bu kötülük gerçek kötülük değildir. Tanrı gerçek kötülüğü ortadan kaldırdığı için kötülüklerin yok edilmesinde bize ihtiyacı yoktur.

James, *The Varieties of Religious Experience*'da "sağlıklı" ruh ile "hasta" ruh arasındaki farkı gösterir. Sağlıklı ruh, sâdece iyiliği görür ve bu yüzden ne olursa olsun memnûniyet duyar. Hasta ruh, sâdece kötülüğü görür ve yaşamı sürdürmek için herhangi bir sebep görmez. Teizm, insanların sağlıklı ruh sahibi olmalarını ve bu yüzden huzurlu bir hayatı benimsemelerini teşvîk eder. James'e göre sağlıklı ruha sahip insanlar, kötülüğü görme yeteneğini ve diğerlerinin acılarını dindirme arzusunu kaybederler. Sağlıklı ruha sahip insanların başlarına gelebilecek en kötü olay, onların gelecek hakkında oldukça iyimser olmalarıdır. Onlar, mevcut durumu değiştirmeyi talep edecek yüksek ahlâkî ideallere sahip değildirler. Yüksek ahlâkî idealler olmaksızın, sağlıklı ruha sahip iyimser insanlar mevcut ahlâkî beklentileri, sosyal durumları ve kötülükleri kabul ederler. Teizm, nihâî olarak toplumda hiçbir şeyin değişmeyeceğini iddiâ eden muhafazakâr görüşü teşvîk eder.

James, gerçek dinin zorunlu olarak yüksek ahlâkî ideallerle bağlantılı olduğuna inandığı için, mevcut her şeyin iyi olduğunu söyleyen bir dinin gerçek bir din olabileceğini düşünmez. Bunun aksine gerçek din, "hasta" ruhlarla derinden ilişkilidir. Hasta ruha sahip bir kimse, sâdece kötülüğü görür ve iyiliğin kötülüğü ortadan kaldıracağına inanmaz. Bu türden biri, kendisinin kötü ve hayatının değersiz olduğuna inanır. Hasta ruhlara sahip kötümser insanlar, yüksek ideallere bağlanmaya çalışmaz, çünkü onlar iyiliğin elde edilemeyeceğine inanırlar.[21]

---

20. Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, 1996, s. 97-115.
21. William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Penguin Books, 1901, s. 92-171.

James, kötümserlikten muzdarip olanların Tanrı'nın gerçekten mevcut olduğuna iknâ oldukları "ihtidâ" tecrübesi ile "kutsal" bir ruha sahip olacağını söyler. Kutsal bir insan, iyilik ve kötülülüğün mevcut olduğunu, dolayısıyla yüksek ideallere bağlanmalarının kötülükleri ortadan kaldırma savaşında iyiliklere yardım edeceğini anlar. Bu yüzden kutsal bir insan, iyiliğin zaferinin garanti edildiğine inanmaz. Bunun aksine kutsal bir insan, iyilik ve kötülük arasındaki mücâdelenin ya iyiliğin ya da kötülüğün zaferiyle sonuçlanabileceğine inanır. Herkesin çabaları bu mücâdeleye katkı yapar, dolayısıyla kutsal bir kişinin çabaları iyilik tarafına yardım eder. Kutsal bir insan kötülüklerin ortadan kaldırılmasında Tanrı'nın yardımımıza ihtiyacı olduğuna ve yardımımız olmaksızın iyiliğin galip gelemeyeceğine inanır.

James'e göre kutsal bir insan, ne bir optimist ne de bir pesimisttir; aksine mevcut sosyal durumları geliştirerek iyiliğin artmasına gayret gösteren bir "iyileştirici"dir (meliorist). Bir iyileştirici, gerçek kötülüğün mevcut olduğuna ve çabalarımızla iyiliğin kötülüğü def edeceğine; kötülükleri ortadan kaldırma çabalarımızın çoğunun başarılı olamayacağına, bununla beraber başarısızlık imkânının, onun kötülüklerle mücâdelesini engelleyemeyeceğine inanır. James'in pragmatizmi bir iyileştiriciliktir, çünkü pratik sonuçlara sahip ahlâkı anlamanın tek yolu, ahlâkın, bu dünyada iyiliğin kötülüğü ortadan kaldırmasına yardım eden yüksek ideallerin kullanımı olduğunun anlaşılmasıdır. James, herkesin iyileştirici olmasını ister. İyileştiricilik, bir din değildir. Bazı dinler iyileştirici iken, bazıları iyileştirici değildir. Bütün dinler iyileştirici olsaydı, James dünyanın gelecekte daha mutlu olacağına inanırdı. Bir kimsenin iyileştirici olması için önce pesimizm daha sonra da ihtidâ tecrübesini yaşaması gerekmez. Birçok insan zaten iyileştiricidir. James'in pragmatizmi gibi bir felsefe, insanların iyileştirici olmasına yardım eder.

JAMES'İN AHLÂK ANLAYIŞI

James'in düşünceleri incelendiğinde, ahlâka dair görüşlerinin kendi düşünce sistemiyle bütünlük arz ettiği görülür. Nitekim onun ahlâk anlayışını araştıran biri, onun din, metafizik ve epistemoloji ile ilgili görüşlerinde ahlâkî uzanımları kolayca görebilir. James düşüncesinde ahlâkın mevcûdiyetini, ilkin psikolojisiyle alakalı insan anlayışı, ikinci olarak insan hayatının anlam ve değerinin belirlendiği metafizik görüşleri (radikal tecrübecilik) ve nihâyetinde pragmatizmi, özellikle de doğruluk anlayışı ile temellendirilebilir.

James, "Reflex Action and Theism/Refleks Eylem ve Teizm" adlı makalesinde insanın hayvandan başlıca farkının, fizikî, ahlâkî, estetik ve entelektüel ihtiyaçlarının fantastik ve zorunlu olmayan karakterinde nesnel eğilimlerinin

coşkun aşırılıklarında olduğunu ifâde eder. James, insanı, meraklı, gayret gösteren, uygulayan, amaçlayan, idealist olan ve amaçları değişen mâhiyette olan bir varlık olarak anlar ve insanı farklı gâyeleri olan, yapabildiği kadar onları yerine getirmeye girişen volkanik bir dağ olarak niteler. James için bu gâyelerin yerine getirilme çabası, insanın merkezî aktivitesidir. Gerçekten arzuların, amaçların ideallerin ve gâyelerin doğal olarak giderilmesi James'in sisteminde ahlâkî değerlerin de takip ettiği hattır. Buradan çıkarılacak sonuç, diğer sahalarda olduğu gibi James, ahlâkî sahada da insanın eğilim ve ihtiyaçlarına güven duyar. Zira ona göre arzu, amaç, eğilim, gâyeler vb. hayatta takip edilecek en iyi rehberlerdir.[22]

James, deneyimimizin doğrudan, kolayca bulabileceği, dikkat ve eğilimimizi kazanan geleneksel olarak ahlâk diye isimlendirilen alanın mevcûdiyetini kabul eder. James, ahlâk meselesinde iyi, kötü vb. yargıların çok büyük önemde olduğunu, böylesi meselelerde şübheciliğin ahlâksızlığın aktif bir müttefiki olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı o, 'Ahlâkî değer ve normları seçmemiz, bizzat öznel isteklerimizle alakalıdır.' der. Ona göre ahlâk fenomenini keşfetme sürecinde insanın, kendi öznel eğilimlerini dikkate alması yeterlidir. James, insanın öznel isteklerinin, eğilimlerinin eşsiz bir ahlâkî kâinâta sahip olmak için yeterli olacağını düşünür. İnsan isteklerini takip ederek, ahlâkî bir dünyaya sahip olabilir. James'e göre biz, ahlâkî doğruları sâdece yaparak bilebiliriz; böylesi doğrular, önceden ve soyut olarak mevcut değildir. Diğer bir ifâdeyle ahlâki doğrular, somut bilinçlerde ve sâdece somut insan tecrübesinde gerçekleştirildikleri zaman bilinebilir. Bu sebepten James'e göre ahlâk, tecrübede ortaya konulan ve davranışta tezahür eden bir olgudur. Bu yüzden ahlâkî ufkumuz, bizimle birlikte hareket eder.

James'e göre ahlâkî eğilimlerimiz, ihtiyaçlarımız ahlâkî bilincimizin mâkûl ve nihâî amaçlarla belirlenir; kozmosun draması, ahlâkî amaçlar için mevcuttur; kozmosun en önemli hâdiseleri de ahlâkla ilgili olanlarıdır. James, omuzlarımıza ahlâkî görevin esâretini almamız; onun meşrû ağırlığına râzı olmamız ve bu ahlâk vazîfesinin hizmetinde ölmemiz gerektiğini vurgular. Zira ona göre insan hayatı, tesâdüflerle oluşmaz. İnsanın hayatı, temelde eleştirel düşüncenin ve özgürlüğün dikkatlice kullanımının sonucudur. Bunların kullanılması sağlıklı karar vermede, ahlâkî bir perspektif çizmemize dair bir ihtiyacı vurgular.

James'e göre insanın ahlâkî görevini yerine getirmesi, bir yandan kendisini, diğer yandan varoluşu incelemekle olabilir. James'e göre, insanın ve oluşun ahlâkî karakterini araştıran insanlar, hemen hemen sonsuz rizikolu bir gö-

22. Celal Türer, *William James'in Ahlâk Anlayışı* s. 91.

reve tâlip olurlar. James, bu kâinâtta insan "ben"inin, özellikle de aktüel bilincin gerçekleşmesi için; iyilik, kötülük ve yükümlülüğün zorunlu olduğunu ifâde eder. Zira her nerede canlı zihinler mevcutsa, orada aslî görünümleri içinde iyi ve kötünün yargısı ile yükümlülüğün bulunduğu ahlâkî bir dünya vardır. Bu ahlâkî dünya elbette seçimlerimiz, özgürlüğümüz temelinde gelişir.

James'e göre, insanın özgürlüğü çok önemli iki meseleyi ortaya çıkarır: Bunlardan ilki, "İlkelerin ve değerlerin belirlenmesinde seçimlerimizin rolü ile ilgili bir perspektif elde edebilir miyiz?" meselesi; diğeri de, "Âhenkli bir toplumsal hayatı bozan, istenmeyen öznellikten kaçınmak için seçimlerimizi yönlendirebilir miyiz?" meselesidir. James'in düşünceleri, seçimlerimizi önceleyen, bütünüyle belirlenmiş değer yapısından mahrum bir dünyada ahlâkî hayatın hem mevcûdiyetini, hem de mâhiyetini anlamaya ışık tutar.[23]

James'in doğruluk anlayışı ahlâkın mevcûdiyeti ile ilgilidir. James doğruluk anlayışında, tasarımların pratik olarak "iş gördüklerinde" doğru olduklarını; düşüncelerimizin, tecrübelerimizin diğer parçalarıyla doyurucu ilişki içine girmemize olanak sağladıklarını, onları özetlediklerini ve ardı arkası kesilmeyen özel bireysel olayları izlemek yerine kavramsal ifâdeler aracılığıyla onlar arasında dolaşmamıza katkıda bulunduklarını beyân eder. Ona göre düşüncelerimiz, hayatta işlev gördükleri ölçüde doğrudur.

James, bir önermenin doğruluğunu ortaya koyarken, onun hakkında ister istemez bir değerlendirme yaptığımıza inanır. Bazı şeyleri, iyi-kötü, hoş-tatsız ve güzel-çirkin olarak değerlendirmek; aynı şekilde önerme veya yargıları, doğru veya yanlış olarak değerlendirmek gibidir. Ona göre bir önermenin doğru veya yanlışlığı, onun yararlı veya yararsız olduğu anlamındadır. Değerlendirme, daha önce zikredildiği gibi psikolojik bir eylemdir; fakat bu, neyin doğru, neyin yanlış olduğunun bireysel bir sorun olduğu anlamına gelmez. Aksine doğru olarak kabul edilen şeyler, toplumsal ilişkilerin sonucudur. Bu çerçevede doğru, James için bir tür "iyi"dir, "değer"dir. Doğru, inançlarla ilgili olarak iyi olduğu görülen ve belli amaçlarla ilgili olarak da iyi olduğu kanıtlanan şeyin adıdır. Bizim için doğru olan, kendisine inanmamızın daha iyi olduğu şeydir. Neticede doğru olan, düşünceyle ilgili olarak "uygun olan"dan başka bir şey değildir. James, doğrunun bir tür iyi olduğunu söylemekle, bu konuda Schiller, Dewey gibi diğer pragmatistlerden daha tutarlı bir anlayışa sahiptir.

James'e göre ahlâkî değerlerin kaynağı ile ilgili temelde soyut ve değişmeyen mutlak ahlâkî ilkeler manzûmesi olduğunu savunan görüş ile ahlâkî değerlerin olgulardan, tecrübeden çıkarılabileceğini ve onların sübjektif olduklarını savunan görüşü kabul etmez. James, birinci görüşün temelleri ve

23. William James, *A Pluralistic Universe*, New York, 1909, s. 262-266.

zeminin açık olmadığını düşünür. Ona göre değerlerin nesnel olduğunu ileri süren mutlak ahlâk, ancak Tanrı'da temellendirilebilir. Ancak modern çağda gelişen bilim anlayışı ve özellikle de Darvin inkılâbı; ezelî, değişmeyen önceden mevcut bir değer teorisine ve skolâstik Hıristiyan ahlâk anlayışına galip gelmiştir.

James, parlak görünümüne rağmen mutlak bir ahlâkî nizâmı kabul etmez. Ona göre ahlâkî değerler; somut eylem, olay, duygu ve yargılardan çıkarılmalıdır. Ahlâkî iyilik ve kötülüğün muhtevâsı, tesbît edilmeyi amaçlayan, başarılacak olana niyetlenen, saygı duyulan hislerle temellenir ve ifâde edilebilir.

James'e göre iyilik, kötülük ve yükümlülük gerçekten var olabilmek için bir yerde olmalıdır. Ahlâkî ilişkiler de ahlâk kanunu da *boşlukta* duramaz. Onların yerleşecekleri yegâne yer, onları hissedecek zihindir. Bunu isbâtlamak için James, tarif edilen duygusuz iyi ve kötünün olmadığı bir dünyada, bir tek şahıs tasavvur etmemizi ister. James, o şahsın bu durumuna "ahlâkî tek başınalık" der. Böylesi bir durumda o şahsın arzuları, amaçları, hisleri ve yargıları ile ahlâkî değerler var oluşa gelmezler. Zira duygusuz bir kâinâtta, iyilik veya kötülüğün gerçekten var olması mümkün değildir. Zira bir şey, iyi olduğu hissedildiği müddetçe o iyidir. İnsan, bir şeyi iyi hissettiği için ona "iyidir" der. Kısaca James'e göre bu kâinâtta değerlerin yegâne yaratıcısı, onu hisseden insandır. Bu sebepten dışarıdaki nesnelerin, salt olarak hiç bir ahlâkî karakter ve özelliği yoktur.

James, "Ahlâk vardır." önermesini açıkça savunur. Çünkü ona göre duygulu yaratıkların talepleri, ahlâkî değer içerir. Peki, ahlâkın temel konusu olan "iyi" neyi içerir? Cevap, James'e göre "iyi" "*Basitçe talebin karşılanmasıdır.*" James, talepten söz ettiğinde ilkin, birinin arzu ettiği, amaçladığı veya ihtimam gösterdiği şeyi îmâ eder. Bu anlamda da talep; hissedilmiş, olumlu bir eğilimdir. James'in terminolojisinde "talep"in îmâ ettiği ikinci anlam, onun yargıya dayanıyor oluşudur. Bu anlamda bir şey talep etmek, onun iyi olduğuna hükmetmektir. Son olarak "talep"in üçüncü anlamı, istemek veya dikte ettirmek veya bir şey almayı emretmek anlamında zorunluluğu ifâde eder. Bu sebeple James, "talep" kavramını üç değişik anlamda kullanır: Eğilim olarak talep, yargı olarak talep ve emir olarak talep. Açıktır ki, terimin üç değişik anlamı farklı uzanımlara sahiptir.[24]

Ahlâkî değerlerin temellendirilmesi konusunda James'in üzerinde durduğu şey, talebin hissedilen olumlu bir eğilim ve bir değer yargısı olduğudur. Ona göre talebin sınırları tüketilemez, zira talepler; yeme, içme, dinlenme vb. gibi vücutlu zevkler, meslek amaçları gibi geniş alanlı amaçlar ve hatta adalet, dürüst-

24. Ellen Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1982, s. 49.

lük, özgürlük vb. gibi soyut idealler olabilir. Bu sebepten ahlâkî değer, tamâmen talebin karşılanması ile oluşturulur. Eğer bir şahıs, bir şey talep ediyorsa; talep ettiği şey her ne olursa olsun, o talebin giderilmesi, "iyi"dir. James'e göre taleplerin dışındaki şeylerin, ahlâkî değerlere uygunluğu yoktur. Eğer değerler, bağımsız bir alanda olsaydı onların gerçekliklerini ve geçerliliklerini test edebilme imkânımız olmazdı. Bu sebepten değerler, zemînini taleplerde bulur ve zorunlu bir ihtiyacı giderdiğinde "iyi"dir.

James'e göre değerin zemîni ferdin taleplerindedir ve bu yüzden insanın taleplerini gidermesi, ahlâksızlık olamaz. Zira James'e göre ahlâkî değer, tamamıyla tek başına, onu isteyenin taleplerine dayanır. "İyi", "kötü" ve "yükümlülük"; ferdin katkısından bağımsız, metafizik mânâlara gelemez. Onlar, hissetmenin ve arzu etmenin objeleridir. Bu yüzden o, ahlâkla ilgili herhangi bir kavramın *a priori* olarak veya bilinçli varlıklardan bağımsız bir şekilde mevcut olduğuna karşıdır. Ona göre iyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık tamâmen tecrübî dünyada temellendirilir; zira ahlâkî değer, mevcut olmak için hissedilmelidir; ahlâkî değerin nitelikleri, fertlerin ahlâkî değerlendirmeleri bağlamında oluşur. Diğer bir ifâdeyle o, değerle ilgili hiç bir aşkın alan kabul etmez.

James'e göre iyiliğin varlığı gibi kötülüğün varlığı da gerçek olarak kabul edilmelidir. Ona göre kötülük olgusu, hayatın önemine dair en iyi anahtardır ve muhtemelen gözlerimizi doğrunun en derin seviyelerine çevirme imkânını gerçekleştirir. James'e göre kötülük probleminin üstesinden gelmek, çoğulculuğu gerektirir. Zira çoğulculuk, ahlâkî bir kâinâtın taleplerine uygun metafizik postulat gibi kabul edilmelidir. Çoğulculuk kâinâtın bütünüyle yekpare mâhiyetini, her biri birbiriyle bağlantılı bir kozmosa dönüştürerek, insan ruhunun rahat edeceği bir yuva yaratır. Oysa mutlak birlik dünyasında bütün olaylar önceden karara bağlanmış olduğundan, insanın aktif ruhu orada eylem için hiç bir alan bulamaz. Monistik bir dünya, her tesire yabancı olacağından; kaderciliği ve insanın mâhiyetinde değişiklik yapabilecek ilgisizliği, vurdumduymazlığı çağırabilir.

James'e göre çoğulculuk, temelde ahlâkî bir kâinât isteğine olumlu cevap verir. Onun çoğulculuğu tercih edişi, ahlâkî alanda tutarlı bir görüşe sahip olmak içindir. Nitekim çoğulculuğu, yenilik düşüncesini, açık bir evren anlayışını, şansın mevcûdiyetini ortaya koyması, tutarlı bir ahlâk düşüncesine imkân verir.

James'e göre dünyanın kurtuluşu meselesinde iyileştiricilik (meliorism), kaçınılmaz bir öğretidir; iyileştiricilik kurtuluşu ne zorunlu, ne de imkânsız olarak ele alır; iyileştiricilik, kurtuluşun aktüel şartları ve imkânı daha da çoğalsın diye, onu "bir mümkün gibi" ele alır. Şüphesiz James pragmatizmi bütünüyle iyileştiriciliğe yönelir. Ona göre dünyanın kurtuluşunun bazı şartları aktüel olarak hâlâ mevcuttur ve insanın bu gerçeğe gözlerini kapatması mümkün

değildir. Bu sebepten arta kalan aktüel şartlar tamamlanmalı ve kurtuluş başarılmış bir gerçek olmalıdır.[25]

James'in pragmatizmi ve radikal deneyimciliğinin doğal sonucu ahlâkın hiç bir *önsel* veya tecrübe üstü temeli kabul etmeyeceği; başka bir deyişle onun tamamıyla deneyimsel oluşudur. Deneyimin dışında ahlâk aramak boşunadır, zira ahlâkî ilişkiler ve değerler kendi statülerine, diğer bir ifâdeyle ontolojik temellerine sahip değildir. Onlar, temellerini ferdin bilincinde bulan değerlerdir. Bu bağlamda Tanrı olsun veya olmasın ahlâk cumhuriyetini kurabilir, oluşturabiliriz. Bununla beraber ahlâk, sâdece bir insanın aktüel somut davranışlarının bir tasvîri değil; toplumun ortak kabullerinin bir tasvîridir. Fert ve toplum arasındaki bir çatışmada öncelik toplumun faydası olmalıdır. Ahlâk, davranışla ilgili "objektif" standartlar sağlasa da, standartların bütünü insan deneyimi içersinde içsel olarak gelişir. Bu duruma bağlı olarak ahlâkî yargılar değişir ve kamuoyu ile benimsetilebilir.

Özetleyecek olursak James'in pragmatizmi, özneyi merkeze alan düşünce geleneğine bir meydan okuma olarak kabul edilebilir. Çünkü deneyim düşünen öznenin yaşamdan yalıtılmış, sâdece seyreden ve düşüncenin olanaklılığı oranında özgürlüğe sahip ayrıcalıklı konumuna bir başkaldırıdır. Bu başkaldırıyla özne ayrıcalıklı yerinden edilmiş, *varoluşta* etken ve sorumlu hatta açık uçlu bir yere konumlandırılmıştır. Bu, öznenin kendisinden öteye geçmesine, âşinâ olmayanla karşılaşma cesâretini göstermesine sebep olmuştur. Oysa özne merkezli felsefede deneyim bilincin kendi içindeki ontolojik statüsüyle oluşmuştur. Bilincin böyle bir ontolojik statüye sahip olmadığını savunan James, öznenin deneyimlerken oluştuğunu; kendisini ontik olandan ontolojik alana geçme çabasında gerçekleştirdiğini ileri sürer. Ona göre bilinç her zaman bir şeylerin bilinci, bir şeylere doğru yola çıkışla ortaya çıkan bir oluştur. Bu yola çıkıştan, yönelim halinden önce bilinç herhangi bir (var) oluşa sahip değildir. Bu durum ise bilincin, deneyimde kendisini gerçekleştirdiğine işarete eder. Buna göre deneyim, akıp giden yaşamın içinde, uyumlu bir birlikteliği; yaşamın ve oluşun bize yaklaştığı yeri temsil eder. Bu mânâda deneyim yaşam dünyası olarak insanı kuşatan dilin sınırlarını hiçlikle yüzleşerek aşma çabasıdır. O, kavramlarla yaşamı domine etmeye çalışan merkezî rolümüzü bırakıp, kendimizi açık uçlu deneyimlere açarak var olmaktır. Deneyim, bir öteye geçme; insanın içinde bulunduğu anlam dünyasını aşma çabasıdır. Bize âşinâ olmayanla karşılaşma cesâreti, özgürlüğümüzün başladığı yere işaret eder. Bu hal, kendimizi açmayı, yani edilgen olmayı göze almayı, oluşun uyumunu bırakmayı temsil eder. Bunu yaparken belirlenmişlikten yola çıkarız, öteki ile karşılaştığımızda ya da kaybolduğumuzda geldiğimiz yerden geri çağrılırız. Bu çerçevede pragmatiz-

25. William James, *Pragmatism,* s. 286.

min deneyimi esas alması, tıpkı Platon'un "diyalogu" ve Aristoteles'in "metafizik" ya da "phronesis"i gösteren bir eylem haline getirmesine benzer. Bu çerçevede deneyimin gösteren bir eylem olması, esasen onun varlık ya da hakikat ile doğrudan yüzleşme amacını gütmesi anlamına gelir.

James pragmatizmin birbirine zıt felsefe akımlarının her birinde bir gerçeklik payı olduğunu kabul ederek onların pratik değerlerini kendisine göre yorumlayarak bir araya toplamaya çalışmıştır. Bu yüzden tek bir yöne kanalize olmuş bir pragmatik anlayış yerine farklı alanlarla ilişki içerisinde olan bir pragmatik anlayış pragmatik felsefenin özelliğini yansıtır. Bu çerçevede pragmatizmi tek bir felsefe olmaktan çok, Amerikan felsefelerinin birçoğunu kapsayan düşünceler bütünü olarak görmek gerekir. Nitekim James de dâhil, diğer pragmatistler onu, bir anlam teorisi, bir araştırma teorisi, bir gerçeklik teorisi ve bir etik teorisi olarak tarif etmişlerdir.

James pragmatizmi ister topluma yönelik bir felsefe biçimi isterse de bir yöntem kabul edilsin günümüzde insanların gündelik kullanımının çok ötesinde ciddî bir düşünme alanını ifâde etmektedir. Ancak kimilerinin pragmatizmi dünyaya ilişkin çıkar ve beklentiler şeklinde dile getirmeleri pragmatizme yönelik bir anlam daralmasına ve pragmatizmin Amerika ile sınırlı kalmasına sebep olmaktadır. Bu çerçevede pragmatizm, 'Pratikte insanın yararına olan şey ne ise o doğrudur.' gibi basitleştirilecek bir düşünceye indirgemek, hatta kimi çevrelerce fırsatçılık, çıkarcılık, faydacılık gibi nitelemelerle özdeş anlamlara sokularak yanlış mânâlara gelecek biçimde kullanmak yanlıştır. Bunun yerine onu beşeri düşüncenin hakikati anlamasında sunduğu bir imkân olarak görmek daha doğru olur.[26]

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

William James, *The Principles of Psychology*, Cilt. I-II. New York, 1890.
The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, New York, 1897
The Varieties of Religious Experience, New York, Penguin Books, 1901.
Pragmatism, New York, 1907.
The Meaning of Truth, New York, 1909.
A Pluralistic Universe, New York, 1909.
Essays in Radical Empiricism, New York, 1912.
Some Problems of Philosophy, New York, 1911.

26. Celal Türer-Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Tarihi*, İLİTAM Yayınları, 2012, s. 325.

İkincil Kaynaklar

Ayer, A. J., *Philosophy in The Twentieth Century*, New York, 1984.

Barzun, Jaccques, *A Strool with William James*, The University of Chicago Press, 1983.

R. B. Talise and D. M. Hester, *On James*, Wadsworth, 2004.

Suckiel, Ellen Kappy, *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, 1996.

———, *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1982.

Shook, John R., *The Pioneers of American Pragmatism*, Oklahoma, 2001.

Simon, Linda, *Genuine Reality: A Life of William James*, The University of Chicago Press, 1998.

Türer, Celal, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, Paradigma, 2005.

———, "Bilinç Akışı" *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci, Etik Yay., 2004.

———, "Pragmatizm'in *Doğruluk Evi*", *Bilimname, XVII,* 2009, s. 165–185.

Türer, Celal-Korlaelçi, Murtaza, *Felsefe Tarihi*, İlitam Yayınları, 2012.

JOHN DEWEY

Celal Türer*

HAYATI VE ESERLERİ

John Dewey, 20 Ekim 1859'da Burlington, Vermont'ta doğmuştur. Orta sınıf bir ailenin dört erkek çocuğundan üçüncüsüdür. Sessiz ve utangaç bir mizâca sahip olan Dewey, çiftlik hayatında yalnız kalmayı, kitap okumayı ve düşünmeyi tercih etmiştir. 1875'te Vermont Üniversitesi'ne kaydolan Dewey'in felsefe ve sosyal düşünceye merakı üniversitenin son iki senesinde ortaya çıkmıştır. 1879'da lisans öğrenimini tamamlayan Dewey, John Hopkins Üniversitesi'nde doktora yapmaya başlar. Burada C. S. Peirce'ten mantık ve Amerika'nın ilk deneysel psikologu olan G. S. Hall'dan psikoloji dersleri almıştır. Bu dönemde Hegelci idealizmin temsilcisi olan G. S. Morris'ten etkilenmiştir. Dewey'in Hegelci idealizminin keşfi ona bir çeşit kurtuluş sağlamıştır. Zira Liberal Hıristiyan Evanjelik geleneğinde yetişmiş olan Dewey bu geleneğin dinî görüşlerinden rahatsızlık duymuştur. Dewey'in Hegelci dönemi bir müddet devam etmiş, T. H. Huxley'in fizyolojiye dair ders notlarını okuduktan sonra bütün şeylerin organik birliği anlayışını keşfederek kendi natüralistik pragmatizmine yönelmiştir.[1] 1884'te Kant üzerine yaptığı çalışmasıyla doktorasını tamamlayan Dewey, Michigan Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. W. James J. Thufts ve G. H. Mead'la uzun sürecek dostluklarının temeli burada atılmıştır. Saf spe-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

1. Murtaza Korlaelçi-Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012, s. 333.

külasyondan hoşlanmayan ve felsefeyi pratik meselelerin çözüm yolu olarak gören Dewey on yıl boyunca halkın eğitimiyle ilgilenmiştir. 1894'te Chicago Üniversitesi'nde Pedagoji Profesörü olarak göreve başlayan Dewey, daha sonra "Dewey Okulu" olarak anılacak olan laboratuarını kurmuştur. 1900 yılında bu okulun amaç ve teorisini açıklayan *School and Society/Okul ve Toplum* adlı ilk eseri yayımlanır. 1904 yılında emekli olana kadar çalışacağı Columbia Üniversitesi'ne geçmiştir. Bu dönemde dünyanın birçok ülkesini gezmiştir. Bunlar arasında en önemli olanları; 1919-1921'de Çin ve Japonya, 1928'de Sovyetler Birliği ve 1924'te Türk hükümetinin davetiyle eğitim sistemini değerlendirmek üzere Türkiye'ye yapmış olduğu ziyaretlerdir.

Dewey, oldukça münbit bir felsefecidir. Kırk kitabı ve yaklaşık yedi yüz makalesi vardır. Bu eserlerden bir kısmı pragmatik felsefenin teorik düşünceleriyle ilgiliyken, bir kısmı bu teorinin ahlak, siyâset ve eğitim alanlarındaki tezâhürlerine yönelik düşüncelerinin açılandığı eserlerdir. *Reconstruction in Philosophy/Felsefe'de Yeniden İnşâ* (1920), *The Quest for Certainty/Kesinlik Arayışı* (1929), *Experience and Nature/Deneyim ve Doğa* (1925) adlı eserleri geleneksel felsefenin metafizik ve epistemolojik varsayımlarının eleştirisi ve onlara alternatif pragmatik görüşleri ihtivâ eder. *The School and Society/Okul ve Toplum* (1900), *How We Think?/Nasıl Düşünürüz?* (1910), *Democracy and Education/Demokrasi ve Eğitim* (1916) adlı kitapları eğitimi teorik ve pratik boyutlarıyla ele alan kitaplardır. Thufts ile hazırladığı *Ethics/Ahlâk* (1908), *Human Nature and Conduct/İnsan Doğası ve Davranışı* (1922) ahlâk görüşlerini içerir. *Liberalism and Social Action/Liberalizm ve Sosyal Eylem* (1935), *Freedom and Culture/Özgürlük ve Kültür* (1938) siyâsetle ilgili kitaplarıdır. *Logic: The Theory of Inquiry/Mantık: Araştırma Teorisi* (1938) ve *Knowing and Known/Bilme ve Bilinen* (1949), Dewey'in en olgun çalışmalarını teşkil eder. "The Development of American Pragmatism/Amerikan Pragmatizminin Gelişimi" (1925), "The Influence of Darwinism on Philosophy/Darwinizmin Felsefeye Etkisi" (1909), "The Need for a Recovery of Philosophy/Felsefenin Islâh Edilme İhtiyacı" (1917), "The Reflex Arc Concept of Psychologhy/Psikoloji'de Refleks Ark Kavramı" (1890) adlı makaleleri ise pragmatik felsefesinin temel noktalarının açığa çıktığı yazılarıdır. Dewey, 1952 yılı Haziran ayında New York City'de vefat etmiştir.

John Dewey pek çok filozof tarafından Amerika'nın en önemli düşünürü olarak kabul edilir. Onlara göre W. James, Avrupalı özelliklerini taşırken, Amerika'yı bir toplum olarak anlayan Dewey tamâmen Amerikalıdır. Bu durum coğrafî sebeplerden değil; Dewey'in felsefesinin ayırt edici biçimde Amerika'ya özgü olmasından kaynaklanır. Dewey yaşadığı dönemde Amerika'nın entelektüel ve politik hayatında merkezî bir rol oynamasına ve fikirlerinin etkisini sürdürmesine rağmen, günümüzde şaşırtıcı bir biçimde akademik çevreler hâricinde pek az tanınmaktadır.

PSİKOLOJİ

John Dewey, C. S. Peirce ve W. James'la birlikte Amerikan pragmatizminin üç önemli isminden biridir. O, hakikat ve gerçeklik gibi temel konular hakkındaki düşünceleriyle pragmatik geleneği devam ettirir. Fakat Peirce'ün mantıkla, James'in psikolojiyle ilgilendiği yerde Dewey görüşlerini ahlâk, siyâset ve eğitim gibi alanlara yöneltir. Bu yönüyle o, sosyal pragmatist olarak adlandırılır.

Dewey doksan üç yıl süren yaşamı boyunca sosyal, siyasal ve ekonomik alandaki pek çok hızlı ve keskin değişime şahit olmuştur. Birinci ve ikinci dünya savaşları, Hiroşima'ya atom bombasının atılması, dünya çapındaki ekonomik krizler bu değişimlerden bazılarıdır. Bilimsel alanda ise Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eseri yayınlanmış ve Einstein'in "izafiyet teorisi" pek çok alanı etkilemiştir. Bu değişimler bilim ile ahlâk arasındaki uçurumu da genişletmiştir. Bu değişimler içinde Dewey, felsefenin içinden çıkılmaz sun'î problemleri terk ederek daha pratik problemlerle uğraşması gerektiğini ve bir "kültür eleştiricisi" olarak görev icrâ etmesi gerektiğini savunmuştur.

Dewey, düşünce hayatına Hegel felsefesinin etkisi altında başlar. Beden ve ruh düalizmine tekâbül eden ahlâk-bilim karşıtlığının çözümünü Hegel'in idealizminde arayan Dewey, özellikle William James'in *Principles of Psychology/ Psikolojinin İlkeleri* adlı eseriyle tanışmasından sonra süreç içinde Hegelci bir idealizmden felsefi natüralizme doğru bir düşünsel dönüşüm yaşamıştır. Ancak Dewey'in düşünsel serüveninde ânî ve keskin dönüşümlerden daha ziyade bir süreklilik olduğu söylenebilir.[2]

Dewey, ilkin insan doğası ve bu doğanın deneyim içinde nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmıştır. O, ilk dönemlerinde psikoloji biliminin bu amacı başarabileceğini düşünür ve psikolojiyi felsefenin metodu olarak sunar. Fakat süreç içinde mevcut psikoloji teorilerinin yanlış felsefi varsayımlara dayandığını fark eder. Buna ilâveten psikolojinin ortaya koyduğu düşüncelerin insan davranışının bütün boyutlarını kuşatamayacağını görür. Psikoloji ona göre insan davranış ve doğasını açıklamakta tek bir araç olmaktan çok din, ahlâk, siyâset ve sanat gibi araçlardan sadece biridir. İnsan davranışının psikolojik unsurlarının yeniden oluşturulması gerektiğinin farkına varan Dewey sadece psikolojik unsurlarını değil, ama aynı zamanda insanın sosyal ve fiziksel çevresiyle ilişkisini de kapsayan bir deneyim düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çabalar onun felsefesinin merkezini teşkil etmiştir.[3]

---

2. Alan Ryan, Alan Ryan, John Dewey and the High Tide of American Liberalism, New York, 1995, s. 125.
3. John R. Shook, *Dewey's Emprical Theory of Knowledge and Reality*, Nashville, Tenn.:-Vanderbilt University Press, 2000, s. 164-167.

Dewey, felsefesinde itki, algı, alışkanlık, duygu ve düşünce kavramlarını yeniden oluşturmaya çalışır. O, öncelikle itkilerin bir listesini yapan, onların sâbit ve değişmez olduğunu düşünen yaklaşımı eleştirir. Ona göre basit içgüdülerin analizini yapmak; davranışın karmaşık yapısını açıklayamaz. O, bunun aksine içgüdüleri anlamak için onların bağlamsallığını vurgular; alışkanlık ve kültürler içindeki ortaya çıkış şekillerinin dikkate alınması gerektiğini iddiâ eder. Ona göre içgüdülerin anlamı çevreyle etkileşimleri bağlamında açığa çıkar. Başka bir ifâdeyle temel içgüdüler bir kültür ya da alışkanlık içinde gelişirler. Dolayısıyla içgüdüler açıklanırken sadece biyolojik açıklamalar yetersizdir; onların ortaya çıktığı sosyal bağlam dikkate alınmalıdır. Dewey'in bu bakış açısını algı ve duyuma da uygular. O, dünyadan yalıtılmış bir öznenin dışarıdaki bir dünyayı pasif bir şekilde algıladığı görüşüne karşı çıkar. Ona göre algı durumunda özne ve nesne arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Öyle ki, algıda özne aktif bir durumdadır ve algı gerçekleştiğinde özne ve nesne algıdan önceki özne ve nesne değildir.

Alışkanlık konusu Dewey düşüncesinde David Hume gibi daha önceki filozofların felsefesinde olduğundan daha geniş yer tutar. O, alışkanlığa ahlâk, sanat, siyâset gibi alanlarda merkezî bir yer verir. Onun düşüncesinde alışkanlık otomatik davranış kalıplarından daha fazlasını ifâde eder. Dewey, alışkanlıkların insan deneyiminde çevreye uyum sağlamakta işlevsel olan unsurlar olduğunu; her ne kadar değişime karşı direnç gösterseler de değişen şartlarla birlikte organizmanın çevreye uyum için ürettiği yeni araçlarla birlikte değişebilir olduklarını iddiâ eder. Buna ilâveten onların sadece sigara içmek gibi bireysel özelliklere indirgenemeyeceklerini; kaynağı ve işlevi itibariyle sosyal olduklarını vurgular.[4]

Dewey, duygunun geleneksel felsefede bilinç lehine aşağı bir konuma itilmesini de eleştirerek onun insan deneyimindeki işlevsel rolünü tekrar yapılandırmaya çalışır. Duygu, ona göre çevreyle etkileşim konusunda alışkanlıklar ya da bilinç kadar becerikli olmayabilir. Fakat organizma çevreyle ilişkisinde bir şeylerin yanlış gittiğini ve bu yanlışı düzeltmek için eyleme geçmesi gerektiğini duygularla anlar. Duygu deneyimde organizmayı harekete geçiren teşvik ediciler olarak işlev görür.

Dewey'e göre bütün deneyim organizmanın sosyal ve doğal çevreyle etkileşimi ise bu etkileşimde bilincin ya da zihnin işlevi nedir? Dewey, gelenek-

---

4. John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969–1991. Hazırlanan ansiklopedinin ciltleri *The Early Works:* 1882–1898 *EW*, *The Middle Works:* 1899–1924 *MW*, *The Later Works:* 1925–1953 *LW* olarak yayınlanmıştır. Bundan sonraki dipnotlar hangi döneme ait oldukları, cilt ve sayfa numaraları şeklinde belirtilecektir. *EW*. 2, 102.

sel anlayışların aksine zihnin doğadan ve deneyimden ayrı bir varlık olmadığını; onun etkileşimin sürekliliğini devam ettirmekteki bir fonksiyon olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.[5] Zihin, etkileşimin istikrarsız ve belirsiz olduğu durumlarda bu etkileşimi tekrar uyumlu hale getirmek için deneyimin içindeki imkânları etkili bir şekilde dönüştüren bir işlevi temsil eder. "Zihin bir isim olmaktan çok bir fiildir."[6] diyen Dewey'e göre zihin ve doğa arasında bir süreklilik ilişkisi vardır. Zihin doğayı ve deneyimi yeniden düzenler, hatta yaratır, fakat bunu deneyim içinde ve doğanın kendisine sunduğu imkânlar içinde gerçekleştirir. Hasılı Dewey itkileri, arzuları, alışkanlıkları, duyguları ve zihnî organizmanın çevresiyle etkileşiminde ortaya çıkan fonksiyonlar olarak değerlendirir. Bu, Dewey'in psikolojiyi bireysel ve içsel bir süreç olmaktan çok deneyimsel ve sosyal boyutlarıyla ele aldığını ifâde eder. Bu nokta Dewey'in felsefesinde merkezî bir yer teşkîl eder. Çünkü Dewey metafizik, epistemoloji, ahlâk, siyâset ve eğitimi idrâk etmede başlangıç noktasının insan doğasının karmaşık yapısını ve bu yapının çevreyle etkileşimindeki olumsal, plüralist, canlı ve dinamik karakterini anlamak olduğunda ısrâr eder.

FELSEFEDE YENİDEN İNŞÂ

Dewey'in felsefesi geleneksel felsefenin varlık, bilgi ve ahlâk gibi temel alanlardaki sorularının ve bu sorulara verdikleri cevapların köklü bir eleştirisine dayanır. O, öncelikle felsefenin yeniden yapılandırılması gerektiğini beyân eder. Ona göre yeniden yapılandırma işi geleneksel felsefenin sadece sorunlara verdiği cevapları değil aynı zamanda ve ondan daha çok felsefenin meşgûl olduğu sorunların kendisini de kapsar. Bu inşâ, daha çok felsefenin işlevi ve yöntemine dair bir eleştiriyi içerir. Dewey, kariyeri boyunca ilkçağdan beri felsefeyi meşgûl eden birçok problemin sun'î problemler olduğunu; felsefenin kendisine daha işlevsel ve daha pratik sorunlar bulması gerektiğini ifâde eder.

Dewey'in geleneksel felsefeyi eleştirisinin merkezinde empirisizm de dâhil bütün felsefe okullarının deneyimi yanlış anlamaları ve bir başlangıç noktası olarak deneyimden hareket etmemeleri düşüncesi bulunur. O, sosyal ve fiziksel bilimlerin yaptığı gibi felsefenin de ham deneyimle, yani günlük yaşamda ortaya çıktığı şekliyle deneyimden hareket etmesi gerektiğini savunur ki, bu onun "radikal empirist" olarak adlandırılmasının sebebidir. Ona göre geleneksel felsefenin bu temel yanlışı onları metafizik, epistemoloji, ahlâk, eğitim ve sanat gibi temel alanlarda pek çok yanlışa sürüklemiştir. Şim-

5. *LW*, 10, 28;50.
6. *LW*, 10, 268.

di ham deneyimden başlamayan felsefenin içine düştüğü genel problemleri ele almaya çalışalım.

KESİNLİK ARAYIŞI

Felsefe tarihindeki bütün düşünceler Dewey'e göre felsefenin bütün temel alanlarında kesinliğe ulaşma amacıyla hipnotize edilmiştir. Bu kesinlik arayışıyla felsefe insan yaşamının bütün karmaşıklığını, olumsallığını, karışıklığını, bağlamsallığını, belirsizliğini, yer ve zamanla kuşatılmışlığını göz ardı ederek sâbit, mutlak, değişmeyen ve zorunlu olanı aramıştır. Bu tavır geleneksel felsefenin yanlış cevaplar kadar yanlış sorular sormasına da sebep olmuştur. Varlık var mıdır? Varsa bu varlığın bilgisini nasıl elde ederiz? Elde ettiğimiz bilginin bizim dışımızdaki dünyaya tekâbül ettiğini nasıl bilebiliriz? Ahlâkî davranış için evrensel ve kesin kurallar ve prensipler var mıdır? Dewey geleneksel felsefenin bu sorulara verdiği cevapları eleştirmenin ötesine geçerek, öncelikle bu soruların bizâtihî anlamsız ve cevap verilemez olduklarını iddiâ eder. Ona göre felsefe kesin hakikate ulaşma iddiâsından vazgeçerek ve insan hayatına tekâbül etmeyen sorunlarla uğraşmayı bırakarak insanın bireysel sosyal, ekonomik, siyâsî hayatındaki meselelere çözüm üretici bir işleve sahip olmalıdır. İşte bu noktada felsefe kendisinin çalışma şeklinin de diğer bilimlere benzer olduğunu görebilir. Diğer bilimler gibi felsefe de insan tarafından yapılır, belirli bakış açılarından hareket eder, zaman ve mekânla kuşatılmıştır; deneyimden yola çıkar ve deneyime dair bir şey söyler.[7]

Dewey, felsefenin geleneksel vokabüler ve sorunlarının modasının geçtiğini; yeni felsefî bir vokabüler ve sorunlar dizisi oluşturulmasını önerir. O, daha önce Peirce ve James'in ortaya koyduğu deneyim ve eylem üzerine vurgu yapan yeni bir çeşit felsefe geliştirmeye yönelir. Geleneksel felsefelerin, parçalara ayırıcı düşünür imajı yerine insan davranışının karmaşıklığına vurgu yapar. Aynı şekilde fikir, teori ya da entelektüel kaygının insan davranışında uzanımlara sahip olduğunu ileri sürer. Dewey, geleneksel felsefelerin doğal bilimin teorik temellerini sağlama görevi yerine bilimin filozoflar tarafından ortaya konulan gerekliliklerle uyuşmasını önerir. Ona göre bilimin deneysel metodu, çok sayıda başarı kazanmıştır. Dolayısıyla deneysel metot, 'teemmülî düşünce' metodu ya da Dewey'in ifâdesiyle "araştırma"nın konusu olabilir. Ona göre bilimsel deneysel metot zekâya dair bir örnektir, fakat araştırma sadece bilimden oluşmaz. Süreç, hayatın özel, kamusal, teknolojik, sanat ve zanaat, hukuk ve ahlâk gibi bütün alanlarında oluşur. Araştırmanın genel özelliği ve de-

7. *LW*, 4, 201-204.

rin mâhiyeti, aynı kalır; farklı araştırmalar metottan ziyâde konulardaki farklılıklar ile ayırt edilir.

DÜALİZM

Dewey felsefesinin en temel unsurlarından biri düalizm eleştirisidir. Geleneksel felsefe pek çok alanda düalizmin varlığını varsayarak işe başlar. Doğa-deneyim, ruh-beden, özne-nesne, bilen-bilinen, karakter-davranış, akıl-duygu, teorik-pratik gibi dualistik yapılar benimsenmiş ve bu düalizm felsefe tarihinde rasyonalizm-empirisizm, idealizm-materyalizm, deontolojik ahlâk-sonuççu ahlâk karşıtlığına sebep olmuştur. Rasyonalizm, idealizm ve deontoloji bu ayrımın birinci kısmında konumlanırken empirisizm, materyalizm ve sonuççu ahlâk ikinci kısmında konumlanmıştır. Dewey için bu ayrımlar ontolojik ayrımlar olmayıp sadece felsefî araştırmada işlevsel olan ayrımlardır. Bununla birlikte geleneksel felsefe bu ayrımları ontolojik ayrımlar olarak kabul ederek içinden çıkılamaz problemler ortaya çıkarmıştır. Felsefe önce sun'î bir şekilde düalist yapılar inşâ etmiş sonra bunların nasıl birleştirileceği üzerinde düşünmeye başlamıştır. Sözgelimi dış dünyadan ayrı bir zihin anlayışı ortaya çıkarmış sonra da bu zihnin dış dünyanın bilgisinin dış dünyadaki varlıklara tekâbül edip etmediğini tartışmıştır. Bilen-bilinen ayrımı bilinen nesneden soyutlanarak ve onların üzerine çıkarak onun bilgisini elde edebilecek bir bilen özne varsayımına sebep olmuştur. Akıl-duygu ya da karakter-davranış ayrımı ise ahlâkın kaynağını sadece biriyle açıklayarak diğerini dışlama eğilimini ortaya çıkarmıştır.

Dewey'in metafizik, epistemoloji ve ahlâk hakkındaki düşünceleri bu alanlardaki düalist yapıyı feshederek organik ilişki ve sürekliliği vurgulama çabası olarak da değerlendirilebilir. Başka bir ifâdeyle onun felsefesi geleneksel felsefenin kesinlik arayışından kaynaklanan mutlak hakikati bulma çabalarına ve metafizik, epistemoloji, ahlâk alanlarındaki düalist yaklaşımlara getirdiği eleştiriler ve doğal bir felsefe yapma tarzı ve düalist yapıyı aşarak yaşamın sürekliliğini vurgulama çabası üzerinden okunabilir.

NATURALİSTİK METAFİZİK

Dewey, realist ve idealist anlayışın karşıtlıklarından kurtularak natüralistik bir metafizik inşâ etmeye çalışır. Dewey'e göre geleneksel felsefe, görünüşler dünyası ile gerçeklik ya da deneyim ile doğa arasında bir düalizm varsayarak değişken, istikrarsız ve eksik olan bir görünüşler dünyası ile deneyimin ötesinde sâbit, tam ve değişmeyen bir doğa ve gerçeklik bulmaya çalışmıştır. O, bu anla-

yışın aksine deneyimdeki eksiklik ve tamamlanmamışlığı, gerçekliğin önünde bir perde olmaktan çok imkânlar dünyasında insan zekâsını daha iyi alternatif yollara teşvik eden itici bir güç olarak değerlendirir. Eğer doğanın tam bir resmini elde etmek istiyorsak ondaki sâbit ve sürekli olan şeyler kadar değişken ve akış halinde olan şeyleri de dikkate almalıyız. "Metafizik iki ayrı varlık alanını ânî görünüş ile gerçekliği uzlaştırma çabası değil, varoluşun var oluşa özgü niteliklerinin dikkate alınarak tasvîridir." Bu bakış açısıyla Dewey, değişmeyeni gerçeklik olarak alan mutlakçılar kadar değişimin kendisini mutlaklaştıran rölâtivistlere de karşı çıkar.

Dewey, realizm ile empirizm, mutlakçılar ile rölativistler arasındaki bu karşıtlığın onların deneyim kavramını aynı ölçüde yanlış anlamalarından kaynaklandığını düşünür ve *Reconstruction in Philosophy/Felsefe'de Yeniden İnşâ* adlı eserinde deneyim ve deneyimde aklın rolünün ne olması gerektiğine dair alternatif bir düşünce sunar. Dewey'in geleneksel felsefelerin deneyim düşüncesi hakkındaki eleştirilerini şöyle sıralayabiliriz: 1- Onlar deneyimi organizmanın çevreyle etkileşiminin sadece bir türü olan bilmeye indirgemişlerdir. 2- Deneyimi geçmiş ve şimdide gerçekleşen bir durum olarak kabul etmişler ve onun geleceğe yönelimli olma özelliğini ihmal etmişlerdir. 3- Deneyimin tikel bir takım duyum nesnelerinin deneyimi olduğu düşünülmüş ve deneyimin ilişkisel ve bağlantısal yönü göz önünde tutulmamıştır. 4- Bütün bunların bir sonucu olarak özellikle rasyonalist anlayış, düşünmeyi, akıl yürütme ve çıkarımda bulunmayı deneyimden bağımsız bir insan faaliyeti olarak görmüştür.

Dewey, deneyime yaşanıldığı şekliyle bakıldığında; deneyimin yaşanılmasının onun bilinmesinden farklı olduğunun görülmesinin mümkün olduğunu söyler. Bilme ona göre dünyayı anlamanın sadece bir yoludur. O, bütün deneyimi bilmeye eşitleyen anlayışı entelektüel hatâya düşmekle suçlar ki, bu hatâ bütün Batı felsefesinde bilgiyle varlığın özdeşleştirilmesine sebep olmuştur. Deneyim birincil aşamada bilinen değil, sahip olunan bir şeydir. Gece yatarken şiddetli bir ses duyulduğunda buradaki deneyim bir bilme deneyimi değil; korku deneyimidir. Eğer bu sesin nedenini öğrenmeye çalışırsak ve dışardaki rüzgârdan dolayı açık kapının çarpıldığını fark edersek bilme olayı gerçekleşmiş olur. Dewey, her deneyimi bilme deneyimine indirgeyen anlayışın bilen özne ve bilinen nesne düalizmini de varsaydığını söyler. Buna göre bilgi bilen öznenin kendi dışındaki bir dünyanın temsilini elde etme süreci olarak tanımlanır ki, Dewey buna "bilgiye dair seyirci teorisi" adını verir. Oysa onun için bilgi, "Daha önce oluşturulmuş bir zihnin daha önce oluşturulmuş gerçekliği pasif seyrinden bütünüyle farklı hayâtî bakımdan aktif, doğal hayatta kalma süreçlerini içerir."

Dewey, Batı felsefesinin bilgiden kesin bilgiyi anladığı için deneyimin sübjektif karakterini vurgulayarak onun bize kesin bilgiyi veremeyeceğini düşündüğünü beyân eder. Bütün karşıtlıklarına rağmen rasyonalistler ve empirisist-

ler bu düşüncede anlaşırlar. Bir çubuğun su dolu bir bardakta eğri/kırık görülmesi gibi olaylardan hareket ederek deneyimin bizi yanılttığı söylenir. Fakat Dewey çubuğun algısının bir bilgi deneyimi olmadığını; bilginin sürece sonradan giren ikincil bir unsur olduğunu söyler. Biz eğri çubuğun başka şartlar altında da eğri olup olmadığını sorgulamaya başladığımızda çubuk bilgi nesnesi haline gelir. Çubuğun eğri olmasının deneyimi gerçektir; onlar gerçekliğin bozulmuş halleri değildir. Dewey'e göre biz bilgiye dair "seyirci teorisi"nden vazgeçtiğimizde insanın etkileşime geçtiği bir dünyanın en az insandan bağımsız dünya kadar reel ve objektif olduğunu anlayabiliriz. Çünkü ona göre, "Bütün deneyimler aynı varlık düzeyinde ikâmet ederler." Gerçekliği sadece deneyimden bağımsız rasyonel bir süreçle elde edilen bir şey olarak anlarsak deneyimi sadece bilgiye indirgemiş ve diğer deneyimleri ikincil düzeye atmış oluruz. Fakat empirik olarak deneyim dünyasına yönelirsek bu dünyayı kesin, sâbit ve sürekli olan şeyler kadar süreksiz, istikrarsız ve değişken olan şeylerin de karakterize ettiğini söyleyebiliriz. O, bu noktada daha ileri giderek sanatçının betimlediği bir dünyanın bilimin betimlediği bir dünyadan hiç de daha az gerçek olmadığını söyler.

Dewey, deneyim ile doğa arasındaki bir düalizmi kabul etmediği gibi doğa ile zihin arasında da bir düalizmi reddeder. Zihin ne empiristlerin kabul ettiği gibi duyum nesnelerinin pasif bir alıcısı ne de idealistlerin kabul ettiği gibi deneyimden bağımsız kendi konu ve nesnesini yaratacak doğaüstü bir güçtür. O, doğa içinde sadece geçmiş ve şimdiki deneyimle ilgilenmeyen, ama aynı zamanda onları geleceği yönlendirmek için değiştirip dönüştüren ve hatta yeniden yaratan bir gücü temsil eder. Ancak zihin bu işlevini deneyime dışarıdan katılan bir unsur olarak değil; aksine deneyime içkin ve onun imkânları içinde yerine getirir. Aslında empiristlerin deneyimi birbirinden bağımsız ve ilgisiz duyum nesnelerine indirgemesi ve aklın rolünü sadece bu duyumları kaydetmekle sınırlaması rasyonalistleri deneyimdeki bu ilişkiyi kuracak üst bir akıl görüşüne taşımıştır. Ama onlar da bu üst aklın deneyimle nasıl ilişkiye girdiğini açıklamakta yetersiz kalmıştır. Oysa pragmatistler deneyimin kendi içinde bağlantı ve ilişkilerle dolu olduğunun farkına vardığımızda, deneyimden bağımsız bir zihin arama çabasından vazgeçeceğimizi söylerler. Çünkü o zaman zihin kendinde bir varlık olmak yerine deneyimdeki bağlantı ve ilişkilerden çıkarımlar yapan ve bunu gelecek deneyime taşıyan bir fonksiyona dönüşür.[8]

Özetle Dewey, realizm-idealizm, rasyonalizm-empirizmin deneyim-doğa, zihin-deneyim gibi düalist yapıları önceden varsayan metafizik anlayışları reddederek natüralist bir metafizik anlayışını savunur. Bu anlayış deneyimi, organizmanın olumsal olan, sürekli bir oluşma içinde olan pluralistik bir doğayla

8. *MW*, 3, 153-155.

ilişkilerinin bütün tarzlarını kapsayacak şekilde kullanır. Bu ilişkide sâbit unsurlar kadar değişken ve istikrarsız unsurlar da gerçektir. Bir varlık olmaktan çok bir fonksiyon olarak zihnin doğa ve deneyim arasındaki ilişkideki rolü geçmiş ve şimdiki deneyimdeki ilişkileri kullanarak gelecek deneyimi daha zengin ve geniş hale getirmektir.

BİR SÜREÇ OLARAK BİLME

Dewey, geleneksel felsefenin epistemoloji alanındaki temel varsayımlarını eleştirerek bunlara alternatif natüralist bir epistemoloji görüşü sunmuştur. Empirisizm ve rasyonalizm yanlış bir deneyim düşüncesinden hareket ettikleri için bilen özne-bilinen nesne, benlik-dış dünya, zihin-duyum, bilgi-eylem arasında bir düalizm varsayarak bilgi ve hakikat konusunda içinden çıkılmaz sun'î sorunlar üretmiş ve bu sorunlara çözüm bulmaya çalışmışlardır.

Empirisizm ve rasyonalizm her ne kadar zıt yönlerde konumlanmış olsalar da bilginin içeriğiyle gerçek nesneleri özdeşleştirmek konusunda anlaşırlar. Bunu bir varsayım olarak aldıklarında doğal olarak iki varlık dünyası ortaya çıkar; bir tarafta gelişme ve bozulmanın, duyum ve hareketin var olduğu değişim dünyası, diğer tarafta ise sâbitliğin, ebedîliğin ve kutsallığın olduğu bir dünya. Bu düalist yapı felsefeyi bilginin ne olduğu ve onun nasıl elde edildiği sorunundan önce değişim dünyasında yaşayan varlıklar için bilginin nasıl mümkün olduğu sorusuyla yüz yüze getirmiştir. Geleneksel felsefenin iki varlık alanı olduğu varsayımı, bilgiyi yüksek ve özel bir metafizik konuma çıkarmış ve filozofları değişen dünyanın ötesindeki değişmeyen dünyaya karşı ön yargılı bir başlangıç noktasına sevk etmiştir.

Dewey, bu başlangıç noktasıyla araştırma yapan filozofun olumsal ve işlevsel olanı, zorunlu ve öncel bir varlığa dönüştürdüğünü; böylece "felsefî bir yanlış"ın oluştuğunu iddiâ eder. O böylesi bir felsefe yapma tarzına alternatif olarak James'in radikal emprisizm tavrını benimser. Bu tavır, araştırmaya teorik ve metafizik bir takım varsayımlarla başlamak yerine, deneyimin yeni bir anlayışını oluşturarak pratik bir başlangıç noktası oluşturmak anlamına gelir. Bu yaklaşım Dewey'e göre felsefeyi hayatımızdaki gerçek işlevine döndürecektir. Felsefe "Bilgi mümkün müdür? Zihin dışsal dünyayı ve diğer zihinleri nasıl bilebilir?" gibi sonu gelmez metafizik sorunlarla uğraşmak yerine kültürel ve sosyal hayatın oluşturduğu kurumsal yapıları doğal fenomenler olarak kabul ederek, onların özgür bir eleştirisine koyulacaktır.

Dewey'e göre bilgi sorunu metafizik bir sorun olmaktan çok metodolojik bir sorundur. Onun natüralistik bilgi açıklamasına göre bilgi bizim ya-

şamlarımızda ortaya çıkan olgulardan sadece biridir. İnsanın düşünme kapasitesi deneyimin dışında bir şeyi îmâ etmekten çok düşünmeyi ortaya çıkaran problematik bir durumu işaret eder. Dewey geleneksel bilgi teorilerinin kesin bilgiyi arama çabalarıyla deneyimin belirsiz ve karmaşık yapısını göz ardı ettiklerini; oysa deneyimin bu karakterinin düşünmenin motor gücünü oluşturduğunu beyân eder. Onun düşüncesinde sorun yaratan husus bir imkâna dönüşür.[9]

Dewey bilginin mümkün olup olmadığı sorununu feshederek bilginin doğada nasıl gerçekleştiğini ve bizim nasıl düşündüğümüzü açıklamaya çalışır.[10] Dewey'in pragmatist felsefesinin merkezinde şu ilke vardır: Bir organizma olarak insanın bütün davranışları sosyal ve fiziksel çevresiyle etkileşiminin sonucudur. Nasıl ki insanın yapma ve bu yapmalarının sonucundaki acı çekmeleri çevreyle etkileşiminin bir sonucu ise bilgi de öyledir. Peki, bilgi ve zekâ doğal dünyada nasıl ortaya çıkar? Organizma çevresiyle arzu istek ve ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde uyumlu bir etkileşim içinde hayatını devam ettirir. Çevrenin imkânlarıyla organizmanın talepleri arasında bir süreklilik ve istikrar vardır. Fakat bu istikrar bazı durum ve bağlamlar içinde kararsız ve istikrarsız bir hal alabilir. Bilme istikrarsız bir durumu tekrar istikrara kavuşturma ve organizmanın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeniden oluşturmakta aktif bir unsur olarak ortaya çıkar. İnsanı bir organizma olarak diğer varlıklardan ayıran şey saf akıl değildir. Farklılık insanın çevresiyle ilişkisinde istikrarsız durumlarla baş etmek için pek çok araçlar geliştirme yeteneğine sahip olmasından kaynaklanır; sözgelimi dil bunlardan sadece biridir. Dolayısıyla düşünme sadece bir boşlukta gerçekleşen teorik bir eylem olmaktan çok organizmayla çevre arasındaki ilişkide ortaya çıkan ve problematik durumları yansıtan insânî bir eylemdir. İnsanın çevresiyle kurduğu diğer ilişki tarzlarıyla bilme arasında bir süreklilik vardır. Bu sürekliliğe işaret etmek için Dewey, teorik düşünmenin bir ürünü olarak bilgi yerine pratik bir etkileşimi içinde barındıran bir süreç olarak bilme kavramını kullanmayı tercih eder.

ARAŞTIRMA

Dewey geleneksel bilgi teorilerine alternatif olarak "araştırma teorisi" ortaya koyar.[11] Dewey'in araştırma kavramını tercih etmesi bilinçli bir yak-

9. *MW*, 4, 82-87.
10. *LW*, 14, 142-143.
11. Ed. Larry Hickman, *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, Indiana, 1998, s. 166

laşıma dayanır. Çünkü kavram bilmenin bu dünyaya ait, bu dünyanın içindeki bir benliğin bu dünyayla ilişki sürecinde ortaya çıkan aktif bir eylemi olduğunu îmâ eder. Bu teoriye göre araştırma beş aşama takip eder. İlkin organizmanın çevresiyle ilişkisinde ters giden bir şey olduğu duygusu uyanır. Meselâ bir öğretmen çalışkan bir öğrencisinin derse katılımının azaldığını ve sınavlarda başarılı olmadığını gördüğünde bir şeylerin yanlış gittiğini hisseder. İkinci aşamada belirsizlik ve şüphe durumu problematik bir duruma dönüştürülerek problemin tanımı ve şartları belirlenmeye çalışılır. Sözgelimi öğrenci ailevî sorunlar yaşayabilir, sınıf ortamından rahatsız olabilir ya da öğretmenleriyle veya okul yönetimiyle bir problem yaşayabilir. Üçüncü aşamada problemin mümkün çözüm yollarına dair hipotezler oluşturulur. Öğrencinin sınıfını değiştirmek, öğrencinin ailesiyle görüşmek, durumu akışına bırakmak gibi.

Hipotezlerin oluşumunda durumu oluşturan olgulardan ve teorik düşüncelerden faydalanılır ve belirli tarzlarda hareket etmenin sonuçlarını önceden tahmin etmek için geçmiş deneyimler yol gösterici bir rol üstlenebilir. Dördüncü aşama oluşturulan hipotezlerin analiz edilmesi ve eyleme geçirildiğinde mümkün sonuçlarının tahmîn edilmeye çalışılmasıdır. Bu tahlil ve tahmîn sürecinde bazı hipotezler geçerliliğini yitirirken diğerleri daha ağırlık kazanabilir. Meselâ öğrencinin sınıfını değiştirmek onun düzenini bozacağı gerekçesiyle geçersiz kılınabilir. Beşinci ya da araştırmanın nihâî aşaması problematik durumu çözeceğini tahmîn ettiğimiz hipotezin geçerliliğini fiili deneyimde test etmektir. Bu son aşama Dewey'in araçsalcı pragmatizminin özünü oluşturur: Bütün teoriler deneyimi aşan mutlak ve değişmez ilkeler değildirler.[12] Onlar deneyimde ortaya çıkan problematik durumların etkili çözümü için deneyimin verileri içinde oluşturulan hipotezlerdir ve onların geçerliliği deneyimle test edilir. Dewey, bu araştırma metodunu sadece bilimlerle sınırlandırmaz; ahlâk, eğitim ve siyâset alanındaki problematik durumlara da uygular. Onun bilimle ahlâk arasındaki uçurumu kapatma girişiminde ve bu iki deneyimin niteliksel olarak aynı olduğunu söylemekle kasdettiği şey ancak araştırma teorisi dikkate alınarak anlaşılabilir.

Kısaca Dewey, geleneksel bilgi teorilerinde bilgi, gerçeklik ve realite konusundaki kesinlik arayışlarını ve düalist düşünce alışkanlıklarını feshederek bilmenin organizmanın çevresiyle etkileşim tarzlarından sadece biri olduğunun bilincinde olmamız gerektiğini söyler. Bu, insanı çevresi karşısında etkisiz ve savunmasız bırakmak anlamına gelmez. Aksine Dewey, bilgiyle yaşam arasındaki açılan gediği kapatmaya çalışarak bilginin problematik durumlarda daha işlevsel olmasının önünü açar.

---

12. *MW*, 9, 157.

AHLÂK GÖRÜŞÜ

Dewey'e göre ahlâk teorilerinin her biri ahlâkî davranışın kaynağı ve amacı hakkında bir ölçüt belirlemekle meşgûl olmuşlardır. Bunun sonucunda kendi içlerinde farklı versiyonları olmakla birlikte üç temel ahlâk teorisi ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki karakteri ahlâkın merkezî yaparak ahlâkî davranışın amacını mutlulukla açıklayan Aristoteles'in erdem ahlâkıdır. İkincisi ahlâkî davranışın kaynağını arzularda bulan ve amacı en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu olarak belirleyen sonuççu ahlâktır. Üçüncüsü ise ahlâka merkez olan şeyin vazife olduğunu ve ahlâkî davranışı ahlâkî yapan şeyin karakter ya da sonuçların ötesinde ahlâkî bireyin niyeti olduğunu söyleyen ödev ahlâkıdır. Bu ahlâk teorisi deontolojik ahlâk olarak adlandırılır ve en önde gelen ismi kuşkusuz Kant'tır.

Dewey, teorileri eleştirerek ahlâkın yeniden yapılandırılması gerektiğini söyler.[13] Ona göre bu üç ahlâk teorisi her ne kadar ahlâkın kaynağı ve amacı noktasında anlaşamasalar da temel bazı noktalarda aynı görüşü paylaşırlar. O, ahlâk teorilerini beş temel noktada eleştirir: 1- Ahlâk teorileri pratik başlangıç noktasından, yani yaşandığı şekliyle ahlâkî deneyimden başlamak yerine bütün ahlâkî deneyimlerimizin kendisinden çıktığı bir temeli, ilke ya da yasayı arama çabasında olmuşlardır. 2- Birçok unsurun işlevsel olduğu ahlâkî deneyimi tek bir unsurla açıklamaya çalışmışlardır. 3- Ahlâkî seçimin basit bir şekilde iyi ile kötü arasında bir seçim olduğunu düşünerek seçimin kompleks karakterini göz ardı etmişlerdir. 4- Ahlâkî düşünmeyi sadece bir ilke belirleme ya da eylemin sonucunda elde edilecek haz ve acının hesabına indirgemiş ve böylece mekanik ve cansız bir ahlâkî düşünme anlayışı ortaya koymuşlardır. 5- Ahlâkî deneyimin doğasını anlamakta fonksiyonel olan karakter-davranış, duygu-akıl ve pratik-teorik gibi ayrımları ontolojik bir ayrım olarak kabul etmişlerdir. Bu eleştiri noktalarından hareketle Dewey kendi ahlâkî görüşlerini ortaya koyar.[14]

Dewey, ahlâk teorilerinin felsefedeki kesinlik arayışı gibi ahlâka bir temel arama çabasından vazgeçerek onu günlük deneyimde ortaya çıktığı haliyle anlamaya çalışması gerektiğini beyân eder.[15] Böyle bir başlangıç noktasından hareket ettiğimizde ahlâkî deneyimde diğer ahlâk teorilerinin görmezden geldiği üç temel noktayı kavrayabiliriz: Birincisi ahlâkî deneyim tek sebeple açıklanamayacak kadar karmaşık ve olumsal bir yapı arz eder. Daha açık bir ifâdeyle ahlâkî deneyimde belirli ve sâbit unsurlar olduğu gibi belirsiz ve sâbit olmayan unsurlar da vardır. İkincisi ahlâkî deneyim iyi ve kötü arasındaki basit bir seçim olmaktan daha ziyâde birbirine indirgenemez olan iyiler (erdem, vazîfe ve iyi)

13. John Shook, 2000, s. 134
14. George Fernando Pappas, *Dewey's Ethics*, Inidiana University Press, 2008, s. 17-18
15. *LW*, 7, 283

arasındaki gerilimli bir çatışmayı ifâde eder. Üçüncüsü bu çatışma durumlarında bize ne yapmamızı kesin olarak söyleyebilecek tek sebebe dayalı bir ilke ya da teori yoktur. Dolayısıyla erdem, iyi ve vazife ahlâkta eşit ölçüde meşrû bir zemine sahiptir ve herhangi biri diğerinin üzerine inşâ edilemez.

Bu üç unsur günlük deneyimde çatışma durumuna gelir ve ahlâkî gelişme bunların hangisini seçeceğimize dair ince ayrımlar yapmayı ve sürekli bir seçim içinde olduğumuzun bilincinde olmayı temsil eder. Buna karşın ahlâkî çürüme hassas ayrımlar yapma kapasitesinin kaybolması ve seçimin donuk ve rutin bir hale gelmesini ifâde eder. Bu sebepten o, teorik bir başlangıç noktasından başlayarak bütün ahlâkî deneyimi bir teori çerçevesinde açıklamak yerine pratik bir başlangıç noktasından hareket ederek ahlâkî deneyimi günlük hayatta ortaya çıktığı şekliyle anlamaya çalışmamız gerektiğini ileri sürer.[16]

Dewey, *Human Conduct and Nature/İnsan Davranışı ve Doğa* adlı eserinde ahlâkın insan deneyiminde nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır. O, eserinde ahlâkî deneyimde itki, alışkanlıklar ve zekânın yerini geniş bir şekilde inceler. Ona göre ahlâkî deneyimde birbirine indirgenemez ve tercih edilemez olan alternatif eylem tarzlarıyla karşılaşırız. Bir seçim yapmak zorunda kalırız. Ancak hangi eylem tarzını seçeceğimize dair mutlak bir ölçüt yoktur. Her ahlâkî çatışma ve karar eşsiz bir bağlam ve duruma işaret eder. Bu bağlamı ve durumu dikkate almaksızın ahlâkî bir karar verilemez. Bu husus, Dewey'in ahlâkının durumsal ve bağlamsal karakterini gösterir. Ona göre itkiler zamansal açıdan alışkanlıktan önce olsalar da, onlar düzensiz ve organize olmamış motor tepkilerdir. İtkilere şekil ve düzen veren; onları davranışta daha kontrollü hale getiren unsur alışkanlıklardır. Dewey, alışkanlık kavramını, yemek yemek gibi basit davranışlardan düşünmekten daha karmaşık davranışlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsayacak şekilde kullanır. Pek çok ahlâk teorisinin olumsuz bir şey olarak dışladığı yerde alışkanlığa ahlâkî deneyimde olumlu ve işlevsel bir rol verir. Onlar ahlâkî durumlarda seçimi kolaylaştırır ve ahlâkî davranışı akıcı hale getirirler. Alışkanlıklar olmaksızın biz attığı her adımı üzerine düşünen ve böylece düşünmekten dolayı yürümesi aksayan kimsenin durumunu yaşarız.

Eğer alışkanlıklar ahlâkî deneyimde olumlu ve işlevsel bir role sahip ise, ahlâkî düşünmede zekânın yeri nedir? Dewey zekânın zamansal açıdan alışkanlıklardan sonra geldiğine işaret ederek, ahlâkî bireyin ahlâkî bir durumdaki problematik duruma ilk olarak alışkanlıklarıyla cevap verdiğini söyler. Ancak alışkanlığın cevap veremeyeceği değişen şartlar ve yeni durumlar ortaya çıktığında zekâ devreye girer. Ahlâkî düşünmede akıl Dewey için ne deontolojik ahlâkın varsaydığı gibi otoriter ve mutlak bir güç ne de sonuççu anlayışın varsaydı-

16. *LW*, 7, 301-305.

ğı gibi sadece arzuların bir kölesidir. Bu noktada o, geleneksel felsefenin yanlış bir deneyim düşüncesinden hareket ederek ahlâk felsefesinde duygu-akıl düalizmi içine düştüğünü ifâde eder. Oysa ahlâkî deneyimde ahlâkî bireyin yaşadığı çatışma akılla duygu arasında değil; duyguyla başka bir duygu arasındadır. Meselâ kişi evdeki hasta annesine bakmak ya da ülkesi için savaşmak arasında ikilem yaşadığında buradaki ikilem akıl duygu çatışması değil, iki farklı duygunun çatışmasıdır. Ona göre duygular olmaksızın ahlâkı birey eyleme yönelemez. Zira duygu ahlâkî eylemin teşvik edicisidir. Aklın fonksiyonu kör ve basiretsiz duyguları daha zeki hale getirmektir.

Dewey, geleneksel felsefede kullanılan akıl kavramının îmâ ettiği düşüncelerden uzak durmak adına akıl kavramının yerine zekâ (intelligent) kavramını kullanmayı tercih eder. Bu bilinçli bir tercihtir, çünkü zekâ pratiğe dair bir düşünmeyi ve duygu ve tahayyülü barındıran yaratıcı bir düşünmeyi îmâ eder. Sonuç olarak Dewey, ahlâkî düşünmede duygu, tahayyül ve aklın her üçünün de işlevsel olduklarını düşünür.

Dewey'in durumsal ve bağlamsal bir ahlâk görüşünü benimsemesi, ahlâkî düşünmeyi bir çatışma durumu yaşayan ahlâkî bireyin seçiminin şartları ve sonuçları hakkında dramatik tekrarlar yapmasına dayanır.[17] "Ahlâkî birey çatışma karşısında kar zarar hesâbını yapan bir muhâsebeci değildir. O, daha çok drama oynayan bir tiyatro oyuncusudur." Bu noktada kasdedilen şey, ahlâkî düşünmenin sadece eylemin sonucunda gerçekleşecek haz ve acının hesap edilmesi ya da davranış için evrensel bir ilke belirleme işlemi olmayıp birçok unsurun (duygular, akıl ve tahayyül gibi) işin içerisine girdiği karmaşık ve olumsal bir işlem olduğudur. Sözgelimi hasta annesine yardım etmek ya da ülkesi için savaşa gitmek arasında ikilem yaşayan bireyi ele alalım. Bu kişi eylem tarzlarından birini ya da diğerini tercih etmenin şartları ve sonuçları üzerinde düşünür. Meselâ annesine bir bakıcı tutarak savaşa gidebileceğini düşünebilir. Fakat annesinin kendisine şefkatli davranışları gözünün önünde canlandığında ve bu davranışının annesini üzeceği aklına geldiğinde davranışından vazgeçer. Annesinin mutlu olacağını düşünerek onun yanında kalmaya karar verdiğinde savaşa giderek ölecek olan insanların da anne babalarının olduğunu, onların da üzüldüğünü bu sebeple annesinin yanında kalmanın bir korkaklık olduğunu; savaşa giderse annesinin biraz üzüldükten sonra oğlunun askerde göstereceği başarılardan gurur duyarak sevineceğini düşünebilir. Bu düşünme süreci mekanik ya da sadece bir ilke belirlemeye yönelik bir düşünme süreci olmayıp trajik, tahayyülî, canlı, dinamik ve yaratıcı bir düşünme sürecidir. Benzer düşünme süreci daha çağdaş sorunlar olan meselâ kürtaj, ötenazi ya da teknolojinin fayda ve zararları üzerinden de yapılabilir.

---

17. *MW*, 14, 164.

Örnek verilen ahlâkî bireyin düşünme süreci Dewey'in araştırma teorisiyle uyumludur. Ahlâkî düşünme problematik duruma işaret eder. Problematik durumun analizi yapılır ve şartları değerlendirilir. Hangi eylem tarzının durumun çözümü olabileceğine dair hipotezler üretilir ve tahayyülde bu çözümlerin nasıl sonuçlar doğuracağı düşünülür. Son olarak ise seçilen hipotezlerin doğruluğu deneyimle test edilir. Hipotezler kurulurken geçmiş deneyimden ve ahlâk teorilerinden istifâde edilir. Fakat bunlar hangi çözümün doğru olduğunu kesin, mutlak ve otoriter bir şekilde ahlâkî bireye dikte etmezler. Dewey'in ahlâkî deneyim ve bilimsel deneyim arasında kurmuş olduğu analoji bu noktada ortaya çıkar. Dewey bilimsel yargılar gibi ahlâkî yargıların da deneyim içinde ve problematik durumlara cevap niteliğinde oluşturulduklarını söyleyerek olgu değer ayrımını reddeder. Fakat burada Dewey'in bilimi pozitivist bir bilim anlayışından daha çok doğa ile organizma ilişkilerinin bir tarzı olarak anladığına dikkat etmeliyiz. Dewey bilim ile ahlâkı birleştirmekten bahsederken ahlâkı bilime indirgemek istemez.

Dewey, ahlâkî deneyime nüfûzunu estetik deneyim üzerinden derinleştirir. Estetik deneyim tıpkı ahlâkî deneyim gibi çevreyle etkileşimin bir tarzıdır. Bu deneyimde ayırt edici iki unsur vardır. Birincisi estetik deneyimde deneyim sonucunda elde edilecek amaç kadar bu eserin meydana getirilme süreci önemlidir. İkincisi estetik deneyim doğayı ve sanatçıyı dönüştürücü bir işlev görür. Bu yönüyle estetik deneyim yaratıcı ve birleştirici bir deneyimdir. Dewey, tıpkı estetik deneyim gibi, ahlâkî deneyimin de yaratıcı ve birleştirici olduğunu iddiâ eder. Yukarıda verilen örneği hatırlayacak olursak, ahlâkî bireyin seçimi ya annesine bakma ya da savaşa gitmek arasında değildir. Üçüncü bir alternatif bulunabilir. Ahlâkî birey annesinin yanında kalarak aynı zamanda ülkesi adına ajanlık yapabilir ve her iki vazifeyi de yerine getirebilir. Böylece ahlâkî birey durumu birleştirmiş ve durumla yaratıcı ve canlı bir ilişki kurmuş olur.

Dewey'in işaret ettiği bir diğer husus ise ahlâkî deneyimin estetik deneyimde olduğu gibi benliği dönüştürücü işleve sahip olmasıdır. Benlik hayata başlarken bize verilmiş sâbit bir varlık değildir. Bizler çevreyle etkileşimlerimiz sonucunda çevreyi değiştirdiğimiz gibi kendimizi de dönüşüme uğratırız. Dolayısıyla benlik deneyim içinde oluşturulan bir şeydir. Bu nokta Dewey'in ahlâk görüşünü Aristoteles'in erdem ahlâkından ve sonuççuların davranış ahlâkından ayırır. O, karakter ve davranış arasındaki ayrımı reddeder. Ne davranışlar birbirinden bağımsız atomik eylemler silsilesi ne de karakter davranıştan bağımsız olarak ahlâkî bireyin sahip olduğu bir özelliktir. Davranışlar karakterimizi oluşturur ve karakterimiz ise onların dışavurumudur.

Bütün bunlardan sonra Dewey ahlâk anlayışını geleneksel ahlâk anlayışlarından ayıran hususları şu şekilde belirleyebiliriz: 1- Ahlâk teorileri, ahlâkî eylemin kaynağına dair bir teori ortaya koymaya çalıştıkları yerde Dewey, ahlâkî

bireyin çevresiyle etkileşiminden doğan deneyimin kendisinden başlar. 2- Ahlâk teorilerinin iyi, erdem ve vazîfeden birini ahlâkın temeli yapıp diğerlerini ona indirgedikleri yerde Dewey ahlâkî deneyimde bu üç unsurun birbirine indirgenemez bir şekilde işlevsel olduklarını düşünür. 3- Ahlâk teorilerinin ahlâkî seçimi iyi ile kötü arasındaki bir seçim olarak anladıkları yerde Dewey seçimin alternatif iki iyi arasında olduğunu iddiâ eder. 4- Ahlâk teorilerinin ahlâkî deneyimi diğer deneyimlerden ayrı, yalıtılmış ve üstün bir konuma yerleştirdikleri yerde Dewey ahlâkî deneyimin estetik ve bilimsel deneyimle organik ilişkisi olduğunu vurgulayarak, deneyimin bütünlüğünü savunur. 5- Ahlâk teorilerinin ahlâk düşüncesinde akıl ve duygu düalizmine düştükleri yerde Dewey, ahlâkî düşünmenin sadece rasyonel bir süreç olmadığını zekâ, tahayyül ve duygu gibi birçok faktörü kapsayan karmaşık bir durum olduğunu düşünür. 6- Ahlâk teorilerinin ahlâkın prensiplerini ahlâkî bireye ne yapacağını söyleyen sâbit, mutlak ve evrensel kurallar olarak aldıkları yerde Dewey prensipleri deneyim içinde test edilmesi gereken hipotezler olarak görür. 7- Ahlâk teorilerinin karakter ve davranıştan birini seçip diğerinin ona göre açıkladıkları yerde Dewey bu ikisinin ahlâkî deneyimde eşit ölçüde etkili unsurlar olduklarını savunur. 8- Ahlâk teorilerinin alışkanlığı ahlâkî düşünmenin önünde bir engel olarak gördükleri yerde Dewey onun organizmayla çevre arasındaki uyumu sağlayan bir unsur olduğunu söyler.[18]

Sonuç olarak Dewey'in ahlâk görüşü diğer teorilerin yaptığı gibi ahlâka bir temel, standart arama ve ahlâkın sâbit bir amacını belirleme çabası değildir. Onun çabası ahlâkî deneyimin doğasını, onun sosyal ve fiziksel çevrede nasıl gerçekleştiğini anlamak ve olumsal bir dünyada deneyimin bize sunduğu imkânları daha iyi bir yaşamı inşâ etme yolunda zekî bir şekilde kullanma ve dönüştürme potansiyelini geliştirmektir.

SİYÂSET

Dewey, felsefeyi hâlihazırdaki kurumların, değerlerin ve düşüncelerin eleştirisi olarak tanımlar. Ona göre felsefe sonu gelmez teorik tartışmaları bırakıp katılaşmış geleneksel yapıları ve düşünceleri eleştirdiğinde gerçek işlevine kavuşacaktır. Bu temel düşünce siyâset alanında da geçerlidir. Dewey, sâbit bir insan doğası belirleyip bunun üzerine sâbit ve evrensel siyâset ilkeleri inşâ eden siyâset teorilerine mesâfeli yaklaşır. Buna ilâveten o siyâseti ekonomi ya da rasyonalite gibi tek bir sebeple açıklayan siyâset teorilerine itibar etmez. Ahlâkta olduğu gibi siyâset alanında da Dewey, tek sebepli açıklamalardan çok plü-

18. George Fernando Pappas, *Dewey's Ethics*, Inidiana University Press, 2008, s. 157-159.

ralist bir anlayışı benimser. Teorik bir başlangıç noktası yerine pratik bir başlangıç noktasıyla başlayan bir siyâset felsefesinin, düşünceyi fiili problemler içindeki bir araştırma süreci olarak algılayacağını, değişen şartlara daha fazla uyum sağlayabileceğini ve onları deneyimi zenginleştirecek şekilde dönüştürebileceğini savunur.

Dewey'in siyâset felsefesi bilindik anlamda bir siyâset teorisi ortaya koymaktan çok tamâmen kendi döneminde siyâset alanındaki problematik durumları hakkında pratik bir düşünmedir. O, kendi döneminde özellikle iki alanda problem görmektedir: İlkin Dewey, klasik liberalizmin, sosyal bağlamından soyutlanmış atomik bir birey anlayışı öngördüğünü ve özgürlüğü ekonomik ve maddî özgürlükle sınırladığını iddiâ eder. Bu yüzden ona göre liberalizm yeniden oluşturulma ihtiyacındadır. İkincisi ise bilimin ve tekniğin gelişmesi siyâsette teknokratik ve elitist düşüncelerin yayılmasına sebep olmuştur. Politika giderek sadece uzmanların ilgilendiği bir alan haline gelmiştir. Dewey siyâset alanında bilim ile toplum arasındaki karşıtlığın giderilerek bilim ile toplumsal pratik ve değerler arasında bir süreklilik kurulması gerektiğini iddiâ eder. Bunun yolu da sadece bir yönetim tarzı olarak değil, bir yaşam şekli olarak demokrasi anlayışını toplumsal ve bireysel hayatta işlevsel hale getirmeye çalışmaktır.

Hatırlanacağı üzere klasik liberalizm birçok farklı çeşitleri olmakla birlikte belli ortak noktalardan hareket eder. Onlar siyâset teorilerini belli bir insan doğası anlayışı üzerine inşâ eder.[19] Bu anlayışa göre insan rasyonel bir varlıktır. Liberalizmin bu anlayışı düalizmi beraberinde getirir. Rasyonalite aklın bir özelliği iken duygu ve arzular bedenin bir özelliğidir. Araçları, amaçları ve değerleri seçme ve oluşturma gücü aklın elinde olduğu için akıl duyguya göre daha üstündür. Akletme kapasitesi her insanın eşit olarak sahip olduğu bir özelliktir ve bu yüzden her insan özsel ve üstün bir değere sahiptir. Yine bu anlayışa göre insan doğuştan yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkına sahiptir; bu haklar dokunulmazdır. Devletin görevi bu hakları diğer insanlara karşı korumaktır. Bu işlevi yerine getiremeyen bir devlet meşrûiyetini kaybeder.

Dewey'e göre birey ve onun özgürlüğüne odaklanan klasik liberalizm toplum ve birey arasındaki gerilimi artırarak bireyselciliğe yol açarken özgürlük ve zekâyı doğuştan insanlara verilen hazır yapım yetenekler olarak görerek onları mutlaklaştırmıştır. Liberalizm bu haliyle siyâsî yaşamın ortaya çıkardığı problemlere pratik çözümler üretme işlevini yerine getirememekle kalmamış, aynı zamanda çıkarının peşinde koşan sosyal hayatla bağlarını koparmış bir birey tipi ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple liberalizmin yeniden oluşturulmaya ihtiyaç vardır. Bunun için üç adım takip edilmelidir: Birincisi liberalizmin tarihi

19. *LW*, 11, 7.

ele alınarak onun ortaya çıkış şartları ve süreçteki değişimleri değerlendirilmelidir. İkincisi liberalizmin birey, özgürlük ve akıl gibi temel kavramları yeniden tanımlanmalıdır. Üçüncüsü bu temel kavramlar pratik hayatta yaratıcı çözümler üretecek şekilde yeniden işlevsel hale getirilmelidir.[20]

Birinci adıma göre liberalizm tarihsel şartların bir ürünüdür. Bu şartlar dikkate alınmadığında politik düşünce yeni şartlara karşı duyarlılığını kaybederek tarih üstü mutlak bir otoriteye dönüşür. Bu yüzden Dewey, ahlâk alanında mutlak ve özsel bir değer anlayışına karşı çıktığı gibi politik teoride de mutlak değer fikrine karşı çıkar. Nasıl ki ahlâk teorisindeki değerler problematik durumların çözümünde işlevsel olan araçlar ise, liberal teorideki bireysellik, özgürlük ve zekâ gibi temel değerler de kendinde değerler olmaktan çok problemleri çözmek için sürekli kendini yenilemesi gereken araçlardır.[21] Bu noktada Dewey klasik liberalizmin araçları amaçlara dönüştürerek bireyi ve özgürlüğünü mutlaklaştırdığını iddiâ eder. Bu yüzden liberalizmin değerlerini günümüzdeki şartları dikkate alarak yeniden oluşturmak ve işlevsel hale getirmek gerekir.

Liberalizmin, bireyselliği toplum içinde kazanılmaktan çok topluma rağmen elde edilen bir değer olarak gördüğü için geçmişteki aile ya da dinsel bağlılıkları yıkmış ve insanlar arasındaki ilişkiyi sağlayacak başka değerler koyamadığı için bireyi yalnızlaştırmış ve bencilleştirmiştir. Bireylerin yetenek ve kapasitelerinin toplum içinde kaybolduğu geleneksel toplum yapılarına tepki olarak liberalizmin bireyi toplumun karşısına yerleştirmesi ve ondan soyutlaması bireyin bilgi ve becerisini aktif hale getireceği alanları yok etmiş ve beceriksiz bireyler ortaya çıkarmıştır. Bireysellik baştan insana verilen bir değer olmayıp toplum içinde anlamlı ve zengin ilişkiler kurularak kazanılan bir değerdir. Aynı şey özgürlük için de geçerlidir. Özgürlük diğerlerinin müdâhalesinden âzâde olmak değil, diğerleriyle özgürlüğü geliştirecek ve zenginleştirecek sosyal ilişkiler kurmanın yolunu arayarak kazanılır. Dolayısıyla liberalizm çağın getirdiği sorunlara etkili çözümler üretmek istiyorsa tarihsel şartları dikkate alarak ve yalnız ve yalıtılmış bireyi değil, sosyal bireyi ortaya çıkaracak şekilde toplumsal ilişki ağları ve yapıları inşâ etmelidir. İşte o zaman sosyal ve siyâsî yapıların eleştirisi olarak felsefe görevini yerine getirmiş olur. Bu eleştiri görevi aynı zamanda değerlerin mutlaklaşmasını ve değişime karşı direnmesini de engeller.

Bunun yolu Dewey için demokrasiyi bir yönetim tarzı olmaktan çıkarıp bir yaşam tarzına dönüştürmektir. Bir amaç olarak bu dönüşüm radikaldir; çünkü herhangi bir zaman ve mekanda tamâmen gerçekleştirilmiş bir amaç değildir. Demokrasiyi radikal bir amaç olarak sunması Dewey'in insan doğasına meliorist bakış açısının bir sonucudur. Demokrasi insan yaşamı ve doğasının imkân-

20. *LW*, 11, 22-26.
21. *LW*, 3, 100-101.

larına inançtır. İnsan deneyimin kendisine sunmuş olduğu imkânlarla kendisi için iyi olan şeyi inşâ edebilecek bir zekâya sahiptir. Bu zekâ yaşamın başında verilen bir yetenekten daha çok deneyim içinde şekillenen ve diğer taraftan çevresini de değiştiren bir araçtır. Bu noktada Dewey'in araştırma teorisi tekrar karşımıza çıkmaktadır. Fakat buradaki araştırma bilim ve ahlâk alanından farklı olarak toplumun bütün bireylerinin aktif olarak katıldığı bir sürece işaret eder. Toplumsal alanda ortaya çıkan problematik durumlar için çözüm olarak sunulan önerilerde her birey söz sahibidir ve yine bu çözümlerin deneyim içinde sürekli test edilmesi de araştırmanın işlevlerinden biridir. Bu şekilde bir süreç olarak yürütülen araştırma siyâset teorileri ve onların sundukları değerleri sürekli teste tabi tutarak onların statik ve mutlak hale gelmesini önler.

Bütün toplumun araştırmaya katılması pratikte bazı sorunlarla karşılaşabilir. Dewey bu noktada eğitimin fonksiyonuna işaret eder. Eğitim insanları problematik durumlara çözüm üretmekte daha zeki ve daha becerikli kılar. Demokrasinin bir yaşam tarzı haline geldiği bir toplum sadece bir takım bilgi ve alışkanlıkların bireye dikte edilmesinin ötesine geçerek onları zengin deneyimlere sevk edecek ve çevresiyle zengin anlamlar çıkaracak tarzda ilişki kurmasını sağlayacak bir eğitimi mümkün yapan zemini oluşturur. Dolayısıyla demokrasinin eğitim ve araştırmayla ilişkisini göz önünde tutarak onun bir amaç olmaktan çok zeki, anlamlı, yaratıcı, canlı, gelişen bir deneyim sürecini ifâde ettiğini söylenebilir.

EĞİTİM

Dewey'in pragmatist düşüncelerinin somutlaştığı alan eğitimdir. Bu çerçevede eğitim, felsefî ve pratik yönleriyle Dewey'in felsefesinde merkezî bir yer teşkil eder. Dewey *Democracy and Education/Demokrasi ve Eğitim* kitabının isminin kendisinin bütün felsefî duruşunun bir özeti olduğunu söyler.[22] Dewey'in eğitim anlayışı onun araçsalcılık düşüncesi, hakikat görüşü, deneyim anlayışı, amaç-araç sürekliliği hakkındaki düşüncelerinde anlamlı bir yere oturur. Daha açık bir ifâdeyle eğitim anlayışı felsefî düşüncelerinin bir sonucu olduğu gibi felsefesi de en iyi şekilde eğitim alanında doğrulanır.

Eğitim teorilerinin tarihinde iki temel görüşün çatışması vardır: Birincisi eğitimi öğrencinin doğal yeteneklerine bağlı içsel süreç olarak algılayan öğrenci merkezli bir eğitim anlayışı. İkincisi ise eğitimi öğrencinin yeteneklerinden bağımsız bir şekilde öğrencinin doğal eğilimlerinin törpülenerek onların yerine önceden belirlenmiş belli bilgi ve davranış kalıplarının kazandırılması süreci olarak algılayan müfredât merkezli geleneksel eğitim anlayışıdır.

---

22. *MW*, 9, 377.

Dewey, geleneksel eğitimi geçmişteki bir takım bilgi ve davranış kalıplarının öğrencinin ihtiyaçlarını dikkate almaksızın otoriter bir tavırla öğrenciye dayatılması, öğrenciyi pasif ve itâatkâr bir konuma itmesi, bilgilerin günlük yaşamla bağlantısını koparması, okulu diğer sosyal kurumlardan yalıtılmış bir şekilde yapılandırması gerekçesiyle eleştirir. Bu eleştiriler Dewey'in ilerlemeci eğitim anlayışına temel teşkil eder. Fakat Dewey geleneksel eğitim anlayışını eleştirdiği gibi bu anlayışa bir tepki olarak ortaya çıkan ilerlemeci eğitim anlayışını da eleştirir. Onlar gelenekselcilerin otoriter tutumuna karşı bireyselliği, kitaplardan ve öğretmenlerden öğrenme yerine deneyimden öğrenmeyi, uzak bir gelecek yerine şimdiki imkânlardan faydalanma düşüncesini yerleştirirler.

Dewey bütün bu düşünceleri kabul etmesine rağmen onları iki noktada eleştirir: Birincisi bu düşünceler her ne kadar sağlam temellere sahip olsalar da deneyimle test edilmedikleri sürece bir anlama sahip değildir. İkincisi onlar kendi anlayışlarının olumlu ve yapıcı karakterini vurgulamak yerine diğerlerinin eksiklikleri üzerinde yoğunlaştıkları için ilerlemeyi geleneksel anlayışın yaptığının tersini yapmak şeklinde algılamışlardır. Onlar dışarıdan otoriter baskıyı eleştirirken deneyimin kendisinde bulunan denetim unsurlarını da reddetmişlerdir. Eski bilgi ve davranış kalıplarının öğretilmesine karşı çıkarken geçmişin deneyiminin işlevsel fonksiyonunu da görmezden gelmişlerdir. Dewey, bu iki anlayışın ötesine geçerek kişisel deneyime zarar vermeden bu unsurların da içinde bulunduğu bir eğitim anlayışı ortaya koymaya çalışır.

İlerlemeci anlayışının eğitimin deneyimsel karakterine vurgu yapması tek başına yeterli değildir. Her deneyim iyi yönde eğitici bir rol oynamayabilir. Bir deneyim gelecekte daha zengin deneyimlerin ortaya çıkmasını sağlayabileceği gibi, başka deneyimlerin önünde bir engel olabilir. Bir deneyim hayatta karşılaştığımız problemlere karşı zekî çözümler üretebilme becerimizi geliştirebileceği gibi tersine akamete de uğratabilir ki, geleneksel eğitim uygulamalarında bunun birçok örneği vardır. Dolayısıyla eğitimde deneyim değil deneyimin niteliği önemlidir. Dewey, "Eğitimin deneyim içerisinden, deneyim yoluyla ve deneyim için bir gelişim süreci olduğuna ne kadar kesin ve içten inanılırsa deneyimin ne olduğu konusunda açık ve net tanımlar bulunması gerekliliği de o kadar önemli olacaktır." der.[23]

Dewey, deneyimin eğitimdeki önemi vurgulanırken deneyimin iki özelliğine dikkat edilmesi gerektiğini düşünür:

1) Deneyim çevreyle etkileşim içinde meydana gelir. Kişi ihtiyaçları, istekleri ve amaçları doğrultusunda çevresiyle belli ilişkilere girer. Bu ilişkinin sonucundaki değişim karşılıklıdır. Başka bir ifâdeyle bu ilişki sonucunda çevre

23. *MW*, 9, 378.

değişime uğradığı gibi organizma da değişim geçirir. 2- Şimdiki deneyim kendisinden önce ve sonra gelecek deneyimlerle bir süreklilik arz eder. "Tıpkı bir insanın kendisiyle yaşayıp kendisiyle ölmemesi gibi, bir deneyim de kendisiyle yaşayıp kendisiyle ölmez." Yaşadığımız şimdiki deneyim geçmiş deneyimlerin izini taşır ve gelecekte hangi deneyimlere yöneleceğimizi belirler.

Dewey, deneyimin etkileşim ve süreklilik özelliklerinden eğitimin amacı ve yöntemi açısından önemli sonuçlar çıkarır: 1- Dewey, okulu rasyonel bir toplum modeli olarak görür. Bu yüzden okuldaki deneyim niteliksel açıdan diğer deneyimlerle benzerdir. Organizma ve çevre arasındaki ilişkide çevre kavramı deneyimin yaratılmasına yönelik kişisel ihtiyaçlar, istekler, maksatlar ve kapasitelerle etkileşime giren her türden durumu ifâde eder. Bu eğitim açısından düşünüldüğünde öğretmenin sınıftaki konuşmaları ve ses tonundan, kullanılan araç ve gereçlere kadar çok geniş bir alanı kapsar. Burada eğitimcinin yapacağı şey öğrencinin güçleri ve amaçları lehine bu çevre koşullarına duyarsız kalmak değil, aksine çevre koşullarını öğrencinin ihtiyaç ve kapasitesine uygun hale getirmektir. Bir eğitimci bu şekilde belli eğitim metotlarının ve malzemelerin eğitim açısından değerinin mutlak bir değer olmayıp değerini deneyim içindeki anlamından aldığının farkına varacaktır. Deneyim bu şekilde düşünüldüğünde eğitimde özgürlüğün yeri de anlamlı hale gelecektir.

Dewey, geleneksel eğitimin öğrencilerin içgüdüleri, istek ve ihtiyaçlarının aleyhine otoriter bir tutumla belli bilgi ve becerilerin kazandırma anlayışının karşısında özgürlüğü savunmakla övünen ilerlemeci anlayışın da en az diğerleri kadar dogmatik bir tutum içinde olduğunu düşünür. Özgürlük kendinde bir amaç olamaz. Bu şekilde algılanan bir özgürlük eğitimde yıkıcı sonuçlara sebep olur. Öğrencideki içgüdü ve eğilimleri baskı altına alan bir tutumun alternatifi onları başıboş bırakmak değildir. Aksine bu içgüdüleri zengin ve geniş deneyimler ortaya çıkacak şekilde kanalize etmektir. Bu da öğrenciyi hizâya getirilmesi gereken pasif alıcılar olmaktan çıkarıp deneyim sürecinin bir parçası haline getirmekle başarılabilir. Dewey, deneyimin disiplin ismini hak eden bütün deneyimlerin anası olduğunu iddiâ eder."

Kısacası eğitimin deneyim içinde ve deneyim yoluyla gerçekleştiğini söylerken kasdedilen şey eğitimin gerçekleştiği maddî ve sosyal şartları kapsayan bütün durumu dikkate almak ve bu durumu öğrencinin kapasitesini geliştirecek şekilde düzenlemektir. Böyle bir yaklaşım öğrenciyi daha aktif yaparak daha zengin ve geniş deneyimlere hazırlayacaktır.

2) Geleneksel eğitim, geçmiş deneyimden gelen birtakım bilgi yığınını öğrenciye dikte eder. Bu bilgiyi pasif bir şekilde alan öğrenci bu bilgiyi gelecek deneyimde ya da okul dışındaki hayatında anlamlandırmakta güçlük çeker. Bu eğitim anlayışında eğitimin amacı okuldaki deneyimi gelecek deneyimleri zen-

ginleştirmek ve geliştirmek için kullanmak değil, öğrenciyi belli mesleklerin gereklerini yerine getirecek şekilde geleceğe hazırlamaktır. Dewey'e göre böyle bir eğitim sürecinde deneyimin sürekliliği kesintiye uğrar ve deneyim dönüştürücü ve zenginleştirici işlevini yerine getiremez. Geleneksel eğitimin gelecek ve şimdiki deneyim arasındaki sürekliliği akamete uğrattığı yerde ilerlemeci anlayış da şimdi ve geçmiş arasındaki sürekliliği kesintiye uğratmıştır. Onlar geleneksel eğitimin geçmiş deneyimi önemsemelerine tepkilerini aşırıya vardırarak onun şimdiki deneyim üzerindeki etkisini görmezden gelmiştir. Bu noktada Dewey geçmiş deneyimi geleneksel eğitimin amaç olarak görmesine alternatifin onu reddetmek değil, onu şimdiki deneyimde işlevsel olarak kullanmak olduğunu söyler.

Deneyimin eğitimdeki yeri konusunda Dewey'i ilerlemeci eğitim teorilerinden ayıran ve onu özgün kılan önemli noktalardan biri de şudur: Dewey deneyimin eğitim üzerindeki rolünü vurguladığı gibi eğitimin de deneyim üzerindeki rolünü vurgular. Deneyim ve eğitim arasında karşılıklı etkileşim vardır. Deneyim eğitimi etkilediği gibi eğitim de deneyimin niteliğini değiştirir. Yaşadığımız bir deneyim algımızı ve dünyaya bakış açımızı genişleterek daha zengin ve daha estetik deneyimlere taşıyarak iyi yönde eğitici olabileceği gibi, gelecek deneyimlere karşı kişiyi beceriksiz ve savunmasız da bırakabilir. Eğitim, her deneyimin bir itici güç olduğunun farkına vararak şimdiki deneyimin yönünü eğitici olacak şekilde yönlendirmektir. Eğitimin deneyim içinde deneyim yoluyla ve deneyim için olmasının anlamı da burada ortaya çıkar. Dewey, "Eğitimi doğa ve insanlara karşı duygusal ve entelektüel açıdan temel yatkınlıklar oluşturma süreci olarak anlarsak felsefeyi eğitimin genel teorisi olarak da tanımlayabiliriz." der. Geleneksel eğitimde ilerlemecilerin iddiâ ettiği gibi hiç deneyim yok değildir. Deneyim vardır, fakat bu deneyim iyi yönde eğitici olmadığı gibi gelecek deneyimi dönüştürücü ve geliştirici bir işlev görmez. Dewey'in eğitimi bir büyüme ve gelişme olarak adlandırmasının anlamı budur. Eğitim deneyimi daha zengin ve geniş hale getirerek daha anlamlı hayatlar yaşamamızı sağlamalıdır. O zaman okuldaki deneyimimiz estetik deneyimde olduğu gibi bütünlüklü, yaratıcı ve canlı bir deneyim olacaktır. Dewey'in demokrasi ile eğitim arasındaki kurduğu ilişkiyi bu açıdan değerlendirmeliyiz. Demokrasi iyi yaşamın ne olduğunu tanımlamaktan ziyâde iyi yaşamın imkânlarını elde etmede bireylere geniş alanlar yarattığı için tercih edilir. Bireyler ancak demokratik ortamların olduğu yerde deneyimin farklı imkânlarıyla karşılaşabilir, başkalarının deneyimlerinden faydalanabilir, hayata aktif bir şekilde katılabilir. [24]

---

24. Celal Türer, "John Dewey", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, 2006, c. IV, s. 295-297.

ESTETİK

Bilgide kesinlik arayışında olan geleneksel felsefe, deneyimden elde edilen bilgiye itibar etmediği için duyguların bir ifâdesi olarak gördüğü sanata hep kuşkuyla bakmıştır. Sanatın felsefedeki yeri tarih boyunca tartışmalı olmuştur. Diğer taraftan sanata içeriden bakan bir kesim ise sanatın bilişsel bir içeriğe sahip olmadığını, sanatta içerikten çok biçimin önemli olduğunu iddiâ etmiştir. Dewey, modern çağın karakteristik özelliği olan düalist anlayışın sanatta da kendini gösterdiğini söyler: Sanat duygunun alanıyken felsefe aklın hâkimiyetindedir. Bilim faydalı olanı üretirken sanat güzel olanı üretir.

Estetiği anlarken Dewey'in bütün felsefesindeki merkezî unsuru tekrar hatırlamalıyız: Deneyim, organizmayla sosyal ve fiziksel çevrenin etkileşiminden ortaya çıkar. İnsanın bütün eylem ve düşünceleri deneyim içinde, deneyim yoluyla ve deneyim içindir. Bu durum metafizik, epistemoloji, siyâset ve ahlâk için geçerli olduğu gibi estetik deneyim için de geçerlidir. Estetik deneyim de çevreyle ilişki kurmanın bir tarzıdır ve diğer deneyim alanlarıyla onu ayrı alanlara koymak modern dünyanın bir icadıdır.

Dewey, diğer alanlar gibi estetik için de natüralistik bir zemin oluşturmak ister. Bu yüzden *Art as Experience/Deneyim Olarak Sanat* adlı eserinde estetik deneyimi günlük deneyimden ve diğer deneyim alanlarından ayıran düşünceyi eleştirerek bu düşünceyi "deneyimin müze düşüncesi" olarak niteler. "Bir sanat ürünü bir kere klasik statüye kavuştuğunda vücuda getirildiği insânî koşullardan ve fiilî hayat deneyimi içinde ürettiği insânî sonuçlardan bir biçimde soyutlanır. Sanatsal nesneler hem kaynaklandığı koşullardan hem de yaşantı içindeki işlevinden uzaklaştığında etraflarına genel anlamlarını neredeyse geçirimsiz kılan bir duvar örülür, işte estetik kuram bu duvarla ilgilenir."

Bu tarz bir düşünce sanatı sadece sinema, tiyatro ve müze gibi alanlara hapsederek yaşamın diğer alanlarını rutin, mekanik, sıradan ve sonuç olarak estetik boyuttan yoksun deneyimlerin gerçekleştiği alanlara dönüştürmüştür. Faydalı olanla güzel olan, teorik olanla pratik olan, zanaatla sanat, sıradan olanla estetik olan arasında bir gedik açılmıştır. Hayat böylece bölümlere ayrılmış ve insanlar deneyimlerine yabancılaşmıştır. Oysa Dewey, sanat eserlerinin ortaya çıktığı bağlamları dikkate aldığımızda bu ayrımların söz konusu olmadığını söyler. Modern dönemlerden önce insanlar sanat eserlerini pratik ihtiyaçlardan dolayı meydana getiriyorlar ve faydasıyla güzelliği birbiriyle bütünleştiriyorlardı. Onlar için sanat belli malzeme ve ürün türlerini değil bir şeyin yapılma tarzını ifâde ediyordu. Bu sebeple Dewey, estetik teorinin bugünkü görevinin sanatın mâhiyetine dair analizler, tanımlar ve önce-

den varsayılan teoriler üretmek değil, günlük deneyimle estetik deneyimi birleştirmek olduğunu söyler.[25]

Dewey, "Sanat, insanın bilinçli bir şekilde düzenleme ve anlam oluşturma yeteneğinin ve yaşayan canlının duyum, itki, ihtiyaç ve eylem özelliklerinin birliğinin en canlı ve en somut kanıtıdır." der.[26] Bu ifâdeden estetik deneyimin iki önemli özelliğini çıkarabiliriz: Birincisi, "Sanat, içinde amaca erişme araçlarının amaçlar karşısında kimliklerini korudukları bir etkinlik tarzıdır." Her ne kadar sanatta, deneyim sonunda elde edilecek ürün önemli olsa da, bu ürünün ortaya çıkarılma süreci sadece bir araç olmanın ötesinde bir şeydir. Amaç ve araç sürekliliğinin sağlandığı ve bu ikisinin birbirini beslediği her deneyim sanattır. Dewey, amacın kısıtlamalarından özgür olması ve deneyimin ötesinde bir şeye araç olmaması sebebiyle estetik deneyimi "saf deneyim" olarak niteler. İkincisi estetik deneyimde duygu, tahayyül ve düşüncenin her üçü de fonksiyoneldir. Duygu sayesinde biz çevreyle sempatik ve organik bir ilişki kurarken, düşünce ve tahayyülle deneyimi dönüştürerek kendimize mal ederiz. Deneyimdeki eksiklikleri ve düzensizlikleri âhenkli bir yapıya dönüştürmek sadece durumu önceki hale tahvîl etmek değildir. Eksiklik ve düzensizlikten başarıyla çıkıldığında bu durumda deneyimin ve benliğin zenginleşmesi ve genişlemesi söz konusudur.[27] Bu, Dewey'in "estetik deneyimin tamamlayıcı özelliği" dediği şeydir. Dewey'in düşünmeyi, "şimdiki deneyimi gelecekte olmasını istediğimiz şekilde dönüştürmenin mümkün yollarını oluşturmak" şeklinde anladığını kabul edersek onun sanat düşüncesini niçin "insanlık tarihinin en büyük entelektüel başarısı" olarak nitelendirdiğini de anlayabiliriz.

Sanatı deneyim tarzlarından biri olarak kabul edersek onu müzelerden çıkarıp günlük hayatımıza taşıyarak deneyimlerimizi bir sanata dönüştürebiliriz. Hâlihazırdaki günlük hayatımızın estetikten yoksun görünümlerini her alanda görebiliriz. Meselâ bir kişi zengin olmak ve ileride rahat bir hayat sürmek için çalışmayı bir araç olarak görür. Çalışmak onun için ileride onu bekleyen mutluluk adına yerine getirilmesi gereken bir angaryalar yığınıdır. Bu kişinin şimdi ve burada yaptığı işle hiçbir organik ilişkisi söz konusu değildir. Aksine kişi yaptığı işe yabancılaşmıştır. Aslında bu gelecekteki muhayyel bir amaç için şimdinin şartlarına ve araçlarına kölelik anlamına gelir. Her gün aynı şeyi üstüne hiçbir şey koymadan öğrencilerine monoton şekilde anlatan öğretmen, sadece sınavı geçmek için ders çalışan öğrenci, yaptığı çalışmaları iyi yerlere gelmek için atlanılması gereken bir basamak gibi gören akademisyenin deneyim-

25. Celal Türer, *John Dewey ve Sanat,* Laçin Yayınları, Kayseri, 2009, s. 20-24.
26. *LW*, 10, 31.
27. Celal Türer, *John Dewey ve Sanat*, s. 28.

lerinde de aracın amaç uğruna hebâ edildiği estetikten yoksun durumları görebiliriz. Dolayısıyla yaptığımız işi sanata dönüştürmek sadece amaca kilitlenerek şimdiki hayatımızı mekanik ve rutin hareketlerle doldurmak değil, bütün benliğimizle şimdi ve burada yaşamakla başarılabilir.[28]

Deneyimdeki amaç ve araç arasındaki sürekliliği sağladığımızda deneyimin hayatımızdaki dönüşümünü de fark edeceğizdir. Şimdiyle bütünleşerek yaptığımız her deneyim bizi öncekinden farklı kılacak ve dünyaya bakışımızı değiştirecek ve zenginleştirecektir. Dolayısıyla dünyayı değiştirmenin olmasını istediğimiz bir dünya yaratmanın yolu deneyimin dışında bir dünya kurarak değil, deneyime tamâmen gömülüp değişim ve dönüşümün kaynak ve imkânlarını oradan devşirerek başarılabilir.

Dolayısıyla Dewey için estetik deneyim gündelik deneyimin ötesinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmaktan çok bir deneyim ismine layık olacak özelliklerin bütününü içinde barındıran deneyimdir. Estetik deneyim yapılan işle değil; o işin nasıl yapıldığıyla ilgili bir şeydir. Bu hususu dikkate aldığımızda ahlâk, siyâset ve eğitim deneyimlerinin estetik boyuta sahip olmasının anlamını kavrayabiliriz. Yaşamla sanat arasında bir ayrım ve tercih yapmak zorunda değiliz. Amaç araç sürekliliğini sağlayarak ve nesne ve kişilerle canlı, dinamik, yaratıcı ve dönüştürücü ilişkiler kurarak yaşamlarımızı sanata çevirebiliriz. Sanatı deneyim olarak anladığımızda deneyimlerimizi sanata dönüştürebiliriz. Bu yüzden Dewey'in *Deneyim Olarak Sanat* adlı eseri, "Sanat Olarak Deneyim" şeklinde de okunabilir.

DİN

Dewey hayatın sorunlarına cevap veren kapsamlı bir felsefe inşâ etmeye çalıştığı için, dinî alan ve deneyimin dinî boyutu ile ilgili sorunları ihmal etmemiştir. Protestan bir gelenekte yetişen Dewey, mezhep ve dogmaya karşı olmasına rağmen kendisini dindar olarak nitelendirilir. Annesinin müdâhaleci din anlayışı onun dini algılama anlayışının oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Kariyerinin başlangıcında dinî deneyimi yeni-Hegelci idealizm çerçevesinde anlayan Dewey, daha sonra naturalistik ve hümanistik felsefesiyle dinî değerlerin liberal inşâsını gerçekleştirmiştir. Dewey'in dinamik hayat anlayışı, tabiatın ritmi ve insanın geçişli mâhiyeti anlayışı olağanüstü duyarlılığın ortaya konulduğu bir din anlayışı inşâ etmesine sevk etmiştir.[29]

---

28. Celal Türer, *John Dewey ve Sanat*, s. 34-37
29. Celal Türer, "İmkânlar Alanı Olarak Din: Dewey'in Din Felsefesi", *FLSF Dergi*, 2009, s. 174-177.

Dewey, dini sosyal açıdan deneyim içersinde ele alır. Ona göre sosyal görü, dinî hayatın özüdür. Zira din, sosyal sistemi güvence altına alabilecek güçlü bir otorite; bütün önemli işlerde insan hayatının kaderini belirleyecek güçlerin yüksek alanıdır. Onun zâviyesinden din, paylaşılan deneyimin en büyüğüdür. Bu yüzden dinin bütünleyici işlevi onun hayâtî özünü oluşturur. Ona göre sosyal eğilimler ve sorunlar, erken dönemlerden beri entelektüel görünse de gerçekte onların gerisinde dinî sorunlar yatar. Bu yüzden din, her toplumda şu ya da bu şekilde varlığını ortaya koyar. Geçmiş dönemlerde din gerekli eylemlerde ve ayinlerde ifâde edilen sâbit ve değişmez inançlar olarak formülleştirilmiştir. Ancak dini bugün bu şekilde ifâde edemeyiz. Günümüzde deneyimin dinî niteliğinin bilinçten geldiğini ve mevcut durumumuzla uyuşan bir ifâdesinin bulunduğunu ileri sürer. Modern anlamda gerçek din, demokrasi, sanat, bilimsel bilgi arayışı gibi modern kurumlarla kendisini ifâde eden bir yapıda olmalıdır.

Dewey, kurumsal/geleneksel dinlerin doğal ve sosyal çöküşünün iki temel temada görülebileceğini savunur. İlkin geleneksel dinler entelektüel anlamda iflâs etmiştir. Bu entelektüel iflâsın bir görünümü, çeşitli dinlerin özel doğrular iddiâsında içerilen dogmatizmidir. Oysa bilimsel metot açık ve kamusaldır; doktrinel metot sınırlı ve özeldir. Bilimsel metot, geçici gelişmelerinde övünç duyarken; doktrinel metot böylesi gelişmeleri doğrusunun yanına bile yaklaştırmaz. Dinî iddiâların açık ve kamusal kanıtları görülse de bunlar kutsala saygısızlık eder nitelikte ve sapkın görülür. Böylesi dinî iddiâları kanıtlama metodu, entelektüel olarak kamuya açık olmayan sır, genel olarak bilinmeyen özel olarak vahyedilen; normal yollarla iletilmeyen ve test edilmeyen otoriter bir şekilde ifşâ edilir. Bunlar bilmenin bütünüyle farklı standartları olarak nitelenir. Bu metot özellikle muhâfazakâr ve çağdaş inançları ezelî "cevapları" kutsayıcı niteliktedir. Entelektüel iflâsın diğer bir görünümü de, dinlerin inançların özel muhtevâlarıyla incelemektir. Dinler, bazı doğaüstü fâiller vâsıtasıyla cevaplanamayan sorulara çözüm önerilerinden uzaktadır. Sözgelimi "doğaüstü" kavramı kendi anlamını değiştirmiştir.

Geleneksel dinlerin başarısızlığının ikinci ve daha ciddî teması onların ahlâken iflas edişidir. Bu eleştirinin ilk görünümü, dinlerin kendilerini güvende ve emin kabul etmeleri; diğer görünüm ise, dinlerin olgusal çatışmayı desteklemeleridir. Bu çerçevede Dewey, kurumsal dinin mîrâs aldığı formun yeniden düzenlenmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre dinî hayatı yaşayabilmek için, deneyimin dinî anlamını taşıyacak yeni ve canlı sembollere ihtiyacımız vardır. Bu yüzden dini yeniden inşâ sürecinin hem entelektüel hem de kurumsal veçhesi olmalıdır. Bu meselede öncelikle dinlerin ne kadarının kabul edileceği ve ne kadarının kültürde yaşamaya devam edeceği belirlenmelidir. Bu belirlemeler, elbette, bu işe girişenleri geçmişin lafızcı savunucularıyla karşı karşıya ge-

tirecektir. Dewey, mîrâs alınan sembolleri tanımamız ve yerine şimdi ve gelecekte uygun olacak semboller bulmamız gerektiğini ifâde eder. Bununla beraber o, yeni sembollerin hemen belirlenemeyeceğinin, süreç içinde oluşacağının farkındadır.[30]

Felsefî açıdan yeni sembollerin gelişmesi, dinî fikirleri yeniden düşünmemizi gerektirir. Zorunlu olan kavramsal değişiklikler arasında, "dinî" terimi vardır. Bu sıfatın tahlîli, din ile dinî olanı ayırt etmek için önemlidir.[31] Dewey'e göre bizâtihî dini olan bir deneyim çeşidi yoktur. "Dini", din ile ilgili şeylere işaret eden deneyimin niteliğidir. Burada anahtar unsur, insânî iyinin gelişmesinde hayat sürecinin desteklenmesinde ihtiyaçlardır.[32]

Dewey, yeniden inşâ edilmesi gereken bir kavramın "inanç" olduğunu söyler. İnanç, ona göre bir öncelik değil; görevdir. O, demokratik eşgüdümde "işleyen inançlardan" bahseder. Ona göre ahlâkî inançlar, ideallerin potansiyel gerçekleştirilmesini temsil eder. İnanç, bilimsel araştırmayla çatıştığında mâkûliyetini yitirir. Bu yüzden ahlâkî inançlarımızı geliştirebiliriz. Dinî hayatın değerlerini geliştirme şansımız, deneyimin imkânları ve insânî ilişkilerin sosyal iyiyi geliştireceğine olan inancımıza bağlıdır.

Dewey'e göre yeniden inşâ edilmesi gereken diğer bir kavram "Tanrı"dır.[33] Tanrı bizden uzak bir Varlık ya da dünyayı açıklayan felsefî bir kavram değildir. O, hayatta diğerleriyle ilişkilerimizin gerçekliğidir. Bu yüzden Tanrı'nın kâdir-i mutlak bir kral, doğanın efendisi ya da sorgulanamaz bir Tiran anlayışından kurtulması gerekir. Bu anlayış, tarihi aristokrat değerlerin hâkim olduğu bir dünyada anlamlı iken, demokrasinin hâkim olduğu bir dünyaya uygun değildir. Bilgimizdeki gelişmeler, eski "Şahıs Tanrı" anlayışından "Özel bir Oluş" anlayışına doğru ilerlemiştir. Dewey, ideal ile aktüel arasındaki aktif ilişkiye "Tanrı" adını verir. Tanrı'yı bütün ideallerin birliği olarak anlamamızı önerir. Tanrı kavramı, belli bir zaman ve mekânda ideal amaçlar için vâsıtadır. Bu ideal amaçlar doğada ve toplumda kökleşmiştir ve insan eylemleriyle gelişir. O, temelde Tanrı kavramını ya gerçek dinî tecrübemizden çıkarabileceğimizi ya da insânî tecrübede içerilen doğal ve insânî ilişkilere göre çıkarabileceğimizi söyler.[34]

---

30. Celal Türer, a.g.m., s. 182
31. LW, 9, 3-8.
32. Steven C. Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, 1991, s. 468
33. *LW*, 9, 33.
34. *LW*, 17, 532-533.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Dewey, John *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969-1991.

Hickman, Ed. Larry-Alexander, Thomas, *The Essential Dewey*, 2. vols. Indiana, 1998.

İkincil Kaynaklar

Boisvert, Raymond D., *John Dewey: Rethinking Our Time*, State University of New York Pres, 1998.

Hickman, Ed. Larry *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, Indiana, 1998.

James, Campbell, *Understanding John Dewey*, Illinois: Open Court, 1995.Mcdermott, Ed. John, *The Philosophy of John Dewey*, Illinois, 1973.

Pappas, George Fernando, *Dewey's Ethics*, Inidiana University Press, 2008.

Rockefeller, Steven C., *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, 1991.

Ryan, Alan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, 1995

Schilip, Ed. Paul Arthur-Hahn, Lewis E.- *The Philosophy of John Dewey*, Illinois: Open Court, 1989.

Shook, John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev: Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, 2003.

———, *Dewey's Emprical Theory of Knowledge and Reality*, Nashville, Tenn.:-Vanderbilt University Press, 2000.

Talise, Robert B., *On Dewey*, Wadsworth, 2000.

Türer, Celal, "İmkânlar Alanı Olarak Din: *Dewey'in Din Felsefesi*", *FLSF Dergi*, 2009 II.

———, "John Dewey" *Felsefe Ansiklopedisi*, ed: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2006.

———, *John Dewey ve Sanat*, Laçin Yayınları, Kayseri, 2009.

Welchman, Jennifer, *Dewey's Ethical Thought*, Cornell University Press, 1995.

EMILE DURKHEIM (1858-1917)

Mustafa Tekin*

Sosyolojinin Batı'da kurucu babalarından sayılan Emile Durkheim, eserleri, görüşleri ve yaklaşımlarıyla Batı'da yakın dönem klasik düşünce adamı ve sosyolog olarak yerini almıştır. Onun özelde sosyoloji bilimi ve sosyolojik düşünme üzerine katkıları, daha çok öne çıksa da, tam da bu noktayla bağlantılı olarak batı dünyasının o günkü koşullarda yaşadığı dönüşüm ve kırılmalarına çok boyutlu tartışmalar getirmesi dikkate alınmalıdır. Batı'da Aydınlanma ile doruk noktasına ulaşan zihinsel dönüşüm sonucunda kilisenin etkinliğinin kırılması ile oluşan vakum ve bu çerçevedeki tartışmaların Durkheim'ın eserlerinde de farklı sorunların dile getirilmesinde yankı bulduğunu belirtmek gerekir.

HAYATI VE ESERLERİ

15 Nisan 1858'de Epinal'de doğmuş ve 15 Kasım 1917'de ölmüştür. İlk öğrenimini Epinal Koleji'nde, lise öğrenimini "Louis Le Grand'da gördükten sonra 1879'da "Ecole Normale Superieur"a girmiş; daha sonra da birçok liselerde öğretmenlik yapmıştır. 1885-86 yıllarında aldığı bir yıllık izninin yarısını Paris, yarısını da Almanya'da geçirmiştir. Seyâhatin ardından birçok yazıları farklı dergilerde yayımlanmıştır. Bir müddet sonra Bordeaux Edebiyat Fakülte-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D.

si'ne geçerek orada uzun yıllar pedagoji okutmuştur. Nihâyet 1902 yılında Paris Edebiyat Fakültesi'nde "Buisson"un Eğitim kürsüsüne geçmiş, burada ölümüne kadar sosyoloji ve pedagoji dersleri vermiştir.[1] "Durkheim, sosyoloji alanındaki ilk dersini Almanya'da bir Fransız üniversitesinde verdi. Durkheim'ın burada temel sorumluluğunun, öğretmenlerin eğitimi alanında ders vermek şeklinde ortaya çıktığını görmekteyiz ki, onun en önemli dersi, ahlâk eğitimi alanındaydı. Daha sonraki yıllarda da Durkheim'ın bir dizi kişisel başarısını izlemekteyiz. O, 1893'te Montesquieu üzerine Latince tezinin yanı sıra Fransızca doktora tezi olan, *Toplumsal İşbölümü*'nü yayımladı.[2] Bu tarihlerde ünlü olan Durkheim,1906'da sosyoloji bilim dalı ve eğitim profesörü olmuştur. 1923'te idârî bir kararnameyle kürsünün adı Eğitim Bilimi ve Sosyoloji olarak değiştirilmiş ve Durkheim o kürsüde devam etmiştir. Hükümet, onun öne çıktığı dönemde, okulları laikleştirme ve yüzyılın ilk on yıllarında çocuk eğitimine egemen olan katolik okul sistemi yaratma gibi güç bir görevle uğraşmaktadır.[3] Bunun Durkheim'ın tezleriyle örtüşen boyutları olduğunu görmek zor değildir.

Yahudi bir aileye mensup olup Durkheim'ın babası bir Rabbi idi ve Durkheim'ın da onu takip etmesi bekleniyordu. Fakat o aile geleneğini bırakarak kendisini agnostik olarak ilan etti.[4] Bu arada din ve aile bağları, Durkheim'ın çocukluk döneminin iki önemli unsuru olduğunu görmekteyiz. Annesi Melanie ailesine çok düşkün bir kadındı. Onların evi bir de Repere merkezi, aynı zamanda hem bir topluluk hem de kutsal bir yerdi. Üstelik Mûsevîlik, hem evde hem de diğer insanlarla dışarıda aynı ritüelleri paylaşmak sûretiyle ailenin iç ve dış bağlarını güçlendirmekteydi.[5] Bütün bunlarla birlikte o, entelektüel bir araştırma konusu olarak dine ilgisini aslâ yitirmemiştir. Onun Fransa'da yeni bir yurttaşlık ahlâkı yaratma hukûkunun, ailesi ve ilk gençlik eğitiminden gelen yüksek bir ahlâk duygusundan beslenmesine önemli bir durum olarak dikkat çekmeliyiz.[6]

Durkheim'la birlikte anılan önemli bir etkinlik, *L'Annee Sociologique* dergisini kurmasıdır. Daha sonra Fransa'da çok prestijli hale gelen bu dergi, aynı zamanda Durkheim'cı Düşünce Okulu'nun oluşmasını da sağlamıştır.[7] Durk-

1. Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 176.
2. George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Ank., Deki Yayınları, 2011, s. 20.
3. B. Balkiz-Ü. Tatlıcan, "*Emile Durkheim*", Felsefe Tarihi, Ed. Ahmet Cevizci, c. 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 770.
4. Anthony Giddens, *Durkheim*, Glasgow, Collins, 1978, s. 11-12.
5. Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi-Tarih ve Teoriler*, Çev. Kurul, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011, s. 102.
6. B. Balkiz-Ü. Tatlıcan, "*Emile Durkheim*", s. 769.
7. Gordon Marshall, "*Emile Durkheim*", Oxford Dictionary of Sociology, 2. Edition, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 175.

heim, büyük oranda Fransız entelektüel geleneğinde yer etmiş olan Jean Jack Rousseau, Saint Simon ve Comte gibi yazar ve düşünürlerden etkilenmiştir. Onun eserleri, sosyal fenomenleri bireylerin davranışları ve motivasyonlarına referansla açıklamaktadır. Ayrıca İngiliz Sosyal düşüncesindeki utilitarian geleneğe karşı olmasıyla tanınır.[8] Yine "Durkheim'ın çalışmaları genel anlamda, Robertson Smith'in; dini, sosyal hayatın bir parçası kabul etme hususunda Fustel De Coulanges'nın etkisinde kalmış gibi görünmektedir.[9]

Durkheim, birçok eserler ortaya koymuştur. Bunların başlıcaları şunlardır:

1. *Toplumsal İşbölümü*
2. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*
3. *İntihar*
4. *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*
5. *Eğitim ve Sosyoloji*
6. *Felsefe ve Sosyoloji*
7. *Ahlâk Eğitimi*
8. *Sosyalizm*[10]

TARİHSEL VE SOSYOLOJİK ARKAPLAN

Durkheim'ın yaşadığı dönemin önemli kırılma ve değişimlerin kavşak noktasında olduğunu öncelikle hatırlamalıyız. Bu bağlamda Durkheim'ın düşünce ve analizlerini anlayabilmek için, onun yaşadığı dönemi, konjonktürü, siyasal, sosyal ve kültürel iklimi kısaca betimlememiz gerekmektedir. Daha sonra anlatacaklarımıza da zemin oluşturması açısından, bu nitelikleri resmedecek parametreleri ele alalım.

Batı'da Zihniyet Dönüşümü

Batı dünyası genel anlamda Ortaçağ'dan farklılaşan bir dönüşüm yaşamıştır. Çok kaba bir biçimde Ortaçağ'daki Tanrı ve vahiy merkezli bir evren anlayışından, insan ve dünya (seküler) merkezli bir evren anlayışına geçmiştir. Bu,

---

8. N. Abercrombie-S. Hill-B.S. Turner, "*Emile Durkheim*", The Penguin Dictionary of Sociology, 2.nd Edition, London, Penguin Books, 1988, s. 78-79.
9. Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi-Tarih ve Teoriler*, s. 101.
10. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 177.

insan, Tanrı, evren ve dünyaya eskisinden farklı bir bakışı içermektedir. Hiç şüphesiz bu dönüşüm, noktasal bir tarih ya da kısa bir tarih aralığında gerçekleşmemiş olup bir süreci işaretlemektedir. Biz buna kısaca modern bir döneme geçiş diyebiliriz.

Bu dönüşümün kendi içerisinde bazı aşamalardan geçerek gerçekleştiğini söyleyebiliriz ki, Rönesans, Reform ve Aydınlama kabaca bu aşamaları tanımlayabilir. Anahtar kavramı hümanizm olan Rönesans ile yavaş yavaş Tanrı-insan ilişkilerinin mâhiyeti değişmeye başlamış; Reform ile bireyselleşme, Hıristiyanlığın boy göstermeye başlayan modern dünyanın işlerlikleri doğrultusunda yeniden yorumlanması (protestanlık) önplana çıkmış; Aydınlanma ile bir yandan kilise ve geleneklere kıyasıya eleştiriler getirilirken, diğer yandan modernliğin yeni düşünsel aparatları olan bilim geçerli bilgi elde etme yöntemi olmuş ve en önemlisi Tanrı'ya dünyadan el çektirilerek seküler bir anlayışın yeni yaşam merkezine oturtulması sağlanmıştır.

Bu dönüşümün belki konumuz bağlamında en önemli çıktısı, Tanrı insan ilişkisinin mâhiyetindeki dönüşüm ve buna bağlı olarak da insan ve toplumun yeni durumudur. Özelde şâyet Durkheim'ın eserlerine bakacak olursak, bunun temel bir problem olarak Onun yaklaşımlarında içerildiğini görebiliriz.

Fransız İhtilâli

Bir Fransız olan Durkheim'ın yaşadığı dönem Fransız İhtilali'nin sonrasına denk gelmektedir. Bilindiği gibi Fransız İhtilâli, hem Fransa'da hem de Fransa dışında geniş bir hinterlantta önemli tesirleri olan bir devrimdir. Bu devrimle birlikte yeni düzen taraftarları etkin biçimde yönetime gelmişse de, eski ve yeni düzen savunucuları arasındaki gerilim devam etmiştir. Bu, bir yandan kral, kilise, imparatorluk ile anayasa, cumhuriyet, sekülerlik, ulus-devlet arasındaki gerilimleri de içinde barındırmakta; daha da önemlisi entelektüel toplumsal tartışmaları da beslemekteydi. Nitekim ikinci taraftaki anahtar kavramların, daha geniş bir coğrafyada sosyal değişimleri tetiklediğini bilmekteyiz. Belki bizim burada önemle üzerinde duracağımız nokta; İhtilal sonrası Fransa'da devam eden karışıklıklar ve toplumsal düzen arayışlarıdır. Doğrusu Durkheim'ın eserlerinde bu olayın da etkilerini görmekteyiz.

Sanayileşme

Literatürde sanayileşme kimi zaman "endüstri devrimi" olarak verilir. Doğrusu sanayileşme, bir devrim şeklinde nitelendirilmeyi hak edecek kadar önemli

sosyal sonuçlar doğurmuştur. Öncelikle sanayileşme kendi başına bağımsız bir değişken olmayı hak edecek bir faktör ise de, iç bağlantıları, sebep ve sonuçları açısından coğrafî keşifler, sömürgecilik vb. olgularla yakın ilintisini vurgulamalıyız. Bu durum, sanayileşmenin Batı ve Batıdışı çok geniş bir coğrafyada etkilerinden bahsetmeyi zorunlu kılmaktadır. Fakat özelde sanayileşme ile birlikte seri ve ucuz üretim feodal üretim ve tüketim tarzını sona erdirmiş, şehirlere göç ile yeni şehir olgusunu üretmiş, alt yapı, çalışma koşulları, makineleşme vb. yeni sorunları gündeme getirmiştir ki, ilk elden çağrıştırdığı şey sosyal çalkantılardır.

Şimdi bu üç parametre üzerinden Durkheim'ın çalışmalarında nasıl bir sorunsal üzerine odaklandığına bakabiliriz. Saint Simon gibi Durkheim'ın da aslında temel problemi; Tanrı'nın egemenliğini kaybettiği bu yeni durum, dünya ve toplumda, Onun çekilmesiyle oluşan vakumun nasıl doldurulacağı oluşturmaktadır. Aydınlanma ile birlikte doruk noktasına ulaşan bu yeni zihniyet ile Tanrı-insan ilişkisinin mâhiyeti değişince, insan kendi imkân ve enstrümanlarıyla bir düzen sağlama göreviyle karşı karşıya kalmıştır. Bu bağlamda modern dönemde ilerleme ile birlikte "düzen"in iki temel paralodan biri haline gelmesi boşuna değildir. Özellikle "düzen" kavramı, toplumsal düzen üzerine odaklanan bir içerik kazanmıştır. Saint Simon'un belirttiği gibi önemli eserinin isminin "Avrupa Toplumunun Yeni Baştan Düzenlenmesi"[11] olması bu açıdan dikkat çekicidir. Nitekim Durkheim'ın temel probleminin de Aydınlanma, İhtilal ve sanayileşme sonrası artan karmaşıklıklar karşısında toplumsal düzen arayışları olduğunu görmekteyiz. Daha önce bu bütünleşme ve düzende "Tanrı" ve "din" önemli bütünleştirici bir faktör iken, yeni durumdaki boşluk ve arayışlar Tanrı ve dinî algılayışlardaki dönüşüm sonucu oluşmuş ve dinin yerine ikâme edilebilecek seküler ögeler aranmıştır.

Durkheim'ın bu düzen arayışında "toplum"a, daha doğrusu kolektiviteye ayrıcalıklı bir yer ayırması bu bağlamda anlamlıdır ve kendi konumunu "agnostik" olarak belirleyen Durkheim'ın çalışmalarında "Tanrı" ve "toplum" kelimelerinin birbirinin yerine kullanılabilir olması, onda kolektivitenin özellikle sosyal bütünleşmede Tanrı yerine ikâme ettiğini düşündürmektedir. Diğer yandan onun "*Din Hayatının İbtidâî Biçimleri*" isimli eserinin, dinin toplumsal kaynağını arama ve dinin toplumsal formlarını oluşturma teşebbüsü olarak öne çıkması da aynı paralelde değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Ayrıca, gerek işbölümü gerekse intihâr gibi eserleri modern dönemdeki yeni yaşam koşullarını yeniden tanımlama, anlama ve perspektife oturtma çabası olarak göze çarpmaktadır. Yine Onun "*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*" isimli eseri, karak-

11. Cemil Meriç, *Saint Simon-İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 152.

teristikleri iyiden iyiye ortaya çıkmış modern bir toplumda Tanrı'ya ve vahye ihtiyaç duymadan bilgi üretmenin yöntemlerini "toplum"a teksif etmesi bakımından da dikkate değerdir.

DURKHEIM SOSYOLOJİSİ

Özelde Fransa genelde Avrupa'daki gelişmeler, eski düzen ve onların sisteminin dönüşümüyle birlikte sosyal bilimler ve sosyolojinin önemini artırdı. Anlam sisteminin dönüşümü, yeni bilgi üretimi ve yaşanan sosyal sorunlara bu bilgi ile çözüm üretme çabaları toplumsalın bilgisini verebilecek yeni bir bilimi, yani sosyolojiye odaklanmayı sağladı. Aslı itibarıyla Saint Simon, Comte ve Durkheim'ın çabalarının bu ihtiyacı karşılamaya yönelik olduğu söylenebilir. Zira sayılan bu önemli isimler, sosyolojiyi bir bilim dalı olarak hazır bulmamışlar, onun ortaya konması ve kurumsallaşması yolunda katkılarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla Saint Simon, Comte ile birlikte Durkheim'ın da Batı'da sosyolojinin kurucu babalarından sayılması söz konusudur.

Batı'da Aydınlanma, burjuvazinin yükselişi, dinselden dünyevî olana doğru otorite dönüşümü, sanayileşme süreçlerinin ortaya çıkardığı sorunlar diğer sosyologların olduğu kadar Durkheim'ın da sorunuydu ve daha da önemlisi bu sorunların kesişme noktasında dinden ekonomiye kadar birçok problemin odağında yer alan normatif ilkelerin tespiti gerekiyordu. Zira dinsel olanın otoritesinin zayıflamasıyla, toplumsal düzeni sağlayan ona ait normatif ilkeler de eski önemini kaybetmişti. Nitekim "sosyal bilim, uylaşımlar (alışılagelmiş gelenekler), ahlâkî kurallar ve ideallerle uğraşır. Durkheim kısaca sosyal bilimi insan toplumlarının normatif üstyapısının bilimsel olan incelenmesi anlamında ele almıştır. Ekonomi, tarih, hukuk ve din, insanlık evinin bilinen bazı odaklarıdır ve sosyoloji bütün odaları birbirine bağlayan Ariadne'nin ipliğini oluşturmaktadır."[12] Dolayısıyla Durkheim sosyolojiye diğer bilimlerle de bağlantıyı saplayan merkezi bir rol atfetmekte idi.

Bu bağlamda Durkheim'ın, Fransız İhtilâli'nin ardından koşulları düzeltici ve düzeni sağlayıcı bir bilim olarak sosyolojiyi konumlandırmasının altı çizilmelidir. Belki bu durum, gerek Durkheim'ın gerekse erken dönem sosyolojinin belirgin işlevselci niteliğinin anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Diğer yandan hem Saint Simon hem de Durkheim'da açık ve örtük biçimlerde sosyal yapı ve bütünlük üzerinde vurgularının kuvvetli olduğunu belirtmeliyiz. Durk-

12. Edward Tiryakian, "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev. Ceylan Tokluoğlu, Ed. T. Bottomore, R. Nisbet, 2. Baskı, Ankara, Ayraç Verso Yayınları, 1997, s. 194.

heim'cı sosyoloji, bu anlamda toplumsal düzenin daha çok toplumsal bir gövde niteliğinde olduğundan hareketle, bireylerin fiziksel ve biyolojik doğasının zorlamalarından gerçek anlamda özgür kılınabilmesi ve böylece tam anlamıyla görevlerini yerine getiren bireyler olabilmeleri için kendilerini iyi örgütlenmiş bir toplum içerisinde bulmaları gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal kurallar ve disiplin toplumsal örgütlenmenin yabancılaştırıcı olmaktan öte bağlayıcı ve zihin sağlığı için yararlı hale gelirler.[13]

Burada toplumsal yaşamı "birey" üzerinden başlatmakla birlikte, bireyselliğin toplumsal örgütlenme, kolektivite sınırlarını aşmasından tedirginlik duyan, daha çok toplumsal görev vurgusuyla birlikte bireyleri toplumsal rol ve ödevleri çerçevesinde tanımlamaya özen gösteren, toplumsal örgütlenme, düzen ve bütünleşme için normatif kuralları önemseyen ve bu bağlamda topluma merkezi bir önem atfeden bir Durkheim bulmaktayız. Dolayısıyla Meslek Ahlâkı'ndan İşbölümü'ne kadar birçok çalışmasını belki normatif ilkeler oluşturma denemesi olarak da okumak mümkündür.

Durkheim'ın önemli katkılarından birisi, sosyolojinin içeriklendirilmesi ve bir yönteme kavuşturulması yönündeki çabaları olmuştur. Durkheim, bu yeni bilime toplumsal bütünleşmede pozitif bir rol yüklerken, bunu belli bir yöntemsel temele dayandırmak istiyordu. Swingewood'a göre, Durkheim'ın sosyolojiyi bilimsel statüsünü açıklığa kavuşturmaya ve onun sosyalizmle farklılığını ortaya çıkarmaya ilgisi vardı. Bunun bir sebebi, XIX. yüzyılın sonundaki Fransa'da genel olarak sosyalizmle eşanlamlı olarak algınanan sosyolojinin, burjuva kültürü ile değerlerine, dine, aileye ve barış çerçevesinde bir sosyal değişime düşman olarak görmesi söz konusuydu.[14] Bu durum, Durkheim sosyolojisinin içeriklerini belirleme noktasında da etkin idi. Tam da bu sebeple Durkheim'ın "toplum" ve "bütünleşme" kavramları etrafındaki sıkı duruşunu anlamaktayız. Bu bağlamda "Durkheim'ın bilimsel çabalarının birbiriyle de ilintili şu üç hedefi gözettiğini söylemek mümkündür. 1- Sosyolojiyi ciddî ve titiz bir bilimsel disiplin olarak ortaya koymak. 2-Toplum bilimlerinin birleştirilmesi ve birliğini sağlayıcı temeli oluşturmak. 3-Modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin amprik, rasyonel ve sistematik temellerini oluşturmak."[15]

Daha önce de belirtildiği üzere Durkheim'a göre "Toplum, bireyin kendi doğasını gerçekleştirmesini sağlamak amacıyla doğmuştur ve bu bakımdan da toplumun uğradığı bütün dönüşümler bu kendini gerçekleştirme etkinliği-

13. Tiryakian, a.g.m., s. 228-229.
14. Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 124.
15. Tiryakian, "Emile Durkheim", s. 194.

ni daha kolaylaştırmak ve daha eksiksiz kılmak amacını taşımaktadır."[16] Dikkat edilirse burada bireyin kendi başına gerçekliğinden ziyâde, onun imkânının toplum olduğuna dair kuvvetli bir vurgu vardır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak toplum bireyi inşâ eden total bir anlam kazanmaktadır. Toplum, bireyin kendisine yabancılaşmadan kendisini gerçekleştirebildiği bir ortam olarak ortaya çıkmaktadır. Durkheim, bu anlamda bireyin bütün potansiyellerini de topluma yüklemektedir. Nitekim ona göre, "Toplum, salt onu oluşturan bireylerin bir toplamından ibaret değildir. Bireylerin birleşikliğinden doğan sistem, kendine has özelliklere sahip, özgül bir gerçekliği temsil eder. Şüphesiz ortada bireysel bilinç diye bir şey yoksa, kolektif bir kendiliğin de üretilmesi olanaksızdır."[17] Durkheim'ın burada birey ile toplum arasında kurduğu ilişki ve denge önemlidir. Durkheim, birey ve bireysel bilinci reddetmemekle birlikte, bireyin inşâsını kolektif bilinç ve toplum üzerinden kurmaktadır.

Topluma olan vurgu, son kertede daha önce geçerli üst bir normatif bütünlük olarak dinin yerine toplumun ikâme edilmeye çalışıldığı bir anlayışı sonuçlamaktadır. Bunun gerek Avrupa gerekse Fransa'da yakın dönem tarihi içerisindeki sebeplerini anlamak kolaydır. Özellikle bütün işleyişi ve boyutlarıyla toplumun bütünlüklü yapısında bir referans olan dinin bu konumunu kaybetmesi ile yeni bir ikâme güce ihtiyaç duyulmuştur. Durkheim, bu referans gücünü yine toplumda ve onun tarihî derinliklerinde bulmaya çalışmıştır. Bu da toplumu tanrılaştıran, din ile toplumu neredeyse aynı ve bir sayan bir anlayışa ulaşılmasını sonuçlamıştır.

Durkheim'ın toplumu ilahlaştırması o dönemde muhâfazakâr bir tutumdur ki, ilâhî ve onun toplumsal kaynağını altüst etmemeye çalışır. Durkheim'ın tavrı, daha çok toplumun işleyişini iyileştirme biçimleri bulmaya çalışan bir toplumsal reformcuya uymaktadır. Dolayısıyla Durkheim, bu veya başka biçimlerde açıkça Fransız muhâfazakâr sosyoloji ile aynı doğrultuda görünmektedir. Durkheim'ın Fransız sosyolojisinin birçok aşırılıklardan kaçınması gerçeği, onun Fransız sosyolojisi içinde en önemli şahsiyet yapmıştır.[18]

Durkheim'ın sosyolojinin inşâsında durduğu bir diğer nokta da, sosyolojiye konu olacak "şey"lerin niteliğidir. Bu bağlamda sosyolojik araştırmanın ilk görevinin üzerinde çalışılacak fenomenin net bir sosyolojik tanımını elde etmek olduğunu öne sürmüştür.[19] Bu da bizi Durkheim'da toplumsal olgu kavramına götürmektedir.

---

16. Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2013, s. 161.
17. Durkheim, *a.g.e.* s. 165.
18. George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 19-22.
19. Anthony Giddens, Durkheim, s. 118.

TOPLUMSAL OLGU

Sosyolojik bilginin üretimi, hiç şüphesiz metafizik ve spekülasyon sayılan daha önceki bilgi üretim mekanizmalarından farklılaşmaktadır. Bu da "bilim" kelimesinin ihtivâ ettiği içeriğe de uygun olarak bilgi üretiminin somut olgulara dayanmasını gerektirmektedir. Birey ve toplum arasındaki dikotomide, Durkheim'ın topluma varoluşsal bir içerik kazandırdığı görülmektedir. Ona göre "Birey üzerinde dışarıdan bir baskı uygulama yetisine sahip veya bireysel tezâhürlerinden bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa sahip olup toplumun bütününde yaygınlık kazanıp genelleşmiş, sâbit veya değil, her eyleyiş biçimi toplumsal bir olgudur."[20] Toplumsal nitelik kazanmış ve olgu haline gelmiş bu olaylar sosyolojinin konusudurlar. Durkheim'a göre buradaki "ilk ve en temel kural; toplumsal olguları şeyler gibi ele almaktır."[21] Bu vurgu, aslında toplumsal olguların nesnelliklerine; dolayısıyla somut olgu oluşlarına işaret etmektedir. Nitekim Durkheim, "Aslında, biz toplumsal olguların maddî şeyler olduklarını değil, onların başka bir biçimde de olsa, en az maddî şeyler kadar şey (nesnel) olma özelliğini taşıdıklarını söylüyoruz."[22] derken, sosyal olguların madde gibi somutluklarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda "toplumsal olgu kavramı, Durkheim'ın zihinsel faâliyet yerine, gözlem ve deneyle toplanması gereken bilginin bütün nesnelerini gösteren "temel ilkeler"inden birisi haline gelmişti. Toplumsal fenomenler, tekil bir bireyin kavradığı gerçeklikten çok farklı bir gerçekliği yansıtan dışsal şeyler"[23] olarak ortaya çıkmaktadır.

Durkheim'ın toplumsal olgu kavramında, bu olgunun kaynak ve tezâhürleri, birey ve toplum arasındaki konumu ve temel karakteristikleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Burada özellikle onun bireyi de topluma ircâ eden yaklaşımına dikkat çekilmelidir. Bu bağlamda Durkheim, toplumsal fenomenlerin bireysel tezâhürlerinin de aslında kolektif durumu yeniden üretmeleri bakımından toplumsal bir boyuta sahip olduğunu belirtmekte; bir olgunun yaygınlığı ve genelliği sebebiyle kolektif değil, tersine (az ya da çok bireyler için zorunluluklar yaratan) kolektifliği dolayısıyla yaygın ve genel olduğuna dikkat çekmektedir. Nihâyet toplumsal fenomen ya da olgu, kendisini bireylere dayatmak sûretiyle, kendisini bireylerde üreten bir topluluk olarak ortaya çıkmaktadır.[24] Burada toplumsal olgunun bireye dışsal ve onu zorlayıcılık özelliğine atıf vardır. Nitekim "Bu davranış ve düşünce kalıplarının oluşturduğu çerçeve bireye yalnızca dışsal olmakla, onun bilincinin dışında olmakla kalmaz, aynı za-

20. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 59.
21. Durkheim, *a.g.e.* s. 61.
22. Durkheim, *a.g.e.* s. 21.
23. Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 125.
24. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 53.

manda sahip olduğu zorlayıcı ve mecbûr edici güç yoluyla birey istese de istemese de kendisini bireye dayatır."[25]

Bunlarla birlikte Durkheim birey-toplum ilişkisinde toplumun kendisini bireye dayatıcı niteliğinin bireyle ilgili kısmına da değinir. Bu değini, daha çok bireyin de toplum olmadan sallantıda duracağı; dolayısıyla toplumsal olana ihtiyaç duyacağıdır. Durkheim bunu şu şekilde belirtir: "Toplumsal olguya atfettiğimiz zorlayıcı güç olma özelliği, onun bütünlüğünün sadece küçük bir kısmını oluşturur. Ancak toplumsal olgu, aynı derecede bunun tam tersi bir özellik de gösterebilir. Çünkü kurumlar kendilerini bize dayatırken, biz de onlara tutunmak zorunda kalırız."[26] Görüleceği üzere "toplum" total bir bütünlük olarak bireyi inşâ ederken, aynı zamanda bireyin dağılması ve savrulması karşısında bir imkâna dönüşmektedir. Aslı itibârıyla toplum, bireyselliğin mümkün çözülme ve dağılma risklerini ortadan kaldıran bir tutamağa dönüşmektedir. Durkheim'da toplumsal olgunun tezâhürleri de bu fikre kuvvet kazandırmaktadır.

Birey-toplum dikotomisinin Durkheim'da psikoloji-sosyoloji ilişkisi ve tartışması açısından da bir karşılığı bulunmaktadır. Zijderveld'e göre, Durkheim'ın tavrı sosyolojiyi, psikolojik olarak küçültme tehdîdinden korumaya yöneliktir. Durkheim bunu, sosyal gerçekler olarak isimlendirdiği sosyal kurumların objektifliğini vurgulamak sûretiyle yapmaya çalışmıştır. Durkheim tarafından ifade olunan 'içimizde kişisel olmayan bir şey vardır, çünkü içimizde sosyal olan bir takım şeyler vardır.' gerçeği, bireyin içinde bir toplumsal yaratık olduğu gerçeğini vurgulamaktadır.[27] Görüleceği üzere Durkheim, neredeyse bireyin toplumsal olanı soğurması sûretiyle, bireyde de toplumu izlemektedir. Hiç şüphesiz bu durum, onun her şeyin toplumda temsil edildiği gibi temel yargısıyla da paralellik içindedir.

Peki Durkheim toplumsal olguyu hangi sosyal karşılıkları içinde ele almaktadır? Bir başka deyişle, neler toplumsal olguya örnek olabilir? Sorunun ilk baştaki cevabı, bireysel eğilimler değil, kolektif düzeyde görünen sosyal kitlenin inanç, eğitim ve pratikler olduğudur. Bunu daha da açımlayan Durkheim, hukûkî ve ahlâkî kuralları, aforizmaları ve atasözleri, dinî ve siyasal akımların görüşlerini aktaran metinleri, edebî ekoller tarafından ortaya atılmış beğeni ve üslup ölçütleri vs. aslen, kolektif eylem biçimlerinin cisimleşmiş hali olan pratikler bütünü olarak tanımlamaktadır.[28]

---

25. Durkheim, *a.g.e.* s. 44.
26. Durkheim, *a.g.e.* s. 33.
27. Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, Çev. Cevdet Cerit, 2. Baskı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2001, s. 59-60.
28. Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 51.

Durkheim bireyin üzerinde belirleyici bir güç olarak gördüğü sosyal gerçekliğin ancak başka sosyal gerçeklikle açıklanacağını ifade ederken[29], toplumun merkezî rolünü pekiştirmektedir. Anlaşılmaktadır ki Durkheim sosyolojisi toplumsal gerçeklikten hareket etmekte; aslı itibarıyla oradan başlayıp oraya dönmektedir. Fakat Durkheim'ın bu yaklaşımları bazı eleştirilere uğramıştır. Bu eleştirileri birkaç boyutlu olarak ele almak mümkündür. Birincisi, toplumsal olayların dışsal bir baskı oluşturduğunu kabul etmek, Durkheim'ın da işaret ettiği üzere, bu olayların bizim dışımızda bir gerçekliği olduğuna işaret edebilir ama hiç de kendilik mâhiyetinin ne olduğunu göstermez. İkincisi, gerçekte bu baskıyı gerçekleştiren tinsel varlıktır ve bu varlığın psikolojik bir kendilik mâhiyeti olmasını, bireysel bilinçten gelmesini düşünemez miyiz?[30] Üçüncü olarak, Durkheim, toplumsal olguları incelerken şöyle bir yanlışın içine düşmüştür; felsefesi bir sosyolojiye dayanacak yerde, sosyolojisi felsefeye dayanmaktadır.[31] Bu eleştirilere iki noktayı daha eklemek mümkündür. Dördüncüsü; Durkheim toplumun birey üzerindeki rolünü abartırken, bireyi edilgen bir varlık olarak konumlandırmakta, "toplum"u mutlak belirleyici kılarken determinist bir durum sergilemektedir. Beşincisi de, "birey"i toplumsal belirlenmişliği içinde ele alırken, "değişim" üzerinde vurgularının eksik kaldığı gözlemlenmektedir.

KOLEKTİF BİLİNÇ

Durkheim'ın toplumu merkeze alan yaklaşımı, sadece "toplum" kavramına yoğun bir vurgu olarak anlaşılmamalıdır. Bu, toplumun insan ve hayata dair birçok olayı açıklama aracı haline geldiğini; aslı itibarıyla sadece bir araç değil her şey olduğunu bize göstermektedir. Bu bağlamda Durkheim'da ortaya çıkan anahtar kavramlardan birisi de kolektif bilinçtir. Kolektif bilinç, birey ile toplum arasındaki ilişki ve dengeyi tartışırken temel belirleyici bir kavram oluverir. Üstelik de her şeyi açıkladığı iddiâsıyla da metafizik bir nitelik de kazanır.

Durkheim'a göre, "bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların bütünü, kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturur; buna ortak bilinç denilebilir. Kuşkusuz onun tek bir organı yoktur; tanımı gereği, toplumun her yanında yaygın dağılmış durumda bulunur; ama kendi başına bir gerçekliği bulunduğunu gösteren özel nitelikleri de yok değildir. Ger-

29. George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Clasical Sosciological Theory*, Fourth Edition, new York, The Mac-Graw Hill, 1997, s. 161.
30. Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1971, s. 183-184.
31. Kösemihal, *a.g.e.* s. 190.

çekten de ortak bilinç, bireylerin içinde bulundukları özel koşullardan bağımsızdır; bireyler geçici o ise kalıcıdır."[32] Kolektif bilinç bireyi aşan ve belirleyen bir gerçeklik olarak ortaya çıkar ve toplumda bulunur. Ona göre, "eğer kabul edildiği gibi, her toplumu oluşturan "sui Generis" bir sentez tek tek bilinçlerde olandan farklı yeni fenomenlerin oluşmasına yol açıyorsa, bu özgül olguların, toplumu oluşturan üyelerin tek tek bilinçlerinde değil, toplumun kendisinin içinde bulunduğunu kabul etmek gerekir."[33]

Durkheim'ın ifadelerine bakarak, kolektif bilinç kavramını birkaç boyutlu ele almalıyız. Birincisi; kendisinin de dediği gibi kolektif bilinç toplumun bir kısmında ya da kurumlarında temsil edilen bir şey değildir. Belki toplumun ortak amaç ve hedeflerinde ortaya çıkar. Aslında bunun da gerçekleşmesi toplumun içinde barındırdığı değerlerin bireyler üzerinde son derece belirleyici olmasıdır. Tam da bu noktada ikinci hususa değinilmelidir. Kolektif bilinç toplumdan bireye doğru bir kültürleşmenin sonucu olurken, Durkheim onun bireylerden bağımsız niteliğine vurgu yapmaktadır. Böylece kolektif bilinç, bireyleri ve nesilleri aşarak onların üzerinde sürekli belirleyici bir güç şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Durkheim'ın anlatımında kolektif bilinç, toplumda bireylerin üzerinde bir gerçeklik olarak bulunurken, neredeyse metafizik bir nitelik kazanır ve kendinden menkul bir güç oluverir. Kolektif bilinç, bundan sonra bireyler üzerinde belirleyici olurken, bir güç olarak da kendisini devam ettirmektedir. Ayrıca kolektif bilincin Durkheim'ın toplumsal bütünleşme ve düzen fikri içinde işlevsellik üstlendiğini belirtmeliyiz. Özellikle kolektif bilinç kavramı, toplumların sürekliliğinde "ortak hedef"lere ve birliğe referans yapan içeriği dikkat çekicidir.

Aslında birey ve bireyselleşmenin, Aydınlanma'nın beslediği modern kültürün sacayağı olduğunu biliyoruz. Özellikle iktisâdî kalkınma meselesinde "birey" kendisine ciddî bir rolün yüklendiği kavramdır. Bununla birlikte Avrupa toplumundan ve özelde Fransa'da toplumsal bütünleşme bağlamında bireyi bütün kötülüklerin kaynağı olarak gören yaklaşımlar da vardır. Meselâ "İki düşünüre göre (Freud ve Durkheim), birey her zaman için toplumun ve uygarlığın potansiyel düşmanıydı; fakat aynı zamanda toplum ve uygarlığın da potansiyel olarak bireye zararlı olduğunu düşünüyorlardı. Bu iki olgudan ikincisi, yani toplumun birey için zararlı olması durumu iki düşünürün bakış açılarının modernist anlatımlarında kaybolmuştur."[34]

---

32. Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2006, s. 110.
33. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 27.
34. Stjepan G. Mestroviç, *Uygar Barbarlık-Bir Postmodern Eleştiri Teorisi*, Çev. Mehmet Özay, İstanbul, Açılımkitap Yayınları, 2004, s. 170.

Gerçekten birey-toplum dikotomisi, bir dönem sosyolojide ciddî bir tartışma olarak kendisini göstermiş, birey, toplum ve düzen için bir tehdîd olarak algılanmış ve dolayısıyla Durkheim için de "toplum" düzen ve birlik temelinde başat bir kavram olmuştur.

SOSYOLOJİK YÖNTEM

Durkheim, yeni kurulmuş bir bilim olan sosyolojinin hem diğer sosyal bilimleri bir araya getiren ve ilişkilendiren niteliği, hem de sosyolojinin bilgi üretme yöntemine dair ciddî bir çaba ortaya koymuştur. Durkheim'ın bu çabası, pozitivizm, işlevsellik ve dönemin konjonktürü arasında kesişerek somutlaşmaktadır. Bir başka deyişle, bu üç karakteristik onun yönteminin ortaya çıkmasında etkileyici ve hatta belirleyici olmuştur.

Durkheim'a göre, "Gerçekten de verili olan, gözlemimize sunulmuş olan veya kendisini gözlemletmeye zorlayan her şey birer "şey"dir. Fenomenleri şey gibi ele almak onları birer veri olarak ele almaktır ve bu, bilimin başlangıç noktasını teşkil eder."[35] Durkheim'ın burada "şey" dediği, ulaşılacak sonuçlara malzeme oluşturacak ve bu bağlamda subjektif "ben"den mesâfe almış nesnel içeriklerini gözlem ve deney sonucu dışa veren objelerdir. Öyle ki bu objeler, her hâlükarda gözleyenin durumu ve kimliğinden bağımsız olarak bu içeriği tanırlar ve dışarıya verirler. Bauman burada bilimsel statü peşindeki bütün bilgi alanlarının paylaştığı bir bilim modeli olarak bunun Durkheim tarafından veri olarak alındığını belirtirken, bu modelin, nesnel çalışma nesnesi ile çalışmayı yapan özneyi birbirinden ayırdığı, nesneyi gözlemciye tâbi kıldığı, ancak gözlenebilen şeylerin kesin ve yansız bir dille açıklanabilen, "orada" bir şey olarak ele almasıyla nitelendiğini[36] belirtmektedir.

Burada Durkheim'ın nesnelere ya da objelere daha önceki geleneksel bakıştan mesâfe aldığını ve bu bakışın gelişmekte ve kurumsallaşmakta olan bilim anlayışının zemînini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu yeni bakışta insanı kuşatan eşya ya da objelerin, daha önceki anlayışta olduğu gibi bir tinsellik deşifre etmesi söz konusu değildir. Şâyet böyle olursa eski önyargı ve düşünceler sebebiyle bilim yapılamayacağını düşünür. Esasen bu yeni durumda bilim objesi fenomenlerin tinsellikle peşin ilişkisi gözden kaybedilir ya da paranteze alınır.

Dikkat edilirse Durkheim'ın fenomenleri bir şey olarak gören anlayışına bağlı olarak altını çizdiği nokta; evrensellik ve dışsallıktır. Bu durum en başta

35. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 77.
36. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 236-237.

fenomenlere anlamını veren şeyin insanın ya da gözlemcinin zihni ya da bakış açısı olmadığıdır. Bir başka deyişle, fenomenlerin insandan bağımsız ve gözlemciye göre değişmeyen anlamları vardır ve gözlemciler de bunu yakalayıp ortaya koymaya çalışırlar. Fakat yine de Durkheim, elde edilen düşünce ile hakikat arasında birebir tekâbüliyet olmayacağının farkındadır.

Ona göre, "herhangi bir fikrin, düşüncenin bize, eşyânın tabiatına uygun davranışları yaptırabilmesi için illa da eşyânın tabiatını tam olarak ifade etmesi gerekmez. Bunu yapabilmesi için, bu fikirlerin ve düşüncelerin, şeylerin neyinin yararlı neyinin zararlı; neyinin işe yarar, neyinin işe yaramaz olduğunu göstermesi yeterlidir."[37]

Durkheim'ın bu yöntemde gözlemcinin ürettiği bilgi ile fenomenlerin hakikati arasında ki tekâbüliyetin dışında dikkat çektiği işlevselciğin de burada altını çizmeliyiz. Durkheim'da bu işlevselciliğin bilime bir çare üretme rolü yükleme noktasına kadar da ilerlediğini görmekteyiz. "Bilimin somut birtakım sonuçlara ulaşması beklenir. Ondan açıklamalar değil çareler ortaya koyması istenir."[38]

Durkheim'ın bu yaklaşımında hiç şüphesiz fenomenler, kendiliğinden hakikati veriyor değillerdir. Burada gözlemcinin gayreti, çabaları ve farkındalığı aslında daha fazla önem taşımaktadır ve fenomenler maddî ve dışsallık yoğun daha farklı bir bakış açısı ile ele alınırlar. Burada nesnellik, dışsallık ve işlevsellik çerçevesinde hareket edilirken, sosyoloğun hareket tarzı önemlidir. Durkheim'ın kuralının gerektirdiği bilimsel tavır, fizikçilerin, kimyacıların ve fizyologların bilimsel alanın keşfedilmemiş bir alanına yönelirken içinde bulundukları zihinsel durumu sosyologların da benimsemesini şart koşmakta; sosyologun, toplumsal dünyanın içine girerken, bir bilinmezin içine girdiğinin bilincinde olmalı gerektiğini belirtmekte ve kendini, henüz tesbît edilmemiş yasalar tarafından yönlendirilen olguların arasında hissetmesini ondan istemektedir.[39]

Burada önemli olan olgu ve yasa arasındaki ilişkileri çözmeye çalışmaktır. Durkheim'ın bakış açısında hiç şüphesiz dönemin tabiat ve fizik bilimlerinin yaklaşım tarzlarından etkilenme ve ilhamlar vardır. Durkheim'ın yönteme dair bu arayış ve tartışmalarını, eşyâ ve fenomenlere yeni bir bakış açısı ve aynı zamanda "bilim"in sosyolojideki yansımaları olarak okumak mümkündür. Özellikle fenomenlerin tanrısal bağlarını ve bu çerçevede eşyânın tanrısallıkla bağlantılı amaçlılığının bu yöntemde yer almadığı belirtilmelidir. Doğrusu burada kaynak ve başlangıç noktası olarak Tanrı ve dinden, insan, değişim ve maddîliğe doğru bir dönüşüm vardır.

---

37. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 62-63.
38. Durkheim, *a.g.e.* s. 64.
39. Durkheim, *a.g.e.* s. 24.

Bununla birlikte Durkheim'ın bu açıklamaları, bilim ve din zihniyeti arasındaki ilişkileri vurgularken, nasıl dinin bilimsel zihniyete kaynaklık ettiğini de bize göstermektedir. Durkheim bu kuramını kuvvetlendirmek üzere bilimin temelinde bulunan nedensellik, kuvvet gibi kavramların, nasıl din kavramlarından çıktığını ve nasıl her dinin bir kozmolojisi bulunduğunu da ayrıca göstermeye çalışmaktadır.[40] Burada özellikle sosyal olgu ve yöntemin, dinî bir güç kazanarak farklı bir dinîlik biçimine dönüştüğünü görmekteyiz aslında. Çünkü bu yöntemle "olgu"sallık kazanan fenomen bir gerçeklik hüviyetine bürünmektedir.

DİN VE TOPLUM

Avrupa'da ve Fransa'da yeni gelişen koşullar üzerinden dine eleştiriler keskin bir görüntü arz ederken, Comte'dan başlayarak Durkheim'la devam eden dine ilgi de görülmelidir. Comte'un pozitif aşamayı ilan etmesine rağmen pozitivist dini yaratması, hatta onun ilmihalini yazması, sadece eski reflekslerle açıklanacak bir şey değildir. Bundan da öte dinden boşalan alanların nasıl düzenleneceği önemli bir soru(n) olarak gündeme gelir. Ne var ki, dinin kapsayıcı doğası, Durkheim için de dini vazgeçilmez kılar. Ancak din yeni bir operasyonel tanımlamaya mâruz kalır.

Durkheim'da din, kutsal ve profane ayrımları etrafında bir tartışma bulmaktadır. Ona göre, "İnsanların düşündükleri şeyler, reel veya ideal, genellikle sacre/kutsal ve profan/kutsal olmayan kelimelerinin yeteri kadar iyi dile getirdiği farklı iki terimle ifade edilmiş, birbirine zıt iki türde, iki sınıfa gruplandırılmasını kapsarlar. Dünyanın, biri bütün kutsal olanları, diğerinin bütün kutsal olmayanları kapsayan iki alana bölünmesi, dinî düşüncenin belirleyici özelliğidir; inançlar, hurâfeler, menkıbeler, kutsal varlıkların yapısını, onlara mal edilen güç ve fazîletleri, hayat hikâyelerini, birbiriyle ve kutsal olmayanla ilişkilerini anlatan düşünceler veya düşünce sistemleridir. Fakat kutsal varlıklar ifadesiyle, sadece Tanrı ve ruhlar denilen bu şahsî varlıkları anlamamak lazımdır; bir kaya, bir ağaç, bir kaynak, bir taş, bir odun parçası bir ev tek kelimeyle herhangi bir şey kutsal olabilir."[41]

Durkheim görüleceği üzere insan hayatını kutsal ve profan şeklinde küllî bir bölümlemenin içinde anlamlandırmakta; dini ise kutsal olanla ilişkiler etrafında tanımlamaktadır. Hiç şüphesiz Durkheim'ın dünyayı ve hayatı böyle bir bölünmüşlük etrâfında algılaması, yeni olmadığı gibi modern zamanların deği-

40. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 194.
41. Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, Çev. İzzet Er, Ankara, T.D.V. Yayınları, 2009, s. 54.

şen din, Tanrı ve toplum anlayışlarının doğasıyla da uyumludur ve esâsen böyle bir anlayışı kurumsallaştırmaya yöneliktir. Diğer yandan Durkheim, burada insanı kuşatan çevre ve birtakım objelerin nasıl dinîlik kazandığını da "kutsal" ile ilişkisi ve ona referanslar çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmakta; her hâlükârda dinin kutsalla olan vazgeçilmez bağını vurgulamaktadır.

O, diğer toplumların hiçbirinde basit bir yapılanmasının olamayacağından hareketle, dinî sistemin daha önceki bir dinden alınmış hiçbir unsura başvurulmadan açıklanmaması gerektiğini savunur.[42] Bunun anlamı; onun ilk ve yalın bir sistem olduğudur. Durkheim *Dinî Hayatın İlk Şekilleri* isimli kitabında, özellikle dinin bu ilksel formları üzerinde durur ve totemizmi ilk dinî form olarak ortaya koyar.[43] "Totemizm üzerine odaklanan Durkheim, gözlemlerini yalın metodolojik varsayımlar üzerine kuruyor. Bunlar temelde iki farklı varsayım içinde analiz edilebilir. Birincisi; dinî düşünce ve hayatın temel ögeleri, özde var ve en ilkel dinlerde bulunur. Burada ilkel sözü can alıcıdır. En ilkel din en basit dindir. Bu Durkheim'ın evrimciliğini temsil eder."[44]

Hiç şüphesiz Durkheim'ı dinin ilkel formlarını aramaya iten sebepler bulunmaktadır. Öncelikle ilerleme düşüncesi böyle bir arayışı teşvîk etmektedir. Batı düşüncesinin Hıristiyanlığın evrenselci ve milenyumcu görüşlerini seküler bir biçimde okuyarak buradan ilerleme düşüncesine ulaşması, Ortaçağ ile modern zamanlar arasındaki süreklilik ve kopuşları göstermesi bakımından ilginçtir. Bu düşünce insanlığın en ilkel düzeyden başlayarak sürekli ilerlediği ve bugünkü batılı toplum formunun en ilerlemiş yapı olduğunu imlemektedir. Bu, bir yandan hümanizmin en ileri düzeyde kendine güvenini ifade ederken, diğer yandan ilkel formlara da ilginin artmasına sebep oldu. O dönemde buna yönelik farklı ilim dallarından ilgiler bunu göstermektedir.

Durkheim tam da böyle bir mentalitenin içinden hareketle tarihin derinliklerinde insanlığa ait ilk dinî formlarını ümit etmişti. Bu anlamda totemizm, Durkheim için din hayatının ilksel ve ibtidâî biçimine tekâbül etmekteydi. Özellikle bunu henüz insanlığın ilksel aşamalarında bulunduğunu düşündüğü Avustralya kabîleleri üzerinden yapması bunun bir göstergesiydi. Esasen böyle bir yaklaşım sadece Durkheim'a da özgü değildir. Dikkat edilirse Din sosyolojisinin ortaya çıkmasından itibaren muhâtap olunan öncelikli soru, insanlığın ilk dininin ne olduğu idi. Bu soruya din bilimlerinin verdikleri farklı cevaplar olsa da, bütün bu cevapların ortak noktasının "ilkel" şeklinde nitelendirilebilecek beşerî kökenli kabîle dinleri olduğu bir gerçektir. Bu yaklaşımlar farklı antro-

42. Durkheim, *a.g.e.* s. 21.
43. Durkheim, *a.g.e.* s. 103 vd.
44. Steven Lukes, *Emile Durkheim-His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Great Britain, Penguin Books, 1973, s. 455-456.

polog, dinler tarihçilerinde olduğu gibi Durkheim'da da şöyle bir çıktının kabulünü getirmiştir: Tıpkı toplumlar gibi dinler de ilerlemektedir.

Durkheim'ın din kavramında içerilen bir diğer nitelik de onun tabiatla olan ilişkisidir. Ona göre, "dinî olan her şeyi karakterize eder diye genel olarak kabul edilen bir kavram da tabiatüstü kavramıdır. Bu kavramla duyularımızın dışında tabîî olmayan her şey kasdedilir; tabiatüstü demek, anlaşılmaz, bilinmez ve esrarlı şeyler dünyası demektir. Öyleyse din, ilmin ve daha genel olarak açık düşüncenin dışında kalan bütün şeyler hakkındaki bir çeşit açıklamadan ibarettir."[45] Belki bununla bağlantılı olarak onda din tarifine eklenen bir başka husus da, dinin ulûhiyetle olan ilintisidir denilebilir.[46]

Burada tabiatüstü ve tabiat ayrımının rahatlıkla kutsal ve profan ayrımının paraleline düştüğünü söyleyebiliriz. Özellikle Durkheim'ın tabiatüstünü "açıklanamaz", "gizem" boyutlarıyla öne çıkarması bunun bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Öte yandan tabiat ve profane, her türlü bilimsel araştırmanın yapılacağı, toplumsal olguların gözleneceği ve elde edileceği bir alan olarak da Durkheim'ın yaklaşımlarında açık ve örtük biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Burada ayrıca Durkheim'ın tanımladığı dinin, kaynak olarak vahiyle bağlantısı koptuk ve ibresini insan ve topluma çevirmiş bir nitelikle sunulduğunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Yukarıda da çeşitli vesîlelerle belirttiğimiz gibi Durkheim'da din ve toplum kavramları sembolik ve fonksiyonel birçok boyutlarıyla iç içe geçmiştir. Durkheim, modern zamanlarda dinden boşalan alana fonksiyonel olarak toplumu yerleştirmek ister gibidir. Buna bağlı olarak "Durkheim'ın din konusundaki ayırdedici düşüncesi, toplumun sembolik temsîli olarak dinin fonksiyonlarını görmesidir. İnançlar ve "kutsal"la ilintili pratikler, ortak değerleri teyit eder.[47] Ona göre, "temel düşünce kategorileri dolayısıyla bilim bir dinî kökene sahiptir. Aynı şey büyü için de geçerlidir. Bilinmektedir ki, ahlâkî ve hukûkî kurallar ritüalistik uygulamalarda ayırt edilen büyük sosyal kurumlar dinden doğmuştur. Kolektif hayatın bu temel boyutları dinî hayatın farklı boyutlarıyla birleşir. Şâyet din toplumda çok farklı hayâtî ögeleri doğuruyorsa, bu dinin ruhunun toplum fikri oluşturması sebebiyledir."[48]

Gerçekten Durkheim'ın din ve toplum arasındaki ilişkileri açıklarken, bunların nasıl birbirine kaynaklık ettiğine tarihî ve aktüel örnekleriyle değinmesi

---

45. Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, s. 42.
46. Durkheim, *a.g.e.* s. 47.
47. David Jary-Julia Jary (Ed.), *"Emile Durkheim", Collins Dictionary of Sociology*, 3rd Edition, Harper Collins Publisher, Glasgow, 2000, s. 171.
48. Charles Lemert (Ed.), *Social Theory*, 2nd Edition, Oxford, Westview Press, 1999, s. 89.

ilginçtir. Bu bağlamda öncelikli olarak toplumsal olayların din ve kutsalla ilişkisi, hatta dinin birçok toplumsal kuruma kaynaklık ettiği ele alınır. Onun din hayatının ilk şekilleri isimli eserinde bunun mebzûl mikdarda örneklerini bulmak mümkündür. Bununla birlikte Durkheim, dinî topluma yeniden ircâ ederken, toplumu din için bir kaynak olarak görmektedir. Esasen Durkheim dinin toplum için birleştirici işlevini olabildiğince önemsemekteydi. Modern zamanlara giden süreçte vahyi dinle yaşanan problem ve dini yeni konumlandırma biçimi, Durkheim için dini vazgeçilmez kılmakla birlikte toplumun önemli bir fonksiyonu şeklinde algılanmasına dönüşmüştür.

Dolayısıyla Durkheim'a göre, "Din, özünde toplumsal bir şeydir. Bireysel amaçlar gütmedikten başka, her an birey üzerinde zorlayıcı etkide bulunur. Onu sıkıcı bir takım uygulamalara zorlar, maddî yük getiren küçük ya da büyük özverilerle yükümlü kılar. Kutsal kişilere vermekle yükümlü olduğu armağanları kendi mal varlığından karşılamak zorundadır; dinî törenler için gerekli zamanı iş ya da dinlenme zamanından ayırmalıdır; kendisine buyrulan her türlü yoksunluklara katlanmak, hatta eğer tanrılar buyuruyorsa yaşamını vermek zorundadır."[49]

Durkheim açısından dinin toplumsal özü ya da niteliği en azından iki açıdan işlevseldi. Birincisi, onun toplumsallığı dolayısıyla gayr-ı şahsîliği, toplum üzerinden yapıştırıcı bir güce sahip oluyordu. Bu durum Durkheim'ın bireylerde toplumu görmesi ya da bireyleri toplumun inşâ etmesi ile paraleldi. İkincisi de, bu zorlayıcılığın o dönem Fransa toplumunun bütünleşmesi açısından da bir işlevselliği vardı. Doğrusu burada Tanrı'dan boşalan yere toplumun otoritesi, ama dinin bir kaynağı olarak toplum otoritesinin ikâmesi söz konusu olmuştur. Daha sonra giderek toplumun, Tanrı ve dinin kaynağı olacak tanımı Durkheim'da belirmektedir. "Toplum bir takım insanlar gibi eşyâyı ve özellikle fikirleri de kutsallaştırır. Bir inanç bir topluluk tarafından oybirliğiyle paylaşılmış ise, yukarıda ileri sürülen sebepler dolayısıyla, o inanca dokunmak, yani onu inkâr veya kabul etmemek yasaktı. Toplumun bu Tanrı olarak ortaya çıkma veya tanrılar meydana getirme kâbiliyeti hiçbir yerde inkılabın ilk yıllarındaki kadar gözle görülebilir olmamıştır. Gerçekten bu zamanda genel galeyânın tesiri altında yapıları gereği saf laik olan bir takım şeyler kamuoyu tarafından kutsal şeyler haline dönüştürüldü."[50]

Burada dikkat edilirse din, normları ve değerleri ile kutsallaştırma, belirli bir kolektivite oluşturma karakterini topluma ve onun belirli belirsiz kıymeti kendinden menkul otoritesine terketmektedir. Anlaşılmaktadır ki, Durkheim dinin işlevsel anlamda bütünleştirici ve kapsayıcı boyutunu görmüş; bu çer-

49. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 123.
50. Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, s. 229.

çevede modern aklın işlerlikleri doğrultusunda dini yeniden inşâ etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Tiryakiyan'a göre, "Durkheim'ın bilimsel yaşamının son amacı, modern toplumun prototipi olarak Fransa'ya şeylerin doğasına en uygun olan uygar toplumsal bir din sağlamaktır. Devrim, laikleşmiş ve ibadetler ile taçlandırılmış bir din kurmuştu. Fakat bu girişim kök salmamıştı. Çünkü hissedilen kolektif dinî ihtiyaçlara tekâbül etmekten çok, topluma tepeden empoze edilmişti."[51]

Hakikaten Durkheim'ın dini modern bir tarzda ve toplum için işlevsel inşâsı, o dönem Avrupası'nda dinin yeni konumlandırma biçimiyle uyuşmaktadır. Durkheim dinin eski ve yeni algılaması arasındaki gerilimde, dinin seküler ve laik formlarını dinin toplumsal bütünlük açısından işlevselliğinden vazgeçilemediği için toplumu merkeze alarak inşâ etmeye girişmiştir. Dolayısıyla Durkheim'ı sadece sosyolojinin temellendirilmesi bakımından teknik bir gözle değil, bir de bu gözle okumak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ABERCROMBIE, N. v.d; "Emile Durkheim", *The Penguin Dictionary of Sociology*, 2.nd Edition, London, Penguin Books, 1988.

BALKİZ, B.- TATLICAN, Ü.;"Emile Durkheim", *Felsefe Tarihi*, Ed. Ahmet Cevizci, c. 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.

BAUMAN, Zygmunt; *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

CIPRIANI, Roberto; *Din Sosyolojisi-Tarih ve Teoriler*, Çev. Kurul, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.

DURKHEIM, Emile; *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2013.

———, *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, Çev. İzzet Er, Ankara, T.D.V. Yayınları, 2009.

———, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2006.

GIDDENS, Anthony; *Durkheim*, Glasgow, Collins, 1978.

JARY, David-JARY, Julia (Ed.); "Emile Durkheim", *Collins Dictionary of Sociology*, 3rd Edition, Harper Collins Publisher, Glasgow, 2000.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi; *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1971.

———, *Sosyoloji Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.

51. Tiryakian, "Emile Durkheim", s. 197

LEMERT, Charles (Ed.); *Social Theory*, 2nd Edition, Oxford, Westview Press, 1999.

LUKES, Steven; *Emile Durkheim-His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Great Britain, Penguin Books, 1973.

MARSHALL, Gordon; "Emile Durkheim", *Oxford Dictionary of Sociology*, 2. Edition, Oxford, Oxford University Press, 1998.

MERİÇ, Cemil; *Saint Simon-İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

MESTROVIÇ, Stjepan G.; *Uygar Barbarlık-Bir Postmodern Eleştiri Teorisi*, Çev. Mehmet Özay, İstanbul, Açılımkitap Yayınları, 2004.

RITZER, George- GOODMAN, D. J.; *Classical Sociological Theory*, Fourth Edition, New York, The Mac-Graw Hill, 1997.

RITZER, George; *Modern Sosyoloji Kuramları*, Ankara, Deki Yayınları, 2011.

SWINGEWOOD, Alan; *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

TIRYAKIAN, Edward; "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev. Ceylan Tokluoğlu, Ed. T. Bottomore, R. Nisbet, 2. Baskı, Ankara, Ayraç Verso Yayınları, 1997.

ZIJDERVELD, Anton C.; *Soyut Toplum*, Çev. Cevdet Cerit, 2. Baskı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2001.

DURKHEIM SOSYOLOJİSİNDE TOPLUM VE AHLÂK

Cevat Özyurt*

DURKHEIM'IN HAYATI VE ESERLERİ

Fransız sosyoloğu olan Emile Durkheim, 1858'de Epinal'de dünyaya geldi. Babası Yahudi bir din adamıdır. Yükseköğrenimini Paris'te Ecole Normale'de tamamladı. Eğitiminin ardından 5 yıl kadar ortaöğretim kurumlarında felsefe öğretmenliği yaptı. 1887 Bordeaux Üniversitesi felsefe kürsüsüne atanması yapıldı. Bu kürsüde ilk Sosyoloji derslerini vermeye başladı. Diğer taraftan Ahlâk Eğitimi dersi de veriyordu. Öğretmenlerin eğitimine değer vererek, III. Cumhuriyet rejiminin eğitim alanındaki reformlarına katkı sunuyordu. 1902'de Sorbonne Üniversitesine geçti, burada 1906'da Eğitim Bilimi profesörü oldu. Ahlâk eğitimi ve vatandaşlık eğitimi ilgi duyduğu temel konular arasında yer aldı. Fransa'da sosyolojinin bilim dalı olarak kabul görmesinde en büyük çaba ona aittir. Sorbonne'da bir süre sonra Sosyoloji profesörü unvanını da alarak 1913'te sosyoloji kürsüsünü kurdu. 1915'de savaşta tek oğlunu kaybetti. 1917'de Paris'te öldü[1].

1893'te *Toplumsal İşbölümü,* 1895'te *Sosyolojik Yöntemin Kuralları,* 1897'de *İntihar,* 1912'de *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri* kitapları yayınlandı. Ölümünden sonra ders notları ve makâlelerinden oluşan *Sosyoloji ve Felsefe, Ahlâk Eğitimi* ile *Sosyoloji Dersleri* kitapları yayınlandı. 1896'de Fran-

---

* Doç Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosoloji Bölümü.

1. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 1991, s. 280.

sa'da ilk sosyoloji dergisi olan *Annee Sociologuque* dergisini yayınlamaya başladı. Dergi çevresinde öğrencileriyle uzun süreli bir entelektüel ortam oluşturdu.

Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nda geliştirdiği metodolojiyi iki yıl sonra *İntihar* çalışmasında uyguladı. *Kurallar* onun katı bir akılcı olduğu kanâatini uyandırsa da, Durkheim, toplulukların/toplumların duygudaşlık ve kutsallık ekseninde oluştuğunu ve varlığını devam ettirdiğini düşünmüştür. Bu sebeple modern toplumlarda kutsallığın ve topluluğun yok olma sürecine girdiğini düşünen sosyologlardan, sosyal bilimcilerden, toplum felsefecilerinden oldukça farklı düşünceler ortaya koymuştur. Spencer'ın organizmacılığını geliştirerek, bireyselleşmenin farklı türden bir bütünleşme doğurduğu/doğurabileceği tezini savunmuştur. Bu yaklaşımın ilk izlerine *İşbölümü* kitabında rastlanır. Ancak o, *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri*'nde, toplumsallığın "kutsallık"la iç içe ve eşanlamlı olduğu, modern zamanlarda dinselliğin sonlanmayacağı, sadece geleneksel dinlerin işlevlerini kaybettiği için toplumların yeni kutsallıklara yöneleceği tezlerini işlemiştir. Onun bu yaklaşımı sosyoloji tarihinde "pozitivizm eleştirisi"[2] olarak değerlendirilmektedir. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda kendini hissettiren katı ampirik vurgu, Durkheim'ın diğer çalışmalarında olgulardan elde edilen veriler yorumlanıp sosyal kurama ulaşılmak istendiğinde kaybolur. Ampirik yöntem, bazı durumda veri toplamak için bile yeterli olmayabilir. Bir kolektif yapının olağandışı olgular karşısındaki tepkisinin ne olacağını kestirebilmek basit bir gözlemle değil, sezgilerle mümkün olabilir.

Durkheim, *"representation/temsil"* kavramına yüklediği anlamla, kolektif aklı bireysel akıldan üstün tutmaktadır. Bireyin iyiliğini devlete veya başka kurumlar karşısında korumaya çalışırken, onu liberal olarak görebiliriz. Ancak bir toplumun düşünce ve yaşam tarzında somutlaşan kolektif temsillerden bahsettiğinde onun muhafazakâr boyutu ile karşılaşırız. Onun ne liberalliği ne de muhafazakârlığına abartılı vurgu yapmamak gerekir. Esas vurgu ne devlete ne de bireye değil, topluma yapılmaktadır.

Sosyalizmin yükselişini de yakından gözlemleyen Durkheim, liberalizmin ve sosyalizmin aşırılıklarından toplumu ve insanları koruyacak bir siyasal model önerisinde bulunur: Korporatizm. Ona göre, sınıf çatışması uzun süre devam edemez. O zamanlar yaygın görülen sınıflararası çatışma geçiş dönemlerinde görülen anomik bir olgudur. Aynı meslek grupları içindeki kişiler sınıfları ve statüleri ne olursa olsun dayanışma içine girerek ortak iyiliği ve toplumun iyiliğini artırabilirler. O, Marksizm dışında bir sosyalizm arayışında olmuştur.

---

2. Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 130.

Sosyalizmi "içinde bilimsel sosyoloji tarafından keşfedilen ahlâk ilkelerinin uygulandığı bir sistem" olarak yorumlar.[3]

Onun evrimci toplum tipolojisi, her toplumsal aşamada normal ve patolojik olanı saptamayı sağlayacak bir kriter gibidir. Toplumsal evrimin her basamağında toplumun kendi geleneğinde bulunan birtakım ilke ve kurumlar tarih olur. Durkheim'da bir muhafazakârlık varsa bunun fazlasıyla seçici olduğu, son tahlilde tercihini değişimci Cumhuriyetçilerden yana koyduğu görülür.[4] Seçme eyleminin kılavuzu bilim/sosyolojidir. Sosyolog, her an geçiş dönemlerindeki anomiye/kuralsızlığa son verecek bir toplum doktoruna dönüşebilir.

Durkheim sosyolojisinde modern toplum, ulusal bir niteliğe sahiptir. Ancak ulusun ya da toplumun bütünleşmesinde, asıl vurgu kültürden ziyâde değerlere, yani ahlâka yapılmaktadır. Ahlâk anlayışı, daha çok bir toplumun ürettiği iyi ve kötü ile ilgili yargılardan değil, evrensel geçerliliği yüksek olan, akla dayalı etik ilkelerden oluşur. Bu durum, Durkheim sosyolojinde bir çelişki gibi görülür: Toplumsal bütünleşmede kutsallığa, ayinlerden ve ritüellerden doğan coşkuya yaptığı vurgu onu irrasyonalizme; etik vurgusu ise rasyonalizme ulaştırır. Durkheim bu çelişkiyi toplumların olağan dönemlerde rasyonel, olağandışı dönemlerde ise irrasyonel yönelimlere sahip olduğunu söyleyerek açıklığa kavuşturur. Bu çerçevede sosyoloğun yapması gereken iki görev bulunmaktadır; olağan dönemlerin rasyonel bütünleştirici ilkesini ve olağandışı dönemlerin irrasyonel bütünleştirici ilkesini bulmak. Bu ilkelerden ikincisinin daha fazla değer yüklü olduğu açıktır. Sosyal bilimcilere konularına nesnelermiş gibi yaklaşmalarını söyleyen Durkheim, onlara ikinci görevi yüklemekle bilim ile ideolojinin iç içe geçmesine kapı aralamış olur. Toplumu kutsallaştıran ve kutsalın kaynağının toplum olduğunu düşünen sosyolog, bilime doğruları tesbît etme ve yayma misyonu yükleyebilmektedir.

Durkheim'ın eserlerine ve ilişkilerine bütünlüklü olarak baktığımızda onun "sosyolog" ve "ahlâkçı" kimliğini ya da "bilim adamı" ve "pedagog" kimliğini iç içe görebiliriz. Pedagojiyle ilgisinin sosyolojiden daha uzun süre olması, sosyolojiye ilgisinin pedagojik ilginin bir uzantısı olması ve pedagojiyi bir bilim değil de sanat olarak tanımlaması dikkate alındığında, Durkheim sosyolojisinin döneminin krizlerine odaklanmış pratik bir ilgi olduğu açık hale gelir. Bu haliyle Comte'tan itibaren oluşmuş geleneğin içinde yer alır. Sosyolojinin ideolojiye yakınlığı hep tartışılagelmiştir. Sosyolojiyi nesnelleştirmede büyük çabalar vermiş bir isim bu tartışmanın merkezinde bir yerde olması ise ironik bir durumdur.

---

3. George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2013, s. 87.
4. Swingewood, *Sosyolojik...*, s. 124.

MODERN TOPLUMLARDA BÜTÜNLEŞME SORUNU VE AHLÂK

Bu yazı, sosyolojiyi toplumsal bütünleşme bilimi olarak gören Emile Durkheim'ın ahlâk anlayışı üzerinedir. Yazının ilk yarısında Durkheim sosyolojisinde şu sorulara cevap aranmaktadır: Ahlâkın toplumsal işlevi nedir? Geleneksel toplumlar ile modern toplumlar arasında ahlâkî farklılıklar nelerdir? Modern toplumlarda yükselen yeni değerler nelerdir? Ahlâkın modern toplumlarda bütünleşme sağlamadaki başarısızlık sebepleri nelerdir? Çalışmanın ikinci yarısında Durkheim'ın modern toplumların ahlâk sorunlarına yönelik çözüm önerileri ve meslek ahlâkı üzerine görüşleri değerlendirilmektedir. Yeni bir ahlâkî otorite olarak meslek örgütlerinin siyasal ve duygusal yaşam açısından önemine değindikten sonra, Durkheim'ın vatandaşlık ahlâkı ile insanlık ahlâkını uzlaştırma çabaları değerlendirilmektedir

Durkheim'ın bütün sosyolojik çalışmalarının merkezinde modern toplumların ahlâk sorunu yer alır. Ona göre toplumsal sorun, temelde ahlâkî bir sorundur ve modern toplumların bunalımı, ahlâkî bir bunalımdır.[5] O, bu sorun karşısında, tarafsız kalmamıştır. Değişen toplumsal koşullarda hangi ahlâkî ilkelerin önemli olduğunu tesbît etmek, bu ilkeleri yerleştirmenin yollarını bulmak, siyasetçilere ve vatandaşlara bu ilkeleri benimsetmeye çalışmak Durkheim sosyolojisinin temel ilgisi olmuştur. Bu sebeple, Emirbayer, onu hem "ahlâkçı" hem de "bilim adamı" olarak anmayı yerinde bulur;[6] Swingewood ise, onun "sosyolojiyi bir ahlâk bilimi olarak gören anlayışı"na dikkat çeker.[7] Kuşatıcı bir ifade kullanacak olursak, bilimsellik ile uygulayıcılığın, olguculuk ile kısmî bir idealizmin iç içe geçtiği ahlâk sosyolojisi onun bütün sosyolojik çalışmalarının çekirdeğini oluşturmuştur.

Durkheim, çağdaş ekonomik yaşamın içinde bulunduğu "hukuksal ve ahlâkî kuralsızlıktan" rahatsızlık duyarak,[8] maddî ilerlemenin (uygarlığın), zorunlu olarak, insanın mutluluğuna ve ahlâkî gelişimine katkıda bulunamayacağını hatırlatmıştır.[9] Bu hatırlatmaları yaparken, ideolojik bir karamsarlığa sürüklenmemiş, olumsuzlukların modern yapı içinde düzeltilebileceğine dair inancını korumuştur. Sosyolojiye ilgi duyma sebeplerinden biri, sosyolojide toplumun

---

5. Aron, *Sosyolojik...*, s. 409.
6. Mustafa Emirbayer, "*Introduction - Emile Durkheim: Sociologist of Modernity*", (İç.) *Emile Durkheim: Sociologist of Modernity,* Blackwell Publishing, Oxford, 2003, ss. 1-28, s. 19.
7. Swingewood, *Sosyolojik...*, s. 139.
8. Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* Cem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 21.
9. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 387.

ahlâkî olarak yeniden inşâsının kaynağını görmüş olmasıdır. Onun çalışmalarında "toplum" ve "ahlâkî kontrol" eşanlamlı hale gelmiştir.[10]

Durkheim sosyolojisi, "toplumsal olguların özleri [yapısı] gereği *ahlâkî* [normatif] olgular oldukları"[11] varsayımı üzerine kurulmuştur. Durkheim'a göre, insanlar arasında uzlaşma, karşılıklı özveri, dayanışma ve bağlılık duygusu gibi ahlâkî nitelikler olmadan toplum var olamaz. Toplumun hangi ahlâkî ilkeler etrafında bütünleşeceği ise koşullar tarafından belirlenir. Koşullar değişince toplumun ahlâkî öncelikleri değişebilir. Gerek inanç ortaklığına, gerekse işbirliğine dayalı olsun, "her toplum, ahlâkî bir birliktir".[12] Yapısı gereği ahlâkî bir olgu olan toplum, oluştuğu andan itibaren ahlâkî bir otoriteye dönüşür ve bireylerin toplumsal davranışları üzerinde normatif denetim kurar. Durkheim sosyolojisinde "*Toplumsal olgular, ahlâkî olgulardır.*" varsayımı, "*Toplumsal davranışlar dışsal zorlamaların ürünüdür.*" varsayımı ile desteklenmiştir. Toplum, ödüllendirme ve cezâlandırma gibi yöntemler kullanarak bireylerin ahlâkî değerleri içselleştirmelerini; olmadı, en azından bu değerlere biçimsel olarak uyum sağlamalarını hedefler.

İçselleştirilmiş olan ahlâkî değerlerin işlevsizleştiği veya ahlâkî denetim sağlayan toplumsal mekanizmaların güç kaybettiği büyük dönüşüm anlarında toplumsal sorunlarda artış görülür. Sorunlardaki artış, toplumun yeni bir ahlâkî yapılanmaya yönelimini gerekli kılar.

Durkheim, toplumsal değişimin (modernleşme ve uygarlaşmanın) tersine çevrilemeyeceğini düşündüğünden, hem belli bir meslek çevresinde bulunan insanlar için bağlayıcı olan meslek ahlâkını hem de toplumun bütün fertlerinin uyması gereken genel ahlâkı iyileştirecek ilkeleri bularak, toplumsal yapıdaki olumsuzlukları gidermeyi amaçlamıştır. Bu amaç, onun sosyolojisinin derin bir felsefî içerik taşıdığını gösterir. Böylece yöntem olarak felsefeden ayırmaya çalıştığı bilimi, pratik amaçlarla, felsefeyle iç içe geçirmiş; sosyolojisini "pozitif temelli bir felsefe"yle tamamlamaya çalışmıştır. Bu onu, toplumları ve toplumsal kurumları titizlikle incelemekten hiçbir zaman alıkoymamış[13], sadece toplumsal sorunların çözümüne getirdiği önerilerde sınırlarını katı biçimde

---

10. Charles E. Marske, "*Durkheim's Cult of Individual and the Moral Deconsruction of Society*", *Sociological Theory,* Vol. 5, No. 1, 1987, ss. 1-14, s. 2.
11. Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları,* Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 127.
12. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü, s.* 269.
13. Georges Davy, "*Giriş*", (İç.) *Sosyoloji Dersleri,* Emile Durkheim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 11-44, s. 11; Mark S. Cladis, *A Cominitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory,* Stanford University Press, Stanford, 2003, s. 2.

çizdiği pozitivist metodolojinin dışına çıkarmıştır. Yaşadığı topluma ve insanlığa karşı duyduğu ahlâkî sorumluluk, zaman zaman ahlâkî olguları pozitif bilim yöntemiyle inceleme çabasına üstün gelmiştir.

Durkheim, ilk kitabı olan *Toplumsal İşbölümü*'nün önsözünde, çalışmasını [1893] "ahlâkî olguların pozitif bilim yöntemleriyle incelenmesi yolunda bir çaba" olarak takdîm eder. Amacının, bilimselleştirilmiş yeni bir ahlâk ortaya koymak değil, ahlâkı olgusal olarak inceleme olduğunu belirterek, diğer çalışmaları ile gelişimini sağladığı, Türkiye'de de izleyicileri bulunan taraftar toplumcu ahlâk sosyolojisinin temellerini atar.[14] Bilim adamlarının ve sosyologların, ahlâkı değer yargılarından bağımsız bir biçimde ele almalarını önerir.[15] Olguların nesnel biçimde saptanması gerektiğini, ancak ahlâkî durum saptandıktan sonra, mevcut durumun iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunmanın bilim adamlığıyla çelişmeyeceğini düşünür. Onun ahlâk incelemelerinin amacı, toplumun sağlıklı ve patolojik durumlarını tesbît etmektir. Nasıl insan organizması üzerinde çalışan tıp doktoru sağlıksız bir durumu teşhis ettikten sonra tedâviye başlıyorsa, sosyal bilimci de bilimsel yollarla toplumsal organizmada tesbît ettiği patolojik durumları sağlığa kavuşturmaya çalışmalıdır. Bu ikinci boyut olmazsa, Durkheim'a göre, hiçbir bilimsel çalışma en küçük bir çabaya bile değmez. Tereddütsüz şu yargıya ulaşır: "Her şeyden önce yalnız bilimin yetkiyle saptayabileceği bir ahlâk sağlığı vardır".[16]

Durkheim'ın burada idealist bir çizgiye yaklaştığı görülür. Bu ahlâk sağlığına hiçbir yerde tam olarak ulaşılamaz, ancak ona ulaşmaya çalışmak başlı başına bir ideal olmalıdır. Ahlâk sağlığı, toplumsal öğelerin birbiriyle uyumlu çalışmasının bir sonucudur. Bu da güçlü bir ahlâkî otoritenin varlığını gerektirmektedir. Bu otoritenin zayıflaması ya da işlevsizleşmesi toplumu anarşi ve parçalanmaya sürükler.[17] Durkheim ahlâkî otoritenin akıl yoluyla kurulabileceğini ve toplumu sağlığa ulaştıracak ahlâkî ilkelerin bireyler (felsefeci, bilim adamı, işletmeci veya siyâsetçi) tarafından önerilebileceğini düşündüğü ölçüde rasyonalist bir sosyolog olmaktadır.[18] Ahlâkî olgulardan hareketle sağlıklı bir toplumsal ahlâkın ilkelerini bulmaya çalıştığında -ki bu çeşitli değerler arasında tercihte bulunmak demektir- Durkheim, ahlâk sosyolojisinden ahlâk felsefesine kayar.

---

14. Durkheim'ın toplumcu ahlâk sosyolojisinin Türkiye'deki temsilcileri ve Türkiye'de ahlâk sosyolojisinin oluşumu için bkz. A. Faruk Kılıç, *"Türkiye'de Ahlâk Sosyolojisinin Oluşumu"*, (İç) *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 323-362.
15. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 55.
16. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 56.
17. Durkheim, *a.g.e.* s. 57.
18. Swingewood, *Sosyolojik...*, s. 137.

Onun ahlâk felsefesine ilgisinin ideolojik bir temeli vardır. Şöyle ki, 1870'lerden itibaren büyük bir toplumsal sarsıntının ardından Fransa'da kurulan III. Cumhuriyet'in meşrûiyet gibi önemli bir sorunu olmuştur. Cumhuriyet'le birlikte meşrûiyetin kaynağı Tanrı'dan halka geçmiş, vatandaşlık bilinci devletin en büyük dayanağı haline gelmiştir. Siyasal rejimin Fransızlarca kabul edilir hale gelmesi için, devletin vatandaşlar üzerinde ahlâkî bir otoritesinin olması gerekmektedir. Monarşilerde ahlâkî otorite kiliseye aitti. Cumhuriyetçiler, monarşiye meşrûiyetini sağlamış olan kiliseye güvenemediklerinden, başka bir alana yönelerek felsefe ve ahlâk eğitimine önem verirler.[19] Toplumların giderek dinlerin etkisinden uzaklaşp aklın etkisi altına girmeye başlamasının[20] devlet okullarında, dinsel ahlâk yerine, bilimsel veriler üzerine kurulu akılcı-seküler bir ahlâk eğitimi verilmesi gibi yansımaları olmuştur. Fransa'da da okul programlarında ahlâk eğitimine geniş yer verildiği görülür.[21] 1887'den itibaren eğitim reformu içinde etkin bir yer alan Durkheim, çağdaş Fransa'daki ahlâkî ödevleri belirleyecek olan bu seküler ahlâk eğitiminin geliştirilmesine ve olgunlaştırılmasına büyük önem vermiştir. O ahlâkın sekülerleşmesinin tarihî bir süreç olduğunu düşünür.

Durkheim, bilimsel çalışmalarıyla, toplumsal karışıklığa son verilmesine ve toplumun ahlâkî açıdan yeniden örgütlenmesine katkı sağlayacağını düşünmüştür. Toplumu bir organizmaya benzeten Durkheim'a göre toplum, kendine özgü *(sui generis)* bir düzen ürettiği sürece ona müdâhale gereksiz ve yanlıştır; ancak, bu düzen üretilemediği veya yapısal düzensizlikler ortaya çıktığı zaman, sosyologların müdâhale etmesi gereken bir "sosyal mühendislik" durumu ortaya çıkmış demektir.

Onun sosyolojiye ilgisi, mevcut sosyal krizlerin çözümüne katkıda bulunma veya bir çeşit "toplum mühendisliği" arzusundan kaynaklanır[22] Ancak bu arzuların sınırsız olduğu düşünülmemelidir. Durkheim, zaman zaman, sosyoloğun bir siyâset adamı gibi davranmaması gerektiği uyarısını yapar. Sosyoloğun görevi belli bir kriz durumundan nasıl çıkılacağını detaylarıyla anlatmak değil; geçmiş olaylardan hareketle bir açıklama yaparak, sağlıklı toplumun nasıl olacağına ilişkin birtakım genel ilkelere ulaşmaktır.[23] Ötesi siyâsetçilerin işidir.

---

19. Edward A. Tiryakiyan, "*Emile Durkheim*", (İç.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* Verso Yayınları, Ankara, ss. 199-250, 1990, s. 206.
20. Paul Fauconnet, "The Padegogical Work of Emile Durkheim", *The American Journal of Sociology,* Vol. 28, No. 5, 1923, ss. 529-553, s. 540.
21. Emile Durkheim, *Moral Education,* Dover Publication, New York, 2002, s. 3-4; Emile Durkheim, "Laik Ahlâk Laik Eğitim", (İç) *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk,* Dem Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 363-387, s. 365.
22. Georges Davy, "Giriş", s. 12-3.
23. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 45.

Durkheim'ın toplum eksenli pozitivist yaklaşımı, onu sosyal sorunlara yaklaşırken muhafazakâr kılar. Ahlâkı, araştırılıp incelenmesi gereken bir olgu olarak gördüğü için, ahlâkî ilkelerin idealist biçimde, salt felsefe yoluyla tesbît edilip uygulamaya konulmasını mümkün bulan devrimci yaklaşıma kuşkuyla bakmıştır. Ahlâkı "dünyanın genel düzenine bağlı, gerçekleşmiş olgular düzeni" olarak gördüğünden, ahlâkî kuralların isteğe bağlı değişimine karşı çıkar. İzlemiş olduğu ahlâk biliminin kendine "bilgece bir tutucu bakış" kazandırmış olmasıyla öğünür. Yapabileceklerinin sınırını belirler. Bir ahlâkî olgu, olması gerektiği gibi değilse (yani toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamıyorsa) o zaman, sınırlı olmak kaydıyla, ahlâkî düzene müdâhale edilebilir. Burada ahlâkî düzenin değiştirilmesi değil, ancak onun kimi bölümlerinin düzeltilmesi ve rayına oturtulması söz konusudur.[24]

AHLÂK TOPLUMSAL VE TARİHİDİR

Ahlâkı toplum tarafından inşâ edilmiş ve sosyal işlevi olan bir kurum olarak gören Durkheim, ahlâkın evrensel kurallarına ulaşmanın mümkün olamayacağını düşünür. Ona göre ahlâk, her bir toplum tipi içinde ortaya çıkan özel sorunları çözmek için geliştirilmiş davranış kuralları demetidir. Ahlâkın ve hakların doğasını tarih ve etnografya belirler.[25] Toplumsal yapı ve toplumsal ilişkilerin değişimiyle ahlâk kuralları da değişir, işlevsizleşir ve yenileri ortaya çıkar. Ahlâk kurallarının "belli bir zamanda şöyle ya da böyle olmasının sebebi, o zamanlar insanların içinde yaşadıkları koşulların onun başka türlü olmasına olanak vermemesinden dolayıdır." diyen Durkheim'ın,[26] "Kanunlar, olayların özelliğinden doğan zorunlu bağlardır." diyen Mostesquieu[27] ile aynı düşündüğü görülür.

Durkheim'ın doğal hukuka ve buna bağlı olarak evrensel insan hakları kavramına ilgi duymamasının sebebi, sosyal olgulara toplum merkezli bakan ve farklı toplum tiplerinin farklı değer yargıları ile davranış kurallarını ortaya çıkardığını kabul eden pozitivist bir sosyal bilimci olmasıdır. O tarihe metafizik/evrimci kavramlarla yaklaşmaz ve aydınlanma filozoflarının ve doğal hukukçuların sahip olduğu "ahlâkî ilerleme" anlayışını benimsemez.

Ona göre, her toplum ahlâklıdır ve öyle olmak zorundadır. Meselâ modern toplumların ahlâkî ilkelerinin Romalılarda bulunmayışı, evrim basamaklarında-

24. Durkheim, *a.g.e.* s. 58-9.
25. Cladis, *A Cominitarian...*, s. 136.
26. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 56.
27. Charles Montesquieu, *Kanunların Ruhu-I*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 49.

ki farklılıkların değil, her iki toplumun doğasındaki farklılıkların göstergesidir.[28] Modern dünyada bazı ahlâk kurallarının evrensel bir nitelik taşıması ise ulus ötesi toplumsal ilişkilerin ortaya çıkmasının bir göstergesidir. Zira ahlâkî denetimden yoksun düzenli bir sosyal ilişki kurmak mümkün değildir. Evrensel ahlâk, felsefî aydınlanmanın veya bir zihniyet değişiminin sonucu değil, toplumların genişlemesinin ve toplumlar arası alışverişin yoğunlaşmasının sunucudur.

Durkheim, bireyi temel alan ve bireyin aklını yücelten doğal hukuk anlayışını benimsemese de, modern (organik) toplumlarda bireyciliğin güçlendiğini kabul eder. Bireyin güçlenmesi, bireyin toplum karşısında konumlanmasını gerektirmez. Toplumsal yapıdaki değişim bireyin farklılaşma ve özgürleşmesini teşvik etmektedir. Ancak bu, genel çerçevesini yine toplumun çizdiği bir özgürleşme ve farklılaşmadır.

Modern toplumlarda ahlâk kurallarının birey merkezli kurulması ya da "ahlâkî bireycilik", ahlâkî buyrukların salt bireysel akıldan çıktığını çağrıştırmamalıdır. Durkheim sosyolojisinde birey kendi başına bir anlam ifade etmez. Birey, toplumun bir ürünüdür. Toplum varsa, birey vardır. Birey topluma oranla tâlî olduğu için, ahlâkî otoritenin kaynağı olamaz. Bu otoritenin kaynağı *Tanrı* ya da *toplum*dur.[29] Birey ancak aşkın bir otoritenin buyruğuna düzenli olarak uyum sağlayabilir.[30] *Geleneksel (mekanik dayanışmalı) toplumlar*da dinî inanç toplumsal yaşamın tamamını düzenlediği için, ahlâkî otoritenin kaynağı Tanrı'dır. *Modern (organik dayanışmalı) toplumlar*da dinî inançların zayıflamasıyla, ahlâkî otoriteye toplumdan başka kaynaklık yapacak güç kalmamıştır.

Durkheim sosyolojisinde modern toplumların ahlâkî kontrol sorununa getirilen çözüm önerilerini değerlendirebilmek için, öncelikle, Durkheim'ın mekanik dayanışmalı ve organik dayanışmalı toplumlarda ahlâkî durum üzerine tesbitlerine daha detaylı olarak göz atmak yararlı olacaktır.

MEKANİK DAYANIŞMALI TOPLUMLARDA AHLÂK VE KOLEKTİF BİLİNÇ

Durkheim'a göre, ahlâkın ve toplumsal yaşamın iki temeli vardır: *kolektif bilinç* ve *toplumsal işbölümü*. Onun sosyolojisinde kolektif bilinç ve toplumsal işbölümü olgularından hareketle ideal toplum tipleri kurulur. Bu iki olgu, her toplumda az ya da çok görülebilir. Ancak bu olgulara her bir toplum-

28. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 56; Durkheim, "Laik Ahlâk Laik Eğitim", s. 367.
29. N. Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 189.
30. Morris Ginsberg, "Durkheim's Etical Theory", *The British Journal of Sociology*, Vol. 2, No. 3, 1951, ss. 210-218, s. 213.

da eşit ölçülerde rastlanmaz.[31] Toplumsal yaşamın belirleyici olgusu, geleneksel toplumlarda *kolektif bilinç*, modern toplumlarda ise *toplumsal işbölümüdür*.[32]

Kolektif bilinç, bireyi toplumsallaştırır ve aynılaştırır. İnsanlarda bireysel niteliklerin gelişimine izin vermez. Kolektif bilinç, baskıcı önlemleriyle insanlara korku salarak, aynı inanç ve davranışları onlara dayatır. İnsanların inanç ve davranışlarındaki benzerlik ne kadar yüksek olursa, toplumsal yaşam ve ahlâk o oranda dinî görünüm alır; ekonomik kurumlar da o oranda komünizme yakınlaşır.[33] İşbölümünün gelişmediği (mekanik dayanışmanın hâkim olduğu) toplumlarda ahlâkın ve dinin en yüce amacı, toplumsal birliği korumaktır. Ekonomide ise kolektif mülkiyet ve paylaşımcılık ilkesi hâkimdir. Geleneksel toplulukların dinî niteliği, bu topluluklarda dinin aynı zamanda ahlâka kaynaklık etmesini de sağlamıştır. Bu sebeple, geleneksel toplumlarda ahlâk eğitimi dinî bir biçim almıştır.[34] Mekanik dayanışmalı toplumlarda hukuk cezâlandırıcı niteliktedir. Suç, kolektif bilince karşı işlendiği düşünülür. Bu sebeple, suç eylemine verilen cezâ da kolektif bilinci rahatlatmaya yönelik olmalıdır. Bu toplumlarda ahlâkî denetim toplumun tamâmı tarafından gerçekleştirilir. Küçük topluluklarda yaşanıldığı ve her an tanıdık insanlarla birlikte olunduğu için, ahlâkî denetimden kaçmak mümkün değildir.[35]

Mekanik dayanışmalı toplumlarda ahlâkî kontrol, kolektif bilinç tarafından sağlanır. Bireyselliğin ve işbölümünün gelişmemiş olması, toplulukların küçük ölçekli olması, entelektüel ve ahlâkî tek biçimlilik, farklılaşmanın önlenmesi, ekonomik etkinliklerin ortaklaşa gerçekleştirilmesi, ortak mülkiyet, toplumsal ilişkilerin basitliği mekanik dayanışmalı toplumların genel nitelikleridir.[36] Bu toplumlarda kolektif bilinç bireysel bilinci kuşatmıştır.

Kolektif bilinç Durkheim'a göre, "bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların bütünü", diğer bir ifadeyle "toplumun ruhsal tipi"dir ve bu bilinç "kendine özgü bir yaşamı olan belli bir dizge oluşturur." Bireylerde ortaya çıkmasına rağmen, kolektif bilinç bireysel bilinçlerden farklı bir şeydir. Kolektif bilinç, toplumun tamâmına yayılmıştır; devlet veya din gibi belli bir toplumsal organ tarafından temsil edilmez, kuşaktan kuşağa aktarıldığından göreli bir sürekliliği vardır ve toplumun her tarafında aynı etkiye sahiptir. Kolektif bilinci inciten her türlü inanç ve eylem, cezâlandırılır. Durkheim'a göre, suçu belirleyen kolektif bilinçtir.

---

31. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 189.
32. Durkheim, *a.g.e.* s. 267.
33. Durkheim, *a.g.e.* s. 267.
34. Durkheim, *a.g.e.* s. 35.
35. Durkheim, *a.g.e.* s. 333.
36. Durkheim, *a.g.e.* s. 22.

Evrensel/değişmez bir suç ölçütü yoktur. Bir eylem suç olduğu için yasaklanıp, kınanmaz. Aksine bir eylem kolektif bilinci incittiği için kınanır ve suç kabul edilir. Kolektif bilincin niteliği değişince, toplumun suç saydığı şeyler de değişir. Suç, yalnızca çıkarların zarar görmesinin değil, aşkın bir mânevî güç olan topluma saldırının ifadesidir. Bireyin üzerindeki tek mânevî güç toplumdur.[37] Din ve devlet ise toplumun mânevî gücünün türevleri; kolektif bilincin simgeleridir. Tanrı da, toplumu temsil eden kolektif bir varlıktır. Dinin ve devletin temel işlevleri ortak inanç, gelenek ve adetlere uyumu sağlamak; diğer bir ifadeyle kolektif bilinci korumaktır. Din ve siyâset kurumuna yönelik suçların ağır biçimde cezâlandırılma sebebi de budur. Kolektif bilincin güçlü olduğu geleneksel toplumlarda, bireye yönelik saldırılar, kamuoyunu kolay kolay harekete geçiremez.

ORGANİK DAYANIŞMALI TOPLUMLARDA AHLÂK VE İŞBÖLÜMÜ

Durkheim'a göre, *kolektif bilinç* insanlara birbirlerine benzemeleri yönünde baskı yaparken, *toplumsal işbölümü* insanları birbirinden farklılaştırarak, bireyselleşmeye zorlar. İşbölümü geliştikçe kolektif bilinç zayıflar ve belirsizleşir. Kolektif bilinç, tarihî süreç içinde zayıflamakla kalmaz, ayrıca evrim de geçirir. Farklı kültürel kökenlere sahip insanlar, ancak genel nitelikli ilkeler etrafında birleşebilir. Toplumsal ilişkiler daha geniş bir coğrafyaya yayılmaya ve farklı kökenlere sahip insanları birleştirmeye başlayınca kolektif bilinç her türlü yerel farklılıkların üzerine çıkarak "soyut" hale gelir. Din ve ahlâk kuralları da evrenselleşmeye başlar. Toplumların büyümesi, dinlerin evrimleşmesine yol açar; bu totemizmden tek tanrılı dinlere doğru bir evrimdir. Belli bir kabîlenin kolektif bilincinin sembolü olan totem, geniş toplumlarda insanları mânevî olarak kendine bağlama kapasitesine sahip değildir. Bu sebeple tanrılar, maddî yaşamın dışında simgeselleştirilir. İnsanlığın tamamına yönelen bir dinin tanrısı bir klanın ya da bir kentin tanrısından daha soyut olmak zorundadır.[38]

Kolektif bilincin soyut/evrensel ilkelere ulaşması, onun giderek rasyonelleştiğini gösterir. Durkheim bu rasyonelleşmeyi sınırsız olarak düşünmez. Çünkü toplum belli bir kuşağın tasarımı değil, önceki kuşakların bir kalıtı ve geleneğin bir ürünüdür. Kolektif bilinç çok yavaş oluşur ve çok yavaş değişir. Kolektif bilinç, geçmişten gelen hemen her şeye saygı gösterilmesini talep eder. Kolektif bilincin etkisi, büyük ölçüde geleneğin etkisinden meydana gelmektedir.

37. Durkheim, *a.g.e.* s. 111.
38. Durkheim, *a.g.e.* s. 329-326.

İşbölümünün yaygınlaşması, geleneğin kolektif bilinci belirleyici etkisinde zayıflamaya sebep olur.[39] Kolektif bilinç bireysel bilinçlerden daha yavaş ilerler. Kolektif bilinç ile bireysel bilinçler arasındaki mesâfenin açılması ortak tipin belirginliğini yitirmesine ve ahlâkî otoritenin zayıflamasına yol açar.[40] Böylece, hızlı değişim anlarında toplumsal değer yargıları ve davranış kuralları bireylerin beklentilerini karşılamakta yetersiz kalarak, anomi/kuralsızlık durumu ortaya çıkabilir. Kuralsızlık (anomi), birey ile kolektif bilinç arasındaki "ahlâkî sözleşme"nin zayıflamasını ve sosyal kurumların düzensizleşmesini ya da normsuzlaşmasını ifade eder.[41]

Toplumsal işbölümünün gelişmesiyle yeni bir toplum tipi (organik dayanışmalı toplum) ortaya çıkar. İşbölümü, bir toplum yasasını olduğu kadar, bir ahlâk yasasını da içerir. İşbölümüne dayalı toplumlarda insan farklılaşıp, bireselleşir. Her bir bireyin kendine özgü nitelikleri ve toplumda yerine getirdiği özel bir işlevi vardır. İleri işbölümü, bireylerin belli bir alanda uzmanlaşmasını gerektirmiştir. Uzmanlaşan insan, ihtiyaçlarının karşılanması için başkalarına daha fazla ihtiyaç duyar. Bireyselliğin güçlenmesi, bireyi toplumdan koparmaz, aksine topluma daha bağımlı hale getirir. Bireysel farklılıkların gelişmesi ve bireyin belli bir alanda uzmanlaşması sosyo-ekonomik ilerlemeye imkân verdiği için, bireyselleşme olgusu toplum tarafından teşvik edilir. Toplum, kalkınmaya verdiği önem ölçüsünde, bireyciliği teşvik eder. Böylece organik toplumlarda "birey kutsallaşır". Modern toplumlarda ahlâkın en genel amacının, bireyin çıkarlarını korumaya ve kişi haklarını geliştirmeye yönelik olması bundandır. Bireyin kutsallaşması, ahlâkî eylemde tanrının çıkarlarının değil, bireyin çıkarlarının gözetilmesini gerektirir.[42] Durkheim'a göre tanrı, toplumun soyutlaşmış hali veya sembolik temsilidir. Bu açıdan, ahlâkî eylemin ölçütünün tanrının çıkarlarından bireyin çıkarlarına doğru evirilişi kolektif bilincin zayıflamasıyla aynı anlama gelir. Tanrı ne kadar güçlü olursa toplumsal ahlâkın da o kadar güçlü olacağını düşünen Durkheim, modern toplumlarda seküler ritüeller yoluyla ulusal kolektif bilinci ve kutsallığı yeniden inşâ etme arayışlarına yönelir.[43]

Durkheim'a göre ahlâk, dinden beslensin veya beslenmesin kutsaldır.[44] Geleneksel toplumlarda din ahlâka kaynaklık etmekte idi; bu sebeple ahlâkın kutsallığı oldukça açıktı. Modern toplumlarda din ahlâkî bir referans olmaktan

39. Durkheim, *a.g.e.* s. 338.
40. Durkheim, *a.g.e.* s. 209.
41. A. R. Mawson, "*Durkheim and Contemporary Social Pathology*", *The British Journal of Sociology,* Vol. 21, No. 3, 1970, ss. 298-313, s. 301.
42. Durkheim, *Moral Education,* s. 7.
43. Emitai Etzioni, "Toward a Theory of Public Ritual", *Sociological Theory,* Vol. 18, No. 1, 2000, ss. 44-59, s. 47-52.
44. Durkheim, *Moral Education,* s. 10.

uzaklaşsa da, ahlâk kutsal niteliğini devam ettirir. Ahlâkî değerler, bunlara karşı saygılı olmayanlardan korunmaya devam eder. "Ahlâk alanı da din gibi kutsal bir alandır". Seküler ahlâk tanrının değil, toplumun ve bireyin yararlarını gözetir; onların çıkarlarını dokunulmaz kılmakla da "kutsal" bir nitelik kazanır. Durkheim, ahlâkı aklîleştirirken, onun "kutsal sıfatı" göz ardı edilirse, bireylere yapılan ahlâkî telkinin başarısız olacağı yönünde uyarıda bulunur.[45]

Organik dayanışmalı toplumlarda hukuk cezâlandırıcı olmaktan çok telâfî edicidir. Burada suç, kolektif bilince karşı işlenmiş olmaktan çok, bireyin haklarına karşı işlenmiştir. Bireysel kayıpların karşılanmasıyla adalet sağlanmış olur. Durkheim'a göre, modern toplumlarda işbölümü, ahlâkî bir kural olarak kabul görür. Toplumsal işbölümü ahlâkî bir "ödev" telakkî edilir ve bu ödevi yerine getirmeyenler (cezâlandırılmasa bile) kınanır. Herkesin belli bir alanda uzmanlaşması beklenir. Burada bireyler kendi vicdanlarından yükselen şu sese kulak vermek zorundadır: "Kendini, belli bir işi yararlı biçimde yapacak duruma getir."[46] Belli bir işte uzmanlaşma, bireyin topluma karşı ödevlerini yerine getirmesini ve dolayısıyla bir doyuma ulaşmasını sağlar. Toplumsal işbölümünün getirdiği ahlâk anlayışı, topluma faydalı olan her işi kutsal kabul eder. Toplum için, her bir meslek eşit derecede kutsaldır. Bu sebeple birey hangi mesleği icrâ ederse etsin, topluma hizmet etmenin doyumuna ulaşır. Buradaki toplumcu bakıştan hareketle, Durkheim'ın klasik kast sistemini savunmaya yakınlaştığı düşünülebilir, ancak Durkheim aynı zamanda toplumsal hareketliliği ve fırsat eşitliğini teşvik eden bireyci bir bakışa da sahiptir.[47] Buradaki çelişki, Durkheim'ın toplumsal tabakalaşma anlayışının liyâkat sistemine uygun olduğunun hatırlatılmasıyla giderilebilir.

Durkheim, işbölümünün gelişimini bireyler arasında "dayanışma duygusu uyandırma" özelliğine bağlar. İşbölümü nasıl ortaya çıkarsa çıksın "dost toplulukları"nı yaratır.[48] İşbölümünde amaç, liberal iktisatçıların savunduğu gibi bireylerin verimliliğini artırmak değil, "onları dayanışma içine sokmaktır". İşbölümünün ortaya çıkışı ve gelişimi yeni toplum tiplerinin ortaya çıkmasını olanaklı kılar. İşbölümünün amacı, kendine özgü bir toplumsal ve ahlâkî düzeni kurmaktır.[49]

Durkheim, toplumsal verimliliği artırma, toplumda düşünsel ve maddî kalkınmayı sağlama ve uygarlığı geliştirme gibi sonuçları olmasına rağmen, bu ya-

45. Emile Durkheim, "Laik Ahlâk Laik Eğitim", s. 370-1.
46. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 67.
47. Jennifer M. Lehmann, "The Quiestion of Caste in Modern Society: Durkheim's Contradictory Theories of Race, Class and Sex", *American Sociological Review,* Vol. 60, No. 4, 1995, ss. 566-585, s. 583.
48. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 83.
49. Durkheim, *a.g.e.* s. 87-9.

rarların "ahlâkî yaşama hemen bütünden yabancı" olduğunu belirtir. Sanayi bir takım ihtiyaçları karşılıyor olsa da bunların hiç biri ahlâkî değildir. Büyük sanayi merkezlerinde suç ve intihar oranının yükselişini gözlemleyen Durkheim, "uygarlığın ahlâkî olguları ayırt etmeye yarayacak dış özellikleri sergilemediği" kanâatine varır. Ekonomik kalkınma ve uygarlığın gelişimi ile suçların ve intiharların artışı arasındaki doğrusal ilişkiye dikkat çekerek, ulusların ahlâkî bilincinin öncelikli tercihinin *ekonomik kalkınma* değil, *adalet* olması gerektiğini savunur.[50] Ona göre kalkınmaya öncelik verilmesi, toplumsal ahlâkî bilince karşı duyarsızlığın bir göstergesidir.

Modern toplumlarda ekonomi ile ahlâk ayrışmıştır. Durkheim'a göre bu ayrışma, ekonomi (sanayi ve ticaret) alanında kuralsızlığı hâkim kılar. XIX. yüzyıl boyunca gerçekleşen ekonomik kalkınmanın, çalışma hayatını ahlâkî düzenlemelerin dışında tutmakla sağlanabildiğini belirtir. Bu dönemde, dinin çalışma hayatını düzenleyici otoritesi reddedilmiş ve yerine başka bir otorite de geçmemiştir. Devlet ekonomik hayatı düzenlemek yerine, ekonomik güçlerin hizmetçiliğine soyunmuştur. Acımasız hızlı ilerleme/kalkınma doktrini, bir inanç haline gelmiştir. Kalkınma, ekonomik etkinliklerin başlıca amacı haline gelince, anomi (kuralsızlık) normal kabul edilmiştir. Yönelinen kalkınma hedefi ise, ulaşılma kapasitesinin çok ötesinde olduğu için, hiç kimse tatmin olamamakta ve herkes her türlü sınırlandırmadan nefret etmektedir.[51] Ekonomik hayatın ahlâkî kurallardan bağımsızlaşması, bireyleri kendi arzularının ardında koşmaya ve kendi kaderleriyle baş başa kalmaya yöneltmiş; bu süreçte Avrupa'da intihar ve suç oranları artmıştır.[52]

Durkheim'a göre modern/sanayi toplumları bir "ahlâkî çöküş" içindedir. Bütün XIX. yüzyıl Avrupa sosyal hayatına bir çeşit anomi/kuralsızlık durumu hâkim olmuştur.[53] Artık ekonomik davranışı ahlâkî normlar değil, bireysel çıkarlar yönlendirmektedir. Bu da daha güçlü olanın zayıf olanı ezmesiyle veya kendine bağımlı kılmasıyla sonuçlanmaktadır. Burada toplumsal ilişkiler için gerekli olan uzlaşmadan söz edilemez. Durkheim'a göre, güce dayalı doğa yasası, daha yüce bir yasa tarafından kontrol altına alınamaz ise bu hastalıklı durumu sona erdirmek mümkün olamayacaktır.[54]

Ahlâk temelinde değil de *güç* temelinde gerçekleştiği için, işbölümü, anormal bir hal almıştır. Endüstriyel krizlerin kronikleşmesi, işin çalışanlara yaban-

---

50. Durkheim, *a.g.e.* s. 76-7.
51. Emile Durkheim, *İntihar: Toplumbilimsel İnceleme,* UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, Ankara, 1986, s. 237-240.
52. Durkheim, *İntihar,* s. 217.
53. Mawson, "Durkheim and..., s. 301.
54. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 21-7.

cılaşması, gemlenmemiş bir ekonomik bencilliğin yaygınlaşması, fırsat eşitsizliği ve işçi ile işveren arasında düşmanlığın yükselişi, ahlâkî çöküşün açık belirtileridir. Geleneksel ahlâk ilkeleri, bu kuralsızlığı sona erdirecek güçten yoksundur.[55] Sosyal ve ekonomik hayatın yeni bir ahlâkî düzene kavuşturulması gerekmektedir.[56] Bireysel hareketlilik ve fırsat eşitliği, Durkheim'ın yeni ahlâk düzeninde önemsediği iki ilkedir.[57] Yapılması gereken, kurumlar arasında uyum ve bireyler arasında biçimsel eşitlik sağlayacak bir adalet anlayışını canlandırmaktır.[58]

Durkheim, yeni ahlâk düzeninin, *meslek ahlâkı*nın canlandırılması ve düzenleyici otorite haline gelmesiyle sağlanabileceğini savunur. Çünkü artık bireyler günlük yaşamlarının çok önemli bir bölümünü ahlâkî kontrolü sağlayan, aile, mahalle, akrabalık gibi topluluklar içinde değil, ahlâkî kontrolün bulunmadığı sanayi ve ticaret ortamlarında geçirmektedir. İnsanların meslek arkadaşlarıyla geçirdiği süre, aile fertleriyle geçirdiği süreden çok fazladır. Bu durum, ailenin ve diğer toplulukların ahlâkî kontrol yeteneğini zayıflatır. Ekonomik ilişkiler ise ahlâkî ilkelerle düzenlenmemektedir.[59] Ekonomi alanının ahlâkî kontrolün dışında kalması, genel ahlâkı ve topluma karşı "ödev duygusu"nu da zayıflatmaktadır. Durkheim'a göre, bu ahlâkî çöküşün sebebi işbölümü değil, sanayi toplumlarında toplumsal işlevlerin kendi aralarında bir denge kuramamış olmasıdır. Bu dengenin sağlanması, Durkheim sosyolojisinin temel sorunudur. Toplumsal işlevlerin birbirine bağımlı ve uyumlu olması, maddî ve mânevî yönden bireylerden üstün olan bir gücün (ona göre bu güç ancak kurulu bir toplumda bulunabilir) düzenleyici, disiplin sağlayıcı kurallar koymasına bağlıdır. Toplum, bireysel çıkar çatışmaları arasında hakemlik yapabilecek mânevî bir kişiliğe sahiptir. Çünkü toplum, hem bireylerin bütünümün oluşturduğu hem de bireysel kişiliklerin üzerinde bir güçtür. Toplum, kural koymakla bireyler arasındaki çatışmayı önlemenin ötesinde kendi düzenini ve devamlılığını da sağlamış olur. Hukuksal ya da ahlâkî bir düzenleme, temelde, yalnız toplumun duyabileceği bir gereksinimdir.[60]

Bazı sosyologlar ahlâkî denetimin sadece küçük topluluklar içinde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Durkheim'a göre de topluluk güçlü bir ahlâkî denetim sağlar.[61] Ne var ki toplumların büyümesi ve yoğunlaşmasıyla hiçbir birey hayatının tamamını ya da büyük bir bölümünü tek bir topluluk içinde geçiremez. Bu sebeple, toplulukların ahlâkî otorite olma özelliği zaafa uğrar. LaCapra, Durkheim'ın "organik dayanışma" kavramının modern hayatta topluluk belirti-

55. Emirbayer, "Introduction..., s. 19.
56. Marske, "Durkheim's..., s. 2.
57. Lehmann, "The Quiestion..., s. 580.
58. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 464.
59. Durkheim, *İntihar*, s. 368; Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 38.
60. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 24-5.
61. Ginsberg, "Durkheim's..., s. 215.

lerinin yerinin olmayışını imlediğini belirtir.[62] Bize göre bu tesbît yanlıştır. Durkheim organik dayanışmalı toplumların gelişmesiyle, toplulukların birey üzerindeki gücünün değiştiğini belirtmiştir. Bu değişim, toplulukların ortadan kalkmasından değil, bireyin topluluklarla geçirdiği sürenin giderek kısalmasından kaynaklanır. Ayrıca Durkheim, büyük bürokratik yapısından ve bireyle arasındaki mesâfenin uzaklığından dolayı, modern toplumlarda kolektif bilinci temsil eden devletin bireyleri ahlâkî yönden kontrol etmede yetersiz kaldığına inanır. Bu inanç onu, geleneksel toplumların meslek cemâatleri olan *lonca*ları modern toplumlarda *korporasyon* adı altında yeniden canlandırma arayışına yöneltmiştir. Durkheim'ın korporasyon savunusunun hem ahlâkî ve hem de siyasal boyutları vardır. Bu savununun ahlâkî boyutu, aşağıda daha detaylı olarak göreceğimiz gibi -Durkheim bunu açıkça belirtmese de- bir çeşit topluluk savunusudur.[63]

MESLEK ÖRGÜTLERİNİN (KORPORASYONLARIN) AHLÂKÎ İŞLEVİ

Ahlâkî kontrol, insanların birbirini tanıması ve yakın ilişki içinde olmasıyla sağlanır. Diğer bir ifadeyle, etkin bir ahlâkî kontrol, sınırlı topluluklar içinde mümkündür. Toplumlar büyüdüğü zaman toplumun ve devletin ahlâkî kontrolü gerçekleştirme kapasitesi zayıflar. Çağdaş toplumlarda devlet ile birey arasındaki mesâfenin uzaklığı, devletin birey üzerinde sürekli ve etkin bir ahlâkî kontrol sağlamasını olanaksızlaştırır.[64] Ayrıca meslekî uzmanlaşmanın ilerlemesi, bu alanlarda devletin rasyonel düzenlemeler yapabilmesini de zorlaştırmaktadır.[65] Bunun için Durkheim, modern toplumlarda ahlâkî kontrolü sağlayacak sınırlı bir yapı arar. Ona göre, meslek örgütleri ahlâkî hayatın merkezi olabilir.[66] Geleneksel topluluklar modern toplumlarda dağılma sürecine girdiği için, meslek örgütleri dışında rasyonel bir düzenleyici güç kalmamış gibidir. Durkheim'a bu noktada geçmişin *lonca* teşkilatları ilham verir. Bu teşkilatların meslekî olduğu kadar, ahlâkî ve dinî işlevleri de bulunur. Her lonca bir dinî cemâat niteliği taşır.[67] Teşkilata bağlı her bir üye bir "aile"nin ferdi gibidir.

---

62. Dominic LaCapra, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher,* The University of Chicago Press, Chicago, 1985, 185.
63. Marske, "Durkheim's..., s. 12.
64. Durkheim, *İntihar,* s. 364.
65. Durkheim, *a.g.e.* s. 371; Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 26.
66. Cladis, *A Cominitarian...*, s. 148
67. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 35; Mahmut Arslan, "Türkiye'de İslam ve İş Ahlâkı", (İç) *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk,* Dem Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 409-445, s. 415.

Üyeler arasında "kardeşlik" ilişkileri vardır.[68] Loncalarda ekonomik faaliyetler, "kar" güdüsüyle değil "ödev" anlayışıyla yürütülmektedir.

Durkheim'a göre, loncaların eskiden karşıladığı gereksinimler bugün de varlığını devam ettirmektedir. Bu sebeple, sanayi toplumlarında meslek örgütlerini vazgeçilmez kılan, onların ekonomik özellikleri değil, ahlâkî işlevleridir.[69] Meslek örgütleri *(korporasyonlar),* hem kendi üyeleri üzerinde ahlâkî bir kontrol sayılayabilecek, hem de meslek alanı için gerekli etik kuralları belirleyebilecek güç ve kapasiteye sahiptir.[70] Loncalarda ve meslek örgütlerinde, ortak çıkarların her zaman özel çıkarlardan öncelikli olması, Durkheim'a göre, bunların ahlâkî bir işlevinin bulunduğunu gösterir. Ahlâk, kişisel özveri gerektirir. Lonca sisteminde, hizmetçi (çırak) efendisinin (ustanın) keyfî kararlarına karşı korunmaktaydı. Efendi ile hizmetçi arasındaki ve yükümlülükler karşılıklıydı. Alıcı ile satıcı arasındaki ilişkiler ise bir düzene bağlandığı için kimsenin kimseyi aldatması söz konusu olamıyordu. Kısaca meslek hak ve ödevlerinin lonca tarafından belirlenmesi, bireylerin keyfî davranışlarını sınırlamaktaydı.[71] Ne var ki, meslek örgütleri değişimlere ayak uyduramadığı için zamanla önemini kaybetmiştir. Bu durum, Durkheim'a göre, "onu düzeltmek için bir sebep olabilir, yoksa artık hiç işe yaramayacağını öne sürüp yıkmak için değil"dir.[72]

Durkheim'a göre, insanların kendilerini aşmaları, kendi iradeleriyle değil, ancak kendilerinden üstün bir gücün zorlamasıyla mümkündür. İnsanlar sadece ortak çıkarlarını korumak için bir araya gelmezler. Her birleşme arayışı aynı zamanda ortaklaşa bir ahlâkî yaşam arayışıdır. Bu durum aile için olduğu kadar, meslek örgütleri için de doğrudur.[73] Geleneksel toplumlarda aile, bireylerin ahlâkî gelişimini ve denetimini başarıyla yürütmüştür.[74] Sanayi toplumlarında işbölümünün sürekli gelişimi ailenin ahlâkî işlevini zayıflatır. Çağdaş aile kurumu, bir sürekliliğe sahip değildir ve her yeni kuşakla birlikte dağılır. Ayrıca bireylerin günlük yaşamlarının çok önemli bir kısmını aileden uzakta geçirmesi ailenin ahlâkî denetiminde bir boşluk oluşturur. Durkheim, bu boşluğun, bir bakıma ailenin mirasçısı olan, meslek örgütleri tarafından doldurulabileceğini düşünür.[75] Bunun gerçekleşmesi, çağdaş meslek örgütlerinin geçmişin loncalarında mevcut olan meslek ahlâkını ortaya çıkarmalarına ve devam ettirmelerine bağlıdır.

---

68. Durkheim, *a.g.e.* s. 32-3.
69. Durkheim, *a.g.e.* s. 31; Durkheim, *Sosyoloji Dersleri,* s. 76.
70. Durkheim, *a.g.e.* s. 26.
71. Arslan, "Türkiye'de..., s. 419.
72. Durkheim, *a.g.e.* s. 34-5.
73. Durkheim, *a.g.e.* s. 36.
74. Durkheim, *İntihar,* s. 368.
75. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü,* s. 38-9.

Kapitalist toplumlarda işçi ve işveren arasındaki yıkıcı çatışmanın sona erdirilmesi, Durkheim'ın meslek örgütlerinden beklediği önemli yararlar arasında yer alır. Meslek örgütlerinde aynı meslek alanındaki işçi ve işverenler bir arada bulunacağı için, burada belirlenen kuralların tek bir sınıfın çıkarına göre belirlenmesi mümkün değildir. Meslek kuralları, çalışanların ve işverenlerin çıkarlarının yanı sıra toplumun genel çıkarlarını düşünerek belirleneceğinden, her bir meslek alanına çatışma değil, uzlaşma hâkim olacaktır. Durkheim'a göre işçi ve işveren sendikaları arasındaki güce dayalı pazarlığın hiçbir ahlâkî değeri yoktur. Bu sebeple onun korporasyon biçiminde örgütlenme arayışı, çalışma hayatının sorunları üzerine, sosyalist hareketten farklı ve o harekete karşıt bir çözüm arayışıdır. Sosyalist hareket sınıflar arası çatışmayı önlenemez görmekte ve işçi sınıfını (kendileri için ve kendi aralarında) dayanışmaya çağırmaktadır. Durkheim ise belli bir mesleğe ait olan bütün sınıfları meslek örgütlerinde dayanışmaya çağırarak, sosyalistlerin çok önem verdiği dayanışma ilkesine başka anlam kazandırmakta, böylece sosyalist hareketin yanlışlarını ve gereksizliğini kanıtlamaya çalışmaktadır.[76]

Durkheim, sınıf çatışmasını önemli bir toplumsal sorun olarak görmüş ve ekonomik sınıfları meslek örgütleri içinde bir araya getirerek sınıfsal bencilliği yok etmeye çalışmıştır. Ancak meslek örgütleri de farklı bir bencillik türü ortaya çıkarabilir. Pareto'nun ifade ettiği gibi, yüksek kazanç sağlanan alanlarda meslek örgütleri üyelerinin kazançlarının devamlılığını sağlamak için, bu mesleklere girişi sınırlandırarak "kapalı kastlar oluştururlar".[77] Meslek örgütlerinin, meslekî bencillik olarak adlandırabileceğimiz, mesleğin statüsünü korumaya veya yükseltmeye yönelik çabaları ekonomik alanda farklı bir ahlâk sorununa ve farklı bir çatışmaya sebep olabilir. Durkheim'ın çalışmalarında bu sorunlar üzerinde durulmamış olması, *lonca romantizmi*'nin doğal bir sonucudur.

MESLEK ÖRGÜTLERİNİN (KORPORASYONLARIN) SİYASAL İŞLEVİ

Durkheim'ın korporasyonlara duyduğu ilginin bir başka sebebi ise çağdaş temsilî demokrasilerde devlet ile birey arasında aracı kurumların yokluğudur. Aracı kurumlar devletin bireyler üzerinde baskısını azaltır ve bireyin öz-

76. Anthony Giddens, *Siyaset Sosyolojisi ve Sosyal Teori*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 99.
77. Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005, s. 77.

gürleşmesine katkıda bulunur.[78] Ona göre, demokratik sistemlerde devlet ile birey arasında iki aracı kurum var olabilir: Yerel yönetim örgütleri (belediyeler) ve meslek örgütleri. Ancak bu iki aracı kurumdan en işlevsel olanı meslek örgütleridir. O yerel idârî bölgelerin önemini yitirdiğini, bu sebeple de meslek örgütlerinin hem siyasal temsîlin hem de toplumsal örgütlenmenin temellerini oluşturmaya aday olduğunu düşünür.[79] Meslek örgütlerinin siyâsî temsîlin ve toplumsal örgütlenmenin temeli haline gelmesi, bu örgütlerin "birer kamusal kurum" olmasını gerektirir. Meslek ahlâkının ve hukukunun gelişmesi, meslek derneklerinin kamusal bir sorumluluk çerçevesinde yeniden örgütlenmesiyle mümkün olacaktır.[80]

Ortaçağ Avrupa kentlerinde yöneticilerin ve yargıçların meslek loncaları tarafından seçildiği "Lonca demokrasisi", Durkheim'ın "korporatif demokrasi" anlayışına model oluşturur. Durkheim'ın korporasyonları siyasal örgütlenmenin temeli olarak düşünmesi şu varsayımların bir sonucudur:

a) Devlet-birey ilişkisine aracılık edecek kurumlar gereklidir.[81]

b) Meslek örgütleri toplumsal yaşamda giderek daha merkezi bir yer almaktadır.

c) Yerel siyâset giderek zayıflamaktadır.

d) Bireylerin uzağında olan devletin ahlâkî kontrol ve sosyalleşmeyi gerçekleştirme yeteneği yoktur.[82]

Meslekî etkinliklerin yerel birimlerin boyutlarını aşması, Durkheim sosyolojisinde, eski toplumsal yapının en önemli çöküş sebebi olarak belirlenmiştir. Bu süreçte köy, kasaba ve il gibi yerel düzeydeki siyasal örgütlenmeler giderek etkisini kaybeder. İnsanları ulusa ve büyük topluma bağlayan bağlar kuvvetlendikçe, yerel yönetimlere bağlayan bağlar zayıflar. Artık coğrafî bölünmelerin, bireylerde derin duygular uyandırması mümkün olmaz. "Taşralılık anlayışı", bir daha geri dönmemek üzere yok olur ve "doğum-yeri yurtseverliği", çağdışı hale gelir.

Durkheim, geleneksel yerel siyasal birimlerin ve geleneksel toplulukların zayıflamasının atomlaşmış birey ile aşırı büyümüş devlet arasındaki mesâfeyi çoğaltttığını düşünür. Bu durum, ona göre, sosyolojik bir çarpıklığın ifadesidir. Bireylere uzak ve onlara dışsal olan devlet, ortaklaşa etkinliklerin gerçekleşmesine ve bireylerin sosyalleşmesine katkıda bulunamamaktadır. Bu çarpık

78. Emirbayer, "*Introduction*..., s. 18.
79. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 151.
80. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 27.
81. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 151.
82. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 49-50.

durum ulusların varlığını tehlikeye düşürür. Bundan kurtulmak için birey ile devlet arasında aracılık yapacak ve bireyleri "toplumsal yaşamın coşkun akışına katacak ölçüde onlara yakın bir ikincil kümelerin bulunması", yani korporasyonların siyasal bir nitelik kazanması gereklidir.[83]

Korporasyonların loncalardan farkı, loncalar kent düzeyinde örgütlenmiş iken, korporasyonların ulusal düzeyde örgütlenmesidir. Çünkü hiçbir mesleğin çalışma alanı ve pazar artık tek bir kentle sınırlı değildir. Siyasal yaşam da kentlerin sınırlarını çoktan aşmış ve yerel yönetimlerin siyâsetteki etkinliği giderek daralmaktadır. Her bir korporasyon ülke içinde kendi meslek grubuna ait bütün bireyleri kapsayacak büyüklükte olmalıdır. Sanayi toplumunda bir mesleğin bütün üyeleri arasında dayanışma olmak zorundadır. Meslek örgütleri ülke düzeyinde örgütlenmekle tutucu eğilimlerinden de kurtulmuş olur.[84]

BİR CEMÂAT OLARAK MESLEK ÖRGÜTLERİ

Durkheim, her topluluğun "ahlâkî düzen"e sahip olduğu gibi, kendine özgü bir "yaşam tarzı"na da sahip olduğunu düşünür. Her topluluğun kutsal bir kişiliği vardır.[85] Her toplulukta akılcı ilişkiler ve duygusal ilişkiler bir arada bulunur. Topluluklar insânî yaşamın maddî gereksinimlerini olduğu kadar mânevî gereksinimlerini de karşılamalıdır. İleri düzeyde organik işbölümünün olduğu toplumlarda korporasyonlar aile, dinî topluluk ve köy toplulukları gibi geleneksel toplulukların işlevlerini üzerine alır. "Köken, kültür ve iş aynılığı, meslekî çalışmaları ortak bir yaşam için en zengin kaynak yapmaktadır." Her bir meslek örgütü üyeleri için mânevî bir çevre sunabilir. Meslek topluluklarının sahip olduğu üç özellik, onları ahlâkî kontrol açısından diğer topluluklardan daha avantajlı kılar. Bu topluluklar a) her an vardır, b) her yerde vardır, c) yaşamı en geniş ölçüde etkilemektedir. Bu özelliklere sahip meslek toplulukları, duygusal bir atmosferle bireyi çevreleyerek, yalnızlığından kurtarır.[86]

Durkheim korporasyonları Tönnies'in geleneksel toplumlardaki *Gemeinschaft (topluluk)*'ına yakın biçimde kurgular.[87] O korporasyonlarda ahlâkî düzeni sağlamanın yanı sıra "yürekleri ısıtan ya da canlandıran", üyelerini "birbirine yaklaştıran", "bencillikleri eriten" bir yuva sıcaklığı görür. Onlar "karşılıklı duygu alışverişi"nin yaşandığı mekânlardır. Roma'da ve Ortaçağ'da loncaların

83. Durkheim, *a.g.e.* s. 50-51.
84. Durkheim, *a.g.e.* s. 42-6.
85. Durkheim, *a.g.e.* s. 48.
86. Durkheim, *İntihar,* s. 369-370.
87. Marske, "Durkheim's..., s. 12.

meslekî nitelikli işlevlerinin yanında, ahlâkî ve toplumsal işlevleri varsa, çağdaş meslek örgütlerinin de "toplumsal yardım" gibi işlevleri olmalıdır. Yardım eden ile yardım alan kişiler aynı topluluğun üyeleri oldukları sürece, toplumsal yardımlaşmanın gerçekleşmesi kolaylaşır. Meslek örgütleri teknik öğretim ve yetişkinlerin eğitimi gibi işlere doğal bir ortam olacağı gibi, eğlenme, dinlenme ve sanat etkinlikleri düzenleyerek üyelerin ağır çalışma koşullarındaki yorgunluklarının giderilmesine de katkıda bulunmalıdır.[88] Görüldüğü gibi korporasyonlar, bireyin mutluluğunu, gelişimini ve bir ölçüde farklılaşmasını teşvik etmek için vardır. Bu sebeple Durkheim, bireyselliği bastıran bir toplulukçuluğu değil, "liberalizmin toplulukçu savunusu"nu yapmıştır.[89] Bireysel haklar ile ortak kimlik ve duyguya yönelik toplulukçu yaklaşımı bir arada savunmuştur.

EVRENSEL AHLÂKIN İMKÂNI VE AKIL

Toplumların genişlemesi ve toplumlar arası ilişkilerin gelişimi ile varlık gösteren, bireyi temel alan ahlâk, her türlü yerel ve kültürel sınırlamalardan kurtulduğu için "evrensel" niteliklidir. Buna "evrensel ahlâk" da diyebiliriz (Durkheim'da "evrensel" kavramı, zamandan bağımsız genel-geçer anlamından çok uluslararası veya küresel anlamına sahiptir). Geleneksel ahlâkın kuralları irrasyonel kutsallık (din) veya kolektif bilinçten kaynaklanmaktadır. Evrensel ahlâkın kurallarını ise akıl yoluyla bulmak hem mümkün hem de zorunludur. Aralarında hiçbir topluluk bağı bulunmayan iki insan arasındaki ilişkileri (uygar ilişkileri) ahlâkî olarak düzenlerken, akıldan başka bir dayanak bulmak mümkün değildir. Topluluklar rasyonel olmak zorunda değildir, ancak uygarlık "akılcı" ve "mantıklı" olmak zorundadır. Dahası, "yalnız evrensel olan şey akılcıdır". Çünkü tikel ve somut şeyler her zaman algıyı yanıltır. Uygarlığın gelişimiyle birlikte soyut ve rasyonel ahlâk kuralları da gelişir. Böylece genel insanlık kavramı, belli bir topluluğa ait olmanın (meselâ Romalı veya Fransız olmanın) yerini alır.[90]

Birey, bir topluluk içinde ahlâkî kontrol altındadır, topluluğun diğer üyelerine karşı ahlâkî görevleri vardır. Ancak yine de her insan hiçbir duygusal bağı bulunmayan insanlara karşı da ahlâkî görevlere sahiptir. Birey akrabası, hemşerisi olmasa da başka insanların haklarına karşı –onlar salt insan olduğu için– saygı göstermelidir. Durkheim insan türüne gösterilen saygıyı, yerel ve etnik koşullardan bağımsız olmasından dolayı, "her türlü etik anlayışın en genel" ve

88. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 48-9.
89. Cladis, *A Cominitarian...*, s. 152-3.
90. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 335-6.

"en yüksek" çerçevesi kabul eder. Bütün uygar halklar, insanlığa yönelik ödevleri "en önde gelen ve en acil" ödevler olarak kabul etmektedir. Hırsızlık ve cinayet fiillerinin topluluk üyelerine karşı işlenip işlenmemesi bu eylemlerin "ahlâk dışı"lığını değiştirmez.[91] Ne var ki evrensel ahlâk kuralları (öldürmemek, çalmamak vb.) oldukça sınırlıdır.[92]

Geleneksel ahlâk anlayışında aile, din ve devlete yönelik suçlar en ağır suçları oluştururken, bireylere yönelik suçlar, toplumsal duyarlılığı zor harekete geçirmekteydi. Modern toplumlarda durum tersine dönmüştür. Şimdi en çok bireysel ıstıraplardan nefret edilmektedir. İnsancıl ahlâk, diğer bütün ahlâkların üzerine yükselmiştir. Bu ahlâk anlayışı toplumların üyelerini giderek birbirinden ayrıştırmakta, bireysel çıkarlar toplum ve topluluk çıkarlarından öncelikli hale gelmektedir. Bu süreçte devlet ve toplum kutsal niteliğini ve ahlâkî önceliğini kaybetmeye başlamıştır. Artık topluluklar, "kendinden dolayı ve kendi için" bir değer taşımamakta, bireylerin çıkarlarıyla uyumlu olduğu veya bu çıkarlara hizmet ettiği sürece anlamlı olmaktadır.[93] Durkheim, toplumsal ahlâkın güçlendirilmesinin toplumun yeniden kutsal nitelik kazanmasıyla mümkün olacağını düşünür.[94] Bu sebeple, ünlü din sosyoloğu R. Bellah Durkheim'a "sivil dinin teoloğu" sıfatını yükler.[95]

Durkheim modern toplumlarda ahlâkın giderek "soğuk", "akılcı" ve "mantıklı" bir hal aldığını belirtir. Bu ahlâk anlayışı içinde duyarlılığın rolü azalarak, ahlâk bir muhâsebe işlemine benzer. Duygular ve tutkuların ahlâkın dışında kalmasıyla, Kantçı bir ahlâk anlayışı hâkim olmaya başlar. Ahlâkî davranış, "akla dayalı davranış" haline gelir.[96] Burada "akla dayalılık aşırı metafizik çağrışımlar yapmaz. Durkheim, salt akıl ile ahlâk kurallarının bulunabileceğine inanmaz. Toplumsal gerçeklik hakkındaki bilimsel verileri dikkate alan, pratik bir akla dayalılığı teşvik eder. Böylece Durkheim akılcı olduğu kadar, realist ve gelenekçidir de. Bir taraftan toplumsal yapı analiz edilerek, akıl yoluyla sorunları giderecek ahlâk kuralarının bulunacağını söylerken, diğer taraftan ahlâk eğitimi olarak, okullarda geçmiş kuşakların ahlâkını öğretmenin yeterli olacağını belirtir.[97]

Her ne kadar Durkheim, bütün insanlara yönelik davranış kurallarını belirleyen evrensel ahlâk kurallarının akılcı olmaları gerektiğini kabul etse de bu

---

91. Durkheim, *a.g.e.* s. 165.
92. Durkheim, *a.g.e.* s. 100; Durkheim, "*Laik Ahlâk Laik Eğitim*", s. 367.
93. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri,* s. 166-171.
94. Etzioni, "Toward a..." s. 54.
95. Tiryakiyan, "*Emile Durkheim*", s. 231.
96. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri,* s. 175.
97. Durkheim, *Moral Education,* s. 8.

kuralları doğal hukuk anlayışına dayandırmanın yanlış olduğuna inanır.[98] Her devir ve her ülke için geçerli olabilecek bir ahlâk kuralının varlığını kabul etmez. Doğal hukuk anlayışında bireysel haklar devlete karşı ve devlete rağmen savunulması gereken, insanının var oluşundan gelen haklar olarak görülürken; Durkheim, bireysel hakları, ileri işbölümünün ortaya çıkarttığı, tarihin belli bir dönemine ait insanlık algısından kaynaklanan haklar olarak görür. İnsanlık anlayışının değişimiyle, evrensel ahlâk kuralları da değişir.

Evrensel/insancıl ahlâk anlayışı bireyin toplum içindeki yerinin güçlenmesiyle gelişir. Toplumun bireye bakışındaki değişim, ahlâk kurallarına yansır. Birey ile toplum arasında bir karşıtlık yoktur. Bireyin zarara uğramasından toplum etkileniyorsa, toplumun bu zararlara tepki göstermesi doğaldır. Toplum bireye değer vermiyorsa, bireye yönelik saldırılar karşısında duyarsız kalacak ve bireysel hakların korunması yönünde bir kabul oluşmayacaktır.[99]

DEVLETİN AHLÂKÎ İŞLEVİ

Toplum gibi devlet de bireysel hakların güçlenmesine aracılık eder. Modern devlet feodal/geleneksel toplumlarda mevcut olan zümre hukukunu ve kolektif ayrılıkçılığı gerileterek, bireysel hakların gelişmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Devletin bireylerle kendi arasında bulunan geleneksel (aile, lonca, kilise ve aristokrasi gibi) aracı kurumlara karşı açtığı savaş, bireyleri özgürleştirmiş ve bireyselleşme olgusunu geliştirmiştir.[100] Durkheimcı anlayışa göre birey, ontolojik verili bir varlık değil, toplumsal bir varlıktır.[101] Bu sebeple, bireysel haklar evrim geçirerek, ilerler. Doğal hukuk perspektifinden insan haklarını belirleme çabası, bu haklara nihâî bir sınır çizmek ve hakların gelişimini durdurmak anlamına gelir. Durkheim bunu olanaksız bulur.

Durkheim bireyin giderek güçlü bir mânevî anlam kazanmasını, bireysel hakların ve evrensel ahlâk anlayışının gelişimini devlet açısından bir kayıp olarak değerlendirmez. Ona göre devlet, "ahlâkî disiplinin en kusursuz organı"dır.[102] Devlet, toplumsal ilişkilere seyirci kalamaz; bireyin en yüksek düzeyde toplumla bütünleşmesini sağlayacak ahlâkî kuralları belirlemesi, öğretmesi ve hayata geçirmesi gerekir. Devletin temel görevi, bireyi ahlâkî bir var oluşa çağırmaktır. "Birey kültü", hayatta kalabilecek tek kült haline gel-

98. Georges Davy, "Giriş", s. 26-7.
99. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 119.
100. Emirbayer, "Introduction..., s. 18.
101. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 118.
102. Durkheim, *a.g.e.* s. 124.

miştir. Bunun için bireylerin olduğu kadar devletin de bu kültü benimsemesi ve "insanı yüceltme"si gerekir. Durkheim modern toplumların ahlâkî temelini oluşturmak için, modern toplumun merkezî değeri olan bireysellik üzerinde temellenen yeni bir seküler ahlâk,[103] bir çeşit seküler din önerir.[104] Birey kültünü "düzenlemek, yönetmek, düzenli işleyişini ve gelişmesini sağlama" görevi devlete düşer.[105]

Devletin bireyi özgürleştirici bir işlevi vardır. Bunu, bireyi bastırmaya çalışan kuvvetleri ondan uzaklaştırarak ve bireye özgürce gelişebileceği bir çevre sunarak yapar. Devlet, -kendisi ile birey arasında aracı konumu olan- her türlü ikincil gruba bütünsel yapının parçaları olduklarını hatırlatır; çocukları ailenin baskısından işçileri ise örgütlerin baskısından korur.[106] Ancak, bireyi özgürleştiren devlet, bir baskı aracına da dönüşebilir. Durkheim, ikincil grupların baskısı karşısında devleti; devletin baskısı karşısında ise ikincil grupları bir denge unsuru olarak görür.

CUMHURİYETÇİ VATANDAŞLIK AHLÂKI VE İNSANLIK İDEALİ

Durkheim'ın ahlâkî hedeflerinden biri de vatanseverlik ideali ile insanlık idealini uyumlu hale getirmektir.[107] Durkheim, devletlerin birbirini tehdit ediyor olmaya devam etmelerinin birey kültünden (ve insanlık idealinden) kaynaklanan ahlâkın yanı sıra başka bir ahlâkı (vatandaşlık ahlâkı) da gerekli kıldığını belirtir. Vatandaşlık ahlâkının amacı birey değil, "ulusal kolektivitedir". Durkheim'a göre, modern toplumları sarsan "en derin ahlâkî çatışma" ulusal ideal ile insanlık ideali, diğer bir ifadeyle "vatanseverlik" ile "kozmopolitanizm" arasında geçmektedir.[108]

Evrim sürecinin ilerlemesiyle, insanlar giderek, yerel ve etnik topluluklardan kopmakta, bütün farklılıkların üzerine yükselerek "evrenselliğe doğru" yol almaktadır. Durkheim'a göre, vatan aileden büyük olduğu için, ulusal idealler de ailevi ideallerden daha büyüktür. Ayrıca insanlık daha kapsamlı olduğu için, insanlık idealleri de ulusal ideallerden daha yüksektir. Her birey aile, ulus

---

103. Durkheim, *Moral Education*, s. 3.
104. Marske, "Durkheim's..., s. 3.
105. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 122.
106. Cladis, *A Cominitarian...*, s. 153-4.
107. M. Marion Mitchell, "*Emile Durkheim and the Philosophy Nationalism*", *Political Sciences Quarterly*, Vol. 46, No. 1, 1931, ss. 87-106, s. 104.
108. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 125.

ve insanlık gibi topluluklara aittir. Aileye ait olmamız ulusa yabancılaşmamızı gerektirmediği gibi, ulusa ait olmamız da insanlığa yabancılaşmamızı gerektirmez. Her bir topluluk farklı ahlâkî ihtiyaçlara cevap verir[109].

Ahlâkî yaşam belli bir disiplin ve otorite gerektirir. Evrensel ölçekte bu disiplin ve otoriteyi sağlayacak bir güç de yoktur. Bu sebeple Durkheim, kozmopolitanizmi değil, insânî ideallerin ulus içinde ve ulus-devlet tarafından teşvik edilmesini savunur. İnsanlar ahlâkî ilişkileri, ancak oluşmuş toplumların (ulusların) içinde gerçekleştirebilir ve evrensel ölçekte bir toplumsal yapı yoktur. Durkheim'a göre, her ulus-devlet kendi sınırları içinde insânî ilerlemeyi gerçekleştirmelidir.[110] Kozmopolitanizmin bireylerin vicdanından başka, ahlâkî yaptırımı uygulayacak bir gücü yoktur. Bu evrensel değerlerin anlamsızlığını değil, bu değerlerin gelişiminin ulusların koruması altında gerçekleşebileceğini gösterir. İçinde ahlâkî yaşamın gerçekleşebileceği "tek akılcı otorite" toplumdur. Toplum, üyelerine karşı yaptırım uygulama gücüne sahiptir. Bu durum, ahlâkî yaşam için toplumsal ve siyasal örgütlenmenin önemini bir kez daha gösterir. Güçlü bir ahlâkî yaşam için toplumsal örgütlenmenin de güçlü olması gerekmektedir. Toplumsal ve siyasal örgütlerin ortadan kalkmasına yönelik her türlü çaba, anarşizme ve ahlâksızlığın artışına davetiye çıkarır.[111]

Durkheim'a göre, ulusal ideal ile genel insanlık ideali arasındaki çatışma, devletlerin her iki ideali de gerçekleştirmenin aracına dönüşmesiyle sona erer. Bunun için devletlerin yapmaları gereken şey, bencilce büyüme ve sınırlarını genişletme eğilimlerinden vazgeçerek, bağımsızlıklarını korumaya ve üyelerini yüksek bir ahlâkî yaşama davet etmeye yönelmektir. Devletlerin vatandaşlarını yüksek ahlâkî yaşama yöneltmeleriyle, vatandaşlık görevleri, genel insanlık görevlerinin özel bir biçimine dönüşecektir. O iki tür vatanseverlikten söz eder: dışarıya dönük, dış çatışmalardan beslenen vatanseverlik; toplumun iç bağımsızlığını korumaya, bireylerin ahlâkî yaşamını, mutluluğunu yükseltmeye, iç bağımsızlığa yönelik vatanseverlik. Birincisi "büyüklük" ve "zenginlik" arayışında olduğu için, insanlık anlayışıyla çatışabilir; ikinci vatanseverlik biçimi ise "adalet" arayışında olduğu için, insanlık anlayışıyla uyum halindedir.[112] Görüldüğü gibi, Durkheim sosyolojisinde insancıl değerlerin gelişmesi, ulus-devletlerin gücünün zayıflamasını değil, aksine onların güçlenmesi ve insânî vatanseverliğin bir toplumsal ahlâk biçimi haline gelmesini gerektirir.

Durkheim sosyoloji çalışmalarıyla yeni bir yurttaşlık ahlâkının biçimlenmesine çalışmıştır. Onun sosyolojisin hedeflerinden biri de çağdaş bir "cumhuriyet-

109. Durkheim, *Moral Education*, s. 74.
110. Mitchell, "Emile Durkheim..., 102-3.
111. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, s. 123-5.
112. Durkheim, *a.g.e.* s. 127-8.

çi ideoloji"nin oluşumuna katkıda bulunmaktır.[113] Bu ideoloji, hem yüksek bir toplumsal/ulusal bütünleşmeyi, hem insan hakları normuyla uyumlu bireyciliği[114] hem de uluslararası barışın hâkim olduğu bir dünyayı içerir. O klasik sosyologlar arasında toplumsal bütünleşmeye en fazla önem vermiş sosyolog olarak bilinir ve zaman zaman toplumu tanrılaştırmakla itham edilir. Buna karşın, Durkheim sosyolojisinde kültürel vurguların hemen hiç yer almadığı, toplumların ontolojik olarak verili olduğu düşüncesinin ise sert biçimde eleştirildiği görülür. Hem hayatında hem de eserlerinde ısrarlı bir ırkçılık karşıtlığı vardır.[115] O toplumu/ulusu bir kültür cemâatti olarak değil, yurttaşlar cemâati olarak düşünmüştür. Onun bu yaklaşımı, ulusal idealler ile evrensel idealleri rahatlıkla sentezlemesine imkân vermiştir. Burada Durkheim sosyolojisinde geleneğe yapılan vurgu bizi yanıltmamalı ve Durkheim'ın muhafazakârlığını abartılmamalıyız. Çünkü orada gelenek, "statik" bir değer olarak değil, evrimleşen, değişen ve evrenselleşmeye açık "dinamik" bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.[116] Durkheim, Aristo gibi, bireysel aklın ürünü olan devrimci ideallerin karşısına, tarihî tecrübenin ürünü olan kolektif aklı çıkararak, devrim krizlerinin zararlarından toplumu kurtarmaya çalışır. Onun gelenekçiliği toplumları tarih içinde hapsetmeyip, toplumsal dokuya uygun bir evrimleşmenin kapılarını aralar.

SONUÇ

Durkheim sosyolojisinin temel problematiği modern toplumların kuralsızlık durumu, diğer bir ifade ile ahlâk bunalımıdır. Bu bunalımın iki cephesi bulunur. *Birincisi,* ahlâkî değerleri kim ve neye göre tesbît edecek? Cevap: Hangi ahlâkî kuralların gerekli olduğu, toplumsal ilişkilerin niteliğine ve toplumun zaman içinde aldığı karaktere göre belirlenir. Toplumsal yapı ile toplumsal kurumlar-ilişkiler arasındaki destekleyici bağı analiz eden sosyolojinin pratik aklın desteği ile yeni ahlâkî değerleri tesbît etmesi mümkündür. Yeni ahlâkî ilkeler dinî yararı değil toplumsal yararını gözetmelidir. Bu sebeple bu ahlâkî değerlerin öğretilmesi dinî kurumlar aracılığı ile değil, devlet okulları aracılığı ile sağlanmalıdır. *İkincisi* ise ahlâkî kontrolü kim ve nasıl sağlayacaktır? Durkheim'ın bu soruya cevabı, "meslek örgütleri aracılığıyla" olmuştur. Fakat meslek

113. Swingewood, *Sosyolojik...*, s. 124.
114. I. Louis Horowitz, "*Socialization Without Politicization: Emile Durkheim's Theory of Modern State*", *Political Theory,* Vol. 10, No. 3, 1982, ss. 353-377.
115. Lehmann, "*The Quiestion...*, s. 580.
116. Mark S. Cladis, "*Durkheim's Individuval in Society: A Sacret Marriage*", *Journal of the History of Ideas,* Vol. 53, No. 1, 1992, ss. 71-90, s. 77; Anthony Giddens, *Siyaset Sosyolojisi,* s. 104.

örgütleri, modern toplumların bütün cephelerinde görülen ahlâkî kontrol sorununu çözmek yerine, sadece endüstriyel ilişkilerdeki sorunların ve çatışmaların çözümüne katkıda bulunacak niteliktedir. Kaldı ki, çalışma hayatı ile ilgili sorunlar bile, daha çok, Durkheim'ın önerilerinden farklı biçimde (grev, lokavt, pazarlık ve yasal düzenlemeler gibi) çözülmüştür. Meslek taraflarının hakları ahlâkın değil, hukukun güvencesine alınmıştır.

Durkheim'ın modern toplumlarda hukuktan çok ahlâkî değerleri önemsemesi, toplumları rasyonel bir yapıdan çok irrasyonel bir yapı olarak görmesiyle açıklanabilir. Bu durum onun din sosyolojisi ile ilgili metinlerinde kendini açık bir biçimde gösterir. Sıkça laik, ulusal nitelikli törenlerin dinî ritüellerle aynı coşkuyu vererek özveri ve toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunacağı üzerinde durmuştur. Hukukun bize sorumluluklarımızı hatırlatıcı, ahlâkın ise bağlılık hissi uyandırıcı özellikleri ön plandadır. Durkheim'ın ahlâkî değerler üzerine yaptığı vurgu, onun dünyanın rasyonelleşmesi konusunda Weber'den bir ölçüde farklı düşündüğünü gösterir. Ekonomi alanındaki uzmanlaşmanın ve işbölümünün gelişimi her ne kadar rasyonelleşmenin göstergesi olsa da dünyada hâlâ bireyin kendini adayacağı büyülü (ve araçsal akıl ile çelişkili) ilişkiler bulmak mümkündür. Durkheim sosyolojisinde "toplum" bunun en somut örneğidir.

Durkheim bir toplumun bütün ahlâkî değerlerinin toplumun her tarafında aynı ölçüde hissedildiğinden söz eder. Bu, bir gerçeklik olmaktan çok, katı toplumcu bakışın bir temennîsidir. Şüphesiz Durkheim birkaç toplum tarafından veya bütün toplumlar tarafından benimsenen bazı ahlâkî değerlerin varlığını kabul eder. Ne var ki bir toplumun belli bir coğrafî ya da kültür bölgesi tarafından benimsenen ahlâkî değerlerinin de var olabileceği ve değer değişimlerinin bir toplumun her tarafında aynı hızla gerçekleşmediğini hiç görmemiştir. Toplumcu idealizmi bunu engellemiştir. Toplum hiç de Durkheim'ın sunmaya çalıştığı gibi ahlâkî açıdan tek biçimli değildir. Meselâ, balkona çamaşır asmak, aynı şehrin bir mahallesinde olağan karşılanırken, diğer bir mahallesinde bir bütünleşememe durumu olarak değerlendirilip, ahlâkî olarak yargılanabilir.

Durkheim geleneksel toplumsal ilişkilerin çözülmesi ile bireyin davranışını denetleyecek ahlâkî otoritenin yok olduğunu düşünür. Hâlbuki insanlar arasındaki her bir ilişki, iletişim temeli üzerinde gerçekleşir ve ahlâkî bir konsensüs içerir. Bireyin çok fazla grupla ilişkisi içinde olmasının olumlu yönleri de olabilir. Bu bireyin, belli bir grubun ahlâkî değerlerine sıkıca bağlı kalmasının zorlaşacağı doğru olduğu kadar, eleştirel bir ahlâkî bilinç geliştirerek, ilgili olduğu grubun ahlâkî değerlerine dinamik bir katkıda bulunacağı da doğrudur. Bu ikinci boyuta, birey-toplum ilişkisini, bireyin edilgenliği biçiminde tek taraflı olarak kavrayan Durkheimcı sosyoloji içinde yer bulmak mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1991.

Arslan, Mahmut, "Türkiye'de İslam ve İş Ahlâkı", (İç) *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk,* Ed. Recep Kaymakcan ve Mevlüt Uyanık, Dem Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 409-445.

Cladis, Mark S., "Durkheim's Individuval in Society: A Sacret Marriage", *Journal of the History of Ideas,* Vol. 53, No. 1, 1992, ss. 71-90.

———, *A Cominitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory,* Stanford University Press, Stanford, 2003.

Davy, Georges, "Giriş", (İç.) *Sosyoloji Dersleri,* Emile Durkheim, Çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 11-44.

Durkheim, Emile, *İntihar: Toplumbilimsel İnceleme,* Çev. Özer Ozankaya, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, Ankara, 1986.

———, *Moral Education,* Translated by Eweret K. Wilson and Herman Schnurer, Dover Publication, New York, 2002.

———, *Dinî Yaşamın İlkel Biçimleri,* Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

———, *Toplumsal İşbölümü,* Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

———, *Sosyoloji Dersleri,* Çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

———, "Laik Ahlâk Laik Eğitim", Çev. N. Sadak, Sadeleştiren H. Y. Başdemir, (İç) *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk,* Ed. R. Kaymakcan ve M. Uyanık, Dem Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 363-387.

Emirbayer, Mustafa, "Introduction - Emile Durkheim: Sociologist of Modernity", (İç.) *Emile Durkheim: Sociologist of Modernity,* Ed. By Mustafa Emirbayer, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, ss. 1-28

Etzioni, Emitai, "Toward a Theory of Public Ritual", *Sociological Theory,* Vol. 18, No. 1, 2000, ss. 44-59.

Fauconnet, Paul, "The Padegogical Work of Emile Durkheim", *The American Journal of Sociology,* Vol. 28, No. 5, 1923, ss. 529-553.

Giddens, Anthony, *Siyâset Sosyolojisi ve Sosyal Teori,* Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 99.

———, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları,* Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Ginsberg, Morris, "Durkheim's Etical Theory", *The British Journal of Sociology,* Vol. 2, No. 3, 1951, ss. 210-218.

Horowitz, I. Louis, "Socialization Without Politicization: Emile Durkheim's Theory of Modern State", *Political Theory,* Vol. 10, No. 3, 1982, ss. 353-377.

Kılıç, A. Faruk, "Türkiye'de Ahlâk Sosyolojisinin Oluşumu", (İç) *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk,* Ed. R. Kaymakcan; M. Uyanık, Dem Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 323-362.

Kösemihal, N. Şazi, *Durkheim Sosyolojisi,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

LaCapra, Dominic, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher,* The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Lehmann, Jennifer M., "The Quiestion of Caste in Modern Society: Durkheim's Contradictory Theories of Race, Class and Sex", *American Sociological Review,* Vol. 60, No. 4, 1995, ss. 566-585.

Marske, Charles E., "Durkheim's Cult of Individual and the Moral Deconsruction of Society", *Sociological Theory,* Vol. 5, No. 1, 1987, ss. 1-14.

Mawson, A. R., "Durkheim and Contemporary Social Pathology", *The British Journal of Sociology,* Vol. 21, No. 3, 1970, ss. 298-313.

Mitchell, M. Marion, "Emile Durkheim and the Philosophy Nationalism", *Political Sciences Quarterly,* Vol. 46, No. 1, 1931, ss. 87-106

Montesquieu, Charles, *Kanunların Ruhu-I,* Çev. Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Pareto, Vilfredo, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü,* Çev. M. Zeynep Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.

Ritzer, George, *Sosyoloji Kuramları*, Çev. H. Hülür, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2013.

Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi,* Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Tiryakiyan, Edward A., "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, (İç.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* Ed. T. Bottomore ve R. Nisbet, Verso Yayınları, Ankara, ss. 199-250, 1990.

BERTRAND RUSSELL

Osman Elmalı*

YAŞAMI

Tam adı Lord William Arthur Bertrand Russell olan filozof, 18 Mayıs 1872 yılında Galler'e bağlı Ravensscroft'ta dünyaya gelmiştir. Vaftiz babası John Stuart Mill'dir.[1] Bir erkek ve bir kız kardeşi bulunan Russell, ailenin en küçük üyesidir. Russell, dedesi John Russell kraliçe Viktorya zamanında başbakanlık yaptığı için Lord unvanına sahiptir. Büyükannesi bir Ünitarian (teslisi reddeden bir Hıristiyan mezhebi) olmasına ve Russell'a ciddî sayılabilecek bir din eğitimi vermesine rağmen, filozof dine karşı hep mesâfeli olmuş, sonraki yıllarda da tanrıyı tamâmen reddetmiş ve herhangi bir metafizik güce inanmaksızın yaşamıştır.[2] Böyle olmakla birlikte, büyükannesinin kendisine 12 yaşında hediye ettiği İncil'i hayatının sonuna kadar saklamış, dine ve dindara hakâret sayılabilecek bir tutum içinde olmamıştır.

Üniversite eğitimine 18 yaşında Cambridge'te başlamış, üniversiteye giriş sınavını ise Alfred N. Whitehead denetlemiştir. Cambridge'te 'Havârîler' adındaki bir öğrenci kulübüne üye olan Russell, tarih, felsefe ve matematikle ilgili geniş tartışmaları bu sâyede yapabilmiştir.[3]

---

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

1. A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage*, Macmillan Publishing Co., Cambridge, 1971, s. 4.
2. Herbert Gottschalk, *Bertrand Russell, Yaşamı*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 17 vd.
3. Gottschalk, Bertrand Russell, Yaşamı, s. 19,20.

Cambridge Üniversite'sine gitmesi ve matematikle ilgilenmesi ailesi tarafından istenmemiş olan Russell, kendi kararını vererek hayatını şekillendirmiş ve matematikle de ilgilenmiştir. Ancak matematikte umduğunu bulamayınca, üçüncü sınıfta iken matematik kitaplarını satmış ve felsefe üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır.[4]

Cambridge'i bitirdikten sonra, İngiliz Elçiliği Ataşesi olarak 22 yaşında Paris'e gitmiş, ancak kendisinden beş yaş büyük olan Alys'le evlenmek üzere diplomatik kariyerini bırakarak İngiltere'ye dönmüş, ailesinin bütün karşı çıkmalarına rağmen Alys'le evlenmiştir.

Bütün yaşamını bir sosyalist olarak sürdürmüş olan Russell, Almanya, Sovyetler Birliği ve Çin gibi ülkelerdeki sosyalizm uygulamalarını görmek için bu ülkelere seyâhatlerde bulunmuş, ancak uygulamaları beğenmemiş, hayal kırıklığına uğramış ve bu konudaki katı tutumundan vazgeçmiştir.[5] Bununla birlikte hümanizmini korumaya çalışmış, I. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemlerde açıkça savaşa karşı olduğunu ortaya koymuş ve İngiltere de dâhil olmak üzere savaşan ülkelerin hükümetleri aleyhinde var gücüyle çalışmış, bu sebeple zaman zaman hapse atılmış, uzun zaman da ekonomik sıkıntıya mârûz bırakılmıştır.[6] Ancak bu durum onu 'Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi' kurmaktan alıkoymamış ve J. P. Sartre'ın da üyesi olduğu bu mahkemede savaş suçlularını kendilerince tesbît etmişlerdir.[7]

Russell bazı dönemlerde İşçi Partisi'nden aday olarak siyasete de atılmış ancak başarılı olamamıştır.

Mutlak olarak savaşa karşıtlığı sebebiyle, belirtildiği gibi zaman zaman sıkıntılara mârûz bırakılan Russell, İngiltere Dışişlerinin talebiyle, tehlikelere karşı ve barış için Batı'nın birlik içinde ve güçlü olması gerektiğini anlatma görevini kabul ettikten[8] ve İngiliz yayın kuruluşu BBC'deki konuşmalarıyla 'Barış için savaş'a evet.' dedikten sonra İngiliz hükümeti tarafından 'Liyakat Nişanı'na (Order of Merit) layık görülmüş, hatta daha sonra kendisine Nobel Edebiyat Ödülü de verilmiştir.[9]

Russell yaşadığı dönemde çok ünlü olmuş, bütün dünya tarafından tanınmış az sayıdaki filozoftan biridir. Bunun önemli sebeplerinden biri, onun ahlak-

---

4. Bayram Dalkılıç, *Bertrand Russell –Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür-*, Kendözü Yayınları, Konya, 2000, s. 23.
5. Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin Ltd., c: 2, London, 1967, s. 95 vd.
6. Gottschalk, *Bertrand Russell, Yaşamı*, s. 56; Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, c: 2, s. 33.
7. Gottschalk, *Bertrand Russell, Yaşamı*, s. 108.
8. Dalkılıç, *Bertrand Russell –Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür-*, s. 38.
9. Gottschalk, *Bertrand Russell, Yaşamı*, s. 100, 101.

la ilgili, o günkü dünyada aykırı sayılan görüşleridir. Buna bir örnek olması açısından bir anekdot şöyledir: Russell, 1941-1942 öğretim döneminde New York Kent Koleji'nden ders teklifi almış, zaten ekonomik sıkıntı çektiği için hemen kabul etmiştir. Ancak halktan bazı insanlar hoşnut olmamış; önce bir piskopos, daha sonra da bir bayan işi resmiyete dökünce Kolej ders teklifini geri çekmiştir. Buna sebep olarak da Russell'ın İngiliz olması, yazılarının şehvetperest, cinsel içgüdüyü uyandırıcı, iffetsiz, hayvânî duygu ve tutkuları uyandıran, aşka dair, din dışı, saygısız, dar kafalı ve ahlaktan yoksun olması gösterilmiştir. Kolej ayrıca, ahlaksızlık kürsüsü kurmakla suçlanmıştır. Araya Whitehead, Einstein ve J. Dewey'in girmesi bile Kolej yöneticilerini iknâ etmeye kâfî gelmemiş, mahkeme Russell'ı dinleme gereği bile görmemiştir.[10] Russell'ın ahlaksızlıkla suçlanmasının ve çalıştığı Pennsylvania'daki başka bir okuldan 1943 yılında kovulmasının bir sebebi de derslerini dinlemek üzere okula gelen eşinin pantolon giymesidir.[11]

Bertrand Russell mantık, matematik, bilim, bilgi, eğitim, evlilik, ahlak, cinsellik, politika, din[12], dil[13], matematiğin mantık temeller üzerine kurulması,[14] dünyamızın sorunları, felsefe gibi birçok konuda yazılar yazmış, yirminci yüzyılın önemli filozoflarından biridir.

BİLGİ YÖNTEMİ

Russell kendini mantıksal atomcu olarak ifade etmekte ve mantıkî atomizmi de, "Ele aldığınız herhangi bir konunun özüne varmak için, tutulacak yol çözümlemedir. Her şeyi çözümleyerek öyle bir yere gelirsiniz ki, orada artık çözümlenemez şeyler çıkar karşınıza. İşte bunlar mantıkî atomlardır. Bunlara mantıkî atomlar diyorum, çünkü onlar artık madde değildir. Bunlara, nesneleri meydana getiren idealar (kalıplar) diyebiliriz"[15] şeklinde tanımlamaktadır. Mantıkî atomizmin yapılan tanımında ise; "Bütün dünya atomik olguların bir toplamıdır. Mantıkî atomizmin felsefesi, aşırı bir plüralizmdir; çünkü bireysel

10. Dalkılıç, *Bertrand Russell –Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür-*, s. 36; Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, c. 2, s. 219.
11. Russell, *a.g.e.* c: 2, s. 221 vd.
12. W. V. Quine, *"Russell's Ontological Development", Essays on Bertrand Russell*, Ed. by. E.D. Klemke, University of Illinois Press, Chicago, 1970, s. 3, 4.
13. Rupert Crawshay-Williams, *Russell Remembered*, Oxford University Press, London, 1970, s. 75.
14. Bkz. A. J. Ayer, *"Russell'ın Felsefesinin Gelişmesi"*, Çev. Hilmi Yavuz, *Yeni Ufuklar*, c. 18, sayı 214, (Mart 1970), s. 2, 3.
15. Bertrand Russell, *Düşünceler*, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1982, s. 36, 37.

şeyler çoğunluğunun varlığını kabul eden bu felsefe ekolü, bunların birliğini reddeder, bireyseli mutlaklaştırır."[16] denmektedir.

TANRI

Bertrand Russell'ın Tanrı karşısındaki tutumu ise agnostiktir.[17] F. C. Copleston'ın kendisine sorduğu, 'Tanrı konusundaki tutumunuz ateist mi yoksa agnostik mi?' şeklindeki sorusuna "benim tutumum agnostiktir"[18] cevabını vermiş ve "Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayabileceğimi iddiâ etmiyorum. Hıristiyan Tanrısı da, Mısır'ın, Bâbil'in veya Olimpus'un Tanrıları da var olabilir. Ancak bu varsayımlardan hiçbiri diğerinden daha geçerli değildir. Bu tür şeyler, bilgi alanının dışındadır ve bu yüzden onlardan herhangi birini ele almak gereksizdir"[19] görüşünde olduğunu ifâde etmiştir. Russell agnostisizmi açıklarken, 'Agnostikler ateist midir?' şeklinde bir soru sormakta ve bu sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre bir ateist, bir Hıristiyan gibi, Tanrı'nın var olup olmadığını bilebileceğimizi düşünür. Hıristiyan, Tanrı'nın var olduğunu, ateist ise olmadığını söyler. Agnostik ise böyle, sonuca bağlanamayacak (suspend=-muallakta) metafizik bir konuda onay ya da inkâr anlamında herhangi bir şey söylemez. Tanrı var veya yok olabilir; bu bir agnostiğin ilgileneceği konu değildir. Agnostisizm, ateizmden çok uzak olmamasına rağmen, ateizm değildir.[20]

SİYASAL DÜŞÜNCE

Russell'ın politika karşısındaki tutumu ise sosyalizmdir. Ona göre, "Dünyanın en çok ihtiyaç duyduğu iki şeyden biri sosyalizm, diğeri de barıştır."[21] O,

---

16. M. Rosenthal - P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev. Enver Aytekin – Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 1980, s. 317.
17. Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1928, s. 149, 150; John G. Slater, *Bertrand Russell*, Thoemmes Press, Bristol, 1994, s. 90.
18. Bertrand Russell, *Why I am Not a Christian*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1967, s. 138.
19. Russell, Why I am Not a Christian, s. 46.
20. Bertrand Russell, *"What Is an Agnostic?", The Basic Writings of Bertrand Russell,* Ed. by, Robert E. Egner and Lester E. Denonn, George Allen and Unwin Ltd., Second Impression, London, 1962, s. 577; Ateizmle ilgili olarak ayrıca bkz. Jules Girardı, "Çağdaş Ateizmin Problemi", Çev. Murtaza Korlaelçi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLI, (Ayrı basım), s. 365- 398.
21. Bertrand Russell, *In Praise of Idleness, and Other Essays,* George Allen and Unwin Ltd., Fifth Impression, London, 1967, s. 67.

komünist olmadığını, hatta komünizme karşı olduğunu belirtir. Dünyaya barış getirmek için vahşî savaşlar yapmak ona göre tutarlı değildir. Ayrıca Marx'ın ve Lenin'in felsefelerinin kabul edilemez olduğu kanâatini delillendirerek[22] anlatan düşünürün, dünyayı mutluluğa ulaştıracağını iddiâ ettiği sosyalizm anlayışı da kendine özgüdür. Meselâ, Russell sosyalizminin dinle bir alıp-veremediği yoktur. Onun kurguladığı sosyalist, istediği dini seçer ve yaşar; bunda da hiçbir mantıkî tutarsızlık söz konusu değildir. Onun sosyalizmi sadece proletaryaya ait bir doktrin değil, toplumun bütün katmanlarını kuşatan, herkesi mutlu etme iddiâsında olan bir doktrindir.[23] Ona göre, uluslararası ve statüler arası derin düşmanlıklar çözülmedikçe, barışın, mutlu bir dünyanın var olacağını hayal etmek zordur.[24]

Öyle anlaşılıyor ki, Russell'ın sosyalizmi dinle kavgalı değildir. Yine, Russell'ın dünyaca ünlü bir sosyalist olduğu göz önüne alınırsa, sosyalizmin mutlaka dinle kavgalı olması gerektiği şeklinde bir sonuca ulaşılmaz gibi görünmektedir. İnsanları mutlu etme iddiâsında olan bir doktrinin, 'insanların vicdanına müdâhale etmemesi gerektiği' şeklindeki kanâate filozof, Sovyetler Birliği'ne yaptığı seyâhat sonrası ulaşmış olsa gerektir.

Russell'ın siyâsî anlayışında üzerinde en çok durduğu hususlardan biri devletlerin savaş politikalarıdır. Russell'ın siyâsî anlayışında aşırı derecede savaş karşıtı olmasının sebebi, I. ve II. Dünya Savaşlarını, Vietnam Savaşını vb. görmüş ve bu savaşların yıkıcı sonuçlarına şahit olmuş olmasıdır.

O, "Ya savaş ortadan kalkmalıdır ya da bütün medenî insanlığın ortadan kalkması söz konusudur." demektedir. Filozof, modern silahların kullanıldığı bir savaştan sonra insanlık medeniyetinin yeniden başa döneceği kanâatindedir. Böyle bir savaştan kurtulabilecek olanların, dış bölgelerde yaşayan, bu tür silahları yapamayacak kadar bilimden yoksun çok az insan olacağını belirten Russell, bunların da bugünkü medeniyetten uzak insanlar olması yüzünden, insanlığın bir bakıma primitif döneme geri döneceğini düşünmektedir.[25]

Bertrand Russell'a göre, "Silahsızlanmadan yana olanların dayanağı çoğunlukla, kitle yok etme silahlarının ahlâka aykırılığıdır (immoral). Şüphesiz

---

22. Bertrand Russell, *In Praise of Idleness, and Other Essays*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1971, s. 69 vd; Ayrıca bkz. Bertrand Russell, "Why I am Not a Communist", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Ed. by, Robert E. Egner and Lester E. Denonn, George Allen and Unwin Ltd., Second Impression, London, 1962, s. 479-481.
23. Russell, In Praise of Idleness, s. 95.
24. Russell, *a.g.e.* s. 68.
25. Bertrand Russell, *Has Man a Future?*, Reprinted by Greenwood Press, Wesport (U.S.A.), 1984, s. 25.

bu doğrudur, ancak ok ile yay da aynı şekilde ahlâka aykırıdır. Açıktır ki arada çok büyük, çok önemli bir derece farkı söz konusudur. Bir insanı öldürmek kötü bir davranışsa, iki yüz milyon insanı öldürmek, iki yüz milyon kere daha kötü bir davranıştır."[26]

Ancak, savaşın her türüne karşı olduğunu belirtmekle birlikte, modern silahlar söz konusu olduğunda Russell'a göre yeni bir durum ortaya çıkmakta, tek tarafı ilgilendirecek bir immoralizmden bahsetmek anlamsız olmaktadır. Çünkü modern (nükleer) silahların kullanıldığı bir savaşta, her iki tarafın yenilgisi de mutlak anlamda kaçınılmazdır. İşte böyle bir savaşı asıl kötü ve immoral yapan bu durumdur.[27]

Anlaşılacağı gibi, Russell'ı asıl endişelendiren günümüzde çıkacak bir savaşta nükleer silahların kullanılmasıdır. Ona göre bu, gerçekten tanımlanamaz bir kötülüktür. Çünkü atom silahları geniş ölçüde kullanıldıkları zaman, yalnız savaşan ülkelere değil, tarafsız ülkelere de sonsuz zarar verecektir. O, her şeyden önce, tarafsız ülkelerin kendilerini korumak için atom savaşını önlemeye çalışmakta oldukça haklı olduklarını düşünmektedir. Ona göre, bir ülkenin dışarıdan gelecek bir saldırıya karşı kendini koruma hakkı varsa da, savaşın dışında kalmak isteyen ülkelerdeki milyonlarca insanı yeryüzünden silmeye hiç kimsenin hakkı yoktur.[28]

"Savaş insanın yaratılışında vardır." şeklindeki bir teoriyle toplumların, ulusların mutluluklarını mutsuzluğa çevirmek isteyenlere Russell'ın yanıtı, "Öldürmekten zevk alan insanlar cezâ yasalarıyla engellenmişlerdir ve adam öldürmemize izin verilmiyor diye yaşamayı çekilmez bulmuyoruz. Savaş isteklileri kabul etmeseler bile, uluslar için de durum aynıdır."[29] şeklindedir. Russell, savaşa giremediği için mutsuz olan bir ulusun söz konusu edilemeyeceği kanâatindedir.

Öyle anlaşılıyor ki, filozof savaş isteklisi olmayı, adam öldürmenin ahlâkî bir kötü olması gibi, bir ahlâk problemi olarak kabul etmekte ve 'kötü' saymaktadır. Hatta o, insanları mutsuzlaştıracak olan savaş teknolojilerine önayak olan bilim adamlarını bile ahlâken suçlu, aksini savunan bilim adamlarını ise iyi insanlar olarak görmektedir.[30]

Russell, bütün bu problemleri (savaş ve barışla ilgili) birer ahlâkî kötü şeklinde belirledikten sonra, onların sadece 'kötü' olarak kabul edilip bir tarafa bırakılmalarından yana değildir. O, bu problemlere çözüm olarak bir takım

26. Russell, *a.g.e.* s. 96.
27. Russell, *a.g.e.* s. 96.
28. Russell, *a.g.e.* s. 43.
29. Russell, *a.g.e.* s. 46.
30. Russell, *a.g.e.* s. 47 vd.

yöntemler de ileri sürmüştür. Bunlardan bir tanesi fizikî yaptırıma dayanmaktadır. Ona göre uluslararası, yaptırım özelliği olan, bir güç (dünya devleti) –ki bundan fazla ümidi yoktur- dünya barışını koruyabilir. Böyle bir öneriyi yaparken temel dayanak noktası ise, nükleer bir savaşın insan soyunu tehlikeye atacak bir faktör olmasıdır. O, dünya barışını garantiye almak için ulusların kendi aralarında anlaşmaya vararak, silahlı güçlerini hepsi tarafından benimsenen bir uluslararası yetki emrine vermelerini önermektedir.[31]

Dünya barışı, Russell'ın da sık sık vurguladığı gibi, hele nükleer silahların bazı devletler ve uluslar tarafından, elinde bu tür silahlar bulunmayan uluslara karşı bir üstünlük aracı olarak kullanıldığı bir dönemde, elbette oldukça önemlidir. Ancak, güçlü olmanın her devirde devletler için birincil amaç sayıldığı göz önüne alınacak olursa, devletlerin kendi uluslarının çıkarını bir tarafa bırakıp güçsüz devletlerle eşit olmak anlamına gelen böyle bir uygulamaya sıcak bakmayacakları açıktır. Ayrıca Russell, bu uluslararası yetki organizasyonuna, bütün devletlerinkinden daha güçlü olan bir silahlı güç verilmesi gerektiğini de savunmaktadır.[32] Ancak bu 'silahlı güç'ün belli bir süre sonra tehdît oluşturmayacağını kimsenin garanti altına alamayacağı da açıktır. Bu sebeplerden dolayı, filozofun ileri sürdüğü böyle bir çarenin, iyi niyetle söylenmiş bir öneri olmaktan öteye gidemediği kanâatine ulaşılmaktadır. Fakat sosyal mutluluk için kafa yormak ve bu konuda harcanan her çaba (ki Russell'ın çabası bütün dünyayı içine almaktadır) şüphesiz övgüye değerdir.

Russell'ın diğer önerisi ise, dünya çapında yapılmasını arzu ettiği işbirliğidir. O, "Elimizdeki olanaklarla dünya çapında yapılacak bir işbirliği savaşın, yoksulluğun ortadan kalkmasını, insanlığın daha önceki çağlarda görülmemiş bir mutluluk ve refah düzeyine ulaşmasını sağlayabilir. Ama bu gerçek apaçık ortadayken insanlar yine de işbirliğini yalnızca kendi grupları içinde yapmaktan, başka gruplara karşı aşırı bir düşmanlık beslemekten ve böylece hayatı kendilerine zehir etmekten vazgeçemiyorlar."[33] demektedir.

Filozofa göre dünyada barışı sağlamanın bir başka yolu da, bütün ülkelerin, çocuklarına eğitim verirken, bir başka ülkenin insanlarına karşı kin ve nefret aşılamamalarıdır. Aksi takdirde insanlar savaşa yatkın hale gelir, sebepsiz bile olsa birbirlerine karşı kin ve nefretle doldurulmuş insanlar, birbirlerini öldürmekten kaçınmayabilirler.[34]

Russell'ın önceleri benimsediği, ancak daha sonra kendisinin de işe yaramayacağını fark ettiği başka bir önerisi de, bir devletin başka bir devlete saldır-

---

31. Russell, *a.g.e.* s. 71.
32. Russell, *a.g.e.* s. 72, 73.
33. Bertrand Russell, *Denemeler*, Çev. Türkan Araz, ataç Kitabevi, İstanbul, 1965, s. 79.
34. Russell, *Sceptical Essays*, s. 154 vd.

ması durumunda, saldırıya uğrayan ülke halkının karşılık vermemesidir (pasif direniş). Ona göre bu tutum saldıran devleti adım adım barışa döndürebilir.[35]

Filozof bu düşüncesinden sonraları vazgeçmiş ve barışı sağlama yolunda onun için farklı sayılabilecek bir yöntemi kabul etmiştir. O, yaşamının önceki dönemlerinde barış için silaha tamâmen karşı olmasına rağmen, atom bombasının kullanılması onu hayal kırıklığına uğratmış, sonraları caydırıcı güç olması bakımından silahlanmaya taraftar olmuştur.[36] Aslında Russell, en son teknolojiyle yapılmakta olan silahların bulunduğu (atom ve hidrojen bombası gibi) bir çağda savaşı önlemenin zor olduğunun farkındadır. Onun istediği, zor olmasına rağmen, insanlığın bu problemi çözmesi gerektiğidir.[37]

Ancak Russell'ın savaşın önlenmesi veya savaş yapılmaması düşüncesi, sadece fiziki yani sıcak savaşı içine almaz. Ona göre belki nükleer silahlardan dolayı veya artık toprak kazanmak amacıyla devletler sıcak savaşa eskiden olduğu kadar çok hevesli olmayabilirler. Dolayısıyla günümüzde, bazı devletlerin diğer bazılarını sömürmeye yönelmeleri söz konusu olmuştur. O, bazı devletlerin sömürgeler kurduğunu ve kendilerinden başkalarına iyilik değil, yine kötülük yapmaya devam ettiklerini, bunun adına da soğuk savaş dendiğini ifâde etmektedir. Russell'a göre kötülük, kötülüktür ve aynı şekilde bu yapılan şey de insanlık dışıdır.[38]

FELSEFESİNİN DEĞİŞKEN NİTELİĞİ

Russell'ın felsefesi, erken döneminden sonuna kadar, sabit ve statik bir görüntü arz etmez. Fikirlerinde zaman zaman değişiklikler olmuştur. Bu, belki filozofun pratik felsefe anlayışından kaynaklanmış olabilir. Zaman değiştikçe sorunlar değiştiği için, onun görüşleri de değişen sorunlara paralel olarak değişmiş olabilir. Ancak buna rağmen, ilkinden sonuncusuna kadar, yazılarının hepsi aynı zekanın ürünüdür ve karşımıza hepsinde, değişmeyen bir öz çıkmaktadır.[39] Bu öz ise, filozofun kullandığı anlaşılır dil, yenilikçiliğe açık zihniyeti, geleneksele ve skolastisizme başından sonuna kadar karşı çıkışı, insanların savaşmasını, kavga etmesini engellemeye çalışması olarak ortaya konulabilir.

---

35. Gottschalk, *Bertrand Russell*, Yaşamı, s. 88.
36. Gottschalk, *a.g.e.* s. 98.
37. Russell, *Has Man a Future?*, s. 21.
38. Bertrand Russell, *Vietnam'da Savaş Suçları*, Çev. Niyazi Atakoğlu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967, s. 93- 100, 144- 155.
39. Bertrand Russell, *İlimden Beklediklerimiz*, Çev. Avni Yakalıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1957, s. 4. (A. Yakalıoğlu'nun çeviriye yazdığı önsözden)

Russell'ın toplum ve birey merkezli bütün yazılarından, genel olarak bireysel serbestiden yana olduğu anlaşılmaktadır. İlerleme ve gelişmenin farklı fikir ve düşüncelerin karşılaşmasıyla mümkün olduğunu belirten filozofa göre, ahlâk alanında da bu böyledir. "Kabul edilmiş fikirlere karşı gelen bireyler, hem ahlâk hem de düşünce alanındaki bütün ilerlemelerin kaynağı olmuşlardır."[40] Ona göre, yeni umutlar, yeni inançlar ve yeni düşünceler insanlığın ilerlemesi için zorunludur.[41]

Russell'a göre, bugün insanlığa acı çektiren olguların temelinde, karşı çıkılması ve düzeltilmesi gerektiğini düşündüğü ve fakat hâlen geçerliliğini sürdüren düşünceler vardır. O, "Dünyanın geriye değil, ileriye gitmesinden mutluluk duyarım. Bu sebeple yepyeni bir ahlâk anlayışına ihtiyacımız var. Geçmiştekinden farklı da olsa, kişiye bir takım zorluklar ve görevler düşmektedir. Ahlâkçılar miâdı bitmiş bir sisteme dönmek için nasîhat ettikleri sürece, özgürlüğün ahlâkî yönlerini ve beraberinde getirdiği yeni görevleri göremezler. Yeni sistemin eskisinden daha fazla zarar vereceğini, daha fazla kötü etki yapacağını sanmıyorum."[42] diyerek bu düşüncesini ifâde etmeye çalışmıştır. Zaten bu, Russell'ın yaşamı boyunca, teoriden öteye geçerek, uygulama çabası içinde olduğu anlayıştır. Ona göre, ilgi duyulmuş, kabul edilmiş yeni ahlâk öğretilerinin hepsi, eski ahlâk öğretilerine, büyük ölçüde zıt bir içeriğe sahiptir.[43]

AHLÂK

Bertrand Russell, yaşadığı dönemde geçerliliğini sürdüren ahlâk anlayışına, kabul ettiği, bahsi geçen metodoloji paralelinde, karşıt görüşler ileri sürdüğü için, yukarıda da belirtildiği gibi, çağdaşlarınca ahlâksız olarak nitelendirilmiş, hatta New York Kenti Koleji'ne öğretim üyeliği önerisine karşı çıkılmış ve bu atamaya sebep olacak olanların bir ahlâksızlık kürsüsü kurmuş olacakları şeklinde suçlamada bulunulmuştur. Yine o dönemde Pennesylvania'da felsefe tarihi okutması için işe alınan Russell, eşinin pantolon giymesi sebebiyle ahlâksızlıkla suçlanmış ve işten çıkarılmıştır.[44]

---

40. Russell, *Why I am Not a Christian*, s. 136.
41. Russell, *a.g.e.* s. 137.
42. Bertrand Russell, *Marriage and Morals*, Unwin Books Ltd., Tenth Impression, London, 1952, s. 75.
43. Bertrand Russell, *Power, a New Social Analysis*, George Allen and Unwin Ltd., Fourth Impression, London, 1939, s. 253.
44. Gottschalk, *Bertrand Russell*, Yaşamı, s. 93, 94.

Belki bu tutumda filozofun sadece ahlâkla ilgili görüşlerinin değil, agnostik olmasının, kutsala inanmamasının da rolü olmuş olabilir. Bununla birlikte Russell, din kurucularını veya peygamberleri birer ahlâk kuramcısı olarak kabul etmektedir. Ancak ona göre, onların iyiyi tavsiye ettiklerini onaylamak, kutsallıklarını onaylamayı gerektirmez. O, bu düşüncesini agnostik tavrını da sergiler mahiyette, "İsâ'yı bir ahlâk kuralları koyucusu kabul etsem de, Hıristiyan değilim, Tanrı'ya ve ruhun ölümden sonra dirileceğine dair bir inancım yok."[45] diye açıklamaktadır. Çünkü o, peygamberlerin her bildirdiklerinin doğru çıkmadığı kanâatindedir.[46] Sadece, teolojiyle herhangi bir bağlantı kurmadan, din kurucusunu kutsaldan soyutlanmış bir birey olarak kabul edip, onun da ahlâk kuralları koyabileceğini kabul etmektedir.

Russell, bir uygarlığın bireydeki zihinsel ve ahlâkî niteliklerden meydana geldiğini, zihinsel niteliklerin minimum bir bilgi seviyesini ve düşüncelerini kanıtlara dayandırma alışkanlığını, ahlâkî niteliklerin ise tarafsızlık, iyiliksever-lik ve mümkün olduğu kadar kendini kontrol edebilmeyi içerdiğini ifâde etmektedir.[47] Bunu sağlayacak olan ise, filozofun önerdiği ahlâkî eğitim zorunluluğudur. Bireyin zihinsel ve ahlâkî donanımı eğitimle sağlanabilir. Ahlâk eğitimiyle insanların iyi huylu olması sağlanmaya çalışılmalı, gerek farklı insanlara gerekse yeni fikirlere karşı hoşgörülü tutum takınılması öğretilmeli,[48] insanlara doğruluk (dürüstlük) alışkanlığı kazandırmak[49] hedeflenmelidir. Russell, doğruluk anlayışı derken, sadece konuşurken doğru söylemeyi değil, aynı zamanda düşüncede doğruluğu da kastettiğini söylemektedir. Gerçekte ona göre, 'düşüncede doğruluk' daha önemlidir. Yaptığının tamâmen bilincinde olarak yalan söyleyen bir kişiyi, önce bilinçaltında kendisini aldatıp, sonra da kendisinin erdemli ve doğru(cu) (truthful) olduğunu sanan birine tercih edeceğini[50] belirten Russell, "Ben, bazı dünyevî zararlara sebep olsa bile, çocuklarımın düşüncede ve sözde doğru olmalarından yanayım; çünkü zenginliklerin ve şerefin tehlikede olduğundan daha önemli şeyler söz konusudur."[51] demektedir.

Russell'a göre, ahlâk ilkelerinin, 'İyi olana ulaşmaya çalışmalıyız.' gibi 'apaçık' olduğu düşünülen ilkeleri vardır. Ancak bu ilkeler aslında, üzerinde tartışılabilecek 'az apaçık' ilkelerdir.[52] Bu sebeple üzerinde tartışılamayacak 'apa-

45. Russell, *Why I am Not a Christian*, s. 14.
46. Bertrand Russell, *Sosyalizm*, Çev. Murat Belge, De Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 86.
47. Russell, *In Praise of Idleness*, s. 126.
48. Russell, *a.g.e.* s. 127, 128
49. Bertrand Russell, *On Education*, George Allen and Unwin Ltd., Eleventh Impression, London, 1951, s. 125.
50. Russell, *a.g.e.* s. 125.
51. Russell, *a.g.e.* s. 132.
52. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, London, 1951, s. 112, 117.

çık ilkeler'i olan ve herkesin kabul edebileceği bir ahlâk sistemi ortaya koymak söz konusu değildir. Bu, ahlâkî bilginin kaynak ve kesinlik derecesiyle ilgili bir problemdir.

Diğer taraftan Russell'ın ahlâk felsefesinin eklektik olmadığını söylemek yanlış olmaz. Ahlâk felsefesini oluştururken onun somut amacı, boş inançları ortadan kaldırmak, insan hayatının değerini ön plana çıkarmak, pesimizmden uzak olmaktır.[53] O bencilliğe, tahakküme karşı olarak yaratıcı bir yaşamı över. Ona göre, bir insanın ihtiyacı olan asıl ahlâk, sürekli olarak gelişen ahlâktır ve ahlâk ilkelerinin bazıları toplumu ilgilendirmesi sebebiyle, toplum tarafından kontrol edilebilmesine rağmen, bazıları sadece bireyin iç disipliniyle kontrol edilmelidir. Ancak gerçek şudur; bireyin engellenmeyen doğal gelişimi uyumlu bir toplum yaratır.[54] Onun, ahlâk felsefesini oluştururken ölçü aldığı temel yöntemlerden biri, bireyin kendi içindeki uyumu ile birey ve toplum arasındaki uyumu amaçlamasıdır.[55]

Russell, ahlâk kurallarının, çok net çizgilerle ayırt edilemese bile üç gruba ayrılabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi, kamuoyunun tepkisiyle karşılaşmamak için gerçekten itâat edilmesi gerekenlerdir; ikincisi açıkça itâatsizlik edilemeyecek ilkeleri içerir; üçüncüsü ise, mükemmelliğe ulaşmak için birer öğüt olarak göz önüne alınan, yalnızca kutsal kimselerin itâat etmesi gereken prensiplerdir. Russell, bunlarla birlikte, meslek gruplarına ait ahlâk kurallarından da bahsetmekte, iş ve meslek ahlâkına da işarette bulunmaktadır.[56]

Russell'ın ahlâk felsefesinin bir başka önemli yanı ise, insanın yapısında iyi veya kötü olmaya doğuştan herhangi bir yatkınlık bulunmadığı savını içermesidir. Bu görüş, insanı doğuştan günahkar sayan Hıristiyanlık anlayışına tamâmen zıttır. Ona göre, Hıristiyanlıktaki anlayışın aksine, insan doğuştan kötü değildir. İnsanda var olan dürtüler özellikle ahlâkî açıdan yansızdır (nötr). Yapılması gereken, Hıristiyanlık'tan doğmuş olan geleneksel ahlâk anlayışında olduğu gibi, bu dürtüleri engellemek değil, onları kendilerinden yararlanılacak şekilde iyiye doğru yönlendirmektir.[57]

Bir birey, eğer iyiye doğru yönlendirilmek için çaba harcanmış ancak, buna rağmen yine de ahlâk kurallarına aykırı davranmışsa, bu ihlâli şiddetle cezâlandırmak yerine, o davranışın altındaki bozuklukları tesbît edip, onları tedâvî

---

53. Justus Buchler, *"Russell and The Principles of Ethics", The Philosophy of Bertrand Russell*, Ed. by, Paul Arthur Schilipp, Cambridge University Press, London, 1944, s. 513, 514.
54. Buchler, *"Russell and The Principles of Ethics"*, s. 528.
55. Buchler, *"Russell and The Principles of Ethics"*, s. 534.
56. Russell, *Power*, s. 213.
57. Russell, *Sceptical Essays*, s. 210.

etmek veya başka bir şekilde problemi çözmek gerekmektedir. Russell, meselâ, teşhircilik yapan birini cezâlandırmak yerine, onu tedâvî etmenin daha uygun olacağı kanâatindedir.[58] Ancak bütün bunlara rağmen problem devam ediyorsa, övmek ve ayıplamak şeklinde işlev gören sosyal baskı metodu da yetersiz oluyorsa, o zaman cezâlandırmak söz konusu olabilir. Ama bu cezâlandırma yine de fiziksel veya benzeri bir cezâlandırma olmamalıdır. Sözgelişi ekonomik cezâlandırma bu noktada önemli bir fonksiyon görebilir.[59]

Burada bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Russell'ın sözünü ettiği cezâlandırmayı, onun bireysel ahlâk ve kollektif ahlâk dediği kavramları göz önüne alarak anlayabiliriz. Filozof, bireysel ahlâk kurallarına esasen, müdâhale edilmesinden yana değildir. Başkalarına zarar vermediği sürece bireyler istediklerini yapabilmelidir. Sözgelişi "bir adam iki kadınla veya bir kadın iki erkekle evlenmek istiyorsa, bu kendilerinin problemidir, başka hiç kimse kendini bu konuda önlem almaya yetkili saymamalıdır."[60] Ama eğer ahlâk kuralları, sözgelişi bahsi geçen örnek, bireysel ahlâk olmaktan çıkıp, kollektif ahlâkın (kendi ifâdesiyle pozitif ahlâkın) malı olmuşsa, cezâ vermek söz konusu olabilir ki, bu cezâ da ahlâk kurallarının ihlâli karşısında verilecek cezâdır ve yukarıda söylenildiği şekilde olmalıdır.

Bireysel ahlâk ve kollektif ahlâkı birbirinden ayıran Russell'a göre bilinen tarih boyunca, hemen hemen her birey belli eylem türlerine karşı büyük bir dehşet duymuştur. Giderek bu dehşet, kurallar haline dönüşmüş ve bu eylemler bütün bir kabîle, bütün bir millet, mezhep veya sınıf tarafından 'kötü' sayılmıştır. Belli eylemlere karşı bu bireysel nefretler, toplum tarafından benimsendikleri zaman, ahlâk kuralı haline gelir ve kollektif ahlâkın malı olurlar. Ancak başlangıçta veya hiç değilse, bilinen doğuş dönemlerinde, bunlar bireysel ahlâkın malıydılar.[61]

Bireysel ahlâk ile kollektif ahlâkı yukarıdaki gibi açıklayan Russell, bireysel ahlâkın, bireyin vicdanını ilgilendirdiği kanâatindedir. Bu bireysel ahlâk, ahlâk kuralı haline gelmediği için de herhangi bir cezâyı gerektirmez. Eğer toplumu ilgilendiren ve daha ağır bir cezâyı gerektiren bir ihlâl söz konusuysa, o zaman yasalar devreye girer.[62] Fakat verilecek cezâ, ahlâk kurallarını ihlâle verilecek cezâdan esas itibariyle farklıdır ve ahlâk kuralları yasa olmadığına göre bu konu ahlâkın konusu değildir.

---

58. Bertrand Russell, *İnsanlığın Geleceği*, Çev. İlhami Kaya, Divan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 18.
59. Russell, *Marriage and Morals*, s. 214.
60. Russell, *Sceptical Essays*, s. 177.
61. Russell, *Power*, s. 252.
62. Russell, *a.g.e.* s. 237, 238.

Ancak Russell'ın önem verdiği, 'başkalarını sınırlamadığı ve etkilemediği sürece, bireyin 'iyi'sini ve 'kötü'sünü kendisinin belirlemesi' şeklinde tanımlanabilecek bireysel ahlâkın kuralları, bu kuralların sınırlarının kim tarafından ve nasıl belirleneceği, neyin bireysel, neyin kollektif ahlâkın alanına girdiği konusunda problem çıkmaktadır. Meselâ filozofun bireysel ahlâkın alanına girdiğini düşündüğü bir örnek; bir savaş sırasında, savaşa katılmamayı kendisine 'iyi' olarak benimsemiş birini, devletin cezâlandırmasının yanlış olduğu şeklindedir.[63] "Fakat bu durumda, o bireyin kendisi için belirlediği 'iyi'nin (savaşa katılmama) sonuçları, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak bütün bir toplumu ilgilendirmekte değil midir? Veya saldırıya uğramış bir devletin herhangi bir ferdinin, savaşa katılmayı kendisine 'iyi' olarak benimsemesi durumunda, savaşta harcayacağı çaba ve emeğin nimetlerinin, savaşa katılmayı kendilerine 'kötü' olarak belirleyenlerce de bölüşülmesi, ne kadar doğrudur?" gibi yanıtlanmaya kalkışıldığı takdirde, yanıtları da ahlâkî sonuçlar doğuracak bazı sorular akla gelmektedir.[64]

Bütün bunlara rağmen Russell, ahlâkî değerlerin doğal olarak, toplumdan topluma değiştiğini, bu yüzden de hiçbir ahlâk kuralının insanları mahkum etmeye hakkı olmadığını belirtir. Meselâ evlilik ahlâkıyla ilgili olarak, bu konudaki kuralların anlayıştan anlayışa oldukça farklılıklar gösterdiğini, poligaminin erkeğin lehine olduğu toplumlar olduğu gibi, kadının lehine olan toplumlar da olduğunu, boşanmanın yasaklandığı toplumlar kadar, bunun çok kolay olduğu toplumların varlığını, dul kalmış bir kadının evlenmesine 'korkunçluk' olarak bakanların yanı sıra, bunda bir sakınca görmeyen toplumların da var olduğunu ifâde etmektedir. Bunlara karşı gelenlerin ise cezâlandırıldığını söyleyen filozof, bu "bölgesel kuralların, hoşgörüsüzlük ve acımasızlık içermeleri dışında ortak bir yanlarının olmadığı"[65] kanâatindedir. Ancak Russell, toplumdan topluma değişmeyen ahlâk kurallarının varlığından veya var olabileceğinden ise açıkça bahsetmemektedir.

Russell'ın bu ifâdelerinden onun bir amoralist[66] olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Onun bir normatif ahlâkçı, ahlâk kuralları koyan bir filozof olduğunu, yalnızca geleneksel ahlâka tepkisel yaklaştığından dolayı böyle "uç" kabul edilebilecek sonuçlara ulaştığını belirtmek gerekir.

---

63. Bertrand Russell, *Siyasal İdealler*, Çev. Mehmet Harmancı, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 93.
64. Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 33.
65. Russell, *Sceptical Essays*, s. 15.
66. Amoralizm: Ahlakla ilgilenmemek. Ahlaka aykırı olmamakla birlikte, ahlaki ilkeleri yaşam prensipleri olarak benimsememek. Bkz. S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1990, s. 15.

Russell, ahlâkî cezâ konusundaki geleneksel temellendirmeyi de eleştirmiştir. Bu hususta iki tutum olduğunu belirten Russell'a göre determinizm, insanların kaçınılmaz yasalara mahkum olduklarını düşünmelerine sebep olmakla kalmamış, şu an konuşan, düşünen, eylemde bulunan varlık olarak insanı, kişiliğinden soyutlanmış gereksiz, önemsiz, şartların elinde oyuncak olmuş, doğanın baştan beri kendisine verdiği rolde en küçük bir değişiklik yapma gücü bulunmayan bir mahlûk durumuna düşürmüştür.[67] Bunun karşısında olan özgür irâde öğretisi ise, gerek 'günah'ın tanımlanması, gerekse cezânın, özellikle de teolojik anlamda 'öbür dünya'daki cezânın temellendirilmesi ve haklı gösterilmesi açısından ahlâkla ilgili olduğu düşünülmüş ve bu bakımdan önemli sayılmıştır.[68] Filozof her iki öğretiye de karşıdır. İnsan, insan olmakla arzuları, istekleri, duyguları olan bir varlık olarak anlamlandırılmalıdır. İnsanı, irâdesiz sayıp (determinizm) tutsak, irâdeli sayıp (teoloji) köle haline getirmemek gerekir.

Burada yine bireysel ahlâk önem kazanmaktadır. Filozof, bireysel ahlâkın canlı tutulması gerektiği düşüncesindedir. Ancak birey, başkalarının haklarını çiğneme veya başkalarının özgürlüğünü sınırlama özgürlüğüne sahip olmadığını unutmamalıdır. İnsan, köle değildir; ancak, sınırsız özgürlüğü de yoktur. O yüzden her insan özgür olduğu ölçüde, davranışını uydurmak zorunda olduğu bir birey ahlâkına da muhtaçtır. Bireyin bağlı bulunduğu topluluğun ahlâkına uyması istenebilir. Ancak tarihte toplumun hoş gördüğü birçok kötülük (insan kurban etme, yamyamlık vb.), birey ahlâkının diretmesiyle ortadan kalkmıştır. "Eğer içten bir istekle, günün koşulları içinde mümkün olan en iyi bir yaşam sürmek istiyorsak çevremize, genel olarak, benimsenmiş töre ve inançlara eleştirel bir gözle bakmamız gerekir".[69]

Ancak şunu da ilâve edelim ki; filozof bunları söylerken, yukarıda belirttiğimiz gibi başkalarının haklarına saygıyı da göz önünde tutmaktadır. Toplumda, ahlâkî ölçülerden yoksunluğun ne denli büyük toplumsal problemler doğuracağının o da farkındadır. Birey ahlâkından kastı, bireyin aklına geleni yapması, sadece kendi istekleri doğrultusunda eylemde bulunması değildir. Yerine göre birey, diğergâm olmalıdır. Meselâ ona göre kişi, kendisine yapılmasını istemediği şeyi, başkasına yapmamalıdır.[70] Bunun tersi bencilliktir ve Russell'ın felsefesinde yeri yoktur.

Bertrand Russell, ahlâk eğitiminden bahsederken, önemli bir genel ilke koymaktadır: İnsanın yapılmasını öğütlediği şeyi, kendisi de yapmalıdır. Özellikle

---

67. Bertrand Russell, *Religion and Science*, Oxford University Press, London, 1953, s. 169.
68. Russell, *a.g.e.* s. 167.
69. Bertrand Russell, *Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler*, Çev. S. Eyüboğlu – V. Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 208, 209.
70. Russell, *On Education*, s. 139.

çocuklara ahlâk eğitimi verilirken, onların bağlı olmaları istenilen ahlâk ilkesine, ebeveynin de bağlı olması gerekir. Russell bu hususta çeşitli örnekler vermiştir; meselâ, "Yalan söylemenin kötü olduğunu öğreten ve yalan söylediği çocuklarca bilinen ana-baba, doğal olarak, bütün ahlâkî otoritesini kaybeder."[71]

Filozof, iktidar ahlâkıyla ilgili fikirlerinde ise, sözgelişi geleneksel ahlâk karşısında takındığı tavır gibi net bir tavır ortaya koymaz. Geleneksel iktidar ahlâkının belli yararları ve belli zararlarından bahseder. Ona göre, iktidar ahlâkının ortaya çıktığı en belirgin durum, itâatin aşılanmasıdır. Çocuklar ana-babalarına, kadınlar kocalarına, vatandaşlar hükümdarlarına, hizmetçiler efendilerine ve dini konularda da müntesipler, rûhânî sıfatı olanlara itâat etmekle yükümlüdürler.

İktidar ahlâkı sâyesinde, ana-babaların yaşlandıklarında öldürüldüğü, yamyamlara yiyecek olarak satıldığı dönemlerden, kendilerine kötülük etmek bir yana, saygı duyulduğu bir döneme gelinmiştir.[72]

O, kadınların kocalarına itâatini ise, ileri seviyede, erkeklerin daha güçlü olmaları vb. gibi fiziksel koşullardan çok, bu konuyla ilgili olan ve sonraları dinî öğretiyle içiçe yürüyen ahlâk öğretisine bağlamaktadır. Düşünür, bu itâat öğretisinin sonucunda ise kadınların, erkeklerin malı sayılması durumunun söz konusu olduğunu, ancak günümüzde kadınların da çabasıyla, bu anlayışın büyük ölçüde değiştiğini ilâve etmektedir.[73]

Russell, mevcut iktidara itâati içeren ahlâk kurallarının, anarşiyi önleme ve istikrarın devamı noktasında yararlı olduğunu, ancak eskiden kalma kötülükleri sürdürme statikliği ve yararlı değişimlere itiraz etmesi noktasında da yararsız olduğunu ifâde etmektedir. Bu konudaki ahlâk kuralları da ona göre, yine dinî öğretiyle içiçedir.[74]

Rûhânîlere itâati öğütleyen ahlâk kuralları konusunda fikirlerini belirtirken, filozof ölçü olarak Hıristiyanlığı almıştır. Kilise, Tanrı ile kul arasında bir aracı olduğundan, Tanrı'ya itâatin ortaya çıktığı yer olmuş ve bu durum da doğal olarak, rûhânîlere itâati doğurmuştur.[75]

Bu fikirlerde Russell'ın sosyalist kişiliği hissedilmesine rağmen o, "Ahlâk kurallarının, iktidarın bir yorumu olduğu şeklindeki tez, tamâmen doğru değildir."[76] diyerek, sosyalizmin bu konudaki kabulüne de itiraz etmiştir. Ona göre

71. Russell, *a.g.e.* s. 128.
72. Russell, *Power*, s. 238, 240.
73. Russell, Power, s. 240, 241.
74. Russell, *a.g.e.* s. 242, 243.
75. Russell, *a.g.e.* s. 245.
76. Russell, *a.g.e.* s. 246.

ahlâk kurallarının, ekonomik iktidarı elinde tutanlar tarafından konulmuş kurallar olduğunu ileri süren marksist tez ise, bu kuralların iktidarın yorumu olduğunu ileri süren tezden daha da yetersizdir.[77]

Yukarıda sayılan ve iktidar ahlâkının temelleri olan hususlar, filozofa göre artık ya tamâmen veya kısmen çürümüştür. Bunun yerini bazı toplumlarda ahlâkî kuralların yok olması ve ahlâkî başıbozukluk, bazı toplumlarda ise eskisinden daha sıkı yeni ahlâkî kurallar almıştır.[78]

Russell'ın ahlâk anlayışının, İlk Çağ ahlâk anlayışından önemli bir farkını burada ifâde edelim. İlkçağ ahlâk felsefesi, eudaimonizme yönelmiş bir ahlâk felsefesidir. Mutluluğa ulaşma, başka bir ifâde ile 'iyilik'i elde etme, Antik Çağ'da daha çok vazgeçme, elde edilecek olanı içte bulmaya çalışma şeklindedir. Meselâ, Epictetos, "İstediğini elde edemeyen kimse mutsuz olacağına göre, birey mutlu olabilmek için isteklerden vazgeçmelidir."[79] derken, Herakleitos, insanın mutluluğunun kendi iç durumuna bağlı olduğunu söylemektedir.[80] Aynı şekilde Demokritos, insanın içinde bir takım tutkuların olduğunu, bu tutkularla savaşmanın ise insan için önemli olduğunu[81] ifâde etmektedir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür; sözgelişi Marcus Aurelius Antoninus da aynı şekilde, 'İnsan değiştiremeyeceği düzene uymalıdır.'[82] demektedir.

Halbuki Russell'ın ahlâk felsefesinde, mutluluğu elde etme, 'iyilik'e ulaşma, vazgeçmeyle değil, mücâdeleyle mümkündür.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998.

Arat, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Say Yayınları, İstanbul, 1987.

Ayer, A. J., "Russell'ın Felsefesinin Gelişmesi", Çev. Hilmi Yavuz, *Yeni Ufuklar*, c. 18, sayı 214, (Mart 1970).

———, *Russell and Moore: The Analytical Heritage*, Macmillan Publishing Co., Cambridge, 1971.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1990.

77. Russell, *a.g.e.* s. 247.
78. Russell, *a.g.e.* s. 261.
79. Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, Say Yayınları, İstanbul, 1987, 2. Baskı, s. 29.
80. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 30.
81. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1990, s. 41.
82. Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, s. 32.

Buchler, Justus, "Russell and The Principles of Ethics", *The Philosophy of Bertrand Russell*, Ed. by, Paul Arthur Schilipp, Cambridge University Press, London, 1944.

Crawshay-Williams, Rupert, *Russell Remembered*, Oxford University Press, London, 1970.

Dalkılıç, Bayram, *Bertrand Russell -Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür-*, Kendözü Yayınları, Konya, 2000.

Elmalı, Osman, *Bertrand Russell'da Ahlâk Felsefesi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

Gırardı, Jules, "Çağdaş Ateizmin Problemi", Çev. Murtaza Korlaelçi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLI, (Ayrı basım), ss. 365- 398.

Gottschalk, Herbert, *Bertrand Russell, Yaşamı*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayıncılık, İstanbul, 1984.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1990.

Quine, W. V., "Russell's Ontological Development", *Essays on Bertrand Russell*, Ed. by. E.D. Klemke, University of Illinois Press, Chicago, 1970.

Rosenthal, M. – Yudin, P., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev. Enver Aytekin – Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, 1980.

Russell, Bertrand, "What Is an Agnostic?", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Ed. by, Robert E. Egner and Lester E. Denonn, George Allen and Unwin Ltd., Second Impression, London, 1962.

———, "Why I am Not a Communist", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Ed. by, Robert E. Egner and Lester E. Denonn, George Allen and Unwin Ltd., Second Impression, London, 1962, ss. 479-481.

———, *Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler*, Çev. S. Eyüboğlu – V. Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul, 1972.

———, *Denemeler*, Çev. Türkan Araz, ataç Kitabevi, İstanbul, 1965.

———, *Düşünceler*, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol, Say Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1982.

———, *Has Man a Future?*, Reprinted by Greenwood Press, Wesport (U.S.A.), 1984.

———, *In Praise of Idleness, and Other Essays*, George Allen and Unwin Ltd., Fifth Impression, London, 1967.

———, *İlimden Beklediklerimiz*, Çev. Avni Yakalıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1957.

———, *İnsanlığın Geleceği*, Çev. İlhami Kaya, Divan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.

———, *Marriage and Morals*, Unwin Books Ltd., Tenth Impression, London, 1952.

———, *On Education*, George Allen and Unwin Ltd., Eleventh Impression, London, 1951.

———, *Power, a New Social Analysis*, George Allen and Unwin Ltd., Fourth Impression, London, 1939.

———, *Religion and Science*, Oxford University Press, London, 1953.

———, *Sceptical Essays*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1928.

———, *Siyasal İdealler*, Çev. Mehmet Harmancı, Say Yayınları, İstanbul, 1996.

———, *Sosyalizm*, Çev. Murat Belge, De Yayınevi, İstanbul, 1965.

———, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin Ltd., c: 2, London, 1967.

———, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, London, 1951.

———, *Vietnam'da Savaş Suçları*, Çev. Niyazi Atakoğlu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967.

———, *Why I am Not a Christian*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1967.

Slater, John G., *Bertrand Russell*, Thoemmes Press, Bristol, 1994.

HENRI BERGSON

Levent Bayraktar*

HAYATI VE ESERLERİ

18 Ekim 1859'da Paris'te doğan Bergson, İngiltere'den gelip Fransa'ya yerleşen Yahudi bir ailenin çocuğudur. Condorcet lisesinde orta öğrenimini tamamladı. 1877 yılında 18 yaşında iken açılan bir genel retorik müsâbakasında onur ödülünü ve yine aynı müsâbakada matematik ödülünü kazandı. Pascal tarafından çözümsüz bırakılan bir problemi çözerek kazandığı bu matematik ödülü onun matematikte Pascal'la boy ölçüşecek kadar yetenekli olduğunu göstermişti. Fakat Bergson, felsefeyle uğraşmayı matematikle uğraşmaya tercih etti. Matematik hocası Desboves, Bergson'a, "Sen bir matematikçi olabilirsin, aslâ filozof olamazsın." demişti. Ancak Bergson, 1878'de ünlü Ecole Normale Superieure'e kabul edildi ve 1881 yılına kadar Ecole Normale Superieure'de felsefe eğitimi aldı. Bergson, zamanın Katolik felsefesi üstatlarından Léon Ollé-Laprune (1839-1898)'ün ve filozof Emile Boutroux (1845-1921)'nun öğrencisi oldu. Bu iki profesörün de Bergson üzerinde önemli etkileri oldu. John Stuart Mill (1806-1873)'in ve Herbert Spencer (1820-1903)'in eserlerini çok iyi inceledi. Evrimcilik düşüncesinden oldukça etkilendi ve özellikle biyoloji alanında araştırmalar yaptı. O dönemde Bergson, Kant ve genel olarak Alman düşüncelerinden uzak olarak daha çok Stuart Mill ve Herbert Spencer'ın evrimciliği ile ilgilendi. İleride kuracağı yaratıcı evrim (yaratıcı tekâmül) felse-

* Doç.Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

fesinin hareket noktası, Spencer'ın evrimciliği olacaktı. Tam manasıyla hâkim olduğu İngiliz felsefesi, onda analiz ve eleştiri yetilerini genişletti. Platon felsefesinin kuvvetle etkisi altında kaldı. Diğer taraftan tabiat ilimleri ile uğraştı. Biyoloji alanında derinliğine araştırmalar yaptı. Bu dönemde maddecilik ve mekanikçiliği inceledi.

1881'de Ecole Normale Superieure'den mezun olduktan sonra ilk olarak Angers Lisesi'nde, 1883'te de Carcassonne Lisesi ve Clermont-Ferrand'daki Blaise-Pascal Lisesi'nde felsefe dersleri verdi. 1888'de Paris'e döndü ve Paris Rollen kolejinde dersler verdi. 1889-1897 yılları arasında Henri IV Lisesi'nde dersler verdi. Aynı zamanda 1900'e kadar Ecole Normale Supérieure'de konferansçı olarak çalışan Bergson, nihâyet bu tarihte College de France'a profesör oldu. Bu liselerde vermiş olduğu dersler genel olarak psikoloji, metafizik, ahlâk, politika, modern ve çağdaş felsefe tarihi ile antik felsefe konuları üzerine oldu. (Bu ders notları 1990, 1992 ve 1995 yıllarında *Cours* (Dersler) adı altında ayrı ciltlerde kitap haline getirildi). 1889'da, Sorbonne Üniversitesi'nden doktora unvanını aldığı biri kısa ve Latince, diğeri uzun ve Fransızca olan iki eseri birlikte yayınlandı. Latince olan tezi; *Quid Aristoteles de Loco Senserit* (Aristoteles'te Mekân Kavramı), Fransızca olan ise; *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* (Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme)'dir. *Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme* gerçek zaman anlayışı olan saf veya somut süreyi mekansal bağlamından tamamen çıkararak ortaya koyuyordu. Somut süre ile birlikte özgürlük, bilincin bize verdiği doğrudan doğruya verilerdi. Deterministler ile özgürlükçüler arasındaki tartışma, süre ile mekânın, ardışıklık ile zamandaşlığın ve nitelik ile niceliğin birbirine karıştırılmasından ileri geliyordu. Bu karışıklığın giderilmesi saf sürenin içerisine yerleşmekle olanaklı idi. 1896 yılında *Madde ve Hâfıza* (Matière et Mémoire) yayımlandı. Bu kitap ruhun ve maddenin gerçekliğini iddia ederek, hâfıza aracılığıyla bu ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştı. Bu anlamda düalist olduğu söylenebilir. Ancak beden ve ruhun konusunu ele alış biçimiyle de düalizmin içine düştüğü sorunsalların üstesinden gelmeyi amaçlar. Bergson'a göre bu sorunsallar büyük ölçüde filozofların madde anlayışından kaynaklanır. Bu kitapta madde, imge, saf algı, saf hâfıza konuları ele alınmıştır. 1900 yılında *Gülme* (Le Rire) adlı eserini yayımladı. Bu kitap Bergson'un beden ve ruh felsefesine bir ek olarak kabul edilebilir. İnsan hem beden hem de ruh varlığıdır ve bedenini pratik amaçlar için kullanır. Ancak bazı durumlarda beden öne çıkar ve biz sâdece bedenden oluşmuşuz gibi hareket ederiz. Yalnızca fizik kanunlarına uyduğumuzda, meselâ bir muz kabuğuna basıp düştüğümüzde ya da edimlerimiz mekanik ve otomatik bir hale geldiğinde sâdece bedenden ibâretmişiz gibi davranırız. İşte bu gibi durumlarda başkaları bize gülmektedir. Bu aynı zamanda komedinin unsurlarını da oluşturur. Bergson, 1907'de *Yaratıcı*

Evrim (L'Evolution Créatrice) adlı kitabını yayımladı. Bu kitap büyük bir kitle tarafından okundu ve Bergson'a dünya çapında bir ün sağladı. Kitap genel olarak yaratıcı evrimin ne olduğunu ortaya koyar. Bu evrim anlayışına göre yaşamda bir determinizmden, yaşamın belirlenmiş bir amacı olduğundan söz etmek olanaklı değildir. Tam tersine, hayat hamlesi özgür ve yaratıcıdır. Yaşam, kendi biçimlerini değişen koşullara göre sürekli olarak yaratır.

1901'de Ahlâkî ve Siyasî Bilimler Akademisi'ne, 1914'te Fransız Akademisi'ne üye seçildi. Aynı sene Bergson'un başlıca eserleri Katolik kilisesine ait resmi daire tarafından yasaklanan kitaplar listesine alındı. I. Dünya Savaşı sırasında Bergson gündemdeki konular üzerine kısa yazılar yazdı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Cenevre'de kurulan Milletler Topluluğu'nun Entelektüel İşbirliği Komisyonu'na başkan seçildi. 1919'da *Ruhsal Enerji* (L'Energie Spirituelle) adlı eserini yayınladı. *Zihin Kudreti* adıyla Türkçeye çevrilmiş olan bu eser, özellikle ruh-beden sorunsalı üzerine 1900-1914 yılları arasında yazılmış yazılardan oluşur. Bu yazılar arasında "Bilinç ve Hayat", "Ruh ile Beden", "Akıl Çabası" ve "Beyin ve Düşünme" vardır. Bergson, 1922'de *Süre ve Zamandaşlık* (Durée et Simultanéité) adlı, tartışmalara konu olmuş olan eserini yayımladı. Bu kitap, Einstein'ın görelilik kuramının anlamı ve sonuçları üzerine bir tartışmayı içeriyordu. Bu kitaptaki en önemli iddialardan bir tanesi eşyâda zamandaşlığın, ruhta ise yalnızca sürenin bulunduğudur. 1924'te sağlık problemleri nedeniyle inzivâya çekildi. Sekiz yıl toplumla alâkasını keserek yaşadı. Evinden dışarı çıkmadı.

1932'de evinden ilk defa çıktı ve inzivâda iken hazırlamış olduğu *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* (Les Deux Sources de la Morale et de la Religion) adlı kitabını çıkardı. Bu eserinde Bergson, kapalı ile açık toplumu, kapalı ile açık ahlâkı ve statik ile dinamik dini karşılaştırdı. Burada açık ahlâk ile dinamik dini savundu. Kendisi inzivâda iken, her filozofun yaptığı gibi onun da, sistemini ahlâk felsefesi ile tamamlamasını bekleyenler sabırsızlanmış ve bu ahlâkın nasıl olacağı hakkında çok çelişik tahminler ortaya koymuşlardı. Bazıları Spencer tarzında pozitivist bir evrimcilik görüşüne dayanan bir ahlâk kuracağını düşünürken, bazıları da tam aksine Bergson ahlâkının mistik olacağını söylüyorlardı. Bergson, "Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı" adlı eseriyle bu ikinci grubu haklı çıkardı.

İnzivâdan çıkınca, Grenoble Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Jacques Chevalier'ye, kendisini en doğru anlayan kişi olduğu için, yeni çıkarılan Bergson madalyasını kendi eliyle taktı. İki sene sonra 1934'te, 1903-1923 arasında Fransa ve başka ülkelerde yapılmış olan eski konferanslarını bir cilt içinde toplayarak *Düşünce ve Devingen* (La Pensée et le Mouvant) adı altında yayınladı. Bergson bu eser için iki tane giriş yazısı yazmıştır. Bu iki yazı bir felsefeciye önerilebilecek olan yöntemin kökeni ile ilgilidir. Bergson 1937'de son vasiyetnâmesini yazmış ve eğer dünyadaki Yahudi karşıtlığı bu kadar büyümemiş olsaydı Katolik kilisesinde vaftiz olmuş olacağını belirtmiştir. Yaşamının son dö-

neminde düşünceleriyle yaklaştığı Katolikliğe rağmen o, Yahudi halkı ile birlikte zulüm görenler arasında yer almak istemiştir. 3 Ocak 1941'de 81 yaşında, İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa'nın yenilgisinden altı ay sonra, işgâl altındaki Paris'te, Yahudi olarak kayıt yaptırmak üzere saatlerce kuyrukta beklemenin sonrasında zatürreeden dolayı kasılarak ölmüştür.

Filozof olduğu kadar sanatçı da olan Bergson'un eserleri gâyet ince ve akıcı, aynı zamanda bol nüktelerle süslenmiş bir üslupla yazılmıştır. İfadeleri kolay ve tabiidir. Üslubundaki bu sanatsal yön ona 1927'de edebiyatta Nobel ödülünü kazandırmıştır. Yaratmanın romanı olarak yorumlanan *Yaratıcı Tekâmül* tasvirler ve mecazlarla süslü bir sanat ve edebiyat şâheseri sayılabilir. Hayatının sonunda yazdığı *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde ise toplum hayatına ait görüşler, daha önceki eserlerinde görülen ruh tahlillerinden daha fazla yer tutmaktadır.

Bergson'un felsefesi, pozitivizm ile çeşitli rölativist felsefe sistemlerinin yıkıcı etkileri altında, mutlak hakikati elde etmenin ümit ve imanını kaybeden XIX. yüzyıl insanına, sezgi metodu ile bu ümit ve imanı yeniden sunmuştu. Bu nedenle her ülkede ilgi ve takdir ile karşılandı. Etkisi kısa zamanda bütün dünyaya yayıldı. Henüz hayatta iken onun kadar takdir ve ilgi gören filozof belki de yoktur. Bu ilgi, onu takdir etmek biçiminde olduğu kadar, onu reddetmek biçiminde de ortaya çıkmıştır.[1]

FELSEFESİ

Bergson felsefesi, çeşitli kavramları ve problemleri merkeze alınarak incelenmeye oldukça elverişlidir. Bu felsefe incelenirken dikkat çeken önemli hususlardan biri, parça ile bütün arasındaki organik denilebilecek ilişkidir. Kavramlar arasındaki karşılıklı ilişkiler ve düşünce sistematiğindeki örgü, herhangi bir konusunu veya problemini tek başına ele almayı güçleştirir. Ancak ilk bakışta bir zaaf gibi algılanabilecek olan bu durum, yaklaştıkça bir imkâna ve kolaylığa dönüşür. Çünkü Bergson'un teklif ettiği varlık görüşü gibi felsefi kurgusu da parça ile bütünü sürekli irtibatta tutan dinamik bir bütünlük arz eder. Bergson felsefesi "düalist spiritüalist" olarak sınıflandırılabilecek bir nitelik taşır. Madde ve hayat ile madde ve ruh'un ayrı ayrı realiteler[2] olarak tasdik edil-

1. L., Kolakowski, *Bergson*, s. vii-ix; J., Chevalier, *Henri Bergson*, s. 37-73; Z., Somar, *Bergson*, s. 17-44; N., Topçu, *Bergson*, s. 5-6; A. O., Gündoğan, *Bergson*, s. 15-46; L., Bayraktar ve K. D., Taşdelen "Henri-Louis Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 2, s. 302-304.
2. Henri Bergson, *Matter and Memory*, s. 9.

mekle beraber ruh ve hayatın maddeye göre esas kabul edilmesi bu düalist spiritüalizmi[3] belirginleştirir.

Bergson'da madde ve hayat (temelde ruhsal bir kaynaktan doğduğu için madde ve ruh da denilebilir) iki farklı niteliğe sahiptir. Madde kendi kendini bozan, hayat kendi kendini yapan ve oluşturan bir realitedir.[4] Ayrıca madde inen, hayat ise çıkan bir harekettir. Fakat Bergson'da maddenin de hayatın da kaynağı ruhtur. Madde; hayat hamlesinin patlamalarla açılımı sırasında geride bıraktığı atık ve artıktır.[5] Başlangıçta pür/salt spiritüel olan hayat hamlesi üç doğrultuda hayatın çeşitli nitelik ve zenginliklerini yaratmıştır. Bunlar bitki, hayvan ve insan boylarıdır. Hayat hamlesinin kendisini en tam ve özgür olarak açabildiği varlık insan'dır.[6] Dolayısıyla başlangıçta salt spiritüel olan hayat hamlesi en olgun yaratısı olan insan varlığında yeniden spiritüel bir mâhiyet kazanmıştır. Böylelikle bu sistemde insan varlığı, evrensel varlıkla benzerlikler gösterir. Temelde insanın da içinde yer aldığı realite, spiritüel bir nitelik taşımaktadır. Bu realite maddenin de hayatın da temelinde bulunur. İnsan bu açıdan çok özel bir varlıktır. Çünkü bir yanıyla yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin gelişimi ve açılımı doğrultusunda ortaya çıkmıştır, bir yanıyla da bütün bu oluşumun anlamı ve anlamlandırıcısı konumundadır. Dolayısıyla insan varlığı, Bergson felsefesinde, hem hayat hamlesinin özgürce açılımı sürecinde ortaya çıkan en tam ve yetkin varlıktır, hem de bu yetkinlik sâdece canlılık ve biyolojik karmaşıklık düzleminde kalmayarak, hayat hamlesinin başlangıçtaki spiritüel doğasına yeniden kavuşması anlamındadır.

Henri Bergson, zamanının hemen hemen bütün felsefî görüşleriyle hesaplaşma içerisine girmiş, onları eleştirerek kendi sistemini oluşturmuştur.[7] O, felsefenin, bilimin ve sanatın birbirlerine yaklaşmasına önem vermiş ve eserlerinde de bu yaklaşımın örneklerini sergilemiştir. Onun eserleri sağlam bir bilgi temeli üzerinde inşâ edilirken, aynı zamanda da estetik ifâde ve anlatım biçimleriyle süslüdür. Bergson'un üslubundaki bu sanatsal yön ona edebiyat Nobel'i de kazandırmış, böylece daha da geniş kitlelere hitap edebilmiştir.

Bergson felsefeye sezgi yöntemini getirmekle, kendisinden önce var olan sistem ve yöntemleri bütün hâlinde inkâr etmiş değildir. O, öncelikle varlığın yapısını tahlil etmiş, varlığın statik bir mâhiyette olmadığını görünce, varlığın dinamik tarzda ele alınmasının yollarını aramıştır. Varlıkta olan bu dinamizm insan bilincinde de aynı şekildedir. Bilinçte ve hayatta tekrarlanış, geriye dö-

3. Charles W Morris, *Six Theories of Mind*, s. 81.
4. Henri Bergson, *Creative Evolution*, s. 401.
5. Mustafa Şekip Tunç, "Önsöz", *Yaratıcı Tekamül*, s. XLVII.
6. Henri Bergson, *Creative Evolution*, s. 289-290.
7. Eric Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, s. 12-13.

nüş, duraklama yoktur. Her ikisinde de bir oluş, akış, değişme ve istikbale doğru bir devinim vardır. Böyle olunca bilinci kavramlarla kayıtlayan, varlığın dinamik yapısını terk edip ona birtakım kategoriler ve formlar atfeden bir anlayışla, oluşun, hayatın ve varlığın dinamik bünyesinin kavranması veya açıklanmaya çalışılması güçleşecek, hatta imkânsızlaşacaktır. Ancak Bergson'un konumu insan bilgisinin imkân ve sınırlarını araştırması sonucu berraklaşmıştır.

Bergson, bilme yetilerimizi ve bilgimizin mâhiyetini sorgulayarak çağdaş felsefede yeni bir hareketi başlattı. Bu hareketin nüveleri Fransız spiritüalistlerinde ve anti-entelektüalist filozoflarda ifâde edilmeye başlanmış, ancak tam bir sistem hâline konulamamıştı. Bergson sistemini kurarken birçok filozoftan ve felsefe tarihi birikiminden faydalanmıştır. O, eleştirdiği, hatta reddettiği sistem ve düşünürlerden de yararlanmış, eleştirdiği noktaların alternatiflerini kendi sisteminde teklif etmiş ve böylelikle zengin bir düşünsel yapıyı ortaya koymuştur.

Bergson felsefeye başladığı zaman Avrupa'da Siyantizm, Pozitivizm ve Rölativizmin hâkimiyeti hissediliyordu. Siyantizme göre; evren "bir"dir; bütün olaylar da esasen hep bir türdür. Dolayısıyla hepsi bir tür bilgi ile yalnız bilimsel bilgi ile anlaşılır. Bilimsel bilginin ulaşacağı son nokta ise evrensel bir matematiktir. O halde metafizik imkânsızdır. Olsa olsa pozitif bilimlerin çevrelediği bilgiler alanında yapılabilir. Aslında metafiziğin ne konusu, ne de kendine has bir metodu vardır. Metafizik denen şey ancak cehâletimizin bir kitâbesidir; bilimsel ilerlemeler bu ceââlet alanını gittikçe daraltmıştır ve nerede ise bundan da eser kalmayacaktır.[8]

Bergson, siyantistlerin bu yaklaşımlarına katılmaz ve onları şu şekilde eleştirir: Evren aslında "bir" değildir. En azından "iki"dir. Bir tarafta insanoğlunun bilimsel yöntemle tamamını bilebileceği ve bildiklerini matematik metoduyla tamamen teyit edip ölçebileceği maddî bir evren vardır. Diğer tarafta bilimsel yöntem ve matematikle kavranıp ölçülmesi ancak yüzeysel olarak mümkün olan ve derin anlamlarının kavranması metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgi isteyen "hayat" âlemi vardır. Bunun için pozitif bilimlerin dışında ve başlı başına mevcut bir metafizik vardır. Çünkü onun da kendisine özgü bir konu ve metodu vardır.[9] "Bilim ne kadar ilerlese de felsefenin varlık sebebi ve gereği ortadan kalkmaz. Bergson'a göre felsefenin kavraması gereken, hayatın dinamik tabiatıdır."[10] Bu uğraşında felsefe fenomenlere sâdece bilimsel metotla bakmamalı, kendi öz metodunu geliştirmelidir.

Bu dönemde fikir dünyasına hâkim olan akımlardan biri de Pozitivizm olmuştu. Pozitivistler, hakikat denen şeyi aslında duyumlarla tanınabilen olgular-

8. Mustafa Şekip Tunç, "*Önsöz*", s. III – IV.
9. Tunç, a.g.e. s. VI.
10. Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, s. 107.

dan ibâret sayıyorlardı.[11] "Pozitivistlerin en önde gelenlerinden Aguste Comte, Kant'ın numen'i tanımamızın imkânsız oluşu hakkındaki fikrini daha ileri götürerek numen denilen bir şeyin mevcut olmadığını, böyle bir tasavvurun abes olduğunu ve metafiziğin bir rüyadan ibâret olduğunu söylüyordu."[12] Comte'a göre, şeyler duyularımız ile tanınabilen fenomenlerden ibâretti. Bu fenomenlerin bilgisini ise bilimler verebileceklerdi. Ancak yalnızca, ilk bakışta bizim dışımızda bir olay değilmiş gibi görünen süje'nin, yani bilincin bilgisi kalıyordu. Çünkü pozitif bilginin karakteri, onun deney yoluyla determinizm şartları içerisinde elde edilmiş olması idi. "A. Comte bu güçlüğü ortadan kaldırmak için, süjenin, yani düşünen bilincin bilgisini veren psikolojiyi büsbütün inkâra mecbur oldu."[13] Böylece, "Metafizik mümkün olmadığı gibi, konusu, metodu ve bilgi araçları ayrı olan bir psikoloji de mümkün değildir."[14] sonucuna varıldı. Süjeye ait bilgimizi bundan böyle, her biri birer objenin bilimi olan biyoloji ile henüz doğmakta olan sosyolojinin birlikte verebilecekleri iddiâ edildi."[15] Böylelikle obje ile süje arasındaki fark ortadan kalkıyor ve süje objeye indirgenmiş oluyordu. "Bilinç olayları bir gölge olay, yani beyindeki hareketlerin bir sonucu olarak değerlendiriliyor ve bilinci başlı başına mevcut bir olay gibi tasarlamak bir kuruntu"[16] olarak adlandırılıyordu.

Bergson, Pozitivistlere de katılmaz ve onların bu iddiâlarına karşılık; hem metafiziğin hem de psikolojinin mümkün olduğunu gösterir. Bergson'a göre insan bilinci, deneylerin ötesinde mutlak hakikati bulmak için araştırmalar yapmaktan vazgeçemezdi ve o, bu görüşünü desteklemek için şu fikri ortaya atıyordu: Süre sâyesinde ve süre içerisinde oluşun içine yerleşerek yaşamak suretiyle onun gerçek yapısını tanımak mümkündür. Bu nedenle, kendisine has metodu ve konusu olan metafizik ve diğer bilimlerden ayrı ve başlı başına mevcut bir psikoloji de mümkündür. Bergson'a göre; bilinci bir gölge olay, yani beyindeki hareketlerin bir sonucu sayan teori abeslerle doludur. O'na göre ruh, kendine özgü ve müsbet bir realitedir. Hatta realitenin en müsbetidir.[17] Bergson'a göre, psikolojinin kullandığı içe bakış metodu iyice anlaşılır ve düzgün kullanılırsa, ele alınan konu hakkında rölatif değil, kusursuz, uygun, aracısız ve mutlak bir bilgi verebilir.

Bu dönemde Avrupa'da hâkim olan görüşlerden biri de Kant Rölativizmidir. Kant, gelenekçi felsefenin hakikati araştırma ihtirâsını saçma bularak önceden bilincin kâbiliyetlerini eleştirmek, onun hakikati aramaya kâbiliyetli olup

---

11. Sadettin Elibol, *"Bergson Felsefesi ve Türkiye"*, s. 65.
12. NurettinTopçu, *Bergson*, s. 12.
13. Topçu, a.g.e. s. 13.
14. Tunç, *"Önsöz"*, s. IV.
15. Topçu, *Bergson*, s. 13.
16. Tunç, *"Önsöz"*, s. IV.
17. Tunç, a.g.e. s. VI.

olmadığını araştırmak gerektiğini ileri sürmüştü ve bu eleştiriyi yaparak Kant, numen dediği, kendinde şey'in gerçek yapısını, insan bilincinin aslâ tanıyamayacağını, zira bilincin bunu tanımaya uygun bir yapısının olmadığını ifâde etmişti.[18] Böylece insan bilgisi fenomenlerle kayıtlı hâle geliyor, numen alanının bilgisi, bilgimiz sınırlarının dışına çıkıyor ve bu aynı zamanda metafizik yapmanın da mümkün olmayacağı anlamına geliyordu. Felsefenin konusu da sınırlanmış oluyor ve zihnin kendi eleştirisini yapmaktan ibâret kalıyordu.

Bergson, rölativistlerin bu iddiâlarına da katılmaz ve onları reddeder. Bunu yaparken öncelikle, Kant'ın numen'i bilinemez olarak görüşünün sebeplerini araştırır. Kant, zihinde değişmeyen şekillerle kategorilerin varlığını ve bilginin maddesi olan izlenimlerin nesneden gelerek bu şekillerle kategorilere girmek suretiyle nesnenin bilgisini verdiğini kabul ediyordu. Böylece bilginin maddesi bizde asla değişmez olan şekillere tabi oluyordu. Zihnin sürekli bir oluş hâlinde bulunduğu fikri Kant'a tamamen yabancı idi. O, sürenin mutlak varlığını tanımıyordu. Zamanı mekândan hakkıyla ayırmıyordu. Kategoriler zamanı da mekânla aynı cinse bağlı sayan bir yanılsamanın ürünü idiler.

Bergson, Kant'ın metafiziğin imkânsızlığına inanmasının sebeplerinden birisini de şöyle açıklar; Kant'a göre gerçek bir realiteye ne duyularla ve ne de bilinçle ulaşılabilir. Hakikat, duyularla ve bilinçle ulaşılan realitenin ötesinde numen'e ait bir realitedir. Kant numen'in algısını verebilen bir sezginin mevcut olmadığını zannetmiştir.[19] Bergson, rölativizmin temel iddiâlarını ve savunduğu tezleri gözden geçirmiş, kendi sisteminde, problem teşkil eden bu konulara cevap vermeye çalışmıştır.

Bergson, bütün bu felsefî akımların yanı sıra, entelektüalizmin de bazı noktalarını eleştirir. Entelektüalistlere göre; bütün realiteler algılanabilir ve her realite sâdece ve ancak akıl ya da zekâ tarafından bilinebilir. Bilimsel bilginin araçları bu yetilerdir, bilimsel faâliyet de yalnız bu yetilerle olur. Realite ile zekâ arasında doğru ve tam bir uygunluk vardır; zekâ realiteyi anlamak için uygun bir biçimdedir, realite de zekâ tarafından anlaşılabilecek şekildedir.[20] Zihincilerin önde gelenlerinden Hegel, bu fikri "Gerçek olan aklî, aklî olan gerçektir.", "Aklın yasaları ile varlığın yasaları özdeştir." şeklinde formüle etmiştir. Oysa Bergson, zekânın realiteyi kavramaya yetkin olduğu fikrinin karşısında yer alır ve bu fikre karşı en önemli itirazları getiren filozof olarak bilinir. Bu tavrıyla o, irrasyonalist ve anti-entelektüalist filozoflar arasında yer alır.

Bergson'a göre zekânın gerçek konusu maddedir. Düşünüşü, bulduğu kanun ve sistemler ise hep pratik yarara yönelik anlayışlardır. Madde ile yoğru-

18. Topçu, *Bergson* s. 10.
19. Topçu, a.g.e. s. 12.
20. Tunç, "*Önsöz*", s. III.

larak pratik işlerden oluşmuş olan zekâ, hangi konuya dokunursa onu mutlaka maddeye çevirmek ve sonra da parçalara ayırmak zorundadır. Çünkü böyle yapmazsa bir şey anlayamaz.[21] Bergson'a göre zekâ ancak maddeye hâkim olabilir, fakat hayat alanında yaya kalır, çünkü hayatı anlamak için uygun değildir. Böyle olunca zekâ, başlı başına ne hayatı, ne ruhu, ne yaratmayı, ne oluşu, ne süreyi ve hatta ne de evreni anlayabilir. Bunun için yalnız zekâ ve yalnız akılla mantığa dayanan bir felsefe, bilimlerden fazla bir şey yapamaz. Felsefenin görevi, bilimsel ve izâfî hakikatlere varmak değil, mutlak hakikate ulaşmak ise, bunu ya zekâdan başka bir yetide aramak, ya da felsefeden vazgeçmek gerekir. Bergson, felsefeye, zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan ve "sezgi" denilen bir bilgi vâsıtasını katarak birinci yolu seçmiş oldu.

Bergson, dönemin bu hâkim görüşleri ile hesaplaşarak felsefesini oluştururken, evrimcilikle de karşı karşıya geliyordu. Bu noktada Bergson, özellikle Darwin ve Sepencer'ın görüşlerini eleştirir. Darwin'e karşı, "İnsanın aşağı hayvanlardan türemediğini, tersine, hayvan türlerinin insana doğru giden gelişme yolunda yolda bırakılmış bozuk-çatlak ürünler olduğunu"[22] ileri sürdü. İnsan, hayatın özgür gelişimi içerisinde yolda kalmış olmadığı için özgürdür ve bu özgürlük de Bergson için en gerçek olgudur.

Bergson, Spencer'ın görüşleriyle de hesaplaşır. Spencer, Darvincilikten ilham alarak evrimcilik felsefesini sistemleştirmişti. Onda değişme, şeylerin tözü oluyordu ve böylece evrende başka bir töz aramaya gerek kalmıyordu. Böylece "Spencer, mekaniğin kanunlarıyla idare edilen maddî yer değiştirmelerin işe karıştığı evrensel bir evrimin formülünü araştırmış."[23] oluyordu.

Bergson'a göre yaratıcılık fikrinin hâkim rol oynamadığı bir evrimcilik, evrimin safhalarını açıklamakta büyük zorluklara düşer. Ona göre; "Spencer evrim geçirmiş olan realiteyi alıyor, onu küçük parçalara ayırıyor, sonra, bu parçaları birleştirerek aynı realiteyi meydana getiriyor. Böylelikle hiçbir şey açıklanmış olmuyor. Zira Spencer, evrimi açıklamak isterken yine evrim fikrine dayanıyordu."[24] Bergson'a göre hayat da, zaman da, ya bir yaratmadır, ya da hiçbir şeydir. Hayat da aslında zamanın dişlerini dâimâ üzerinde duyan bir realite olduğundan, gelişme ve evriminde önceden keşfedilemeyecek şekiller yaratmak zorundadır. Bunun için evrimin gerçek anlamı "yaratma" dır."[25]

Bergson'a göre bilinçte ve hayatın oluşlarında tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Bilincin gelecekteki halleri önceden keşfedilemediği gibi, hayatınkiler de

---

21. Tunç, a.g.e. s. XL-XLI.
22. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 58.
23. Topçu, *Bergson* s. 15.
24. Topçu, a.g.e. s. 16.
25. Tunç, "*Önsöz*",, s. XXXIII.

keşfedilemezler. "Hayat, durmadan yeni şekiller, yeni türler yaratan bir hamledir. Bunun için hayatta evrim, yaratıcılıktan başka bir şey değildir."[26] Hayat hamlesinin iç güç kaynağı Tanrı'dır. "Tanrı'nın kendisi de yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Bundan dolayı Tanrı son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır, sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Yaratma da böylece mucize olmaktan çıkar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olur."[27]

Dönemin hâkim görüşleri karşısında aldığı tavır dolayısıyla genel hatları ele alınan Bergson felsefesi kısaca şöyle özetlenebilir; Bergson'a göre bilimsel bilgiden başka bir bilgi daha vardır; felsefi bilgi. Zekâdan ayrı bir bilgi vâsıtası daha vardır; sezgi.

Zekâ, insanın dışındaki evrenle uğraşır ve bunun için de kendi faâliyet alanı olan madde evreninde mutlak hakikate varabilir. Hâlbuki hayatı bilme yetisi zekâ değildir. Bu nedenle bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi ile erişilebilir. Bu iki araç da ancak kendi alanlarında yararlı olurlar.

Bergson'a göre; fenomen ve varlık diye iki ayrı şey yoktur. Bütün varlıklar bir süreklilikten, dâimî ve özgür bir oluştan ibârettir. Yani yalnızca sürekli bir oluş vardır. Evren statik değildir. Bu nedenle bilimlerin amacı evrenin dinamik yapısını kavramak olmalıdır. Bunun için de oluş fikrini diriltmek gerekir. Bu diriltme önce sezgi âlemi olan ruh ve hayat alanında, sonra da zekâ âlemi olan madde alanında gerçekleştirilmelidir. Süre veya oluşun varlığı, öldürülmüş olan hürriyeti diriltmiştir; aslında hürriyet ile süre birbirlerinin aynıdır.

Ayrıca Bergson'a göre, bilimlerin ele aldığı determinizm, yalnızca bir metot gibi anlaşılmalıdır, çünkü bir metot olmanın ötesinde o da âcizdir. Hatta determinizm bir inanç doktrini gibi eşyânın esasına kadar götürülürse yıkıcı bile olabilir.

Bergson varlığı ikili bir yapı içinde ele almaktadır.[28] Zira varlık; statik ve dinamik unsurların karşıtlığı bağlamında ele alınmaktadır. Statik unsur madde, dinamik unsur hayattır. Aynı şekilde varlığı statik ve kavramsal yapısıyla analiz ederek bilme, zekâ ile bilmedir, dinamik, canlı ve oluş halindeki yapısıyla bilme, sezgi ile bilmedir. Zaman, statik olarak saatle ölçülen şeydir, bu haliyle mekânsallaşmıştır. Süre ise dinamik, özgür, yaratıcı ve sübjektif, yaşanan zaman realitesidir. Süjenin zamanıdır, asıl zamandır. Yine benzer şekilde hâfıza insanın doğuştan sahip olduğu bir cevher veya bir yapı değildir. Dolayısıyla bu hâfızaya düşünen cevher denilemez. Böylece Bergson'un ruh tasarımı ruhu cevher kabul eden klasik spiritüalizmden de, Descartesçı düalizmden de ayrı-

26. Tunç, a.g.e. s. XXXV.
27. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 59.
28. Nann Clark Barr, "The Dualism of Bergson", s. 639-652.

lır. Çünkü ruh ile beden veya zihin ile beden arasındaki fark, kökten ayrı iki töz olmaları değil, farklı iki süreye sahip olmalarıdır.[29]

ZAMAN VE SÜRE

Bergson felsefesinde en orijinal nokta, mekanik ilimlerdeki "zaman" kavramının eleştirisi ve buna karşılık meydana çıkarılan zaman realitesidir. Bergson'a göre gerçek zaman, boş ve soyut bir zaman değil, her ânı farklı oluşlarla beliren dâimî bir değişme, durmayan bir oluştur. Gerçek hareket ise; oluş hâlinde bulunan bir aksiyon, bir nitelik, bir şiddet, kısacası somut ve canlı bir realitedir.

Bergson için matematik zaman ile yaşanan zaman farklı şeylerdir. Somut zaman; bilincimizin bir oluşu ve yaratıcı bir evrimdir. O halde canlı zaman, ancak bilinçte görülebilir. Onun her ânında değişme ve yenilik vardır. "Süre"nin ölçülüp parçalanamaması bundandır.

Süre, ruhî zaman, yaşanan zamandır. "Bizim içimizde geçen zaman, bir ânın yerine diğer bir ânın geçmesi değildir. Böyle olsaydı şimdiki halden (présent) başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin şimdide uzaması, evrim ve somut süre aslâ olamazdı. Süre; geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin dâimî bir ilerlemesidir."[30] Gerçek zaman; ölçülebilen, saat kadranının çevresine indirgenen ve mekâna dönüştürülen zaman ile aynı şey değildir. Gerçek zaman, yaşanan zamandır, bilinç hallerimizden başka bir şey değildir. Bu yaşanan zamana Bergson "süre" diyor. "Gerçek süre, bilincin algıladığı süredir."[31] Şu halde sürenin ne olduğunu anlamak için bilinç hallerinin akışını bilmek gerekir. Bilinç hallerinin akışında hiç kesinti yoktur. Bütün değişmeler hissedilemeyecek derecede, yavaş yavaş olur. Bu değişmelerin her birinde bilincin bütün geçmişi yoğunlaşmış bir biçimde bulunur. Kısacası gerçek zaman bilinç halleridir.

BEN-ÖZNE TASARIMI

İnsan varlığının ortaya çıkmasıyla, hayat hamlesi kendisini biyolojik düzlemin, canlı olmaklık düzeyinin ötesinde, bunlara ek olarak, psikolojik bir boyutta açar. Böylece yaratıcı evrim, biyolojik hayat katmanına psikolojik katmanı da ilâve eder. Dolayısıyla, başlangıçta pür spiritüel olan hayat hamlesi ye-

29. P.A.Y., Gunter, "Bergson and The War Against Nature", s. 172.
30. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 16.
31. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 100.

niden insanla buluşarak spiritüel-psikolojik bir mâhiyet kazanır. Bu noktadan itibaren Bergson'un "özne" tasarımı kurgulanabilir. Bergson'da "özne" ya da "ben" tasarımı özgün bir yapı arz eder. Çünkü burada klasik spiritüalizm, materyalizm ve düalizm yaklaşımlarından farklı olarak yeni bir yol teklif edilmektedir. Bergson cevherci bir ruh tasarımına sahip olmadığı için klasik spiritüalizmden ayrılır. Aynı şekilde ruhu maddenin ürünü ya da epifenomeni olarak görmediği için de materyalizmden ayrılır. Madde ve hayatı birer gerçeklik olarak tasdik ettiği için belki düalist olarak algılanabilir, ancak bu düalizm; Descartesçı anlamda, madde ve ruhun veya bedenle ruhun ayrı ayrı, birbirine indirgenemez ve birbirinden türetilemez gerçeklikler olduğunu söylemek anlamında iki cevhercilik[32] değildir.

Bergson'a göre bilincin bir kabuk, bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı, akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır ve bu tabaka maddî hayata ve toplum hayatına uyum sağlamaya yarar. Burada özgürlük yoktur, determinizm vardır. Bilincin iç tarafı ise büsbütün farklı bir yapıdadır. Bergson buna "temel ben" der. Kabuk ben, madde ve topluma uymakla şahsî olmaktan çıkmış ve mekânlaşmış, donmuş, yüzeysel bir ben olmuştur. Dokusu, tamamıyla donmuş, pasif ve cansız fikirlerden örülmüştür. Canlı fikirler ise dâimî bir kaynaşma hâlindedirler ve temel ben'in dokusu bu tarzda fikirlerle örülüdür. Bilincin esası tamamıyla orijinal bir kaynaşma, özerk bir organlaşmadır. Dâimâ yeniye, bilinmeyene doğru giden bir harekettir. Bu, bilincin doğal hareketidir. Geriye dönmesi mümkün değildir. Dâimâ yeniye ve bilinmeyene giden bir hareket olduğu için geleceği göstermesine imkân yoktur. Önceden görmek mümkün olmayınca da irâdede determinizm olmayacaktır. Bergson, irâdede determinizmin olmadığını söylerken, irâdenin, ne deterministlerin iddiâ ettikleri gibi bir zorunluluk irâdesi, ne de soyut özgürlükçülerin düşündükleri gibi özerk bir seçme irâdesi olduğunu düşünür. Bergson'a göre irâdede, akıl ve zekâ tarafından tayin edilemeyen, mekanik hareketlere indirgenemeyen tam bir karakter ve bir şahsiyet vardır. İrâdeyi kullanan ve bu nedenle de özgür olan "temel ben"dir. Temel ben determinizme tâbi değildir. Bu yüzden burada hürriyet vardır.

Davranışlar, "ben"den ayrı ve uzak şeyler arasında seçim yapmakla olmaz. Bu bir ilerleyiş, bir oluş, yani süre'dir. Her irâdeli davranış, ruhun bilinçli hâle gelmiş bir ilerleme aşamasıdır. Ancak özgür ve irâdî davranışlarımız çok nâdirdir. Çoğu zaman determinizm kanunlarına uygun otomatik davranışlarda bulunuruz. Özgürlük; "temel ben"in, yarattığı davranışlarla olan ilişkisinden ibârettir. Bu davranışlar aynı türden olmayan dâimî oluşlardır. Özgür davranışların hepsi ancak bir kere olur ve bir daha tekrar etmez. Özgür davranışları belirleyen bilincin iç kısmı, "temel ben"dir.

---

32. Morris, *Six Theories of Mind*, s. 25-26.

HÂFIZA: RUHUN VE KİŞİLİĞİN TEMELİ

Bergson felsefesinin temel problemlerinden biri, ben bilincinin nasıl kazanıldığı problemidir. Bergson, ben bilincinin "hâfıza" ile kazanıldığını düşünür. Bergson'un "hâfıza" hakkındaki görüşleri "ben" ya da "bilinç" hakkındaki görüşünü tamamlar. Bergson'a göre geçmişi durmadan ve geri dönmesine imkân olmadan arkamızda bırakırız. Hâfıza, bütün geçmişimizi tamamıyla saklayan bir realitedir. Bu realite insanda potansiyel olarak her zaman mevcuttur. Kabuk ben'in, pratik intibakların hareketlerini içeren "otomat" bir hâfızası vardır. Asıl hâfıza, yani kendi kendine çalışan "özgür ve yaratıcı hâfıza" ise bu "ben"in arkasındadır. Hatırlama, geçmişin gerekli oldukça kendiliğinden gelip "şimdi" ile kaynaşmasıdır. Düşünme ise, geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe doğru uzayan bir oluştur. Düşünmenin temeli ise dinamik olan özgür hâfızadır, yani bütün geçmişimizdir. Ancak insanın ayrıcalığı düşünmek değil, yapmak kâbiliyetidir. İnsan özgür faâliyeti için bu evrenden istediği âletleri yapıp kullanarak madde âlemine hâkim olur. Sosyal hayatta da ilerleme yolunu açan yine bu hâkimiyettir.

Bergson'un psikoloji tasarımında "derin ben" ve "yüzeysel ben" ayrımı göze çarpmaktadır.[33] Bu iki "ben" tasarımını da, iki ayrı "hâfıza" anlayışı desteklemektedir. Gündelik hayatın rutin işlerini yaparken süjeye yardım eden otomat hâfıza veya alışkanlıklara dayalı hâfıza, bir de derin ben'i destekleyen yaratıcı ve özgür hâfıza.[34] O, bu hâfızaya saf veya salt hâfıza da demekte ve neredeyse ruhla özdeş kabul etmektedir. Aslında Bergson'un psikolojisi veya zihin felsefesi de denilebilecek olan alan, onun bu özgün hâfıza kuramı üzerine oturmaktadır. Zira Bergson'da benliğin ve şahsiyetin temeli, yaratıcı ve özgür olan bu saf hâfızadır.

Bergson'a göre ruhumuzun özünü, esasını bilincimiz, bilincimizi hâfızamız oluşturmakta ve hâfıza sâyesinde de benliğimiz oluşmaktadır. Ruh denilince her şeyden önce bilinç kasdedilir.[35] Bilincin en belirgin özelliği ise hâfızadır. Bilinç, hâfıza ile kazanılır. Zengin, fakir, kuvvetli, zayıf ne şekilde olursa olsun bir hâfıza mevcut değilse bilinç de yoktur. Bilinçsizlik, geçmişten hiçbir şey korumamak, kendini her an unutmak ve her an ölüp yeniden doğmak değil midir? O halde bilincin ilk anlamı, geçmişin şimdide saklanması demek olan hâfızadır denilebilir.[36] Dolayısıyla ruhu ve işlevlerini tanımak için unsurlarını tanımak gerekecektir. Bergson'a göre ruh, psikolojik anlamı ve işlevleriyle

---

33. Herman Hausheer, "*Bergson's Critique of Scientific Psychology*", s. 453, 459.
34. Lucius Hopkins Miller, "*The Religious Implicates of Bergson's Doctrine Regarding Intuition and the Primacy of Spirit*", s. 623.
35. Bergson, *Mind-Energy*, s. 7.
36. Bergson, a.g.e s. 7-8.

incelendiğinde temel katmanının bilinç olduğu görülür. Ancak bilinç katmanı tek başına bütün ruhu temsil edemez. Çünkü bilincin varlığı ve sağlıklı işleyişi için ona yardım etmesi gereken bilişsel ve tinsel diğer yetilere de ihtiyaç vardır. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi hâfızadır. Hâfıza, hem bilincimize içeriğini verir ve hem de "benlik" veya "ben" bilincine erişmeyi sağlar. Dolayısıyla hâfıza sâdece geçmiş hâtıralarımızın biriktirilip, yığıldığı bir depo olmayıp, benliği ve kişiliği oluşturmakta olan, insan ruhunun en önemli katmanlarından birisidir. Hâfızanın bilinç için ne kadar derin ve temel bir anlamı olduğunu vurgulamak için Bergson; "Bilincin ilk anlamı, geçmişin şimdide saklanması demek olan hâfızadır."[37] diyor.

Bilinçli bir varlık için varolmak, sürekli bir oluş ve yaratma içinde olmak demektir. Bu dinamik süreç içerisinde hâfızadan yoksun olmak demek, ben bilincine ve kişiliğe sahip olmamak demek olacağından, hâfıza, benlik ve kişiliğimizin de esasını oluşturur. Bergson'un burada ifâde ettiği şey; ruhun bilinçten, bilincin de hâfızadan ibâret olduğu değildir. Ona göre bilincimiz, hayata yönelmiş bir dikkattir ve asıl aktif olan kısmı bilincin çok sınırlı bir parçasıdır. Hâfıza için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Yaratıcı olan ve özgür olan asıl hâfızamız kabuk veya yüzeysel hâfızanın altında yatan kısmıdır. Zira "İki tür hâfıza vardır: Biri, hareketleri yeniden meydana getirmek yetisidir, alışkanlık kanununa dayanır. Diğeri, fikirlerin, olgu veya şeylerin hatırlanmasıdır. İkinci hâfızanın başlıca işlevi; bir olgu veya bir fikri tanımak ve bunların ilişkili oldukları diğer olgu veya fikirler arasındaki yerlerini mantıkî olarak belirlemektir."[38]

Gündelik hayatın kaygı ve gereksinimlerine cevap veren kabuk hâfızamız, alışkanlıklarla çalışmaktan mekanikleşmiştir. Asıl yaratıcı ve özgür olan bunun gerisindeki canlı, dinamik hâfızadır. Bu dinamik hâfıza sâyesinde insan, kendisini değişen, oluşan, sürekli yeni ve bilinmeyene doğru, deyim yerindeyse akarken devam eden ve aynı zamanda sürekliliği olan bir varlık olarak algılar. İşte bu süreklilik ve devamlılık algısıdır ki, insanoğlunu benlik ve kişilik bilincine ulaştırır. Şu halde, hâfızayı incelerken; kabuk hâfıza, mekanik hâfıza veya alışkanlıklara göre şekillenen bir yüzeysel hâfıza ile bunun altında yatan, ama sürekli canlı ve kaynaşma hâlinde olan yaratıcı hâfızayı birbirinden ayırarak incelemek gerekir. Zira gündelik hayatın kaygı ve gereksinimlerine cevap veren kabuk hâfıza, alışkanlıklarla çalışmaktan mekanikleşmiştir. Asıl yaratıcı ve özgür olan bunun gerisindeki canlı-dinamik hâfızadır.

Bergson, hâfızanın bir hâtıralar deposu veya eski eşyâların atıldığı bir çekmece olmadığını söyler. Hâtıraların saklanması ve çağırılması, şu veya bu hâtıranın, çekmecede saklanmış bir şey gibi, hâfızada önce saklanıp sonra çıkarılması değil-

37. Bergson, a.g.e s. 8.
38. G. Dwelshauvers, *Muasır Fransız Psikolojisi*, s. 151.

dir.[39] Ona göre bir şeyi hatırlamak, hâtıralar deposuna girip, geçmişe gitmek değil, hatırlanacak o şeyin kendiliğinden kopup gelmesi ve şimdiki hâl ile bütünleşmesi demektir. Peki, bu nasıl olmaktadır? Dinamik hâfıza dinamik bir bilinçle beraberdir. Bilinç, ihtiyacı olan bilgi ve hâtırayı hâfızaya bildirir ve hâfıza da bunları kullanıma sunar yani, bilinç seviyesine çıkarır. Böylece hatırlama etkinliğinde ihtiyaç duyulan hâtıra ve bilgiler en canlı birliktelikler olarak birbirlerini davet ederler.

Şu halde "hâfıza, algıdan (perception) farklıdır. Bergson bu farkı iyice kavratmak için ustalıklı bir karşılaştırmaya başvurur: içinde bulunduğum odayı algılıyorum; bu duyulardan gelme aktüel bir algıdır; fakat ben oda duvarlarının arkasında şimdi algıladıklarımdan başka diğer şeyler olduğunu ve hatta zenginliği duyumlarımı çok aşan bir evreni, düşünmeye mecbur olmadan bile, biliyorum. Sonra, odanın eşyâlarıyla bilinmeyen şeyler arasında bir ilişki olduğunu da biliyorum; haldeki tecrübemizle önceden yaşadığımız şeyler arasında aynı türden bir ilişki olduğunu da anlıyoruz; çünkü geçmiş, potansiyel olarak dâimâ mevcuttur ve hâlen bilinç dışıdır; yalnız bütün geçmiş bizim karakterimizde toplanır ve onu oluşturur."[40]

Görülüyor ki duyulardan gelen algı, sâdece kendi cismimizle diğer cisimler arasındaki bir ilişki değildir. Bu ilişkiye bizden bir şey katıyoruz, yani geçmişi şimdide devam ettiren hâfızadan bir şey katıyoruz.[41] Hâtıralar hareketlenip serbest kalınca da geçmiş, şimdiki halde, bilincin hizmetine sunuluyor. Bilinç incelendiğinde ise bilinçaltının bilince çıkmak için fırsat kollayan, sürekli, dinamik ve canlı istek, eğilim ve niyetlerle dolu olduğunu görürüz. Bunlar da çoğu kez bilinç seviyesine çıkamadan kalır ama kaybolmazlar. Bergson, bunların kaybolmadığını ve sürekli bir oluş ve canlılık içerisinde bulunduklarını gösterebilmek için rüyaları inceler veya daha doğru bir deyişle rüyaları incelemesi sonucunda bu sonuçlara ulaşır. Rüyalarda insan, bilincin gündelik hayata yönelmiş olan kaygı ve kontrolünden kurtulur. Bu kurtuluş bilinç seviyesine çıkmak için fırsat kollayan hâtıralar ve bilinçaltı eğilim, dürtü ve isteklerin önünü açar. Böylece birbirinden renkli ve karmaşık rüyalar meydana gelir. Bu rüyalarda unuttuğumuzu sandığımız birçok hâtıra, dürtü ve eğilim ortaya çıkar.

Bu olgudan hareketle Bergson, hâtıralarımızın kaybolmadığını ve hâfızamızın canlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu savunur ve bu olguyu kendi hâfıza kuramının dayanaklarından birisi olarak ilan eder. Bergson'a göre, "Tabiat bize hâfızanın ne olduğunu gösteren ve rüya denilen bir tecrübe yaptırır. (...) Dış dünya ile beyin arasındaki yolların ortadan kalktığı rüyada, reelin normal olarak yaptığı kontrol artık kalmamıştır. Buna göre ne görüyoruz? Ay-

39. Bergson, *Creative Evolution*, s. 7.
40. Dwelshauvers, *Muasır Fransız Psikolojisi*, 152.
41. Dwelshauvers, a.g.e. s. 151.

nı bir duyum muhtelif birçok rüyaları davet edebiliyor: Bu rüyaları yapan hâfıza, haldeki algıyı aşıyor; bir sinirsel uyarım ile bir tasarım arasında kesin bir karşılıklılık olmuyor, aksine, dış uyarım birçok imkânlara yol açıyor ve rüyaya şekil veren yalnız yeni hâtıralar değil, eski hâtıralar oluyor. Yaşadığımız bütün şeyler sanki hâfızada mevcut imiş gibi görünüyorlar."[42]

Bergson'a göre, "geçmiş bütün hayatımız hâfızadadır. Ve en küçük teferruatına kadar burada saklıdır ve biz hiçbir şeyi unutmuyoruz, bilincimizin daha ilk uyanışından beri duyup istediğimiz, algıladığımız ve düşündüğümüz bütün şeyler yok edilemez bir şekilde kendiliğinden sürekli/devamlı olmaktadırlar."[43] Ancak uyanıkken bütün bu hâtıraları unutuyoruz.

Peki, uyanıklık hâli ile uyku hâlinin farkı nerededir. Bergson'a göre rüyada yaratıcılık yoktur. Uykudaki hatırlamalara şekil veren ve onları belirleyen hâtıralardır, yani hâfızadır.[44] Ayrıca uyanıklık halinde uykudan farklı olarak ruhun çabası vardır ve bu çaba tek tek fikirler arasındaki çağrışım mekanizmasına asla indirgenemez ve içten dışa doğru giden, derinliğine birçok bilinç planlarını geçen ve bilincin yüzeyine önce belirsiz bir tasarım getiren ve sonra onu açık bir imaja dönüştüren bir hareketi gerektirir. Algılamak için, hatırlamak zorundayım; hatırlamak için de bir dosya gibi iyice sıralanmış ve etiketlenmiş bir imajlar koleksiyonuna sahip bir hâfıza kullanmıyorum. Objenin belirsiz fikrini ve bir tür dinamiğini önce getiren bir hareket oluyor ve bu hareket yavaş yavaş, canlı bir sıra dönüşümler geçirdikten sonra bir imajda durup somutlaşmayı, bedenleşmeyi başarıyor. Nitekim bir şeyi ezberlemek (hâfızaya almak) için fikirleri, netleşmelerini tesbît etmeye yardım eden bâriz birkaç nokta etrafında toplamaya çalışıyoruz.[45]

Özet olarak, "hâfıza sâdece bir mekanizma değildir ve beyinde bir yere yerleştirilemez; dinamiktir, uzayan-devam eden geçmişi ile karakteri oluşturur; aynı zamanda hem faâliyettir, hem de bilinçaltıdır; kendini ifâde etmek için potansiyel olarak birbirlerinin içine girmiş olan bütün rûhî hallerden bazılarının gerçekleşmesine bağlı olan bir çaba ister."[46]

İÇGÜDÜ ZEKÂ VE SEZGİ

Maddeyi algılayan zekâdır. Ancak zekânın yaptığı bütün analiz ve sentezler sâdece pratik amaçlara yöneliktir. Bu sebeple de yalnızca maddeye hâkim

42. Dwelshauvers, a.g.e. s. 152.
43. Bergson, "*Dreams*", *Mind-Energy*, s. 116.
44. Bergson, a.g.e, s. 115-116.
45. Dwelshauvers, *Muasır Fransız Psikolojisi*, s. 153.
46. Dwelshauvers, a.g.e, s. 153.

olabilir, fakat hayat alanına olamaz. Hayat ile kaynaşmadığı ve geçmişte de ona göre yoğrulmadığı için hayatı anlayamaz. Zekânın karakteri, yapısı îcâbı, hayatı anlamamaktır. Zekânın doğal haliyle başlıca konusu, organik olmayan katı şeylerdir.[47] Çünkü zekâ ancak süreksizi tasarlar.[48] Hayat ise bir yaratmadır. Yaratıcılık da sürenin eseri, hatta ta kendisidir. Şu halde zekâ açık olarak ancak hareketsizliği tasarladığı[49] için yaratma fikrine tamamen yabancıdır ve hayatı anlamaya yetkin değildir. Zekâ, başlı başına hayatı, yaratmayı, oluşu, süreyi anlayamadığı için yalnız zekâ ve yalnız akılla mantığa dayanan bir felsefe, bilimlerden daha fazla hiçbir şey yapamaz. Bilimleri aşması için felsefenin zekâyı değil, zekâ ile içgüdünün kaynaşmasından doğan "sezgi"yi kullanması gerekir. Bergson, zekâdan ayırdığı sezgi'nin içgüdüden doğduğunu söyler.

İçgüdü, canlıyı çevreye en iyi şekilde uyum sağlatmak ve canlının çevreden faydalanmasını sağlamak için, tabiat tarafından kendisine verilen bir yetidir. Bu amaca ulaşmak için o da zekâ gibi âlet yapar. Ancak onun âlet yapıcılığı, zekânınkinden tamamen farklıdır. Olgunlaşmış bir içgüdü, organik âletler kullanmak ve hatta yapmak yetisidir. Olgunlaşmış bir zekâ ise cansız âletler yapmak ve kullanmak yetisidir.[50] İkisinin temin ettiği bilgiler tamamen başka cinsten bilgilerdir.

İçgüdü ile zekâdaki doğuştan bilgilere bakılacak olursa, bunların içgüdüde eşyâya, zekâda ise münâsebetlere karşılık geldikleri görülür.[51] Zekâ şeklin bilgisini, içgüdü maddenin bilgisini verir. İçgüdünün yapısı zekâdan farklıdır, fakat o sıradan bir refleks de değildir. İçgüdü bir sempatidir. Eğer bu sempati, konusunu darlıktan kurtararak genişletebilse ve kendi üzerine katlanarak düşünebilseydi, gelişmiş ve kendine sahip olmuş zekânın maddeye nüfûz etmesi gibi o da hayata nüfûz edecekti. Ancak içgüdü, içgüdü olarak kaldıkça hayata nüfûz edemez. Hayata nüfûz eden sezgidir. Sezgi, insanı hayatın içine götürecek, yani kendi kendisinin bilincine varmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek bir hâle gelmiş içgüdü'dür.[52] Kendine özgü yapısı bakımından aslında zekâdan ayrılan içgüdünün gelişmesinden doğmuş olan sezgide de bilinç vardır. Sezgi ile zekâ bilinçli çalışmanın birbirlerine zıt iki istikâmetini gösterir. Sezgi hayat istikâmetinde gider, zekâ doğası gereği, aksine, maddenin hareketlerine göre ayarlanır.[53] Hayat, bir tohumdan diğerine, gelişmiş

47. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 202.
48. Bergson, a.g.e. s. 203.
49. Bergson, a.g.e. s. 205.
50. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 186.
51. Bergson, a.g.e. s. 195.
52. Bergson, a.g.e. s. 231.
53. Bergson, a.g.e. s. 343 – 344.

bir organizma aracılığı ile geçen bir akışı andırır.[54] Bu akış zekâ ile kavranamaz çünkü hayat, zekâyı aşar.[55]

Sezginin keşifleri felsefenin öz hakikatleridir. Felsefe artık kendi metoduyla, yani sezgi metoduyla, bir ilerleme yoluna girmelidir. Felsefenin ödevi, canlı varlığı pratik fayda gibi gizli bir maksat olmaksızın zihnî alışkanlıklardan tam anlamıyla kurtararak incelemek olacaktır. Felsefenin konusu hakikati görmektir; canlı karşısındaki durumu da bilimin durumu gibi olamaz. Çünkü bilim yalnızca nesnelere etki etmek ister.[56] Oysa felsefe nesnelerin yanı sıra hayatı da anlamak ister. Hayatın bilgi vâsıtası ise zekâ olmadığından, bu sahada mutlak hakikate ancak sezgi ile ulaşılabilir. Böylece Bergson'da bilimin ve metafiziğin hem konuları hem de yöntem ve biliş tarzları birbirinden esaslı farklarla ayrılmaktadır. Felsefe de tek tek bilimlerin sonuçlarının ve bulgularının birleştirilmesinden daha fazla ve aşkın bir etkinliktir.[57]

FİNALİZM VE MEKANİZM

Bergson, evrenin bir planın gerçekleşmesinden ibâret olduğunu söyleyen finalizmden ayrılır. Varlıkların ezelden mevcut bir programı gerçekleştirmelerinin gerektiği biçiminde bir finalizm, her şeyin ezelden mevcut olduğunu farz eder ki, bu tarzda anlaşılan bir finalizm Bergson'a göre "tersine çevrilmiş bir mekanizm"[58]dir. Bergson, "geleceği ve geçmişi şimdiye tâbi olarak hesap edilebilir olarak değerlendiren ve böylelikle de bütünün ezelden mevcut olduğunu iddiâ eden mekanik açıklamalar"ı[59] da kabul etmez. Ona göre, eğer en küçük bir toz zerresi mekanik ilmin önceden bilemeyeceği derecede, içinde bulunduğu durumdan azıcık ayrılır ve kendiliğinden hareket etmenin en küçük bir emâresini gösterirse bu felsefenin bırakılması gerekir.[60] Ancak mekanizm bırakılsa bile finalizm doktrini bu kadar rahat, tamamıyla bırakılamaz. Finaliteyi canlı varlığın bireyselliğinde daraltmak iddiâsı boştur. Eğer hayat âleminde bir finalite varsa bütün hayatı görünmez, tek bir sarışta kucaklayan bir finalite olacaktır.[61] Finalite; ufaltılıp daraltılmakla daha kolay kabul edilecek gibi de-

54. Bergson, a.g.e. s. 44.
55. Bergson, a.g.e. s. 69.
56. Bergson, a.g.e. s. 256.
57. F. Copleston, *A History of Philosophy Maine de Biran to Sartre*, s. 182.
58. Bergson, a.g.e. s. 60.
59. Bergson, a.g.e. s. 58.
60. Bergson, a.g.e. s. 61.
61. Bergson, a.g.e. s. 65.

ğildir. Bunun için hayatın içinde saklı bir finalite tasarlayan hipotez ya toptan atılmalı ya da büsbütün başka bir anlam yüklenerek yeniden düzenlenmelidir.[62]

Bergson felsefesinin diğer felsefelerden ayrıldığı önemli noktalardan birisi hiç kuşkusuz yaratmaya, yeniliğe, oluşa ve özgürlüğe olan tutkusudur. O, evrende ve evrim olgusunda mekanizmin özgürlüğün önündeki en büyük engellerden biri olduğunu düşünmektedir. Çünkü mekanizm olaylar dizisinde öncekilere bakarak sonrakini türetmekte, böylece yaratma ve yaratıcılık düşüncesi yerini, geçmişe bakarak bu günü ve geleceği buradan çıkarsamaya dönüşmektedir. Bergson'un mekanizme temel itirazının, onun madde ve fizik bilimlerindeki uygulanış ve kabul ediliş biçimine olmadığı açıktır. Mekanizm, Bergson tarafından, canlı varlığın süre içinde oluşunu yadsıyıp, onu tıpkı mekânda geçen olaylar gibi tasarımlaması yüzünden eleştirilmektedir. Dolayısıyla Bergson'un mekanizme yönelik itiraz ve eleştirileri onun felsefesinin bütünü ve geneli göz önüne alındığında bir iç tutarlılığa sahiptir. Çünkü mekanizm, ruh ve hayat olgularına da yansıtıldığında onlardaki kendine özgü olan yönü, yani süre içinde özgürce açılım ve gelişimi, madde ve mekân olaylarına dönüştürmekte ve böylece hayat, ruh ve madde arasında "ne"lik farkı kalmamaktadır. Oysa bu fark Bergson'a göre felsefenin ve hatta bilimlerin bile gözetmesi gereken bir farktır. Çünkü ona göre canlı varlıkta fiziko-kimyasal süreçlerle açıklanıp, tüketilemeyecek olan ve sırf canlıya özgü olan özellikler de bulunmaktadır.[63]

Bergson'a göre; mekanizm ve finalizm hayatı açıklamakta yetersiz kalmıştır. "Hayatı anlamaya çalışan mekanist veya finalist görüşlerin ikisi de yanlıştır. Çünkü bunların her ikisi de süreyi bir yana iterler. Mekanistlere göre, canlılar önceden kestiren kanunlara göre iş yapar, finalistlere göre ise canlılar, önceden olmuş bitmiş bir gâyeye göre iş yapar."[64] "Mekanist tez sâdece sebeplerden, finalist tez ise amaçlardan bahseder."[65] Şu halde ne mekanizm, ne de finalizm hayatı tam olarak açıklayabilir. Çünkü hayat, mekanistlerin düşündüğü gibi, herhangi bir ânının bilinmesi ile ondan sonraki anlarının da bilinmesini gerektirecek biçimde mekanik bir yapı değildir. Aynı zamanda hayat, finalistlerin düşündükleri gibi, önceden belirlenmiş bir planın gerçekleşmesi de değildir. Bir zorunluluk içerisinde tahakkuk etmediği için de özgürdür ve ne mekanizmle ne de determinizmle izah edilebilir. Dolayısıyla ruhun insanda ve evrende (varlığın bütününde) ayırt edici özeliği yaratıcılık, özgürlük, yeni olmaklık, mekanizm ve determinizmle açıklanamaz ve tüketilemez olmaklıktır.[66]

---

62. Bergson, a.g.e. s. 66.
63. Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 56; *Creative Evolution* s. 42.
64. Mübahat Türker-Küyel, *Felsefeye Başlangıç*, s. 136.
65. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 131.
66. Bergson, *Creative Evolution*, s. 44-46; Morris, C. W., A.g.e., s. 80.

HAYAT HAMLESİ VE YARATICI EVRİM

Bergson'un hayat hamlesi metaforu ile anlatmış olduğu ontolojik model, maddeden insana kadar bütün bir varlık hiyerarşisini açıklama girişimidir. Şöyle ki, insana oranla öteki bütün varlıklar hayat hamlesinden sınırlı bir şekilde yararlanmış ya da pay alabilmişlerdir. Aldıkları paya göre bitki ve hayvan boyları çeşitli düzeylerde ve standartlarda canlı olmaklığın özelliklerini yansıtmışlardır. Hayvan boyları bitki boylarına oranla çok daha karmaşık bir biyolojik organizmaya sahiptir. Bu düzlemde hayat; canlılığın ve türünü devam ettirebilme yetisinin üzerine, içgüdü ile donanmıştır. İçgüdü, canlıyı doğrudan doğruya realitenin içine sokan, onun bilgisini kazandıran bir yetidir. Ancak bir eksikliği vardır o da kendisi üzerine bilinç sahibi olmayışıdır. İçgüdünün bu eksikliğini gidermesi için insanda bu yetinin sezgi olarak doğmasını beklemek gerekmektedir. Böylece çok genel hatlarıyla hayat hamlesinin insan varlığını ortaya çıkarana kadar geçirmiş olduğu evreler takip edilecek olursa, insan varlığının bütün öteki özellikleri ve nitelikleri yanında bir sezgi varlığı olarak ortaya çıkması, onu canlılar âlemi içerisinde biricik ve ayrıcalıklı bir konuma yükseltmektedir. Yalnız bu konum onun tabiattaki diğer canlı-cansız varlıklar üzerinde sınırsız bir tasarrufta bulunmasına imkân tanımaktan çok, bütün bir varlığın başlangıçtaki köken birliğinden dolayı organik bir bütün oluşturduklarını gözden uzak tutmamayı gerektirmektedir. İnsanın hayat hamlesinin gelişimi ve açılımı sürecinde yarı yolda kalmış, bozuk-çatlak bir ürün olmayışı ona ister istemez ahlâkî bir ödev ve sorumluluk da yüklemektedir. Çünkü o, sâdece sezgileri olan bir canlı değildir. Bütün bir yaratma ve oluş sürecinin tanığıdır, bilincidir, anlamıdır ve anlamlandırıcısıdır. Dolayısıyla organik hayatın yapısını korumak ve devamını sağlamak da ahlâkî ödevlerinden sâdece biridir.

Hayat, daha başlangıçtan itibaren, birbirinden uzaklaşan evrim yollarına ayrılmış bir ve aynı hamlenin devamıdır.[67] Hayat da bilinç gibi her an bir şey yaratıyor denebilir.[68] Hayat için insânî anlamda bir amaç göstermek boştur. Bir amaçtan bahsetmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemeyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak her şeyin ezelden mevcut olduğunu, geçmişin, şimdide okunabileceğini varsaymak; hayatın hareket ederken ve evrimleşirken, zamanın dışında yerleşen zekâ gibi hareket ettiğine inanmaktır. Oysa hayat ilerler, sürüp gider.[69] Hayat, her ânı yeni oluşlarla dolu ve önceden keşfedilemeyecek olan yaratıcı bir evrimdir.

---

67. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 78.
68. Bergson, a.g.e. s. 46.
69. Bergson, a.g.e. s. 75.

Bergson'a göre evrimden bahseden Lamarck, Darwin gibi biyologlar ve bu evrim teorilerini insânî alana uygulayan Spencer gibi düşünürler de hayatı bütünüyle açıklamakta başarısız olmuşlardır. Çünkü evrimde türleri meydana getiren transformasyonlar, ne Darwin'in doğal seleksiyon teorisinde iddiâ edildiği gibi tesâdüf ürünü küçük değişmelerin toplanması ile, ne de Lamarck'ın, canlı varlığın değişme kâbiliyetini, kendi organlarını kullanıp kullanmamak sonucunda bulunan ve kazanılmış değişmelerin nesilden nesile geçtiğini ileri süren görüşü ile açıklanabilir. Bergson'a göre, Spencer'ın metodu ise, evrimi, evrimleşmiş olanın parçalarıyla yeniden inşâ etmekten ibârettir.[70] Meselâ; bir mukavvanın üzerine bir resim yapıştırır, sonra da parçalara bölersem, bu resmi tekrar yapmak için mukavva parçalarını gerektiği gibi birleştirebilirim. Bu tarzda kesilmiş parçaları düzenleyerek güzel ve renkli bir resim elde eden bir çocuk böylece resmi ve renkleri kendisinin yaptığını zanneder. Halbuki çizmek ve resim yapmak ile önceden resmedilmiş ve boyanmış bir resmin parçalarını birleştirmek arasında hiçbir ilişki yoktur. Bunun gibi, evrimin en basit sonuçlarını birleştirmekle de en karmaşık sonuçlarını iyi kötü taklit edebilirsiniz; fakat bunların hiçbirinde evrimin doğuşunu yeniden çizmiş olamazsınız.[71]

Bunun gibi Spencer da aslında evrim geçirmiş olan realiteyi alıyor, onu küçük parçalara ayırıyor, sonra bu parçaları birleştirerek aynı realiteyi meydana getiriyor. Böylelikle hiçbir şey açıklanmış olmuyor. Bergson'a göre; Spencer'ın illüzyonu evrim hareketini ifâde etmiş olduğu zannı idi. Halbuki realiteyi bugünkü şekli ile alıyor; sonra da kırıp parçalara ayırarak rüzgâra savuruyor; daha sonra bu parçaları toplayıp tamamlıyor, fakat evrimin akış ve hareketini de ortadan kaldırmış oluyordu. Bütün'ü bir mozaikçi gibi taklit ettikten sonra resmi yeniden çizdiğini, oluş ve evrimi gösterdiğini sanıyordu.[72] Kısacası Bergson, bu evrim kuramlarının doğru tarafları olduğunu, ancak bütün bir evrim sürecini evrime ait bir olgudan hareketle açıklama girişimlerinin hatalı olduğunu düşünür. O, evrim sürecini hayat hamlesi teorisiyle açıklar.

Bergson evrimde finalite ile determinizmin olmadığını ve hayat hamlesinin özgür ve yaratıcı olduğunu söyler. Bu anlayışa göre evrim ne dışın, ne tesâdüfün ne de determinizmin ürünüdür. Tamamıyla içten gelen hareketlerin bir eseridir. Evrimin determinizm ile açıklanabilecek yönleri ancak yüzeysel ve kabuk kısımlarıdır.

Evrim, geçmişin şimdideki devamıdır. Bilinçte olduğu gibi hayatın oluşlarında da tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Bilincin gelecekteki halleri önceden keşfedilemediği gibi, hayatınkiler de böyledir. Hayat sürekli yeni şekiller, ye-

---

70. Bergson, a.g.e. s. 465.
71. Bergson, a.g.e. s 465–466.
72. Bergson, a.g.e. s. 466.

ni türler yaratan bir hamledir. Değişmelerin, hiç olmazsa düzenli geçen, toplanan ve böylece yeni türler yaratan değişmelerin derin sebebi, hep evrim yollarında kendini kaybetmeyen ve bu yollar arasında dağılan bu ana hamlededir.[73] Hayat da, topun ağzından çıkan bir gülle gibi tek bir yol olsaydı, evrim hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tayin edilecekti. Fakat burada birdenbire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlaya patlaya uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız.[74]

Hayatın evrimi, önce güllelerdeki patlama gücüyle, sonra da bu gülleleri çevreleyen maddenin karşı gelmesiyle açıklanabilir. Hayatın bütün çeşitleri bu iki kuvvetin çarpışmaları sonucudur. Hayat hamlesi bütün canlılarda ortaktır. Hayat hamlesi başlangıçta yekpâre olmakla beraber kaynaşmış birçok eğilim ve kâbiliyetlerin bir toplamıdır; ileride kaynaşamayacak bir hâle gelince her biri madde içinde kendi eğilim ve gücüne göre bir yön, bir yol açarak sonuçta bitkiler, hayvanlar ve insan boyları olmak üzere üç büyük yön açılır. Bitkiler, hayat hamlesinin "uyuşukluk" eğilimini, hayvanlar "içgüdü"sünü, insan da "zekâ-" sını temsil eder.[75]

Bergson, metafizik bir sezgi ile kavradığı hayat hamlesini şu şekilde tasvîr eder: "Esen bir rüzgârdan havalanan toz kasırgaları ne haldeyse canlılar da hayat hamlesinin yüce soluğunda öylece havalanmış gibidirler."[76] Görülüyor ki evren, olmuş bitmiş değil, tersine sürekli olmak üzere bulunan bir evrendir. Olmuş bitmiş olsaydı onu zekânın bilgisiyle anlamak mümkün olurdu. Ancak böyle olmadığına göre bu evreni içinden kavramak gerekir. Bu sebeple, yani evren her an değişen dinamik bir evren olduğu için, bu evrenin asıl hakikatleri zekâ ile değil, ancak sezgi ile kavranabilir.

Bergson'un realiteyi, ruh/hayat ve madde olarak ayırması basit bir düalizm peşinde olduğu için değildir. Onun amacı her iki alanda da doğru ve güvenilir bilgiler elde etmek ve varlığın özüne olabildiğince nüfûz edebilmektedir. Determinizm ve nedensellik, maddî evrenin yasa ve işleyişini açığa çıkartmak ve elde etmek için vazgeçilmez ve gerekli olabilir. Ancak bütün bir gerçeklik alanına uygulandığında, yani ruh ve madde, hayat ve madde arasında bir fark görülmediğinde yıkıcı olmakta, insan bilgisine ruh ve hayat alanlarının doğrularını katmak şöyle dursun, bunların varlığından bile haberdar edememektedir. Bu görüşlerinden, onun irâdede determinizmi kabul etmediği açıkça anlaşılmaktadır. Özetle Bergson'un anladığı anlamda "irâde, ne deterministlerin -yani irâdenin fizik sebeplerle açıklanabileceğini iddiâ edenlerin- tasarladıkları zorun-

73. Bergson, a.g.e. s. 123.
74. Bergson, a.g.e. s. 135.
75. Tunç, a.g.e. s. XXXVII.
76. Tunç, a.g.e. s. XLVI.

luluk irâdesidir, ne de özgürlüğü soyut olarak tasarlayanların deyişiyle iki sâbit hareket dürtüsü arasındaki özerk bir seçme irâdesidir."[77]

Bergson'un irâdesinde akıl ve zekânın basîret ve hesâbı ile belirlenemeyen, mekanik hareketlere indirgenemeyen tam bir karakter ve şahsiyet vardır. Bu sebeplerdir ki, bilinç, bu anlamıyla, yani özgürlük olarak yalnızca insanda vardır. Ona göre "insan bilinci ile hayvan bilinci ve hatta en zekî olan bir hayvan bilinci arasında kökten bir fark vardır."[78] Zira insan, Bergson'a göre, yaratıcı evrimin en özgür ve gelişmiş ürünüdür. Ona göre hayat hamlesinin maddeye üstün gelen savaşçı yanından başka bir de sanatçı yanı vardır. Bu özellik, gerçek bir sanat eseri denilebilecek bitkilerdeki tür, çeşitlilik, renklilik ve uyumda gizlidir.[79] Hayat hamlesinin bitkilerdeki bu zenginliği yaratması ona göre, çevrenin etkisiyle açıklanamaz ve bu zengin bitki dünyası bir kere meydana geldikten sonra artık kendi varlığını devam ettirebilmiştir. Bu, bitkilerde maddeyle karışmış bir halde bulunan bilincin göstergesi olmakla birlikte, bu bilinç henüz seçme yetisi seviyesinde değildir. "Denilebilir ki bilinç burada madde ile yoğrulmuş ve onun eseri olmuştur. Diğer evrim doğrultularında bilinç, kendisini maddenin kulluğundan biraz daha kurtarmayı ve sonuçta şöyle böyle bir seçme yeteneğine sahip olmayı başarabiliyorsa da, bu seçme yeteneği, var olmak ve yaşamak zorunlulukları içinde, ancak sağ kalmak gereksiniminin basit bir yardımcısı olmak seviyesini aşamamaktadır."[80]

Hayat hamlesi, bitkilerden sonra hayvan türlerini yaratarak büyük bir aşama kat etmiş olmakla birlikte, henüz asıl eserini, yani bilinç ve özgürlük demek olan insanı ortaya koymamıştır. İnsan varlığı, bu dinamik, yaratıcı evrimsel sürecin ulaştığı en yetkin aşama olarak değerlendirilebilmektedir. Aynı zamanda Bergson'un yaratıcı dinamik evrim modelinde bitki ve hayvan türleri de dâhil hiçbir varlık düzeyi diğerinin gelişim doğrultusu üzerinde bulunmadığından, aralarında derece değil, mâhiyet farkı bulunmaktadır. Böylece insan varlığı da hayat hamlesinin eseri olarak, bütün canlı varlıklarla organik bir akrabalığa sahip olmakla birlikte (canlı olmasından dolayı), onlardan bağımsız, kendi doğrultusunda ilerleyen, yaratıcı ve özgür bir kolun ifâdesidir. Çünkü Bergson'a göre hayat hamlesi en tam, yetkin ve özgür eserini yalnız ve ancak insan boyunda ortaya koyabilmiştir.[81] Bu bir finalizm değildir. Çünkü hayat hamlesi karşısına çıkan engellerin değişik olması durumunda insan varlığını ve bilinç düzeyini başka bir biçim ve beden içinde de yaratabilirdi. Hayat hamlesi yarat-

77. Tunç, a.g.e. s. XIX.
78. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 339.
79. Bergson, *Mind-Energy*, s. 26.
80. Bergson, "Şuur ve Hayat", s. 68.
81. Bergson, *Creative Evolution*, s. 289.

mış olduğu bu insanı yaratmak üzere yola çıkmış olmadığı için Bergson onun finalizme tabi olmadığını, yani önceden çizilmiş bir planı uygulamak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığını ifâde eder.[82]

"Hayat hamlesinin umulmadık üçüncü patlaması insanı meydana getirince, yine şiddetli bir sıçrama ve evrimle, hayat hamlesinde saklı bulunan özgürlük, burada artık bütün engelleri yıkar ve zincirlerini kırar. Evrimin bu aşamasında ortaya çıkan insan beyni, hayvan beynine ne kadar benzese de önemi yoktur. Çünkü insan beyninde, bütün alışkanlıkları ve içgüdüsel eylemleri, tamamen karşıtı olan eylemlere dönüştürebilecek bir seçkinlik vardır."[83]

Bergson'un bilgi probleminden önce varlık problemini ele alması, hayatı ve bilinci kavramsal ve soyut çerçevede ele almaktansa, doğrudan doğruya ve ampirik olarak yakalayabilmek ve kavrayabilmek içindir. Çünkü bunlar her türlü soyutlama ve kavramsallaştırmayı aşan canlı ve dinamik realitelerdir. Soyutlama ve kavramsallaştırma ise bunların zamanla ve oluşla bağlarını koparıp, yapılarını bozmaktadır. Böyle olunca da, realite sanılan şey, realitenin dondurulmuş bir anı, yani sâdece fotoğrafı olmaktadır. Dolayısıyla kavramlar, soyutlamalar ve mantıksal çıkarımlar yoluyla realiteyi tanımayı boş ve zahmetli bir yol olarak gören Bergson, onu kendi özgür oluş ve yaratış hamlelerinde yakalamaya çalışır. Böylece, başka bir deyişle bu çaba realiteyi mantıksal kalıp ve kategorilerin eline geçmeden ve oluşla, süreyle bağları koparılmadan, onun içine yerleşerek deneyimlemektir.

Bergson metafizikte rasyonalist ve entelektüalist yaklaşımlardan ayrılıp, deneyciliğe bağlanır. Onun bu noktada, "doğrudan doğruya duyulup, bilinene, yaşanana bağlandığını ve psikolojik realiteyi, ilimler ve sosyal hayatta bezendiği kavramsal şekiller dışında, doğrudan doğruya kavramaya"[84] çalıştığını söylemek mümkündür.

RUH VE BEDEN

Bergson, içgüdü, zekâ, sezgi, hâfıza, hayal gücü, bilinç gibi kavram ve yetileri incelemek suretiyle ruhu tanıyabileceğimizi ifâde etmişti. Ancak bu noktada, bu yetileri tanımak için teklif ettiği yöntemin bir kavram analizi olmadığı görülüyor. Ruhu, ruhsal olanın tezâhürlerinden hareketle tanımak amaçlanıyor.

Ruh kavramını ele alırken incelediği bu yetilerden içgüdünün, ona göre iki eksikliği vardır. Bunlardan biri çevresiyle sınırlı olması, diğeri kendisi üzerine

82. Tunç, "*Önsöz*", s. XLVIII.
83. Bergson, *Mind - Energy*, s. 26.
84. Dwelshauvers, *Muasır Fransız Psikolojisi*, s. 148.

düşünememesidir. Bu ise tinsel olmamasından dolayıdır. İçgüdü tinsel olmadığı için, içgüdünün boşluğunu zekâ doldurur. Ancak Bergson'a göre zekânın da eksiklikleri vardır. O da, yaratmayı ve oluşu değil, statik olanı kavramasıdır. Dolayısıyla dinamik olan hayatın içine giremez, onu kavrayamaz. Zekâ en iyi, bilim alanında iş görür. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin birliği olan süre ise hâfızayla yaşanır ve bu hakikat ancak sezgi ile kavranır. Kendi benimizde yakaladığımız en temel hakikat olan özgürlük, sürenin yaşanmasıdır ve o süreyi ancak sezgi bize bildirir. "Sezgi, hayatı, olmak üzere iken kavramak iddiâsındadır. Sezgi, zihnî bir tür sempatidir; sezgiyle, bir şeyde bulunan biricik ve ifâde edilemez olan şeyle hemhal olmak üzere o şeyin içine girilir."[85]

Ona göre ruh, madde ve beyinsel imaj ile anlaşılmaz. Oysa fizyolojistler ruhu açıklamak için önce onun madde ve beyinsel imaj ile açıklanabileceği varsayımına başvurmuşlardı. Ancak bu varsayımda bir çelişki vardır.[86] Buna rağmen bu varsayımın kullanılması, "ruh-beden ilişkisi hakkında bilimin felsefeden beklemekte haklı olduğu uygun; geliştirilmeye açık ve bilinen olguların tümüyle uyuşan bir kuramı felsefenin bilime veremeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu alanda eli tamamen boş kalan bilim adamı da, doğal olarak, kendi kendine; "Mâdemki filozof benden zihinsel olaylar ile beyin arasındaki ilişki hakkında belirli sebep ve olgulara dayanan deliller, pozitif sınırlar istemiyor, o halde ben bu ilişkiyi eşdeğerlik ve hatta özdeşliğe kadar vardırarak ruh ile beden arasında tam bir örtüşmenin var olduğunu geçici olarak kabul ederim." dedi."[87] Ancak bu açıklama çabası, ruhu oluşturan her şeyi beyin ile özdeş veya paralel görmekten kaynaklanır. Oysa ruhun bir parçası olan hâfıza bile, sâdece beyinde bir yere yerleştirilemez.

Bergson'a göre bu paralelizm teorisi, fizyolojiye başlangıçta felsefeden geçmiş, sonra da oradan bilimselmiş gibi geri alınıp, tekrar aynı problemin çözümünde umut bağlanılan bir hale gelmiştir.[88] Ona göre paralelizm, ister felsefeciler ve isterse fizyologlar tarafından sahiplenilip, savunulsun, bilimsel değil, felsefî bir teoridir.[89] Dolayısıyla aynı problemin farklı teorilere göre farklı ifâde edilmesi olası ve olanaklıdır. Bu sebeple ona göre bu teorinin yarattığı yanlış şartlanmayı gidermek ve yeni açıklama modellerinin önünü açmak gerekmektedir. Bergson'a göre paralelistler, bilinç ve beyin olayları arasında bir ilişki tesbît etmişler, ancak bunu mutlaklaştırma yanılgısına düşmüşlerdir. Şöyle ki, her bilinç olayı ile buna paralel bir beyin olayı tasarlamışlar ve buradan ha-

85. Dwelshauvers, a.g.e. s. 149.
86. Dwelshauvers, a.g.e. s. 150.
87. Bergson, "*Ruh ve Beden*", s. 83; "*The Soul and The Body*", *Mind-Energy*, s. 47-48.
88. Bergson, a.g.e. s. 82; a.g.e. s. 46.
89. Bergson, "*Brain and Thought*", *Mind-Energy*, s. 233.

reketle de bilinç eşittir beyin sonucuna varmışlardır. Bergson'a göre de her bilinç olayının bir beyin durumu ile ilgisi vardır. Fakat buradan, bilincin beynin bir fonksiyonu olduğu sonucunu çıkartmak yanlıştır.

Bu noktada; Bergson'un, adını koymadığı ancak eleştirilerinden çıkartılabilecek olan kendi teorisinin belli başlı ilkeleri şöyle sıralanabilir: Bilinç ve beyin ilişkili ama birbirlerine indirgenemez realitelerdir. Bilinç, ruhun en temel katmanlarından biridir. Bilinç, hâfıza ile kazanılır ve bilincin esası da hâfızadır. Hâfıza, mekanik hâfıza ve yaratıcı hâfıza olmak üzere iki şekilde ele alınmalıdır. Bilinç ve hâfıza, benliğimizi oluşturur. Ruh hayatı, beyin hayatını aşar, zira insanda sırf beden ve beyin ile açıklanamayacak yaşantılar ve durumlar vardır. Bunlar bilinç olarak insan varlığının ve varoluşunun, beden hayatından sonra da devam edebileceği tezini kuvvetlendirir.[90]

Bergson, ruhun yapısını ve mâhiyetini araştırırken, bir metafizikçiden çok bir psikolog gibidir. O, ruhu bir inanç konusu olarak değil, bir araştırma konusu olarak ele alıp incelemekten yanadır. Metafizik sonuç ve yargılar, bu psikolojik araştırmalara dayanmaktadır. Peşinen sahip olduğu metafizik yargıla-ra, psikolojiden delil getiriyor değildir.

Ona göre, psikolojinin verileri üzerine kurulacak bir felsefî antropoloji, insanı bütün yetenek ve yönleriyle ele almayı sağlayabilir. Öyle ise insan, duygu, düşünce, irâde, hâfıza, muhayyile (hayal gücü) vb. ne kadar özellik ve derinliğe sahipse, hepsi ile bir bütün olarak tasarlanmalıdır. Bu bütünlüklü ve bütüncül bakış açısından yoksun olan her bakış açısı eksik ve yanıltıcı olacaktır. Ayrıca, bilicin incelenmesi ve irdelenmesi ile yetinmeyip, bilinçaltının da benliğin oluşumunda oynadığı rolün aydınlatılması gerekir. Bu sebeple Bergson, benliğin derinliklerini tanımak için, uyku ve rüya olgularını incelemiştir.[91]

Bergson'da ruh, neticeleri itibariyle bedeni ve bedensel varoluşu aşan bir gerçekliktir. Ancak bedenden ayrı bir oluşum göstermez. Aksine ruh, insanda beden içerisinde ve bedenli varoluş esnâsında teşekkül eder. Çünkü hâfıza, bilinç, benlik, şahsiyet ve ruh birlikte ve karşılıklı etkileşim içerisinde oluşmaktadır. Bergson'un adına pür/saf hâfıza veya ruh dediği bu realite aynı zamanda bir şahsiyettir ve ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine dair deliller ileri sürülmüştür.[92] Bu yanıyla onun felsefesini değerlendiren bazı yorumcuları teist bir din felsefesine imkân verdiğini kaydetmişlerdir.[93]

---

90. Bergson, "*Dirilerin Hayaletleri*", s. 118-119.
91. Bergson, "*Rüya*", s. 123-141.
92. Morris, *Six Theories of Mind* s. 82.
93. Emil Ott, *Modern Dinin Filozofu Henri Bergson*, s. 36-38, 152; C. W. Morris, a.g.e. s. 82; L. H. Miller, "*The Religious Implicates of Bergson's Doctrine Regarding Intuition and the Primacy of Spirit*", s. 623-624.

Bergson'da ruh; mânevî yetilerimizin bir araya gelmesinin veya bedenimizle iletişim ve etkileşim içinde bulunmakla beraber beden faâliyetleriyle açıklanıp, ifâde edilemeyen yönümüzün genel adıdır. Bergson, hâfıza ve bilinci, ruhun en derin katmanı olarak görür ve onların etkinliklerinin de beden ve beyin hayatının mekanik bir sonucu olamayacağını belirtir. Bu anlayışın, ruhun bir töz olarak algılandığı ve bedenden tamamen farklı ve ondan bağımsız, kendi başına bir etkinlik olduğunun söylendiği Kartezyen felsefenin tözsel ruh anlayışından farkı açıktır. Bergson, Descartesçı düalist cevherci görüşe saplanmadan, ruhun aşkınlığını savunur. Onun, ruh hayatının beden hayatını aşkın olduğunu söylemesi dolayısıyla spiritüalizme yaklaştığı söylenebilir. Zira ona göre, hayat hamlesi, madde engeli ile karşılaşmasaydı, realite daha fazla spiritüel özellikler gösterebilecekti. Beden de, ruh gibi bir realitedir. Ruh da, varlığını sürdürmek ve ortaya koyup gerçekleştirmek için bir bedene ihtiyaç duyar. Ancak ruh, beden değildir. Ruh, kendi özgürlüğünü yaşamak ve kendisini gerçekleştirmek için bedeni bir âlet gibi kullanır.

Bu aşamada, bilinç-beyin ilişkisini aydınlatmak gerekmektedir. Bergson'a göre bu problemi ele almadan önce, bu konudaki bir önyargı incelenmelidir. "Bilinç insanlarda beyine bağlı olduğundan, canlılar arasında da ancak beyin sahibi olanlarda bulunur; öyle ise beyinden mahrum olan hayvanlarda bilinç de yoktur."[94] denir. Bergson, ilk bakışta sağlam gibi görünen bu delili bir benzetme kurarak çürütmeye çalışır. "Bizde sindirim etkinliği mideye bağlı olduğundan bu eylem ancak midesi olan hayvanlarda mevcuttur; öyle ise mideden yoksun olan hayvanlarda sindirim işlevi yoktur."[95]

Bu akıl yürütmeyi geçerli kabul edersek, büyük bir yanılgıya düşeriz; çünkü midesiz hayvanların sindirim yapamayacaklarını iddiâ etmek büyük bir yanılgıya düşmek demektir. Bergson bu konuya "amip"leri örnek vererek açıklık getirmeye çalışır. Bir protoplazma kütlesi olan "amip" bile sindirim etkinliğini pekâlâ midesiz olarak yapmaktadır. Ayrıca mide, sindirim için zorunlu bir organ değildir; çünkü o olmasa da sindirim etkinliği olanaklıdır. Dolayısıyla bilinçte de aynı durum söz konusudur. İnsandaki bilincin reddedilemez bir biçimde beyine bağlı olmasından, bilinç için beyin mutlaka zorunludur yargısı çıkarılamaz.[96] Çünkü Bergson'a göre, hayvanlar silsilesinde aşağı doğru inildikçe sinirsel merkezler basitleşiyor ve topluluktan çıkarak dağınık bir hâle geliyor. Bunun için en basit organizmalarda bile sinirsel merkezler protoplazma kütlesi içinde yaygın ve belirsiz bir halde mevcuttur. Dolayısıyla onlarda da bilinç ilkel bir halde de olsa vardır. Ancak bu bilinç, organizmanın kar-

94. Bergson, *Mind - Energy*, s. 10.
95. Bergson, a.g.e. s. 10.
96. Bergson, a.g.e. s. 10, 11.

maşıklığına paralel olarak, basitten karmaşığa doğru yükseldikçe, fonksiyon ve yetileri artmaktadır.

Böylece Bergson'un varmak istediği sonuç şöyle belirginlik kazanmaktadır: Hayvanlar silsilesinde sindirim için zorunlu olarak mideye ihtiyaç duyulmadığı gibi, bilinç için de zorunlu olarak beyne gerek yoktur. Bu noktadan hareketle o, bütün canlıların bilinçli olabileceklerini ve esas itibariyle bilincin hayatla eş anlamlı ve aynı olduğunu belirtir.[97] Bergson'un bu argümanları şu amaca yöneliktir: Bilinç ve hayat arasındaki sıkı ilişkiyi göstermek ve bilincin beyinle olan ilişkisinde onun pasif bir sonucu olmadığını gösterebilmek. Bilinç, beyin hayatını aşkın olunca, ruh da beden hayatını aşkın olmaktadır. Ayrıca bu akıl yürütmeyi olası yönlere doğru uzattığımızda, beden hayatıyla kayıtlı ve sınırlı olmayan ruh hayatı, bedensel varoluş sona erdikten sonra da muhtemelen varlığına devam edebilecektir.

Böylece Bergson felsefesinin doğal bir sonucu şeklinde, öte dünya veya bedensel var oluştan sonra başka bir boyut ve biçimde varoluşun sürdürülebilmesi olgusu karşımıza (bir seçenek olarak) çıkmaktadır. Onun bu sonuçlara varmasını sağlayan şey, biyoloji ve psikolojiden aldığı verileri değerlendirmesi olmuştur. Yoksa o, spekülasyona dayalı, sırf rasyonel, yani deneyimsel verilere sırtını dönmüş bir şekilde, skolâstik zihniyetle metafizik yapıyor değildir. O, metafizikle bilimleri buluşturmuş ve olgularla denetlenebilecek yargılara dayanmaya çalışmıştır. Nitekim bilinç-beyin arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışırken ve buna paralel olarak mide ve sindirim arasındaki ilişkiyi buna örnek olarak ileri sürerken hep tecrübe sahasından yargılar çıkartmaktadır. Ona göre bilincin en belirgin belirtisi seçmek ve karar vermektir ve bunlar insanda ne kadar çok ortada ise amip gibi ilkel hayvanlarda o oranda belirsizdir. İnsanda bilinç, geçmişi korumak (hâfıza) ve geleceği tasarlamak demektir.

Bilinç bütün canlılarda bulunur mu, yoksa sâdece insanda mı görülür? Bergson'a göre hayvanların en basitinden en karmaşığına doğru hepsinde hayatla bütünleşme ve varlığını koruyup devam ettirebilme isteği ve çabası vardır. Bu da, derece farkı olmakla beraber her canlıda bilinç olduğunu gösterir. Hatta bu bilinç uyuklama halinde bile olsa, gizil olarak bitkilerde de bulunur. Bilinç seçmek ve karar vermekten ibâret bir rol oynuyorsa kendiliğinden hareket etmeyen ve karara ihtiyacı olmayan organizmalarda bilince rastlamak şüpheli olacaktır. Fakat doğrusunu söylemek gerekirse kendiliğinden hareket etmeyen hiçbir canlı yok gibidir. Hatta genellikle toprağa dikili olarak yaşayan bitkiler dünyasında bile hareket yetisi yok olmaktan çok uyur bir haldedir. Nitekim hareketin yararlı olacağı zamanlarda bu yeti pekâlâ uyanıyor.[98] Bergson bu

97. Bergson, a.g.e. s. 11.
98. Bergson, "*Şuur ve Hayat*", s. 60-61.

fikri daha da ilerleterek, bilinç ve hayat aynı kaynaktan geldikleri için, bitkilerin ve hareket etmeden besinini elde eden asalak yaşayan canlıların bile uyuklama halinde de olsa bir bilince sahip olduklarını söylüyor. Bitki ve hayvanlar dâhil olmak üzere bütün canlılar kendiliğinden hareket gücüne doğal bir hak olarak, gizil de olsa sahiptirler. Yalnız bunlardan çoğu, bu hakka gerek duymamak ve yararsızlık yüzünden, bilfiil kullanmaktan vazgeçmişlerdir.[99]

Bilinç ve hareket kâbiliyeti arasında, bu yeti arttıkça ve karmaşıklaştıkça, doğru orantılı bir biçimde bilinç düzeyi de artmaktadır. Özetle, canlılarda bilinç, basitten karmaşığa ve hareketsizden hareketliye gittikçe artmakta ve şiddetlenmekte, tersi durumda yatışmakta ve uyuklamaya doğru gitmektedir. Ancak insanda bilinç, hâfıza ile organik bir ilişki içindedir. Bu ilişki göz önüne alındığında, kişinin psikolojik bir bütünlük olduğu gerçeği ortaya çıkar. Ayrıca bu noktada ifâde etmek gerekir ki, Bergson'da kişi ve kişiliğin temelinde bu bilinç anlayışının yanı sıra somut zaman dediği süre anlayışı da yatmaktadır. Zira onun hâfıza, bilinç ve somut zaman, yaşanan zaman veya bilinç hallerinin aralıksız akışı dediği süre birlikte ele alındığında, insanoğlu bu yetileriyle kendisini akıp giden zaman içerisinde bir "benlik-kişilik" olarak yakalamakta ve sürekli kendisini devamlılık içerisinde, değişerek oluşturmaktadır. "Bergson'a göre eski felsefe ve bilimin anladığı zaman, bir cinsten olan ölçülür mekândan ibârettir. Hâlbuki somut zaman, bilincin bir oluşu ve yaratıcı bir evrimdir. O halde canlı zaman ancak bilinçte görülebilir. Onun her anında eşsiz bir değişme ve nitelikten ibâret bir yenilik vardır. "Süre"nin ölçülüp parçalanamaması bundandır. Canlı bilincin her anında geçmişin bütün bilinç halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur. Bu sesleri, ruh tamamıyla kendi haline, samimi sevgi ve nefretlerine bırakıldığı zamanlar işitilir. Bunun için insanın bütün kişiliği de, sevgi ve nefretlerde toplanır."[100]

Bu tarz bir bakış açısı Bergson felsefesinin egzistansiyalist (varoluşçu) ve personalist (kişilikçi) akımlarla olan akrabalığını çağrıştırmaktadır.[101] Çünkü özcü felsefede olduğu gibi önümüzde sınırları çizilmiş, mâhiyeti belirlenmiş bir insan varlığı yoktur. İnsan, yaratıcı, dinamik evrimsel süreç içerisinde kendisini bu sürecin canlı bir aktörü olarak bulmak ve inşâ etmek durumundadır. Evrensel yaratıcı süreç, insan varlığının da bu yaratma hareketi ve hamlesine katılmasını ve bu sâyede hem evrensel düzeni, hem de kendisini anlayıp, kavrayıp, dönüştürmesini beklemektedir. Çünkü evrende ve insanda yaratıcılık; aynı yaratıcı evrimin ve atılımın eseridir. İnsan, yaratıları ve dolayısıyla kendisini oluşturması, yapılandırması yoluyla kendisini ve varlığı (evreni) ortak bir paydada görüp, değerlendirebilmektedir.

---

99. Bergson, a.g.e. s. 61.
100. Tunç, "*Önsöz*", s. XV.
101. Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, s. 38-39.

Bergson'un ruh anlayışının cevherci bir anlayış olmadığını söylemek mümkündür. Bergson'a göre, "Ruh; ne tek bir cevher (töz) ne de atomlardan yapılmış bir mozaiktir. O halde Bergson'un bilinç teorisi şimdiye kadar yapılan bilinç teorilerinden büsbütün ayrılıyor demektir"[102] ve bu yeni teoriye göre; "Artık bu öyle bir bilinç ki, kendisinde hem çokluk, hem de birlik (unité) vardır. Aynı zamanda bu, ne parçalanır, ne ölçülür, ne de hesaba gelir bir bilinçtir."[103] Ayrıca Bergson'un ruh anlayışı cevherci bir anlayış olmadığı gibi, ispiritizmacı veya gizemci bir ruh anlayışı da değildir. Onun ruh anlayışı psikolojiye dayanır. Bu yanıyla onun ruhu ele alış tarzının bilimsel olduğu söylenebilir. Bu, ilk bakışta yanıltıcı gibi gelebilir ancak değildir; çünkü o, ruhu insan beninin birlikli hâli olarak algılamaktadır ve insan benini meydana getiren, bilinç, bilinçaltı, hâfıza, imgelem, zekâ, içgüdü, sezgi gibi ne kadar insan ve canlı olmaklığa özgü yeti varsa, bu yanı ile ruhu anlamak ve betimlemek ister.

Şu halde Bergson'a göre "ben", "kişi" anlayışımız ile rûhî yapımız arasında bir iç içelik söz konusudur. Ben'imiz ile yaptıklarımız ve yaptıklarımız ile olduğumuz şey arasında nasıl bir iç içelik varsa, yukarıdaki iç içeliği de böyle anlamak gerekir. O bunu şöyle formüle eder: Yaptığımız, ne olduğumuza bağlı olduğu gibi, ne olduğumuz da yaptığımıza bağlıdır.[104] Ruh ile benlik, psikolojik açıdan çok yakın kavramlardır. Bergson bunları bazen özdeş de kabul etmektedir. Ancak ruh, daha genel ve kapsayıcıdır. Ona göre varlığın özü ve açılımı temelde ruhsal olan hayat hamlesinin açılması hareketine bağlıdır. Hatta bu yanıyla onu Plotinus'a benzetenler olmuştur.[105] Ancak konu varlıktan, özel olarak insan varlığına kaydığında ruh kavramı sâdece psikolojik ve bilimsel çağrışımlarıyla kullanılmaktadır. Buradan şu sonucu çıkartmak mümkündür: Bergson, ruh kavramını iki anlamda kullanmıştır; hayat hamlesinin spiritüel yapısını iddiâ edişiyle geleneksel metafiziğin içindedir; öte yandan insanda ruhu ele alırken, psikolojik tutumdan ve kendi zamanının bilimsel verilerinden hareketle bir ruh kavrayışına ulaşmaya çalışmaktadır.

Bergson'da madde ve hayatın bir dualite oluşturduğu söylendiğinde, her ikisinin de ayrı ayrı kaynaklardan mı yoksa tek bir kaynaktan mı geldikleri sorusu ile karşılaşılmaktadır. Bergson'a göre madde ve hayat, evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin bir sonucudur. Dolayısıyla her ikisinin de kaynağı bu süreçtir. Madde, hayat hamlesi'nin (élan vital) kendi özgür açılım (yaratma) süreci içerisinde geride bırakılan bir artık durumundadır. Dolayısıyla hayat hamlesinin canlıları meydana getirirken geride bırakmak zorunda kaldığı,

---

102. Tunç, "*Önsöz*", s. XV.
103. Tunç, a.g.e. s. XV.
104. Bergson, *Creative Evolution*, s. 9.
105. Lamprecht, *Our Philosophical Traditions*, s. 438.

canlı ve tinsel olmayan artığın adı "madde"dir. Ancak madde ve hayat arasındaki bütün çatışma ve karşıtlıklara rağmen bir dayanışmaya da tanık olunmaktadır. Bu dayanışma canlı varlıkların varlıklarını sürdürebilmek için maddeye gereksinim duymalarında açıkça örneğini bulmaktadır. Öyleyse madde ve hayat karşıtlıklarına rağmen dayanışma içindedir.[106] Hayat hamlesi maddeye girmedikçe, madde, yerinde sayan bir kasırga gibidir. Hayat yahut organizm, maddenin bozulma ve çürümesini geciktiren bir harekettir."[107]

"Beynin genel rolü ve biricik görevi, ruhun harekete dönüşebilecek kısımlarına yol vermek, yani ruhu eylem ve etkinlik alanına koymaya aracı olmaktır. Bu sebepten dâimâ pratik ve yararlı amaçlar kollayan beyin, kendi eylemlerini etkili kılmak için ruhu da çoğunlukla kendi bakış açısında hapsetmek ister."[108]

Bergson, ruh ve beyin arasında tamamen mâhiyet farkı görüyor ve onlara ayrı ayrı işlevler yüklüyor. Ancak ruh aksiyona yani eylem ve etkinliğe çıkmak istediği zaman beyin bu isteğe uygun koşulları sağlıyor veya bu doğrultuda çaba gösteriyor. Kısacası ona göre; "Ruh, beyni her taraftan aşıp taşar ve beyinsel etkinlikte ruhsal etkinliğin ancak bir parçası bulunabilir. (...) Öyleyse ruhsal etkinlik organik etkinliğin bir eseri olmaktan çok uzak kalıyor. Çünkü ruh ile bedenin ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlı olduklarını mutlak olarak varsaydıracak bir sebep kalmadığı gibi beynin de ruha âlet olmaktan başka bir görevi olmadığı görünüyor."[109] Yineleyecek olursak özellikle şu iki noktanın altını çizmek gerekmektedir: Önce, ruhsal etkinlik organik bir etkinlik değildir ve ruh, bedeni ve beyni amaçlarını gerçekleştirmek için bir âlet olarak kullanmaktadır.

İNSAN

Bergson için asıl realite, her ânı yeni, yaratıcı, mekanik işleyiş ve yasalarla tüketilemez olan bir yaratma sürecidir. Dolayısıyla realitenin yapısı ile insanın bu realiteyi algılayış ve kavrayışı arasında bir uyum ve karşılıklılık olmalı ki, bu realitenin bilgisi olanaklı hale gelsin. Bergson realiteyi dinamik, yaratıcı ve yeni oluşlarla açılım halinde tasarımlarken, insanı da ona paralel olarak tasarlar. Evrensel-yaratıcı-evrimsel oluş, insan varlığını, kendi özgür gelişimi içerisinde, içinden çıktığı bu yaratıcı sürecin anlamı ve mâhiyetini kavrayacak şekilde veya en azından bu donanıma sahip olarak şekillendirmiştir. Şu halde insan varlığı ve varoluşu, doğal süreçler yoluyla varolmakla beraber; varlığın sâdece do-

106. Bergson, *A.D.İ.K.*, s. 355 .
107. Tunç, "*Önsöz*", s. XXXIII.
108. Bergson, "Ruh ve Beden", s. 100; "*The Soul and The Body*", s. 71.
109. Bergson, "Ruh ve Beden" s. 100; "*The Soul and The Body*", s. ,71.

ğal bir uzantısı olmayıp, onun anlamı durumundadır.[110] İnsan, evren içerisinde özel bir yerde bulunmaktadır. Bir yandan evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin uzantısında yer almaktadır, bir yandan da bu süreç onun edim, eylem, davranış ve başarılarında uzayıp yoluna devam etmektedir. Böylece doğada bir tek insan varlığı yaratıcı hamle ile bütünleşip kendinde gizil olarak bulunan yetenekleri yapıtlar yoluyla dışlaştırmakta ve yaratıcı sürece katılmaktadır.

İşte tam da bu noktada Bergson'un insan varlığına yüklediği etik ve estetik anlam karşımıza çıkmaktadır. Hayat hamlesi, yaratıcı sürecine insan varlığında devam ettiği için, Bergson'a göre, hayat hamlesi ile en yakın ilişki, sanatçılar ve ahlâk kavramları tarafından kurulmaktadır. Bergson'un deyişiyle; "Hayatın esası ve kendisi olan hayat hamlesi, insanda ve özellikle en iyilerimizde, yoluna engellere takılmadan devam eder ve bu işi yapmak için, akıllara hayret verecek bir sanat eseri olan insan vücudunda cisimleşir ve burada tinsel hayatın yaratıcı akışını sınırsız bir biçimde sürdürür."[111]

Bergson'a göre hayat hamlesini insânî ve ahlâkî alanda ilerletenler, metafizik doğruların ermişleri dediği ahlâk kahramanlarıdır. Onları şöyle anlatır: "Yaratıcı ve sâde kahramanlıklarıyla erdeme yeni yollar açan bu büyük iyilik adamlarıdır ki, onlar metafizik doğruların ermişleridirler. Onlar, evrimin doruğuna yükseldikleri gibi aynı zamanda hayatın kaynaklarına da en yakın bulundukları için, hayattan gelen en kutsal hamleleri duyulabilir bir hale getirirler. Hayatın ilkelerine kadar sezgisel olarak inmek istiyorsak bu büyük adamları dikkatle takip etmeli ve bütün duyduklarını ta içimizde duymaya çalışmalıyız. Yerküremizin gizil ateşi nasıl volkanların tepesinden fışkırıyorsa, insan ruhunun derinliklerindeki sırlar da ancak ahlâk kahramanlarının eriştikleri zirvelerde ortaya çıkıyor."[112]

İnsan; Bergson metafiziğinde, evrensel-yaratıcı-dinamik ve evrimsel sürecin hem en olgun meyvesi hem de bu sürecin devindiricisi, yani insânî ve toplumsal alana yayıcısı ve hem de anlamı durumundadır. Zira evrim ve yaratma hareketi onda devam etmektedir. "İnsan ruhu kendisini sanatsal yaratılar yoluyla dışlaştırarak ve nesnelleştirerek"[113] bu evrimi devam ettirir. Dolayısıyla ister maddî, ister mânevî/tinsel alanda olsun, bütün insanlık başarıları, hayat hamlesinin insan aracılığıyla somutlaşması demektir.

Bergson'un insan anlayışının temelinde, onun metafiziğinin bulunduğunu görmek olanaklıdır. Evrensel planda yaratma, yenilik ve oluş nasıl genel bir ilke ise, insanda da bu böyledir. Ona göre insan varlığı hiçbir zaman "olmuş"

---

110. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 138.
111. Bergson, "*Şuur ve Hayat*", s. 73; *Mind-Energy*, s. 31-32.
112. Bergson, a.g.e. s. 73; a.g.e. s. 32.
113. Hausheer, a.g.e. s. 460.

bir varlık değildir. Sürekli "olmakta olan", yaratıcı hamleyle bütünleşip "yaratmakta olan" bir varlıktır. Ancak bu yaratma yoluyla kendini gerçekleştirme mutlak anlamda olanaklı olmayabilir. Fakat insanın önünde bir imkân ve seçenek olarak durmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde, gündelik hayatın karmaşası ve kaygıları insan varlığını kendisi, çevresi ve evren üzerine bilinçli ve dikkatli bir yönelimden çoğu zaman alıkoymaktadır. İşte bilinçli ve dikkatli bu yönelim, Bergson'a göre, filozofların, sanatçıların, din ve ahlâk kahramanlarının becerebildikleri bir şey olmaktadır.[114]

Bergson'a göre, sanat ve ahlâk alanında, insanın yaratıcı-dinamik-evrimsel süreci devam ettirdiği görülüyor. Böylece insan varlığı bir yandan, yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin içinde olurken, diğer yandan bu sürece katkılar yapabilen ve bu süreci kendi yaşamı ve özgür yaratılarıyla şekillendirip, zenginleştirebilen bir varlık olarak tasarlanmaktadır. Ancak, gerçek anlamda sanat eseri yaratabilmek veya olgun bir ahlâkî hayat yaşayabilmek için temelde mutlaka özgürlük olması gerekir. Ona göre özgür eylem ise; "bütün bir ruhtan geliyor ve "esas ben" ile kaynaşıyor"[115] olmalıdır. Fakat alışkanlıkların ve çeşitli otomatizmlerin çoğu zaman bunu engellediğini[116] söyleyerek özgürlüğü tüketici anlamda yaşamanın insanın önünde bir hedef olduğunu belirtiyor. Bu yönüyle Bergson felsefesi insan varlığını ister tarihsel ister toplumsal ve hatta ister biyolojik olsun her çeşit belirlenimin ürünü veya sonucu sayan görüşlerin karşısındadır. Ona göre evrende ve insanda özgürlük ve yaratıcılık esastır.

Böylece Bergson, ontoloji ve metafizik alanından estetik ve etik alana geçmektedir. Çünkü insan, evrensel-yaratıcı-dinamik-evrimsel sürecin kendisinde devam ettiği bir varlık durumundadır ve o da kendi yaratıcı hamleleriyle kendini ve toplumu şekillendirecektir. Zira Bergson'a göre, hayat hamlesinin iki ayrı kolu olan içgüdü ve zekâ kendi yollarında ilerleyerek ulaştıkları en gelişmiş noktada, toplumsal bir yaşam kurmuşlardır. "Eklemlilerin en yüksek evrim noktasında arılarla karıncalar, omurgalıların sonunda da insan vardır. Dikkat çekicidir ki, birbirlerinden tamamen farklı hayat şekillerine varmalarına ve gittikçe ayrılan yollardan gitmelerine rağmen bu iki hayat grubunun vardıkları evrim noktası hep toplumsal hayat olmuştur. O halde toplum gereksinimi daha baştan kendisini hissettirmiş ya da hayat hamlesinin aslı ve esası, tam mânâsını ancak toplumda bulmuştur."[117]

Böylece hayat hamlesinin yapısında, gelişmiş bir yaşam biçimi olarak toplumsallığın bulunduğunu ifâde etmek olanaklıdır. Şu halde, hayat hamlesi, hem

---

114. Bergson, *A.D.İ.K.*, s. 351.
115. Bergson, *Ş.D.D.V.*, s. 152.
116. Bergson, a.g.e. s. 153.
117. Bergson, "*Şuur ve Hayat*", s. 73; *Mind-Energy*, s. 33.

ahlâkî, hem toplumsal, hem de sanatsal açılımları, bir imkân olarak yapısında barındırmaktadır. Bu aşamada Bergson, toplum ve birey arasındaki ilişkiye de değinir ve "toplumun gelişmesinin ancak bireye özgürlük vermekle elde edilebileceğini"[118] söyler. Bergson'da özgür edim ve eylemin kaynağı "derin ben"dir.[119] Onun özgürlük kuramı ile ahlâkî yaşayışın doruk noktası olarak gördüğü kahramanlık ahlâkı arasında sıkı diyalektik bir ilişki vardır. Gerçek anlamda ahlâklı olabilmek ve davranabilmek için samîmî olmak gerektiği gibi, özgür olarak eğliyor olmak da gerekmektedir. Yine tersinden alınacak olursa, ancak benliğin derinliklerinden kopup gelen edimlerin gerçek anlamda özgür olabilecekleri söz konusudur. Kısaca, özgürlüğün de ahlâkın da kaynağı derin ben'dir. Dolayısıyla özgürlük ve ahlâk karşılıklı diyalektik bir ilişki içinde olanaklıdır. Herhangi bir eylemin özgürlüğü ve ahlâkîliği ya birlikte söz konusudur ya da bir yanılsamadır. Çünkü özgür ve ahlâkî dediğimiz eylem aynı zamanda diğerini de yapısında barındırıyor olmalıdır. Öyleyse ancak özgür eylemler ahlâkî olabileceği gibi aynı şekilde ancak ahlâkî eylemler özgür olabilir. Böylece Bergson'un, etik ve estetik tavrı, özgürlükle, onu da "derin ben" kavramı ile anlamlandırdığını görüyoruz.[120] Ona göre insan varlığının özgür bir irâdeye sahip olduğunu kabul etmekle, olmadığını kabul etmek, iki farklı insan tasarımını gerektirir. Zira "deterministler (belirlenimciler) belirli öncül sebeplere ancak tek bir eylem karşılık olabilir derken özgür irâde yanlıları ise tersine olarak, aynı sebeplerin aynı derecede olanaklı muhtelif birçok eylemlere varabileceğini"[121] savunurlar. Bir yanda insanı sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ele alarak fizik ve maddî süreçlerde geçerli olan mekanizmalarla açıklamak yeterli ve gerekli olurken, diğer durumda öncesinden sonrasının çıkarsanamayacağı olanaklar ve olasılıklar bütünü söz konusudur.

Bergson'a göre insanı anlamak, onun özgün ruh halleriyle ortaya koyduğu yönelimlerini, yapıtlarını, kısacası yaratılarını anlamakla olanaklıdır. Bu da, evrensel-dinamik-yaratıcı-evrim süreci içerisinde insanı madde ve mânâ, ruh ve beden bütünlüğü ve birlikteliği olarak görmekle olanaklıdır. Bunun temelinde de Bergson'un varlığın bütününde, canlı-cansız, ruh-madde ikiliklerinin temelinde, bir ve aynı kaynağı "hayat hamlesi"ni görmesi yer alır.[122] İnsan da işte bu kaynağın, hayat hamlesinin en gelişmiş noktasıdır. Ancak insan, bu evrim sürecinin bir amacı değildir. Zira ona göre "hayat için beşeri anlamda bir amaç göstermek boştur. Bir amaçtan söz etmek, gerçekleşmekten başka bir şey beklemeyen önceden mevcut bir model tasarlamaktır. Bunu yapmak her şeyin

118. Bergson, a.g.e. s. 74; a.g.e. s. 33.
119. Bergson, *Ş.D.D.V.*, s. 151.
120. Bergson, a.g.e. s. 157.
121. Bergson, a.g.e. s. 159.
122. Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 348.

ezelden mevcut olduğunu, geçmişin, şimdide okunabileceğini varsaymak; hayatın hareketi ve evriminde, zamanın dışında yerleşen zekâmız gibi hareket ettiğine inanmaktır. Hayat ise ilerler, sürüp gider."[123] Bu sebeple de hayatı ancak, sezgi gibi bir bilme yetisine sahip olan ve sürenin öznesi olan insan varlığı anlayabilir ve anlamlandırabilir. Bunu da, hayat'a katılarak gerçekleştirebilir.

Bergson'a göre, insanın yaratmasını sağlayan coşku, heyecan, sevinç, insan varlığının evrensel-yaratıcı hamle ile birlikteliğini kurar.[124] İnsan, böylece sâdece sanat yapıtlarını değil, evrensel bir ahlâkı da gerçekleştirir ya da gerçekleştirmelidir.[125] Çünkü insan, değerlerin sesini duyan, olması veya yapılması gerekeni fark edip, hisseden ve bu uğurda eyleyebilen bir varlıktır. Ancak yapılması veya olması gerekeni yapmak, toplumsal otomatizm veya alışkanlıklar düzeyindeki davranış ve eylemlerle sınırlı olmamalıdır. Tersine yarar ve çıkar gözetmeksizin insanlık ve değer adına eylemek gereklidir.[126] İşte ahlâk ve din kahramanları bu şekilde yaşarlar. Kendilerinde, kendinde değeri ve dolayısıyla kendinde bir ahlâkı yaşayıp, örnek oluştururlar. Ancak bu noktada Bergson, bir örnek insan reçetesi sunmaz. Ona göre insan, kendisini gerçekleştirmeli, yaratma sürecine katılmalıdır. Bunu her insan kendi içinde ve kendine has gerçekleştirecektir. Ahlâk ve dinin büyük kahramanları örnek alınabilir, ancak bu, onlardaki yaratıcı davranışı örnek almak biçiminde olmalıdır. Zira onlar, yalnız davranışları ile değil, içlerindeki hayat hamlesi ile bizi kendilerine çağırırlar.[127]

Bergson, buradan hareketle de böyle bir insanı yetiştirmek için, bireyin kendi değerini görmesini sağlayacak, onun kendi ruhunun derinliklerinden kopup gelen duygu ve eğilimlerine saygı göstererek, bunların esere dönüşmesine zemin ve imkân hazırlayacak bir eğitimi gerekli görür.[128] Yani, yaratıcılığa ve yeniliğe olanak sağlayan, kişinin kendisi olabilmesine fırsat veren bir eğitim anlayışı tasarlanır. Böylece sürekli oluş, insanın her eyleminde devam edecektir. Çünkü "bilinçli bir varlık için varolmak değişmek, değişmek olgunlaşmak, olgunlaşmak kendi kendini durmadan yaratmak"[129] demektir. Aksi takdirde insan vücudunun durum, jest ve hareketleri bize basit bir mekaniği hatırlattığı nisbette gülünçleşeceklerdir.[130]

Bergson, ahlâkın ve dinin toplumsallığa terk edildiği durumlarda da, gelenekselleşmenin, durağanlığın, otomatizmin ve alışkanlığın büyük bir tehlike

123. Bergson, a.g.e. s. 75; *Creative Evolution*, s. 58.
124. Bergson, *Ş.D.D.V.*, s. 23.
125. Bergson, *A.D.İ.K.*, s. 44.
126. Bergson, a.g.e. s. 49.
127. Bergson, a.g.e. s. 63.
128. Bergson, *Ş.D.D.V.*, s. 152.
129. Bergson, *Creative Evolution*, s. 10.
130. Bergson, *Gülme*, s. 29.

ve yabancılaşma kaynağı olduğu görüşündedir.[131] Hayat hamlesi, insanın özgür-etik yaratıları üzerinden insânî ve tinsel bir dönüşüm ve açılım gerçekleştirebilir.[132] Hayat hamlesini, kendinde, bu şekilde, kendi özgür-etik eylemleriyle tamamlama ve insânî sahada devam ettirme hareketiyle de insan, bütün bir varlıksal sıradüzenin, evrim sürecinin, hayat hamlesinin; ürünü, anlamı, geliştiricisi, etik ve estetik düzleme taşıyıcısı, yorumlayıcısı, anlamlandırıcısı, kısacası öznesi durumundadır.

"O zaman, bu varlık bir dizgenin ürünü olduğu gibi, başlı başına bir dizge de oluşturmaktadır. (...) Yarattığı bütün olgular, olaylar, devimler, ürünler v.b. yeniden onu etkiler ve yeniden başka bir üst düzeydeki oluşum devresine ve devinime iter. Bu işlev sonsuza dek, yani insan varlığı tükeninceye dek sürer."[133] Bu noktada Bergson'un insan tasarımının onu, "Tarihsel Diyalektik Olgu"[134]ya yaklaştırdığını ifâde edebiliriz. Bu sebeple de, evrensel-yaratıcı-dinamik-evrimsel süreç ile uyum içinde olan insan varlığı, bu sürecin devamını ve hatta olgunlaşmasını ve iyiye doğru gitmesini sağlayacak olan varlıktır.[135]

Kısacası insan, ontik olarak bedenli ve bedensel bir varoluş içerisinde olmakla beraber, onu aşan ve taşan yetilere sahip bir varlıktır.[136] Yaratıcı-dinamik-evrimsel-süreç içerisinde bu sürecin en yetkin ürünü ve anlamı olan; süreyi yaşayan, özgür eylemler ortaya koyabilen, değerlerle yaşayan, maddî ve mekanik süreçlerle tamamen tanımlanamaz ve tüketilemez olan, kendisinde hayat ve madde, ruh ve beden'i bir arada ve uyum halinde görebildiğimiz bir varlıktır. Dolayısıyla Bergsoncu dizge içerisinde insan; evrensel metafizik düzenin anlamı, taşıyıcısı, geliştiricisi ve yorumlayıcısı olan ve bunun üzerine etik ve estetik bilinç geliştirebilmiş özel bir varlık konumundadır. Böylece etik, estetik ve felsefi antropoloji de bütünleşmektedir.

AHLÂK VE DİN

Bergson, ahlâkı, "kapalı ahlâk" ve "açık ahlâk" olarak ikiye ayırır. Kapalı ahlâk, toplumun ahlâkıdır. Toplum ise hayatın bir yansımasıdır. Hayat, insan topluluklarında zekâ, böcek topluluklarında ise içgüdü yönünde gelişmiştir. İçgüdünün hayata uyum aracı olduğu toplulukta kurallar zorunludur. Canlılar

131. Mehmet Karasan, "Önsöz", *A.D.İ.K.*, s. X.
132. Karasan, a.g.e. s. XV.
133. Şahin Yenişehirlioğlu, "*Tarihsel ve Diyalektik Oluşum*", s. 82.
134. Yenişehirlioğlu, a.g.e. s. 83.
135. Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, s. 201.
136. Eric Matthews, "*Bergson's Concept of a Person*", s. 130.

onları otomatik olarak kullanır. Zekânın hayata uyum aracı olduğu toplulukta, yani insan topluluklarında zorunlu olan şey kuralın kendisi değil, bir kural edinmektir. Başka başka kurallar ve alışkanlıklar edinmek mümkündür. Fakat ne olursa olsun bir alışkanlık edinmek gereklidir ve bir yükümlülüğe bağlanmak önemlidir. Böyle olunca farklı toplumlar farklı ahlâklar edinebilirler. Ama tipi nasıl olursa olsun, mutlaka bir ahlâk edinmek gereklidir. Zorunlu olan ahlâkın varlığıdır; şekli, çeşidi değildir. İçgüdü ile hareket eden topluluklarda ise ahlâk da, ahlâkın özü de, esası da zorunludur.

Ahlâkın kaynağı hayattadır. İnsan hayatın en genel olgularına bağlanmakla yükümlüdür. Ahlâk, kaynağını yükümlülükten alır. Kaynağını yükümlülükten alan bu ahlâk kapalı ahlâktır. Ancak, mevcut düzenin korunmasını hedef edinen bu alışkanlık, yükümlülük ahlâkının yanı sıra, onu aşmayı, değişme ve olgunlaşmanın doğal bir sonucu olarak, onu genişletmeyi hedef edinen bir şevk ve sevgi ahlâkı da vardır ki, bu da bir yaratmadır.

Birinci tip ahlâk, insan soyunun varlık şartlarından doğduğu halde, ikincisi soyun şartlarını aşmak isteyen büyük şahsiyetlerin ruhunda doğar. İşte bu da açık ahlâktır. Yeryüzünde her çağda ahlâkı kendilerinde taşıyan şahsiyetler ortaya çıkmıştır. İnsanlık, Hıristiyanlık Azizlerinden önce Yunan Bilgelerini, İsrâil Peygamberlerini, Budizm Arhantlarını ve daha başkalarını tanımıştı.[137] Bergson'a göre, bu büyük şahsiyetler kendilerinde bir ahlâkı taşır ve temsil ederler. Toplumun diğer fertleri onları model olarak seçerler. Birinci kaynaktan çıkan ahlâk şahsî değildi ve toplumdan geliyordu. İkinci tip ahlâk ise şahsîdir. Bir şahsı model olarak almak ve onu taklîd etmek söz konusudur. Birincisi mecbur eder. İkincisi ise çeker ve çağırır.

Bireye belirli bir ahlâkı kabul ettiren unsur birinci şıkta alışkanlık ve içgüdüdür. İkincisinde ise alışkanlık ve içgüdünün haricinde irâdeyi harekete getiren şey ancak heyecandır; mecbûriyet ve baskı dışında birey hareketlerinin sebebi heyecandır. Bu ikinci kaynağın doğurduğu ahlâk kendisini kabul ettirebilmesi için bireyde bir heyecan yaratmalıdır.[138] Yani birinci tip ahlâk zorlayıcı olduğu halde, öteki bireyin kendisi tarafından sevilir ve istenir. Bu ikinci tip ahlâkta heyecan vardır. Bergson'a göre bu heyecan büyük, dinî bir heyecandır. Din, bu anlamda, model olarak alınan bir şahsiyetin yarattığı heyecanı yaşamak ve taklit etmektir. Bergson bu tarz bir yaşayışın olduğu dinlere "dinamik dinler" der. Dinamik din, insanlığın dinidir, açık dindir.

Kaynağı yükümlülüklere dayayan ahlâkın kendisinden çıktığı dinler ise "statik dinler" dir. Statik din, sitenin dinidir, toplumun dinidir, kapalı ahlâkın

137. Bergson, *A.D.İ.K.*., s. 40.
138. Karasan, a.g.e. s. XII.

dayandığı dindir. Ahlâk ile dinin iki kaynağı, hayatın iki temel eğiliminden çıkar, biri koruma öteki yaratma eğilimidir. Birinden kapalı toplum, bu toplumu ayakta tutan yükümlülük ahlâkı, bu ahlâkı da destekleyen statik din doğar. Ötekinden açık toplum ideali, bu ideali kamçılayan şevk ve sevgi ahlâkı, bu ahlâkı da yaşatan dinamik din çıkar.[139]

Açık toplum prensip itibariyle bütün insanlığı içine alacak olan toplumdur. Belli bir toplumda, belli bir anda, gerçekten mevcut olan bir statik ahlâk vardır. Bu ahlâk, âdetlerde, fikirlerde, kurumlarda yerleşmiştir. Zorunluluk özelliği son tahlilde tabiatın ortak hayatı istemesine indirgenebilir. Öte yandan da bir dinamik ahlâk vardır. Bu ahlâk hamledir, toplumsal zorunluluğu yaratan tabiatın yaratıcısı olan hayata bağlıdır. İster baskı olsun, ister şevk ve sevgi olsun; ahlâkın da dinin de kökü, kaynağı hayattadır.

DEĞERLENDİRME

Bergson felsefesini kavrayabilmek için onun felsefe tarihindeki yerinin tayin edilmesi gerekir. Bergson felsefesi bir hesaplaşma ürünüdür. Zira bu felsefe, kendisinden önceki pek çok filozof ve akımla hesaplaşma ve bu hesaplaşma sonucu açığa çıkan çelişkileri bir üst yorumlama ile yeniden kurgulama esasına dayanır. Bergson'un bu mânâda bir diyalektikçi olduğu ve karşısında bulunduğu ekol ve görüşlerin kendi iç tutarsızlıklarını ve çelişkilerini göstermek suretiyle kendi dizgesini inşâ ettiği söylenebilir. Bu durum göz ardı edilerek, literatürde kimi zaman Bergson için akıl karşıtı gibi sıfatlar kullanılmış olsa da onun eserlerini inceleyenler her şeyden önce, sağlam bir muhâkeme ve aklî bir dizge ile karşılaşırlar. Dolayısıyla Bergson ve Bergsonizm hakkında acele olarak verilmiş olan hükümlerin ideolojik şartlanmışlıkların eseri olması ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

Bergson felsefesi ikilikler üzerine kurulmuştur. Bu ikilikler, varlığı tek bir gerçeklik olarak ele alan tekçi felsefelerden ayrılmasına sebep olur. Varlık; madde ve hayat, ruh ve beden, madde ve mânâ, nicelik ve nitelik, iç ve dış, görünüş ve gerçeklik, zaman ve süre, zekâ ve sezgi, derin ben ve yüzeysel ben, açık ve kapalı, dinamik ve statik, özgürlük ve determinizm, seçme ve zorunluluk gibi ve daha da çoğaltılabilecek kavram çiftleri ekseninde ele alınmaktadır. Bu sâyede Bergson felsefesi, zengin felsefi problematikler barındırmaktadır.

En genel hatlarıyla Bergson'un hesaplaştığı ekol ve filozoflar hatırlanacak olursa; materyalizm, pozitivizm, natüralizm, kritisizm, rasyonalizm, entelektüa-

139. Karasan, a.g.e. s. XIV.

lizm, mekanizm ve finalizmle karşılaşılır. Bu ekoller Bergson'un eleştirerek kullandığı ve reddetmek suretiyle de olsa, kendi dizgesini dayandırdığı ekollerdir.

Materyalizm, evrende biricik töz olarak madde ve fizik gerçekliği kabul eden bir ekoldür. Evrendeki bütün olaylar, fizik ve mekanik yasalarla açıklanabilir. Buna göre nedensellik ve determinizm, doğal süreçlerin açıklanmasında en güvenilir başvuru kaynaklarıdır. Madde ve maddî süreçlerin ötesinde evrende aşkın bir güç tasarlamak, aklın çelişkiye düşmesidir. Bu bağlamda materyalizm ile natüralizm uzlaşım içerisindedir. Bergson kendi vitalist ve spiritüalist felsefesinde bu görüşlerden hesaplaşmak suretiyle yararlanmıştır.

Kant'ın insan bilgisinin imkan ve sınırlarını araştıran kritik felsefesinde varlık, fenomen ve numen şeklinde ikiye ayrılmış ve kendinde varlık olarak adlandırılan numen, bilimsel bilginin sınırları dışına itilmiştir. Böylece Kant'ın, insan aklı için sâdece fenomenlerin bilgisini meşru olarak tanımasının ardından, pozitivistlerin varlığı tek boyuta indirgemeleri ve onu da fenomenlerden ibâret saymaları aşamasına gelinmiştir. Bergson, Kant'ın varlığı, fenomen ve numen olarak ikiye ayırmasına ve numen'in bilinemez olarak sınıflandırılmasına karşı çıkarak maddeyi ve hayatı, ruhu ve bedeni ayrı gerçeklikler olarak tanımlar ve indirgemecilikten kaçınır.

Bir rasyonalizm türevi olan entelektüalizm ise aklın yasaları ile varlığın yasalarını özdeş kabul ederek, "Gerçek olan aklîdir, aklî olan gerçektir." sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuç da Bergson'a göre hatâlıdır çünkü realite maddî ve fizik süreçlerden ve insanın bilme yetisi de akıl ve mantıktan ibâret değildir.

Mekanizm ve finalizm doktrinleri ise evrende hesaplanabilir ve öncesinden sonrasının bilinebilir olduğu süreçler tasarlamakta ve yaratma ile yenilik düşünceleriyle pek de bağdaşamamaktadır.

Bergson felsefe sahnesinde kendisinden önce savunulan, yukarıda en genel hatlarıyla betimlenmeye çalışılan görüşlerden ayrılarak kendi dizgesini kurgulamıştır. Bu yanıyla Bergson felsefesi bir materyalizm ve natüralizm eleştirisi olarak okunabilir. Ona göre varlık, madde ve fizik gerçekliğe indirgenemez. Aksine varlığın temelinde, adına hayat hamlesi (élan vital) dediği ve yaratma gücü ve isteği olarak betimlenen, tinsel ve canlı bir güç görmektedir. Hayat hamlesi, başlangıçtan çizilmiş bir planı veya rotayı takip etmediği için bu süreç, finalizmle açıklanamaz. Zira hayat hamlesi, özgür ve yaratıcı hamlelerle kendisini açar. Böylece bitki, hayvan ve insan olmak üzere, maddî ve fizik evren içerisinde, hayat ve ruhsallık açığa çıkar. Hayat hamlesi, tinsel ve canlı bir güç olarak kendisini açarken bitkilerde, hayvanlarda ve insanda, farklı doğrultularda ve farklı düzeylerde canlılık ve bilinç katmanları oluşur. Bu farklı düzey ve katmanların sebebi, hayat hamlesinin doğrusal bir hat üzerinde açılmamış olmasıdır. Dolayısıyla hayat hamlesinin bir havâî fişeği andırırcasına değişik istikâ-

metler ve düzeylerde patlaması bu hareketin finalizm ve mekanizmle açıklanamazlığını ve bilinen evrim kuramlarının hiçbirine benzemediğini ortaya koyar. Burada evrimi idare eden mekanizma ne doğal ayıklanma ne de ortama uyum sağlamadır. Evrim Tanrı ile içten bağlantılı bir yaratma hadisesidir. Dolayısıyla varlığın temelinde bulunan tinsellik ve Tanrısallık, bu felsefenin teist yorumlara açık ve yatkın oluşunu anlaşılır kılmaktadır.

Öte yandan ruhun varlığı ve etkinliği hem evrenin bütününde hem de insan varlığında temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bergson, ruhu Descartes'da olduğu gibi bir töz olarak tanımlamaz. Ancak ruh, hâfıza ve bilinçle sıkı ilişki içerisinde, bedenli varoluş esnâsında teşekkül eder. Bu yaklaşımıyla Bergsonculuk bir spiritüalizm örneği sergiler. Ayrıca ruh, insan varlığının yaşantıları ve deneyimleri çerçevesinde, diğer bir deyişle, varoluş süreci içerisinde teşekkül ettiği için, yani her insan kendi benini kendi seçimleriyle oluşturduğu için, Bergson felsefesinin egzistansiyalizm ve personalizm gibi akımlara da düşünsel bir temel oluşturduğu söylenebilir. Çünkü insan varlığı, hayat hamlesinin açılımında ortaya çıkan en yetkin, karmaşık ve özel bir varlıktır. Evrim, insanoğlu üzerinden beşerileşerek kültür ve uygarlığı yaratmaktadır. Bu bakımdan sanatçılar, düşünürler, dâhîler, ahlâk ve din kahramanları; yaratıcı-dinamik-evrimsel süreci kendilerinde devam ettiren, evrimin mânâsını kavramış, onunla temas kurmayı başarmış özel varlıklardır.

Bergson'un getirmiş olduğu en büyük yenilik belki de plüralizme kapı aralamış olmasıdır. Bu plüralizm, hem varlık düzeninde hem de onunla temasta bulunan canlıların-özellikle de insanın- bilme yeti ve süreçlerinde kendisini gösterir.

Bergson'un düalist spiritüalist felsefesini şekillendiren temel ayrımlar, "madde ile hayat" ve "ruh ile beden" arasında ortaya çıkan başkalıkta yatar. Madde, ölçülebilir olmak, niceliksel ilişkilerle kayıtlı olmak, determine edilebilir ve homojen parçalara ayrılabilir olmak gibi özelliklere sahiptir. Bu özelliklerle, zekânın bilme şekli ve yöntemi sanki birbirleri için tasarlanmıştır. Madde, kendisini zekâya ve onun kavrayışına sunmak, zekâ da sanki maddî ilişkiler ve süreçleri bilmek ve kavramak için var olmuştur. Bu bakımdan zekâ, kendisini madde âleminde evinde gibi hisseder demiştir Bergson. Öte yandan zekâ; konu hayat, ruh, yenilik, oluş ve yaratma olduğunda bocalar ve bunların özgün doğasına nüfûz edemez. Maddî sahada çalışmaya yatkın ve alışık olduğu üzere oradaki yöntem ve işleyişi bu sahaya yansıtır böylece büyük bir hatânın içine düşülmüş olur. Artık parçalanamaz olan oluş, yaratma, yenilik, hayat ve ruh olayları ölçülmeye, parçalanmaya, niceliksel ifâdelerle betimlenmeye ve önce homojen parçalara ayrılarak ardından da yeniden kurulmaya ve bütünlenmeye çalışılır. Böylece tam bir yabancılaşma ve indirgemeciliğin doğuşuna sebep olunur.

Bergson'un getirdiği yeniliklerden bazıları madde ve hayatı, ruh ve bedeni, nicelik ve niteliği, zaman ve süreyi birbirinden ayırmasında açığa çıkmaktadır. Zira Bergson'a göre yapılması gereken şey, varlığı kendi otantik doğası içerisinde tanımak ve ifâde edebilmektir. Zekâ, madde ve fizik gerçeklik üzerinde çalışmaya elverişli olduğu için bu sahada göreli değil neredeyse mutlak bilgi sahibi olabilir. Ancak gerçeklik, maddî ve fizik süreçlerden ibâret değildir. Zekâ'nın yanında içgüdü ve sezgiye de yer açılmalıdır. İçgüdü organik bir bilme yetisidir. Konusunu aracısız olarak, yanılmaz bir şekilde kavrar. Fakat kendisi üzerine bilinç sahibi değildir. İçgüdü insanda sezgi olarak açığa çıkar. Bu sezgi, içgüdüden doğmuştur ve artık içgüdünün kendisi üzerine bilinç sahibi olması söz konusudur. Sezgi, maddeye değil, hayat, ruh ve yaratmaya dönük bir bilme yetisidir.

Böylece Kant ve pozitivistlerin eleştirileri neticesi gözden düşen metafizik, sezgi yöntemi ile yeniden bir ifâde modeline kavuşmuş olmaktadır. Bergson'un düşünce dünyasına getirdiği tazelik, metafiziği meşru ve mümkün görmesinden ibâret değildir. O, deneyim ve tecrübe alanından hareketle felsefenin konularını genişletmiş, formasyonu gereği matematik, biyoloji ve psikoloji alanlarının verileri üzerine, bilimlerle sıkı ilişkiler kurarak, yeni bir felsefe kurgulamıştır. Bu yeni felsefe, sâdece meslekten felsefeciler ya da filozofların dikkatini çekmekle kalmamış, dünyanın dört bir yanında takipçiler ve yorumcular da bulmuştur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984.

———, *Çağdaş Felsefe*, M.E.B. Yayınları, Düşün Dizisi 3, İstanbul, 1979

Barr, Nann Clark, "*The Dualism of Bergson*", *The Philosophical Rewiev*, Vol. 22, No. 6, 1913.

Bayraktar, L; Taşdelen, D.K., "*Henri Loius Bergson*", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yaynları, c. 2, İstanbul, 2004.

Bergson, Henri, *Time and Free Will, An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, Trans. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, 1960.

———, *Matter and Memory*, Trans. N.M. Paul and W.S. Palmer, Zone Books, New York, 1988.

———, *Creative Evolution*, Trans. Arthur Mitchell, The Modern Library, New York, 1944.

———, *Mind-Energy*, Trans. H. Wildon Carr, Greenwood Press, New York, 1975.

———, *The Creative Mind, An Introduction to Metaphysics*, Trans. M.L. Andison, Replica Books, U.S.A., 1999.

———, *Laughter*, Comedy, Doubleday Anchor Books, New York, 1956.

———, *The Two Sources of Morality and Religion*, Trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton, Doubleday Anchor Books, New York, 1956.

———, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (ŞDDV)*, Çev. M.Ş. Tunç, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1990.

———, *Yaratıcı Tekamül*, Çev. M.Ş. Tunç, M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul, 1986.

———, *Zihin Kudreti*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989.

———, "*Şuur ve Hayat*"; "*Ruh ve Beden*"; "*Dirilerin Hayâletleri*"; "*Rüya*", *Bergson ve Mânevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, Çev. M.Ş. Tunç, İstanbul, 1934.

———, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul, 1986.

Bergson, Henri, *Gülme*, Çev. M.Ş. Tunç, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1990.

———, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı (ADİK)*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, Ankara, 1949.

Bochenski, J.M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997.

Cariou, Marie, "*Bergson: The Keyboards of Forgetting*", *The New Bergson*, Manchester University Press, 1999..

Chevalier, Jacques, *Henri Bergson*, Trans. Lilian A. Clare, The Macmillan Comp., New York, 1928

Copleston, Frederick S. J., *A History of Philosophy*, Volume 9, Maine de Biran to Sartre, First Paperback Edition, 1999.

Cory, Chas E., "*Bergson's Intellect and Matter*", *The Philosophical Review*, Volume 22, Issue 5, 1913.

Dwelshauvers, Georges, *Muasır Fransız Psikolojisi*, Çev.M.Ş. Tunç, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

Elibol, Sadettin, "*Bergson Felsefesi ve Türkiye*", *Felsefe Dünyası* S. 2, 1991.

Gunter, P.A.Y., "Bergson and The War Against Nature", *The New Bergson*, ed. John Mullarkey, Manchester University Press, Manchester and New York, 1999.

Gündoğan, Ali Osman, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul, 2007.

Hausheer, Herman, "*Bergson's Critique of Scientific Psychology*", *The Philosophical Review*, Volume 36, Issue 5, 1927.

Karasan, Mehmet, "*Önsöz*", *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, M.E.B. Yay. Ankara, 1949.

Kolakowski, Leszek, *Bergson*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York, 1985.

Kök, Mustafa, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.

Küyel, Mubahat-Türker, *Felsefeye Başlangıç*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977.

Lamprecht, Sterling P., *Our Philosophical Traditions*, New York, 1955.

Matthews, Eric, *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York, 1996.

Matthews, Eric, "Bergson's Concept of a Person", *The New Bergson*, Manchester University Press, Manchester-New York, 1999.

Mayer, Frederick, *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev. Vahap Mutal, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.

Miller, Lucius Hopkins, "*The Religious Implicates of Bergson's Doctrine Regarding Intuition and the Primacy of Spirit*", *The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods*, Vol. 12, No. 23, 1915.

Morris, Charles W., *Six Theories of Mind*, The University of Chicago Pres, Chicago-London, 1966.

Merleau-Ponty, Maurice, *In Price of Philosophy*, Northwestern University Press, Third Printing, 1973.

Mullarkey, John, (Ed.) *The New Bergson*, Manchester Univ. Press, Manchester-New York, 1999.

Ott, Emil, *Modern Dinin Filozofu Henri Bergson*, Çev. Sedat Umran, Birey Yay. İstanbul, 2005.

Quinton, Anthony, "The Soul", *The Journal of Philosophy*, Volume 59, Issue 15, 1962

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945.

Somar, Ziya, *Bergson*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1939..

Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.

Topçu, Nurettin, *Bergson*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1968.

Tunç, Mustafa Şekip, *Bergson ve Mânevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1934.

———, "Önsöz", *Yaratıcı Tekâmül*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

Yenişehirlioğlu, Şahin, "*Tarihsel ve Diyalektik Oluşum*", *Felsefe Dergisi*, S. 3, 1978.

———, *Felsefe ve Diyalektik*, Maya Yayınları, Ankara, 1985.

ALFRED NORTH WHITEHEAD

Celal Türer*

HAYATI VE ESERLERİ

Matematikçi, mantıkçı ve filozof Alfred North Whitehead, 15 Şubat 1861'de İngiltere'de doğmuştur. Ailesinin pek çok üyesi büyük babası, babası, amcası ve kardeşleri dini kurumlar ile yerel yönetimlerde eğitim faaliyetleri içerisinde yer almıştır. Anglikan bir çevre içinde yetişen Whitehead Latinceyi 10 yaşında Yunancayı 12 yaşında öğrenir. 14 yaşında İngiltere'nin en eski okulu Dorsetshire'daki Sherborne'e gider ve orada klasik eğitim alır. 1885'de Cambridge, Trinity College'i bitiren Whitehead, yirmi beş yıl bu kolejde matematik hocalığı yapar. Ardından Londra Üniversitesinde 13 yıl aynı alanda öğretime devam eder. Bir ara Liberal Parti adına politikayla uğraşan Whitehead 1890'da Evelyn Willoughby Wade ile evlenir. İlk eserleri cebir, sembolik mantık ve matematik mantık üzerinedir. Kırklı yaşlarında Bertrand Russell ile tanışır ve birlikte 1910 yılında *Principia Mathematica'nın* ilk cildini tamamlar. 1912 yılında eserin ikinci, 1913'te ise üçüncü cildi yayımlanır. Bu eser ona matematik ve mantıkçı olarak uluslararası alanda şöhret kazandırır. Eserin, hayatının sonlarına doğru ürettiği felsefesi için önemli bir ön hazırlık olduğu kabul edilmiştir. Whitehead ani bir kararla Londra'ya taşınır, 1919'da *Principles of Natural Knowledge* adlı eserini yayımlar; Londra Üniversitesi'nde matematik, fizik öğretir ve bir müddet fakülte dekanlığı yapar. Bu süreçte modern endüstri medeniyetinde yüksek eğitim sorunlarına eğilen Whitehead 63 yaşında

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

iken Harvard Üniversitesinden gelen bir davetle ABD'ye gider. Harvard'da felsefesini geliştiren filozof, 1929'da metafizik ve kozmoloji görüşlerini yansıtan *Process and Reality/Süreç ve Gerçeklik* adlı şaheserini yayımlar. Bu dönemden sonra da pek çok kitap ve makale yayımlayan Whitehead 30 Aralık 1947'de ABD'de vefat etmiştir.[1]

Eserlerinden bazıları, *The Concept of Nature/Doğa Kavramı, Science and Modern World/Bilim ve Modern Dünya, Religion in the Making/Oluşan Din, Adventures of Thoughts/Düşüncelerin Serüveni, The Function of Reason/Aklın İşlevi, Modes of Thought/Düşüncenin Modları*'dır. Bu eserlerin adları bile filozofun düşüncesinin temel kaygı ve izleklerini gösterebilir.

Whitehead'in entelektüel hayatı üç dönemde incelenebilir. Bu dönemler: 1) 1884'ten 1910'a kadar başlıca mantık ve matematik çalıştığı Cambridge dönemi, 2) 1910'dan 1924'e kadar bilim felsefesiyle ilgilendiği Londra dönemi, 3) 1924'ten sonra, süreç felsefesi olarak bilinen kapsamlı metafiziksel sistemi içine alan felsefi konularla ilgilendiği Harvard dönemi.[2] Bununla beraber bu ayrımın abartılmaması gerekir zira Whitehead'in felsefi eğilimleri ilk dönem eserlerinde, özellikle mantık ve matematiğe dair görüşlerinde pekâlâ bulunabilir. Matematik ve mantığa dair fikirleri felsefesinin tüm görünümlerinde yansır. Nitekim pek çok Whitehead yorumcusu bu hususa işaret etmiştir.[3] Whitehead'in fikirleri, çağdaş sekiüler Anglo-Amerikan filozoflar arasında fazla etkili olmamasına rağmen, özellikle metafizik düşünceleri birçok teolog ve din felsefecisi üzerinde etki yapmıştır. Felsefi görüşleri Rasyonalizm, Deneyimcilik, İdealizm ile Leibniz, Spinoza, Kant ve S. Alexander, W. James'in çalışmalarından gelen görüşleri mükemmel bir ahenk içerisinde yansıtmaktadır.

FELSEFESİ

XX. yüzyıl düşüncesinin oluşmasına derin katkılarda bulunan bir filozof olarak Alfred North Whitehead metafizik ile kozmolojiyi, yani gerçekliğin zorunlu, ezelî, tamamen evrensel yönü ile bilimsel bilgiyi birleştirmeye çalışan verimli bir felsefe oluşturmuştur. Pek çok düşünür onun felsefî sistemini geçen yüzyılda üretilmiş en elverişli bir metafizik teori olarak niteler. Sözgelimi

---

1. Whitehead'in hayatı için bkz. A N Whitehead's *Autobiographical Notes* were published in Volume I II of *The Library of Living Philosophers* edit, P A Schilpp, 1941.
2. Norman Pittenger, *Alfred North Whitehead*, John Knox Press, 1969, s. ix.
3. Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, The Johns Hopkins Press, London 1962, s. 117-122; *Our Philosphical Tardition*, ed. Sterling P. Lamprchet, New York, 1955, s. 476.

Hartshorne, Whitehead'in metafizik ve kozmolojiye önemli katkılarda bulunduğunu, Leibniz'den sonraki filozofların hiç birinin bu hususta onunla kıyaslanmayacağını ileri sürer. Whitehead felsefesi, ontolojik açıdan sâbitlik ile değişimi; epistemolojik açıdan rasyonalizm ile emprisizmin görüşlerini kendine has bir deneyimcilikte tutarlı bir şekilde uzlaştırılmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırmada sürekli bir oluş ve değişme içinde olan evren, moral sezgiler ve hayata hakkını verecek spekülatif bir felsefe ışığında anlaşılmıştır. Whitehead'in ortaya koymuş olduğu görüşler süreç felsefesini karakterize etmiştir.

Whitehead, *Process and Reality/Süreç ve Gerçeklik* adlı kitabında spekülatif felsefesini yansıtan metafizik bir teori ortaya koymuştur. Eser, spekülatif felsefeyi bilginin üretici metodu olarak savunan, genel fikirlerin tutarlı, mantıkî ve zorunlu sistemini deneyimlerimizin her bir unsurunda yorumlamaya girişir.[4] Bu girişimde her şey, varoluşa dair en genel şemanın özel durumlarını niteler. Bu, en genel şema olmadan mevcut ilişkilerin anlaşılmayacağı ya da bütünün ancak yukarıdan görebileceği anlamına gelir. Başka bir ifadeyle dünyanın metafizik durumu başarılı bir şekilde tasvir edilirse, örneğimizin hiçbir zaman yanlış olmayacağı belli ilkeler ortaya konulabilir, dünyanın genel bir düzeni elde edilebilir.[5] Bu noktada Whitehead'in temel kaygısı tözcü bakışın indirgemeci tasavvurunu ortadan kaldıracak, felsefî dizgesinde sorunlarla baş edebilecek yeni bir metafizik inşâ etmektir. Ona göre bu metafizik her şeyden önce, zorunlu olarak meydana gelen her şeyin açıklanmasını mümkün kılacak genel fikirleri keşfetmeye çalışan bir bilim türü olmalıdır.[6]

METAFİZİĞİ

Whitehead, realiteyi kuşatan bilfiil şeylerin mâhiyetinin töz olduğu fikrini kabul eden tözcü bakışın deneyim alanını a'râz olarak görmesini hatâlı bulur. Bu hatâ âlemde hâkim olan oluşa hak ettiği önemin verilmeyişinden kaynaklanır. Hatırlanacağı gibi tözcülük sebep sonuç ilişkiselliğinde tercihini sebepten yana yapar, sebebi aktif, sonucu ise pasif konumda görür. İlişkisellikte sebep, hareketi meydana getiren etkin bir güç olarak yeni bir form yaratır. Böylelikle varolan birleşimlerin her bir örneği, etkin bir sebebe ihtiyaç duyar. Ancak varolan her bir bi'l-fiil şey, zaten bileşimi içermektedir. Çünkü bi'l-fiil şey, yapısal olarak başka şeyle-

4. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, (Corrected edition) edit, D. Ray Griffin&Donald W. Sherburne, New York, 1979, s. 3 (Eser bundan sonra *PR* olarak gösterilecektir.
5. Whitehead, *PR*, s. 288.
6. Whitehead, *PR*, s. 4.

rin bileşik deneyimidir ve bir bileşim tecrübesi olarak kendini var eden etkin bir sebebe ihtiyaç duymaz. Her bi'l-fiil şey, başka şeylerin kavrayışının bir birleşmesi olduğu için, realitenin mutlak ve temel bir özelliği yoktur. Bu nedenle, bu bileşimin açıklanabileceği hiçbir temel şey de yoktur. Bu yüzden birçok felsefî, ahlâkî, estetik, bilimsel vs. hatânın oluşmasının önüne geçilemez. Nitekim varlıktaki tüm sürekliliği bir yanılsamadan ibâret olduğunu kabul etmek; oluş ve değişme adına varlığın kalıcı yanını inkâr edip tözel varlıklar yerine sürekli değişim içindeki akışı varsaymak, felsefeyi indirgemecilik tuzağına terk etmek anlamına gelir.

Whitehead'e göre modern düşüncenin temelindeki kategorik şema tamamıyla XVII. yüzyıl fiziğinin ürünüdür.[7] Şema fizik alanında çok uzun bir süre boyunca başarıyla iş görmüş olsa da, artık psikoloji, bilgi teorisi ve etik benzeri alanlardaki uygulamaları tatmin edici olmaktan uzaktır. XX. yüzyılda rölativite teorisi ile kuantum fiziği, bu kategorik şemanın kendi alanında bile yetersiz olduğunu ortaya koymuştur. Bu yüzden bu kategorik şemanın yenisiyle değiştirilmesi gerekir. Zira eski şema her şeyi bütünlüklü ilişkilerinden soyutlayarak, zaman ve mekân içinde basit bir yere konumlandırmaya ve onları salt soyutlamalar üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Buna karşın yeni şemanın ilkin dünyamızdaki her bir unsuru yorumlayabilmesi gerekir. İkinci olarak şema, şeyleri yorumlayabilmek için felsefesinin rasyonel ilkelerinden olan "tutarlılık ilkesini" gözetmelidir. Üçüncü olarak şema mantık ilkelerine bağlı olmalıdır. Ona göre yeni şema her zaman test edilmeli ve başarıları abartılmamalıdır. Whitehead, gerçekliğin doğasına dair böyle bütünlükçü, kapsayıcı, tabiatın toplam kompozisyonunu görebilmemizi sağlayıcı bir dizgeye sahip olunmayışını "yanlış yere konumlandırılmış somutluk hatâsı"nın sebep olduğunu ileri sürer. Bu hatâ temelde bir madde parçacığını, bütün ilişkilerinden soyutlayarak, zaman ve mekânda basit bir yere konumlandırıp, salt soyutlamalar üzerinden anlama yanlışlığıdır. Zira yalıtılmış töz, mekân ve zaman fikirleri işe yarar kavramlar olsa da, bırakın nihâî gerçekliğe ilişkin tanımlar olmasını somut gerçekliği dahi tahrîf eden anlayışları temsil etmektedir. Bu durumda mevcut gelişmeleri yansıtacak yeni bir kategorik şemaya ihtiyaç duyulur.[8]

Whitehead'e göre ihtiyaç duyulan şey, bilim için olduğu kadar bilimi eleştirenler için de temel olacak unsurları ihtivâ eden kapsamlı ve tatmîn edici alternatif bir metafizik ortaya koymaktır. Bu alternatif kavramsal şema öncelikle eski basit yer kavramını fizikteki yeni gelişmelere uygun düşen başka kavramlarla değiştirecek ve daha sonra bu yeni kavramın estetik, ahlâkî ve dinî deneyimi yorumlamak açısından çok daha elverişli olduğunu gözler önüne serecektir. Whitehead bu şemayı tıpkı bir uçağın uçuşuna benzetir. Bu benzetmede uçak

7. Whitehead, *PR*, s. 16-17.
8. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 989

önce aşağıdan, yani zeminden ayrılır, sonra yukarıdan geneli görür ve tekrar yere iner. Buna göre şemada rasyonaliteye dair öğelerin deneyime dair öğelere herhangi bir üstünlüğü yoktur. Zaten yeni geliştirilen bu metafizikle yapılmak istenen, her iki taraftaki öğelerin birbirlerini tamamlayabilme özelliklerinin gösterilmeye çalışılmasıdır. Evrendeki düzeni, var olan örüntüyü bulup çıkarmak isteyen bu metafizik, husûsî olguları açıklama girişimi olan kozmolojiden daha geniştir. Zira kozmoloji olgu ve olaylara parçalı yaklaşırken, spekülatif felsefe bütünü karşılıklı ilişkiler içinde görmek ister. Bu yüzden o, böyle bir felsefenin gerçekliği keşfetme yolunda her daim uygun metotlar araması ve yeni öncüller bularak olguları tasvir etme kâbiliyetini geliştirmesi gerektiğini söyler.[9]

Whitehead'in spekülatif felsefesi var olanlar arasındaki ilişkiselliği ve bu ilişkiselliğin var olanların yetkinliğinde ne gibi bir etkiye sahip olduğunu bize gösterebilecek yeni bir ontolojik prensip geliştirmeyi hedefler. Buna göre doğadaki dinamik bir yapıyı yansıtacak, bütün ortamların birbirlerine ilişkisel bağlılığını gösterecek ve ilişkilerde başka varlıkların kendiliğinden zuhûr edeceği bir ontolojik ilke oluşturulmalıdır. Varolanı kendisiyle çelişmeden tutarlı bir şekilde ifadelendirmeyi amaçlayan bu ilke, taştan insana kadar varlığın bütün biçimlerini tanımlayacak, bunun için gerekli ilkeleri formüle edebilecek nitelikte olacaktır. Whitehead'in çabasını değerli kılan felsefesinin bu dinamik yapısıdır. Bu dinamik yapı, ona göre gerçeğin kendini edimselleştiren yeni bir tür transandantal felsefedir.[10]

Whitehead'in ontolojik ilkesi dünyayı sürekli hareket halinde olan ve sürekli gelişen, değişen bir ilişkiler ağı, bir oluş süreci olarak temsil eder. Hayat da ona göre bütün zamanın geçmesi ile beraber değişen bir akıştan ibârettir. Var olan her şey bu akışı paylaşır. Whitehead bu akışı, *bi'l-fiil şeylerin* veya *bi'l-fiil durumların* süreci olarak niteler. Ona göre bi'l-fiil şeyler veya bi'l-fiil durumlar görülen ve algılanan yegâne gerçekliktir.[11] Başka bir ifadeyle bütün şeyler bi'l-fiil şeylerin veya bi'l-fiil durumların süreçleri olarak açıklanabilir. Her bi'l-fiil şey kendi kendini yaratan kısmen de başka bi'l-fiil şeylerden etkilenen geçici bir olaydır. Bu anlamda bi'l-fiil gerçek dünyanın oluş ya da sürecinin bir parçasıdır. Çünkü onlar, dünyanın meydana geldiği nihâî gerçek şeyler ya da deneyim damlalarıdır. Her bi'l-fiil şey ya da durum çift kutupludur. O hem fiziksel hem de zihinsel fonksiyonlara sahiptir. Fiziksel kutbuyla bi'l-fiil şey başka bir bi'l-fiil şeyin fiziksel gerçekliğini hisseder veya kavrar. Zihinsel kutbu ise, bi'l-fiil şeylerle kavramsal belirliliğe sahip ezelî objeleri kavrar. Bi'l-fiil şeyler kemâle erdiği zaman yok olurlar.

---

9. Murtaza Korlaelçi-Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, İlitam Yayınları, Ankara, 2010, s. 319.
10. Whitehead, *PR*, s. 131.
11. Whitehead, *PR*, s. 127.

Whitehead'in tözsel varlıklar yerine sürekli değişim içindeki akışı kabul etmesi felsefeyi indirgemecilik tuzağından kurtarmak; tözcü metafiziğin yerine varolanı yansıtacak bir felsefe oluşturmak içindir. Bu yüzden o, evreni meydana getiren bi'l-fiil gerçeklikler sahasını transandantal prensiplerle koşullandırılmış deneyim alanı olarak görür. Bu alandaki transandantal prensipler bütün tikel gerçeklikleri içkin yasalarla koşullayarak, onların hangi ilkeler çerçevesinde hareket edeceklerini belirlerler. Böylelikle bi'l-fiil şeyler ile tikel şeyler transandantal prensiplerle ortak bir ontolojik zeminde birbirlerine bağlanır ve mâhiyet birliğine sahip olurlar. Akıp giden gerçeklikteki her bir varlık fiili kendilik, olay, asal oluşum veya aktüel okasyon'dur. Onlar, cansız atomların tam tersine doğanın yaşamındaki külçelerdir ve doğada hiçbir zaman yalıtılmış olarak durmazlar; aksine kendiliklerini çevreleyen bütün bir yaşam alanıyla içsel ve yakın bir ilişki içinde bulunurlar. Başka bir ifadeyle var olanların ana özelliği canlılık, karmaşıklık, kendisi gibi olan diğer şeylerle ilişkisellik, bu ilişkisellik içinde büyüme ve daha yetkin bir hale doğru evrilmedir.[12] Böylesine dinamik bir süreçte ele alınan bi'l-fiil şeyler veya bi'l-fiil durumlar, sürekli bir oluş içerisinde kendilerini sâbitleyecekleri bir tarihten yoksun gerçeklikleri temsil eder.[13]

Whitehead, tözcü görüşün tersine bizim tek, yalıtılmış fiili bir kendiliği asla deneyimlemediğimizi, deneyimlediğimizin şeyin her daim bir fiili kendilikler örgüsü olduğunu ileri sürer. O, bu durumu fiili kendiliklerin unsurlarının birbirlerine nasıl bağlandıklarını, bu kendiliklerin de daha sonra başkalarıyla nasıl ilişkili hale geldiklerini açıklamak anlamında kavrayış ya da perhansiyon olarak niteler. Bi'l-fiil şeyler veya durumlar kavrayışla kendilerini diğer varlıklarda açığa çıkarırlar. Bu iki şekilde gerçekleşir: Bi'l-fiil şeylerin birbirlerini kavrayışı "fiziksel kavrayış"la, nesnelerin düzen ve sürekliliği "kavramsal kavrayış"la gerçekleşir.[14] Başka bir ifadeyle fiziksel kutbuyla bi'l-fiil şey, başka bi'l-fiil şeylerin fiziksel gerçekliğini hisseder, zihinsel kutubuyla bi'l-fiil şey ise, bi'l-fiil şeylerle kavramsal belirliliğe sahip olan "ezelî objeleri" kavrar. Kavramsal kavrayışta, belirli bazı ezelî-ebedî nesneleri seçip, onlara dair tikel örüntüler oluşturur. Bu örüntüler Tanrı'nın sonsuz doğasının imkânlarını yansıtır. Whitehead, bu kavrayışlarda üç unsurun içerildiğini söyler. İlki, kavrayan özne, yani varolan olarak bi'l-fiil şeyler, ikincisi verili olan başlangıç ilkeleri ve nihâyet öznenin objektif verileri nasıl kavrayacağını içeren sübjektif form. Bu kavrayışlarla bi'l-fiil şeylerin sürekli oluş ve bozuluşlarının dinamik bağlantısı açığa çıkarılmaya çalışılır.[15] Onun siteminde somut gerçeklik olan fiili kendiliklerin meyda-

12. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 993.
13. Whitehead, *PR*, s. 37;42.
14. Whitehead, *PR*, s. 23;24.
15. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 995.

na getirdiği topluluklar, olay örgüleridir. Bu olay örgüleri kendine özgü organizasyonları yansıtan, sözgelimi zihin ve beden gibi, soyutlamaları temsil eder.

Whitehead düşüncesinde fiili kendiliklere, olay ve oluşumlara vücut veren şey ezelî-ebedî nesne olarak tanımlanır. Ezelî-ebedî nesne, bitimsiz ve bi'l-kuvve olarak bi'l-fiil varlığın dışında, anlık oluş ve yok oluş sürecinde bi'l-kuvve olarak varlık kazanan ve o varlık durumuyla sürekli oluş ve yok oluş içindeki zaman ve mekân kategorisinin ötesine geçen, kalıcı ve değişmeyeni temsil edendir.[16] Bir anlamda Platon'un idealarına benzeyen bu ezelî-ebedî nesneler yaratılmamış gerçeklikleri yansıtır. Onlar yuvarlaklık veya karelik, korkaklık ya da cesâret, yeşillik ya da beyazlık benzeri örüntülerdir. Bir fiili kendilik belirli bazı ezelî-ebedî nesneleri seçip, diğerlerini reddettiği için diğer mümkün karakterleri değil de belirli bir karakteri kazanır. Böylelikle nesnenin karakterini, belirlenmesini bir nevi damgalamasını oluşturur ve onlara olgu statüsünü kazandırır. Ezelî-ebedî nesnelerin imkânlar olarak tanıtılması, onların nerede ve nasıl var oldukları sorusunu gerektirmiştir. Sadece fiili kendilikler var olduğuna göre ezelî-ebedî nesnelerin statüsü nedir? Cevizci, Whitehead'in bütün ezelî-ebedî nesneler arasından bir tanesini ayırıp, ona Tanrı adını verdiğini beyân eder. Ona göre Whitehead'in Tanrı'sı bir yaratıcı değildir; yaratılıştan önce var olmak yerine, yaratılışla birlikte var olmuştur. Tanrı'nın doğası ezelî-ebedî nesneler alanını meydana getiren bütün imkânları kavramsal olarak idrâk etmekten oluşur.[17] Zaten Whitehead'e göre dünyanın bir düzeninin oluşu, dünyanın niçin Tanrı'ya ihtiyaç duyduğunun genel sebebidir. Başka bir ifadeyle dünya, Tanrı'ya ihtiyaç duyar; çünkü onun metafizik karakterinin mâkûllüğü sınırlamaları gerektirir. Dünya, birbirleriyle alakalı, eşsiz sonlu varlıkların bir süreci olarak önceki düzenlere atıf yapmaksızın anlaşılamaz. Bu çerçevede Tanrı bütün formların ona dayandığı düzen(sizlik)i temsil eder. Buna göre gerçekliğin özü hem düzen hem de düzensizliktir. Gerçekten o, hiç bir basit şemanın veya sistemin bütünü gösteremeyeceğinin farkındadır. Bu yüzden Whitehead, karmaşık ve karşıtları ihtivâ eden bir süreç önerir. Bu süreç, özünde yaratıcılığı içeren bir akışı temsil eder.

EPİSTEMOLOJİSİ

Whitehead'in spekülatif felsefesi, sadece rasyonalizmin değil aynı zamanda emprisizmin meşru taleplerini karşılayan, yani aklın ve deneyimin iddiâ-

16. Yaylagül Ceran, *Whitehead'in Felsefesinde İnsan*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010, s. 31.
17. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 996-997.

larını uzlaştırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu girişimde deneyimcilik, kozmolojik sistemi detaylıca açıklayarak tabiat biliminin felsefî temellerini ortaya koyar. Dolayısıyla bilimlerin sonuçları metafiziksel şema anlayışıyla bir araya getirilir.

Whitehead bu noktada tabiat bilimlerinin sonuçlarının zihnî olmadığını ileri sürerek, öznel idealizme karşı çıkar. Ona göre bilimsel araştırma, algı ve düşünceyi önceleyen ve onları birbirinden ayıran objelere ihtiyaç duyar. O, bu meselenin esasen Descartes'ten beri çözülmeye çalışılan ruh-beden problemine tekâbül ettiğinin farkındadır. Bu yüzden o, ferdi psikolojiye göre doğayı doğrulayan idealizmin tuzağına düşmez. Bununla beraber Whitehead, tabiatın zihne yakın olduğunu, tabiat ve zihin arasında metafizik ayrımın yapılamayacağını da ileri sürer. Zaten onun felsefesinin amacı, öznel ferdî deneyim ile dış dünyadaki nesnel olgular arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak deneyimin yeniden yapılandırılmasını sağlamaktır.[18] Bu yönüyle onun deneyimciliği, klasik deneyimciliğin üstünde ve ötesindedir. O, deneyim kavramını Kartezyen köklerinden sökerek yeni bir ufka taşır. Bu ufukta deneyim, bilinçli bir varlığın bir nesneyi deneyimlemesi olarak değil; bi'l-fiil şeylerin oluş sürecini kavrama olarak anlaşılır.

Whitehead'in deneyimciliği öncelikle kozmolojik sistemi detaylıca açıklayarak tabiat biliminin felsefî temellerini ortaya koyar. Ona göre epistemolojik realizminin en önemli sonucu, tabiat biliminin sonuçlarının zihnî olmadığıdır. Zira bilimsel araştırma, algı ve düşünceyi önceleyen ve onları birbirinden ayıran objelere ihtiyaç duyar. Whitehead bu meselenin Descartes'ten beri çözülmeye çalışılan ruh-beden problemine tekâbül ettiğinin farkındadır. Bu yüzden o, ferdi psikolojiye göre doğayı doğrulayan öznel idealizme karşı çıkar. Bununla beraber Whitehead, tabiatın zihne yakın olduğunu, tabiat ve zihin arasında metafizik ayrımın yapılamayacağını ileri sürer. Zaten onun süreç düşüncesinin amacı, öznel ferdî tecrübe ile dış dünyadaki nesnel olgular arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak deneyimin yeniden yapılandırılmasını sağlamaktır. O, bu görevi yerine getirmek için Descartes, Locke ve Kant gibi filozofların görüşlerini eleştirir. Nitekim o, epistemolojik problemlere karşı tecrübe ırmağı ile oluşturduğu amaçlı bi'l-fiil şeylerin çoklu ilişkisini yansıtan evrenin çoğulcu bir versiyonunu ortaya koyar. Bu çerçevede onun ortaya koyduğu deneyimcilik, klasik deneyimciliğin üstünde ve ötesindedir.

Whitehead, bilim yaparken doğayı homojen olarak düşündüğümüzü, tabiat bilimlerine dikkat kesilerek ilgilerimizi sınırladığımızı ileri sürer. Ona göre bilim, eşyanın düzeni olmaksızın yapılamaz. O, doğayı heterojen düşündüğü-

18. Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy:A Study of Its Nature Types and Users*, University of New Mexico. 1972, s. 225.

müzde ise zihnimizin yelpazesini genişlettiğimizi, kozmolojimiz ile estetik, ahlâkî ve dinî ilgilerimizi bir araya getirecek yapı aradığımızı ileri sürer. Bu yüzden onun sistematik yapı veya metafizik araştırması, bilginin değişik departmanlarını bir araya getirme çabasıdır. Whitehead, bilgide ilerlemenin bilime dayandığını fakat genel fikirlere ulaşmak için metafiziğe ihtiyacımız olduğunu söyler. Bu çerçevede kozmoloji, kâinâtın mevcut düzeninin genel karakterine dair bir şema oluşturma çabasıdır. Kozmoloji, farz edilen devrin genel karakterini aramakla ayırt edilir. Kozmolojinin alanı, o çağdaki baskın düzen tipiyle uyumludur. O çağın yok olmasıyla, o kozmoloji de yok olur. Whitehead'e göre doğanın kanunları kâinâtın nihâî metafizik parçaları olarak düşünülemezler. Doğa kanunları uygulamalarına, husûsî olgulara dayanan özel kozmik çağın baskısıyla sahip olurlar. Oysa metafizik, kozmolojiden daha geneldir. Metafizikçi bütün kâinâtta yayılmış genel nitelikleri arar. Böyle bir sistematik araştırma, hatırlanacağı gibi Aristoteles'in ilk felsefe veya ilk ilkeler adını verdiği araştırmaya benzer.

Whitehead, deneyim zemininin dâimî bir akış olduğunu ileri sürer. Bu akış, yaratıcı bir kâinâtın nihâî parçaları olarak işlev gören bi'l-fiil durumları temsil eder. Bu akışta deneyim, kozmosu doğrudan keşfedemez. Çünkü bi'l-fiil tecrübe düzensiz, farklı ve parçalı unsurlara sahip bir akıştır. Tecrübe edilen dünya, kozmostur. Bu kozmosta olaylar mekânsaldır ve birbirleriyle geçici olarak ilişkilidir. Tabiatın nihâî gerçekleri, mekânsal-geçici ilişkilerle birbirine bağlanmıştır. Bu ilişkiler, aynı zamanda zamansaldır. Biz, zamansal olmayan bir şeyin tecrübesine sahip değiliz. Bu ilişkilerde, zamanın işlevsel fonksiyonu vardır. O halde ilişkiler, hem zamansal hem de uzamsal ilişkiler olabilir. Olaylar, yayılmanın temel homojen ilişkisine bağlıdır. Her olay, diğer olayın üzerini kapsar, yayılır. Nitekim doğanın hâricîliği, bu yayılma ilişkisinin sonucudur. Bu yüzden bir olay, hem hâricî hem de ayrı olabilir. Zaman ve uzam, yayılmanın iki akışıdır ve ilişkileri karşılıklıdır. Bu ilişkileri, simetrik veya geri döndürülebilir olarak tanıtabiliriz. Bu ilişkiler içinde obje, tecrübeye kendisini tanıtarak veya tanıtmayarak girer. Objeler, olaylara dâimîliği ifade eder. Onlar, derin değişik durumlarla özdeş olarak tanınırlar. Bir başka deyişle aynı obje, farklı olaylarla ilgili olarak tanınır. Öz belirlenimli obje, kendini olayların akışında, ya orada ve o zaman olarak ya da şimdi ve burada olarak ifade eder. Zamandaki olaylar, dikkatimize tabiatın yaratıcı önceliği olan nihâî oluşu ifade eden farklı unsurlar olarak hitap eder.

Whitehead'in deneyimciliği, doğanın birliğini korumak için kozmosu korumaya ilerler. Doğa, zihni dışarıda bırakır ve o, algıladığımızdır. Tabiat felsefesinin algıladığı her şey tabiattadır. Biz, onları seçip alamayız. Tabiatın bir parçası olarak, güneşin batışındaki kırmızı ışıklar, bilimin fenomen olarak açıkladığı molekül ve elektronlardır. Deneyim, düzensizliği düzene çevirir. Eğer düzen

mantığıyla başlarsak, tecrübeyle başlamamız gerek. Bi'l-fiil deneyim, algı, duyum ve duygulanımların akışıdır. Bi'l-fiil deneyim bu alanının en açık görünümü, düzensiz karakteridir. Whitehead, bilimsel inançların kendi doğrulamalarına sahip olduklarını, onları formüllendirme ve savunmaya ihtiyacımız olmayacağını; çünkü onların bizde derin olarak mevcut olduğunu söyler. Bunun anlamı, akıl ve onun işleyişinin bilimle doğrudan ve içten alakalı olduğudur. Zira akla inanmak, eşyanın nihâî düzenine güven anlamına gelir.

Bununla beraber düzenin epistemolojik problemi, bütünüyle mantık problemi değildir. Düşüncenin organizasyonu, bir serinin veya düzenin diğer formel tiplerinin uygun ve zorunlu durumlarını açıklama girişimi değildir. Bu organizasyon, bir objeyi nasıl tedrîc edeceğimizi ve birleştireceğimizi açıklama girişimidir. Biz, izlenimlerimizin akışından, farklı durum ve zamanlara rağmen inandığımız şeyin aynı obje olduğunun farkına varabiliriz. Whitehead, bir şeyin ortak ideasını kavramsal olarak algılayacağımızı iddiâ eder. Sonuçta Whitehead'in deneyimciliği, algısal akıştaki ilişkileri çözmeye yönelir. O, bu ilişkileri kapsamlı soyutlama yöntemi ile analiz eder. Nizamın ortaya konulması, ilişkilerin ortaya konulmasıdır.

Whitehead'in epistemolojisini oluşturan rasyonalizmi de kendine mahsustur. Onun spekülatif felsefesi, Hegel'in akılcılığına/rasyonalizmine yakın olsa da üç noktada farklılık gösterir. İlkin, felsefeyi nesnelliği olumlamaya sevk eden realist bir anlayışla ele almıştır. İkinci olarak, metafiziğini Hegel'inki gibi saf mantığa değil de fizik ve matematik bilimine dayanan bir kavramsal veya kategorik şema üzerine kurmuştur. Üçüncü olarak, onda Hegelci anlamda bir diyalektik söz konusu değildir. Bu özellikleriyle Whitehead felsefesi, yirminci yüzyıl Anglo-Amerikan ve Avrupa felsefelerinin metafizik görüşlerine meydan okur niteliktedir. Sözgelimi Russell ve takipçilerinin oluş veya varoluşu nitelik olarak gören zayıf teorilerinin aksine Whitehead oluş veya varoluşu bir eylem olarak görür. O, Bergson ve son dönem Heidegger gibi, oluş eylemini, herhangi bir metafizik illet ve zeminden bağımsız, sonlunun kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlar.[19]

Whitehead'in spekülatif felsefesi, yirminci yüzyıl Anglo-Amerikan ve Avrupa felsefelerinin metafizik görüşlerine meydan okur mâhiyettedir. Russell ve takipçilerinin matematik ve mantıktaki gelişmeler ile oluş veya varoluşu kalite olarak gören zayıf teorilerinin aksine Whitehead, bu gelişmelerin oluş veya varoluşu bir eylem olarak gören güçlü bir teoriyle imkânlarımızı yeniden açabileceğimizi görür. O, Bergson ve son dönem Heidegger gibi, oluş eylemini, herhangi bir metafizik illet ve zeminden bağımsız, sonlunun kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlar. Whitehead'in metafiziği, deneyimden başka herhangi bir temele başvur-

19. Murtaza Korlaelçi-Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, s, 320.

maz. Onun spekülatif şemasının konusu, bilincimizde tarihsel olarak konumlanan her şeyin deneyimsel yanıdır. Bu noktada var olanları en genel şemada gösteren kategorilerin yapılışı, yaratıcı genellemeler meselesidir. Bu genellemeler, her şeyin mâhiyetinin analiziyle paralel olan tarihsel dünyanın önemli görünümleridir. Kategorilerin iknâ ediciliği ise, deneyimsel yanın uygulama ve kullanım alanına bağlıdır. Kategoriler ve uygulamalar ise kısmi analojilerin ilişkisinde mevcut olur.

SÜREÇ FELSEFESİ

Whitehead'in "var olan her şeyin birbiriyle kopmaz bir ilişki ve düzen içerisinde olduğu" düşüncesi, hayatın bir bütün olduğunu ve bütünün sadece bir parçasına dayanarak onu anlamlı kılamayacağımız gerçeğini ifşâ eder. Bu yüzden o, insan kültüründe olan her şeyle ilgilenmiş, özellikle bilimin ilerlemesi ile değişen kozmolojik görüşlere uygun bir tanrı-âlem ilişkisi geliştirmeye çalışmıştır. Nitekim o, insanlığın bütün problemlerinin bilimle çözülebileceği, artık dine gerek kalmadığı düşüncesinin aksine, din ve bilimi hayatın bütünlüğü içinde birbirinden ayrılmaz iki gerçeklik olarak kabul eder. Bu iki gerçeklik hayatı açıklamanın yollarıdır ve birbirlerine muhtaçtır; yalnızca bir tarafı gören, diğer tarafı kaçırmış olur. Mevcut halleriyle hem bilimin hem de dinin pek çok sorunu barındırdığını düşünen Whitehead insan hayatının iki büyük gücü olan din ve bilimin uzlaştırılması gerektiğini düşünür. Ona göre bu sorunun üstesinden gelmede öncelikle iki tarafın abartılarının üstesinden gelmek gerekir. Bu iş, bir üst disiplin gibi her iki tarafın iddiâlarını ele alıp, değerlendirecek olan felsefe tarafından yapılabilir. Eğer felsefe, din ile bilimi düşüncenin rasyonel bir şemasında birleştirebilirse görevini yerine getirmiş olur.

Whitehead'e göre süreç düşüncesi, öncelikle tanımıyla sürecin asıl olduğunu teyid eder. Fakat bu durum, her şeyin süreç içinde olduğu anlamına gelmez; süreçteki şeylerin değişimin konusu olduğu anlamına gelir. Sürecin değişmeyen ilkeleri ve soyut formları vardır. Bununla beraber, ilke olarak bi'l-fiil olmak süreçte olmaktır. Süreçte olmayan, sürecin soyutladığı, dışarıda bıraktığıdır. Bu nokta, Whitehead'in düşüncesinde birçok problemin üstesinden gelmede büyük öneme sahiptir. Sözgelimi, bi'l-fiilin süreç içinde olduğu iddiâsı dinî öneme sahiptir. Zira tecrübe ettiğimiz dünya, süreç, değişme, oluş, büyüme ve bozulma mekânıdır. Oysa bi'l-fiil ve gerçek olan, bu dünyadaki değişmenin ötesindedir.

Whitehead'in süreç görüşü, farklı bir karaktere sahiptir. Sözgelimi o, geçici sürecin bir bi'l-fiil şeyden diğerine "geçiş" olduğunu kabul eder.[20] Bu şeyler, mevcut olduktan kısa bir süre sonra yok olan geçici olaylardır. Yok olmak

20. Whitehead, *Process and Reality*, s. 230.

geçişin başarılmasına işaret eder. Bu geçiş göz önüne alındığında, zaman, tek düze bir akış değil aksine küçük zerreler halinde oluştur. Bu yüzden hareket, resim kareleri gibi oluşur. Whitehead'e göre eğer dünyamızı oluşturan süreç, tek düze bir akış olsaydı, olayların sınırları düşüncenin algılarında yer alırdı ve böylece gerçek ferdiyetler olmazdı. Normal olarak "olaylar (events)" olarak adlandırılan birçok şeyin sınırları göreli ve etkisizliktir. Sözgelimi seçimler, savaşlar, fırtınalar, mezûniyetler ve yemekler bu tiplerdir. Fakat kendi birliklerine sahip olaylar da vardır. Bu sınırlı tipteki olaylar, gerçek ferdiyetlerdir. Whitehead, bunları yukarıda belirtildiği gibi "bi'l-fiil durumlar" olarak adlandırır.

Whitehead'in süreç doktrini, gerçek ferdiyetlerin geçici deneyimlerde oluştuğunu savunur. Normal olarak ferdiyetler olarak adlandırdığımız, zamansal şeyler gerçek ferdiyetler değil; aksine onlar bunların topluluklarıdır. Şahsî varoluş, normal deneyimin "seri nizamlı bir topluluğudur". Geçiciliği oluşturan durumdan duruma geçiş süreci, diğer bir süreç tipidir. Geçici süreci oluşturan gerçek ferdi durumlar, bizâtihî süreçlerdir. Onlar, kendi anlık oluşlarının süreçleridir. Bir kere olan, geçici bakış açısı değişmeyen, zamanın parçalarına katlanan olarak anlaşılmayan daha derin bir seviyedir. Whitehead, bunları somutlaşan anlamında "birlikte gelişme, büyüme" olarak adlandırır. Somutlaşma süreci, belirli varlığın yapısında akıcılığın var olduğuna işaret etmektedir. Whitehead'e göre somutlaşma süreci, bi'l-fiil durumun varlığa girmesiyle gerçekleşen bir süreçtir. Yani bi'l-fiil varlığı meydana getiren oluşum eylemidir. Bu da onun bi'l-fiil durumun gerçek iç yapısından başka bir şey olmadığını gösterir. O, süreç halindedir. Bu süreç de deneyimin oluşumudur. Bu oluşum süreci, objeleri alma ve onları tek belirli bir birlik içinde entegre etmenin aktif sürecidir.

Whitehead'in düşüncesinde somutlaşma süreçleri, ezelî objelerin aksine somuttur; hem kendileri için hem de kendilerinde bir anlam ve öneme sahiptir. Ezelî objelerin aksine somutlaşma süreçleri, zamansal olarak yerleşiktir ve yok olunca tekrar meydana gelmezler. Her bir somutlaşma süreci burada ve şimdi meydana gelir. Onlar, ezelî objeleri bi'l-fiil hale getirir, harekete geçirir. Diğer taraftan onun geçiş süreci ve birlikte gelişme, büyüme sürecine ikili vurgusu, deneyimin çeşitlerini anlamaya fırsat sağlar. Ona göre geçiş süreci, zamanın önemini ortaya koyar. Bir durum, diğerini gerçekleştirir. Geçmiş, oluşan olaylardan meydana gelir; gelecek, radikal olarak değişiktir, çünkü durumları içermez; şimdi ise oluşan durumlardır. Şimdi, geçmişin etkisindedir ve o, geleceği etkiler. Zaman geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe asimetrik olarak akar. Whitehead, ne zamanın gerçekliğini ne de onun daireselliğini inkâr eder. Ona göre her an yeni ve tekrarlanmadıktır. O, diğer tarafta "ezelî şimdinin" tecrübesinin anlaşılabilir olduğunu iddiâ eder. Bunun anlamı, geçişin ardıllığının uygulanamadığı durgun bi'l-fiilin olmayışıdır. Bu anlamda her an, zamansız olan bir şimdidir.

Whitehead'e göre zamansal sürecin gerçekliği, düşüncenin merkezî ilgisini oluşturur. Olayların gözlemlenmesi tek bir zaman akışı anlayışını verir. İnsanlar küçük yaştan itibâren bu duruma alışırlar. Whitehead, bedenî hayatımızın aslen periyodik olduğunu söyler. Sözgelimi bedenî hayatımız, kalbin atışı ve nefeslerin alıp verilmesiyle belirlenir. Alternatif durumların yeniden tekrarlanışının ürettiği bu daireler, dâimî ve durgundur.

Whitehead, süreci metafizik şemasında ortaya koyduktan sonra, bu sürecin mâhiyetini açıklamaya girişir. O, bu mâhiyeti imkân ile bi'l-fiil ve onların arasındaki ilişkiler faraziyesine dayandırır. Bu faraziye, imkânların mevcut, bu imkânların bir şekilde bi'l-fiil şeylerle ilişkili ve eğer bir şey bi'l-fiil ise aynı zamanda mümkün olduğu anlamına gelir. Ona göre herhangi bir bi'l-fiil şey, dâimâ bazı imkânları örnekler. İmkânsız olan, bi'l-fiil olamaz. Dahası bi'l-fiil şeyler sınıfı, mümkün eşyâlar sınıfının sadece bir kısmıdır. İmkânların çokluğu ve çeşitliliği, bi'l-fiil şeylerin çokluğu ve çeşitliliğinden daha fazladır. Whitehead, bi'l-fiil şeyler sınıfının, mümkün şeylerin sınıfından eşsiz kategorik belirlemeler ile ayırt edildiğini söyler. Bu kategorik belirlemeler mümkün şeylerin sınıfından çıkarılamayan eşsizliktir. Herhangi bir bi'l-fiil şey, bazı imkânların bi'l-fiil olduğu yerde sınırlama ve belirlemeyi gösterir. Bu bağlamda bir imkânın diğerinden daha fazla bi'l-fiil olması gerçeği geçici veya keyfidir.

Whitehead, bi'l-fiil dünyanın bi'l-fiil şeylerin içten içe bağlandığı bir sete işaret ettiğini söyler. Dünya, bi'l-fiil şeylerin karmaşık bir çeşidi olduğu için, o karmaşık bir imkânı ve mümkün düzeni temsil eder. Ona göre bi'l-fiil dünyada varoluşun nedeni bu mümkün düzenin bi'l-fiil bir nizam olmasıdır. Nihâî anlamda mümkün bir düzen, tabiatın düzenindeki bir gerçekliktir. Whitehead'e göre bi'l-fiil dünyanın temsil ettiği metafizik durum, düzenin varlığının işleyişinin bir çeşidine işaret eder. Düzenin bazı sınırları olmaksızın bi'l-fiil olabilen hiçbir şey olmadığı için, bi'l-fiil bir dünyanın mevcûdiyetini açıklamada tabiatın bir düzeni olması gerekir. Peki, bi'l-fiil metafizik durumda, tabiatın düzeninin işleyişinden bahsetmek ne anlama gelir? Whitehead'e göre bu düzenin işleyişinden bahsetmek Tanrı'dan bahsetmek anlamına gelir. O, Tanrı'yı kâinâtın şahıssız bir düzeni olarak görür. Whitehead, tabiatın düzenini ya Tanrı'nın bizâtihî kendisi ya da Tanrı'nın bir eylemi olarak düşünür. Eğer ilk görüş benimsenirse, Tanrı dünyanın ona dayandığı sınırlılık ilkesi olarak nitelendirilir. Eğer daha şahsî terimleri benimsersek, Tanrı dünyaya eylemi empoze eden, nizam veren aşkın bir varlığı temsil eder. Her durumda dünya, tabiatın bir düzenine dayanmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Whitehead'in bu çıkarımı bi'l-fiil dünyanın geçerli olduğu faraziyesine dayanır.[21]

Whitehead'e göre dünya, Tanrı'ya ihtiyaç duyar; çünkü onun metafizik karakterinin mâkûllüğü önceki sınırlamalara işaret etmeyi içerir. Dünya, birbir-

21. Kenneth F. Thompson, *Whitehead's Philosophy of Religion*, Mouton, 1971, s. 42.

leriyle alakalı, eşsiz sonlu varlıkların bir sürecidir. Bizim az veya çok mümkün alternatifler arasından bu dünyanın bi'l-fiil şeylerini açıklayabilmek için önceki düzenlere atıflar yapmamız gerekir. Bu önceki düzenler, nizamların bir hiyerarşisi olarak tasvîr edilir. Hiyerarşinin altında diğer bütün formların ona dayandığı düzen tipleri bulunur. Hiyerarşinin dorukları, hiyerarşinin altını oluşturan düzen formlarıdır. Hiyerarşinin altında bi'l-fiil şeylerin olduğu mantıksal zorunluluk düzeni vardır. Bi'l-fiil şeyler için zorunlu bir düzen olan uzamsal-geçici nizam vardır. Aynı şekilde sonraki türler, dünyadaki birçok bi'l-fiil şeyler için genel durumu temsil eder. Bu hiyerarşide düzenin bütün formları, düzenin genel tipleridir. Sınırlamanın hiç bir tipi, bütün detaylarıyla özel durumların kararlarını belirleyemez. Düzenin bu hiyerarşisi, önceki sınırlamalar olarak algılanır. Tanrı, bu sınırlamaların zeminidir. Böyle olduğu için bi'l-fiil dünyanın niçin metafizik karaktere sahip olduğu açıklanmış olur.

Peki, Whitehead'e göre bu düzenin mâhiyeti nasıldır? Whitehead, bu soruya *Process and Reality*'de "Nature of Order" bölümünde cevap verir.[22] Ona göre hiç bir bi'l-fiil şey, bi'l-fiil dünyanın ona izin verdiği duruş noktasının ötesine yükselemez. Her varlık, tecrübede verilen somutlaşmanın temel evrelerine yükselir. Düzenin temelde ilişkili olduğu şey, düzensizliktir. Whitehead'e göre her özel olay içindeki düzen keşfi, bazı düzensizliklerin olduğunu ortaya koyar. Whitehead, bu durumu fizikteki devamlılık fikri ve (enerjinin) kuantum teorisindeki kesinti ile örnekler. Kozmolojinin konusu, kâinâttaki düzendir, ama görüldüğü gibi Whitehead, düzeni düzensizlik ile ilişkilendirir. Whitehead'e göre bu zıtlık, düzen kavramın kendine özgü anlamını eksiltmez. Zira düzen verilen, düzensizlik veren anlamına gelir. Whitehead'in düşüncesinde nihâî, mükemmel düzen yoktur. Her bi'l-fiil şey düzeni yansıtır. Bu yüzden düzen ve düzensizliğe her alanda izin vermeliyiz. Nitekim toplumda da çatışmalar görülebilir. Sözgelimi bilim ve din arasında, sanat ve ahlak arasında hasımlık görülebilir. Bu çatışmalar, kaos olarak tasvîr edilmelidir. Bu yüzden organizma felsefesi, düzensizliği fark ettiğinden dolayı reddedilmemelidir.

DİN ANLAYIŞI

Hartshorne'un, Whitehead'i Batı dünyasındaki dinin Tanrı'sına inanan ilk büyük felsefî teist olarak nitelemesi önemli bir iddiâdır. O, geçmişte Socinus ile Tertullian'ın teist olduğunu ama filozof olmadığını, günümüzde Fechner ve Schelling'in bu iddiâya uygun olmadığını ifade eder.[23] Bu iddiânın öne-

22. Whitehead, *Process and Reality*, s. 83.
23. C. Hartshorne, *Whitehead and the Modern World*, New York, 1950, s. 31.

mi, Whitehead'in yaşadığı dönem düşünüldüğünde daha da büyük önem arz eder. Onun çağında, din kaybolmaya yüz tutmuş, deyim yerindeyse hurâfeler yığını olarak görülmüştü. Bilimsel tabiatçılığın maddeci karakteri, dini kendi özel alanına hapsederek, işlevsiz kılmaya niyetlenmişti. Whitehead, bütün bunları reddederek yeni din felsefesi geliştirir. Bu din felsefesi, bilimin ilerlemesi ile değişen kozmolojik görüşlere uygun bir tanrı, tanrı-âlem ilişkisi oluşturmaya çalışmıştır.

Whitehead, hatırlanacağı üzere dinî bir çevrede yetişmiştir. Ailesinin birçok üyesi, dinî yerel yönetimle ilgili eğitim faaliyetleri içinde yer almıştır. Babası, bir Anglikan papazıdır. Dinî bir okul olan Cambridge, Trinity College'i bitirmiş ve 25 yıl burada hocalık yapmıştır. Kendisi Anglikan iken hanımı, Roman Katolik'tir. En önemli öğrencisi ve arkadaşı Bertrand Russell ise agnostiktir. Whitehead'in din ile ilişkisini, ailevî ve eğitimi ile ilgili faktörlere göre tesis etmek mümkünse de bu ilişkiyi, onun entelektüel çabalarının doğal bir sonucu olarak görmek daha doğrudur. O, matematik, fizik, tarih ve felsefe gibi insan kültüründe olan her alan ile ilgilenmiştir. Bu noktada din gibi insan hayatını derinden etkileyen bir alanı ihmal etmesi düşünülemezdi. Whitehead, 1925 ile 1933 arasında din ve Tanrı problemini yeniden düşünmüştür. Bu problemleri *Process and Reality* ve *Religion in Making* ve *Science and Modern World* adlı kitaplarında ortaya koymuştur.[24]

Whitehead'e göre varlığımız, basit ve tesâdüfe dayalı birlikteliklerin bir bileşkesi değildir. Orada bir amaç vardır. Hayat basit bir anlamın ötesinde, çok daha derin anlamlar içermektedir. Whitehead'in diliyle söylersek, var olan her şey bir düzen içerisindedir ve her şey birbiriyle kopmaz bir ilişki içerisindedir. Din, bu noktada hayatı anlamlı kılmanın yollarından biridir. O, var olan yapıyı anlamamızda bize yardımcı olur. Hayat, bir bütündür ve bütünün sadece bir parçasına sığınarak varlığımızı anlamlı kılamayız. Yani, insanlığın bütün problemleri tek bir alan ile çözülmez. Nitekim insanlığın bütün problemlerinin bilimle çözüleceği, artık dine gerek kalmadığı müjdesiyle insanları hayal kırıklığına uğratan bir anlayışın aksine Whitehead, dini ve bilimi hayatın bütünlüğü içinde birbirinden ayrılmaz iki gerçeklik olarak kabul eder. Bu iki gerçeklik, hayatı açıklamanın yollarıdır ve birbirlerine muhtaçtır; yalnızca bir tarafı gören, diğer tarafı kaçırır. Nitekim Whitehead'in din ve Tanrı problemini yeniden düşünmesinin temel sebebi, onun uğraştığı bilimlerin tabiatta akıllı bir nizama işaret etmesi sebebiyledir. Ancak, Whitehead, bilimin Tanrı'yı kanıtladığı veya Tanrı'nın varlığına dair kolay teolojik cevapların olduğu iddiâlarından tatmin olmaz. O, her iki tarafın iddiâlarının araştırılması gerektiğini ifade eder.

---

24. Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, The John Hopkins U. Press, 1983 c. I-II. 1961, s. 90-91.

Whitehead, araştırmalarında mevcut haliyle dinin birçok probleme sahip olduğunu görür. Aynı şekilde bilimsel tabiatçılığın önermelerinin de oldukça maddeci ve dışlayıcı olduğunu düşünür. Whitehead, insan hayatının iki büyük gücü olan din ve bilimin uzlaştırılması gerektiğini düşünür. Ona göre bu sorunun üstesinden gelmede öncelikle iki tarafın abartılarının üstesinden gelmek gerekir. Bu iş, bir üst disiplin gibi her iki tarafın iddiâlarını ele alıp, değerlendirecek olan felsefe tarafından yapılabilir. Bu sebepledir ki ona göre felsefenin ana görevi, din ve bilimi düşüncenin rasyonel bir şemasında birleştirmektir. Ona göre rasyonel bir şema, ya da düzen, yenilik ve idealler ancak Tanrı'yla mümkün olur. Tanrı, bir tür kozmik zıtlar doktrini, dinî inanç ile diğer inançları bir araya getiren zemindir. Whitehead bu tutumuyla, felsefî teolojiyi savunan din felsefecilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Onun katkısı, sadece Protestan dünyasına değil, Katolik, Budist ve Müslüman dünyasına etki etmiştir. O, bu görüşleriyle dünya filozofluğuna soyunur; bütün insanlığa hitap etmek ister.

Whitehead, teolojiyi olumsuzlayan pozitivist değil; aksine pozitivizm karşıtı metafizikçi olarak "Ne biliyorum?" ve "Nasıl biliyorum?" sorularının cevaplarını arayan bir filozoftur. O, bazı dinî doğruları kabul eder, bazı dinî pratikleri yüksek medeniyetin ürünü sayarken bazılarını gayr-i medenî bulur. O, bu ayrımı üç basamakta ele alır: 1) Tarihteki dinleri değerlendirmeliyiz. 2) Dinî öğretileri eleştirmeliyiz. 3) Metafizik problemlerin nereden nereye geldiğini araştırmalıyız. Whitehead, bu aşamalara ayrıntılarıyla irdeler.

Whitehead'in dine yaklaşımı tarihseldir. O, medeniyete, fikirlere, dine yaklaşımının bir kısmını *Religion in Making/Oluşan Din*, diğer kısmını da *Science and Modern World/Bilim ve Modern Dünya*, *Adventures of Ideas/Düşüncenin Serüveni* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Dikkat edilirse bu eserlerin adları -*Oluşan* Din, Bilim ve *Modern Dünya ve Fikirlerin Mâcerâları*- zamanın ve değişimin önemini vurgular.[25] Ona göre tarihinin anlamı, geçmiş sevgisi ve şimdinin kötülenmesi değildir. Peki, dine niçin tarihsel bakış açısıyla yaklaşılmalıdır? Whitehead İncil'i, İsrail peygamberlerini, rahipleri ve krallarının oynadığı özel rolü biliyor ve bu gelişimin insanlık için önemini takdir ediyordu. Aynı şekilde başka dinleri ve önemli şahsiyetlerini de tanıyordu. O, tarih olmadan Îsâ'nın ilhamlarının anlaşılamayacağını söyler. Eğer azizlerin tecrübelerinin kalitesi eşsiz ve nâdir ise, bu durumda sıradan insanların psikolojisi ve sosyolojisinin dünya dinlerinin nasıl başladığı ve devam ettiği ile bize bilgi veremeyeceğini ileri sürer.[26]

Whitehead'e göre sadece tarihsel yaklaşım bu medeniyetleri kuranların bilim, sanat ve felsefede ilham ettiklerinin izlerini takip edebilir. Sonuçlarda ya-

25. Whitehead, *Religion in Making*, s. vii; 85.
26. Whitehead, *a.g.e*, s. 18.

tan anlamlar, tarihten dinleri çıkartarak onların önemlerini ortaya koyar. Whitehead'in dine yaklaşımının tarihsel olduğunu söylemek, onun bazı verileri topladığını ve onlara özel önem verdiğini anlamına gelmez. Onun dine yaklaşımının tarihsel oluşunun ilk anlamı, Hegel'in diyalektiğin seviyelerinde anlamın genel resmini yaratmasına dayanır: Fikir tarihimiz, tarihî fikirlerimizden çıkar. Ona göre fikirler geliştiği gibi dinler de gelişir.[27] Whitehead, dinlerin modern dünyada arkaik kaldığını söyleyen modern yaklaşımın seküler tavrına karşı çıkar. Ona göre dinî ilhamlar olmaksızın medeniyetler rehbersiz kalır. Dolayısıyla ona göre gelecek, bütün insanlığın rasyonel dinlerine bağlı olacaktır. O, modern yaklaşımın dine yönelik akıl yürütmesini tehlikeli bulur. Modern yaklaşım, geçmişte kalan ve arkaik olan dinin geleceği geliştiremeyeceğini iddiâ eder. Ona göre bu iddiâ, geçmiş ile gelecek arasındaki bağlantıları ve devamlılığı açıklayamaz. O, bu iddiâya karşı şu önermeyi ileri sürer: Medeniyetin çöküşü, gerçekte dinin zayıflamasıdır. Zira din, insanlardaki görev ve ihtirâm duygularını yüceltir. Whitehead'e göre bu duygular olmaksızın medeniyeti geliştirmek mümkün değildir. Whitehead'in perspektifinde eğitimin amacına odaklanırsak, bu amacın ferdi dindarlaştırmak olduğunu görebiliriz. Çünkü dindar olmayan biri görev ve saygıyı göz ardı eder. Görev ve saygı, "aşkın amaçlardır" ve onlar, bütün büyük kurucuların amaçlarını ifade eder.

Whitehead'e göre din karmaşık bir olgudur ve basit bir tanım kabul etmez. Ona göre din, ulaşılamayan, ama yine de akıp-gitmekte olan her şeye anlam veren nihâî idealin bir müşâhede ve mükâşefesi; içtenlikle benimsendiği ve bütünüyle kavrandığında insanın karakter ve kişiliğini değiştirebilecek genel hakikatler sistemi; insanın içsel hayatının sanat ve teorisi, insanın içini temizleyen inanç gücü anlamlarına gelir. Whitehead, dinle ilgili pek çok tanım verdikten sonra, bir dinde mevcut dört elemanın dinî nitelediğini belirtir. Ona göre insan tarihinin hâricî bir ifadesi olan din, kendisindeki dört unsuru sergiler. Bu unsurlar; ayin, duygulanım, inanç ve aklîleştirmedir. Ayin, belli bir organize prosedürde, duygulanım belli tiplerde, inançlar kesin bir şekilde ifade edilir. Elbette inançlar, diğer unsurlarla içsel olarak tutarlı bir sistemde bir araya getirilmelidir.[28]

Bütün tarihi devirlerde bu dört unsur aynı oranda etkili olmamıştır. Dinî fikirler, insan hayatından, başlangıçta diğer insan ilgilerinden ayrılarak, tedrîcî olarak çıkar. Bu unsurların zuhûr düzeni, dini anlamın derecesinin derinliğinin düzenidir. Ona göre dinin ayin ile başlamasının açık sebebi, belli organize edilmiş prosedürlerin insanlar arasında olduğu gibi hayvanlarda bile kabul olmasıdır. Dinin diğer bir unsuru olan duygulanımlar, ayinlerde beslenir ve top-

27. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 4.
28. Whitehead, *Religion in Making*, s. 8.

lumun birbirine kenetlenmesini sağlar. İnanç aşamasında din, insanın yükseliş sürecinde yeni bir şekillendirici güç olur. İnanç safhası aklîleşmeye izin vermezse, ilerlemeden söz edilemez. Çünkü Whitehead'e göre eleştiriye açık olmayan inançlar, ilerlemeyi sağlamaz; aksine ilerlemenin önünde durur. Dinde ilerlemenin kendisini gösterdiği dönem, aklîleştirme dönemidir.

Whitehead'e göre inancın aklîleştirmesi, tecrübenin derinliğini anlama mânâsına gelir. Tecrübenin derinliği, insanlığın tarihi boyunca büyük dinî şahsiyetlerinde ortaya çıkmıştır. Bu şahsiyetler, popüler kültüre karşı çıkarak, metafizik ilkeler ortaya koymuşlardır. Pek çok tarihî olgu, bu gerçeği gösterir. Nitekim dinin eşsizliği, genel doğruların ifadesini kabîlevî sınırlardan bütün insanlığa uygulamasıdır. Sözgelimi Îsâ'nın doğruları müşrikleri, Buda'nın doğruları bütün Asya'yı değiştirmiştir. Medenî toplumlarda en yüksek safhasına ulaşan dine en iyi örnek, Whitehead'e göre Hıristiyanlıktır. İlk şekliyle Hıristiyanlık, şiddetli bir şevkin ve uygulanmaz ahlâkî ideallerin diniydi. Bu idealler, batı medeniyetinin gelişmesinde bir unsur olan reform hareketi için eşsiz bir program meydana getirmiştir. Ona göre Hıristiyanlığın en büyük başarısı, kendi dışındaki unsurları uzlaştırabilmesidir. Bununla beraber Whitehead, rasyonalist olarak bazı Hıristiyan inançlarını, sözgelimi Tanrının tecessümü, haça gerilme, Îsâ'nın yeniden dirilmesi ve mucizeleri, göz ardı eder. O, bunların inanılamaz ve câhilce olduğunu düşünür. Dahası o, bu inançların mesajı bozan karakterde olduğunu söyler. Aynı şekilde teistik dinlerde ortak olan, kötü ve günahkârlara ezelî laneti göz ardı etmeyi tercih eder.

Whitehead'e göre din, bir kültürdeki insanlar ile tarihteki dinî kurumlar tarafından oluşur. Dolayısıyla din, tarih içinde çeşitli tezâhürlere sahiptir. O, bilim çağında hayatta kalan din ile ilgilenmiştir. Bu yüzden dinin, olgularla ilişkili olması gerektiğini ifade eder. Whitehead, *Science and Modern World*'da bilime kıyasla dinin geride kaldığını, dinin ezelî doğrularının yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Bu sebepledir ki, modern dünyada dinin uygun statüsü metafiziksiz olamaz. O, akıl tarafından dâimî unsurların anlaşılmasıyla dünyadaki sâbit düzenin, yani metafiziksel şemanın keşfedilebileceğine inanır. Bu durum ise, inanç ve bilimin bir arada formüllendirilmesini gerektirir.

Bilim ve din, ilgilendikleri olaylar açısından farklılıklara sahipse de, her iki alanın tecrübede uzlaştırılması gerekir. Onların aralarındaki anlaşmazlık, her ikisinin de aynı tecrübe verilerini yanlış anlayıp yorumlama ve değerlendirmelerinde yatar. Whitehead'e göre aslında çatışma, zihnimizde oluşan bir şeydir. Eğer, tarihi geniş ölçekli haritaya koyar ve yaşanılan zıtlıklarla ilgili mevcut zihin meşgûliyetinden kurtulursak, iki büyük gerçeği keşfedebiliriz. Bunlardan ilki; din ile bilim arasında bir zıtlığın dâimâ mevcut olduğunu; ikicisi ise, hem din hem de bilimin sürekli geliştiğini görürüz. Bu noktada unutulmaması gereken her dönem kendi bilimsel sonuçlarıyla kozmolojisini kurarken, din de bu koz-

molojiyi kavramaktan uzak duramaz. Hem bilimde, hem de dinde gelişimi bir bütün olarak kavrayabilmek için, her dönemin özellikleri dikkate alınmalıdır.

MEDENİYET ANLAYIŞI

Whitehead'in felsefî düşünceye yaptığı en büyük katkı etik, din, estetik, bilim, felsefe gibi modernitenin her birini ayrı bir kompartıman olarak kabul ettiği bütün insan deneyimlerini tutarlı bir ilişkiler ağı içerisinde bir araya getirecek bir "bütünlülük" ilkesi sunmasıdır. Whitehead'in medeniyet görüşünün temelinde bu "bütünlülük" ilkesi bulunmaktadır. Medeniyet, ona göre insanlığın ideal düzen arayışlarının tecrübesini simgeler. Bu tecrübe doğal olarak felsefî sisteminin ana görünümünü yansıtır.[29] Nitekim onun medeniyet tahlîlî değerleri, ferdiyetin önemini, yaratıcı değişmeyi, karşılıklı hoşgörüyü, güçten çok iknâ ediciliği, barışı vurgular. Çünkü onun aktüel varlıklar teorisi bu evrelerin bütününü içerir.

Whitehead'in medeniyet hakkındaki görüşleri, parçalar halinde çeşitli kitaplarına serilmiştir. Bunlar, *Science and the Modern World*, New York, 1926, *Process and Reality*, New York, 1929, *Adventures of Ideas*, New York, 1933, *Modes of Thought*, New York, 1938 ve *Aims of Education*, New York, 1949 adlı kitaplarıdır. Bu kitaplar, onun medeniyet anlayışının görünümlerini ortaya koymaya yönelir. Bununla beraber *Adventures of Ideas* adlı kitabı, onun medeniyet anlayışının -genel hatlarıyla da olsa- tesbît edilebileceği en elverişli kitabıdır.

Whitehead'e göre medeniyet kavramı karmaşık süreçleri içeren, tanımlanması zor olan kavramlardan biridir. Ona göre bu zorluklardan ilki, medeniyet kavramıyla tekil bir durumu ifade etmemizdir. Sözgelimi bu medenîdir ve bu vahşîdir gibi. Oysa kavram, tekilin arkasında gizli olan geneli içerir. Bu yüzden sorun, tekilde somutlaştırdığımız, gösterebildiğimiz medeniyeti genel de nasıl göstereceğimiz meselesidir. Bu sebepledir ki medeniyet, bize yeryüzünde ideal bir hayatı önerir ve bu ideal hayat, hem ferdi hem de toplumu ilgilendirir. İki durum farklı olsa da hem insan hem de bütün bir toplum medenîleşmelidir.

Whitehead, medeniyeti genel anlamda sosyal düzenin desteklenmesini olarak tarif etse de bu tarifin medeniyet kavramının aydınlatılmasında yeterli olmayacağının farkındadır. Bunun yerine o, bir medeniyetin nasıl ortaya konulacağını ve güçleneceğini ve aktüel varlıklar teorisinin medeniyetin imkânını nasıl olumladığını ortaya koyar. Bu durumu tasvîr ederken o, cansız madde-

29. *Whitehead and the Modern World*, ed. V. Lowe, C. Hartshorne, A. H. Johnson, "Whitehead's Philosophy of Civilization", Boston, 1950, s. 42,

lerden başlayarak felsefesindeki seviyelerin devamlılığını savunur. Onun geleneksel örneği bizim, cansız/kaya, bitki, hayvan ve insan topluluklarına yükseldiğimizdir. Bu ilerlemede en etkin unsur, insan hayatının bir çevre içerisinde oluşudur. Ona göre medeniyetin ortaya çıkışı da evrim ilkesine göre kabîle, ulus, imparatorluk ve çeşitli dinlerin bir arada olduğu topluluklar olarak devam eder. O, altı bin yıldır bu gelişmenin açıkça görüldüğünü söyler. Filozofa göre düzen ilkesi, insanlar arasındaki daha yüksek ilişki tipleri ile zamansal sonuçların işbirliğini ummayı gerektirir. Bununla beraber Whitehead, Spencer veya Darvin'in sürecin mükemmelliğe gideceği görüşü yerine, sürecin ağır ve bazen sekteye uğrayan şekilde ilerleyeceğini ileri sürer.[30]

Whitehead'e medeniyetin ortaya çıkışı ve gelişmesi özgürlükle başlar. Özgürlük, ona göre, olumlu amaçların başarılması gücüdür. Diğer bir deyişle özgürlüğün özü, amacın gerçekleştirilmesidir. Bu yüzden Whitehead, insan hayatının özgürlüklerin dikkatlice kullanılmasıyla ilerleyeceğini önemle vurgular. Ona göre hayatın düzensizliği, birçok problemi beraberinde getirir. Sözgelimi hayatın düzenlenmeyişi, organize edilmeyişi, toplumları *fanatik derecede* ülke aşkına, ortak dil ve edebiyat gibi bağları *bilinçsizce* yüceltmelerine sebep olabilir. Bunlar, sağlam bir medeniyetin gerektirdikleri değil; aksine âhenksizlikler durumunda ortaya çıkan geçici bağlardır. Whitehead, eğer doğru organizasyonlar gerçekleştirilebilirse bir medeniyette hem düzene hem de özgürlüğe sahip olabileceğimizi ileri sürer. Onun bu noktada vurgusu, her ferdin özgürlüğünü maksimize etmesidir. Nitekim tarihte İbrânî peygamberleri, Yunan filozofları cemiyetteki iknâ edici âmilleri ortaya koymuşlardır. Ancak o, insanlığın toplu hayatında iknâ edici âmillerin tedrîcî gelişiminin tamamıyla fikirlerin enerjisi ile olmadığının farkındadır. Whitehead iknâ edici âmillerin, hayatın içinden geliştiğini, medeniyetin, yani sosyal nizâmın desteklenmesinin ancak iknâ edici kuvvetlerin zaferiyle gerçekleşeceğini ileri sürer. Ona göre güç kullanmak, medeniyetin çöküşü anlamına gelir. Zira medeniyet, iknâî kuvvetlerin harekete geçirdiği erdemlerle devam eder.

Whitehead'e göre medeniyetler birbirlerinden etkilenerek oluşmuştur. Sözgelimi Batı Avrupa, Yakın Doğu'dan etkilenmiş, hatta eski dünyanın medeniyeti sanki Çin, Hindistan, Yakın Doğu ve Avrupa'nın ilişkilerinin içsel gelişimini yansıtır. Bu açıdan bakıldığında bütün medeniyetlerin şu ya da bu şekilde birbirinden etkilendiği ve etkilenmeye devam ettiği açıktır. Bu durum bir medeniyetin iç dinamikleriyle alakalıdır. Ona göre bir medeniyetin daha iyiye gitmesinin bir bütün halinde olmaz: Bir alan ilerlerken diğer alan(lar) geriler. Sözgelimi, modern dönemde bilim karşısında felsefenin, din karşısında bilimin, endüstri karşısında sanatın durumu bu olguyu yansıtır. Ona göre göre bir alan-

30. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, 1925, s. 1

daki ilerleme, diğer alanın gereksizliğini değil; aksine bu alanlardaki olguların yeniden gözden geçirilerek, birbirleriyle âhenkli hale getirilmesini gerektirir. Sözgelimi o, dinlerin modern dünyada *arkaik* kaldığı söyleyen modern yaklaşımın seküler tavrına karşı çıkar. Zira ona göre dinî ilhamlar olmaksızın medeniyet(ler)in rehbersiz kalır. O, geleceğin, bütün insanlığın rasyonel dinlerine bağlı olacağını ileri sürer.[31] Bu sebeple o, din konusunda modern yaklaşımın akıl yürütmesini tehlikeli bulur.

Modern yaklaşımın akıl yürütmesine göre eğer geçmişin bilgisi geleceği geliştirecekse, geçmişte kalan, arkaik olan (din), mevcut haliyle geleceği geliştiremez ve dolayısıyla atılmalıdır. Whitehead'e göre bu iddiâ, düşüncenin dâimîliğini; hayat içindeki bağlantıları ve devamlılığını açıklayamaz. O, bu iddiâya şu karşıt önermeyi ileri sürer: Medeniyetin çöküşü, dinin zayıflamasıdır.[32] Whitehead'e göre din, en temelde görev ve ihtirâm duygularını yücelttiği için, bu duygular olmaksızın medeniyeti geliştirmek mümkün değildir. Bu yüzden Whitehead'in perspektifinde eğitimin esas amacı, ferdî dindarlaştırmaktır; zira dindar olmayan biri görev ve ihtirâmı göz ardı eder.[33] Whitehead'e göre görev ve ihtirâm duyguları, "aşkın amaçlardır" ve onlar, bütün büyük (medeniyet) kurucularının amaçlarını ifade eder. Whitehead'in bu noktada vurguladığı, alanlar arasında olması gereken âhenginin nasıl temin edileceği meselesidir.

Whitehead, medeniyet meselesinin zihin ile çok yakından alakalı olduğunu düşünür. O, zihnin özünün iki aslî işlev gördüğünü söyler. Bunlardan ilki pratik akıl, diğeri spekülatif akıldır. Whitehead'e göre pratik aklın işlevi, hayat sanatını geliştirmektir. Hayat sanatında akıl devreye girer ve hayata aktif ataklar yapar. Bu ataklar, üç aşamada gerçekleşir. Birincisi yaşamak, ikincisi iyi yaşamak, üçüncüsü daha iyi yaşamaktır. Pratik aklın buradaki işlevi, zihinde gerçekleşenin yönlendirilmesi ve eleştirilmesidir. Spekülatif aklın işlevi ise, dünyayı anlamaktır. Whitehead'e göre spekülatif akıl, hususî olguların genel bir çerçevede anlaşılabileceğini, aradığımız çerçevenin bir süreçte olduğunu ortaya koyar. O, pratik aklın tarihinin, hayvan yaşamlarının iz(ler)i sürülerek yakalanabileceğini söyler. Oysa spekülatif aklın tarihi, medeniyetin tarihidir. O, bu duruma bir örmek verir. Sözgelimi, Yunanlılarca matematiğin ve mantığın bulunması, spekülatif akıl için bir dönüm noktasıdır.

Whitehead, bu tesbîtlerden sonra medeniyetin ortaya çıkarılması hususunda öncelikli olan sosyal faktörleri ortaya koyar. Bunlar; fikirler, büyük insanlar, ekonomik eylemler ve maddî dünyadır. Ona göre bir medeniyet, insanların idealleri kabul ettiği, bu idealleri ekonomik eylemlerle sürdürdüğü ve mad-

---

31. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 85.
32. Whitehead, *a.g.e.* s. 108-112.
33. Whitehead, *Aims of Education*, New York, 1950, s. 26.

dî tabiat süreçlerini bu ideallerle uzlaştırdığı zaman ortaya çıkar. Bu süreçte sürükleyici etken ideallerdir. O, medeniyetin, idealsiz gerçekleşemeyeceğini vurgular. Bununla beraber, bu ideallerin çok yavaş gerçekleştiğinin de farkındadır. Ona göre idealleri formüle edecek veya hemen ortaya koyacak mûcizeler yoktur. Bunun yolu, ideallerin önce anlaşılması, sonra benimsenmesi ve daha sonra uygulanmasıdır.

Whitehead'e göre *gerçek* bir medeniyetin çiçekleri hiç bir zaman solmaz. Bu durum, insanlık yürüyüşünün zorunlu yönüdür. O, medeniyeti imhâ eden güçler listesini devamlı olarak, bize hatırlatır. Ona göre bu listenin en başındaki, öncekilerin maddî güçleri yanlış kullanmaları, yüksek değerlere kör kalmalarıdır. Tarihte yaşanan olumsuzluklara rağmen medeniyet, belli bir ölçüde süre gelmiştir. Whitehead bu çabaların devam etmemesi için hiç bir sebep göremez. Ancak o, mevcut durumun ciddiyetini de inkar etmez. Whitehead'in burada vurguladığı medeniyetin çöküşünün kaçınılmaz olmadığıdır.

Whitehead, medenî bir toplumun oluşturulması için her insanın gönüllü katılımını içeren bir toplum modeli önerir. O, bu noktada fertler arasında mevcut (her türlü) farklılıkların bilincindedir. Hatta bu farkların bazılarının tehlikeli olacağını da görür. Ona göre bu farklılıklar güç kullanarak giderilmez; aksine medeniyetler yüksek ideallere bağlanmayı öngörür. Zira medeniyet, farklı ferdî ayrımların hoşgörüyle bir araya getirilmesini dayanır. Dolayısıyla medeniyet, güçten çok aklî iknâya dayanır. Ona göre insan hakları farklılıklar için sınırdır. Nihâî anlamda toplumun refahı ise, aldatıcı bir unsurdur. Bütün bunlardan sonra Whitehead, bir medeniyeti oluşturan ve onu niteleyen, 1-doğru, 2-güzel, 3-mâcerâ, 4-sanat ve 5-barış kavramlarını bize önerir.

Whitehead'e göre doğruluk konusu oldukça karmaşık bir meseledir. O, modern felsefenin doğrunun anlamını, "Kalem yeşildir." ve "Yeşil, yeşildir." gibi olgusal doğrulara veya mantığın doğrusuna indirgediğini ifade eder. Bununla beraber o, rasyonalizmin, tecrübeciliğin ve pragmatizmin doğruya dair teorilerini, dar ve eleştiriye açık bulur.[34] O, doğruyu mite ve sembole indirgemeden "doğrunun" anlamına metaforik ifade ve duygusal önemi ekleyerek genişletir.

Whitehead'e göre güzellik, doğruluk kavramından daha geniş ve daha temeldir.[35] Güzel, âzamî etkinin üretimi için, tecrübenin çeşitli unsurlarının içsel onayıdır. Bu yüzden güzel, gerçekliğin çeşitli unsurlarının içsel ilişkisiyle, *Görüntü*nün çeşitli unsurlarının içsel ilişkisiyle ve aynı zamanda Görüntünün Gerçeklikle ilişkisiyle ilgilidir. Bu yüzden tecrübenin herhangi bir parçası, Güzel olabilir. Zira güzel, yeni durumlarla kendini yayar. Kâinatın teleolojisi, Gü-

34. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 250.
35. Whitehead, *a.g.e.* s. 265.

zelin üretimiyle yönlendirilir. Herhangi bir sistem, kendi varlığını geniş anlamda ne kadar Güzeli yansıtıyorsa o oranda kanıtlar.

Fakat doğruluk iki dar anlama sahiptir. İlki, Görüntünün Gerçeklikle ilişkisiyle alakalıdır. Doğru, Görüntünün Gerçekliği belirgin kılmasıdır. Fakat bu belirgin kılma kavramının ikinci anlamında doğru meselesi, Güzel meselesinden daha dardır. Doğruluk ilişkisi ortak olan iki unsuru içerir. Diğer unsurlardan ayrı olarak doğruluk ilişkisinin özel bir önemi yoktur. Bir doğruluk ilişkisi zorunlu olarak Güzel değildir. Diğer bir deyişle nötr bile olmayabilir. Bu yüzden Güzellik, bizâtihî kendisiyle doğrulanabilir. Kâinâttaki uyumsuzluk güzelin modlarından ortaya çıkar. Uyumsuzluk tazeliğin umudun veya acının bir formu olabilir. Doğruluk ise, çeşitli uzanımlara, modlara ve ilgilere sahiptir. Doğruluğun bu tipi güzelin nihâî gereksinmesine ihtiyaç duyar. Güzelin bu sınırındaki doğruluk, Görüntüde aranan ilişkidir. Gerçeklikteki ilişki, sözsel düşüncenin öngörüleri altında yatar. Yüce Güzelin doğruluğu, sözlerin sözlük anlamlarının arkasında yatar. Görüntü, Gerçekliğe sahip olduğunda Güzellik için güvenlik vardır. Güzelin hizmetindeki doğrunun bu fonksiyonları, Güzel duygusunu yükseltir. Güzel olmaksızın doğruluk, ne iyidir ne kötüdür.[36]

Whitehead'e göre mâcerâ, tıpkı sanat gibi medeniyetin zorunlu unsurudur. Bütün sosyolojik teorilerin anlaşılmasının kaynağında mükemmelliğin kazanılmasının mümkün olduğu yatar. Bu ilke, eşyânın mâhiyetinde bulunur. İlerleme ve gerileme insanlığa sunulan iki tercihtir. Ona göre saf muhâfazakâr(lık), kâinâtın özüne karşı savaşır. Bu doktrin, doğrulamayı gerektirir. O, öğrenilen geleneğin antik düşünceden ortaya çıktığını inkâr eder. Bu doktrin, üç metafizik ilkeye sahiptir. İlk ilke, gerçek aktüalitenin özünün süreç oluşudur. Bu süreç, eskiyi yeni yaratmalarla ortaya çıkarmayı hedefler. Hem fizikî hem de zihnî yönü vardır. İkinci metafizik ilke, aktüalitenin her durumunun kendi sonlu mâhiyetine sahip olmasıdır. Bütün mükemmelliklerin âhenk içinde olduğu bir bütün yoktur. Tecrübenin herhangi bir durumunda gerçekleşen, zorunlu olarak zıt imkânları hariç bırakır. Yani orada dâimâ diğerleri vardır. Bu sonluluk, kötülüğün veya mükemmel olmayışın sonucudur. Bu âhengin imkânlarının kötülüğü ürettiği sonucunu ortaya koyar. Bu doktrin güzel sanatlarda ve aynı zamanda siyâset felsefesinde yaygındır. Sözgelimi tarih, ancak farklı grupların tiyatrosunu ideale doğru ilerlettiğimiz zaman anlaşılır. Her grubu ayrı olarak düşündüğümüzde tarihî bir yargıyı doğru ve yanlış olarak nitelendiremeyiz. Üçüncü ilke, metafizik ferdiyet ilkesi olarak isimlendirilebilir. O, âhenk doktrinini gözetir. Bu doktrin, tecrübedeki niteliksel âhengi hedefler. Âhenk, kompleks olan şeylerden çıkartılabilir. Duyu algısı, kompleksliği içerir. Her fert, pek çok durumun niteliklerini kendinde birlik haline getirir. Bu şekilde büyük âhenk,

36. Whitehead, *a.g.e.* s. 266-267.

ferdî âhenklerin kazanılması haline gelir. Bu yüzden medeniyet, sosyal ilişkilerin düzenlenmesini hedefler. Ona göre ferdiyetler, görüntünün bütün zamanlara ait olduğu şimdilerdir.

Whitehead'e göre sanat, medeniyeti derinlemesine tarif eden bir alandır. Ona göre sanat, doğruyu ve güzeli ifade eder. Bunun yanı sıra o insan yaratıcılığının kuvvetlerini ortaya çıkarmaya hizmet eder. Sanat üzerinde yoğunlaşma, barışın kazanılmasına dair vâsıtalardan biridir.

Whitehead'in görüşüne göre çeşitli sanatsal işlevler icrâ edilmeden medeniyetler gelişmez. Ona göre sanatın amacı, Görüntünün Gerçekliğe amaçlı uyumudur. Amaçlı uyum, sonuca işaret eder. Bu sonuç, iki yönlüdür: Doğru ve Güzel. Diğer bir deyişle sanatın mükemmelliği, sadece bir sona sahiptir; Doğru ve Güzelliktir. Başarının bazı dereceleri ya Doğruluğu ya da Güzelliği kazandığımızda erişilir. Doğrunun olmayışında, Güzellik aşağı derecededir, Güzelin olmayışında ise doğruluk önemsiz işlerle uğraşmadır. Çünkü Doğruluk, Güzel sebebiyle maddîleşir.[37] Whitehead sanatın, sun'îlik ve sonluluk ile medeniyete hizmet ettiğini iddiâ eder. Ona göre, sanat sonlu yaratım çabalarının bir işaretidir. O, insanlığın duyusunu yükseltir, tabiatüstü hissini verir. Sanat, sonlu mükemmelliklerin bilincini uyandırır. Bu noktada bilincin bizâtihî kendisi sanat üretiminin en aşağı formudur. Kısaca sanat, tabiatın eğitimidir ve en geniş anlamda ise medeniyetidir. Medeniyet ise âhengin başlıca mükemmeliyetini hedefler. İnsan vücudu, sanatın üretimi için bir alettir. Bu noktada sanat görünmeyenden gelen bir mesajdır. Bedenin fizyolojik işlevlerinden ortaya çıkan derin özlemlerdir. Bu yüzden sanat ve bilim, Doğru ve Güzelin aranmasındaki bilinçtir.

Whitehead'e göre barış terimi oldukça teknik bir terimdir. O, çatışmanın, iç problemlerin, endüstri veya uluslararası problemlerin olmayışı değildir. Whitehead, medeniyete dair görüşlerinde barış kelimesiyle politik ilişkiyi kastetmez. Barış, kişinin günlük yaşamda kendi bencil ilgilerini unutup daha yüksek amaçlara yönelmesidir. Ona göre barış, neyin değerli olduğuna dair iknâdan ortaya çıkan bir durumdur. Whitehead, barış ile zihnin durgunluk durumunu, eşyânın mâhiyetindeki iyi eylemi kasteder. Barış, duygu yitiminin (anaesthesia) negatif kavramı değildir. O, ruhun hayat ve hareketle donandığı olumlu duygudur. Onu tanımlaması ve onun hakkında konuşması zordur. Barış, ne gelecek için umut; ne de şimdideki detaylarla ilgili bir şey değildir. O, derin metafizik iç görülerin ortaya çıkmasıdır. Barışın ilk etkisi, rûhun kendisiyle meşgul olma stresinin kaybolmasıdır. Bu yüzden barış, şahsiyetin sınırları ötesine çıkmadır. O, temelde Güzelin etkisine güvendir. O, sonsuzun kavranması için sınırların ötesine mürâcaattır. Güzelin kanıtlanmasına güven, inanç üretir.[38]

---

37. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 267.
38. Whitehead, Adventures of Ideas, s. 285.

Barış tecrübesi, amacın kontrolünün ötesindedir. O, bir lütuftur. Hayat ve gidişatın niteliğinde bu tecrübelerin bozulma ihtimali vardır. Bu yüzden barış, en geniş anlamıyla kendini kontroldür. Zira ben kaybolur, eğilimler başka yönlere transfer olur. Ruhun eylemlerinin gerçek motifi barıştır. Barış, trajedinin anlaşılması, aynı zamanda onun korunmasıdır. Gecikme, geçiş, kayıp, yer değiştirme, yaratıcı ilerlemenin özüdür. Bütün bunlar, âhengin derinliklerinde akar. Barış bu akışın keşfedilmesidir. Barış, Görüntünün Gerçekliğe onaylanmasını talep eder.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge, 1929

———, *Adventures of Ideas*, New York, 1933

———, *Aims of Education*, New York, 1949

———, *Religion in the Making*, New York, 1972.

———, *Science and Modern World*, New York, 1925.

———, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920

———, *The Function of Reason*, Princeton, 1929.

İkincil Kaynaklar

Albayrak, Mevlüt, *Tanrı ve Süreç*, Isparta, 2000.

Ceran, Yaylagül, *Whitehead'in Felsefesinde İnsan*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

Griffin, David Ray, *Religion and Scientific Naturalism*, New York, 2000.

Krauss, Elisabeth M.,*The Metaphysics of Experience*, New York. 1998.

Kuntz, Paul G., *Alfred North Whitehead*, Boston, 1984.

Lowe, Victor, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, The John Hopkins U. Press, 1983

Lowe, ed. Victor, Charles Hartshorne, A. H. Johnson, *Whitehead and The Modern World*, Boston, 1950.

McHenry, Leemon B., *Whitehead and Bradley*, New York, 1992.

Reck, Andrew J., *Speculative Philosophy:A Study of Its Nature Types and Users*, University of New Mexico. 1972.

Schillip, ed. Paul A.,*The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Library of Living Philosophers, Nortwestern U. Press, 1941.

Smith, John E., *The Spirit of American Philosophy*, New York, 1963.

Thompson, Kenneth F., *Whitehead's Philosophy of Religion*, Mouton, 1971.

Werkmeister, W. H., *A History of Philosophical Ideas in America*, New York, 1949.

Whitehead, A. N., *Dinin Oluşumu*, çev. Mevlüt Albayrak, Bursa, 2001.

RUDOLF CARNAP

Şafak Ural*

Felsefî bir anlayış olarak pozitivizm, birbirine bir ölçüde yakın iki farklı görüşü hatıra getirir. İlki, S. Simon (1760-1825) ve A. Comte (1798-1857) başta olmak üzere sosyolojinin de kurucularından olan düşünürlerin temsil ettiği pozitivizmdir. Diğeri ise XX. yüzyılın hemen başlarında ortaya çıkan ve "Viyana Çevresi Pozitivizmi", "Mantıkçı Empirizim", "Mantıkçı Pozitivizm" gibi adlarla da anılan pozitivizmdir. Rudolf Carnap da işte bu gurubun bir üyesidir. Carnap'ın görüşlerini bu çevrenin çalışmaları dikkate almadan değerlendirmek eksik olacaktır.

Viyana Çevresi düşünürleri belli bir akımın veya felsef bir görüşün temsilcisi olmamışlardır. Bu düşünürlerin ortak tarafı, Çevre'nin çalışma programı ve hedeflerdir. Bu hedefler arasında, metafizik karşıtı tutum şüphesiz en temel özelliktir.

İşte R. Carnap'ın çalışmalarını da bu hedefler açısından dikkate almak ve değerlendirmek gerekir. Carnap, Çevrenin önde gelen bir düşünürü olup, çalışmalarıyla hem Çevre'ye yön vermiş hem de yapılan çalışmalardan etkilenmiştir.

Rudolf Carnap (1891-1970), Almanya'da dünyaya gelmiştir. 1910-1914, onun Freiburg ve Jena Üniversitelerinde felsefe, fizik ve matematik çalıştığı yıllardır. Carnap özellikle Kant'a büyük ilgi duymuş, "*Saf Aklın Eleştirisi*" isimli

* Prof.Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü.

eserle de özellikle ilgilenmiştir. Kant'ın mekân anlayışı Carnap'ın ilgisini çeken bir sorundur. Carnap'ın entelektüel hayatında Russell ile birlikte büyük yer tutacak olan G. Frege'den 1910, 1913 ve 1914 yıllarında üç ayrı ders almıştır. Bu yıllarda Carnap'ın özellikle ilgilendiği alanların başında fizik gelir. 1917 yılında, I. Dünya savaşı dolayısıyla kesilen çalışmalarına tekrar başlamak için Berlin'e gitmiştir. Bu yıllar Einstein'ın Berlin'de Rölativite teorisini kurduğu yıllardır.

Savaş sonrası çalışmalarına yeniden başlayan Carnap'ın ilgi alanı, fizikte kullanılan zaman ve mekânın felsefî açıdan incelenmesidir. Tez hocalarından M. Wien, çalışmanın fizik alanından çok felsefeyi ilgilendirdiği, diğer tez hocası B. Bauch ise fiziği ilgilendirdiği düşüncesindedir. Carnap, Bauch'un yönetiminde "Der Raum" ("Mekân") başlığı altında çalışmasını sürdürür. Bu çalışmada Kant'ın etkisi açıkça görülür.

Carnap'ın Viyana Çevresi ile olan ilişkisi, 1923 yılında bir konferans sırasında H. Reichenbach ile karşılaşmasıyla başlar. Reichenbach onu Moritz Schlick ile tanıştırır. Carnap, 1925 yılında Schlick'i Viyana'da ziyaret eder ve Viyana Üniversitesi'nde çalışmaya başlar. Artık Carnap için çok verimli bir dönem başlamıştır; Carnap, Çevre'nin önde gelen isimlerinden biridir ve birbirlerini tamamlayan ayrılmaz bir ikili oluşturacaklardır. 1929 yılında Hans Hahn and Otto Neurath ile birlikte Çevre'nin bildirgesini yayınlarlar.

1928 yılında Carnap, ünlü "*Dünya'nın Mantıksal Yapısı*" (The Logical Structure of the World/Die Logische Aufbau der Welt) isimli eserini yayınlar. Bu eser, hem başlık hem de içerik olarak, Çevre'nin çalışma programını ve amaçlarını son derece açık bir şekilde yansıtmaktadır. Carnap'ın aynı yıl yayınladığı "*Felsefede Sahte Problemler*" (Pseudo Problems in Philosophy) isimli eserinde yine aynı özelliklere sahiptir.

Carnap, diğer Çevre düşünürleri gibi, empirist bir anlayışa sahiptir. Carnap'ın empirizm anlayışı, bilimsel terimlerin fenomenalistik bir dil aracılığıyla tanımlanabileceği inancına dayanır. Carnap, diğer Çevre düşünürleri gibi geleneksel bir takım felsefe anlayışları dışında bir anlayışı savunur; geleneksel felsefe problemleri çözülemeyen ve çözülemeyecek olan metafizik içeriklere sahiptir. Yeni felsefe, gerek yöntem gerek ele alınan sorunlar açısından yeni bir anlayışı yansıtacaktır. Çevre düşünürlerinin bilim kökenli olmaları, bu anlayışın en önemli gerekçesi olarak kabul edilir.

Viyana Çevresi Pozitivizm'i adını, 1920'li yıllarda bir grup bilim insanının Viyana'da düzenli olarak bir araya gelmesinden almıştır. Bu kişiler, felsefî bir sistem kurmayı amaçlamamışlardır. Ortak oldukları en temel nokta, geleneksel felsefeye karşı bir tutumu benimsemeleridir. Onlar için geleneksel felsefe, o güne kadar çözülememiş felsefî birtakım soruları ele almaktan ibarettir. Bu sorunlar metafizik içeriklidir ve bu tip sorunların bundan böyle çözülme-

leri de mümkün değildir. Dolayısıyla felsefe, çözülemeyen metafizik sorunları bir kenara bırakmalı, çözülebilir sorunları ele almalıdır. Bir filozof, tıpkı bir bilim insanı gibi, bilimsel yöntemlerle felsefeye yaklaşmalı ve çözülebilir sorunlarla uğraşmalıdır.

Viyana Çevresi (Vienna Circle/Wiener Kreis) veya Ernst Mach Derneği (Ernst Mach Society/Verein Ernst Mach) adıyla bilinen bu topluluğun bir araya gelerek organize bazı çalışmalar yapması, bir fizikçi olan Moritz Schlick sayesinde olmuştur. Bu grubun en tanınmış müdâvimleri arasında Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Philip Frank, Hans Halın, Victor Kraft, Richard von Mises, Otto Neurath gibi bilim insanları vardır. İlk zamanlar öğrenci olarak çevrenin toplantılarına katılan Herbert Feigl ve Kurt Gödel gibi sonraları alanlarında çok önemli katkılarda bulunacak olan düşünürleri de bu listeye dâhil etmek mümkündür.

Viyana Çevresi, hiçbir zaman bir sistem kurma veya bir felsefî görüşü öne çıkarma yoluna gitmemiştir. Felsefî sorunlara bilimsel bir bakış açısıyla yaklaşmayı hedefleyen bir çalışma programı oluşturmayı amaçlamıştır.

Viyana Çevresi'nin önde gelen özelliklerden birisi, günümüze kadar süren çok yönlü etkisidir. İlk ortaya çıktığı günden itibaren sürekli kendini yenilemiş olan bu bakış açısı, zaman içinde farklı uygulama alanları da bulmuştur.

Pozitivizmin, Türkiye'de önemli bir yankısı olmuştur. Özellikle materyalizmle eşleştirilmiştir. Fakat yukarıda da işaret edildiği gibi, Viyana Çevresi pozitivizmini belli bir felsefî görüşün altında düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Viyana Çevresi düşünürlerinin temsil ettiği felsefî anlayışı daha iyi anlamak için Newton'la ortaya çıkan ve daha sonra gelişimini sürdüren bilimsel çalışmaları özellikle dikkate almak gerekir. Çünkü başta fizik olmak üzere, çeşitli bilimlerde ortaya çıkan dönüşümlerin ve değişimlerin sonucunda ulaşılan nokta, aslında pozitivizmin de başladığı yerdir. Bu noktayı "Aristotelesçi fizik anlayışının ve bu fizik anlayışının dayandığı metafizik anlayışın bittiği yer" olarak da nitelendirmek mümkündür. Bu durumda, yeni bilim anlayışı ve bu anlayışın gerektirdiği felsefe -buna yeni bir metafizik anlayış da diyebiliriz- Viyana Çevresi'nin çalışma programı içinde yer almıştır.

Newton sistemi, fizik dünyayı yepyeni bir açıdan tanımladı; bu yeni dünya beraberinde felsefî yoruma açık yeni kavramlar getirdi. Bu kavramların bir özelliği de Aristoteles'in felsefe anlayışına, ama özellikle de onun metafizik anlayışına karşı bir bakış getirmiş olmasıdır. Pozitivizmin, metafizik karşıtlığını tam da bu noktada aramak gerekir. Daha yerinde bir ifadeyle, Pozitivizmin metafiziğe karşı bakışının aslında Aristotelesçi metafiziği hedeflediğini söylemek yerinde olacaktır. Fakat bu karşıtlık, Çevre düşünürlerinin yeni bir meta-

fizik kurmalarına engel değildir. Bu "yeni metafizik"i, Newtoncu bilimin öngördüğü bu metafiziği, Newtoncu bilimin tasvîr ettiği evrene ilişkin metafizik olarak nitelemek mümkündür.

Çevre düşünürlerinin amacı, bilim örneğine göre kurulmuş bir felsefe ortaya koymaktı. Böyle bir amacın özellikle Rölativite teorisi ve Kuvantum teorisi ile ilişkilendirilmesi gerektiği akla gelebilir. Çünkü Carnap'ın ve Schlick'in fizik çalışmaları aslında bu iki yeni fizik ile ilişki içinde olmuştur. Nitekim her iki düşünürün de çağının bilimiyle yakından ilgilendiği bilinmektedir. Fakat öyle görünüyor ki öncelikli amacın, Aristotelesçi fizik anlayışı üzerine kurulmuş olan metafiziğin son kalıntılarını da ortadan kaldırmak olduğunu söylemek, daha doğru bir yorum olacaktır. Bilimdeki yeni gelişmeleri yorumlayabilmek için, yenisine yer açmak için, henüz varlığını belli bir ölçüde de olsa sürdüren eski anlayışı ortadan kaldırmaktan daha doğal bir şey zaten söz konusu değildir.

Newton fiziğinin felsefî yorumu, Kant tarafından yapılmıştı. Ne var ki bu yorum henüz tamamlanmış sayılmazdı; çünkü Newton sisteminin öngördüğü (mekanist/determinist) fizik dünya henüz eleştirilmemişti. Bu eleştiri Rölativite ve Kuvantum fiziği aracılığıyla gerçekleşecek ve Newton fiziğinin de kavramsal olarak gözden geçirilmesini gerektirecektir. Diğer bir ifadeyle, ortaya çıkan yeni bilimleri de içine alan, yeni bir epistemolojiye ve ontolojiye gerek vardı. Bu misyonu Çevre düşünürleri üstlendi.

Newton fiziğinin ontolojisinin Kant tarafından kurulmuş olması, Aristotelesçi metafizik kalıntılarının ortadan kalktığı anlamına gelmiyordu. Gerçekten de Çevre düşünürlerinin anlamsız olarak ilan ettikleri metafizik, aslında Aristotelesçi felsefenin (özellikle ontolojik içerikli) sorunlarını kapsıyordu. Dolayısıyla Çevre düşünürleri ikili bir görev üstlenmiş oldular. Hem Aristotelesçi metafiziği (daha doğrusu Aristotelesçi fizik anlayışının içerdiği metafiziğin kalıntıları[1]) temizlemek hem de o dönemde ortaya çıkmış olan Rölativite ve Kuvantum fiziğinin ontolojisini (Newton fiziğinin öngördüğü ontolojiye ek olarak) kurmak. Bu ontoloji elbette Aristotelesçi klasik ontoloji anlayışından farklı olacaktı ve şiddetle eleştirilse de, bir kenara bırakılmaksızın, Kant'ın metafizik anlayışını tamamlayacaktı. Çünkü sonuçta Rölativite ve Kuvantum fizik teorileri, Newton'un fizik teorisini ortadan kaldırmayan ama onu tamamlayan teorilerdi.

Felsefeyi bilim örneğine göre kurma isteği, hem Aristotelesçi metafiziğe hem de Kant felsefesine (belirli bir ölçüde de olsa) karşı olmayı gerektiriyordu. Çünkü yeni fizik, özellikle de Rölativite teorisi, Kant'ın Newton fiziğini yorumlarken kullandığı (zaman ve mekân gibi) temel kavramlara yeni anlamlar ka-

1. Bu konuda bkz Ş. Ural, (2013) "Bugünkü Pozivitizm", *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayıncılık.

zandırmıştı. Newton fiziği, tekil nesnelerin varlığını, onların cevherleri (sübstans) aracılığıyla temellendiren Aristoteles'in metafizik anlayışına zaten ilkece karşı olmayı gerektiriyordu. Sonuçta Çevre düşünürleri ister istemez hem eskiyle olan tüm köprüleri atmak, onun kalıntılarını temizlemek hem de yeni-eskiyi (Newton sistemini) onarmak durumundaydılar. Bu adımın çıkış noktasında, öncelikle o dönemin biliminin ne olduğunun bilinmesi vardı. Seçilen model (yeni) bilim olduğuna göre, sonuçta ister istemez (yeni) bilimdeki gelişimlerin sorgulanıp yorumlanması gerekecekti. Bu istek, yeni felsefî yaklaşımın hiç vazgeçmediği kavramsal analiz aracılığıyla ortaya konulacaktı. Bu kavramsal analiz, dilin mantık aracılığıyla analizini sağlayan (buna sentaktik analiz de diyebiliriz) bir çalışma olarak da görülebilir. Aristoteles fiziğinden Newton fiziğine ve oradan da Rölativite ve Kuvantum fiziğine geçiş, her şeyden önce kavramsal bir dönüşümdü; mantığın gelişiminin dilin analizine olanak vermesi, adı "analitik felsefe" olan tek seçeneğe olanak verecekti.

Carnap'ın ünlü eseri "*Dünyanın Mantıksal Analizi*"nin (Logische Aufbau der Welt) bu anlayışla yazılan tipik bir örnek olarak görülebilir. 1928 yılında yayınlanan bu çalışmanın başlığı, ulaşılmak istenilen hedefi açıkça göstermektedir. Carnap bu eserinde bütün bilimsel terimlerin empirik veriler aracılığıyla tanımlanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Verilen tanımlar, kesin ve keskin bir yöntemle, yani mantıksal/sentaktik yöntem kullanılarak gerçekleştirilir. Böylece Carnap, deneye ve gözleme anlam veren ama aynı oranda deneyle ve gözlemle doğrudan ilişkisi olmayan teorik bir terimin, eksiksiz olarak deney ve gözlem terimleriyle ilişkilendirilerek tanımlanabileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Her türlü teorik bilgi, aslında mantıksal/sentaktik tutarlılık olarak tanımlanabilir veya tanımlanmalıdır. Kavramlar arası ilişki, mantıksal/sentaktik bir ilişkidir. Bu ilişkide ne metafizik bir öze ne de yere gerek vardır. Bu durum, adı konulmasa da, Newton sisteminin bir model olarak alınıp dile uygulanması olarak yorumlanabilir: çünkü fizik yasanın yerini, dili kurmamıza ve kullanmamıza olanak sağlayan gramer ve mantık kuralları almıştır. Aslında bu bakış açısı, o dönemin fiziğinin gerektirdiği ve hatta talep ettiği bir sonuçtur. Çevre düşünürleri, o dönemin biliminin ve özellikle fiziğin ortaya koyduğu yeni sonuçları kavramak, kavramların içeriklerini yeniden tanımlamak durumundaydılar. Carnap'ın yaşadığı dönemdeki fizik de bunu söylemiyor muydu? Nitekim Rölativite teorisi "zaman" ve "mekân" kavramlarının yeni bir analizini sunarak bize fizik olgular hakkında yeni bir bakış açısı kazandırmıştı. O halde yapılması gereken, -şimdilik, yani Tarski ortaya çıkıncaya kadar- dilin anlam boyutunu bir sentaks sorunu olarak tanımlamak ve (felsefe problemleri başta olmak üzere) bütün bilgi sistemini sentaks açısından ele almak olacaktı.

Carnap'ın da yapmak istediği, "dünyanın mantıksal yapısı"nı dile yansıyan biçimiyle kurmaktı. Dilin olgularla ilişkisi, gözlem terimleriyle/önermeleriyle

kurulur; geriye kalan bütün (bilgisel) yapı, sentaktik bir kurgudur; daha ötede bir şey yoktur ve elbette metafiziğe hiç yer yoktur!

Carnap bu projenin diğer ucunu da Çevre'nin en çok bilinen görüşü olarak yine 1928 yılında yayınlar: "*Felsefede Sahte Problemler* (Pseudo Problems in Philosophy)".

Gerek Carnap'ın gerek Çevre düşünürlerinin çalışma programının temel ilgi alanlarını oluşturan "metafizik", "anlamsızlık", "doğrulama" gibi sorunlar 1929 yılında Prag'da organize edilen epistemoloji konulu bir konferansta A. Tarski'nin sunduğu bildiriyle köklü bir değişikliğe uğrayacaktır. Bu bildiri, "doğru" kavramının semantik incelemesidir. Bu inceleme, Viyana Çevresi'nin felsefe literatürüne yapmış olduğu ve felsefenin gündeminden hiç düşmeyecek olan çok büyük katkıdır.

Carnap'ın ve Çevre düşünürlerinin felsefeyi bir dil analizine indirgeyen yukarıda işaret edilen görüşlerinin arkaplanında, geleneksel metafizik karşıtlığı yatmaktadır. Bu bakış açısının geçmişi, 1908 yılında özellikle Philipp Frank, Hans Halın and Otto Neurath'ın bilim felsefesi odaklı çalışmalarının gündemini oluşturmuştu. Dolayısıyla da bilimsel çalışmalar, o dönemde filozofların zaten dikkatini çekmeye başlamıştır. Diğer bir ifadeyle o dönem filozoflarının metafizik karşıtı tutumları ve genel felsefe anlayışları önemli bir hazırlık döneminin sonrasında ortaya çıkmıştır.

Fakat Çevre düşünürleriyle başlayan, geleneksel felsefî anlayışı dışlayan ve küçümseyen bu sürecin bir adım öncesine, aslında -Newton fiziğinin içerdiği ve Aristotelesçi fizik anlayışına karşıt olan- felsefî bakış açısını koymak gerekir. Bu yeni bakış açısının temelinde ise, "tekilin cevheri"ni talep eden Aristotelesçi metafiziğe keskin bir şekilde karşı olan tutum vardır. Gerçi bu metafizik kalıntıyı Kant, Newtoncu bilim anlayışı üzerine kurduğu felsefesiyle gündem dışına zaten itmişti. Fakat Viyana Çevresi düşünürlerinin elinde Rölativite ve Kuvantum fiziğinin getirdiği yeni kavramlar ve yeni kurulan mantığın güçlü dili vardı. Bu durum, Kant'tan ayrı olarak, Çevre düşünürlerinin talep ettiği değişimin hem bir gerekçesi hem de dayanağı konumundaydı.

Bir yandan G. Frege'nin diğer yandan B. Russell'ın mantık çalışmaları, felsefenin yeniden inşâ edilmesinde Çevre düşünürlerinin kullanabileceği son derece güçlü araçlar olmuştur. Mantık, felsefî problemlere hem bilimsel bir bakışla yaklaşma/analiz etme hem de bilimin yapı ve işleyişinin ortaya konulmasına olanak veren bir araç olmuştur.

Mantığın, daha yerinde bir ifadeyle mantıksal/dilsel analizin, önemli bir uygulama alanı bilimin kendisidir. Buna fazlasıyla gerek vardır; çünkü bilim, yukarıda da işaret edildiği gibi, yeni özellikler kazanmıştır. Newton'un bilim anlayışı sürmekle beraber, Rölativite teorisi ve Kuantum teorisi de fizik dünya

hakkında yeni ve kendine özgü bir kavrayışı gerekli kılmıştır. Mantıksal analiz, eski felsefî problemlerin gözden geçirilmesine olanak vermenin dışında, bu yeni bilimlerin gerektirdiği kavramsal değişimin ihtiyaçlarını karşılayabilecek olanaklara da sahiptir.

Bu durum, Çevre düşünürlerinin "felsefe, bilimin yöntemini, doğrulamayı kullanmalıdır" şeklinde ifade edilebilecek amacı açısından da büyük öneme sahiptir. Çünkü mantık ve dilin mantıksal analizi, hem bilimin yapısının ve işleyişinin aydınlatılmasına hem de felsefenin bilim ile ortaklığının kurulmasına olanak verebilecek özellikleri içermektedir.

1907 ve sonrasında Viyana'nın kafelerinde başlayan toplantılar, önceleri E. Mach'ın felsefî tutumunu benimsemeyi hedeflemiş, bu çerçevede onun metafizik karşıtlığı felsefeye uygulanmaya çalışılmıştır. Matematikçi H. Hahn, ekonomist O Neurath ve fizikçi P. Frank, Mach'ın düşünceleri ile H. Poincare'nin ve P. Duhem'in görüşlerini sentezlemeyi hedeflemişlerdir. Bu arada özellikle Schröder'in, Hilbert'in ve Frege'nin mantık çalışmaları, bu amaca ulaşmada başvurulan araçlar olmuştur. Toplantılar, P. Frank'ın Prag'a gitmesiyle 1912 yılında kesintiye uğramıştır. Çevre, sonraki yıl M. Schlick'in, E. Mach'ın Viyana Üniversitesi'nde görev yaptığı İndüktif Bilimler Kürsüsü'nün başına geçmesiyle birlikte yeniden toparlanmıştır. Çevre tarihinin dönüm noktaları sayılacak olaylar daha sonra birbiri ardına gerçekleşmeye başlamıştır. M. Schlick'in "Çağdaş Fizikte Mekân ve Zaman" (Raum und Zeit in die gegenwärtigen Physik) isimli doktora çalışması 1917 yılında ve "Genel Bilgi Öğretisi" (Allgemeine Erkenntnislehre) isimli çalışmasını 1918 yılında yayınlanmıştır. Hiç şüphesiz L. Wittgenstein'ın 1921 yılında yayınlanan "Tractatus Logico-Philosophicus" isimli eseri, toplantıların tetiklediği çalışmaların ulaştığı doruk noktalarından birisidir.

M. Schlick'in önderliğinde Çevre'nin 1926 yılından itibaren tekrar başlayan çalışmaları, pozitivist düşünüşün daha da ileri taşınmasına sebep olmuştur. Albert Einstein, Ludwig Wittgenstein ve Bertrand Russell gibi düşünürlerin, Çevre'nin toplantılarına katılmasalar da Pozitivist düşünceyi, yani felsefeyi bilimle ilgi açısından ele almak düşüncesini benimsemiş olmaları, söz konusu bakış açısına duyulan ilgiyi şüphesiz genişletmiştir.

Carnap'ın yeri, matematik ve fiziğin epistemolojik temellerinin araştırılmasında, dilin sentaktik kurgusunun ortaya konulmasında, modal mantık ve olasılık teorisi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Carnap'ın başarılarından birisi, formel analizi felsefesinin temeline koyması ve bu konuda yapmış olduğu çalışmalarıdır.

Formel analiz, farklı şekilde yorumlansa da, Çevre düşünürlerinin ortak çalışma konusudur. Bunun sebebi, felsefeyi bilim örneğine göre kurmak isteyen bu düşünürlerin mantığı bir araç olarak kullanmalarıdır.

Bilimsel önermeler, doğrulanabilen önermelerdir; fakat eğer metafizik felsefeden uzaklaştırmak istenirse, bilimdeki uygulama felsefede geçerli olamayacaktır. Çünkü felsefe empirik bir bilim değildir. Burada yapılacak olan şey, kolayca tahmin edilebileceği gibi, dil analizi ve mantığı kullanmak olacaktır.

Felsefeye empirist yaklaşım ve bilimsel yöntemin felsefede kullanılması isteği öncelikle bilimin ne olduğunun sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu sorgulama beraberinde, Carnap'ın başını çektiği gibi, bilimsel düşünüşün de yeniden inşâsını getirmiştir. Felsefe sonuçta bilimin dilsel ve mantıksal analizine yönelmiş ve aynı zamanda kendisi de bir dil ve mantık analizi halini almıştır.

Dilin analizi ve bu analizde yoğun bir şekilde mantık kullanılması, günümüzde de bütün hızıyla sürmektedir. Günümüz felsefesi bu bakımdan Viyana Çevresi düşünürlerinin açtığı yoldan ilerlemektedir.

Bilim, kabaca söylemek gerekirse, teorik ifadelerden ve gözlem ifadelerinden oluşmaktadır. Teorik ifadeler, bilimde bir takım genellemelere karşılık gelirler. Özellikle yasalar, genellemelerin tipik örnekleridir. Bilimsel yasaların, gözlem ifadelerine tam olarak indirgenebilir olmaları gerekir. Bu durum, bilimin örnek olarak alınması gereken bir yönüdür; tek koşul, iki tür önerme arasında tam ve eksiksiz bir indirgeme bağıntısının olduğunun gösterilmesidir. Ancak bu sayede teorik ifadenin içinde metafizik bir unsurun olmadığı ileri sürülebilir. Aksi takdirde metafiziğe karşı açılan savaş kaybedilecek, bütün program çökecektir.

Teorik ifadelerle gözlem önermeleri arasındaki mantıksal ve dilsel ilişki uzun soluklu bir araştırma konusudur. Bilimsel düşünce ve doğrulama, bilimsel bir iddiânın (teorik bir ifadenin) gözlem önermeleriyle mantıksal/dilsel ilişkişinin kurulabilmesini içerir. Bu ilişkinin gösterilmesi, Çevre'nin temel felsefe sorununa bir çözüm getirebileceği için, ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu sayede, tıpkı bilimde olduğu gibi felsefede de doğrulamayı mantıksal/sentaktik bir işlem olarak tanımlamak mümkün hale gelebilecektir.

Teorik ifadelerle gözlem önermeleri arasındaki ilişki iki farklı başlık altında savunulmuştur. Carnap'ın da dâhil olduğu anlayış, bilimi ve dolayısıyla felsefedeki doğrulamayı "uyumluluk" ("coherance") kavramı çerçevesinde yorumlar. Russell ve Ayer gibi empirist gelenekten gelen düşünürler için söz konusu iki tür önerme arasındaki ilişki "uygunluk" ("correspondance") kavramı aracılığıyla tanımlanır.[2]

Bu durumda gözlemle doğrudan ilişkileri olmasa da felsefî önermeler, tıpkı bilimsel önermeler gibi sonuçta doğrulanabilir olacaklardır. Çünkü felsefî öner-

2. Bu konuda bkz Ş. Ural, (2013) "Temel Önermeler ve Doğrulama", *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayıncılık.

melerin "doğrulanabilir" olması, dolayısıyla metafizik olmamaları, yöntem olarak mantık ve sentaktik bir yöntem kullanılarak tesbît edilebilir.

Çevre düşünürleri için metafizik önermeler, empirik önermelere indirgenebilir olmayan önermelerdir. Metafizik önermeler ve dolayısıyla bilimsel özellik taşımayan önermeler, empirik içerikli olmayan, yani gözlem önermeleriyle ilişkisi kurulamayan önermelerdir. Bu durumda bilimin felsefe ile ilgisini kurmak, yani istenilen türde bir felsefe yapmak, ancak doğruluğu isbatlanabilir önermeler aracılığıyla olacaktır. Bu amaç, yukarıda da işaret edildiği gibi, öncelikle bilimin işleyişinin incelenmesini gerektirmektedir. Mantık ve sentaks, bu amaçla kullanılabilecek temel araçlardır. Carnap'ın çalışmalarını da bu açıdan okumak gerekir.

Carnap'a göre bilimsel bir teori, aksiyomatik formel bir sistemdir. Çünkü ona göre bilimsel bir teori, mantıksal ve mantıksal olmayan unsurlar içeren formel bir dildir. Bilimsel bir teori, mantık ve matematik aksiyomlar ve çıkarım (inference) kurallarının bir kümesidir. Bilimsel bir teorinin mantıksal olmayan aksiyomları, o teorinin gözlemsel kısmına aittir. Mantıksal olmayan terimlerin anlamı, o teorinin anlam postulatları tarafından oluşturulur ve aynı zamanda bu teorinin analitik doğrularını tanımlar. Bir teorinin gözlemle denetlenebilir ilişkisi, Çevre düşünürleri için protokol önermeleri aracılığıyla olacaktır. Carnap için bilimsel bir teorinin iç tutarlılığı veya uyumluluğu, anlam postulatları, o teorinin mantıksal olmayan aksiyomlarına yaslanır. Fakat bilimsel bir teoride bu formel/mantıksal olmayan terimler ile mantıksal içerikli unsurlar birbirlerinden kolayca ayrılmazlar. Çünkü bilimsel bir sistem bu farklı unsurları tek tip aksiyomlar çatısı altında toplamıştır. Bilim felsefesinin amacı, bilimi bu yönden analiz etmektir; yani kısaca söylemek gerekirse, felsefe, bilimin dilsel ve mantıksal analizi ile uğraşır. Bu analiz, yukarıda da işaret edildiği gibi, Carnap başta olmak üzere Çevre düşünürlerinin (belirli bir dönem için) amacı olmuştur.

Ne var ki, bu amaç doğrultusunda yapılacak incelemede sorun, çözmek istedikçe karmaşıklaşan bir özelliğe sahiptir. Başlıca sorunlardan biri, empirik önermelerin (veya terimlerin) gözlemle ilişkisidir. Bu sorun, B. Russell ve A. J. Ayer gibi (empirist denilebilecek) filozofların savunduğu "uygunluk" ("correspondance") ile Carnap ve diğer düşünürlerin savunduğu "uyumluluk" ("coherance") görüşleri çerçevesinde tartışılmıştır. Uyumluluk teorisini savunan Carnap ve diğer düşünürler için teorik ifadeler, protokol önermeler (protocol satz) aracılığıyla deneyle ve gözlemle ilişkilendirilir. Halbuki uygunluk teorisi savunucuları için bu ilişki temel önermeler (basic proposition) aracılığıyla sağlanır.[3]

---

3. Daha geniş bilgi için bkz. Ş. Ural, (2013) "Doğrulama ve Sentaks", *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayıncılık.

Carnap'ın bakış açısına göre sorun, bir teorinin sahip olduğu bilgisel içeriğin, sentaktik bir kurgu aracılığıyla ifade edilebilmesi ve empirik verilerin de ancak teorik bir çerçeve içinde anlamlı olabileceğinin gösterilmesidir. Bu bakış açısına göre, bir teorinin gözleme anlam vermesi, yani gözlemi öncelemesi söz konusudur. Gözlem, protokol önermeler aracılığıyla teorik yapının denetlenmesidir; ama teorik yapı, kendi iç tutarlılığını öncelikle mantık kuralları aracılığıyla sağlar.

Bilimsel bir teorinin konusu, kırmızı, ağaç, deniz gibi doğrudan algılanabilen ve ayrıca elektron, proton gibi ancak dolaylı olarak algılanan nesneler olabilir. Bir "tutarlılık teorisi" savunucusu açısından bakıldığında, bütün bu gibi unsurların teorik sistem içinde karşılığını tanımlayabilmek ve bu gibi unsurların (gözlem ve teorik terimlerin) aralarındaki ilişkiyi teorik bir kurgu içinde açıklamasını da yapabilmek gerekir. Bu amaç şüphesiz sadece bilim dilinin değil, konuşma dilinin de yapısını ve işleyişini formel bir şema aracılığıyla temsil etmeyi içermektedir.

Konuşma dili veya örneğin matematikte kullanılan "mantıksal terimler", başta önerme eklemleri (ve, veya, ise vs), niceleyiciler ve sayılardır; "Mantıksal olmayan terimler" ise "mavi", "ağaç" vs gibi gözlem terimlerinden veya "elektron", "kuvantum" veya "manyetik alan" gibi teorik terimlerden oluşurlar. Tutarlılık teorisini savunan Carnap gibi birisi, teorik bir ifadenin mantıksal yolla gözlem önermeleriyle ilişkisini gösterebilmeli, yani teorik bir ifadenin gözlem önermelerinden türetilmemekle beraber, bu ifadelere indirgenerek doğrulanabildiğini isbatlamalıdır. Çevre düşünürleri tarafından başlangıçta bu işlemlerdeki mantık ve sentaks kuralları yeterli olarak kabul edilmiştir.

Başta Carnap olmak üzere, Çevre düşünürlerinin belli bir dönem özellikle üzerinde durdukları sorun, teorik ifadelerle gözlem ifadelerini birbirinden ayırabilmek ve aralarındaki (mantıksal) ilişkiyi açıklayabilmek olmuştur. Carnap özellikle "Fiziğin Felsefî Temelleri" ["Philosophical Foundations of Physics" (1966)] isimli çalışmasında, teorik terimler ile gözlem terimleri arasındaki ilişkiyi empirik ve teorik yasalar arasında yaptığı ayrım aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır.

Empirik yasalar, nesnelerin gözlemlenebilir veya ölçülebilir özellikleriyle ilgilidir. Gözlemlere dayanılarak ulaşılan endüktif genellemeler, olgular hakkında bilgi ortaya konulmasına ve öndeyide bulunulmasına olanak verirler. Süreç, ölçme ve gözlem çerçevesinde oluşturulur. Meselâ Kepler Yasası, bize gezegenlerin güneş etrafındaki dolanım periyotlarının hızlarıyla olan oranını, ölçmeye dayanan gözlemsel veriler ışığında ortaya koyar.

Teorik yasalar ise nesnelerin ve olguların özellikle dolaylı olarak gözlenebilen veya ölçülebilen özellikleriyle ilgilidir. Bu sebeple doğrudan değil, dolay-

lı bir şekilde ve empirik yasalar aracılığıyla denetlenebilirler. Onların empirik yasalardan farklı özelliklerinden birisi, endüktif genellemeler aracılığıyla değil de hipotezler aracılığıyla ortaya konulmalarıdır. Bu özellikleri sayesinde teorik yasalar, gözlemin ötesine geçilmesine olanak verirler; gözlemin ötesi de yine (dolaylı da olsa) gözlem konusu bir olgudur ve sonuçta o da empirik bir içerik taşımak durumundadır. Gözlemin ötesi, elbette teorik bir terimdir ve bu teorik terimin elbette empirik içerikli bir terimle eşleşmesi gerekecektir. Dolayısıyla Carnap için teorik yasaların (tutarlılığı değil de) doğruluğu, empirik yasalarla denetlenecektir.

Newton'la birlikte bilim anlayışımızda köklü bir değişiklik gerçekleşmiş, "Niçin?" sorusu yerine "Nasıl?" sorusu geçmiştir.[4] Bu ikinci sorunun cevabı rasyoneldir, tektir ve empiriktir. Carnap'ın sözünü ettiği empirik karakterli yasalarda da bu husus açıkça gözlenebilir. Biz, meselâ Kepler yasalarıyla ancak, gezegenlerin güneşin etrafında niçin dolaştığını değil, nasıl dolaştığını sorgulayabiliriz; rasyonel ve empirik bir şekilde, bilimsel bir teori çerçevesinde ancak bu soruya cevap verebiliriz. Newtoncu bilim anlayışı, "Nasıl?" sorusunu sormayı bilimselliğin önkoşulu olarak koymuştur. Bunun belki sınırlı bir istisnâsı, empirik özellikteki Newton yasalarının "niçin"lerine, Kuvantum fiziği veya Rölativist fizik çerçevesinde cevap verebilme olanağı elde etmemizdir. Bilimsel bir teori başka bir bilimsel teorinin sınırlı da olsa "niçin"lerine cevap verebilir, fakat kendi içinde yine "nasıl"lara cevap arar. Isıtılan bir gazın veya bir maddenin moleküllerinin nasıl hareket ettiğini istatistiksel mekanikle, termodinamikle veya başka bir yasayla açıklayabiliriz; ama eğer o moleküllerin niçin öyle hareket ettiklerini anlamak istersek, Kuvantum fiziğine başvurmamız gerekebilir.

"Niçin?" ve "Nasıl?" soruları arasındaki bu ilişki, öyle görünüyor ki, Carnap'ın ileri sürdüğü teorik yasa ve empirik yasa arasındaki ilişkiyi anlamamıza katkıda bulunabilir. Diğer bir ifadeyle, Carnap'ın açıklamaya çalıştığı sorun, aslında nasıl sorusuyla sınırlandırılmıştır; çünkü "Niçin?" sorusu kolayca metafizik bir alana kayabilir. Hâlbuki "Nasıl?" sorusu, Çevre düşünürlerinin hedefi olan "bilimin mantıksal analizi" çabasıyla örtüşmektedir.

Gerek Carnap'ın gerekse Çevre düşünürlerinin gündeminde çok önemli bir yer tutan diğer önemli bir sorun, analitik ve sentetik önerme ayrımıdır. Yakın geçmişinde Kant'ın düşüncelerini bulabileceğimiz bu soruna Çevre düşünürleri, Carnap başta olmak üzere, yepyeni bir renk katmışlardır.

---

4. Bu konuda bkz Ş. Ural, (2013) "Ontology as Depends on Question", *GSTF Digital Library: 1st Annual International Conference on Philosophy: Yesterday, Today & Tomorrow (PYTT 2013)*, (Çevrimiçi), http://dl4.globalstf.org/?wpsc-product=ontology-as-depends-on-questions.

Çevre düşünürleri için önermeler "analitik" ve "sentetik" olmak üzere ikiye ayrılırlar. Analitik önermelerin temel özelliği, empirik olmayan bilgi vermeleridir. Dilsel tanımlar (meselâ "Bütün evlenmemiş kişiler bekârdır." şeklindeki tanımlar) analitiktir; bu anlamda apriori'dir ve dolayısıyla da empirik bir bilgi vermezler. Sentetik önermeler ise aposteriori'dir, yani empirik içerikli bilginin de taşıyıcısıdır.

Carnap, analitik önermeleri, doğrulukları mantıksal kurallar yardımıyla ve dolayısıyla deneyden ve gözlemden bağımsız olarak tayin edilebilen; sentetik önermeleri ise doğrulukları mantıksal çıkarım yoluyla tayin edilemeyen önermeler olarak tanımlar. İlk önermelerin apriori olmalarına karşılık ikinci tip önermeler aposteriori'dir. Carnap'ın meşhur L-doğru (Logically-true) ve L-yanlış (L-false) önermeleri de yine sentaktik bakış açısıyla ele alınmıştır. Ona göre bir önermenin L-doğru olması demek, bir boş önermeler kümesinden (empty set of statements) mantıksal kurallar aracılığıyla türetilebilmesi demektir. Bir önermenin L-yanlış olması demek, böyle bir önermeden her türlü önermenin mantıksal olarak türetilebilmesi durumunda söz konusudur. Bu durumda analitik bir önerme, ancak ve ancak L-doğru veya L-yanlış olan bir önermedir. Sentetik bir önerme ise, analitik olmayan bir önerme olarak tanımlanacaktır.

Carnap, "*Dilin Mantıksal Sentaksı* [The Logical Syntax of Language (1934)]" isimli eserinde bu iki önerme arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Carnap bu çalışması sırasında, K. Gödel'in 1931 yılında yayınladığı, formel bir sistemin (meselâ matematiğin) tamamlanmış olmadığı (incompleteness) konusundaki ünlü çalışmasını biliyordu.

Gödel bu çalışmasıyla matematiğe yeni bir yön verdi; bu alanda artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı. "İsbat" ("proof") ve "mantıksal sonucu olma" ("logical consequence") kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiğinin ortaya çıkması bir yana, güvenilirliğinden kuşku duyulmayan matematiğin formel yapısının sanıldığı gibi sağlam olmadığının anlaşılması, çok büyük ölçekli bir devrime işaret ediyordu.

İkinci büyük devrim, A. Tarski'nin "doğru"nun semantik yolla tanımlanması gerektiğini söyleyen (1933'de Lehçe yayınlanan) denemesi[5] ile gerçekleşti. Tarski'nin başlangıçta anlaşılamayan bu çalışması da her şeyi temelden sarstı ve başta Carnap olmak üzere Çevre düşünürlerinin gündemini bütünüyle değiştirdi. Çünkü artık, meselâ Carnap'ın yaptığı gibi, dilin sentaktik yapısının araştırılması veya dünyanın mantıksal yapısının ortaya konulması, semantik bir inceleme olmadan eksik kalacaktı. Bu durum da yine, çok köklü bir devrim an-

5. A. Tarski, (1944) "The Semantical Concept of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4: 341-75.

lamına geliyordu. Kısaca söylemek gerekirse gündem artık değişmiş, semantik bir incelemeye yer vermeyen herhangi bir çalışmanın dikkate alınması imkânsız hale gelmişti ve bu değişikliğin köklü bir şekilde olması gerekecekti. Sorunu ilk fark edenlerden birisi Carnap olmuştur.

Carnap'ın sorunlara semantik açıdan yaklaşması "Testedilebilirlik ve Anlam" (1936) ("Testability and Meaning") isimli makâlesinde ve *Anlam ve Zorunluluk* (1947) *(Meaning and Necessity)* isimli kitabında karşımıza çıkar. Ele alınan sorunların başında, yukarıda işaret edilmiş olan analitik/sentetik ayrımı gelir. Carnap daha önce sentaktik bir açıdan tanımladığı kavramları semantik özellikler açısından tekrar tanımlar.

Analitik/sentetik ayrımı konusunda yapılan çalışmalar, W. O. Quine'nın 1951 yılında yayınladığı "*Empirizmin İki Doğması*" ("Two Dogmas of Empiricism") isimli makâlesiyle yeni bir evreye girer. Nitekim Carnap, bu eleştiriler karşısında görüşlerinde değişikliğe gider.

Carnap'ın 1952 yılında yayınladığı "Anlam Postulatları" ("Meaning Postulates") ve 1958 yılında yayınladığı "Gözlem Dili ve Teorik Dil" ("Observation Language and Theoretical Language") isimli makâleleri, bu konuda yapılacak tartışmalar için bir referans noktası olacaktır.

Viyana Çevresi'nin çalışma programı, özellikle başlangıç dönemlerinde doğrulama işlemi ile âdetâ özdeşleşmiştir. Bu düşüncenin arkasında yatan amaç, metafiziği bilimden ve felsefeden uzaklaştırma isteğidir. Bilimin özelliği, doğrulanabilir olmaktır ve doğrulanabilir olmak, metafizik olmamak demektir. Doğrulanabilir yargılardan oluşan bir felsefe, metafizikten arındırılmış bir felsefe olacaktır. Fakat felsefenin gözlemle ve deneyle ilişkisi yoktur; dolayısıyla da felsefî önermelerin bilimsel bir önermenin doğrulanmasından farklı bir yöntemle doğrulanması gerekir. Bu durumda doğrulama işlemi, başlangıçta sentaktik açıdan tanımlanmaya çalışılırken artık semantik özellikleri açısından anlaşılması gerekecektir.

Doğrulama, farklı özellikler taşımakla birlikte bir yönüyle, teorik bir ifade ile gözlem önermesi arasında gerçekleştirilen bir işlemdir. Bu tarz bir işlemin tanımlayıcı özelliği, dilsel/mantıksal bir işlem olmasıdır. Burada sözü edilen dilsel/mantıksal işlemin anlaşılmasında, yukarıdaki açıklamalar ışığında bakarsak, sentaks belirleyici bir konumda olacaktır. Fakat sentaktik açıklama, özellikle teorik önerme ile gözlem önermesi arasındaki ilişkiyi konu edinse de, ister istemez sonuçta, "Gözlem önermesi nedir?", "Teorik önerme nedir?" gibi soruların da cevaplanması gerekecektir. Bu sorular arasında teorik önermelerle ilgili olanların ayrı bir önemi vardır. Çünkü bu tip önermeler, metafizik unsurları barındırma özelliğine sahip oldukları için zaten sorunun da kaynağı durumundadırlar.

Bir teorik önermenin sahip olduğu bilgisel içerik, gözlem önermelerine tam olarak indirgenebilirse veya onun böyle bir olanağa sahip olduğu gösterilebilirse, teorik bir önermenin içinde metafizik bir unsur barındırmadığı söylenebilir. Aksi takdirde, bilimsel bir özellik taşısa da, bir önermenin gözlemle ilişkilendirilemeyen kısımlarının metafizik özellikte olduğunu söylemek gerekecektir. Diğer bir sorun, gözlem önermelerinin gözlemlerle ne şekilde ilişki kurduğunu açıklayabilmektir. Viyana Çevresi düşünürleri, yukarıda da işaret edildiği gibi bu ilişkinin protokol önermeleri aracılığıyla sağlandığı görüşündedirler.

Başlangıçta fenomenalistik dilin amacını gerçekleştireceğini düşünen Carnap, daha sonra "Testedilebilirlik ve Sınanabilirlik"de indirgemeci bir tavrı benimseyecektir. Fakat sonuç, son derece dramatiktir; çünkü K. R. Popper, hem metafizik önermelerin de gözlem önermelerine indirgenebileceğini hem de bazı bilimsel önermeler için bu indirgeme işleminin yapılamayacağını gösterir.

Yeni bir çıkış yolu bulmanın dışında yapacak bir şey yoktur; Carnap da öyle yapar; teorik terimlerin içeriklerinin bütünüyle gözlem terimlerine indirgenebileceği görüşünden vazgeçer ve teorik terimlerin belirli bir bağlam içinde, yani ancak belirli bir teori içinde anlamlı olabileceğini ileri sürer. Daha sonraları "yanlışlama" ("falsification") kavramı yerine "çürütülebilirlik" ("refutability"); doğrulanabilirlik yerine ise "pekiştirme" ("confirmation") kavramları geçecektir.

Günümüzde mantık, felsefe için olduğu kadar bilimsel çalışmalar için de önemli bir araç konumundadır. Mantığın matematiğin gelişimine olan katkısı, dolaylı da olsa empirik bilimlerin gelişimine de bir katkı olarak değerlendirilebilir. Mantık, günümüzde özellikle yapay zekâ, bilgisayar programlanması gibi konularda son derece güçlü olanaklar sunmaktadır. Mantığın bugünkü seviyesine ulaşmasında başta Carnap olmak üzere, Çevre düşünürlerinin büyük katkısı olmuştur. İndüktif mantık, olasılık teorisi ve modal mantık bu alanların başında gelmektedir. Modal mantık, Tarski'nin katkısından sonra Carnap tarafından semantik yönden ele alınmış, böylece bu konuda önemli gelişmeler sağlanabilmiştir.

Carnap, modaliteyi, önermelerin mantıksal özellikleri açısından tanımlamıştır. Bu durumda, "p, zorunludur" (yani "Np") demek, "p, mantıksal olarak doğrudur" demektir. Dolayısıyla da "zorunluluk" kavramı "mantıksal doğru" kavramı aracılığıyla tanımlanmış olmaktadır. Carnap, "p-mümkündür" önermesini, "p değildir, zorunlu değildir" yani, "~N~p" şeklinde tanımlar. "p'nin imkânsız olması", Carnap için "p'nin mantıksal olarak yanlış olması" demektir. Yani Carnap modaliteyi önermelerin mantıksal özellikleri açısından tanımlamış olmaktadır. İlkel sembol olarak zorunluluk modalitesinin kullanılması ve diğer modalitelerin de tek bir ilkel sembol cinsinden tanımlanması, kurulan sistemin

basitliği açısından önemli bir özelliktir. Carnap modalite tanımını, Tarski'nin semantik tanımı çerçevesinde vermiştir. Yani modalitenin dilin semantik kurgusu çerçevesinde ele alınabilmesi, Carnap'ın katkısıyla anlaşılmış olmaktadır.

Frege'nin çalışmaları, mantığın kaplamsal bir yorumunu içerir. Modal mantık içlemsel bir yoruma dönüş demektir. Daha sonra Kripke'nin çalışmalarıyla mantık tekrar kaplamsal açıdan ele alınır. Carnap'ın modal mantık çalışmaları bu dönüşüm içinde önemli bir yer tutar.

Carnap'ın modalite konusundaki görüşleri, O'nun "Anlam ve Zorunluluk" isimli çalışmasında bulunur. Carnap'ın modaliteyi "mantıksal doğru", ("L-doğru") kavramı aracılığıyla ele alması, felsefî sorunların bir dil problemi olarak görülmesi açısından çok önemli bir aşamadır. Çünkü Carnap "Np"yi mantıksal bir kavram olarak tanımlamıştır.

Carnap'ın *Anlam ve Zorunluluk* isimli eserinde "inanma-mantığı"nı ("Belief Logic") yine semantik bir analiz olarak ele alması da yine Çevre çalışma programının ortaya koyduğu özgün çalışmaların en iyi örneklerinden biridir.

Carnap'ın bilim felsefesini bir dil felsefesi olarak ele alması, yine bu Çevre'nin felsefe anlayışının tipik katkılarından bir diğeridir. Carnap'a göre bir dili, "mantıksal terimler" ve "mantıksal olmayan terimler" olarak ikiye ayırmak mümkündür. Mantıksal terimler, (eklemler, önermeler gibi) mantıksal birimlerdir. Bilim dili de yine bu mantık ve matematik sembolleri kullanarak sentaktik olarak inşâ edilebilir.

Ne var ki bilimsel bir teorinin anlamını, elbette Tarski'den sonra, artık sentaktik bir yapı olarak açıklamak, daha doğrusu "anlam"ı sentaktik bir yolla ele almak söz konusu değildir. Bir dilin anlam postulatlarını sentaktik kurgu dışında, semantik açıdan, yani terimlerin nesnelerle olan uyumlulukları (correspondence) açısından da dikkate almak gerekir. Ne var ki özellikle bilimsel bir teorinin anlam postulatlarını oluşturan terimleri, yani mantıksal ve mantıksal olmayan terimleri birbirinden keskin çizgilerle ayrılmamışlardır. İşte felsefenin görevi, Viyana Çevresi'nin yukarıda işaret edilen özelliklerine tam olarak uygun bir şekilde, dil analizi yapmaktır. Bir dil analizi olarak felsefe, bilim de dâhil olmak üzere, mantıksal terimleri (ve aynı zamanda önermeleri), mantıksal olmayan terimlerden (yani aynı zamanda önermelerden) ayırt eden bir etkinliktir. Bilim felsefesi de bu durumda, o bilimde kullanılan terimleri semantik açıdan analiz edip, terimlerin (veya önermelerin) özelliklerini tesbît etmek durumundadır. Bir bilgi sistemi tek tip aksiyomlar kullanır. Bu aksiyomlarda mantıksal ve mantıksal olmayan terimler (veya önermeler) birbirlerinden kolayca ayırt edilemezler. İşte (bilim) felsefe(si), (bilim) dilin(in) unsurlarının bu açıdan incelenmesine, yani o bilgi sisteminin analiz edilip anlaşılmasına olanak verir. Bu arada, yukarıda da işaret edildiği gibi, mantıksal olmayan terimlerin göz-

lem terimleri ve teorik terimler olarak ayrıldığını, aralarında çok yönlü bir ilişki olduğunu, bu durumun da felsefeye yeni bir inceleme alanı sağladığını hatırlamak yerinde olacaktır. Diğer bir ifadeyle felsefe, bilim dilinin ve konuşma dilinin mantıksal analizi olarak karşımıza çıkacaktır.

Teorik yasalar, empirik dünya hakkında bize doğrudan bilgi vermezler; buna karşılık meselâ indüktif genellemeler aracılığıyla deney ve gözlemin ötesine geçilmesine olanak verirler. Ortaya attıkları bu tarz yorumlar ise empirik yasalar aracılığıyla sınanırlar; daha doğrusu sınanabilmeleri gerekir.

Tam da bu noktada Viyana Çevresi'nin kendisine temel bir hedef olarak koyduğu metafizik unsurların (bacadan girercesine) tekrar gündeme gelmesi söz konusu olmaktadır. Çünkü teorik ifadeler (veya yasalar) ile gözlem ifadeleri arasında tam ve eksiksiz bir ilişkinin olduğunu göstermek sanıldığı gibi hiç de kolay değildir. Çünkü teorik ifadeler, gözlemi aşan özellikler içermektedir. Bu durum, her şeyi gözleme indirgemek veya her şeyi gözlemle ilişkilendirmek isteyen Çevre düşünürlerinin programında önemli bir eksiğin ortaya çıkması demektir. Nitekim "teorik bir ifadenin içerdiği bütün unsurların bütünüyle gözlem önermeleriyle ilişkilendirilmesi" mümkün olmamıştır. Bunun için önce sentaktik yöntem, daha sonra analitik/sentetik önermeler ile ilgili çalışmalar aracılığıyla soruna çözüm getirilmeye çalışılmıştır.

Quine'nın da dâhil olmasıyla bu sorun, yukarıda da işaret edildiği gibi, yeni bir boyut kazanmıştır. Carnap'a göre analitik ifadeler anlam postulatları olarak adlandırılan ifadelerden türetilebiliriler. Bu anlam postulatları, mantıksal olmayan terimlerin anlamını tanımlar; bu sebeple de analitik önermeler, mantıksal olarak doğru önermelerle aynı şey değildir. Yani anlam postulatları hem mantıksal olan hem de mantıksal olmayan terimleri tanımladıkları için, analitik önermelerle özdeş değildirler.

Carnap 1958 yılında yazdığı "Gözlem Dili ve Teorik Dil" ("Observation Language and Theoretical Language") isimli bir makâlede, analitik önermelerin, "anlam postulatları" olarak adlandırdığı önermeler kümesinden türetilebileceğini ileri sürer. Bu önermeler aynı zamanda mantıksal olmayan terimlerin anlamını da tanımlama özelliğine sahiptir. Bu özellik, analitik ifadelerin mantıksal doğru önermeler kümesiyle özdeş olmaması demektir. Bu yorumuyla Carnap, Quine'nın eleştirisine cevap vermeyi amaçlamakta ve analitik önermelerin tanımında ortaya çıkan güçlükleri aşmaya çalışmaktadır. Özellikle bu 1958 yılında yazdığı makâlede Carnap, bilimsel bir teorinin dilinin anlam postulatlarının oluşturulması sürecini anlama amacındadır.

Carnap konuyla ilgili görüşlerini 1966 yılında yazdığı "*Fiziğin Felsefî Temelleri*" ("Philosophical Foundations of Physics") isimli çalışmasında geliştirecektir. Amaçlardan biri, teorik terimler ve gözlem terimleri arasında anlam

postulatları aracılığıyla ilişki kurmak, yani teorik terimlerin gözlem terimlerine tutarlılık teorisi çerçevesinde indirgenebileceğini göstermektir.

Carnap, diğer Çevre düşünürleri gibi sentetik önermelerin empirik olarak doğrulanabilir olduğu görüşündedir. 1928 yılında yazmış olduğu "*Dünyanın Mantıksal Yapısı*" isimli eserinde, bu görüşün mantıksal bir anlatımını ortaya koymaya çalışmıştır. Carnap'a göre, eğer mantıksal olmayan terimler fenomenalistik bir dil aracılığıyla tanımlanabilirse, sentetik önermelerin de empirik olarak doğrulanabilir olduklarını göstermek mümkün olacaktır. Fakat fenomenalistik dilin istenilen amaca hizmet edemeyeceğinin anlaşılmasından sonra Carnap, doğrulanabilirlik sorununu, "obje dili" kavramı aracılığıyla ve tutarlılık teorisi çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Burada karşımıza çıkacak olan kavramlar, "protokol önermeleri" ve "fiziksel dil" gibi isimlerle ifade edilecektir. Modal mantık çalışmalarını da bu projenin içinde düşünmek mümkündür. Nitekim yukarıda da işaret edildiği gibi, L-doğru ve L-yanlış kavramları bir yandan modalite ile ilgilidir, ama öte yandan analitik/sentetik ayrımına cevap vermeyi hedeflemektedir.

Carnap'ın, Tarski'nin doğruluk tanımı çerçevesinde modaliteyi dilsel/mantıksal bir çerçevede ele alması, bu konuda çok önemli bir basamak olarak kabul edilir. Carnap'ın, modalitenin dilin semantik analizi çerçevesinde ele alınabileceğini ileri sürmesi, felsefeyi dilsel bir analiz olarak gören pozitivist felsefe anlayışı çerçevesinde son derece önemli bir yer tutar. Modalitenin bu çerçevede yorumlanması, aynı zamanda Kripke'den geçerek günümüze ulaşan çalışmalar içinde çok önemli bir adım konumundadır. Carnap daha sonra "*Anlam ve Zorunluluk*" ("Meaning and Necessity") isimli çalışmasında ele aldığı inanç-önermeleri (belief-sentences) ile ilgili görüşleri de yine felsefeyi bir dil analizi olarak gören anlayışın getirdiği yeni ve son derece özgün bakış açısının tipik bir örneğidir.

Analitik felsefenin veya dil felsefesinin Viyana Çevresi ile ortaya çıktığı düşünülür. Gerek bu düşünce akımının gerek Carnap'ın yukarıda kısaca ifade edilmeye çalışılan görüşleri de bu yargıyı doğrulamaktadır. Fakat yukarıda da işaret edildiği gibi, bu felsefe anlayışını aslında Newton sisteminin Aristoteles'in fizik anlayışında yaptığı köklü değişimin felsefeye yansıması olarak görmek yerinde olacaktır. Elbette analitik felsefenin veya dil felsefesinin doğuşunda özellikle mantık alanında Frege, Russell gibi düşünürlerin yapmış oldukları çalışmaların büyük etkisi vardır. Fakat bu döneme daha geniş bir açıdan bakıldığında, Viyana Çevresi'nin felsefe anlayışını, Aristotelesçi metafiziğin son kalıntılarının elenmesi olarak da yorumlamak sanırım yanlış olmayacaktır.

Kant, (Newtoncu fiziğin) metafiziği(ni) gelecekte ortaya çıkacak haliyle kurmak istedi; Viyana Çevresi düşünürleri (görünüşte) Kant'ın metafiziğine

karşı çıktılar. Fakat yukarıdaki bakış açısını sürdürürsek, Çevre düşünürlerinin asıl karşı çıktıkları metafiziğin, Aristoteles'in tekil nesnelerin üzerine kurduğu metafizik olduğunu ileri sürmemiz gerekir.

Bu görüşün bir başka açıdan desteklenmesi için Carnap'ın doktora çalışması dikkate alınabilir. Carnap burada, yukarıda da işaret edildiği gibi, fizik ve felsefe arasında kalan bir çalışma yapmıştır. Carnap'ın bu çalışması, Viyana Çevresi'nin kendi programını henüz biçimlemediği bir dönemde gerçekleşmiştir. Fakat her haliyle bu program, yürünecek yolun -analitik düşüncenin- basit fakat tipik bir örneğidir.

Öyle görünüyor ki Carnap, çalışmalarında Frege'nin ve Russell'ın matematiğe katkılarından etkilenmiş ve bu katkıları da fiziğin yapısının ve işleyişinin anlaşılmasında kullanmıştır. Bu noktayı tekrarlamakla vurgulamak istediğim husus, aslında bilimin dilsel analizinin, Aristotelesçi nesne tanımının metafizik içeriğinden farklı bir nesne tanımı ve metafizik öngörmesidir. Aristotelesçi metafizik, tekilin metafiziğidir; Newton'la başlayan metafizik ise, fizik dünyanın işleyişine dikkatimizi yönlendirir. Amaç artık, fiziksel nesnelerin (tekilin) 'metafizik öz'lerini araştırmak değil, Carnap'ın, Wittgenstein'ın ve Çevre düşünürlerinin gündemini oluşturan "dünyanın mantıksal/dilsel yapısı"nın anlaşılmasıdır.

Carnap otobiyografisinde (s. 11-12), yukarıda da işaret edildiği gibi, doktora tezinin fizik ve felsefe arasında kalış hikâyesini anlattıktan sonra mekân konusundaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: Fizikçiler, filozoflar ve matematikçiler arasında tartışma konusu olan mekânı, formel, fiziksel ve sezgisel olmak üzere üç farklı şekilde ifade edebiliriz. Formel olan, analitik apriori'dir ve aksiyomatik bir yapıya sahiptir; matematik ve özellikle bağıntılar mantığı aracılığıyla inşâ edilir. Sezgisel mekân ise sentetik apriori özelliktedir ve sezgi ile bilinir. Carnap, burada Kant ve Natorp ile Cassirer gibi yeni Kantçıların etkisinden söz eder. Fakat üç boyutluluk gibi kavramların, Kant'ın düşündüğü gibi sezgisel değil de empirik olduğu düşüncesindedir. Fiziksel mekânın, Helmholtz ve Schlick gibi empiristlerin kabul ettiği şekilde empirik içerikli olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle amaç, yapının ve dolayısıyla da kavramların mantıksal ve matematik analizini yapmaktır.

Newton fiziği bize, -zaman ve mekân kavramlarının tanımına bağlı olarak inşâ edilmiş olan- bir fizik dünya kurgusu sunmuştur. Bu kurgunun izdüşümü dilde ve bilgi sistemimizde karşımıza çıkar. Yani ortada bir "yapı" vardır ve yapılması gereken, bu yapı'nın işleyişini anlamaktır. Matematiğin ve mantığın burada bir araç olarak kullanılmasından daha doğal bir şey olamaz, çünkü yapının kendisi bu araçlar kullanılarak inşâ edilmiştir. Daha doğrusu (zaman ve mekân gibi) birtakım temel kavramların tanımı üzerine matematiksel ve mantıksal bir yapı inşâ edilmiştir. Burada artık şüphesiz, tekil nesnelerin metafizik özlerinin

sorgulanmasına gerek yoktur; yapılması gereken, bu yapının nasıl kurulduğunu ve özelliklerini anlamaktır. Sezgi, bu yapının kurulmasında; matematik ve mantık ise bu yapı'nın işleyişinin anlaşılmasında kullanılabilecek araçlar olacaktır.

Viyana Çevresi ve özellikle Carnap, Newton fiziği, Rölativite teorisi ve Kuvantum fiziğiyle ortaya çıkan fizik dünyanın bu yeni tasvîrini, inanılmaz bir entelektüel çaba göstererek anlamaya yönelmişlerdir. Daha önce çeşitli filozofların asırlar boyunca üzerinde durduğu sorunlar, bu dönemde fazlasıyla ama çok kısa bir zaman zarfında ele alınmıştır. Bu dönüşüm, daha çok bilgi, daha çok mantık ve matematik, daha çok analiz gerektirmektedir. Çünkü artık (tekil nesnelerin "metafizik özleri" değil) karşımızda anlaşılması gereken bir "yapı" vardır. Bu yapı, matematik ve mantık kullanılarak inşâ edilmiştir ve en önemlisi de fizik dünya bu yapı aracılığıyla oluşturulmuştur. Bu yapı'yı anlayabilmek için onun matematiksel/mantıksal kurgusu kadar (-sentaktik-) işleyişinin de ortaya konulması gerekir. Carnap'ın ve Viyana Çevresi düşünürlerinin yaptıklarını bu açıdan görmek yerinde olacaktır.

Carnap'ın indüktif mantık konusundaki katkılarını ayrıca dikkate almak yerinde olacaktır. Çünkü Carnap, sadece indüktif mantığın kurulmasında değil, fizik teorilerin bu mantık aracılığıyla kavranılmasında da önemli bir katkı yapmıştır. Doğrudan bir etki yapmamış olsa da Carnap'ın termodinamiğin fizik-matematik teorisinde indüktif mantığı kullanması ilginç ve önemli bir uygulama olarak nitelenebilir. Carnap, California'da Eylül 14'de Santa Monica'da vefat ettiğinde, indüktif mantık ile uğraşıyordu.

Carnap'ın önemli katkılarından biri de, 1940'lı yıllardan sonra Tarski'nin yukarıda işaret edilen çalışması sonrası semantik yöntemi uygulamasıdır. Özellikle modalite konusuna bir dil problemi olarak yaklaşması ve semantik analizi bu sorunu ele alırken kullanması son derece önemlidir. Daha sonra bu konuda çığır açıcı bir çalışma yapacak olan Kripke'nin bir ölçüde de olsa öncüsü olduğu kabul edilir.

Carnap'ın ve Viyana Çevresi'nin felsefî sorunların ele alınmasında en karakteristik yönlerinden biri, analitik/sentetik ayrımıdır. Bu ayrım, yukarıda işaret edilen bazı özellikleri açısından düşünüldüğünde, hem klasik felsefenin yaklaşımını temsil etmekte hem de analitik felsefenin en önemli özelliklerini içermektedir. Fakat bu ayrımın kendisi, yeni bir felsefî sorun olarak, günümüz felsefe literatüründe önemli bir yere sahiptir. Carnap, bu konuda önemli katkı sağlamış bir düşünürdür.

Analitik/sentetik ayrımı, gerek dilin ve düşüncenin işleyişi, gerek fizik nesnelere ilişkin görüşlerimizin yine dil ve düşünce açısından ele alınmasında, son derece önemlidir. Fakat aynı zamanda bu ayrım, "anlam", "modalite", "teorik terimler/gözlem terimleri" gibi günümüz analitik felsefesinin çok temel sorun-

larını doğrudan; "indüksiyon", "doğrulama", "empirizm/rasyonalizm", "epistemik mantık", "matematik felsefesi" ve "içlem/kaplam" gibi sorunları da dolaylı bir şekilde ilgilendirmektedir. Carnap'ın söz konusu analitik/sentetik kavram çifti ile ilgili görüşlerinin günümüz felsefesi içinde ayrı bir yeri ve önemi olduğunu söylemek[6] yerinde olacaktır.

Viyana Çevresi (ve Carnap'la birlikte diğer Çevre düşünürlerinin görüşleri), bilimden edebiyata, sanattan hukuka kadar günümüz entelektüel hayatını doğrudan ve dolaylı da olsa etkilemeye devam etmektedir. Newton'la başlayan bilimsel devrim, Kant felsefesiyle yeni bir döneme geçilmesine sebep olmuştur. Viyana Çevresi'ni, gerek Rölativist fiziğin gerek Kuvantum fiziğinin getirdiği yenilikleri de içeren bir yorum olarak düşünebiliriz. Bu evreleri dikkate almadan, sadece günümüz felsefesini, bilimini veya sanatını, ya da teolojisini değil, bütün bunlarla yakın ilgi içerisinde olan entellektüel yaşamını anlamak da söz konusu değildir.

Carnap'ın kendi çalışmaları ve Carnap hakkındaki çalışmalar[7] şunlardır:

Carnap'ın çalışmaları:

- 1922 Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre, dissertation, in Kant-Studien, Ergänzungshefte, n. 56
- 1925 "Über die Abhängigkeit der Eigenschaften der Raumes von denen der Zeit" in Kant-Studien, 30
- 1926 Physikalische Begriffsbildung, Karlsruhe: Braun, (Wissen und Wirken; 39)
- 1928 Scheinprobleme in der Philosophie, Berlin: Weltkreis-Verlag
- 1928 Der Logische Aufbau der Welt, Leipzig: Felix Meiner Verlag (English translation The Logical Structure of the World; Pseudoproblems in Philosophy, Berkeley: University of California Press, 1967)
- 1929 (with Otto Neurath and Hans Hahn) Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis, Vienna: A. Wolf

6. Bkz: P. A. Schlipp, (ed.) (1963) "Carnap's Intellectual Autobiyography", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court Pub, p. 3-87.
7. Bkz: M. Murzi, "Rudolf Carnap", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (Çevrimiçi), http://www.iep.utm.edu/carnap/

- 1929 Abriss der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen, Vienna: Springer
- 1932 "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft" in Erkenntnis, II (English translation The Unity of Science, London: Kegan Paul, 1934)
- 1934 Logische Syntax der Sprache (English translation The Logical Syntax of Language, New York: Humanities, 1937)
- 1935 Philosophy and Logical Syntax, London: Kegan Paul
- 1936 "Testability and meaning" in Philosophy of Science, III (1936) and IV (1937)
- 1938 "Logical Foundations of the Unity of Science" in International Encyclopaedia of Unified Science, vol. I n. 1, Chicago: University of Chicago Press
- 1939 "Foundations of Logic and Mathematics" in International Encyclopaedia of Unified Science, vol. I n. 3, Chicago: University of Chicago Press
- 1942 Introduction to Semantics, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- 1943 Formalization of Logic, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- 1947 Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic, Chicago: University of Chicago Press
- 1950 Logical Foundations of Probability, Chicago: University of Chicago Press
- 1952 "Meaning postulates" in Philosophical Studies, III (now in Meaning and Necessity, 1956, 2nd edition)
- 1952 The Continuum of Inductive Methods, Chicago: University of Chicago Press
- 1954 Einführung in die Symbolische Logik, Vienna: Springer (English translation Introduction to Symbolic Logic and its Applications, New York: Dover, 1958)
- 1956 "The Methodological Character of Theoretical Concepts" in Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. I, ed. by H. Feigl and M. Scriven, Minneapolis: University of Minnesota Press
- 1958 "Beobacthungssprache und theoretische Sprache" in Dialectica, XII (English translation "Observation Language and Theoretical Lan-

guage" in Rudolf Carnap, Logical Empiricist, Dordrecht, Holl.: D. Reidel Publishing Company, 1975)

- 1966 Philosophical Foundations of Physics, ed. by Martin Gardner, New York: Basic Books
- 1977 Two Essays on Entropy, ed. by Abner Shimony, Berkeley: University of California Press

Carnap hakkındaki çalışmalar:

- 1962 Logic and Language: Studies Dedicated to Professor Rudolf Carnap on the Occasion of his Seventieth Birthday, Dordrect, Holl.: D. Reidel Publishing Company
- 1963 The Philosophy of Rudolf Carnap, ed. by Paul Arthur Schillp, La Salle, III.: Open Court Pub. Co.
- 1970 PSA 1970: Proceedings of the 1970 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association: In Memory of Rudolf Carnap, Dordrect, Holl.: D. Reidel Publishing Company
- 1971 Analiticità, Significanza, Induzione, ed. by Alberto Meotti e Marco Mondadori, Bologna, Italy: il Mulino
- 1975 Rudolf Carnap, Logical Empiricist. Materials and Perspectives, ed. by Jaakko Hintikka, Dordrecht, Holl.: D. Reidel Publishing Company
- 1986 Joëlle Proust, Questions de Forme: Logique at Proposition Analytique de Kant a Carnap, Paris, France: Fayard (English translation Questions of Forms: Logic and Analytic Propositions from Kant to Carnap, Minneapolis: University of Minnesota Press)
- 1990 Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work, ed. by Richard Creath, Berkeley: University of California Press
- 1991 Maria Grazia Sandrini, Probabilità e Induzione: Carnap e la Conferma come Concetto Semantico, Milano, Italy: Franco Angeli
- 1991 Erkenntnis Orientated: A Centennial Volume for Rudolf Carnap and Hans Reichenbach, ed. by Wolfgang Spohn, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers
- 1991 Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories: Proceedings of the Carnap-Reichenbach Centennial, University of Konstanz, 21-24 May 1991 Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; [Konstanz]: Universitasverlag Konstanz

- 1995 L'eredità di Rudolf Carnap: Epistemologia, Filosofia delle Scienze, Filosofia del Linguaggio, ed. by Alberto Pasquinelli, Bologna, Italy: CLUEB

Bu çalışmalar içinde Paul Arthur Schillp tarafından 1963 yılında gerçekleştirilen ve içinde Carnap'ın otobiyografisinin de yer aldığı kitaba ayrıca dikkat çekmek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

Murzi, M. "Rudolf Carnap", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (Çevrimiçi), http://www.iep.utm.edu/carnap/

Schlipp, P. A. (ed.) (1963) "Carnap's Intellectual Autobiyography", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court Pub.

Tarski, A. (1944) "The Semantical Concept of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4: 341-75.

Ural, Ş. (2011) *Basitlik İlkesi*, Kabalcı Yayınevi.

Ural, Ş. (2013) *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayıncılık.

Ural, Ş. (2013) "Ontology as Depends on Question", *GSTF Digital Library: 1st Annual International Conference on Philosophy: Yesterday, Today & Tomorrow (PYTT 2013)*, (Çevrimiçi), http://dl4.globalstf.org/?wpsc-product=ontology-as-depends-on-questions.

EDMUND HUSSERL: 20. YÜZYILDA FELSEFEYİ KÖKTEN DÜŞÜNMEK

Habip Türker*

HAYATI VE ESERLERİ

Edmund Husserl, 8 Nisan 1859'da bugün Çek Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Moravia, Prossnitz'te Alman dilli Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğdu. 1876-1882 yılları arasında önce Leipzig'de, daha sonra Berlin'de matematik, astronomi, fizik ve felsefe tahsil etti. 1882'de doktora tezini Viyana'da tamamladıktan sonra müteakip yıllarda zamanın seçkin bir ruhbilimci ve filozofu olan Franz Brentano'nun derslerine katıldı ve onun etkisiyle kariyerini matematikte değil, felsefede yapmaya karar verdi. Husserl 1886 yılında Protestanlığa geçti ve bir yıl sonra da Halle üniversitesinde "*Sayı Kavramına Dair: Psikolojik Analizler*" adlı doçentlik tezini savundu. Husserl, Halle'de 1887 ile 1901 yılları arasında öğretim görevlisi (privatdozent) olarak çalıştı. Bu sürede epistemoloji ve bilim felsefesinin en temel problemleri hakkında kafa yordu. Nitekim 1900'de ilk başyapıtı olan *Mantıksal Soruşturmaları*'n (Logische Untersuchungen) ilk cildini, 1901'de ise ikinci cildini yayınladı. Bu eserleri ona Göttingen'de doçent (Extraordinarius Professor) olarak çalışma fırsatı sağladı. Husserl, Göttingen'de 1901-1916 yılları arasında çalıştı; tam kadrolu *ordinarius profesör* olarak atanması 1906 yılında mümkün olabildi. Husserl Göttingen döneminde onun transandantal (aşkınsal) felsefeye dönüşünü tescîl eden *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phenomenologische Philosophie* I (*Saf Bir*

* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi.

Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler) adlı ikinci başyapıtını yayınladı; bu eserin II ve III. ciltleri ancak ölümünden sonra yayınlanabilmiştir. Husserl, 1916 yılında yeni-Kantçı Heinrich Rickert'ten boşalan felsefe bölümü başkanlığını üstlenmek üzere Breisgau'daki Freiburg'a taşındı ve orada 1928 yılında emekli olancaya dek çalıştı; 27 Nisan 1938'de Freiburg'da öldü.

Freiburg döneminde Edith Stein ve emekliliğinde makamını devralacak olan Martin Heidegger onun asistanlığını yaptı. 1928 yılında *Vorlesungen zur Phenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*İç Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Düşünceler*) adlı eserini yayınlayan Husserl emekliliğini takip eden yıllarda da eser yayınlamaya devam etti. *Formale und Transzendentale Logik* (1929) *Biçimsel ve Transendental Mantık* ve *Méditations cartésiennes* (1931) () bu dönemin yapıtlarıdır. Hayatının geri kalan son beş yılında Nazilerin 1933'te Almanya'da iktidara gelmeleriyle başlayan Yahudi karşıtı icrâat ve yasaların kurbanı oldu. Üniversitenin profesör kadrosundan çıkarıldığı gibi kütüphaneye erişimi dahi yasaklandı. Husserl, Almanya'daki üniversite çevrelerinden iyice dışlansa da 1935'te Viyana ve Prag'a konferanslar vermesi için davet edildi ve bu konferanslar son büyük yapıtı *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die Transzendentale Phaenomenologie* (*Avrupa Bilimlerinin Bunalımı ve Transandantal Fenomenoloji*) adlı eserinin çekirdeğini oluşturdu. Husserl sağlığında çok hacimli, ama sınırlı sayıda eser yayınlasa da öldüğünde geride 45.000 sayfalık bir yazmalar külliyatı bıraktı. Naziler iktidarı ele geçirdikten sonra Husserl'in terekesi artık Almanya'da güvende değildi. Nitekim *Erfahrung und Urteil*'in (Deney ve Yargı) neredeyse bütün ilk baskısı Almanlar tarafından yok edilmiştir. Genç Fransisken rahip Leo Van Breda Husserl'in terekesini Belçika'da bir manastıra kaçırarak imhâdan kurtarmıştır. İkinci Dünya savaşı başlamadan önce Leuven'deki Felsefe Enstitüsünde Husserl arşivi kuruldu ve ardından eserlerinin tahkikli baskıları olan *Husserliana* dizisi yayınlanmaya başladı. Otuz dört cildi içeren tahkikli baskılar hem Husserl'in sağlığında yayınlanmış eserlerin yeni baskısını hem de onun ileride konumuyla ilgili yorumları etkileyecek pek çok şeyi de ihtivâ eden yayınlanmamış yazmalarını içermektedir.

FELSEFESİ

Edmund Husserl geçen yüzyılın başında XX. yüzyıl felsefesinin seyrini belirleyen fenomenolojinin kurucusu olarak bilinir. Bugün fenomenoloji XX. yüzyılın ana felsefî akımlarından birisi ve Kıta Avrupası felsefesinin baskın felsefe geleneğidir. Büyük filozof olmanın ölçütü ne olarak belirlenirse belirlensin Husserl her ölçüte göre büyük bir filozoftur. Öğrenci halkasından bir düzineden fazla filozof çıkmıştır. Ancak tilmizleri hiçbir şekilde onun ortodoks takipçile-

ri olmamış, Husserl bundan ızdırap duymuş olsa da, kendi yolunu tutmuştur. Husserl'in etkisi sadece M. Scheler, Ingarden, Ponty, Heidegger gibi fenomenoloji geleneğindeki filozoflara değil; Horkheimer, Adorno, Marcuse gibi eleştirel teori geleneğindeki filozoflardan Derrida, Foucault gibi postmodern düşünürlere kadar, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak, uzanmaktadır. Husserl, bugün özellikle Anglosakson dünyada yıldızı yeniden parlayan bir filozoftur.

Felsefeye geç bir tarihte, akademik kariyerinin önemli bir kısmını matematikte tamamladıktan sonra gelen Husserl'in kendisinin hiçbir zaman gerçekte felsefe tahsil etmediğini, fakat matematik ve doğa bilim okuduğunu söylediği rivâyet edilir.[1] Hatta kimi kavramlara tarihsel bağlamlarından farklı anlamlar yüklemesi gibi sebeplerden ötürü Husserl felsefe tarihini iyi bilmemekle eleştirilmiştir. Ancak bunların hiçbiri Husserl'in tek başına başardığı şeye gölge düşüremez. Husserl, felsefe tarihinde pek az filozofa nasip olan ölçüde kalıcı bir çekim alanı ve felsefe geleneği oluşturmuştur. Ayrıca Husserl felsefeye matematikten nisbeten geç bir tarihte geçse de onun bu evredeki matematik ilgisinin bu bilimin sadece "ev içi" sorunlarıyla ilgili olmadığını, ayrıca onun kökenine ilişkin felsefî bir ilgi olduğunu da söylemek gerekir. Yöntemsel çerçevesini tamamen kendisinin oluşturduğu fenomenoloji bugün kendisini her alanda isbatlamış felsefî-bilimsel bir yöntemdir.

Bize tahsis edilen çok sınırlı bir yer içinde devâsâ bir filozofu, felsefesi için merkezî olan bütün konularıyla birlikte yüzeysel bile olsa ele almak mümkün görünmemektedir. Bu yüzden kamu için hazırlanan bir düşünce tarihinde Husserl'in kamuya bakan yüzünü, yani fenomenolojik yöntemini, merkeze alıp; tartışmayı o mihverde döndürmeyi uygun buluyorum. Bu yazıda bir öncelikli amacım da Husserl'e ilginin artmasına çok mütevâzı bir katkı sağlamaktır.

Edmund Husserl, felsefesini, tıpkı Kant gibi, iki ana kaynaktan, Britanya görgücülüğü ve Kıta rasyonalizminden geliştirmiştir: D. Hume, J.S. Mill, Carl Stumpf ve Franz Brentano, Husserl'in felsefî soykütüğünde yer alan başlıca görgücüler; Descartes ve Kant onun felsefesine karakterini veren başlıca Kıta filozoflarıdır. Başka bir fenomenolojinin kurucusu olan Hegel, Husserl'in sempati duyduğu ve anlamış gözüktüğü bir filozof değildir.

Husserl'in fikirlerindeki genel sürekliliğe ve tutarlılığa rağmen on binlerce sayfalık eserlerinden görüşlerinin tam bir resmini elde etmek çok zor görünse de seçkin Husserl yorumcusu Mohanty, Hussserl'in felsefî dönemlerini dört

---

1. Edmund Husserl in a conversation reported by Adelgundis Jaegerschmid, OSB, in 1936. See A. Jaegerschmid, "*Conversations with Edmund Husserl*, 1931– 1938", Marcus Brainard (trans.) [hereafter Conversations], New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 1 (2001), 331– 50, esp. 340. Aktaran: Burt C. Hopkins, The Philosophy of Husserl, Acumen Publishing, UK, 2011. s. 1.

evrede ele almaktadır. Buna göre psikolojizmin etkisi altında olduğu Halle dönemi (1886-1900), psikolojizmi terk edip, saf mantık fikrini geliştirdiği Göttingen dönemi (1900-1916), Freiburg öğretim dönemi (1916-1928) ve emeklilikten sonraki Freiburg yılları (1928-1939) (Mohanty, J. N. *The Development of Husserl's Thought*, Cambridge Companion to Husserl, 1995, s.47). Emeklilik sonrası Freiburg yılları onun tarihe yönelik ilgisiyle ıralanan *Krisis* adlı eseriyle taçlanmıştır. 1905-1910 yılları arası (ve onu önceleyen 1894-99 yılları) psikolojizm karşıtlığı, bilgi ve hakikat teorisi, *epokhe*, konstitüsyon teorisi, zaman bilinci teorisi ve transandantal öznellik kavramı gibi Husserl düşüncesinin en ayırıcı özellikleri şekillenmiştir.[2] Burada daha çok Husserl'in psikolojizm eleştirisi, erken dönem ve transandantal fenomenolojisi konu edilecektir.

PSİKOLOJİZM ELEŞTİRİSİ

Husserl'in akademik kariyerini sürdürdüğü sıralar doğalcılığın en parlak zamanını yaşadığı XIX. asır sonları idi. Doğa bilimlerinin herkesi kendi konumundan kuşkuya düşürdüğü başarıları, genç bir akademisyen olan Edmund Husserl'i de önceleri etkilemiştir. Husserl doğalcıların etkisi altında psikolojizmi benimsemiş ve matematiğin kökenini psikolojiyle açıklamaya girişmiştir. Doğalcılık felsefenin kendine ait bir yöntemi olamayacağını, tek geçerli yöntemin doğabilimlerinin (fizik, kimya, biyoloji vs.) kullandığı yöntem olduğunu ve felsefenin de bunu izlemesi gerektiğini söylüyordu. İnsan fenomenini bu bilimlerin verilerini kullanarak açıklayan psikoloji bu meyanda bir *mathesis universalis* (evrensel bilim) olarak öne çıkıyordu. Meselâ, mantık insan fizyolojisindeki fiziksel-kimyasal süreçler gözetilerek açıklanıyordu. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*'te (*Aritmetik Felsefesi*, 1891) psikolojist görüşleri savunmuş, ancak eseri yayınladıktan sonra Frege tarafından eleştirilmiştir.

Mantıksal Soruşturmalar'ın birinci cildinin adı *Prolegomena zur reinen Logik*'tir (*Saf Mantığa Giriş*, 1900); bu cilt bütünüyle saf mantık düşüncesine ve psikolojizmin delillerinin teşhîr ve eleştirisini içerir. Husserl, burada eski konumuna karşı cephe almış ve mantığın kökenine ilişkin tam tersi Kantçı-Herbartçı tutumu benimsemiştir. Husserl'in psikolojizmi terk etmesinde Frege'nin eleştirisinin etkili olup olmadığı tartışmalıdır; Dagfin Føllesdal bunu savunurken, yine çok seçkin bir Husserl yorumcusu olan Mohanty reddetmektedir.[3]

---

2. J. N. Mohanty, *The Development of Husserl's Thought*, Cambridge Companion to Husserl, 1995, s. 63.
3. Dagfinn Føllesdal'in görüşü için bkz. *Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Phenomenologischen Philosphie*, Oslo: Aschehoug, 1958.

Ancak psikolojizme gerçekten çok etkili bir eleştiri getiren ve Kıta Avrupası felsefesinin seyrini doğalcılık karşıtlığında (anti-natüralist) belirleyen Husserl'in *Mantıksal Soruşturmalar*'da getirdiği eleştiriler olmuştur.

Husserl ruhbilimcilerin (psikolojistler) mantığı ruhbilime indirgemelerinin sebebi olarak gördüğü üç temel önyargıdan bahseder ve bunları ayrıntısıyla ele alır. *Birinci önyargı:* "Ruhsal/zihinsel olanı düzenleyen ilkeler/kurallar bizzat psikolojik temellidir."[4] Husserl'e göre, bunun kaynağı mantık yasalarının temelde normatif olduğu inancıdır. Oysa mantık yasaları sanıldığı gibi normatif olmayıp, teorik hakikatlerdir. Matematik de dâhil her teorik hakikat normatif bir yapıya dönüştürülebilir. Bu durum gerek psikolojistleri gerekse karşıtlarını yanıltmıştır.[5]

İkinci Önyargı: Husserl, psikolojistlerin birinci önyargıyı desteklemek için ikinci önyargıda mantığın olgusal içeriğine dayandığını belirtir: "Mantıkta ne hakkında konuşulur? Her zaman elbette tasarımlar ve yargılar, kıyaslar ve kanıtlar, hakikat ve olasılık, zorunluluk ve imkân, sebep ve sonuç ve başka bunlarla yakından bağlantılı, ilgili kavramlar hakkında. Ancak bu başlıklar altında ruhsal fenomenler ve oluşumlardan başka ne düşünülür?

Bu, tasarım ve yargılarda zaten açıktır. Kıyaslar yargılar aracılığıyla yargılara ilişkin temellendirmelerdir. Temellendirme de ruhsal bir eylemdir" (Wovon ist in ihr die Rede? Allerwege doch von Vorstellungen und Urteilen, von Schlüssen und Beweisen, von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, von Notwendigkeit und Möglichkeit, von Grund und Folge, so wie anderen mit diesen nahe zusammenhängenden und verwandten Begriffen. Aber ist unter diesen Titeln an anderes zu denken als an psychische Phänomene und Gebilde? Bei Vorstellungen und Urteilen ist dies ohne weiteres klar. Schlüsse sind Begründungen von Urteilen mittels Urteile, und Begründen ist doch eine psychische Tätigkeit).[6] Bu durum mantık yasalarının psikolojik temelli olduğunu göstermektedir. Zira bütün bu bahsettiklerimiz psikolojik bir süreç olan yargıda bulunmada meydana geldiğinden saf önerme-yöntemsel önerme arasındaki ayrım, psikolojistlere göre, gereksiz, yararsızdır.[7]

Husserl, bu indirgemeci tavrın çelişik sonuçlarını görmemiz için saf mantıkla saf aritmetik arasındaki doğal akrabalığı göz önüne almamızı salık verir. Çünkü ruhbilimcilerin tavrı tutarlı sürdürülürse saf matematiğin de psikolojinin bir dalı sayılması kaçınılmaz olur. Birbirine yabancı bu iki dünyayı bu şe-

---

4. Vorschriften zur Regelung von Psychischem sind selbstverständlich psychologisch fundiert) (Husserl, *Logische Untersuchungen I*, 1968, s. 154.
5. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, 1968, s. 156-157.
6. Husserl, *a.g.e.* I, 167.
7. Husserl, Husserl, *a.g.e.* I, 168.

kilde birleştirmeye, saf matematik teoriler hakkında böyle bir iddiâda bulunmaya hiçbir psikolojist kalkışamaz. Bu, tekrarı mümkün olmayan sayma edimiyle sonsuza kadar tekrarlanabilecek sayının kendisinin aynı olduğunu söylemektir. Bu önyargı temelde zihinsel edimle nesneyi birbirine karıştırmakta, yani bilme edimiyle bilme nesnesini birbiriyle özdeşleştirmektedir. Beş sayısı benim ya da herhangi bir başkasının beşi sayması değildir. "Sonuncu durum bakımından o, tasarım aktının mümkün bir nesnesiyken, ilkinde bir biçimin ideal türüdür ki, bunun da somut tikel durumları belli sayma edimlerinde" bulunur.[8] Hiçbir durumda o, çelişkiye düşmeden psikolojik yaşantının bir parçası sayılamaz ve böylece gerçek (real) bir şey olarak kavranmaz. Husserl sayıları nasıl oluşturduğumuzu şöyle örnekler:

"Şimdi beş sayısının ne olduğunu gözümüzde canlandıralım. Herhangi beş nesnenin kolektif bir tasarımının yapılandırılmış bir edimini oluştururuz. Bu edimde (akt) *Kollektivum* (topluluk) belli bir yapı formunda (Gliederungsform) ve böylece söz konusu sayı türünün tikel durumu (Einzelfall) sezgisel (anschaulich) olarak verilir. Bu sezgisel tikel nokta-i nazarından biz bir "soyutlama" icrâ ederiz. Biz sadece önümüzde var olan şeyin kolektif formunun bağımsız öğesini (moment) tebârüz ettirmeyiz, aksine biz onda bir ideyi kavrarız. Form türü olarak beş sayısı kasdeden bilince (meinende Bewußtsein) girer. Şimdi kasdedilen (gemeint), bu tikel durum değildir, bir bütün olarak sezgide verilen de değildir, hatta (bu sezgisel olarak verili olandan) ayrılamaz (nicht lostrennbare) olsa da ona içkin olan (innewohnende) form da değildir, aksine ideal form türüdür.[9]

Burada görüldüğü gibi Husserl, daha önceki doğuştancı ve görgücü görüşlerden farklı olarak sayıları ne doğuştan getirdiğimiz idelere ne de tikellerin toplamına, zihinsel süreçlere indirgenebilecek bir şey ya da basit bir soyutlama olarak bakmaktadır. Farklı yerlerde de belirttiği gibi sezgi ya da empirik algı bizim mantıksal kavramlarımızı oluşturmamızda çok temel bir işlev görmektedir. Ancak Husserl, buradan sayıyı real olana indirgememekte, aksine onun empirik alanda kavradığımız bir ide, ideal varlık biçiminin bir türü olduğunu düşünmektedir. Soyutlama bu ideyi kavrama sürecinde yaptığımız edimlerden biridir.

İdeal varlık ve empirik olan ilişkisini mantıksal-matematiksel olmayan bir alandan şöyle bir örnekle izah edebiliriz. "Adalet" sezgisel alanda, tıpkı beş sayısı gibi, real olarak gösterebileceğimiz bir varlık değildir. Ama bir ya da bir takım eylemi gözlediğimizde bu eylemle özdeş olmayan, aksine farklı türden bir varoluşa sahip, ama onu anlamlı kılan bir varlığı kavrarız ve ona da ideleştir-

8. Husserl, *a.g.e.* I, 170-1.
9. Husserl, *a.g.e.* I, 171.

me yoluyla "adalet" deriz. Böyle bir varlığa biz ideal varlık diyoruz. Adalet gibi ahlâkî bir kavram beş sayısıyla ideal var oluşu ortaklaşa paylaşırlar, ancak ikisi de farklı türden ideal varlık biçimleridir (Elbette buradaki ideanın gerçek varoluşa sahip platonik idealarla bir alakası yoktur). Bu durumda ideal varlık sezgisel olarak verilene indirgenemeyeceği gibi onsuz olmadan da kavranamaz.

Üçüncü önyargı dayanağını iç-belgi (innere Evidenz) kavramından alır. Psikolojistler hüküm vermenin psikolojik bir süreçte meydana gelmesinden ve belgiyi (Evidenz) de bu psikolojik süreçte tanımamızdan yola çıkarak mantıksal yasaların psikolojik temelli olduğunu savunur. Buna göre "Bütün hakikat yargıda bulunur. Fakat biz yargıyı kendi belgitlik durumunda doğru olarak biliriz. Bu söz (...) husûsî ve herkesin kendi iç deneyiminden iyi bildiği ruhsal bir karakteri ve yargının doğrululuğunu temin eden husûsî bir duyguyu betimler. İmdi mantık bizi hakikatin bilgisini istemeye teşvik eden bir fense mantıksal yasalar apaçık psikolojik önermelerdir". (Alle Wahrheit liegt im Urteil. Aber als wahr erkennen wir ein Urteil nur im Falle seiner Evidenz. Dieses Wort bezeichnet – so sagt man – einen eigenbütünlichen und jedem aus seiner inneren Erfahrung wohlbekannten psychischen Charakter, ein eigenartiges Gefühl, welches die Wahrheit des Urteils, dem es angeknüpft ist, verbürgt. Ist nun die Logik die Kunstlehre, welche uns in der Erkenntnis der Wahrheit fördern will, so sind die logischen Gesetze selbstverständlich Sätze der Psychologie).[10]

Husserl, ise mantıksal yasaların söz konusu psikolojik belgiden bağımsız olarak geçerli olduğunu ve psikolojik süreçlerin mantıksal hakikatlerin önsel (apriori) nesnelliğini açıklayamayacağını ileri sürer. Zira bu önyargı apaçıklık duygusuyla (olgusal) apaçık olanın kendisini, yani hakikati (ideal) birbirine karıştırmaktadır. Oysa iç-belgi bizim hakikate ilişkin bir deneyimimiz, hakikat de gerçek bir edimde deneyimlediğimiz ideal bir şeydir. İlkin, biz yargımızın ilgili olduğu nesnesiyle uyuştuğunu deneyimlediğimizde, söz konusu yargımızla ilgili bir belgimiz var demektir. Ancak şu akılda tutulmalıdır ki bu belgi ya da apaçıklık duygusu bizim deneyimimizde ayrıca epistemolojik bir temellendirici unsur olarak yer almamakta, tecrübe ettiğimiz hakikatin bir parçasını oluşturmamaktadır. İkincileyin, iç-belgi ruhsal bir deneyim olarak olgusal varlık alanına girmekte ve bütün psikolojik deneyimlerin doğasından ötürü bu duygu aslında öznel, tekrarlanamayan bir yaşantı olmaktadır. Bu da onu zorunlulukla göreceli yapmaktadır. Üçüncü olarak, burada bir idea olarak hakikatin iç-belgi deneyimine önceliği ortaya çıkmaktadır. Dördüncüsü, bu hakikat alanı ideal-nesnel bir varlık alanı oluşturmakta ve göreceliğe karşıt olarak konumlanmaktadır. Ancak biz son iki önyargının birinci önyargıya indirgenebileceği kanaatindeyiz. Çünkü Husserl'in burada uğraştığı asıl sorun mantığın

10. Husserl, *a.g.e.* I, 180.

özünün normatiflik olduğu iddiâsıdır. Husserl, bunu ısrarla reddetmekte, mantığın özünde teorik bir hakikat olduğu düşüncesindedir.[11]

YENİ BİR YÖNTEM: FENOMENOLOJİ

Psikolojizm eleştirisi Husserl'in programındaki ilk adımı teşkîl ediyordu. Eğer psikoloji felsefenin yerini alacak evrensel bir bilim olamayacaksa o zaman felsefe hangi yöntemi kullanacaktı? *Mantıksal Soruşturmalar*'ın ikinci cildi *Untersuchungen zur Phenomenologie und Theori der Erkenntniss* (Fenomenolojiye İlişkin Araştırmalar ve Bilgi Teorisi) başlığını taşır. Bu ciltte Husserl bütün hayatı boyunca geliştirmeye, eksikliklerini, pürüzlerini gidermeye çalışacağı yeni bir yöntemin duyurusunu yapar: Fenomenoloji. Aslında bu terim Husserl zamanında, en azından Hegel'in eseri dolayısıyla herkesin âşinâ olduğu bir kavramdı. Husserl fenomenolojisi, Hegel fenomenolojisiyle köken olarak akraba, ama onunkinden farklı bir fenomenolojiyi imliyordu. Getirdiği fenomenolojik yöntem alışılageldik yöntemlerden farklı bir şeyi öngörüyor ve filozoflara "şeylere dönmeyi" (zurück zur Sachen), onların özsel yapılarını herhangi bir nedensellik bağı kurmadan tasvir etmeyi salık veriyordu.

Husserl, yöntemini ilk başta "betimleyici psikoloji" olarak nitelemiş olsa da bunun yanlışlığını daha sonra farketmiştir. Çünkü getirdiği yöntem herhangi bir zihinsel içeriğin tasvîrine dayanmıyordu. *Mantıksal Soruşturmalar*'ın ikinci cildinde yeni bir yöntemin yanında, bu yöntemle özsel olarak alakalı bir bilinç teorisi geliştirmiştir. Baştan amacının nesnel bir bilgi teorisi, düşünme ve bilme deneyimlerinin pür fenomenolojisi (einer reinen phenomenologie der Denk und Theorie der Erkenntniserlebnisse) olduğunu belirtir. "Bu fenomenoloji daha kapsayıcı olan genel olarak deneyimlerin saf fenomenolojisi (reine Phenomenologie der Erlebnisse überhaupt) gibi, yalnızca sezgisel (intuition) yoldan kavranabilir, analiz edilebilir deneyimlerle, onların özlerinin salt genelliği (Wesensallgemeinheit) bakımından, ilgilenir."[12]

Husserl, alıntıladığımız bu cümlede getirdiği yöntemin en basit ve genel geçer tanımını vermektedir. Belki fenomenolojinin ne olmadığını, neyle ilgili olmadığını belirtmek daha aydınlatıcı olur. Bildiğimiz gibi bilimler fenomenleri gerçek-nedensel (real-kozal) bağlantıları içinde ele alır. Matematik gibi ideal bilimler ise tümdengelimsel bir yolla çalışır. Husserl bu yöntemlerin hiçbirine başvurmamakta, onların bütün görüngü (fenomen) çeşitleri için mutlak bir

11. Bkz. Habip Türker, "Husserl'de psikolojizm Eleştirisi", *Kaygı Felsefe Dergisi*, Sayı: 16, 2011, s. 75-93.
12. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1968, s. 2

yöntem olduğu savını reddetmektedir (Matematiğe duyduğu hayranlık sıklıkla yanlış yorumlanmıştır. Dedüktif ya da diskursif olmayan Husserl temelciliğinin matematiği örnek alan klasik temelcilikle hiçbir alakası yoktur). Ona göre fenomenoloji "empirik yoldan real olgular olarak tamalgılanan deneyimlerle, görünen ve deney olgusu (Erfahrungsfaktum) olarak vaz' edilmiş dünyadaki insan ve hayvan deneyimleyicilerin deneyimleri olarak deneyimlerle (Erlebnisse) ilgili değildir. Bu fenomenoloji öz sezgisinde doğrudan kavranan öz ve salt bu özde kurulan bağlantıları (Zusammenhänge) öz kavramları ve vaz edilmiş (gesetzlichen) öz ifadeleri/koyutları (Wesensausssagen) bakımından betimler."[13] Eşdeyişle, bu yöntemde birinci şahıs perspektifinden deneyimleri onların özsel kavramları bakımından, kendilerini sezgide doğrudan görünür, bilinir kılan özleri ve kökleri bu özlerde olan bağlantıları betimleriz. Tümdengelimsel, çıkarsamacı bir akıl yürütmeye, yani diskursif yönteme başvurmayız.

Ancak buradaki özün ne tür bir öz olduğu sorulabilir. Hussel'in kasdettiği özün platoncu-metafizik bir özle alakası yoktur. Aslında fenomonolojik yöntem en temelde, ilk defa İbn Sînâ'nın formüle ettiği varlık ve öz (mâhiyet) ayrımı ilkesiyle çalışır. Özellikle ayraca alma, epokhe teorilerinin geliştirildiği transandantal fenomenoloji tam olarak böyle çalışır. Burada real-kozal olanı ifade eden varlık ayraca alınır, öz betimlenir. Bu ayrımı reddetmek yöntemi işlevsiz hale getirir.

Bununla birlikte, muhtemelen hiç İbn Sînâ okumamış olan Husserl'in öz-varlık ayrımı İbn Sînâ ya da onu takip eden sonraki felsefecilerin ayrımı gibi metafizik bir ayrım değildir. Çünkü klasik metafizikte bir şeyin varlığa çıkabilmesi için aklen önceden onun mâhiyetinin olması gerektiği kabul edilir. Mâhiyet olmadan varlık olamaz. Özün ya da mâhiyetin varlığı öncelemesi akli bir çıkarımdır, sezgisel-deneyimsel olarak verilebilir bir şey değildir. Bu açıdan Horkheimer gibi filozofların Husserl'i klasik varlık-öz ayrımını devreye sokmakla eleştirmesi doğru değildir. Çünkü buradaki öz aklın ilkelerine dayanarak çıkarsadığımız bir şey değil, aksine deneyimimizde bize verilen bir şeydir. Husserl özü betimleyen her böyle ifadeyi "kelimenin en mükemmel anlamında apriori bir ifade" olarak adlandırır. Bu bakımdan fenomenoloji antimetafizik bir yöntemdir.[14]

---

13. Husserl, *a.g.e.* II, 2.
14. Husserl, *a.g.e.* II, 2. Keza Husserl-Heidegger tartışması bağlamında, Husserl'in varlığı ayraca almasının Heidegger'le aralarında mutlak bir karşıtlık şeklinde yorumlanması yine doğru gözükmemektedir. Çünkü Husserl, dediğimiz gibi, real-kozal bağlantıları içindeki varlığı ayraca almaktadır. Heidegger de varlık problemini klasik ontolojideki gibi real-kozal bağlantılarıyla ele almamaktadır. Heidegger'in fenomenolojiye tarihi sokması bu durumu değiştirmemektedir. Heidegger ve Husserl fenomenolojisini karşıtlık değil de, farklılık penceresinden okumak daha isabetli görünmektedir.

İmdi fenomenolojinin bir *Erfahrung* (Deney/experiment) bilimi değil, bir *Erlebnis* (deneyim/experience) bilimi olduğunu anlıyoruz. Bununla birlikte *Erfahrung* ancak *Erlebnis*'le mümkündür. Husserl'e radikal bir filozof dememizin sebebi gerçekten bütün bilgiyi, deneyimi olanaklı kılan temellere, köklere inmeye çalışması, alışıla geldik yöntemlerden bütünüyle farklı bir yöntemi devreye sokmasıdır. Fenomenolojinin bir olgu değil de idealite bilimi olmasının anlamı da budur. İdealite olguyu bilmeyi mümkün kılan nesnelliktir. "Fenomenoloji temel kavramların ve saf mantığın ideal yasalarının kendisinden neşet ettiği kaynakları açığa çıkarır."[15] Fenomenolojinin yöntemini icrâ etmedeki temel aygıtı, üçüncü şahıs perspektifini kullanan olgu bilimlerinin tersine birinci şahıs perspektifidir. Bu durum kimi zaman fenomenolojinin, zihinsel içerikleri doğrudan incelemeye odaklı psikolojik bir yöntem olan içgözlemle karıştırılmasına sebep olmuştur. Ancak içgözlem birinci şahıs perspektifini kullansa da dayandığı bilinç anlayışı fenomonolojik yöntemin dayandığı bilinç anlayışından büsbütün farklıdır. Psikolojiye tam olarak psikolojistlerin (Wundt, Fechner vs.) soktuğu bir kavram olan içgözlem doğalcı kökenleri olan ve doğalcı bir bilinç açıklamasına dayanan bir yöntemdir. Fenomenoloji ise tam tersi bir bilinç teorisine dayanır ve zihinsel içeriklerle ilgilenmez. Nitekim Husserl'in işaret ettiği gibi, psikoloji ego olmayanı, yani şeyleri, nesne durumlarını egoya karşıt olarak konumlandırır ve egonun tecrübelerini, onların oluşum ve ortadan kalkış süreçlerini nedensel bağıntılarıyla betimsel olarak açıklamaya çalışır. Buradaki ben hala Kartezyen bir bendir ve bilincin içeriklerini "ben"in içerikleri olarak yorumlar ve böylece "ben"i açıkladığını varsayar.

Oysa fenomenolojik yöntem kartezyen karşıtı bir bilinç teorisine dayanır. Husserl'e göre bilinç yapısı gereği *intentional*'dir (yönelimsel). Husserl'in *Mantıksal Soruşturmalar*'ın ikinci cildinin beşinci soruşturmalar kısmında incelediği *Intentionalilät* kavramı kökeni Hıristiyan skolastiğine, oradan da İslâm felsefesine, hatta Aristoteles'e kadar giden bir kavram olup, Arapça yönelinen, kasdedilen şey anlamına gelen "*ma'nâ*" kelimesinin karşılığı olarak, Latince *intensio* kelimesinden gelir. Brentano'nun skolastik felsefeden aldığı bu kavramı Husserl daha da geliştirerek bilinç teorisine merkez yapmıştır. *Intentionalität* her ne kadar niyet anlamına gelse de aslında niyetle bir ilgisi yoktur. Brentano, her zihinsel fenomenin kendinde nesne olarak bir şeyi içereceğini söyler. Temsilde bir şey temsil edilir, hükümde bir şey onaylanır ya da reddedilir, sevmede bir şeyi sevme, nefret etmede bir şeyden nefret etme, arzulama bir şeyi arzulamadır vs.[16] Bu yüzden, Husserl'e göre bilinç içine her şeyi doldurduğumuz bir kutu değildir. O her

15. Husserl, *a.g.e.* II, 3.
16. Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Linda L. McAlister, trans. Antos C.Rancurello, D.B.Terrell and Linda L.McAlister, London: Routledge, 1995, s. 68.

zaman bir şeyin bilincidir.[17] Brentano'nun *Intentionalität* görüşüyle Husserl'inki ortak bir temeli paylaşsa da aralarında önemli farklılıklar vardır. Husserl, Brentano'nun söz konusu kavramla ilgili görüşünü "ruhsal fenomen" kavramı altında ayrıntısıyla tartışır ve kendi bilinç ve fenomen anlayışının farkını ortaya kor.[18]

Bu farklılıkları tartışmak burada konumuz değildir. Ancak Husserl'in bu kavramıyla ilgili bazı hususlara temas etmekte fayda var. Öncelikle *Intentionalität* bilinçle dış dünya ya da nesnesi arasında bağlantı sağlayan bir köprü, bir eşik değildir; aksine o bilincin özgül bir özelliğidir. Böyle olunca yönelimsel (intentional) nesnenin gerçek ya da sanrı, hayal ürünü olup olmamasının bir önemi kalmamaktadır. İnsan gerek gerçek bir şeyin, gerekse bir yanılsamanın deneyiminde de "bilinçli"dir. Öte yandan bu durum her nesnenin yönelimsel bir nesne olmadığını da göstermektedir.

Husserl'e göre her yönelimsel deneyim üç farklı perspektiften çözümlenebilir. Birincisi, ruhsal sürece odaklanıp edimin, meselâ sevme ediminin, içkin (gerçek-reelle) içeriği analiz edilebilir. İkincisi deneyimin, meselâ sevme deneyiminin, anlamı analiz edilip, yönelimsel içerik araştırılabilir. Son olarak da yönelinen şeye, yani edimin hakkında bilinçli olduğu yönelimsel nesneye, meselâ sevdiğimiz şeye, odaklanılabilir.[19] Husserl edimin nesnesi olarak yönelimsel içerikle ilişkisi bakımından yönelinmiş olarak ya da yönelindiği haliyle nesneyle (der Gegenstand, so wie er intendiert ist) yönelinen nesne (schlechtin der Gegenstand, welcher intendiert ist) arasında ayrım yapar.[20] Bu demektir ki, biz aynı nesneye farklı yönelimsel içerikle yönelebiliriz A şahsına kardeşim olarak ve ayrıca çocuklarımın amcası olarak yönelebilirim. Her durumda bilincimin yönelimsel içeriği farklıdır.

Ancak burada yönelimsel nesne dediğimiz şeyin zihinsel bir içerik olmadığına özellikle dikkat edilmelidir. Husserl salt içkin ya da yönelimsel nesnelerle

---

17. İlginç bir şekilde Hegel de *Phenomenologie*'de bilinci bir şeyin bilinci olarak tanımlar: "Çünkü bilinç bir yandan nesnenin bilinci, öteyandan kendisinin bilincidir." (Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, anderseits Bewußtsein seiner selbst.) (Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Berlin: Akademie Verlag, 1998, s. 70.) Ancak Husserl bilincin özsel yapılarını keşfetmede daha ileri noktalara gider. Bu da çok önemli farklılıklar doğurur.
18. Bkz. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 364 vd.
19. Bkz. Dan Zahavi, 2003, s. 22, ayrıca bkz. Husserl, Logische Untersuchungen II, 1968, s. 399 vd. Bu meseleyle ilgili çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Ancak ben özellikle şu iki ismin çalışmasına bakılmasını tavsiye ediyorum. Jaakko Hintikka, *Phenomenological Dimension, Cambridge Companion to Husserl,* ed. Barry Smith ve David Woodruff Smitt, USA: Cambridge University Press, 1995, s. 78-105; Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, s. 13 vd.
20. Bkz. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 400

edimsel (wirklich) ya da aşkın (transzendent) nesneler arasında bir ayrım yapmanın büyük bir hatâ olacağını belirtir. "Tasarımın yönelimsel nesnesiyle bi'l-fiil (wirklich) nesnesi, yeri geldiğinde dışsal nesnesi aynıdır. Bunların arasında ayrım yapmak saçmadır. (...) Aşkın nesne tasarımın yönelimsel nesnesi olmasa aslâ bu tasarımın nesnesi olamazdı. Tasarımın, yönelmenin nesnesi vardır ve bu, tasarlanan (vorgestellte), yönelinen nesne anlamına gelir. Tanrı'yı ya da bir meleği, kendinde var olan akledilir bir şeyi ya da ruhsal bir şeyi ya da yuvarlak kareyi vs. tasarlasam, burada kasdedilen yine adı geçen ve aşkın, bu durumda (başka bir deyişle) yönelimsel nesnedir. Bundan dolayı bu nesnenin var olup olmadığı, kurgusal ya da hayali olup olmadığı fark etmez.[21] İşte bilincin yönelimsel olmasının anlamı budur. Kasdetme ya da yönelme nesneyle ilgili bir durum değildir. Aksine bilincin kendi içkin bir özelliği olduğundan kurgusal bir şey de bizim yönelimsel nesnemiz olabilir, aşkın ya da real bir nesne de. Bu tutum Husserl'i metafizik anlamda idealist ya da realist olarak nitelendirmeyi imkânsız kılmaktadır.

Husserl bu anlayışla bilinci bir şey, bir töz olmaktan çıkarıp, bütünüyle anti-kartezyen bir yapıya dönüştürmüştür. *Ideen*'de yine bilincin *yönelimsel* yapısına ilişkin önemli keşif ve analizler yapar. Bunlardan en önemlisi, Husserl yorumcuları arasında büyük ihtilaflara yolan açan ve burada ayrıntısına yer veremeyeceğimiz *noesis-noema* kavram çiftidir. Yönelimselliğin iki yanını belirten bu kavram çiftinde noema deneyimin gerçek nesnesi ya da yönelimsel nesneye; noesis ise ona belli bir tarzda yönelen bilincin öznel yanını ifade eder. Bu kavram çiftini bir korelasyon gibi düşünmek gerekir. Biz nesneye bir anlam kasdederek yöneliriz. Noesis bu anlam kasdetmeye, nesnenin hangi yönelimle kavranıldığına işaret eder. Noema ise bu kavrayışın, kasdetmenin kendisine yöneldiği nesnedir.

Husserl'in burada bahsedemeden geçemeyeceğimiz bir diğer önemli eseri psikolojizm ve tarihselcilik eleştirisiyle öne çıkan *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (*Philosophie als Strenge Wissenschaft*, 1911) adlı eseridir. Adından da anlaşılacağı üzere bu yapıtta Husserl felsefeyi idealite temelinde kesin bir bilim yapma amacı güder. Ancak buradaki "kesin bilim"den kasıt şaşmaz doğrular üreten bir bilim değil, fenomenleri uygun bir şekilde incelemeye kabiliyetli, çalışacağı yöntemi sıkıca belirlenmiş bir bilimdir. Husserl, bu doğrultuda naif sayılabilecek bir rasyonalizm çerçevesinde psikolojizm ve tarihselcilik eleştirisi yapar. Husserl'in söz konusu yapıtıyla *Krisis*'i karşılaştırdığımızda naif rasyonalist tutumunda köklü değişikliklerin olduğunu görmekteyiz. Sonraki yapıtında tarihsellik meselesini daha ciddiyetle ele alınmaktadır.

Husserl'in daha sonraki felsefe yolculuğu çok tartışmalıdır; çünkü onun *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phenomenologischen Philosophie*

21. Husserl, *a.g.e.* II, 425.

I'de (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Hakkında Düşünceler) fenomenolojiyi transandantal idealist bir felsefeye dönüştürmesi beraberinde tekbencilikle, dünyasız bir özne metafiziği yapmakla suçlanmasına sebep olmuştur. Hussserl'in aşkınsal (transandantal) felsefeye dönüşünü olumsuz değerlendirenlerin çoğunluğu teşkîl ettiğini söylemek, sanırım, abartı olmaz. Bu felsefeciler onun asıl felsefî başarısını *Mantıksal Soruşturmalar*'da ortaya koyduğu fikriyatta görür.

M. Ponty'nin Husserl yorumu daha olumlu bir içeriğe sahip olsa da, Hubert Dreyfus gibi seçkin felsefeciler Ponty'nin Husserl'in söylediği şeyi değil, söylemesini istediği şeyi Husserl'e söylettiğini iddiâ etmişlerdir. Ancak bir kısım Husserl uzmanı da, bunlar arasında Dreyfus gibi felsefecilerin yorumuna şiddetle karşı çıkan Dan Zahavi'yi özellikle saymak gerekiyor, bu görüşü eleştirmekte ve Husserl'in sonraki felsefî seyrini daha olumlu olarak değerlendirmektedirler. Transandantal fenomenolojiyi bu yöntemin belkemiği olarak gören felsefeciler, Husserl'i tekbencilik ya da benzer görüşlerle suçlayan yargıların, bazı şeyleri yanlış anlama bir yana, Nazilerin Husserl'in adını ve eserlerini unutturmaya çalıştığı ve onun pek çok eserinin yayınlanmadığı bir ortamda oluştuğunu, kısaca eksik bir Husserl portresine dayandığını, şu an için bu görüşlerin modasını, güncelliğini yitirdiğini iddiâ etmektedirler.[22]

Husserl'in idealizme ya da transandantal idealizme dönmesine karşı çıkanlar arasında öğrencileri, özellikle Göttingen döneminden öğrencileri de vardır. Bunlardan Roman Ingarden *Husserl'i Transandantal İdealizme Götüren Saikler* adıyla Lehçe bir eser de yazmıştır. Ingarden, Husserl'in erken dönemindeki konumunu realizm olarak değerlendirip benimserken, transandantal fenomenolojiyi idealizm olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.[23]

Husserl'in on binlerce sayfalık eserinden onun konumunu tam olarak tesbît etmek güç olsa da dönemler arasında, Halle dönemi hariç, derin bir uçurumdan bahsetmek, doğru görünmemektedir. Bir de bilimciliğin altın çağlarını yaşadığı bir zamanda idealizm kelimesinin zihinlerde yaptığı olumsuz çağrışım yazarların bakış açılarını etkileyen diğer bir etken olarak alınabilir. İlk defa Leibniz'in îcâd ettiği bir kavram gibi duran idealizm her zaman geçmişteki hâkim felsefe sınıfıyla, sezgicilik karşıtlığıyla özdeşleştirilir ve artık savunulması mümkün olmayan büyük bir hatâ olarak görülür. Oysa doğrudan karşı çıkılacak tek bir idealizm türü yoktur. Platonik idealizm, modern idealizm ve Alman idealizmi gibi bir birine ters düşen idealizm biçimleri de

22. Bkz. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.
23. Bkz. Roman Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, trans. Arnor Hannibalsson, Deen Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

vardır.[24] İdealizmin zihinlerde çağrıştırdığı olumsuz etki baştan onu yanlış bir konum olarak nitelemeye yetmektedir. Husserl kendi zamanında yanlış bir idealizm biçimi benimsemekten daha çok, idealizmi benimsediği için yanlış bir noktada olmakla eleştirilmiştir. Roman Ingarden gibi bizâtihî Husserl'in öğrenciliğini yapmış kimi filozofların bu tavrı takınması düşündürücüdür.[25]

Zahavi, Husserl'in *Mantıksal Soruşturmalar*'da dış gerçekliğin statüsüne ilişkin soruyu metafizik bir soru olarak değerlendirdiğini, bu yüzden söz konusu soruyla ilgilenmediğini söyleyerek Husserl'in realist ya da idealist olmadığını, yansız olduğunu söylemektedir.[26] Zahavi bu görüşünde haklı olmakla birlikte, Husserl'in klasik anlamda (metafizik) olmayan bir idealizmle nitelenmesinin mümkün olacağını düşünüyorum. Ancak Husserl'in erken konumuyla ilgili realizm iddiâsı, ileri sürülebilse de, en zayıf iddiâ olarak görünmektedir. Rockmore, Husserl'in erken fenomenoloji dönemindeki konumunu ise sonraki konumundan daha çok doğalcılığa yakın bulmaktadır.[27] Husserl'in erken fenomenoloji konumuyla ilgili psikolojizm iddiâlarını daha Husserl zamanındna hatırlıyoruz.

Husserl öncelikle burada mantık nesnelerinin statüsü, bu bilimin kökeni ve bilinçle ilişkisi bakımından bilginin imkânını tartışmaktadır. Bu bağlamda Husserl'de ne mantıksal bir realizmden ne de ontolojik bir realizmden bahsetmek olanaklıdır; eğer realizmden, Hartmann'ın savunduğu türden fenomenolojide olduğu gibi, "zihinden bağımsız gerçekliği bilme"[28] id-

---

24. Rockmore, Kant and İdealism, 2007, s. 1, 17. Tom Rockmore, söz konusu kitabında bu konuyu mükemmel bir şekilde tartışmakta ve idealizmle ilgili basmakalıp fikirleri, önyargıları tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.
25. Kaderin bir cilvesidir ki Ingarden Doğu Blok'unda yer alan kendi ülkesinde (Polonya) idealizm propagandası yapmakla eleştirilmiş ve uzun dönem ders vermesi yasaklanmıştır.
26. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 40
27. Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology*, 2011, s. 3
28. Zihnimizden bağımsız gerçekliği nasıl bilebileceğimiz sorusu felsefenin bugün de tartıştığı çok çetrefilli bir meselesidir. Platon zihnimizden bağımsız gerçekliği, kendi bağlamında ideaları, doğrudan bilebileceğimizi iddiâ ediyordu. Aristoteles hocasının bu görüşünü benimseyerek tüm Ortaçağ filozoflarına aktarmıştır. Modern dönemde bu inanç sorgulanmış ve zihnimizden bağımsız gerçekliğin doğrudan değil, ancak dolaylı olarak, yani ideler, temsiller aracılığıyla bilinebileceği savunulmuştur. Bu hem rasyonalist (Descartes, Spinoza, Leibniz) hem de görgücülerin (Locke, Hume ve biraz farklı olarak, immateryalist tarzda Berkeley) ortaklaşa benimsediği bir görüştür. Kant bilginin ve deneyimin imkânını tartışırken, bizim zihnimizden bağımsız gerçekliği, yani numen alanını bilemeyeceğimizi, onun hakkında herhangi bir bilişsel iddiâda bulunamayacağımızı savunur. Onun perspektifinden bu tür bir iddiâ dogmatikliktir. Öyleyse biz ancak kendimizin kurduğu, bize deneyimde verili olanı, yani fenomenal alanı bi-

diâsını anlıyorsak. Aynı şekilde bunun tersi fenomenalizm de Husserl'in reddettiği bir şeydir.

Mantık Araştırmaları'nda Husserl bilginin, deneyimin nasıl mümkün olduğu sorusuyla ilgilenmiştir. Bu açıkça Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu bir programdır. Nitekim gerek Hegel gerekse Husserl bilgide yalnız bize deneyimimizde verilenin bilinebileceği ve bilginin zihinden bağımsız gerçeklikle ilgili olamayacağı hususunda Kantçıdırlar. Husserl açısından zihinden bağımsız gerçekliği bilme iddiâsı dogmatizmdir. Zihin gerçekliği doğrudan yansıtan bir ayna değildir. Bu temel perspektif her ikisinin de Kant'tan aldığı ve bilgi teorilerinin zeminini oluşturan mîrâstır. Farklılıklar bu noktadan sonra başlamaktadır. Hegel epistemolojiye tarihi sokup, bilginin tabancadan atılan bir kurşun gibi bir anda başlamayacağını söyleyerek farklı bir yönde fenomenoloji geliştirirken; Husserl, Kant'ın orijinal projesine sâdık kalıp aşkınsal (transandantal) tarzda bir görüngübilim (fenomenoloji) geliştirmiştir.

Transandantal felsefe Kant'ın bilginin ve deneyimin imkânını tartışmasından doğmuş ve Kant diğer idealizm türlerinden ayırmak için konumunu bizzat kendisi transendental felsefe olarak adlandırmıştır. Ancak Husserl, asıl itibariyle transandantal felsefenin yolunu açan keşfin Descartes'ın *cogito*'su olduğunu söyler; Descartes beni bir töz olarak gördüğü için yaptığı keşfin transandantal olanaklarını kavrayamamıştır. Husserl'e göre aslında kendi konumu temelde Kartezyen karşıtı olmasına rağmen, yeni Kartezyenizm olarak adlandırılabilir. Ancak Husserl fenomenolojinin Kartezyen felsefeyi en radikal sınırlarına vardırarak, onun olanaklarını gerçekleştirerek aştığı kanaatindedir.

Husserl'in fenomenolojik felsefesinin, Kantçı felsefeyle köksel bağlantıları olduğu bir hakikattir.[29] Ancak hem Husserl'in hem de Kant'ın transandantal idealist olması konumlarını açıklamaya yetmemektedir. Öncelikle Husserl'in transandantal fenomenolojisi Kantçı transendental felsefe tarzında kesin bir özne ve dünya ayrımı yapan -aslında Kant'ın ayrımı daha çok Kartezyen'dir- ve fenomenal araştırmanın önünde kimi engeller barındıran türden bir transandantal felsefe olmadığı gibi, yine onun epistemolojik temelciliği Kartezyen gelenekte olduğu gibi kesin doğrulardan başka doğruları çıkarsayarak (dedu-

---

lebiliriz. Fenomenler numenlerden hiçbir parça içermediği için aralarında mutlak bir uçurum vardır. Kant burada çok keskin, kısmen Platon'un ontolojik düalizmini andırır tarzda, ama kesinlikle epistemolojik bir düalizm benimser. Kant eğer görünüş varsa, bundan görünen bir şeyin (numen) olacağı sonucunu çıkarır; önsel ya da sonsal (apriori-posteriori) verilme imkânı olmadığı için numen iddiâsı da aslında Kantçı perspektiften metafizik ve dogmatik bir iddiâdır. Husserl ise hem fenomenalizmi hem de numen düşüncesini reddeder.

29. Bu konuda bkz. Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology*, 2011

ce) ilerleyen bir temelcilik değildir (Bu konuda ayrıntılı tartışma için bkz. Dan Zahavi, 2003, s.43 vd.). Husserl, Kant'ı formel mantığın ideal ve nesnel kategorilerini ve formel ontolojiyi anlama yetisinin kategorilerine indirgediği için transandantal psikolojizmden sorumlu tutar.[30]

Ideen ile *Mantıksal Soruşturmalar*'ı karşılaştırdığımızda aralarında çok önemli farklılıklar olmasının yanında, Husserl'in temel konumundan bir "sapma" olmadığını görürüz. Nitekim Husserl *Ideen*'e yazdığı önsözde kitabın yazılış amacının bizâtihî *Mantıksal Soruşturmalar*'ın yanlış anlaşılması olduğunu söyler; yani *Ideen*'in yazılış amacı *Mantıksal Soruşturmalar*'ı daha açık ve mükemmel hale getirmektir. Çünkü *Mantıksal Soruşturmalar* gereği gibi anlaşılmamış; "fenomenoloji empirik psikolojinin bir alt dalı, bir hazırlık okulu olarak; psikolojik deneyimlerin (Erlebnisse) 'içkin' betimlemeler alanı olarak görülmüştür." Yaptığı itirazlar da pek işe yaramamış gibidir.[31]

Bu gün kimi Husserl yorumları onun konumunu doğalcılık paralelinde yorumlamaktadır.[32]

O halde yapılması gereken şey fenomenolojinin psikolojiyle, iç gözlem metoduyla karıştırılmasını önleyecek yeni teorik fikirlerin geliştirilmesidir. Her şeyden önce *Mantıksal Soruşturmalar*'da önvarsayımsız olduğunu iddiâ ettiği fenomenolojiye gerçekten önvarsayımsız bir tutum kazandırması şarttı. Bu ise, Husserl'in doğal tavır dediği alışıla gelen teorik tutumda köklü bir değişiklik yapmasını gerektiriyordu. Böylece fenomenolojik özün elde edilme süreci, onu olgu bilimlerinden daha belirgin bir şekilde ayıracak yöntemsel bir olgunluk kazanacaktı.

Husserl'in getirdiği transandantal fenomenolojik yöntemin ilk adımı olarak doğal tavrı (natürliche Einstelllung) ve bu doğal tavrın kendisine yöneldiği bütün bir empirik varlığı ayraç içine alırız (Ausschaltung, Einklammerung). Husserl'e göre olgu bilimleri olan deneysel bilimler doğal tavırla (natürliche Einstellung) çalışır. Bu doğal tavır onların epistemik yöntemleri için özseldir. Sıradan insandan pozitif bilimlere kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan bu tavır ben ve dünya arasında bir ayrım yapar. Buna göre, ben mekânda sonsuzca uzanan bir dünyanın bilincindeyim. Onu önümde doğrudan buluyor, tecrübe ediyorum. Görme, dokunma, işitmede, duyusal algının çeşitli şekillerinde cisimsel şeyler herhangi bir mekânsal dağılımda benim için basitçe oradadır; algıladığım şekliyle vardır.[33]

---

30. John J. Drummond, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, USA: Scarecrow Press, 2008, s. 208
31. Husserl, *Ideen*, 1976, s. 4.
32. Bu bakışaçısından mükemmel bir eleştiri için bkz Herman Philipse, *Trancedental İdealism*, Cambridge Companion to Husserl, 1995, s. 249-322. Ancak Philipse uzun soluklu yazısını tam bir düş kırıklığı yaratan pozitivistik bir dogmatizmle bitirmektedir)
33. Husserl, *Ideen*, s. 56

Görüldüğü gibi bu tavır temelde dogmatiktir. Ancak, çeşitli yazarlarca da belirtildiği üzere, buradaki doğal tavır Husserl'in son yapıtlarından *Krisis*'te yeni bir felsefî inceleme alanı olarak ele alacağı teorik olmayan bilim öncesi doğal tavır değildir. Empirik bilimlerdeki doğal tavır bu bilimlerin teorik tutumudur.

Ayraca alma kimilerince empirik alanın, dünyanın varlığından kuşku duymak şeklinde yorumlanmıştır. Husserl ayraca almanın onların varlığından kesinlikle kuşku duymak anlamına gelmediğini ısrarla belirtir. Çünkü ayraca aldığımız varlık hakkındaki yargımızı da askıya alıyoruz. Hatta ne kadar hayranlık duyarsak duyalım bu doğal tavırla ilgili bütün bilimleri, onların savlarını da ayraç içine alıyoruz. Husserl bunu ilkçağ felsefesinden aldığı bir kavramla, *epokhe* olarak adlandırır. *Epokhe* özün kazanılması sürecinde ayraca alınan varlığa ilişkin mutlak bir yargısızlığı ifade eder. Bu yüzden ayraca aldığımız varlıktan aslında hiçbir şey kaybedilmemektedir. Çünkü *Eidos* olarak dünya (die Welt als Eidos) ayraca alınmamaktadır. Biz ideal, özsel olanı ortaya çıkarmak için, onun üzerini örten empirik varlığı ayraç içine almaktayız. Husserl bunu fenomenolojik indirgeme olarak adlandırır.[34] Empirik varlık ayraca alındıktan sonra bilince verili fenomenin özsel ya da değişmez yapıları tesbît edilmeye çalışılır. Buna da özsel (eidetik) indirgeme denir; yani bu işlem, fenomeni bütün ilineksel (empirik) özelliklerinden soyup, o şeyi o şey yapan asıl yapıyı ifşâ etme işlemidir.

Bu bakımdan *Mantıksal Soruşturmalar*'la *Ideen* arasında bir karşıtlık değil, tam tersine uyum ve süreklilik vardır. Farklılıklar, düzeltmeler, tadiller bunu değiştirmez. *Mantıksal Soruşturmalar*'da da fenomenolojinin gerçek-nedensel bağıntıların hüküm sürdüğü empirik alanı değil, özsel, ideal alanı araştırma konusu yaptığı belirtilir.

Şimdi *Ideen*'de empirik varlığın ayraç içine alınması, *Mantıksal Soruşturmalar*'da fenomenolojik yöntemin işleyişi ile ilgili fikirlere daha bir açıklık kazandırmaktır. Keza *Mantıksal Soruşturmalar*'da yer almayan "Konstitution" (kurma, yapılandırma) meselesinde de benzer bir durum söz konusudur. Bu mesele transandantal tarzda bilginin nasıl mümkün olduğu, fenomenlerin bilince nasıl verildiği meselesi ile alakalıdır. *Mantıksal Soruşturmalar*'da tartışılan bu sorunun daha sonra karşımıza konstitüsyon (yapılandırma) ve öznelerarasılık (Intersubjektivität) şeklinde çıkması şaşırtıcı bulunmamalıdır.

Alışkanlık gereği nedensel perspektiften yapılan yorumlar ve kimi zaman Husserl'in meramını ifade etmedeki kusuru bu konuda bizi yanılgıya sürükleyebilir. Bunun nasıl anlaşılacağı ile ilgili çeşitli yorumlar vardır. Ancak bunlardan en kabul edilemez olanı, "yapılandırma"ya nedensellik penceresinden bakan yorumdur ki buradan zihnimizin dünyayı kendinde yarattığı gibi tuhaf bir

34. Husserl, *Ideen*, s. 65-67.

sonuç çıkmaktadır. Husserl'in üç ciltlik *Zur Phenomenologie der Intersubjektivität* eseri bu konuyu daha iyi anlamamıza olanak sunacaktır.[35]

Kant'ta bilginin bir fabrikasyon olduğu bilinir. Hem Kant hem Husserl yapılandırmacı olsa da yapılandırma anlayışları çok farklıdır. Kant'taki yapılandırma daha çok epistemik bir fabrikasyonken, Husserl'de yapılandırma fenomeni keşfedici, yapılandırılan şeyin kendini açma, nasılsa o şekil kendini göstermeye müsâade eden süreçtir.[36]

Yine nedensel bağıntılarla çalışan bilimlerin ayraca alınması da aynı doğrultuda yorumlanmalıdır; yani buradan bir bilim karşıtlığı çıkarmak yanlış olur. Husserl gerek *Mantıksal Soruşturmalar*'da gerekse *Ideen*'de olgu bilimlerini reddetmediğini ve kendi bağlamında onların gerekli olduğu konusunda kuşku duymadığını belirtir. Ama bu bilimlerin fenomenleri bütün zenginliğinde inceleyemediğini, fenomenolojinin onların söz söylemeyeceği varlık alanıyla ilgili konuştuğunu söyler. *Mantıksal Soruşturmalar*'da olgu bilimlerine dayanmadığını öne sürmekle *Ideen*'de onları etkisizleştirdiğini, askıya aldığını söylemek arasında bir fark yoktur. Bu durum bize transandantal fenomenolojinin *Mantıksal Soruşturmalar*'da ifade edilen fenomenolojiden bir sapma olmadığı görüşünün daha doğru bir okuma biçimi olduğunu göstermektedir. Böylece Husserl ilk defa *Mantıksal Soruşturmalar*'da ortaya koyduğu fenomenolojik yöntemi *Ideen*'de teorik çerçevesi sıkıca belirlenmiş bir yönteme dönüştürür.

Diğer bir husus, Dermot Moran'ın da söylediği üzere, *Mantıksal Soruşturmalar*'daki ben hala empirik bir ben'dir. Oysa idealitenin bilimi olan ve zorunlu olarak bir bilinç teorisi içeren fenomenolojinin empirik bir ben temelinde çalışması ciddî bir kusurdur. Husserl'in *Ideen*'de ve kimi diğer eserlerinde bu kusuru gidermeye çalışmakta olduğunu görüyoruz. Transandantal fenomenolojik yöntemde empirik benin ayraç içine alınmasının anlamı budur. *Mantıksal Soruşturmalar* bu bakımdan Husserl'in sonraki fikirleri için (transandantal fenomenloji, konstitüsyon, öznelerarasılık, yaşam dünyası vs.) bir ön-zemin, bir imkân alanı olarak öne çıkmaktadır.

Husserl'in emeklilik sorası felsefî kariyerinde önemli bir gelişme ya da tutum değişikliği görülür. Bu dönemin yapıtı olan *Krisis*'te tarihliliğe ve insan var oluşunun anlamına yönelik köklü bir yönelim baş gösterir. (Bu yüzden başta David Carr olmak üzere kimi yorumcular bu dönemde Husserl'in öğencisi Heidegger'den etkilendiğini savunmaktadır). Ancak transandantal fenomenolojiden vaz geçmiş değildir. Onun için fenomenoloji hâlâ transan-

35. Bu konuda çok ayrıntılı analizler için Bkz. Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburgh Years*, 2011, s. 13-74

36. Bu konudaki görüşler için bkz. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 72

dantal fenomenolojidir. Bu yüzden ilk bakışta tuhaf, anlaşılmaz gibi gelen ilginç bir kavram kullanır. Tarihsel apiori.[37] Husserl'in çok daha erken eserlerinde, meselâ *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (*Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen), söylediği gibi buradaki apriori formel mantıktaki türünden apriori değildir. Aksine bu bizim şeyleri deneyimlememizden doğan aprioridir. Bu yüzden "tarihsel apriori" kavramı Husserl'in daha önceki apriori kavramıyla tutarlıdır.

Husserl felsefesini anlamanın yolu çeşitli dikenlerle doludur. Bu diken, bugüne kadar belleğimizde yer eden, problemlere bakışımızı belirleyen kavramlar ve felsefe tarihi okumalarımızdan kaynaknaklanan alışkanlıklardır. Husserl'de mutlak ben, mutlak bilinç, idealizm, transandantal idealizm, konstitüsyon, dünyanın bilincimizden bağımsız olmadığı gibi kimi terim ve ifadelerle karşılaştığımızda bunlara ister istemez, Kant, Descartes ve diğer idealistlerin bize yerleştirdiği perspektifle bakıyoruz ve bu da bizi Husserl felsefesiyle ilgili ciddî yanılgılara sürüklemekedir. Bu önyargılardan kurtulunduğunda Husserl'in eserleri bize kendini açmakta, çok karanlık gibi görünen noktalar daha anlaşılır hale gelmektedir.

Bizde önyargı oluşturan bir başka husus, Husserl'in öğrenciliğini yapmış kimi büyük filozofların onun felsefesiyle ilgili olumsuz eleştirileridir. Tilmizlerin üstatlarını çabucak mezara gömme isteği az rastlanan bir olgu değildir.

Alman idealizminin Kant'ın Kopernik devrimini tamamlamaya yönelik hamleler olduğu seçkin felsefeciler tarafından dile getirilmiştir. Ben Husserl'in fenomenolojisinin de Kant'ın Kopernik devrimini tamamlamaya yönelik, epistemolojik bakımdan, son geniş çaplı bir girişim olarak okunması gerektiğini düşünüyorum. Burada "son" kelimesini kullanmamız bilgi teorisini bir sona getirdiği anlamında değil elbette. Husserl, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde düşlediği bilimsel felsefeyi mümkün kılacak, ona özgü bir yöntemin çerçevesini sağlamıştır. Yine bu bakımdan Husserl'in projesini, Kant'ın *Prolegomena*'da işaret edilen "gelecekteki metafizik" projesini hayata geçirme girişimi olarak da görebiliriz. Dilthey ve Husserl'in mektuplaşmalarından anladığımız gibi, bu metafizik klasik metafiziğe karşıt olup, bir kavram ve form metafiziği değildir.[38] Husserl'in geleneksel rasyonalizm-empirizm çatışmasını aşmada Kant'tan daha başarılı olduğunu düşünüyorum.

---

37. Bu konuda bkz. David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, 1974; Michael Friedman, *Science, History, and Transcendental Subjectivity*, Science and Life-world, 2010, s. 100 vd.
38. Bkz. E. Husserl, *Brief an Dilthey 5/6.VII.1911 in Briefwechsel Vol.VI.Philoosphenbriefe,* Husserliana Dokumente, K. Schumann (ed.), Dorddrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1924.

Husserl tetkikleri ülkemizde oldukça cılız durumdadır. Husserl'e ilginin artmasının gerek klasik düşünce geleneğimizi yeniden değerlendirme gerekse çağdaş felsefe kültürümüzün gelişim sürecinde çok önemli katkılar sunacağı inancındayım.

KAYNAKÇA

Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Linda L. McAlister, trans. Antos C.Rancurello, D.B.Terrell and Linda L.McAlister, London: Routledge, 1995.

David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, USA: Northwestern University Press, 1974.

Drummond, John J., *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, USA: Scarecrow Press, 2008.

Føllesdal, Dagfinn. *Husserl und Frege: Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Phenomenologischen Philosphie*, Oslo: Aschehoug, 1958.

Friedman, Michael. *Science, History, and Transcendental Subjectivity, Science and Life-world,* ed. David Hyder ve Hans- Jörg Rheinberger, California: Stanfor University press, 2010.

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 1998.

Hintikka, Jaakko. *Phenomenological Dimension, Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smith ve David Woodruff Smitt, USA: Cambridge University Press, 1995.

Hopkins, C. Burt. *The Philosophy of Husserl*, UK: Acumen Publishing, 2011.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*, I. Band, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*, II. Band, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phenomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherland, 1976.

Husserl, E. *Brief an Dilthey* 5/6.VII.1911 *in Briefwechsel Vol.VI.Philoosphenbriefe, Husserliana Dokumente*, K. Schumann (ed.), Dorddrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1924.

Ingarden, Roman. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, trans. Arnor Hannibalsson, Deen Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

Mohanty, J.N. *Edmund Husserl's Freiburgh Years*, New Haven&London: Yale University Press, 2011.

Mohanty, J. N. *The Development of Husserl's Thought*, *Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smith ve David Woodruff Smitt, USA: Cambridge University Press, 1995.

Philipse, Herman, *Trancedental İdealism*, *Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smith ve David Woodruff Smitt, USA: Cambridge University Press, 1995.

Rockmore, Tom, *Kant and Phenomenology*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

Rockmore, Tom, *Kant and Idealism*, USA: Published with assistance from the Annie Burr Lewis Fund and from the Mary Cady Tew Memorial Fund, 2007.

Türker, Habip. *Husserl'de psikolojizm Eleştirisi*, *Kaygı Felsefe Dergisi*, Sayı: 16, 2011.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.

NICOLAI HARTMANN

Lokman Çilingir*

GİRİŞ

Yeni-ontoloji'nin kurucusu olarak kabul edilen Nicolai Hartmann 22 Şubat 1882'de Riga'da dünyaya gelir. Orta öğretimini Dorpat ve St. Petersburg'da tamamlar. Liseden sonra tıp, klasik dilbilimi ve felsefe okur. Bu arada matematik, astronomi ve fizikle ilgilenir. 1907'de H. Cohen ve P. Natorp'un yanında doktorasını bitirir. 1909'da doçent, 1920'de de Marburg Üniversitesi'nde Hocası P. Natorp'un yerine profesör olur. 1925'de Köln'de M. Scheler ile birlikte hocalık yapmaya başlar; 1931'de Berlin ve 1945'de Göttingen'de öğretim faaliyetlerine devam eden N. Hartmann 1950 yılında Göttingen'de hayata gözlerini yumar.

1949 yılında Berlin'de yayınlanan *Felsefe Ansiklopedisi*'nde (*Kişilere Göre Felsefe El Kitabı*)[1] Hartmann, ona ayrılan maddede, kendi felsefesini bizzat kendisi kaleme alır. 1909'da Marburg'da yazdığı Doçentlik tezi *Platon'da Varlık Mantığı* yazısından sonra, 1912'de Marburg Okulu'nun Mantıkî idealizmine ve Yeni-Kantçılığa karşıt olarak ağırlıklı bir şekilde bilgi kuramıyla ilgilenmeye başlar. Onun tarafından 'savaş' olarak adlandırılan bu dönemde Husserl ve Scheler'in yazılarının etkisinde kalır. Aristoteles, Kant ve Hegel'in felsefesiyle girişmiş olduğu hesaplaşmadan sonra kesin bir kopuş yaşayarak 1919 yılında *yeni* bir *ontolojiye* adım atar. Bunun etkisiyle daha Marburg yıllarında *Bilgi*

---

* Prof. Dr., Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felseef Bölümü.

1. W. Ziegenfluss (Hrsg.), *Philosophen-Lexikon*..., Berlin 1949.

Metafiziği (1921) ve *Etik* (1925) yayınlanır. Köln'de bulunduğu süre içerisinde (1925-1931) ontoloji ve tinsel yaşamla ilgili temel taslak ortaya çıkar ve sonra da peyderpey yayınlanır: *Tinsel Varlık Sorunu* (1933), *Ontolojinin Temellendirilmesi* (1935), *İmkân ve Gerçeklik* (1938), *Reel Dünyanın İnşası* (1940), *Estetik* (1945) ve *Doğa Felsefesi* (1950).

Ana eserlerinin oluşumuna dair kendisi tarafından yapılan sunum, sınırlı olmasına rağmen Hartmann'ın felsefesinin kişisel gelişiminin ipuçlarını vermektedir. Eski felsefeyle hesaplaşması, Marburg Okuluyla mücâdelesi ve nihâyet hayatı boyunca ilgilendiği *yeni-ontoloji* ayrımı: Bunlar bir filozofun mevcut sistemlerle yetinmediğini gösterir. Bu durumu aynı zamanda onun öğrencisi olan Norbert Heiss şöyle dile getirir: "Hartmann anlık düşünen biri değildi. Onun mekânı geçmiş ve gelecekti, 'şimdi' onun için yalnızca bu bütünün küçük bir parçasıydı."[2] Ancak Hartmann, Yeni-Kantçılığın sonunu getirmiş görünen Marburg Okulu'nu yalnızca yüzeysel olarak aşmakla yetinmez; bütünüyle farklı bir varlık anlayışı ortaya koyar.

Varolanın zamansal oluşunun bilinci Hartmann'ın ontolojideki araştırmalarının esasını oluşturur. Tarihsel somut insanın bilim ve araştırma süreçlerinin her bir safhasındaki varlığı onun hareket noktasıdır. Bu konuları felsefe tarihsel açıdan ama donuk felsefî sistemlerden uzak bir şekilde araştırır.

Hartmann'ın felsefesini, *Philosophen-Lexikon*'ndaki kendi bölümlemesine paralel olarak, 8 başlık altında toplayabiliriz: 1) Metafizik, 2) ontoloji, 3) doğa felsefesi, 4) tin felsefesi, 5) etik, 6) estetik, 7) bilgi kuramı, 8) mantık. Bölümlemedeki ayrım noktaları sistematik olarak birbirini takip ediyor ve Hartmann'ın, bütün varlıkları içeren düşünsel katmanlar (tabakalar) görüşüne uygun düşüyor. Her ne kadar üst (yüksek) katmanlar esaslı alt (aşağı) katmanlar üzerine binâ edilse de, her yeni katman alttakinden bağımsız olarak kanıtlanabiliyor. Bununla birlikte alt katmanlar üst katmanlara bağımlı değildir, yani bu dizilim içeriksel olarak dönüştürülemiyor. Bu şekilde, meselâ doğa felsefesinin içeriğini alt katmanlar, mantığın içeriğini üst katmanlar oluşturuyor.

Hartmann, felsefeyi, tarihî bir bakış açısını asırlardır çözümsüz olarak kalan önemli problemlere uyarlar. Bütün disiplinlerce sürekli gündeme taşınan, ama akıl tarafından aslâ cevaplanamayan sınır sorularıdır bunlar. Sınır soruları dâimâ irrasyonel bir boyuta sahiptir, yani hep çözülmemiş bir yanları kalır ve bu anlamda metafizikseldirler. Hartmann'a göre bu metafizik sorunlar felsefî incelemenin özünü ve aynı zamanda çıkış noktasını oluştururlar; böyle bir araştırma da, (metafiziğin fizikten sonrasını veya fiziğin arkasında olanı

2. N. Heiss, "Nicolai Hartmann", in: Heinz Heimsoeth und Norbert Heiß (Hrsg.), *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, Göttingen, 1952, s. 15, aktaran W. Ziegenfluss (Hrsg.), *Philosophen-Lexikon*, s. 454.

araştırma ödevine uygun tarzda) dünya görüşlerinden ve felsefî sistemlerden bağımsız bir şekilde yapılır. Sistem, ilkin araştırmanın neticesi olarak en sonda ortaya konulur.

METAFİZİK

Metafizik, genel olarak felsefenin *varlığı* konu edinen bölümüdür. Eser adı olarak "*Metafizik*" sözcüğü ilkin Aristoteles'in az veya çok birbirleriyle ilgili metinleri içeren eserine verilen isimdir. Aristoteles'in eserleri sınıflandırılırken 'Doğa felsefesi eserlerinden *sonra (meta-) gelenler*' anlamında '*ta meta physika*' adı altında tasnîf edilenlerdir. Aristoteles'e göre metafizik *ilk felsefe*dir, 'varlığı varlık olmak bakımından' araştırır ve 'bütün varolalanlar için ortak ilkeleri' ortaya koymaya çalışır.

Felsefede bir dönüm noktasını temsil eden Kant, bilginin hem rasyonalist hem de ampirist köklerini, yani bilginin a priori ve a posteriori öğelerini esas alan eleştirel bir felsefe geliştiriyor ve bilginin sınırlarını belirlemeye özen gösteriyordu. Kant'ın 'anlık, ilkelerini dış dünyaya kabul ettirir' görüşü idealist geleneğe zemin hazırlamıştı. Alman idealizmi Fichte ve Schelling'le birlikte Hegel'de en yüksek noktasına vardı. Ancak Hegel'in tek yanlı spekülatif diyalektiğe dayalı metafizik sistemi aynı zamanda kendi sonunu hazırladı. Hegel'den sonra tekrar Kant'a dönüldü. Fakat felsefe evren hakkında bir bilim olacağı yerde yalnızca bilginin bir bilimi oluverdi. Yani Yeni-Kantçılar'da felsefe doğa bilimlerinin bir bilgi kuramı niteliğine büründü. Bu arada Marburg Okulu'ndan farklı bir bakış açısı W. Dilthey tarafından geliştirildi. Dilthey tarihe yöneldi, ama bu sefer felsefe, felsefe sistemlerini eleştiren bir felsefe tarihi konumuna düştü. Oysa felsefenin Aristoteles'te olduğu gibi yeniden evren hakkında felsefî bir bilgiyi elde etmeye çalışan ve bunu yaparken de önceden tasarlanmış bir yönteme göre hareket etmeyen bir yapıya kavuşması gerekiyordu. Bu anlamda E. Husserl'in fenomenolojisi felsefede bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Husserl'in felsefeye en büyük katkısı, yeniden felsefeye kendine özgü bir araştırma alanının olduğunu göstermek oldu. Husserl mevcut kuram veya sistemlerden değil, fenomenlerden hareket etmeyi savunuyor, mutlaka 'fenomenlere, şeylere dönmek gerekir' diyordu.

Hartmann, 1921 yılında yayınladığı *Bilgi Metafiziğinin Temelleri* adlı eseriyle Yeni-Kantçılardan uzaklaşıp fenomenolojiye yaklaşır. Husserl, fenomen kavramından sınırlandırıcı bir tarzda hareket ederek onun içsel (immanent) varlığını varlığın bizzat kendisi olarak kabul eder. Böyle yaklaşınca da mutlak veya gerçek varlık yalnızca bilinç varlığı olur. Buna karşın Hartmann bütünüyle fenomenlerde kalmaya gayret eder. Herşeyden önce fenomene, şeye bakmak gere-

kir, araştırmalar önceden herhangi bir yöntem ileri sürmeden başlamalıdır. Yöntem ilkin fenomenden kazanılmalıdır. Ancak varlık bir yöntem vâsıtasıyla elde edilemez. Varolan her şey varlık alanına dâhildir. Bu yüzden Hartmann'ın ontolojisi mâhiyet veya öz ontolojisi değil, *reel ontoloji*dir. Daha doğrusu o, Husserl'in fenomenolojisinde olduğu gibi, yalnızca içkin olana değil, aşkın (trancendent) veya reel olana, bilincin dışında kalan bağımsız nesneye yönelir. Bilgi nesnesinin aşkın yönü böylece bilgi fenomeninin ayrılmaz bir öğesi olur. Bu öğenin bilgi fenomeni ile birlikte tasvîr edilmesi şarttır Hartmann'a göre. Ancak aşkın nesne kavramı ile birlikte bilginin özne ve nesne olarak belirlenen her iki kutbu arasında bir takım *aporiler* (çıkmazlar) baş gösterir. Bunlar fenomenlerdeki metafizik yöne işaret eder. Fenomenler çözümlenirken bir dizi çelişmelere düşülebilir ama bundan uzak durulamaz. Husserlci fenomenoloji, fenomenin varlıksal boyutuyla ilgilenmeden, onu yalnızca fenomen olarak dikkate alıyordu. Bu yüzden fenomenleri çözümlemede ortaya çıkan çelişki ya olduğu gibi kalıyor ya da inkâr ediliyordu. Yani böyle bir yöntem bilgideki bütünlüğü parçaladığı gibi, fenomenin bir boyutunu da görmezlikten geliyordu. Oysa fenomen, fenomen olarak kalamaz, mutlaka bir varlığa dayanmalıdır. Bilgi sorununda bu nokta çok önemlidir. Çünkü sorunun metafizik yanı onun bir varlığa ait olmasıyla ilgilidir. Dolaysısıyla Hartmann'a göre felsefe fenomenlerin tasvîri ile yetinemez. Bu ancak *ilk* aşama olabilir. *İkinci* aşamayı fenomenlerin yorumlanmasından kaynaklanan sorunlar (aporiler) oluşturur. Metafizik sorunun özelliği, çözülebilirliği aşan hep bir çözülemeyen yanının kalmasıdır. Bu mânâda apori, "yol-suzluk"tur, yöntemin olay karşısında çaresiz, güçsüz kalmasıdır. *Üçüncü* aşamayı da teori (problemlerin çözümü) aşaması oluşturur.[3] Kısaca, felsefede Hartmann'a göre belli sistemlerden, tasarlanmış yöntemlerden hareket edilmemelidir. Böyle bir tavırla olay ve nesnelerin tarafsız olarak incelenmesi mümkün değildir. Dâimâ şeylerin kendisi öncelenerek araştırmaya başlanmalıdır.

ONTOLOJİ

Ontoloji veya *varlık felsefesi* en genel biçimde varlığı, varolanı inceler. Varlık Grekçe 'onto'nun karşılığı olduğu için bu disiplin o günden bu yana 'ontoloji' (onto=varlık, loji=bilim) diye adlandırılır oldu. Ancak bugün anladığımız anlamda bir ayrımı ilk defa ortaya koyan XVII. yüzyıl Alman düşünürü Cristian Wolff'tur. Wolff metafiziği, fiziksel evreni salt aklî olarak inceleyen *Rasyonel Kozmoloji*, zihinsel sahayı inceleyen *Rasyonel Psikoloji* ve Tanrı ile dini in-

3. Krş. T. Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1977, s. 32.

celeyen *Rasyonel Teoloji* olmak üzere üç bölüme ayırır. Bugün 'genel metafizik' veya 'varlık metafiziği' yerine *ontoloji* kavramı kullanılmaktadır. Bu yüzden ontolojiden 'varlık bilgisi' olarak söz etmek, kavramın anlamını daraltır, onu yalnızca epistemolojiyle sınırlandırır. Böylece günümüzde ontoloji, bir bütün olarak varlığı ele alan en temel varlık bilimi, varolanların en temel niteliklerini, en genel kavramlarını araştırıp ortaya koymaya çalışan bir disiplin olarak anlaşılır.

Varlık ve *varolan* aynı şeyler değildir. Varolanın çeşitliliği ne kadar olursa olsun, hepsinde ortak olan "varlık"tır. Antikçağ ve Ortaçağ felsefesinin en önemli eksiklerinden biri bir türlü varlık ile varolanı birbirinden ayırt edememesidir. Ontolojinin temel sorusu varolanlar üzerine değil, *varlık* üzerinedir. Belli ilkelerden hareket eden eski ontoloji dogmatik, spekülatif bir disiplindi; teoriler üzerinden varlığı kanıtlamaya çalışıyordu. Bu haliyle ontoloji varlığın mantığı olmayı amaçlıyor, diğer bir deyişle, mâhiyetten (öz) varoluşu çıkarmak istiyordu. Buna göre mantık veya düşüncenin kanunları aynı zamanda varlığın kanunlarıydı. Aslında bu anlayış iki temel teze dayanıyordu: *İlkin*, mantık formları ile varlık formları, yani ideal ve reel varlık formları özdeştir. *İkinci* olarak, ideal varlık alanı düşüncenin alanıdır. İdeal yapı salt düşünceyle özdeş olduğundan, Aristoteles'te olduğu gibi, varlığın tümdengelimsel bir kavranışı mümkündür.

Varolanın Esası

Aslında felsefî bütün araştırmalarda karşılaştığımız metafizik sorunların temel karakteri ontolojiktir. Yani metafizik problemlerin hepsi varlığa dayanır, varlık bağları, varlık tarzları ve varlık verileriyle ilgilidir.

Hartmann, varolanın gözlenmesi için mümkün iki bakış arasında ayrım yapar. *İlki, intentio obliqua*'dır, yani içe yönelmiş olmadır. Bu mantıkta, psikolojide ve bilgi kuramında olduğu gibi varolanın refleksiyon aracılığıyla kavranması imkânından oluşur. *İkincisi, intentio recta*'dır, yani dışarıya veya nesneye yönelmiş olmadır.[4] Hartmann *intentio recta*'yı öncelik verir, çünkü o günlük yaşamda ve çoğu bilimlerde görülebileceği üzere, eskiden beri geçerli olan doğal inceleme yoludur.

Hartmann'ın sisteminde varlığın, 'burada ve şurada (Dasein und Sosein)' varlıksal anlara ayrılması önem arz eder ve bunlar sıkı sıkıya birbirine bağlıdırlar, yani ayrı olmalarına müsâade edilmez.

Zamansal anlar yanında 'gerçeklik ve idealite' ile tezat teşkil eden varlık tarzları vardır. İdealiteden düşüncenin varlığı anlaşılmamalı, aksine matematik-

4. Krş. N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010, s. 15.

sel yapıların ve değerlerin mâhiyetleri anlaşılmalıdır. *İdeal varlık* realitede bağımlı bir şekilde içerilmektedir, zaman üstü ve genel olarak. Buna karşın *gerçek varlık* zamansallığında ve bireysellliğinde bilinen olarak yetkin varlıktır. Reelin verili olmaklığı Hartmann için kesindir, çünkü Hartmann onu ilgili varlık moduyla garanti edilmiş görür, yani reel ilkin tecrübe, yaşantı, acı, umut, korku vb. gibi duygusal-aşkın edimler aracılığıyla anlaşılır.

Modal Çözümleme

Ontolojinin özünü Hartmann varlık modu (modal çözümleme) olarak gösterir. Varlık modu, imkân ve gerçeklik, zorunluluk ve rastlantısallık, imkânsızlık ve gerçek-olmamadır. Varlık modu varlık katmanında 'gerçeklik ve idealite' ile örtüşmediği gibi, mantık ve bilgi moduyla da örtüşmez. Onun ilişkilerinde daha ziyade reel olanın temel yasalılığı, yani yeter sebep ilkesi kök salar.[5]

Varlık modu analizi bir dizi esaslı yasalara yol açar: Temelde reel imkânın bölünmesi yasası bulunur. Bu yasa, reel alanda varlık imkânının aynı zamanda varlık-olmama imkânı olamayacağını söyler, çünkü reel gerçeklikte varlığın reel imkânı varsayılıyor, ancak varlık-olmama imkânı hesaba katılmıyor. Bu reel imkân materyal olarak bakıldığında koşulların tam bir dizisinden oluşur. Bütün koşullar tamamlanmışsa konu (nesne) reel zorunludur, o daha fazla olmamazlık edemez, tek bir koşul dahi eksik olsa o imkânsız olur. Reel olarak mümkün olan bu yüzden reel olarak da zorunludur. Buradan *ilkin* (yeter sebep ilkesiyle özdeş olan) zorunluluğun reel yasası ortaya çıkar: Reel olarak gerçek olan reel olarak da zorunludur. *İkinci* olarak şu imkân ortaya çıkar: Reel olarak mümkün olan reel olarak da zorunlu olur. Buradaki reel imkân günlük dildeki, reel sahada olmayan 'yalın imkân' anlamında kullanılan deyimden ayırt edilmelidir. Bunları *üçüncü* olarak gerçekliğin reel yasası takip eder: Reel gerçekliğin gerçek olması aynı zamanda mümkün olmada ve zorunlu olmada ortaya çıkar.

Düzensiz modus olarak rastlantı, reel alanın sınırlarında tekrar ortaya çıkar ve zorunluluğun reel yasası da farklı belirlenimlerin katmanlaşmasına imkân tanır. Bu ise varlık sahalarının otonomluğu için belirleyicidir. Bundan başka zamansal-somut olanın oluştan hareketle belirlenmesi imkânı ortaya çıkar; bu, oluşun gerçeğin genel varlık formu olması temel yasasına uygundur. Buradan yola çıkarak tam-olmayan gerçeklik sahası kendi varlık türünde belirlenmek zorundadır; gereklilik, gerçekleşim, sanatsal nesne belirlenimleri etkilerini ilkin etik ve estetik sahada gösterdikleri gibi. Reel alanın modal çözümlemesinden sonra, modal çözümleme reel-olmayan alanı ortaya koyar, yani öte-

5. Krş. *Philosophen-Lexikon*, s. 455.

ki modlar arası yasalara tabi olan Mantıkîın ve ideal varlığın alanını. Ancak rastlantısal ve mümkün olanın girmesiyle sürekli belirlenim imkânsız hale gelir.

Kategoriler Öğretisi

Her bir özel kategoriye karşılık inşa edilen dört katmanlı dünya, temel kategorilerden önce gelerek bütün katmanlar içerisinden geçer. Bu yapıda karşıt çiftler kesişen boyutları oluşturur: Yüzey ve ilişki; form ve madde. Varlık alanlarındaki form tipleri yukarıya doğru artarken, maddî olana doğru azalırlar. Birlik ve çokluk tipleri varlık alanının yükselmesine paralel artarlar, yani dinamik sitemden organik, ruhsal, kişisel ve toplumsal siteme doğru artarlar; ancak en güçlü formlar altta olanlardır: Karşıtlık ve boyut, kesiklik ve süreklilik. En önemlileri şunlardır: Belirlenim ve bağımsızlık, uyum ve çatışma. Çatışmanın üst katmanlarda artmasına paralel olarak uyumun en üstün formları talep edilir: Öğe ve sistem; içsel ve dışsal; bununla birlikte içsel olan ruhsal varlıkta yayılır. Bu kategoriler için şu kategorik yasalılık prensipleri geçerlidir: 1) Kategoriler, ilkeleri oldukları somut olandan ayrılamazlar. 2) Kategoriler yalnızca bütün kategori tabakalarının birliğinde ortaya çıkarlar. 3) Üst kategoriler tabakası pek çok alt tabakayı içerir ama tersi söz konusu değildir. 4) Bağımlılık, yüksekten alçağa olmak üzere yalnızca tek yönlüdür.[6]

Dört temel önermeden her biri müteakip kategorik yasalarda özellikle son iki temel önermede ciddî olarak farklılaşır. Bu ikisi reel dünya için çok önemlidir. Katmansal yapıdaki yasalılık, bağımlılık yasalarının gurubu olan çifte yasalılığa tâbi dördüncü temel önermede (ilkede) bâriz olarak görülür. Bu, alt tabakaların daha güçlü olduğunu ve özgürlük kategorisiyle sona erdiğini söyleyen kategorik ilkedir. İlke, üst kategorilerin alt kategorilerden bağımsız olarak kendi içsel novumlarında alt kategorilere karşı özgür (otonom) olduklarını ifade eder. Çifte yasalılık yüksek yapıların düşük yapılar üzerine "yükseldiği" anlamına gelir. Bu şekilde organizm fiziksel yapı ve onun enerjisi üzerine, ruhsal yapı organizm üzerine ve tinsel olan ruhsal yapı üzerine yükselir. Bu ilişkinin dönüşümsüzlüğü gerçi bağımlılık demektir, ancak aynı zamanda ilkin bunun sayesinde içeriksel olarak zengin kategorilere geçiş mümkün olur, meselâ fiziksel olandan hareketle anlaşılmaz olan organik olandaki biçim ilkesine. Kategori öğretisiyle Hartmann, hem idealizmden (metafiziksel olarak maddeyi ruhsal olanın bir görüngü formu olarak gören –bu güç yasasına aykırıdır), hem de maddecilikten (ruhsal ve tinsel varlığı sadece fiziksel kategorilerden hareketle kavrayan –bu özgürlük yasasına aykırıdır) uzak durur.

---

6. Krş. *Philosophen-Lexikon*, s. 457.

DOĞA FELSEFESİ

Doğa felsefesi Hartmann'da her iki aşağı (alt) varlık katmanı olan fiziksel-maddî ve organik alanın özel kategori öğretisidir ve üç bölüme ayrılır:

Dimensional Kategoriler

Dimensional kategorilere mekân ve zaman aittir, bunlar reel alanda ve bilgi alanında reel mekân ve reel zaman ile görüngü mekânı ve görüngü zamanı şeklinde birbirinden ayrılırlar. Görüngü mekânı ve görüngü zamanında özne düşünülür en yüksek özgürlüğe sahip olur, buna karşın reel mekânda sabittir o ve yalnızca bedensel olarak bulunduğu mekânı terk edebilir. Aynı şekilde reel zamanda yalnızca zamansal akışla ortak bir hareket vardır. Dimensiyonal kategorilere hareket de dâhildir. Mesâfe ve büyüklük diğer kategorilerdir. Reel mekân ve reel zaman ne sonlu ne de sonsuzdur, bu yüzden büyüklük de olamazlar, aksine 'içerisinde' reel olanın uzamsal büyüklüğe sahip olabileceği şeydirler. Nihâyet uzam ve boyut kategorilere aittirler, ama mekânsal uzam ne doğrusal ne de eğriseldir.

Kozmolojik Kategoriler

Reel ilişki, süreç, durum, töz ve nedensellik, karşılıklı etki ve doğa yasalılığı üzerinden kozmolojik kategoriler nihâyet dinamik yapıya ve bunun belirlenim formlarına, merkezî ve bütünsel belirlenime, aynı şekilde dinamik eşit ağırlıklara ve bunların katmansal düzenine varırlar. Kozmolojik kategoriler sürecindeki yasalılık, öteki kategorilerin aksine nedensellikten ayrılır. Kosmosun bütünündeki karşılıklı etki dinamik yapıdadır ve bu atomdan helozonik toz bulutlarına değin yayılır. Ancak dinamik yapıdaki yüksek formlar büyük sistemlerde değil, insanın duyularıyla erişeceği sahada yer alırlar.

Organ-Mantıkî Kategoriler

Organ-Mantıkî kategoriler birbirleriyle yaşam tarzında ve yaşam sürecinde karşılaşırlar; süreçlerin eşit ağırlığında, maddenin değişimindeki biçimsel yapının muhâfazasında, süreçsel bileşenlerin salınımındaki süreçsel yapıda ve (aynı ölçüdeki ölüm ve doğumla birlikte) yüksek düzenin yapısı olarak yaşamda. Kategorik ağırlık bununla birlikte morfogenetik süreçte ve onun yapısal sis-

tem üzerine yönelmesinde yer alır. Yönelimde en önemli kategori bulunur, yani organik belirlenim. Hartmann aynı şekilde (organik belirlenimi ya nedensel ya da ereksel olarak anlamlandıran) mekanizm ile vitalizmi birbirinden ayırt eder. Ancak organik amaçsallık fenomeni kalır. Çünkü organik amaçsallıkta ilgili kategorilerin türsel hareketleri ortaya konulur. Bunlar bir yandan Kant'ın "düzenleyici amaçsallık"ı, bir yandan da evrimin kurucu güdüsel güçleri üzerinden yürürler.

TİN FELSEFESİ

Tinsel kategoriyi belirlemek Hartmann'a göre ancak sınırlı ve fenomenolojik olarak mümkündür. Buna karşın ruhsal kategoriyi göstermek psikolojinin görevidir. O ruhu üç temel forma geri indirger: Kişisel, tarihî-nesnel ve nesneleşmiş tin.

Kişisel Tin

Kişisel tin bireye ait olandır. Tinsel bilinç bununla birlikte kendiliğinden verili değildir, aksine ilkin insanın oluşumunda uzun süre hükmeden tinsel olmayan bilincin çözülmesiyle ortaya çıkar. Tinsel bilincin oluşturulmasıyla özne ilk defa onu çevreleyen dünyaya bağımlılığını kavrar ve onu eksantrik (dış merkezli) olarak gözlemler. Bu yeri sayesinde özne dünyayla arasına mesafe koyar ve onun bilgisini elde etme imkânına kavuşur. Mesâfe koymak aynı zamanda şeyleri nesneleştirme anlamına gelir.

Güdü ve dürtülerden sıyrılma insanın biricik ve hâkim konumu için esaslıdır, bununla pratik eylemi mümkün kılan tinsel kişilik kendini gösterir; her ne kadar tinsel kişilik eylemlerinde şartlara bağımlı olsa da. Durum ve şartlar insanı bir şekilde hareket etmeye zorlar, ama yine de ona nasıl davranması gerektiğini söyleyemez. İnsanda ortaya çıkan özgürlük bir yandan hatâya düşme imkânını içerirken, öte yandan kişisel varlığı öngörü, amaçsal etkinlik, aktiflik ve değer bilinci yetileriyle donatır.

Nesnel Tin

Nesnel tin ne töz ne de soyutlama olarak değerlendirilebilir. O daha ziyade, bireyin hayatında somut ve reel tarzda ortaya konulan olarak, nesiller üze-

rinden yürüyen ortak tinsel yaşam gibidir, yani o öteki bireylerle aynı türden olan anların ifadesidir. Bu şekilde nesnel veya toplumsal tine dil, bilim, hukuk, ahlâk, töre ve yaşam tarzı, din, sanat ve teknik dâhil olur. Bu farklı alanlara çok çeşitli insânî deneyimle erişilir, meselâ taklit, deneme, soru sorma, öğrenme ve büyümeyle. Birey nesnel tine karşı pasif değildir, aksine sürekli yaşantılarla ona etki eder, kezâ birey onunla hayat boyu süren bir mücâdele içindedir. Tin mîrâs alınmayıp deneyimle aktarıldığı için eğitim onda önemli bir rol oynar, özellikle eğitici ve öğretmen üzerinden. Ancak eğitim kişisel tin sayesinde değil, nesnel tin ile ve nesnel tin sayesinde gerçekleşir. Kişisel tinin aksine nesnel tin özel bir bilince sahip değildir. Bu yüzden toplumsal yaşamda ve siyâsette bu, bir eksiklik olarak ortaya çıkar. Eksik olan toplumsal bilinç bireyin öngörülü olmasını, amaçlar oluşturmasını ve aktif davranmasını talep ettiğinden, nesnel tin kişisel tinin yardımına muhtaçtır. Keza politik olarak beliren bilinç de, güç ve sorumluluk taşıyan bireyler tarafından oluşturulur.

Nesneleşmiş Tin

Nesneleşmiş tin, canlı (dirimsel) tinin nesneleşmesinde ortaya çıkar, yani insanın tinsel yaratmalarında veya eserlerinde (gerek kullanım-teknik, gerekse edebî veya sanatsal türlerde). Nesneleşmiş tin, canlı tini kavrama konumundadır. Bununla birlikte onun avantajı nesiller üzerinden varlığını devam ettirebilmesidir. Nesnel tinin fenomenal ilişkisi ikiye bölünür: *Reel ön-plan*, meselâ harf karakteri ve *irreel taraf* (ön-plan sayesinde ortaya çıkan arka-plan), meselâ yazılanın anlamsal içeriği. Bu fenomenal ilişkiye 'güzel' olarak adlandırdığımız ile tinsel içeriğin süresi ve muhâfazası da bağlıdır. Sanatsal içerikler daha uzun süreliyken (meselâ şiirin yapısı), kavramlar (bunların içerik ve terimi yalnızca dışsal bir bağlamı canlandırır) daha kısa sürelidir.

ETİK

Tecrübe bize yalnızca olanı öğretebilir, aslâ olması gerekeni veya hangi eylemin iyi ya da kötü olduğunu değil. Yürürlükte olan ahlâk, din ve gelenekler iyinin ne olduğu sorusuna doyurucu bir cevap veremezler. Kezâ her ahlâk (işçi ahlâkı, Hıristiyan ahlâkı, Fransız ahlâkı gibi) kendince bir 'iyi' tanımı ortaya koyar; kimi bu iyiyi 'mutluluk', kimi 'sevgi', kimi 'cesâret' olarak belirler. Felsefe veya ahlâk felsefesi geçerlikteki ahlâkların tek yanlılığını, tikelliğini fark ederek bütün bu göreceli yaklaşımların ötesinde 'iyi' ilkesini genel geçer bir tarzda belirlemeye çalışır. Böylece etiğin konusu iyi ilkesini her yönüyle

incelemektir. Ancak Hartmann'a göre böyle genel bir ilke, Platon'un 'iyi idesi' gibi, boş bir kavramdan öteye geçemez. Bütün bu yaklaşımların ortak hatâsı 'iyi'nin ne olduğunu bildiklerini veya bilebileceklerini varsaymalarıdır. "İyi ve kötünün ne olduğunu bilemeyiz." diyerek bu yanılgıyı ilk görenlerden biri Nietzsche idi. Bu değerlendirmeler sonucunda Hartmann, Scheler'in de etkisiyle *materyal değer etiğine* yönelir.

Hartmann'a göre etik, gerekliliğin aprioriliğini içeriksel değer çeşitliliğiyle birleştirme denemesidir. O, bu türden bir çözümü Scheler'in materyal değer etiğinde görür. Değerler bizzat ideal varlığa sahiptirler ve bu şekilde değer duygusu kavranabilir. Hartmann'a göre iyi, bir değerden ziyâde değerler kompleksidir.[7] Değerleri kavramamızı sağlayan ise insandaki *değer duygusu*dur. Kezâ değerleri kavrama sıradan bir 'bilme' değildir. Genelde hissetme, tavır alma ve görme edimleri sayesinde değerleri kavrama gerçekleşir. İnsanın değerli bulduğu ve olmasını istediği şey, ona hâkim olur. Burada duygusal bir bağ kurulur. Bir şeyi evetleme, kabul etme, saygı duyma pozitif değerleri; reddetme, hor görme de negatif değerleri oluşturur. Değer duygusu bir yandan yeni değerlere kucak açarken bir yandan da, önceden bağlı olduğu değerlere sırtını döner. Bu yüzden toplumların tarihinde yeni değerlerin ortaya çıkması veya yok olmasından ziyâde değer duygusunun değişmesinden söz edebiliriz. Bu aynı zamanda iyi'nin doğasının neden bilinemediğinin bir kanıtıdır.

Kant'a kadar değerlerin varlık tarzı pek sorgulanmadı. İlk defa Kant 'olan' ve 'olması gereken' ayrımıyla ahlâk ilkesini nesnel kategorilerden ayırt etti. Ancak Kant olması gerekeni akla dayandırarak yeni sorunlara kapı araladı. Kant'ın asıl çıkmazı, olması gerekenin özerkliğiyle, buna karşı karar verme özerkliğini pratik akılda birleştirmeye çalışmasıdır. Oysa olması gereken 'isteyen' bir kişide mümkündür. Bu yüzden olması gerekenin varlık tarzını belirlemeden bu sorunu çözemeyiz. Değerlerin varlığı, onları kavramamıza veya onların gerçekleşip gerçekleşmemelerine bağlı değildir. Onların varlığı özsel tarzda olup, bir tür ideal varlık tarzıdır. 'Olması gereken' olarak insandan gerçekleştirilmeyi talep etmeleri ancak bu şekilde mümkün olur. Değer rölativizmi değerlere özne dışında bir varlık tanımazken, evrenselciler değerleri değişmeyen kendine has bir yapıda kabul ederler. Ancak her iki bakış açısı da değerler konusundaki metafizik sorunu çözemiyor.

Değerlerin varlığı sorunu, insan metafiziği ve insanın dünyadaki yerinin belirlenmesine bağlıdır aslında. Değerlerin belirlenim (determinasyon) kuvvetleri, insan ve onun içinde bulunduğu dünya için mutlak değildir. İnsan olması gerekeni koşulsuz bir buyruk olarak hissetse de, bu gereklilik insanı koşulsuz bir şekilde belirleyecek bir kuvvete sahip değildir. Gereklilik bizi zorlayamaz

7. Krş. N. Hartmann, Ästhetik, Berlin: Walter De Gruyter & CO, Berlin 1966, s. 344.

veya iyiyi bilmek yeterli olmaz. Ancak reel bir kuvvet olması gerekeni gerçekleştirmek isterse değerler gerçekleşebilir. Yani bir varlık reel bir varlık olmalı, değerleri duyacak bir organa sahip olmalı ve bu varlık duyduğunu aktif olarak gerçekleştirebilecek güçte olmalı ki, değerlerin dayanağı olabilsin. Bu da ancak insan olabilir. İnsan, amaçlı hareket etmesi, önceden görmesi ve tayin etmesi yetenekleriyle değerleri gerçekleştiren ve sorumluluk taşıyan bir varlıktır. İnsanın durumu yanlış kavrandığı için ahlâk metafiziği doğru olmayan yollara sapmıştır. Ne teleolojik ne de panteist yaklaşımlar insanın etik bir varlık olmasının ana koşulunu anlayabilmiştir. İnsanın etik anlamda üstün konumu onun 'olması gereken' karşısında 'özgür' olmasından kaynaklanır. İnsanın özgürlüğü ve özerkliği etiğin temel metafizik sorunudur.

İnsanın nasıl karar vereceği kendisine bırakılmıştır, daha doğrusu insanın karar vermeye mecbur olması onu özgür kılan şeydir. İnsanın bir yandan değerlerin zorlamasına, öte yandan doğal belirlenim kurallarına tâbi olması özgürlük sorununu daha da güçleştirir. Bu sorunu Kant gibi, isteme veya irade özgürlüğünü ahlâk yasasına bağlayarak çözmeye çalışmak yeterli değildir, çünkü irade özgürlüğünü ahlâk yasasına karşı da korumak gerekir.

Değer Çokluğu ve Değer Katmanları

Bilindiği gibi değer kavramı sadece estetiğin bulunduğu bir alana değil, geniş bir yelpazeye işaret eder. Hartmann, değerleri genel olarak şu şekilde sınıflandırır: 1) *İyi değerler*: Bu değerler bütün yarar ve araç değerleri içermekle beraber, daha pek çok bağımsız değer alanlarını, hatta geniş nesne durumları değerlerini de kapsarlar. 2) *Zevkî değerler*: Bunlar çoğu zaman 'hoş' olarak adlandırılan değerlerdir. 3) *Dirimsel (vital) değerler*: Bunlar canlılara ilişkin olan ve yaşamın yüksekliği, açılımı ve gücüne göre canlıda derecelenen değerlerdir. Dolaylı olarak yaşama faydalı olan her şeyin dirimsel değeri vardır; dirimsel değersizlik de yaşam için zararlı olan şeydir. 4) *Ahlâkî değerler*: Bunlar, 'iyi olan' altında bir araya toplanan değerlerdir. Ahlâkî değerler esas olarak eylem değerleridir. 5) *Estetik değerler*: Bunlar da 'güzel olan' altında bir araya gelmiş değerlerdir. 6) *Bilgi değerleri*: Hartmann bu değer sınıfının aslında sadece bir değerden ibaret olduğunu, bunun da 'hakikat' olarak adlandırılabileceğini söyler.[8]

Bu değer sınıflarının her biri, bilgi değeri hariç, daha yüksek ve daha düşük değerlerin bütün mertebelerini kapsar. Özgürlük için Tanrı ve dini bir kenara koymak gerektiğine inanan Hartmann, bunlara yine geniş bir değer sınıfı olan dinî değerlerin de ilâve edilebileceğini, ancak bunların mevcâdiyetinin is-

8. Krş. N. Hartmann, Ästhetik, s. 344.

batlanamayan belirli metafizik kabullere bağlı olduğunu, bu yüzden Tanrı'nın varlığı kabul edilmeden bu değerlerin temelsiz kalacağını söyler.[9] Hartmann, bu değerler sınıfı içerisinde en fazla yeri Scheler'in 'tinsel değerler' dediği ahlâkî, estetik ve bilgi değerleri grubuna verir.

Ahlâkî değerler iyi değerler üzerine inşâ edilmiş niyetsel (intentional) değerlerdir, ancak onlar kendiliğinden çabalanan (amaçlanan) değerler değildir, aksine ilkin çaba ve etkinlikle birlikte varolan değerlerdir. Bu bizi, fenomenlerin katmansal düzeninde, değer gruplarının üçlü bir sınıflandırmasına vardırır. Bununla birlikte *iyi* etosu (her bir yüksek değere yönelik genel eğilim anlamında), *en üstün değer* olarak kabul edilir. *İlk* grup (antik etikle irtibatlı olarak) genelde adalet, bilgelik, cesâret ve kendine hâkim olmayı kapsar. Bunlar, diğerlerinin tercihi olan, temel değerleri oluşturur. *İkinci* grup Hıristiyan etik ile irtibatlıdır ve esaslı olarak komşu sevgisi, doğruluk, samimiyet, güvenirlik, sadâkat, güven, tevâzu, sabır ve soğukkanlılığı kapsar. *Üçüncü* grup birbiriyle sıkı bağlantı içinde değildir ve modern dönemlerin bakış açısını yansıtır. Bu yaklaşım, Nietzsche'de de olduğu gibi, öteki sevgisini ve bağışlama erdemini, kişilik değerini ve kişisel sevgiyi içerir. Yine bu grup, değersiz kılan şeylerin tamâmını reddeden saflık etosunu oluşturur. Bu değer sınıflandırmasının kurallılığı ancak katmanlaşma ilişkisi sayesinde sınırlı olarak açıklanabilir.

Yüksek değer ilişkilerinin incelenmesi değerler düzeninin birliği bilgisini bize kazandırır. Aristoteles'e göre ahlâkî bir değer, iki değersiz olana karşı konumlanır. Bununla birlikte ahlâkî bir değer karşıt değerlerin bir sentezi olmalıdır, çünkü ana ilkeye göre her bir değersiz olana bir değer bileşeni aittir. Bu daha yüksek bir değer durumuna uygulanırsa, meselâ üçlü gruba, o zaman iki değerin ters bir yasalılığı ortaya çıkar, (meselâ en yakındakileri ve en uzaktakileri sevme). Bu şekilde onlar tek yanlı ekstremler olarak ortaya çıkarlar ve nihâyet değersiz olan bileşenlerle işlev görürler. Bunun tekrar sentezlenmesi dirimsel etosun ödevidir.

Bireyler arası değer sentezi ilkesi, inanç ve itimat arasında olduğu gibi, bileşenler ilişkisine vardırır. Yine üstün değer ilişkilerinin gözlemlenmesi güçlü değer ilişkini ortaya çıkarır. En güçlü, en âcil olan genelde en düşük (altta) olandır. Bu şekilde değersizlik aşağıdan yukarıya doğru bir güç kazanır, meselâ adaletin düşük değerini ihlal etme ağır bir ihmaldir. Güçlü değer ile yüksek değer arasındaki ilişki ikili bir eğilime yol açar, yani ahlâkî iyide insan bir yandan dâimâ yüksek değerlere meyleder; diğer yandan düşük değerlerin savunuculuğunu yapar. Bunun sebebi, aksiyolojik olarak iyinin doğasında varolan bir antinomidir. Antinominin çözümü her iki eğilimin bir sentezini yapmaktan geçer.

---

9. Krş. N. Hartmann, Ästhetik, s. 330.

İrâde Özgürlüğü Sorunu

Ahlâkî değerlerin çeşitliliği irâde özgürlüğünün koşullarına tâbidir. Ontolojinin kategorik yasalar aracılığıyla determine olan bir dünyada yine de özgürlüğün imkânı gösterilebilir. Bu şekilde, anlaşılır bir dünyada çözümsüz kalan Kant'ın nedensellik antinomisi (Kant sorunu kendinde varlık ile görünüş arasındaki çelişkiden hareketle çözmeyi denedi), katman öğretisi ve özgürlüğün kategorik yasası sayesinde çözülebilir. Dünya determine edildiğinden, belirsizlik anlamında saf bir 'negatif özgürlük' imkânsızdır. Buna karşın 'pozitif özgürlük' ancak doğal akış nedensel olarak belirlenirse mümkün olur, çünkü nedensel bağlantı biçimlenebilir ve yasalı hedefe yönelebilir. Final (nihâî) bağlantı yönlenemez kalır, çünkü o verili amaçlara bağlıdır.

Ahlâkî *gereklilik* antinomisi sorunu nedensellik antimonisinin arkasından kendini gösterir. İrâdenin ahlâkî talep, yani gereklilik karşısında özgürlüğe nasıl sahip olduğu sorunsaldır. İrâde, gereklilik karşısında özgür olmalıdır, yoksa ona bir doğa yasası gibi tâbi olur. Buna rağmen ona ilkesel olarak tâbi olmalıdır, yani sonuncusuna karşı negatif anlamda özgür olmalıdır. Nedensellik antinomisine göre ise yalnızca pozitif özgürlük geçerli olabilir. Yine bu antinomiye göre, belirlenmiş olma genel bir ilkedir, her ne kadar bu kişinin özgürlüğü karşısındaki gereklilik kavramında zorunlu olarak bulunsa da; yoksa insan, hatâsının ve sevâbının hesâbını veremez. Buna karşın irâde, gerekliliğe karşı özgürdür, yani o gereklilik yasası karşısında da gerçekte özgürdür; tâbilik yalnızca kişisel irâdenin kendiliğinden belirlenimine dayanır. Kişisel irâde gereklilik ilkesiyle ilişkisinde haklı olarak negatif özgürlüğü ortaya koyar, çünkü o gerçek bir güce sahip değildir. Yalnızca sürekli bir reel belirlenimde negatif özgürlük imkânsız olur. Böylece irâde özgürlüğünün birbirini karşılıklı olarak gerektiren pozitif ve negatif formları ortaya konulmuş olur.

Kısaca, Hartmann'ın değer ve özgürlük anlayışı katman öğretisinin genel çerçevesinde bir anlam kazanır. İnsan ancak tinsel katmanda kişi olarak ortaya çıkar. İnsan bu katmanda yaşama, dirimsel ve ruhsal yasalara bağlı olmasına karşın, kendisi için mümkün olan saha içinde karar verme özgürlüğüne sahiptir. Başkaları tarafından belirlenmiyor olmak insanın sorumluluğunun temelidir. Özgür olmak, yanlış hareket edebilme imkânına sahip olmak anlamına da gelir. Ancak özgürlük aynı zamanda önceden görmeyi, amaca yönelik hareket etmeyi ve her şeyden önce değer yaşantısını şart koşar. Ezelî, ebedî, değişmez bir ahlâkî değerler alanı mevcuttur Hartmann'a göre.[10] İn-

10. Krş. B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 182 vd.

san, kendinde varolan değer duygusuyla bu alana bağlanır. Ancak insan yaşamın maddî koşulları içinde varolduğundan, değerleri yeryüzü gerçekliğine taşımak zorundadır. Böylece insan reel varlık dünyasında ahlâklılığın veya gerekliliğin yürütücüsü, diğer bir deyişle, dünyanın anlam vericisi konumuna yükselir.

ESTETİK

Hartmann'da estetik, kuşatıcı bir ontolojinin son halkalarından birini, varlık yapısındaki yüksek bir katmanı oluşturur. Bu sistematik konumu göz önünde bulundurulmaksızın Hartmann'ın sanat kuramı anlaşılamaz. Estetik, bu kuramda üstün bir 'değer' olarak yorumlanır ve bu da Platonik gelenekteki 'güzel'e karşılık gelir. Güzel, estetik görüngüsel bir ilişkidir. "Güzellik bir yetkinlik veya ilk-örneğin görünmesi değil, sadece görüngünün kendisidir." diyerek Hartmann kendisiyle Alman idealistleri arasına bir mesâfe koyar.[11]

Hartmann güzelin doğasını incelerken dörtlü bir ayrımdan hareket eder: Bunlardan ikisi sanatsal edime, ikisi de nesneye yöneliktir. Sanatsal yaratıcı edim ile seyir (temâşâ) edimi arasında ayrım yapılabilir. Seyir, sanatsal edimin anlaşılması esasına dayanır; gerçi sanatsal edimi kuşatan gizemli bir boyut vardır ve bu sanatçının kavrayabileceği bir şey değildir. Bu yüzden Hartmann estetiğin temeli olarak, estetik duygunun değil de estetik nesnenin çözümlenmesini zorunlu görür. Estetik nesnenin çözümlenmesinde bizzat nesnel yapıyı gözlemleme ile ona ilişkin değerler arasında ayrım yapılır. Estetik nesne tabakalı bir yapıdadır. Onda, yukarıda nesneleşmiş tinde belirtildiği gibi, fiziksel bir ön-plan ile çok katmanlı bir arka-plan ayırt edilir. Ön-planı oluşturan, sanatsal nesnenin reel olarak verili yönleri ile materyalidir. Arka-plan bu anlamda reel değildir. Estetik nesnenin algılanması, duyusal görüntüyü terk etmeden, değerler krallığındaki ruhsal yaşama katılmakla mümkün olur. Estetik algı, aynı zamanda duyusal görüde kendisini bulan, yüksek bir seyir veya temâşâdır.

Ön-plan ile arka-plan arasındaki ilişkiden nesneleşme kasdediliyor. Bununla birlikte ikisi de kendiliğinden güzel değildir, aksine nihâî olarak görüngüdür onlar. Estetik zevk ve güzellik mûcizesi yalnızca görüngü ilişkisine bağlıdır (yanılsamaya değil); çünkü gören, işiten, okuyan, görüngünün gerçek olmadığını bilir. Görüngü ilişkisi hem temsîlî sanatlarda hem de temsîlî olmayan sanatlarda (müzikte, mîmârîde), doğadaki sanatsal olmayan güzelde ve insanda, canlıların güzelliğinde ve dinamik yapıda bulunur.

---

11. Krş. N. Hartmann, Ästhetik, s. 76.

Estetik Nesne

Görüngüsel ilişkinin arkasında katmanlaşma vardır Hartmann'a göre. Sanatlarda pek çok katman (tabaka) birbiri ardınca ortaya çıkar, böylece arka-plan ayrımlaşır. Meselâ bir şiir eserinde hareket ve canlılık tabakası mevcuttur, biri söylenen söz ve ifadeler, biri ruhsal süreçler ve karakterler, bir diğeri yazgı; bunun ardından ideal yapının iki katmanı daha: Kişisellik idesi ve onun bireysel etosu ile insânî genel olan.[12] Arka-planda benzer bir ayrışma resimde ve plastik sanatlarda, müzik ve mîmârîde ortaya çıkar, bununla birlikte çeşitli iç ve dış katmanlar tezat teşkil ederler. Burada da aşağı katmanın biçimi yüksek katman (yüzeysel) için belirleyicidir. Ağırlık daha ziyâde iç ve dış katmanlarda yoğunlaşır. Buna göre sanat eserinin bir 'iç' bir de 'dış' öğesi vardır. Sanat eserinin ortaya çıkmasını sağlayan gereçlere (mîmârîde taş, mermer veya müzikte çalgı aleti gibi) dış öğe; eserin özünü, anlamını sağlayan şeylere ise iç öğe denir.

Sanatların yaşamsal işlevi, onlarda içkin olan gerçeklik iddiâlarının derecesine bağlıdır. Güzellik ve yaşamsal gerçek sıkı bir ilişki içerisinde görülmek zorundadır. 'İçsel gerçeklik' bu şekilde sanat eserine, katmanlardaki sürekli bir bağlılık formunda erişirken, 'gerçek-dışılık' içsel zorunluluktaki bir yetersizlik formunda erişir.

Estetik Değer

Her sanat eseri, düşünce veya kavrama karşıt olarak, yalnızca sanatsal bir değer hissiyle uygun tarzda kavranılabilecek olan kendine özgü bir değere sahiptir.

Doğru bir kavrayışın koşulu, kendilerinde estetik değerlerin temellendirildiği değerlerin anlaşılmasıdır, yani *ahlâkî değerler* (iyi ve kötü), *dirimsel değerler* (hayâtî ihtiyaçlar) ve *iyi değerleri* (pratik sorunlar). Nihâyet değer sınıfları vardır, güzelliğin bilindik çeşitleri gibi. Bunlardan yüce ve zarif, insanın duyusal ihtiyaçlarına karşılık gelir. Ağırlık yüce olandaki ağırlık içsel tabakalarda, zarif olanda ise yüzeysel tabakalarda bulunur. Her iki değer sınıfındaki sınır fenomeni, yücenin abartıyla gülünç olana, zarifin ise komik olana dönüşmesiyle belirginleşir. Komik olanın temelinde anlam karşıtlığı ve kendinden-çözülme türleri yer alır. Yine komik olan bunlar üzerine yükselen mizâhî tavrı açıklar, bununla birlikte o dışsal ve içsel tabakaların eşit ağırlığını gösterir. Mizahta ise gerilimin 'hiçlikte'ki çözümü bilinç alanına çıkar.

---

12. Krş. *Philosophen-Lexikon*, s. 465.

BİLGİ KURAMI

Hartmann'ın asıl amacı, 1921'de yayınladığı *Bir Bilgi Metafiziğinin Ana Çizgileri* adlı ilk ana yapıtının başlığından da anlaşılabileceği gibi, temeli bilgi olan bir metafizik değil, aksine *temeli metafizik olan bir bilgi kuramı* inşâ etmektir. Öte yandan bilgi ilişkisi esasta bir varlık ilişkisi olduğundan, her tür gnoseolojik araştırma zorunlu olarak ontolojiye dayanmak zorundadır. Ancak ontolojinin temel bir bilim olarak kurulabilmesi için de daha önce inşâ edilmiş bir bilgi eleştirisine ihtiyaç vardır.

Bilenle-bilinen, özneyle-nesne arasında kurulan ilişki de bir varlık ilişkisidir Hartmann'a göre. Bilgi, eylemde bulunma ve umut etme gibi, bilincin gerçek dünyayla kurduğu ilişki türlerinden biridir. Bilinç de, bilgi yetisi de bir varolandır.[13] Özne ve nesnenin her ikisi de aynı ölçüde reeldir. Yani onlar aynı varlık tarzına (gerçeklik) sahiptirler. Onların varlıksal bağlantısı sayesinde nesnenin özneyi, ona nesnel bir tasarım kazandırmak (bilgi yapısı) suretiyle belirlemesi mümkün olur.

Özne ile nesne arasındaki ilişkinin mâhiyetinden kaynaklanan tartışmalarda doğrusu Hartmann orta bir yol takip eder. Bilgi ne tek başına öznenin ne tek başına nesnenin bir ürünüdür. Nesne, özneden ve kavranılıyor olmasından bağımsız bir şekilde, kendinde bir varlığa sahiptir. Ancak bu varolma, 'kendinde şey' veya 'ideal varolma' şeklinde değil, daha ziyâde, 'gnoseolojik kendinde varolma'dır. Bu tarz bir varolmayla anlatılmak istenen, nesnenin özneden veya bilinme derecesinden bütünüyle bağımsız olarak varolmasıdır.[1] Diğer bir deyişle, nesneleştirilen şeyin, öznenin bilme edimine tâbi olmadan önce de vardır.

'Nesne' kavramı Hartmann'ın ontoloji kaynaklı bilgi kuramında önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple o, 'bilgi nesnesinin nesneyi aşan bir varolan olarak çözümlenmesini' epistemolojisinin çıkış noktası olarak belirler. Özne açısından bilgi, nesnenin kavranması olurken; nesne açısından bilgi, nesnenin özelliklerinin özneye taşınmasıdır.

Bu noktada algılama ve a priori bilme ile ilgili bir *apori* (çıkmaz) ortaya çıkıyor yani bu kavramanın nasıl olduğu sorusu. Çünkü özne, varolanı 'kendi dışında' bir şey olarak kavramak için kendi dışına çıkmak zorunda kalıyor. Apori doğruluk ölçütü, problem bilinci ve bilgi süreciyle de ilgilidir.

Şimdi özne bilme ediminde nesneye yöneldiğinde zorunlu olarak kendi alanının dışına çıkar; diğer bir deyişle, öznenin bir şeyi nesneleştirebilmesi için kendi alanını terk etmesi şarttır. Ancak özne, kavradığı şeyin bilincine varmak için, terk ettiği kendi alanına yeniden geri dönmek zorundadır. Buna göre sı-

13. Krş. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 182.

rasıyla, 'kendi dışına çıkma', 'kendi dışında bulunma' ve nihâyet 'tekrar kendine dönme' Hartmann'a göre bilme ediminin üçlü yapısını oluşturur. Bir başka açıdan Hartmann'a göre bilgi, "üç öğeli bir ilişkidir: Özne-bilgi oluşumu-nesne".[14] Bu formülü, 'özne-tasarım (imge)-nesne' şeklinde de ortaya koyabiliriz. Hartamn'a göre özellikle son dönem felsefesinde bilgiye dair kuramların ortak yanılgısı, nesneyi, tasarım veya kavram ile karıştırmış olmalarıdır. Bu bağlamda *Yeni-ontolojinin* başarısı, bilgi sorununu çözecek olan *fenomenolojiyi*, bilmeyi bilinçte içkin bir edim olarak kavrayan transandantal (aşkınsal) tek yanlılığından kurtarmasıdır. Çünkü bilme özü itibariyle içkin (immanent) değil, aşkın (transendent) bir edimdir.

Bu temel üzerinde özel bilgi aporileri çözülüyor. Bilhassa *apriorinin (rasyonalizmin) aporisi* kısmen bilgi ve varlık kategorileri sayesinde açıklığa kavuşturuluyor. İnsan, anlama yetisi nesnelerin yöneldiği aynı kategorilere sahip olduğu sürece, a priori olarak nesnel tümellik ve gerekliliği nesnelerin bir sınıfından hareketle bilebilir. İnsan bu kategorilere sahip değilse nesneler ona bilinemez kalır. Hartmann'ın tabiriyle, a priorizmin imkânının koşulları basit bir şekilde bilgi ve varlık kategorilerinin kısmî bir özdeşliğiyle ortaya konulur.[15] Yine ontoloji sayesinde bilgi aporisi a posteri olarak çözülür. Nesne ve duygu arasındaki sözde imkânsız nedensel bağlantı ontolojiyle pekâlâ mümkün oluyor, çünkü onda nedensel bağlantı (meydana çıkarma olarak) zaten irrasyoneldir; heterojen olarak irtibatlı olduğu nesne sahasında da bu bağlantı nesnel olan ile ruhsal olan arasındadır.

Doğruluk ölçütü sorunu birbirlerini kapsayan bilgi mercileri (a priori ve a posteriori) temelinde araştırılır. Mutlak bir doğruluk ölçütü istemek yalnızca imkânsız değil, aynı zamanda fenomenlere de uygun düşmez. Eğer birbirini kapsayan bilgi mercileri yeterince heterojen ve temelde kendiliğinden birbirine karşıt iseler, aynı aşkın nesne sahasına ait oldukları için buradan bir sonuç çıkmaz. İlkin negatif olan bu ölçüt, eğer her iki türün pek çok içeriksel anları örtüşürse pozitif olana yaklaşır. Mercilerin içsel kavrayışı sayesinde nihâyet problem bilinci ve bilgi süreci aporisi çözülür, çünkü spontane ilerleme veya atılım olarak düşünce dönüşümlü şekilde onları kavrar ve bu yolda da sürekli olarak ayrıştırarak ilerler. Bu açıklamalardan sonra Hartmann'ın kategori araştırmalarında takip ettiği yöntemsel aşamalar şu şekilde sıralanabilir: 1) Fenomenolojik-betimsel yöntem, 2) analitik-çıkarsamacı yöntem, 3) diyalektik-sentetik yöntem ve 4) katmanlaşma perspektifini izleyen, tamamlayıcı ve özetleyici yöntem.[16]

---

14. Krş. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, s. 52.
15. N. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 9.
16. Krş. N. Hartmann, *a.g.e.* s. 14 vd.

Bilgi metafiziği böylece iki yönlü olarak inşâ ediliyor: Bir yandan ideal varlığın bilgi kuramı olarak (hem saf matematik hem de değer kuramında), öte yandan felsefî bilginin yöntem öğretisi, yani kategori öğretisi olarak. Burada bilimsel yöntemin ilkin tam bir fedakârlıkla nesnede gerçekleştiği görülüyor. Sistem böylece ilk defa tamama ermiş oluyor.

MANTIK

Mantık bu bağlamda son halkayı oluşturur, çünkü o düşünce ve düşüncenin yasalarını içeren en özel tinsel sahadır. Yasalar, bilgiden farklı bir mâhiyete sahiptirler ve biz bilinenin düşünsel yapısı sayesinde dolaylı bir bilgisel anlama erişiriz Hartmann'a göre.

Düşüncede yalnızca Mantıkî yasalılık hükmetmez, aynı zamanda psikolojik yasalılık da etkindir (meselâ çağrışım ilkeleri). Bazen düşünce bu ikisi arasında bizi bir seçime zorlayabilir. Mantıkî yasalılık tekrar kendi içinde ideal bir varlıksal yasalılığa ve (nesnel bir içerikle ilişkili olmayan) bir tür düşünsel yasalılığa ayrılır. İdeal varlık yasalılığına özdeşlik ilkesi, çelişki ilkesi ve üçüncü halin imkânsızlığı aittir, aynı zamanda dedüktif çıkarımların pek çoğu. Düşünsel sürecin yasalılığı türüne bu şekilde tümevarım yasaları da dâhildir ve nihâyet *ratio cognossendi* (bilgisel sebep) ile ilgili yasalar.[17] Bununla birlikte bütün bu yasalar ideal yasalılığı şart koşarlar.

Kavram ve tanımlama öğretisi Hartmann'ın sistemi dâhilinde merkezi bir konuma sahiptir. Kavram çoğu düşünür tarafından statik bir yapı olarak kavranır ve yargıdan önce oluştuğu sanılır. Oysa kavram ilkin (yüklem olarak) belirdiği yargı dizisinde ortaya çıkar. Kavram bu dizinin sentezi ve ürünüdür ve o ancak bilim tarafından içerildiği sürece varlığını sürdürebilir ve canlı tine değin taşınabilir. Şâyet sentez kavramda kaybolursa, kavram boş bir şema haline dönüşür. Hartmann'a göre yaşayan gerçek kavramlar soyutlamanın ürünü değildir, yalnızca içi boş düşünceler soyutlamaya dayanırlar. Burada da kavram görüye karşı durmuyor, aksine üstün bir ortak görü için araçtır o; bilimde ise kavram bir perspektif oluşturan görüleme tarzıdır. Kavramın içeriğini belirlemek için önce onun ait olduğu kavramsal sistemin bütününü tanımak gerekir (meselâ bilimi), ancak bu bağlam içerisinde onu tanımlamak mümkündür. Gerçek kavram tanımları böylece ilkin tamamlanmış bir kavramsal sistem içerisinde mümkün olur, yani sistem bilgisi her gerçek tanım için önkoşuldur. Kendinde etkin olan kavram Mantıkî katmandan zamansız olana yükselir ve bireyin düşüncesinden bağımsızlaşır. Kavramların tarihi bu şekilde bilimler ve felsefe ta-

17. Krş. Philosophen-Lexikon, s. 468.

rihine paralel olarak yürür ve bu disiplinlerin asıl ödevi kaybolan veya yok olmakta olan kavramları aktif hale getirmektir.

Öte yandan bu mantık bütünüyle ayrı bir yönde gelişimini devam ettirir. Yani predikatif varlık alanı ve Mantıkî alan kuramında. Bu iki bağlam *ilkin* Mantıkî alanın bilgi alanın ve varlık alanı ile ilişkisinde; *ikinci* olarak mantık ile ontolojinin birliğinde, yani düşünce ve varlık yasalarında kendini gösterir. En yüksek katmana sahip olan mantık ile ontolojide problem sahasının sınırları belirlenmiş olur.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, Hartmann'ın ortaya koyduğu yeni-ontoloji, farklı varlık tabakalarını ('ideal varlık' ve 'reel varlık' kategorilerini) ve varoluş tarzlarını bütünlüğü içerisinde ele alan, varlığın temelini oluşturan yasaları, varlık türleri ile olgular arasındaki bağlantıları ve bu bağlantıların oluşumunu açıklamaya çalışan bir sistemdir. Yeni-ontoloji, dayanağı, hareket noktası ve kullandığı yöntem bakımından eski ontolojiden ayrılır. Hartmann spekülatif bir sistemden, ön kabullerden hareket etmez. Bu ontoloji ne idealizme ne transandantal realizme tâbi olur, aksine doğal bir realizmden yola çıkar. Varlık sorununu esas alır, çünkü varlık sorunu çözülmeden hiçbir bilgi sorununun çözülmeyeceğini bilir. Yine varlık sorununu öncelemeden, evren ve evrenin varlığının sebebi hakkında bir şey söylenemeyeceğini bilir. Öte yandan, nesneler hakkında ortaya konulacak varsayımlar da varlık sorununu belirleyemezler. Çünkü varlığa giden yol hipotez, kuram veya izm'lerden değil, doğrudan fenomenlerden geçer. Varlık fenomenleri idealizme olduğu kadar realizme, teizme olduğu kadar ateizme karşı da kayıtsızdır. Ancak fenomenlerden hareket eden veya nesnelere yönelik bir metafizik Hartmann'a göre ontolojik bir temele sahip olabilir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe. Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yayınevi, İstanbul 1979.

Hartmann, Nicolai, *Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin 1949.

Hartmann, Nicolai, Ästhetik, Berlin: Walter De Gruyter & CO, Berlin 1966.

Hartmann, Nicolai. *Ontolojinin Işığında Bilgi* (çev. H. Tepe), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1977.

Ziegenfluss, Werner (Hrsg.), *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, Berlin 1949.

VAROLUŞA ADANAN BİR YAŞAM: SOREN AABYE KIERKEGAARD

Şule Gece Çelikkan*

HAYATI VE ESERLERİ

1813 yılında Danimarka'nın Kopenhag şehrinde doğan ve 1855'te 42 yaşında yine Kopenhag'da ölen Soren Aabye Kierkegaard, kalabalık bir aile içinde doğmasına karşın, genç yaşta ailesinin önemli bir kısmını kaybetti. Bu sebeple genelde yalnız bir çocukluk ve gençlik geçiren Kierkegaard'ın, babasının Ortodoks Lutherciliğe olan güçlü muhabbeti sebebiyle onun ruhuna da bu derin dindarlığı aşıladığını görmekteyiz. 1841 yılında doktorasını "İroni Kavramı (Begriff der İronie)" ile tamamlayan, hemen ardından birçok kitap yayımlayan ve bunların bir kısmında takma adlar kullanan Soren Kierkegaard, Regine Olsen ile kötü giden nişanlılık ilişkisini bozar ve 1843'te en önemli eseri olarak nitelendirilen "*Ya/Ya da* (Enten/ Eller)", yine aynı yıl "*Korku ve Titreme* (Frygt og Baeven)", bir yıl sonra 1844'te "*Felsefi Kırıntılar* (Philosophiske Smuler)" ve "*Kaygı Kavramı* (Bebrebet Angest)", 1845'te "*Yaşam Yolunda Aşamalar* (Stadier paa Livest vei) " ve "*Baştan Çıkarıcının Günlüğü* (Forforens Dagbog)" adlı eserlerini yayınlar.

ESERLERİNDEKİ DERİN FELSEFİ İZLER

Eserlerinde genel olarak korku, kaygı, umutsuzluk, kuşku gibi konuları ele alan Kierkegaard varoluşçu felsefeyi derinden etkilemiştir. "Onun insanın

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü.

bir benliğini, kimliğini ancak ve ancak özgürlük bilinciyle ve zaman ile bilinçli bir ilişki kurarak geliştirebileceği tezi, özellikle Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde sürdürülmüştür."[1] Bununla beraber sadece Martin Heidegger'i değil, Fransız Varoluşçularından Jean Paul Sartre ve Albert Camus'yu ve kitaplarında kullandığı metaforik benzetmeler ile edebî dil kullanımından dolayı Rilke ve Franz Kafka'yı da etkilemiştir. Eserlerinde genel olarak diyalektik bir tarz benimseyen Kierkegaard, estetik, etik ve dinî olarak nitelendirdiği üçlü bir aşamayı bütün yönleriyle betimler. Diyalektiği Hegel'ci bir şekilde ele almayıp, canlı, dinamik ve yaşayan gerçekliğe dikkatleri çeken bir diyalektik metodu benimser. Bunu da genel olarak Sokrates'te bulur. Zaten doktora tezi de "*Sokrates'e Aralıksız Göndermelerle İroni Kavramı*" üzerinedir. Sokrates'in kendisini bir at sineği olarak görmesi ve insanları uyandırmaya çalışması onu derinden etkilemiştir. Kendisi de bu misyonu benimseyen Kierkegaard için, "diyalektik, olmuş bitmiş doğruları ele almaz. İnsanları ince alay ve taşlama ile bir soru üzerinde düşünmeye yöneltmek ister."[2] Sokrates zihnimizdeki kavramları diyalektik yöntem ile rasyonel bir zemine oturturken, Kierkegaard kavramları, gönül dünyasına inanç temeli ile oturtmaya çalışmıştır. Zaten insanın en temel duygularını, korkularını, isteklerini dile getirmeye çalışan bir filozoftan da bundan başkası beklenemez. O, yaşayan, canlı, uyanık insanı, soyutluğuyla değil, bütün somutluğuyla ve tekliğiyle kavramak ister. Nesnel düşünmenin, yığının, soyutluğun karşısındadır. Soyut düşünmeyi, soyutluğu ön plana çıkaran ve yaşamdan uzaklaşıp, canlılığını, öznelliğini kaybettiğini düşündüğü Hegel felsefesine bu sebeple itibar etmez. Varoluşu düşünme ile eş anlamlı kılmak mümkün değildir. Varoluş, yaşanan bir hakikattir. Hatta bu öyle bir hakikattir ki, ancak içe doğuşla, sezgiyle, inançla elde edilebilen bir hakikattir. Onu mantıkî bir sisteme dâhil etmek elden kaçırmak ile eş anlamlıdır.

"Varoluş, kendini düşündürmez. Kavranamayan, olağanüstü bir şey, ona ancak sezerek ve inanarak yakınlaşabiliriz. Varoluş, öyleyse usdışıdır. Onu kavramlarımızla kavramaya çalışır çalışmaz kaçıp gider elimizden."[3]

O halde içimize doğan ve bizi aydınlatan kısa varoluş anlarını kaçırmamak ve uyanık olmak gerekmektedir. Ve bu sebeple Kierkegaard'ın uyanıklığı ve canlılığı her insana tavsiye etmesi yerini bulmaktadır. Eğer varoluşumuzu içten bir kavrayışla yakalamak istiyorsak bu elzemdir. Varoluşu kavramak için bu noktada Kierkegaard sıra dışı bir yöntem önerir. Özellikle " Ölümcül Hastalık Umut-

---

1. Robert Zimmer, *Felsefe Portalı*, çev. Leyla Uslu, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2008, s. 160.
2. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2003, s. 196.
3. Akarsu, *a.g.e.* s. 194

suzluk" adlı eserinde, insanın melankolik ve umutsuz bir ruh hali içinde olmasının varoluşu yakalamak için önemli bir uyarıcı olduğundan bahseder. İnancın akıldışı olması, gizemli olması ve kendini ancak belirli güçlü ruhsal etkiler içinde açmasının olanaklılıklarından biri de umutsuzluktur.

"Umutsuzluk, uyumsuzluğun değil, kendine yönelen bir ilişkinin sonucudur ve insan bu ilişkiden ancak kendi benliğinden sıyrılırsa kurtulabilir ki, sonuçta ben ve ilişki aynı şeydir; çünkü ben ilişkinin kendi üzerine geri dönmesidir."[4] Tam da bu sebeple aslında umutsuzluk hem evrensel, hem de hiçbir insanın kaçamayacağı bir ilişkinin, kendi ile ve aşkın olanla kurabileceği bir ilişkinin sonucudur. İnsan ancak kendi beninden sıyrılırsa, kendinin hala bir olma, bir var olma sürecinde olduğunu idrâk ederse, bu olma sürecinde içindeki her karşıtın birleşerek bir sentez oluşturabildiğini fark ederse, en sonunda bu sentezin kaynağını, yani Tanrı'yı yakalayabilecektir. İşte bu son nokta bütün ümitsizliklerin son bulduğu, tedirginliklerin ortadan kalktığı bir noktadır. "Umutsuzluk içimizdedir, ama sadece bir sentez olsaydık umutsuzluğa düşemezdik ve bu sentez doğarken Tanrı'dan kaynağını almamış olsaydı umutsuzluğu yaşayamazdık."[5] Bu sebeple umutsuzluğun Tanrı'ya yakınlaşmak ve onu bulmak için en önemli yollardan biri olduğunu kabul eden Kierkegaard, ancak yaşamın yalnızca umutsuzluk üzerine kurulmasına da karşıdır. Çünkü yaşam sadece tek bir seçimle ve durağan bir şekilde yaşanabilecek bir şey değildir. Yaşam bir seçimler silsilesidir ve her an bir oluş içindedir. İnsan da oluş içindedir ve bu oluş içinde seçimleriyle kendini sürekli yeniden yaratır. Bu sebeple insanın sahip olduğu benin tek bir duygu durumuna sâbitlenmesi doğal değildir.

"Eğer yaşamın yalnızca umutsuzluğu taşıyorsa gerisinin hiçbir önemi yoktur. İster zaferler isterse yenilgiler söz konusu olsun, senin için her şey kaybedilmiştir, sonsuzluk seni artık hiç içine almaz, seni hiç tanımamıştır veya daha da kötüsü seni tanırken seni kendi benine, umutsuzluğun benine çiviler."[6] Burada Kierkegaard, gerçekten inanan bir insanın sonluluğunu aşabileceği yerin, Tanrı'ya gerçekten yakınlaşmakla mümkün olabileceğini ifade eder. Çünkü yaşam gibi insan da bir diyalektikten meydana gelmektedir. O, sonluluğunun karşısında yer alan sonsuzluğu ve zorunluluğu ancak kendi beninden sıyrılırsa yakalayabilir. Bunun için ümitsizce kendi benine sarılmak ya da ondan tamamıyla uzaklaşmak yerine, kendi doğasında var olan ve ona kendini duyurmaya çalışan sonsuz varlıkla iletişime geçmelidir. Bu aynı zamanda insanın kendisindeki

4. Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2004, s. 25.
5. Kierkegaard, *a.g.e.* s. 24
6. Kierkegaard, *a.g.e.* s. 38

olasılıktan zorunluluğa, sonluluğundan sonsuzluğa geçişini temsil eder. Ancak bu Kierkegaard'ca çokta kolay gerçekleşecek bir eylem değildir. İnanmak her şeyden vazgeçebilmeyi, hiçbir şeyi kalmasa da aslında her şeye sahip olduğunu kabul etmeye götürür insanı. Bu artık bilincin, isteklerin ve korkuların ötesinde bir yerdir. Her şeyini kaybeden insan bütün beyhûde isteklerden kurtulmuştur. Çünkü kendi beninden, aklından ve istencinden de kurtulmuştur. İşte bu tam bir tefekkür halidir. Bu sebeple Kierkegaard, inanma eylemi için, "Tanrı'yı kazanmak için aklı yitirmek" demiştir.[7]

"*Korku ve Titreme*" adlı kitabında tam da bu sebeple oğlunu Tanrı'ya kurban etmeye râzı ve istekli İbrâhim Peygamber'i örnek olarak göstermiştir. İbrâhim Peygamber imanından dolayı Tanrı'dan ve onun isteklerinden kuşku duymadan onun bütün isteklerini yerine getirmiştir. O bir iman şövalyesidir. "Bir kimse, trajik kahramanın zor olduğu kabul edilen yoluna girdiğinde, ona tavsiyede bulunacak olan çok olur; ancak imanın dar yolunda yürüyene kimse tavsiyede bulunamaz,kimse onu anlayamaz. İman bir mûcizedir ve yine de hiçbir insanoğlu ondan dışlanmamıştır. Zira imanda, bütün insan yaşamı tutku içinde birleşmiştir."[8]

Burada en dikkat çekici olan Kierkegaard'ın imanın herkese açık olduğunu duyururken, aynı zamanda imanın insanları eşitleyici ve özgürleştirici gücüne dikkatleri çekmek istemesidir. Aynı zamanda iman öyle bir şeydir ki, inanan insanın aklından daha fazla tutkuya sahip olması gerekmektedir. Nitekim iman bilincin gelişmişliğiyle değil, gönlün genişliği, içselleştiriciliği ve tutkusuyla insanı daha bir özden yakalama gücüne sahiptir. Bu sebeple Kierkegaard, Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfını eleştirerek insanın bireysel, tekil olarak Tanrı'ya yaklaşabilmesinin önemi üzerinde durur. Aynı zamanda ruhban sınıfı çağın bilimsellik düşüncesine sıkı sıkıya sarılmış ve insanların sonsuza olan tutkularını canlandırmak yerine, tutkularını ellerinden almıştır. Çünkü aslında ruhban sınıfının da tutkusu kalmamıştır. "Günümüzde bilimsel önem düşüncesi papazları oyuna getirmiş, onları va'z vermeyi hakir gören ve bilim uğruna çalışan bir nevi maaşlı memura çevirmiştir."[9] Bu maaşlı memurlar entelektüel beklentiler içinde asıl görevlerini unutmuşlardır. Onlar imanın kuru bir entelektüellikten ziyâde tutku ile canlandırılacağını ve bu anlamda düşünceden ziyâde insana varoluşunun özündeki sonsuzluğun hatırlatılması gerektiğini unutmuşlardır. Bu anlamda Kierkegaard kendi kitaplarında âdetâ gerçek Hıristiyanlık ruhunun duyulması

---

7. Kierkegaard, *a.g.e.* s. 49
8. Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002, s. 114.
9. Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, İstanbul 2013, s. 8

için bir vâiz gibi görev yapmıştır. Yaşadığı çağın tutku eksikliği içinde olduğunu belirten Kierkegaard, insanların sıradan ve küçük zevklerle ilgilenmelerini ve ruhlarını bu tarz boş şeylerle doyurmalarına karşı çıkmıştır. Çünkü bu gerçekte, insanın kendi varoluşunu ve kendindeki sonsuzluğu tanıması için önemli olan umutsuzluğun ortaya çıkmasına meydan verse de, buradaki umutsuzluk, kendini bulmaktan çok kendinden uzaklaşmaya ve içindeki sonsuzla bağlantıya geçmesine engel teşkil edecek boş bir umutsuzluk hali olacaktır.

"Eğer insanda ebedî bir bilinç yoksa, eğer her şeyin dibinde yalnızca vahşî bir kargaşa, karanlık tutkularda şekil değiştirerek yüce ya da önemsiz her şeyi üreten bir güç varsa; eğer her şeyin altında akıl sır ermez, doymak bilmez gizli bir boşluk yatıyorsa, yaşam umutsuzluktan başka ne olacaktır?"[10] Ancak yaşam böyle boş ve umutsuzlukla dolu olarak yaşanacak bir şey değildir. O, her an içinde yaratıcısının gizli ve açık izlerini taşımaktadır. Birey, yaşam içinde, özgürce kendi benini elde etme sürecine girdiğinde tutkusu canlanacaktır. Bu anlamda yaşam onun için bir boşluk ve umutsuzluktan ziyâde, sorumluluklar almasını gerektiren, uğraştıran, sadece hazların arandığı değil, yüceliğin arandığı bir yol olacaktır. Nitekim Kierkegaard, yaşam için belirlediği, etik, estetik ve dinsel küre şeklindeki üç varoluş küresinde, hem tutkunun hem de yüceliğin olduğunu vurgular. "Kierkegaard'ın tutku hakkında vurguladığı şey, onun yücelik gerektiriyor oluşudur. Estetik ve dinsel küre kesinlikle yüceliğe ihtiyaç duyar ve ihtimâlen etik evre de bu şekildedir. Özellikle dinsel küre, akıldışı olan bir şeye bağlanma gerektirdiğinden tutkuya ihtiyaç duyar."[11] Bu noktada insanın yaşamla ilgili bütün seçeneklerinde tutku ve yüceliğin gerektiğini görmekteyiz. İnsan kendisiyle ilgili hangi varoluşsal küreyi seçerse seçsin, önemli olan bu içinde bulunduğu yaşamın gerekliliklerini tutkuyla ve gerektiğince yüce bir şekilde yaşaması gerektiğidir. Çünkü her bir birey, kendini, içinde bulunduğu yaşamı, zamanı, tarihi ve toplumu doğru şekilde biçimlendirme gücünü elinde bulundurur. Özgür seçim yapan ve varoluşunu tutkuyla bulmaya çalışan her bir tek birey, kendisi gibi olan özgür seçimli bireylerle çağın eksik bıraktığı tutku eksikliğini aşma gücünü elinde bulunduracaktır. Zamanın, toplumun ve çağın tutku eksikliği geride kaldığında insanlığın eşitlendiği yeni ve güçlü bir toplum ortaya çıkacaktır. Bu sebeple Kierkegaard, bireyin özgür irâdesini ortadan kaldıran, seçim yapma gücünü elinden alan ve tektipleştiren her tür siyâsî düşüncenin karşısında yer almıştır. Ona göre; "Sahici bir topluluk yok mu? Var ama bu ancak bireyin bireyle birleştiği bir topluluk olabilir. Ancak uzun bir yalnızlık yolundan geçerek kişiliğe doğru olgunlaşan insanlar bir araya gelip birleşe-

10. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 57
11. Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal, Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, s. 89

bilirler."[12] Bundan dolayı Kierkegaard, insanın olgunlaşmadan, kendi kimliğini bulmadan, Sokrates'in de temel mottosu olan, "Sorgulanmayan yaşam yaşanmaya değmez." ile hareket etmedikçe ne gerçek topluluğun ne de gerçek seçimler yapabilecek bireylerin ortaya çıkabileceğini kabul eder. Görüldüğü gibi toplumsallaşmayı ancak içindeki bireylerin tekilliklerini kazanmış ve seçimlerini kendileri yapabilir hale gelmiş olmaları şartıyla kabul eden bir münzevî düşünürdür Kierkegaard. Burada dikkatimizi çeken bir diğer olgu yalnızlıktır. Birçok düşünürün entellektüel başarı için gerekli gördüğü yalnız olma ve yalnız kalabilme becerisi Kierkegaard tarafından da takdîr edilmiştir. Ancak Kierkegaard yalnızlığı entelektüel bir başarıdan ziyâde insanın kendi varoluşunu bulma yolunda olması gereken elzem bir ihtiyaç olarak değerlendirmiştir. Bu elzem ihtiyaç insanı aynı zamanda suskun kalmaya da davet eder. Varoluşun sesini duymak için bazen insanın sahip olduğu sesi susturup, içsel sesini dinlemesi gerekmektedir. Bu yaşamdaki en önemli şeye kendi benine kavuşabilmenin temel anahtarıdır. "Bir ben elde etmenin gerekli bir koşulu da yalnızlık ihtiyacı hissetmektir. Kendinizle yalnızlık içerisinde vakit harcamadığınız sürece sizin için neyin önemli olduğunu tesbît edemezsiniz."[13] İnsanın kendi benini bulmaya çalışması aslında bütün bir yaşam boyunca sürecek bir çabadır. Çünkü insan bedeni ve ruhunun ve onu taşıyan tininin sentezinde bir yaşam boyu sürecek bir çaba içinde kendi benini bulmaya mahkûm edilmiştir. Herakleitos'un dediği gibi, yaşam bir devinimdir. Her şeyin aktığı, değiştiği bir evrende, değişmeden kalabilecek bir ben bulabilmek güçtür. Bu sebeple insan kendi beninde olabilirin ve zorunluluğun da sentezini barındırır. Bu sebeple Kierkegaard'a göre, "aslında kendi haline gelmek, olduğu yerde kalan bir devinimdir. Olmak bir başlangıçtır; ama kendi olmak, olduğu yerde kalan bir devinimdir."[14]

Gerçekte insanın birey olabilirliğinin zorunluluğu onun inancında kendini gösterir. İnanmak, insanın iyi veya kötüyü seçebilme, sorumluluk alabilme, tutku duyabilme ve gerekirse bu tutku uğruna aklını yitirmeyi göze alabilmesine sebep olur. Tanrının sonsuz kudret sahibi olması ve gücünün her şeye yeteceği inancı, inanan insanı kendi bedeni ve ruhunda olabilirden zorunluluğa taşıyan bir sebeptir. "Dinsel yaşantı ve inanma durumu, bireyi bir koşul olarak gerektirir. Tanrı huzurunda olan kimdir? Genel ve soyut bir insanlık kavramı mı, yoksa tek tek bireyler mi? Tanrı'nın huzûrunda birey olmak, kendi varoluşu içinde olmak, kendi sözünü söylemek, kendi duâsını etmek, kendi eylemlerinin sorumluluğunu almak, tutku ve varoluş içinde olmak demektir."[15] Bu

12. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 197.
13. Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 91
14. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 46
15. Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 41

sebeple insanı kendi sorumluluklarını almaktan uzak düşüren her tür yalancı inanç birey olmak isteyen insandan uzak olması gereken sistemlerdir. Sözde değil, sahici bir inanç, Tanrı'dan her an her şeyin gelebileceğine hazır olan, Hz. İbrâhim gibi en sevdiklerinden vazgeçebilme gücünü içinde hissettiren, her tür nesnel, kuru ve soyut betimlemelerden uzak, akıldışı, çelişkili, içsel, somut bir yaşayışı gerektirir. Bireyin birey olarak sorumluluk alabilme, içselleştirebilme ve eylemleriyle bunu yaşama geçirmesini gerektirir.

Ona göre yaşama geçirilmeyen bir hakikat hakikat değildir. Hakikat, insanın kendi hakikati olabilmeli ve insanı kendi yaşamını inşâ edebilme gücüne ulaştırabilmelidir. Bu sebeple günahta insanın sorumluluk alabilme, seçebilme gücüne, kısacası birey olabilme gücüne göndermede bulunmaktadır. Bu sebeple Kierkegaard, günahın hangi bilim dalı içinde kendini daha iyi ifade edebilme olanağı taşıdığını inceler. Bunun için estetik, etik ve psikoloji alanlarını inceleyen Kierkegaard günahın bu bilim dallarının hiçbirisine ait olmadığını söyler. Her biri kendi içinde günah kavramını açıklamakta eksik kaldıkları için Kierkegaard, mevrûs günah (mîrâs kalan) kavramından başlayarak, ilk günah, düşüş, yaratılış öyküsü, mâsûmiyet, kaygı ve hiçlik gibi kavramları irdeler. Günah zorunlulukla değil, sadece kendisini öngören bir cid-dîlikte ele alınmalıdır. "Günah, kendisini öngörür; günah yeryüzüne kendisi olarak, kendisini öngörerek inmiştir. Böylece günah yeryüzüne birdenbire, bir sıçramayla inmiştir."[16]

Günahın bireysellikle, günahkarlığın ise türle özdeş kılındığı günah ve günahkarlık açıklamalarında, günahın insana ait bir nitelik olan kaygı gibi bir kavramı da içerdiğine şahit olmaktayız. Kierkegaard'da kaygı kavramı tıpkı günah kavramı gibi ne özgürlük ne zorunlulukla ilgilidir. İçinde birçok paradoks bulunduran bir özgürlüğe işaret eden kaygı, insanın benliğini edinmesi için, hiçlik tarafından doğurulmuş bir kendisidir. Beden ve ruhu içinde bir kalıp gibi barındıran tinin derinliği azaldıkça, mâsûmiyet düşünü yitirdikçe, hiçlik boğucu hale gelir, fakat kaygı nitelik kazanmadan, azalmaya başlar. Tine dair etkinlik artıp, insan kendi bedeni içinde boğulmadıkça, hiçlik kaygıyı doğurmaya ve kaygı da artmaya devam edecektir. Kaygı, hiçlik, günah ve mâsûmiyet kavramları Kierkegaard'da önemlidir. Çünkü imanın riskli olduğundan ve hayatta risk almadan gerçekten imanlı olup olmadığının anlaşılamayacağından bahseden Kierkegaard için, mâsûmiyetin yitirilmesi, insanın günaha yönelmesi, kendi varoluşundaki hiçliği, kaygı ve korkuyu hissetmesi, yaşamın içindeki devinimin hissedilmesine ve varoluş yolundaki bireyin titremesine sebep olur. Çünkü artık hayatta başına her şeyin gelebileceğini düşünen insan için sığınılacak güvenli bir liman yoktur. Yaşama güven, bedene ve ruha güven, eylemlere gü-

16. Kierkegaard, *"Kaygı Kavramı* "s.25

ven gitmiştir. Yerini Kierkegaard'ın çok sevdiği bir kavram olan ironi almıştır. Sokrates'i bu anlamda idol olarak gören ve Sokrates'in öğrencileri ve yakın dostları arasında ironiyi araştıran Kierkegaard, onu en çok Platon ve Aristophanes'te bulur. Onlar gerçek anlamda Sokrates'in ironilerini anlamış kişilerdir. İroni de bir nevi yaşamın absürdlüğüne güçlü bir şekilde cevap verebilme gücüdür. Kendi benini, varoluşunu elde edebilmek için her şeyini kaybetme cesâreti verebilen bir etkinliktir. "İnsanoğlu kendisini bir yere hapseden buz kütlesini büyük çabalar sonucunda eritir ama bu kez de akan suların önünde gitmek istediğinden farklı bir yöne doğru kaçmaya başlar. Ama bunu yapmak için ironiden nasîbimizi almış olmalıyız; çünkü onları güvenli köklerinden koparan budur."[17] İroni yoluyla insanların sahip oldukları kavramların araştırılması, sınanması ve bazen de cesâret içinde onların bizdeki anlamlarını terk etme gücüne sahip olmak gerekmektedir. Bu kavramların terk edilmesi uzun zaman alabilir, çünkü Kierkegaard'ın da belirttiği gibi tıpkı insan varlıkları gibi kavramların da bir tarihi vardır ve onlar da zaman içinde değişebilir, yıpranabilir. Önemli olan bu değişime açık olabilecek bireyleri cesâretlendirebilmektir. Çünkü onlar bir kez güvenli bağlarından koptuktan sonra artık düşünce ufukları sonuna kadar gidebilmeye tutkulu olacaktır. Bu sebeple Sokrates'in insanların rasyonel kavrayış alanlarını ve bilgi dünyalarını genişlettiği gibi, Kierkegaard da insanların varoluş küreleri ve özellikle de iman yoluyla gönüllerini genişletmeye çabalamıştır. Bu sebeple Sokrates'in ve Platon'un iyi kavramını kendine motto olarak alan ve aslında bütün insanların özünde iyiyi arzuladıklarını belirten ifadesi de onun Sokrates'ten devraldığı kalıcı mîrâsıdır. "Değişmeyen ve hepimizi cezbeden şey için Kierkegaard'ın bakış açısına göre en açık aday iyidir. Sokrates'inde vurguladığı gibi, Kierkegaard insanların sâbit bir şekilde ve herhangi bir zaman diliminde iyi ile zıtlık arz eden herhangi bir şeyi arzu edemeyeceğini vurgular."[18]

Bu bakış açısından insanın doğasında iyiye olan yönelimin baskın oluşundan ve dolayısıyla insanların sadece kalplerini saflık ve temizlikle besleyerek ve iyiyi arzu ederek, kendilerini Tanrı'ya yaklaştırabileceklerinden bahseder Kierkegaard. Bunun için kendisi de çok çaba harcamış ve âdetâ bir vâiz gibi Kopenhang sokaklarında dolanarak, insanlarla konuşmaya çabalamıştır. Bu aslında Kierkegaard'ın dönemin ruhundaki tatsız tuzsuzluğa ve insanların artık kendi seslerinden başka sesler, söylemler dinlemelerine imkân tanımak için de verilmiştir. Çağın tutkusuz ve ruhsuz olan söylemini tutkulu hale getirmek için kolları sıvayan Kierkegaard, aynı zamanda Kant'ın felsefede Kopernik devrimi

17. Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2009, s. 24
18. Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 87

olarak adlandırılan, bakışı dış dünyadan özneye yöneltme eylemini daha etkin hale getirmiştir. "Immanuel Kant odağı dış dünyadan, onu algılayan ve onun içinde eyleyen özneye çevirdi. Bu onun felsefedeki Kopernik devrimi idi. Ancak onun ilgilendiği özne Kierkegaard'ın felsefesinin odaklandığı bireysel bir özne olmak yerine, gerçekten de genel bir öznedir. Kant kökten bir öznelliğe doğru ilk adımı attı, Kierkegaard ise nihâî sıçramayı gerçekleştirdi."[19] Kierkegaard, tek özneden yola çıkarak, onun varoluşunu derinlemesine incelemeye yöneldi. Bu tek özne aynı zamanda onu, bu öznenin varoluşunu nasıl oluşturduğu ve nasıl inandığıyla ilgilenmeye sevk etti. "Nasıl?" diyoruz çünkü Kierkegaard insanların neye inandıklarından ziyâde nasıl inandıklarını görmek ve tasvîr etmenin varoluş için daha önemli olduğunu vurguladı. Bu vurgu ise onu âdetâ Hegel'in diyalektiğinin üçlü basamağı gibi, varoluşun üçlü basamağını incelemeye sevk etti.

VAROLUŞUN ÜÇ TEMEL EVRESİ: ESTETİK, ETİK VE DİNÎ EVRE

Kierkegaard, insanların seçimlerinin sonucunda bir birey olup olamayacaklarını kendilerinin belirlediklerini ısrarla vurgular. Ona göre toplum baskısı, aile baskısı ya da başka sebeplerle kendi kimliklerini oluşturamayan insanlar, bir küreden diğerine istikrarsızca geçerler. Her bir varoluş küresi içinde insanlar kendi benlerini oluşturabilmek için yol alırlar. Bu yol alış sırasında seçim yaparak ve özgürce başka bir küreye geçmek isterlerse bu Kierkegaard için kâfîdir. Çünkü varoluşun gerçekleşmesi için zamana ihtiyaç vardır ve birey kendi benini oluştururken bu devingenlik içinde bir diğer varoluş küresine geçebilir. Bu geçiş bir sıçrama ile oluşur. Bu sıçramanın temelinde ise bir karar alma söz konusudur. Bu sebeple Kierkegaard, evlilik kurumunu da estetik evreden etik evreye geçmeye doğru alınmış bir karar olarak nitelendirir. Dahası bu karar haz yaşamının geride bırakılarak, aslında daha haz dolu ve daha estetik bir evreye geçildiğinin de işaretidir. "Estetik zevk, bekârlık yaşamından daha çok, tutarlı bir evlilikte bulunur. Romantik aşkın en yüksek biçimi evliliktir. Tekrara teslim olma etik cesâreti, sevgi dolu bir evlilikte bulunabilecek tutarlı, güvenilir estetik zevkle ödüllendirilir."[20] Estetik evrede var olan mâcerâcı ve haz peşinde koşan insan figüründen sıyrılabilen, bu anlamda vicdânen bir karar alan ve yaşamın evlilikte tekrara düşme cesâretini gösterebilecek kişi, estetikten etik

19. Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 48.
20. Soren Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 15

evreye geçebilir ve görüldüğü gibi aslında bu evre içinde estetik evreyi de gerçek anlamda yaşayabilir. Dolayısıyla Kierkegaard için bütün bu varoluş evreleri hem geçişken, hem de birbirlerine içkindirler. Onun "ya/ya da" ile belirtmek istediği işte tam da bu seçim ve sonunda cesâretle alınacak kararlardır. "Seçim kavramıyla Kierkegaard'ın felsefesinin merkezine varırız. Onda seçim, canının istediği birini seçmek değil, insanın kendi içinde zaten var olanı ele geçirmektir. İnsan ancak seçim yaparak kendini gerçekleştirir, yani kendini seçimin gerektirdiği bütün durumlarla beraber kişi olarak benimser."[21]

İnsanın seçimi birinci evre olarak adlandırabileceğimiz estetik evrede ise, bu evreye Kierkegaard'cı bir şekilde söylersek yaşamdaki güzelliğin, hazzın, oyunun ve zevkin iç içe geçtiği, duyuların canlı olduğu ve yaşamda bir istekten diğerine geçildiği bir evre olarak bakabiliriz. Duyularla sarmalanmış, yaşamın bir sahne, kişinin de bu sahnede bir oyuncu olarak betimlendiği estetik evre henüz insanın kişiliğini bulabileceği bir durumda değildir. Ânı yaşayan ve eyleyen insan, kendisine haz veren şeylerin peşinde koşar, ahlâkî kaygıları yoktur ve ne yaparsa kendi için yapar. Yine de Kierkegaard, "*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*" adlı eserinde bu durumdan bahsederken, estetik evreyi, "yaşamın güzelliklerinin yaşandığı evre" [22] olarak daha sade biçimde niteler. Ancak "*Baştan Çıkarıcının Günlüğünde*", Johannes ve Cordeila ilişkisini betimlerken, Johannes'in yarını düşünmeyen, bilinçli bir tertiple genç kızların gönüllerine girip, onlarda derin acılar uyandıracak bir şekilde onları terk eden bir baştan çıkarıcı olarak estetik evre içinde yer aldığını vurgular. Nitekim Johannes, bir sanatçı olarak belirsizlik ve şiirsellik içinde yaşayan biri olarak betimlenir. "Şiirsellik, yazarın yaşamını içinde geçirdiği sürekli belirsizlik yoluyla elinde bulundurduğu bir şeydi."[23] Burada dikkatimizi çeken kavramlar şiirsellik ve belirsizliktir. Dolayısıyla estetik evreye denk düşen en dikkat çekici ifade, sanatta ve sanatçının hayal gücünde bulunmaktadır. İçerisinde hayatın bütün duyarlılıklarına ve yaşamın güzelliklerine denk düşen sanatta da, insana haz verme ve onu içinde bulunduğu belirlenimlerden koparıp daha belirsiz, fakat daha yaşanılası olanla yüz yüze getiren bir evreden bahsedilir. Yaşam, sanatçı için sürekli yeniden inşa edilen, bir türlü tamamlanamayan, aslında tamamlanmak da istemeyen bir yeniden yaratma evrenine denk düşer. Burada önemli olan gerçeklik değildir, sanatın alanı dolaysızlığın ve belirsizin alanıdır. Orada her an her şey olabilir. Bu sebeple Kierkegaard'cı ifadeyle; "estetik olarak yaşamak, kişinin kendi yaşamını üretilen kişilikler için bir sahne ya da tiyatrodan başka bir

21. Zimmer, *Felsefe Portalı*, s. 158
22. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 16
23. Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 10

şey olmayan bir dünyada hayal etmesi ya da düşlemesidir. Yaşamın kendisi de sanat sayesinde ifade ve tasarım imkânına erişir, sanatın şekil verdiği şey, sanatın yokluğunda biçimsiz kalır."[24] Sanat, öznelliğin en üst seviyede yaşandığı bir aşama olduğu için Kierkegaard, sanatı ve sanatçıyı estetik evre içinde daha üst bir basamağa yerleştirir. Ancak yine de estetik evre kişinin kendisini tam olarak bulmaktan yoksun olduğu bir evredir. Dahası kişinin ruh hali sürekli değişkenlik gösterdiği ve süreklilikten uzak olduğu için kişi değişik maskeler takacak ve bir türlü kendi olabilmeyi beceremeyecektir. "Bireyin kişisel varlığı ruh haline ne kadar çok dalarsa, birey o kadar âna aittir ve yine bu durum estetik varoluşun en yeterli ifadesidir: estetik varoluş anda mevcuttur. Böylece estetik olarak yaşayan bireyin devâsâ gelgitleri ortaya çıkar."[25]

Anda yaşayan ve ne geçmiş ne de gelecekle ilgilenen estet, aslında bu evrede gerçek bir seçim yapmış değildir. Çünkü kendisini ahlâkî açıdan sorumluluk ve yükümlülük içinde hissetmediği için kendisi için yaşayan ve aşkınla olan bağlarından kopmuş bir şekilde, umutsuzluk içinde yaşar. Ancak bu umutsuzluğunu kahkahalarla ve sahte maskelerle gizlemeye çalışır. "Dolaysızlığı içindeki estetik yaşam, sıkıntının, varoluşun boşunalığının ve hiçlik duygusunun egemen olduğu bir atmosferde kahkaha ile umutsuzluğun aşırılıkları içinde salınır. Benim yaşamımın sonucu hiçliktir. Ama aynı zamanda bu anlam yokluğuna gülmekten başka yapacak bir şey kalmamıştır."[26] Kahkaha yaşamın içinde seçim yaparken alınan ciddîliğe karşıttır. Kierkegaard'a göre günah bile ciddîlik gerektirmektedir. Bu sebeple estet, gerçek bir seçim yapamayan, umutsuzluğunu kahkahalarla gizlemeyi başaran, güçlü görünmeye ve hazlar ile kendisini anla oyalamaya adayan bir profil olarak karşımıza çıkar. O, aslında tutkulu bir insan olmasına karşın, onun bütün tutkusu maddesellik üzerinedir. Bu sebeple çoğu zaman kendisine haz verecek şeyleri ararken, seçim yapamaz ve tükenir gider. Gerçek bir seçim Kierkegaard'ın daha ciddî bir evre olarak tanımladığı etik evreye geçişle başlar. Etik evre, insanın sorumluluğa ve özgürlüğe daha fazla yaklaştığı ve kendisinden çok başkalarını düşünmeye başlamasıyla ortaya çıkan evredir. Ancak bu evrede insan başkalarıyla olan ilişkilerini kendisinden daha üstün tutmaya başladığı için başkalarının seçimlerini de kendisine mal edebilir. Bu sebeple etik evrede Kierkegaard'a göre kendini gerçekleştirme ve beni elde etmek için yeterli bir evre değildir. Ancak diğer evreye göre sadece ânı yaşamakla kalmaz aynı zamanda geleceği de düşü-

24. Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden,Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 107
25. Soren Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 73
26. Cauly, *Kierkegaard*, s. 106

nür. "Etik biçim yalnızca bugünün yaşanmasıyla sınırlı olmayıp geleceğe yönelik olarak uzun vadelidir ve belirgin özelliği insanın diğer insanlarla sorumluluk üstlenilmesini gerektiren ilişkilerde kurmasıdır."[27] Bu sorumluluk ilişkisine bir örnek daha önce de belirttiğimiz gibi evlilik kurumudur. Eşler için olduğu kadar, herkes için neyin daha iyi olabileceği sorusu âdetâ etik evreyi özetler biçimdedir. Bu sebeple etik evrede kendi için değil, başkaları için neyin iyi ya da kötü olabileceği araştırılır. Bu araştırma ahlâk alanında Kierkegaard ve Kant'ı birbirine yaklaştırır niteliktedir. Fakat bunun aksi yönünde düşünen düşünürler de bulunmaktadır. "Birçok Kierkegaard yorumcusuna göre onun etik anlayışı Kantçıdır. Ancak buna karşı çıkanlar da vardır. Kierkegaard hiçbir yerde rasyonel olarak tutarlı bir eylemin bir şartı olan ahlâktan bahsetmez. Onun saf özneyi alaya alması ve tutkulu varoluşsal seçim ihtiyacı üzerine ısrârı, ahlâkın herhangi bir rasyonel fâilin eyleminin bir şartı olduğuna dair Kantçı fikre tamamıyla terstir."[28]

Kierkegaard, Kant'ın genel olanla çok fazla ilgilenmesine karşın özel olanla, tek bireyle ve onun tutkulu seçimiyle daha fazla ilgilendiği için aralarında farklılık olması çok normaldir. Ancak yine de insanları birbirine yaklaştıran, iyiyi isteme eylemi ile benzerliklerinin olması da çok normaldir. Etik evre âdetâ bir ara geçiş aşamasıdır ve Kierkegaard'ca daha varoluş ve ben, tam anlamıyla tamamlanamamıştır. İnsanın kendisi ya da başkası için olan yaşamından daha üst bir gerçeklik varsa bu da dinsel evredir. İşte üçüncü evre olan dinsel evre, insanın aşkınla olan mutlak bağını kurduğu, bu uğurda her şeyden vazgeçebildiği, aklını iman için ortadan kaldırabilecek bir evredir. Bu evrede, sayısız kahramanlar gözümüze çarpar, trajik kahramanlar, iman şövalyesi ve sonsuz teslîmiyet şövalyesi gibi, bunlar âdetâ Kierkegaard'ın iman için nelerin fedâ edilebileceğine olan insan örnekleridir. Trajik kahraman bu insan örneklerinin ilkidir ve Kierkegaard'a göre daha çok etik evre içinde kalır. Çünkü kahramanlığın bu türünde yapılan eylem genelde başkaları içindir. "Trajik kahraman etiğin içerisinde kalır. Etiğin ifadesinin kendi amacını daha yüksek bir etik ifadede bulmasına izin verir. İbrâhim ile durum farklılaşır. O eylemiyle birlikte, etiği tamâmen aşar ve sahip olduğu daha yüksek amacı etiğin dışındadır."[29]

Hz. İbrâhim, Kierkegaard'ın gerçek iman şövalyesidir. O, inancını akıldışı, paradoksal olarak tamâmen absürdün içinde alır. Kendisi en sevdiği biricik oğlunu Tanrı'ya kurban etmeye hazır, teslîmiyet içinde ve sonlu olandan vazgeçmenin açık örneğidir. İbrâhim'in içinde bulunduğu durum etik evre içinde değerlendirildiğinde içinden çıkılmaz bir durumdur. Çünkü bir insanın evladını

27. Zımmer, *Felsefe Portalı*, s. 153
28. Ahmet Demirhan, *Kierkegaard ve Din*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 12
29. Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 76

kurban etmesi açıkça iman ile etik arasında bir paradoks yaratmıştır. Kanımızca Kierkegaard, bu paradoksu bilinçli olarak ortaya atmıştır. Çünkü etik evrenin içkinleştiremediği ve mutlaklaştıramadığı seçimi, dinsel evrede birey, kendinden ve en sevdiklerinden vazgeçerek gerçekleştirebilecek bir seviyeye gelmiştir. Dinî evre bu anlamda mutlak seçimlerin yapıldığı en üst noktadır. Bu noktada inançlı insan sonsuzluk için sonlu olan her şeyden vazgeçer. Ama aslında vazgeçtiğini düşündüğü sonluluk, sonsuzla birleşince ona tekrar verilir. Vazgeçmek bir seçim değildir. Vazgeçebilmeyi istikrarlıca eyleyebilme gücü, yaşamda yeni bir şey yaratabilmek için, kendi tinindeki sentezi yakalayabilmek için önemli olan sonludan vazgeçebilme gücüdür. Hz. İbrâhim bunun için bir iman şövalyesidir. "İman şövalyesi öncelikle sonsuz teslîmiyet ile sonluya dair olan iddiâlarından vazgeçer. Daha sonra ve bu onu bir iman şövalyesi yapar, kendinden emin bir şekilde absürdün içine dalar ve sonlu olanı geri alır."[30] İmanda artık aklın ve bilincin bir işlevi kalmamıştır. Gönül bütün ferahlığıyla kendini saçmanın kollarına bırakır. Burada artık aşkınlık ve mutlaklıktan başka bir şey kalmaz. İnsan benini, varoluş sentezini gerçekleştirir. Sonlu, sonsuzla, olanak zorunlulukla birleşir. Saçmalığın ikliminde her şey yerini bulur. Burada artık ne entelektüel birikim, ne sonu gelmeyen va'zlar vardır. Birey kendisi olarak, kendi beninin ve varoluşunun bilincinde olarak, Tanrı ile baş başadır. Tutkusuna erişmiş olmanın sevinci ve umutsuzluğunu umuda çeviren umuduyla karşılaşmıştır ve ona teslim olmuştur. Kierkegaard artık bu alanda bilginin değil, tutkunun ve gönül temizliğinin önemini vurgular. "Kierkegard, inanmayı, bireyin kendisini Tanrı huzûrunda hissetmesi ile ilgili görür. Tanrı huzûrunda olmak, bireyi niteleyen temel kategoridir. Bu iki varoluş ve iki ben arasındaki sevgi ve tutku iletişimidir. Bu durum, öncelikle benliğin en üst düzeyde oluşumunu ifade eder. Karşısında ben olunan varlık, benliğin ölçütüdür."[31] Kierkegaard, burada karşısında ben olunan varlıktan, sonsuzdan bahsederken içini sevgiye açar. Onda değerli olan korku, kaygı ve günah gibi kavramlar sonsuz olanın karşısında gerçek kavramsal değerlerini kazanırlar. Çünkü bir değerlendirme ölçütü ancak sonsuz olanın karşısında, hak ettiği anlamı kazanacaktır.

DEĞERLENDİRME

Şu zamana kadar olan her şeyi kısa bir değerlendirmeye tâbi tutacak olursak, Kierkegaard'ın, yaşadığı çağın sorunlarına kulak tıkamayan ve bu sorunları kimi zaman takma isimler kullansa da, eserlerinde çoğunlukla insanlara ilet-

30. Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 79
31. Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 233

meye çabalayan, bir düşünür, teolog, vâiz, psikolog, bir estetikçi, bir ahlâkçı ve bir iman şövalyesi olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. İnsanlığın en temel sorunlarını cesurca ele alan Kierkeggard, varoluşun derinliklerinde yatan ve cevaplayamadığımız soruları, "Nasıl?" sorusuyla bir bilim adamı ciddîliğinde ele alıp, tek tek bilimleri inceleyerek açıklamaya çalışmıştır. Korku, kaygı, mâsûmiyet, günah, umutsuzluk, haz, onur, erdem, ironi gibi kavramların gerçek anlamlarını açığa çıkarmak için öncü görevi gören Kierkegaard, bu sebeple kendisinden sonraki varoluşçu akım içinde hak ettiği saygın yeri alacaktır. Hakikat, mâsûmiyet, diyalektik gibi kavramları kuru bir anlatımla ele aldığını düşündüğü ve yıldızının barışmadığı Hegel'e eserlerinde verdiği cevaplar ile yaşayan insan gerçekliğini ve devinim içinde olan dünyayı dikkate almasını talep eden bir yaşam filozofudur. Bu anlamda yine bir yaşam filozofu olan Nietzsche'ye benzetilebilir. Ama Nietzche'nin estetik yaşamı yeterli bulduğu yerde Kierkegaard, insanı anlamlı bir yaşama götüren en önemli yolu, asketik bir hayatın içine dalmadan, yani dünyadan elini eteğini çekmeden, imana ve inanca sarılmakta bulmuştur. İman, insanı öyle sarıp sarmalayan bir alandır ki, o, bütün karşıtların birleştiği, iç içe geçtiği bir sentezdir. İnsanın seçim yapma, özgür olma, kendi benini inşâ etme mücâdelesinde, yolunun kimi zaman kaygı, kimi zaman, korku, kimi zaman iyi ile kötü, kimi zaman da suç ve günahtan geçeceğini belirten Kierkegaard için bunlar ancak aracı kavramlardır. Zira bunlar bütünün içinde onu tamamlayan ve ancak büyük ruhların devinimleriyle ve yolu kalbin saflığı, kendini adamak ve sevgiyle erişebileceği asıl, sonsuz olana erişebilmek için verilmiş cesur duygu durumları ve kararlardır. Bu anlamda her birey biriciktir, onu biricik yapan şey onun yaratıcısının, onunla hep söylemek istediği bir şey olacağıdır. Bu bakımdan Kierkegaard'ın aforizmalarından biri ile sözü bitirmek maksadını açıklayıcı olacaktır. "İnsan yalnız başkalarına karşı değil, kendine karşı da akıl ermez olabilmeli. Kendimi inceliyorum; bundan yorulunca, zaman öldürmek için bir sigara yakıyorum ve düşünüyorum; "Tanrı bilir, Yaradanım benimle ne demek istedi? Veyahut benden ne ortaya çıkaracak?" diye düşünüyorum."[32]

KAYNAKÇA

Kierkegaard, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2004.

Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, çev. İbrâhim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002.

32. Soren Kierkegaard, *Aforizmalar*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 33

Kierkegaard, Soren, *Kaygı Kavramı*, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.

Kierkegaard, Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. İbrâhim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul 2013.

Kierkegaard, Soren, *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.

Kierkegaard, Soren, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, Çev. İbrâhim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

Kierkegaard, Soren, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev, İbrâhim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

Soren Kierkegaard, *Aforizmalar*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013.

Anderson, Leigh Susan, *Kierkegaard Üzerine*, Çev.Gökhan Gürdal, Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.

Zimmer, Robert, *Felsefe Portalı*, Çev. Leyla Uslu, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2008.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2003.

Cauly, Olivier, *Kierkegaard*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004.

Demirhan, Ahmet, *Kierkegaard ve Din*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

BİR HAKİKÂT ŞAHİDİ: SOREN AABYE KIERKEGAARD

Şeniz Yıldırımer*

1813 yılında Danimarka'nın başkenti Kopenhag'da doğup yine aynı yerde 1855'te hayata veda eden Soren Kierkegaard, geriye kırk iki yıllık kısa ömrüyle kıyaslanamayacak kadar geniş bir külliyat ve özgün bir felsefe bırakmıştır. Yedi çocuklu kalabalık bir ailede doğmasına rağmen, yirmi bir yaşına gelinceye kadar beş kardeşini ve annesini kaybeder. Ailede yaşanan bu kederli olayların acısı ile birlikte, baba Michael Pedersen'in hüznünün sebebi olan sırrı, Kierkegaard'ın bütün yaşamına damgasını vurur. Kierkegaard okul öncesinde, Lutheryan Kilise'ye bağlı babanın katı dinî eğitimine mâruz kalır. Yalnız geçen çocukluğunda babası hem öğretmeni, hem arkadaşı olmuştur. O, günlüklerinde bu eğitimin acımasızlığını vurgulasa da, diğer taraftan babasının zekâsının ve ondan öğrendiklerinin hakkını teslim eder.

Kierkegaard, gençliğinde ailenin üzerindeki sır perdesi ve babadan uzaklaşma sonucu, evden ayrılıp bir süre sefâhat hayatı yaşar. Bu yıllar onun varoluş sorunu ile yüzleştiği ve hayatını sorguladığı sancılı bir sürece denk gelir. Estetik yaşamın kodlarını yakından gözlemleyip çözdüğü bu dönemden sonra tekrar eve dönmüşken, 1838'de babasını kaybeder. Ancak babasının vefatı, başıboş geçen yılların kesin bir son noktası olur ve Kierkegaard'ın hayatı bundan sonra yoğun bir yazarlığın hâkim olacağı yepyeni bir yöne doğru akar. Daha babasının vefatının üzerinden bir ay geçmeden *Hâlâ Yaşayan Birinin Notlarından* (Af en endnu Levendes Papirer) adlı ilk kitabı basılır. Kierkegaard, 1840

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü Doktra Öğrencisi.

yılında *Sokrates'e Sürekli Göndermelerle İroni Kavramı* (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensun til Socrates) adlı teziyle üniversiteden mezun olur. Bu tezi de 1841 yılında kitap olarak yayımlar.

Tanrı'nın, ailesini ve onu sınava tâbi tuttuğu fikri ve bir bedel ödemesi gerektiği inancı, Regine Olsen ile olan ilişkisinde bâriz olarak ortaya çıkar. Üniversite'den mezun olduğu yıl Regine ile nişanlanmıştır; fakat bir sene sonra nişanı bozar. Her iki taraf da birbirini severken alınan bu ayrılık kararı, Kierkegaard'ın kişiliği ve hayat görüşü hakkında önemli ipuçları taşır. Aileden ve özellikle babasından aldığı mânevî mirasın, onu 'evrenseli yaşamak' konusunda sınırladığına ve bu yüzden evlenemeyeceğine inanmaktadır. Kierkegaard'ın Regine'e olan derin sevgisini Tanrı'yı memnun etmek için kurban olarak sunması, babasının onunla ilgili tavrında olduğu gibi, Hz. İbrahim'in Tanrı'ya sadâkatini isbatlamak için sevgili oğlunu kurban etmeye yeltenmesi hadisesine benzetilebilir. Bir ya/ya da eşiğinde gerçekleşen bu ayrılık kararı, *Korku ve Titreme* adlı eserinde, Hz. İbrahim'in hikâyesini tahlîl ederken ortaya çıkacak ve üç temel problemden biri olarak sorulacaktır: "Etik olanın teleolojik olarak askıya alınması diye bir şey var mıdır?"[1]

Nişanın bozulmasından hemen sonra Berlin'e giden Kierkegaard, burada sür'atle dev bir eser ortaya çıkarır. Psikolojik, edebî ve felsefî tarzın hepsinin birden gözlemlenebildiği bu sıra dışı kitabın başlığı da gayet ilginçtir: *Ya/Ya da: Yaşamdan Bir Kesit* (Enten-Eller. Et Livs-Fragment). 1843 yılında Victor Eremita müstear adıyla yayımlanan bu eserden sonra aralıksız olarak, inanılmaz bir hızla diğer kitaplar gelir. Aynı yıl içinde, değişik müstearlarla *Korku ve Titreme: Diyalektik Bir Lirik* (Frygt og Bæven: Dialektisk Lyrik), *Tekerrür: Bir Psikolojik Deneyim Girişimi* (Gjentagelsen: Et Forsøg i den experimenterende Psychologi) ve Kierkegaard'ın kendi adıyla *Üç Eğitici Söylev* (Tre opbyggelige Taler) yayımlanır. Daha sonra bu eğitici söylevlerin devamı gelir ve hepsi babasına adanmış on beş söylev daha eklenir.

Sonraki yıl, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* (Philosophisce Smuler eller En Smule Philosophie), *Kaygı Kavramı: Mevrus Günah'a İlişkin Dogmatik Sorun Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür* (Begrebet Angest: En Simpel Psychologisk-Paapegende Overveielse I Retning AF Det Dogmatiske Problem Om Arvesynden) ve *Önsözler: Gerektiğinde Belli Sınıflar için Kolay Okuma* (Forord: Morskabslaesning for Enkelte Stænder Efter tid og Leilighed), yine müstear isimlerle yayımlanır. 1845'te *Hayat Yolunda Sahneler: Çeşitli Kişilerin Çalışmaları* (Stadier paa Livets Vej. Studier af Forskjellige. Sammen-bragte) basılır. Bu eserlerden sonra 1846 yılında, son eseri olacağını düşündüğü dev kitabı *Fel-*

1. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling, Repetition*, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983, 54.

sefe Parçalarına Bilim Dışı Tamamlayıcı Eklenti (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler) yayımlanır. Her ne kadar Kierkegaard, otuz üç yaşında öleceğine olan inancından dolayı bu eseri son kitabı olarak düşünmüşse de, bundan sonra yaşamaya devam eder ve artık dinî eserler diyebileceğimiz, yazarlığının ikinci aşamasına geçer. Bu eserler genelde kendi ismini taşıyacaktır.

Aynı yıl, 1846'da *İki Çağ: Edebî Bir Eleştiri* (En literair Anmeldelse) yayımlanır. Arkasından 1847'de *Mânevî Eğitici Söylevler* (Opbyggelige Taler i forskjelling Aand) ve *Sevginin Eserleri* (Kjerlighedens Gjerninger) gelir. İncil'den alınan bazı bölümlerin yorumlandığı *Hıristiyan Söylevler* (Christelige Taler) 1848'te ve *Tarlanın Zambakları ve Gökyüzünün Kuşları* (Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen) 1849'da yayımlanır. Aynı yıl yayımlanan *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Sygdommen til Døden. En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse) adlı eser de bir psikolojik tahlildir ve müstear kullanılmıştır. 1850'de, Kierkegaard'ın geçmişe yönelik olarak eserlerine bakışını değerlendirdiği çalışması olan *Bir Yazar Olarak Etkinliğime Bakış* (Om min Forfatter-Virksomhed) adlı kitabı yayımlanır. *Hıristiyanlık'ta Eğitim* (Indøvelse i Christendom), *Kendi Kendini İnceleme İçin* (Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet) ve *Kendinizi Yargılayın!* (Hvad Christus dømmer om officiel Christendom) isimli eserler, 1850 ve 1852 yılları arasında çıkan, gerçek Hıristiyanlık'ı kilise üzerinden değil, Hz. İsâ örneği üzerinden tutkulu bir şekilde açıkça ortaya koyan eserlerdir. Son olarak Kierkegaard, 1855'in Mayıs ayında dokuz sayısı basılan *An* (Øieblikket) adlı hiciv dergisini çıkarır. Bu dergideki yazılarıyla resmî kilisenin Hıristiyanlık anlayışına karşı tek kişilik bir savaşa girişmiştir.

Kierkegaard, yaşadığı çağda bütün eserleri basılan bir filozof olmasına rağmen aykırı düşünceleri ve eserlerinin anlaşılmasının zorluğundan dolayı pek taraftar bulamamıştır. Ölümünden sonra felsefe dünyasının onu tanıması bir yüzyıl almıştır. Robert Bretall, Kierkegaard'ı fikirleri ve usulü açısından olağanüstü ve alışılmamış, derin bir şekilde duyarlı, ahlâken cesur, XIX. yüzyılın en önemli yazım ustası ve bütün zamanların en büyük kişisel düşünürlerinden biri olarak tanımlar.[2] Bu özelliklere rağmen filozofun keşfedilmesi çok geç olmuştur. Bugün ise iki yüz yaşını dolduran Kierkegaard üzerine pek çok ülkede yapılan akademik çalışmalar, hayli yoğun bir külliyat oluşturmaktadır.

FELSEFÎ ALTYAPI

XVII. ve XVIII. yüzyıldaki Aydınlanma filozofları, bilgi, Tanrı, özgür irâde, bilim-Tanrı ilişkisi gibi konular üzerinde araştırmalara girişmişler, cevaplarını

2. *A Kierkegaard Anthology*, ed. Robert Bretall, New York, The Modern Library, t.y, xvii.

belli sistematik bir yapı içinde vermeye çalışmışlardır. Söz konusu dönem filozoflarının kavramları, Aydınlanma'nın belirlediği tek bir dünya görüşü içinde birleştirilmeye elverişliydi; bu da aklın yüceltilmesi olarak tanımlanabilir. Kierkegaard, önceki filozofların tavrından farklı olarak Tanrı, bilgi, irâde, özgürlük gibi kavramları birbirinden bağımsız sorunlar şeklinde ele almamış, insanın bir bütün olarak yaşamı ve varoluşuyla ilgilenmiştir. Felsefe tarihinde ilk defa olarak 'varoluş' kavramına dikkat çekmiş ve insanın varoluşunun soyut-nesnel metafizik sistemler içinde ele alınamayacağını vurgulamıştır.

Esâsen onun yaşadığı çağ olan XIX. yüzyıl, İrrasyonalist akımların geliştiği yenilikçi bir özellik gösterir. Bu çağda Pragmatizm, İdealizm, Pozitivizm, Marksizm ve Liberalizm gibi akımlar da ortaya çıkmıştır; fakat uzun süren bir akılcılık döneminden sonra akılcılık karşıtı akımların gelişmesi önemlidir. Özellikle Sanayi Devrimi sonrasında, toplumlarda görülen mânevî bunalımlar sonucu ortaya çıkan Romantik hareket, akıl karşıtı söylemler için öncü görevi görmüştü. Temsilciliğini K. W. F. Schlegel'in (1772-1829) yaptığı bu hareket, akıl yerine duyguları ön plana alan şiirsel bir akımdı. Romantikler Alman İdealizmi'ni ve irrasyonel filozofları etkilemişlerdir.[3] Kierkegaard'ın ilk gençlik yıllarında bu akımın izleri görülür; fakat daha sonra *İroni Kavramı* adlı eserinde, Romantikler'i ironi kavramı üzerinden eleştirmiştir. Yüzyılın ilk döneminde hâkim olan görüş, temsilcileri J. Fichte (1762–1814), F. Schelling (1775–1854) ve G. W. F. Hegel (1770–1831) olan Almanya'daki Mutlak İdealizm'dir. Kierkegaard, söz konusu filozoflar üzerinde incelemeler ve yorumlar yapmıştır. Bu dönemde yeni bir felsefe ile ortaya çıkanlar ise Arthur Schopenhauer (1788–1860), Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche (1844-1900) olmuştu.

Nietzsche de, Kierkegaard gibi, varoluşçu düşünürler ve diğer XX. yüzyıl filozofları üzerinde etkisi görülen bir filozoftur; bu yüzden varoluşçuluğun ikinci büyük öncüsü olarak kabul edilmektedir. Kierkegaard, ondan biraz daha erken bir dönemde eser veren Schopenhauer'u incelemişti. Schopenhauer'un *İrade ve Sunum Olarak Dünya* adlı eseri, Aydınlanma felsefesi ile gittikçe yalnızlaşan insanın zavallılığını vurgulayan ve akla karşılık irâdeyi öne çıkaran bir iddiâ taşıyordu. Bu filozofun Kierkegaard ile en büyük ortak noktasının, Hegelcilik'e olan karşıtlıkları olmasına rağmen, Kierkegaard onun görüşlerini aşırı bulmuştur. Özellikle ahlâkı bir yetenek gibi görüp, asketizme ulaşan yorumlarına katılmaz ve günlüklerinde kendisinin bu noktada zıt bir konumda bulunduğunu söyler.[4] Ancak bu filozoflarla ilgili olarak 'İrrasyonalist' tanımlaması-

3. *Modern Philosophy from 1500 CE to the Present*, ed. Brian Duignan, New York, Britannica Educational Publishing, 2011, 143-44.
4. Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Anka Yay., 2005, 694-99.

nı, akıl karşıtlığı şeklinde anlamayıp, bütün gerçekliği akıl ile açıklamaya karşı olmak biçiminde yorumlamak gerekir.

Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde, daha çok etkili olan felsefe Alman İdealizmi içinde ortaya çıkan Hegel felsefesiydi. Hegelcilik Danimarka'da da akademik ve entelektüel çevrelerde yaygın olarak kabul görmüştü. Hegelcilik ile birlikte etkisi görülen Romantik akım da Kierkegaard'ın gündeminde olmuştur. O, her iki akıma karşı eleştirel bir tutum içinde olmuş, bu felsefelere karşı yazılarıyla mücâdele etmiştir.

FELSEFE ÜSLÛBU

Kierkegaard'ın felsefe üslûbunun farklılığı ve alışılmış tarzın dışında olduğu hemen fark edilebilir. Sonraları onun iyi bir yazar ya da edebiyatçı, özgün bir düşünür, coşkulu bir din adamı olarak anılmasından da anlaşılacağı üzere çok çeşitli alanlarda eserler vermesi, doğrudan filozof olarak tanımlanmasının önüne geçmiştir. Bir filozof olarak felsefe tarihinde yer almasının uzun sürmesi, felsefesini yaygın felsefe diliyle ve kolay anlaşılır bir içerikle sunmamasına bağlanabilir. Felsefe yapma biçimi, geleneksel alışılmış tarza uymadığından, onu anlamak için, felsefeyi kavramsal bütünlüklerden oluşmuş sistemlerle özdeş kabul etmemek gerekir. O, felsefesini metafizik bir sistem içinde sunmaz; çünkü zaten her türlü sistem fikrine karşı olan bir içeriğe sahiptir. Kierkegaard'ın temsil ettiği varoluşçu yaklaşım, klasik geleneksel 'öz' kavramını geri plana alarak, doğrudan kişisel özneden yola çıkar. Kierkegaard'a göre varoluş, kişinin kendini seçerek kendi olma serüvenini yaşamasıdır. Dolayısıyla onun kendi hayatı da felsefesinden bağımsız değildir; yaşamıyla da bize bir felsefe sunmaktadır. Kierkegaard insan-merkezli yaklaşımıyla, felsefe içeriğini özcü felsefenin tavrından farklı olarak soyut-nesnel alanda değil, doğrudan hayatın içindeki somut insana yönelerek kurmuştur. O, felsefe üslûbunda, biçim bakımından da içeriğine paralel şekilde, insanın varoluşunu her yönden ortaya çıkarmayı hedefleyen, monoton felsefe dilinden çok farklı yazım ve anlatım türleri denemiştir. Felsefe üslûbu, felsefe biçimi ve felsefe içeriği başlıklarıyla daha yakından incelenebilir.

Felsefe Biçimi

Kierkegaard, eserlerinde alışılmış şekilde mantıkî, donuk ve didaktik bir dil kullanmaz; tersine öyküsel, canlı ve diyalektik bir üslûbu tercih eder. Çok farklı yazım türleri denemiş, bazen bir edebiyatçı, bazen psikolog, bazen ilâhi-

yatçı, bazen de sadece filozof kimliğini öne çıkaran metinler oluşturmuştur. Bu yüzden onun filozof kimliği zaman zaman sorgulanmış, edebî dili ustalıkla kullanması sebebiyle sadece iyi yazan bir düşünür olduğu yorumları da yapılmıştır. Kurgusal anlamda metinlerinde mitoloji, öykü ve mesellere yer verirken, iletişim anlamında hiciv dilini, ironi ve mizâhı etkili bir şekilde kullanır. Önceki eserlerinde daha yoğun olan bu sanatsal eğilim, sonraki eserlerinde dinî haykırışlara dönüşmüştür; fakat ironi ve hiciv geçerliliğini sürdürür.

Ancak Kierkegaard'ın bütün eserlerini biçimsel ya da içerik farklılıklarına bakmaksızın, felsefî olarak değerlendirmek lâzımdır. O, bütün eserlerinde insanın varoluş sorununu ele alır; eserlerindeki farklılıklar bu sorunun çok değişik açılardan gözlemlenip tahlîl edilebileceğine işaret eder. Varoluş içeriğine uygun olarak tanımlama, kanıtlama ve temellendirmelere dayalı kuramsal bir dil yerine, tasvir, gözlem ve mizâha dayalı sanatsal bir dil kullanır. Çünkü varoluş, ancak hayat içindeki yaşam örnekleri, farklı insan tiplemeleri ile ortaya konabilir. Kierkegaard için yazma eyleminin kendisi de bir varoluş tecrübesine dönüşmüştür. J. Ferreira, Kierkegaard'ın tutkulu yöntemine dikkat çeker. O, meseleleri bir anda bitirip, tek yönlü olmaya karşı somut bir tavır içindedir. Bunu yaparken alışık olmadığımız yazım tekniklerini kullanarak bizi şaşırtır, karıştırır, rahatımızı kaçırır; benzediğimizi düşündüğümüz kimliğe karşı kışkırtıcı sorular oluşturur. Bitmiş, tamamlanmış, sistemi kurulmuş bütünler için sorunlar üretir, böylece meseleleri tekrar düşünmemizi sağlar.[5] Çünkü zaten onun yapmak istediği okuyucularında sorgulamalar oluşturmaktır. İronik bir tavırla onları, kendilerini yeniden keşfetmelerine yöneltir. Bunun için sarsıcı ve tetikleyici ifadeler kullanır. Özellikle *Bilim Dışı Eklenti*'de üzerinde durduğu dolaylı iletişimi bu yüzden tercih eder. İnsanlararası iletişimde doğrudan iletişimin yaygın olmasına karşılık, bu alışkanlık öznel anlamanın önünü kesmektedir. Toplumdaki değer yargılarına sorgulamadan dâhil olan ve kendilerini ezbere kavramlar üzerinden tanıyan insanların dolaylı iletişim yoluyla uyarılmaları gerekmektedir. Kierkegaard'ın, eserlerinin içeriğinde olduğu kadar yazım üslûbunda da yapmak istediği şey, okuyucularının bir kez değil, iki kez düşünerek derinleşmelerini sağlamaktır.

Yine müstear isim kullanmak, onun sanatsal yöntemlerinden biridir. O, müstear isimler ile çeşitli varoluş biçimlerini, farklı karakterlerle göstermek ister gibidir. Stephen Evans, bu noktada onu Dostoyevski ile karşılaştırır. Kierkegaard da Dostoyevski'nin romanlarında kullandığı özel karakterlere benzer şekilde, okuyucuların kendilerini sorgulamalarını sağlayan yaşama dair sahneler sunmuştur. Böylece müstearlar öznel anlamayı teşvîk etmek niyetiyle kullanılmıştır.[6] Müstearlarla ilgili genellikle, yazılarının alternatif bir sistemi öğreten 'otoriter bilgi' olma-

5. M. Jamie Ferreira, *Kierkegaard*, West Sussex, Wiley-Blackwell Publication, 2009, 1-2.
6. C. Stephen Evans, *Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press, 2009, 37.

ması kaygısıyla kullanıldığı yorumu yapılır. Bazen bir roman kahramanı şeklinde görülen isimler, davranışları, görüşleri ve yaşam biçimleriyle okuyuculara örnekler sunarlarken, belli bir otoriteyi ve öğretiyi temsil etmezler.[7] Bu şekilde Kierkegaard, otorite ve sistem kavramlarına olan karşıtlığını felsefe dilinde de yansıtır.

Felsefe İçeriği

Kierkegaard'ın felsefesi, görüşlerinin kapsayıcılığından dolayı farklı akımlar içinde de değerlendirilmiştir. XX. filozoflarından L. Wittgenstein (1889-1951), XIX. yüzyılın en büyük düşünürü olduğunu söylediği Kierkegaard'ı, 'dil oyunları' ve 'merdiven metaforu' gibi yorumlarında örnek almıştır. Buna dayanarak Kierkegaard'ı Wittgenstein ile ilişkilendirenler, postmodernistlerin öncüsü olarak görenler ya da büyük bir Hıristiyan düşünürü sayanlar vardır. Bunları bir yana bırakarak, Kierkegaard'ın kendisine bakarsak, o, yazılarında açıkça kendisinden önce kendine benzeyen filozofun Sokrates olduğunu söylemiştir. Felsefe içeriğini Sokrates'in ironi yöntemini esas alarak kurar. Onun içinde bulunduğu felsefe, din ve sosyal kültüre karşıt bir söylem geliştirmesinden dolayı, felsefe üslûbunun temel karakteristiği 'reddiye' (olumsuzlama) terimiyle tanımlanabilir. Yaşadığı dönemde hâkim bir felsefe olan Hegelcilik başta olmak üzere, yine Almanya'da ortaya çıkan bir akım olan Romantikler'e karşı çıkmış, dinî sahada resmî kilisenin Hıristiyanlık anlayışıyla çetin bir mücâdeleye girmiştir. Bütün bunlar, felsefe içeriğini belirleyen unsurlar olmuşlardır.

İroni Kavramı ve Sokrates

Kierkegaard'ın felsefe üslûbunu *İroni Kavramı* adlı eserinde açıkça gözlemlemek mümkündür. Kitabın ön başlığının 'Sokrates'e Sürekli Göndermelerle' olması, içeriği hakkında bir fikir vermektedir. Çünkü bütün eserlerinde övdüğü, kendine örnek aldığı bir filozof olarak Sokrates, onun felsefe biçimi ve içeriğine yön vermektedir. Kierkegaard, onu felsefe tarihinde ilk defa olarak insanın varoluşuna ve öznelliğine dikkati çeken filozof olarak görür. Sokrates, içinde yaşadığı Yunan toplumunun yasa, âdet ve geleneklerini eleştirerek, insanlarla oluşturduğu diyaloglarda 'doğurtma' tekniğiyle, onların kendilerini sorgulamalarını sağlamıştır. Kierkegaard, bu yöntemi 'ironi' kavramıyla tanımlar. Kierkegaard'a göre Sokrates'in kullandığı anlamda ironi, hüküm süren sosyal, siyâsî, dinî kültür ve inançların (kurulu düzen, İng. established order, Dan. Bes-

7. Michael Watts, *Kierkegaard*, Oxford, Oneworld Publications, 2003, 65-66.

taaende) sorgulanması ve yozlaşmalara karşı çıkılması anlamına gelir. Sokrates, bu davası için yargılanmış ve sonunda ölüme mahkûm edilmiştir. Bu yüzden o, Kierkegaard'a göre kendi varoluşunu gerçekleştiren biridir. Sokrates öznelliğe ve ironiye yaptığı vurgu ile örnek alınmaya değer bir filozoftur. O dönem Danimarka'sı için aynı görevi yüklenecek olan kendisidir. Bu yüzden daha sonraları 'Danimarka'nın Sokrates'i olarak anılacaktır.

Kierkegaard, ironi kavramına Sokrates üzerinden açıklık getirerek, onun reddiye özelliğine (olumsuzlama-negatif, Dan. Negativitet) dikkat çeker. Fakat modern anlayışlarla bu kavramın olumsuzlama özelliği değiştirilmiştir. O, ironinin modern kullanımını, temsilcilerini Schlegel, J. L. Tieck (1773-1853) ve Ferdinand Solger'in (1780-1819) oluşturduğu Alman Romantikleri ile ilişkilendirir. Romantikler toplumda geçerli olan âdet, gelenek ve inançları tanımamanın dışında, bütün inanç ve değerleri de yok sayarak, kişinin kendini meydana getirmesinden söz etmektedirler. Kierkegaard, Romantikler'in mevcut sosyal kültürü sorgulamalarını desteklerken, onun yerine ikâme ettikleri özgür ve sınırsız öznelliği şiddetle eleştirir. Onların bahsettiği şiirselliğin, insanın içindeki Tanrısalı ve özgünlüğün sesini ortaya çıkaran bir sanat olmadığını söyler. Bu eleştirisiyle özellikle onların anlayışının dindarlıktan farkını vurgulamak ister ve Antik Yunan anlayışını örnek gösterir. Orada kendisini şiirsel olarak üreten kişi, kendisine bir ödev verildiğinin farkındadır ve içindeki özgünlüğü keşfetmeye çalışır, dolayısıyla bir amacı vardır.[8] Böylece boş ironinin geçersizliğini daha çok Romantikler'in ironi anlayışına getirdiği eleştiriyle açıklamaya çalışmıştır.

İroninin yanlış yorumlarına karşılık Kierkegaard, ironi tanımını daha da açar ve ironinin gerçek işlevini yerine getirebilmesi için kontrollü kullanılması gerektiğini vurgular. İroni kontrollü kullanılırsa kişi, hem içinde bulunduğu sosyal kültürün yanlışlıklarını görebilir, hem de bunları düzeltme yolunda bir çabaya girişebilir: "Üzüntü kişiyi aldatmak istediğinde, mutlulukları hüzne, özlemleri yalnızlığa, umutları hatıraya çevirmek istediğinde bile, memnun olabilmek için cesâret gerekir", ironi bu cesâreti veren rehberdir.[9] Kierkegaard'a göre ironist, içinde bulunduğu çağın çarpık, sahte, yanlış ve değersiz olan yönlerini görebilen bir göze sahiptir.[10] İronist, önce topluma yabancılaştığı için, bir taraftan hiçbir şey bilmediğini söyleyecek, diğer taraftan toplumdaki insanların şuursuzca dâhil olduğu siyasi ve sosyal geleneklerin bozulan, değersizleşen ve yanlış yönlerini görebilecektir.

Fakat bir şey bilmediğini söyleyen ironistin (salt ironi) bu tutumu tutarlı olarak kabul edilebilir mi? İçeriği olmayan, boş bir ironi bizi nereye kadar gö-

8. Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, İstanbul, İmge Kit., 2009, 312.
9. Kierkegaard, *a.g.e.* s. 359-364.
10. Kierkegaard, *a.g.e.* 282.

türecektir? Sokrates'in ironisi hangisidir? Kierkegaard, Hegel'in tersine (Hegel Sokrates'in iddiâsının bir ironi olduğunu, gerçek olmadığını söylemiştir) Sokrates'in "Hiçbir şey bilmiyorum." iddiâsının gerçeği yansıttığını söyler. Kişinin bilgisiz olduğunu bilmesi yolun başlangıcıdır; ancak burada kalınmamalıdır: "İronist son tahlilde ortaya bir şey koymak zorundadır."[11] Bu durum 'ödev' kavramıyla da ilişkilidir. O halde ironi, kurulu düzenin yozlaşmış yapısını fark ederek ona karşı eleştirel bir tutuma girmek, ancak boş bir içerikten de kaçınarak, ahlâkî sorumluluğu ve ödev duygusunu koruyarak mücâdele etmektir. İronist, içinde bulunduğu ironinin idrâkinde olmalıdır. Bu idrâkin gerçekleşmesi ise öznelliğin gelişmesine bağlıdır. Böylece ironi ve öznellik arasındaki bağlantıyı kuran Kierkegaard ironiyi, öznelliğin ilk belirleyicisi sayar: "İroni öznelliğin ilk ve en soyut belirlemesidir. Bu, öznelliğin ilk defa ortaya çıktığı dönüm noktasına işaret etmektedir ve karşımızda Sokrates vardır."[12]

Bir dönüm noktası olarak gördüğü Sokrates için, Kierkegaard'ın hem ilham aldığı kişi, hem de öğretmeni olduğu söylenebilir. Onun Hıristiyan olmayan, pagan olarak tanınan Sokrates gibi bir filozoftan nasıl olumlu olarak etkilendiği sorgulanırsa, yine onun cevabına bakmak gerekir: "Doğru, o Hıristiyan değil, bunu biliyorum, buna rağmen onun kesinlikle bir 'kişi' olduğuna inanıyorum."[13] Kierkegaard için 'bir kişi olmak' ya da 'biri olmak' tabirlerinin büyük önemi vardır. Sokrates bunu gerçekleştiren biridir ve aynı zamanda Atinalıları da uyarmaya çalışmıştır. Kierkegaard'ın amacı 'hakikatli biri olmak, hakikati yaşamak' şeklinde tanımlanırsa, onun gerçek kaygısı ve Sokrates'te ne bulduğu daha iyi anlaşılabilir. Zaten Kierkegaard'ın kendisi, kendisine biçilen görevin Sokratik bir ödev olduğunu açıkça ifade etmiştir: "Benden önce bana benzeyen tek kişi Sokrates'tir; benim ödevim Sokratik bir ödevdir."[14]

Hegel Karşıtlığı

Kierkegaard felsefesinin 'reddiye' üslûbundan en büyük payı kilise ile birlikte Hegelcilik'in aldığı söylenebilir. Elbette bu durum sadece Hegel'in, hemen Kierkegaard'dan önce felsefe sahnesinde yer almış olması ve her yerde olduğu

11. Kierkegaard, *a.g.e.* 298.
12. Kierkegaard, *a.g.e.* 291-292.
13. Soren Kierkegaard, "On My Work as an Author, The Point of View", *The Essential Kierkegaard*, ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000, 467-68.
14. Soren Kierkegaard, "My Task", *The Moment and Late Writings*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1998, 341.

gibi Danimarka'da da yaygınlaşan bir akım haline gelmesi ile açıklanamaz. Hegel, modern felsefenin kendinden önceki soyut-nesnel içerikteki sistemci yaklaşımını en üst noktaya taşımıştır. Fakat ironik bir şekilde o, felsefe tarihinde nesnelliğin en üst noktasını temsil ederken, hemen sonra gelen Kierkegaard da öznelliği en çok vurgulayan filozof olmuştur. Belki öznelliğin ön plana çıkması anlamında, Hegel'in ona dolaylı yoldan bir katkısı olmuştur. Kierkegaard'ın kullandığı çoğu kavram Hegel felsefesinde geçmektedir; ancak o bu kavramları tamâmen farklı içeriklerle yorumlamıştır. Esas olarak Hegel bütüncü ve sistemci iken, Kierkegaard sisteme karşı olup, tek kişinin varoluşuna vurgu yapmıştır.

Hegel felsefeyi bilimsel bir sisteme çevirmiştir. Onun temel kavramı olan Geist, gerçekliğin bütününü, hakikati temsil eder ve Tanrısal olana karşılık gelir. Tarihi de buna bağlı olarak yorumlayan Hegel, diyalektik olarak onu birbirine zıt aşamalardan geçerek, sentezi gerçekleştiren bir süreç olarak görür. Hakikat bütündedir; fakat süreç içinde akıl yoluyla kendini bilme aşamaları yaşar. Geist, bütün insanlık tarihi boyunca insan aklının aşamalardaki yeterliliğine göre görünür hale gelir.[15] Felsefe, şimdiki zamanın geçmişle bağlantısını kurarak, bunu akılsal olarak ifade etmektir. İdrâke, düşünceye ve düşüncenin bilimi olan mantığa yaptığı vurgu ile Hegel için felsefe, metafizik bir sistemde kavramlarla çalışmaktır. Metafizik ise, mantık bilimi anlamına gelmektedir. Hakikat anlayışını şöyle özetlemiştir: "Akılsal olan gerçektir ve gerçek olan akılsaldır."[16] Özgürlüğü de bu bağlamda değerlendiren Hegel, kişilerin kendilerini gerçekleştirmesini, onların bağlı olduğu bütün (devlet) içindeki üyeliklerinin şuuruna varmaları olarak görür. Dolayısıyla öznel özgürlük ya da öznellik yoluyla hakikate ulaşma gibi bir söylem, onun için mümkün değildir.

Kierkegaard ise, hakikati bütünde değil, tek kişinin varlığında arar. Hegel'in mantıkî bir sistem içindeki nesnel çabasının kişiyi aldatan bir soyutlama olduğunu söyler. O, bilim kavramıyla ifade edilen bu sistemin varoluşu açıklayamayacağını söyleyerek, Hegel'i bütün içinde tek kişiyi yok etmekle suçlar. Bu sistematik yapı nesnelliği kurmaya çalışırken, tek kişinin varoluşunu unutmuş ve asıl gerçeklik olan, onun somut öznelliğini hiçe saymıştır. O, nesnelliğe karşılık öznelliği, soyuta karşılık somutu, bütüne karşılık tek kişiyi, statikliğe karşılık değişkenliği, belirlenmiş kavramlara karşılık kişisel kararları, nesneye karşılık özneyi, düşünceye karşılık tutkuyu savunur. Hegel, insanın özne olarak yaşama ve deneyimleme şansını soyut kavramlar alanına hapsetmekle özgürlüğünü de ortadan kaldırmış olmaktadır.

---

15. G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomelogy of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, 6-7.
16. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. S. W. Dyne, Canada, Batoche Books, 2001, 18.

Kilise Karşıtlığı

Hegel, 'mantık bilimi'ni dine de uygulayarak, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında ve dinle ilgili bütün inançlarda akıl yürütmeyle metafizik çözümlere ulaşabileceğimizi iddiâ etmiştir. Bu iddiâlar, o dönem Danimarka'sında kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır. İlâhiyat fakültesinde hoca olan H. L. Martensen, bu anlayışın kilise ve Hıristiyanlık için hiçbir zararının olmadığına, Hegel sistemine uygun olarak, aklın gerekleri ile dinî öğretilerin uyumunun sağlanabileceğine inanmıştır.[17] Kierkegaard ise, yeni anlayışa şiddetle karşı çıkmış, bu anlayışın dinin ilkeleriyle temelden çatıştığını düşünerek, bunun felsefî görüşlerin dinî inançların yerine geçmesine sebep olacağına inanmıştır. Hegel'in spekülatif felsefesi ile dinin uzlaştırılmaya çalışılması bir hatâdır. O, bu hatânın sebebini *Bilim Dışı Eklenti*'de şöyle ifade eder:

> "Benim bu çağla ilgili temel düşüncem bilginin sayısal olarak çoğalmasından dolayı *var olmanın* ne olduğunun ve *içselliğin* anlamının unutulmuş olması ve spekülatif düşünme ile Hıristiyanlık arasındaki yanlış anlamanın bununla açıklanabilir olmasıdır."[18]

Dolayısıyla Kierkegaard, Hegelcilik etkisi altındaki din anlayışını eleştirmiştir. Hegelcilik'te olduğu gibi, mevcut Hıristiyan kültüründe de insanın varoluşu ve bağlantılı olarak içsellik unutulduğu için, hakikat yanlış yerde aranmaktadır. Onun *Hıristiyan Söylevler*, *Hıristiyanlıkta Eğitim* gibi eserleri kutsal kitaptan örnek pasajlar alarak, Hıristiyanlık'ın hakikatini göstermeye çalıştığı kitaplardır. Hayatının son iki yılı ise artık kiliseye karşı olan tutumunun tamâmen ortaya çıktığı ve kilise riyâkârlığına karşı açıkça saldırılarda bulunduğu bir dönem olur. Bu durumu tetikleyen olay başpiskopos Mynster'in ölümünden sonra yerine geçen Martensen'in, Mynster'i 'hakikatin şâhidi' olarak ilan etmesidir. Buna karşılık Kierkegaard, Christendom olarak nitelediği kilise otoritesinde oluşan kültürün, gerçek Hıristiyanlık olmadığını ve hakikati temsil edemeyeceklerini içeren eleştiri dolu makâlelerini, kendi çıkardığı dergi olan *An*'da peşpeşe yayımlamıştır. Bu anlayışın içinde bulunan papaz ve akademisyenleri Antik Yunan felsefesindeki Sofistlere benzetir. Bunlar sofistlerden daha kötü olarak hiçbir şeye inanmayan ve anlamayan kişilerdir. Buna rağmen kendilerini neyin hakikat, neyin Hıristiyanlık olduğunu söylemeye yetkili konumda görmektedirler.[19] Sokrates'in parayla fazîleti öğretmeye çalışan Sofistlere kar-

---

17. Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, Oxford University Press, 1988, 33.
18. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. and trans. Alastair Hannay, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 209.
19. Kierkegaard, "My Task", 341.

şı olan savaşına benzer şekilde Kierkegaard da yüksek maaşlar karşılığında dini öğreten râhip ve papaz sınıfına karşı mücâdele etmiştir. Danimarka Kilisesi'nin belirlediği Christendom kültürü içindeki papazlar, resmî bir görev sahibi, maddî açıdan gâyet refah içinde yaşayan, her türlü konfora sahip olarak, maddiyatçı ve çıkarcı bir hayat sürmektedirler. Toplumda saygın bir konuma sahip olarak, hiçbir eziyet tehdîdi altında değillerdir.

Kierkegaard, hakikî Hıristiyanlar için ilk inananları örnek gösterir. *An* dergisindeki makâlelerde 'İncil Hıristiyanlığı' tâbirini kullanarak, gerçek Hıristiyanlığı anlatmaya çalışır. Bu Hıristiyanlık'ı, Hz. İsâ'ya ilk olarak iman edenler temsil etmektedir. Onlar Roma Devleti'nin zulmü altında büyük eziyetler çekmişler, fakirlik içinde yaşamışlar, hayatlarını ortaya koymuşlar ve şehit olmuşlardır. Dindar olmak sanıldığı gibi kolay bir şey değil ve bu yüzden iman konusu da basit bir mesele değildir. Gerçek iman sahibi Hıristiyan olan kişi, imanından dolayı eziyet, zulüm ve acılara hazırlıklı olarak hakikatin şâhidi olabilmeli, işkenceyi ve imanı uğrunda ölümü göze alarak şehitliğe gidebilmelidir. Kierkegaard, iman edenleri bu şekilde tasvîr ederken, papazların bu zorluklara gelemeyeceklerini, hatta zora düşerlerse Hıristiyan oldukları iddiâsından bile vazgeçebileceklerini söyler. Dolayısıyla ona göre Hıristiyan bir ülkede doğup, Hıristiyanlık'ın bir üyesi sayılmakla iman sahibi olunamaz. O, Hıristiyan olmanın kendiliğinden gerçekleşen bir şey olmayıp, ancak şuurlu bir tercihle her zaman bu seçimin idrâkinde olunması gerektiğini ifade eder. Bu ise, sahip olduğu her şeyi imanı için kurban verebilecek kişinin işidir.[20]

Modern Çağ Karşıtlığı

1790-1830 yılları arası Danimarka'nın ekonomik, politik ve diplomatik açıdan gerileme dönemidir.[21] Dolayısıyla halk bazında sosyal ve siyâsî ayaklanmalar gözlenmiştir. Bu hareketler, 1780'lerden başlayarak kalıcı anayasal bir halk hükümetine geçilen 1848-49 yıllarına kadar devam eder. Kierkegaard'ın yaşadığı dönem, ülke içinde bu karışıklıkların olduğu zamana rastlar. Ancak XIX. yüzyılın ilk yarısında Danimarka'da siyâsî ve ekonomik karışıklıklar ya-

20. Soren Kierkegaard, "Was Bishop Mynster a "Truth-Witness," One of "the Authentic Truth-Witnesses" –Is *This the Truth?*", *The Moment and Late Writings*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1998, 3-8.

21. H. Bruce Kirmmse, *Kierkegaard in Golden-Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990, 21.

şanırken, diğer taraftan edebiyat, sanat ve kültürel alanlarda canlanma olmuş, sonradan bu döneme Danimarka'nın 'Altın Çağı' adı verilmiştir.[22] Dolayısıyla Kierkegaard, aynı zamanda 'Altın Çağ'a ait bir düşünür olmuştur. Danimarka'nın ulusal ve demokratik bir ülkeye dönüşmesinde etkili olan bu hareketler, bir şekilde Kierkegaard'ın yazılarına da yansımıştır. Filozofun 1846'nın başlarında *İki Çağ: Edebî Bir Eleştiri*'deki yazıları onun siyâsî görüşleri hakkında fikir verir. Esasen Kierkegaard'ın tek kişiyi ve öznelliği merkeze alan felsefesinden dolayı, onun toplumsal sorunlarla ve siyâsetle ilgili olmadığı sanılır. Halbuki o, içinde bulunduğu çağın ve çağın getirdiği yeniliklerle birlikte gelecek tehlikelerin farkındadır. Özellikle bu eserinin sonunda bulunan "Yaşadığımız Çağ" metni, hem içinde bulunduğu kültür, hem de kendisinden sonra gelecek çağa ilişkin isâbetli tesbitleri içerir.

Kierkegaard içinde yaşadığı çağı, modern bir çağ olarak tanımlar ve toplumun yüzyüze geldiği yeni gelişmeleri eleştirerek tasvîr eder. Ülkesinde yaşanan 1848 devrimini, modern demokrasinin 'kişi olmak' şuurunu yok edeceğini düşünerek endişeyle karşılamıştır. Çünkü toplumda gittikçe artan tekdüzeliğe şâhit olmaktadır. Onun yaşadığı yıllar, modern basının yaygınlaştığı, gazetelerin ve siyâsî broşürlerin çoğaldığı, gazete yazıcılığının başladığı bir dönemdir. Genellikle iyi karşılanan basını Kierkegaard, Danimarka'da da rahatlıkla gözlenebilen ulusal gelişmelerin bir sonucu olarak değerlendirmiştir.[23] Basının gelişimine şüpheyle bakmış, onun sadece kamu oluşturmak için ortaya çıkarıldığını söylemiştir. Modern toplum için önemli bir kavram olan kamu ise, Kierkegaard'a göre bütün herkesi aynı seviyeye indirmek için üretilmiş bir soyutlama, bir hayâlettir. Kamunun gerçek bir varlığı olmadığı gibi, kamu içindeki kişiler de gerçek bir varlık gösteremezler; böylece kişisel farklılıklar ortadan kaldırılır. Kierkegaard, kamu ve basın gibi hayâlî organların yol açtığı matematiksel eşitliği, kendi ürettiği 'aynı seviyeye getirme' (leveling) kavramıyla eleştirmiştir. Kamu öyle bir güçtür ki, bütün alanları, hatta dini bile kapsayabilir; insanları hayal âleminde yaşattığı için, Kierkegaard onu bütün güçlerin en tehlikelisi olarak görmüştür. Bir seviyeye getirme sürecine tâbi olmuş kişiler, tek başlarına tefekkür edemez hale gelirler; bu yüzden kişi artık Tanrı'ya, kendine, sevgilisine, sanatına ya da bilimine ait değil, bir köle gibi genel soyutlamaya aittir.[24]

O, çağın en temel sorununu tutku ve heyecandan yoksun oluşuna bağlar: "Yaşadığımız çağ esâsen akıl ve tefekkür çağıdır; tutkudan yoksun, bir heyecanla

22. Kirmmse, *a.g.e.* 1-2.
23. George Pattison, *Kierkegaard Religion and the Ninetheenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 31-32.
24. Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2005, 248-56.

parlayıp, sonra uslu uslu tekrar istirâhata çekilen bir çağ." Kierkegaard, ayaklanmaların yapıldığı, demokrasiye geçiş hareketlerinin olduğu bir dönemde, tutku olmadığı için halkın tembellik içinde olduğunu söyler. Çünkü görünürdeki hareketliliğin onun için bir anlamı yoktur. Halk devrim yaptığını, daha iyi bir düzene gittiğini düşünmektedir, ama Kierkegaard'a göre bunlar reklam ve tanıtım tarzı çabalardan öteye gidemez. Ona göre gerçek eylem, insanların öznelliklerini fark ederek, kendiliklerini keşfetmeye yönelik olarak aldıkları karardır. Böyle bir mücâdelenin gerçekten değeri vardır. Bu yüzden toplumu, "Günümüzde sığ sularda yüzmekten alınan tehlikeli haz dışında bir eylem ya da kararlılık yok." diyerek eleştirir. Bütün bu oyunu ustalıkla sürdüren ise akıldır: "Çünkü zekâ, üstünlüğü o derece ele almıştır ki, gerçek ödevi gerçekdışı bir numaraya, gerçeği de oyuna dönüştürür."[25] Bu çağda tutkunun yerini akıl aldığı için, çokça düşünülür, bol miktarda bilgi vardır ve değer yargıları yok edildiğinden yaygın bir anlamsızlık yaşanmaktadır. İçleri boşalan anlamların yerini ise para doldurur.[26]

Kierkegaard, tefekkürün kendisini değil, onun yanlış kullanımını eleştirdiğini söyler. Tefekkür gerçek anlamıyla yaşanmadığı için, insanlar iç dünyalarında boşluk yaşamaktadırlar. Bu da toplumda gevezeliği başlatır. Çünkü bu toplumda insanlar ne iç suskunluğu, ne de kaliteli konuşmayı başarabilirler; sadece boş laflar sarfederler.[27] O, modern toplumda 'birlik' fikrinin de dikkat dağıtıcı bir unsur olarak kullanıldığını belirtir. Birlik kavramı kullanılarak modern toplumda organik ve somut olan her şeyden kurtulunur, somut insan yerine soyut 'insanlık', insanların sayısal eşitliği gibi konular gündeme gelir. Daha ileri boyutta dine uygulanabilen bu kavramla kurumsallaştırılmış din anlayışı gelişir ve bu din insanlara ebedî kurtuluş vadeder. Oysa Kierkegaard, birlik kavramının doğru anlamının ancak ahlâk içinde bulunabileceğini söyler.[28] Moderniteninin karakteristik başlıklarını bu şekilde ele alan Kierkegaard, isâbetli tesbitlerde bulunmuş, şaşırtıcı bir şekilde bir çağ öncesinden onun tehlikelerine ayrıntılı bir yorum getirebilmiştir. Bu dünya görüşünün tefekkür ve tutkudan yoksun felsefe sistemleri ile bağlantılı olduğunu da ihmal etmemektedir.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Felsefe üslûbunda ortaya çıktığı gibi Kierkegaard, felsefede hem biçim, hem içerik olarak özgün bir yerde durmaktadır. Biçimde sanatsal bir dili ve içerik-

25. Kierkegaard, *a.g.e.* 233-37.
26. Kierkegaard, *a.g.e.* 239-44.
27. Kierkegaard, *a.g.e.* 259-61.
28. Kierkegaard, *a.g.e.* 263-70.

te ironiyi (reddiye) benimseyen bu yaklaşımın, elbette felsefeye getirdiği özgün söylemler olmuştur. Öncelikle klasik felsefe geleneğindeki 'öz' kavramını önceleyen tutum, Kierkegaard tarafından değiştirilerek, varoluş'un vurgulandığı yeni bir anlayışın yolu açılmıştır. XX. yüzyıla kadar devam eden bu klasik felsefe geleneğinde varlık, soyut, tümel ve değişmez kavramlarla anlaşılmaya çalışılırken, öncülüğünü Kierkegaard'ın yaptığı varoluşsal yaklaşımda doğrudan somut tikel varlığın kendisine giderek aradaki mesâfe kaldırılmak istenmiştir. Özcü yaklaşımda değişen ve oluş halindeki dünya göz ardı edilmişken, yeni yaklaşım insanın oluş içindeki sürecine ve dinamik yapısına dikkat çekmiştir. Kierkegaard, kendi varoluşunu idrâk edebilen insanın, bütüncül sistemler içinde eritilmesine ve kişisel varlığının yok edilmesine şiddetle karşı çıkar. O, yaşamı ve yaşama ait bütün araçları varoluşsal bir kurgu içinde ele alıp, kişinin 'kendilik idrâki'ne ulaşabileceğini söylemiş, bu şuurla ilgili özgürlük, kaygı, umutsuzluk, iman, karar, seçim, günah, saçma, paradoks, tutku gibi kavramlara özgün açılımlar kazandırmıştır.

"Bir kişi olmak ne demektir?", "Nasıl hakikî bir yaşam sürülebilir?" gibi temel sorularla her bir kişiyi kendiyle yüzleşmeye davet eden Kierkegaard, insanı içselliğinin derinleşen aşamalarından geçirerek, adım adım ve tutkuyla Tanrı huzuruna çeker. Varoluşun paradoksal yapısını, insan tanımıyla özetlemiştir: İnsan, beden ve ruh sentezine ek olarak ebediyet ile geçiciliğin, sonlu ile sonsuzun, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir.[29] Bir gerçekliği temsîl eden bu paradoksal yapı, insanın umutsuzluğunun sebebidir. İnsan, sonsuz yanıyla olan ilişkisini yitirdiğinde, bu umutsuzluk ölümcül bir hâl alacaktır. Üstelik insanın sadece kendi çabası da bu umutsuzluğu aşmaya yetmeyecektir. Kierkegaard, insanın kendi olma sürecinde içine düştüğü umutsuzluk ve kaygı kavramlarını derinlemesine tahlil ederek, herkese ait olan bu yolculuğu ayrıntılı bir şekilde tasvîr eder. Kaygı, insanın kendi varoluşunu fark ettiğinde, hissettiği yabancılığa karşılık kendini gerçekleştirme sürecinde ortaya çıkmaktadır. O, bütün bu kavramların ilişkisel yönüne dikkat çekmiştir. İnsanın yöneleceği her bir eylem ve aldığı her karar bir ilişkidir. İnsan özgürdür, ancak hayatında gerçekleştirdiği seçimler, onun kaderi üzerinde son derece önemlidir. Kişinin öncelikle kendiyle başlayan ilişkisi, daha sonra büyük çabalardan sonra, onu selâmete çıkaracak imana ulaşabilir. İman, sürekli bir mücâdeleyi gerektirir; çünkü Tanrı huzuruna gelmek cesâret ister. O, *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in Tanrı ile olan ilişkisini ele alırken, bu durumun en uç noktasını gözler önüne sermiştir. Kirkegaard, kişinin hayatı boyunca, özgür seçimlerine bağlı olarak kendisinde yer alabileceği varoluş alanlarını estetik, ahlâkî ve dinî olmak üzere üç biçimde değerlendirmiş ve eserlerinde bu biçimlere dair örnekler sunmuştur.

---

29. Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980, 13.

Öznel Hakikat Anlayışı

Kierkegaard eser verdiği bütün alanlarda özgün bir duruş sergilemiştir; ancak onun en önemli vurgusunun hakikatle ilgili olduğu söylenebilir. William Barrett, Kierkegaard'ın hakikat görüşünün Avrupa felsefesinin dönüm noktası olarak görülebileceğini söyler.[30] O, bilim ve felsefenin sistem kavramıyla özdeşleştiği bir dönemde, her şeyin soyut ve nesnel kavramlarla ifade edilmesi sonucu bir ideoloji olarak gelişen nesnelliğe karşı çıkmış ve yerine 'öznellik' kavramını geliştirmiştir. Onun felsefesinin ana teması, insanın varoluşunu keşfederek ulaşabileceği hakikat arayışı olmuştur. Kierkegaard'ın kendi hakikat arayışı, henüz yirmi iki yaşındayken günlüğüne yazdığı şu ifadelerde açıkça görülmektedir:

> "Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlakâ bilginin gelmesinin gerekmesi hâriç, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağım. Bu kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın benim gerçekte ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama benim için olan hakikati bulmak; uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır."[31]

Bu ifadeler, onun bir süre devam ettiği sefâhat hayatının bitişine işaret etmiştir. Bundan sonraki amacını net bir şekilde belirlemiş, bunun yaşamını adayacağı, uğruna ölmeyi arzulayacağı hakikati bulmak olduğunu söylemiştir. Gerçekten de böyle olmuş, Kierkegaard'ın bütün eserlerinin ana temasını bu hakikat arayışı oluşturmuş, fakat bunu en yoğun şekilde *Felsefe Parçalarına Bilim Dışı Eklenti* kitabında açığa çıkarmıştır. Bu eserinde 'Hakikat öznelliktir.' yargısının kendisinin tezi olduğunu belirtir. Eserde bütün sistemci felsefelerin nesnel hakikat anlayışına karşılık, hakikatin öznel olduğu savunulur. Özellikle Hegel'in şahsında temsil edilen bu felsefeleri Kierkegaard, spekülatif felsefe şeklinde adlandırarak eleştirmiştir. Hegel, özneyi ve öznelliği sadece bir unsura dönüştüren sistemin, bütünün hakikatinden bahsetmekteydi. Kierkegaard içinse tam tersine olarak bir sistemin hakikati mümkün olamazken, sadece özne olan kişilerin hakikatinden söz edilebilir. O, insanın sınırlı bir varlık olduğu için, hayatı sistem olarak kavrayamayacağını belirtir. Hayat sadece Tanrı için bir sistem olabilir. Kierkegaard, Hegel'in sistem fikrini dini de içine alacak şekilde yorumlamasını aşırılık olarak değerlendirir ve bunun imanı feshetmek olacağını söyler. Çünkü onun için iman, akıl ve bilgiden tamâmen bağımsız bir alandadır. O, imanı akıl ile değil, tutku ile ilişkilendirmiş, bu yüzden fideist olarak kabul edilmiştir.

---

30. William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara, Hece Yay., 2003, 174.
31. Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Gilleleje, 1 Ağustos 1835, 50.

Aydınlanma'dan sonra bilimsel yaklaşımların etkisiyle gelişen akılcı ve deneysel felsefeler de hakikatin ne olduğu sorusu ile ilgilenmişlerdir. Fakat bu yaklaşımlar cevaplarını soyut alanda, sadece düşünceyi esas alarak verdikleri için düşünce ve varlığı özdeş kabul etme hatâsına düşmüşlerdir. Onlar, soyut olarak sadece düşüncenin kavramsal eylemiyle hakikate dair bazı önermelere ve yargılara ulaşmaya çalışırlar; fakat bunlar Kierkegaard için aslâ sonu gelmeyecek olan spekülasyonlar ve kesinlik bildirmeyen yaklaşımlardır. Ona göre hakikatin soyut olarak anlaşılması, hakikatin kendisi olmayıp sadece soyut bir kopyalama olabilir. Ayrıca soruyu soran kişinin kendisinin de bir varolan olduğu hatırlanmalıdır. Kierkegaard, soyut düşünürün kendisinin varolan olduğunu unutmasını, nesnel yaklaşımın en büyük hatâsı olarak değerlendirir. Çünkü zamanla kayıtlı olmak, aynı anda özne-nesne olmayı engeller. O, bu yüzden soyut düşünürün çabasını boş bir gayret olarak değerlendirir.[32] Fakat meselenin diğer boyutu, bu hakikat anlayışlarının soyut bir şekilde elde edilen nesnel hakikati tek gerçeklik olarak insanlara hazır olarak sunmalarıdır. Böylece kişiler sadece bütünün bir parçası yapılarak etkisiz hale getirilmiş, kendi varoluşları hiçe sayılmıştır. Oysa Kierkegaard, insanın sadece kendi gerçekliğini kesin bir bilgiyle bilebileceğini vurgulamış, bunun için öznellik, içsellik, tutku, paradoks ve iman kavramlarını içeren bir hakikat anlayışı sunmuştur. 'Hakikat öznelliktir' (Dan. Sandheden er subjectiviteten) ifadesi ile özetlediği bu yaklaşımda hakikat, kişinin ahlâkî-dinî kimliği ile belirlenir. Dolayısıyla hakikatin bu yorumu, onu önermelerin ya da fikirlerin doğruluk değeriyle tanımlamaya çalışan hakikat görüşlerinden oldukça farklıdır. Felsefede bu araştırma, XX. yüzyıldan sonra dil felsefesinin gelişimiyle ifadelerin anlamı, doğruluğu, amacı gibi konulara kaymıştır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın hakikat kavramını insanın öznelliği ve ahlâkî-dinî kimliği ile ilgili olarak yorumlaması, felsefe tarihindeki özgünlüğünü korumaktadır.

Öznel hakikat özsel bilmeyle ilgilidir. Özsel bilmeyi de ahlâkî-dinî bilme olarak belirleyen Kierkegaard, bunun yolunun varolandan geçtiğini ifade eder:

> "Bütün özsel bilme varoluşla ilgilidir (...) Bunun anlamı, bilgi özsel olarak varolan bir kişi olan bilenle ilgilidir ve bu sebeple bütün özsel bilme özsel olarak, varoluş ve varolana ilişkindir. Öyleyse sadece ahlâkî ve ahlâkî-dinî bilme özsel bilmedir."[33]

Kişisel bir ödev olarak bakıldığında var olmak zorlu bir iştir. Kierkegaard bu zorluğun spekülatif felsefede varoluş hesaba katılmamış olduğu için, hiçbir

32. Kierkegaard, *Concluding*, 160-62.
33. Kierkegaard, *Concluding*, 166.

zaman gerçekten ortaya çıkmayacağını ifade eder:[34] Buna karşılık "öznel düşünürün ödevi kendisinin varolan olduğunu anlamasıdır."[35] O, kişinin varoluşunu kendilik tefekkürü (self-reflection) içinde anlayabileceğini, bunun da kişinin düşünce tutkusunun kendi varoluşu üzerine yönlendirilmesiyle olacağını belirtir. Başkasının ahlâkî gerçekliğine hayran olmanın ötesinde kişi ahlâkî gereklilikleri yerine getirmelidir.[36] O halde tutku, kendilik tefekkürü ile ilişkilidir.

Kierkegaard, nesnel ve öznel hakikati ayıran temel soruları 'ne' ve 'nasıl' olarak belirler: "Nesnel olarak vurgu *ne* söylendiğindedir; öznel olarak vurgu *nasıl* söylendiğindedir." Bu ifadeyi dinî ibadete uyarlayacak olursak, hakikati nesnede arayan nesnel yaklaşım onu ne'ye ibadet edildiğine göre tanımlarken, hakikati öznede arayan öznel yaklaşım onu nesneye göre değil, öznenin nasıl ibadet ettiğine göre tanımlayacaktır. Dindar kişinin ibadeti açısından bu vurgu, kişinin Tanrı ile ilişkisinin nasıl olduğuna işaret eder. Kierkegaard bunu, "Nesnel olarak soru düşüncenin kategorileri hakkındayken, öznel olarak içsellik hakkındadır" diye açıklar. O halde 'nasıl', içselliğin ve öznelliğin sorusudur. Bu soruyla devam edersek, en üstteki sonsuzun tutkusuna ulaşmak mümkün olabilecektir: "'Nasıl' sorusu en üstte sonsuzun tutkusudur ve sonsuzun tutkusu da hakikatin kendisidir."[37]

Nesnelliğin eleştirildiği diger bir durum, onun çelişki ilkesini yok sayarak, iyi ve kötü, doğruluk ve yanlışlık arasındaki sonsuz ayrımı bozmuş olmasıdır. Halbuki Kierkegaard'a göre bu ayrımlar gerçektir. Nesnel yaklaşım, sadece bir tahmin ve yaklaşım sunarak kesinlik yerine belirsizliğe ulaşır, bir hüküm elde edemez. Halbuki öznellik, hakikat için aranan kesinliği tutku ile verebilecektir. Sokrates örneğine bakarsak, kanıtlamalar yoluyla ölümsüzlük fikrinde bir kesinliğe ulaşılamazken, Sokrates bu konuda sonsuz tutkusu ile bir sonuca ulaşabilmiştir. Böylece Kierkegaard nesnel belirsizliğe karşılık, öznelliğin kesinliğinden söz eder. O, diğer hakikat tanımını, nesnelliğin belirsizliği üzerinden vermiştir: "En tutkulu içsellikte benimsemeyle devam ettirilen nesnel belirsizlik hakikattir."; bu "varolan kişi için en yüksek hakikattir." Belirsizliğin oluştuğu yerde nesnel bilgi askıya alınırken, içselliğin sonsuz tutkusunun devreye girmesi gerekir; çünkü içsellik, nesnel belirsizliği, sonsuzluğun bütün tutkusuyla kavrayabilir.[38] Burada hakikat ile ilgili olarak diğer kavramlar olan risk ve iman da devreye girer. Sonsuzluğun tutkusu ile nesnel belirsizliği seçmek bir risktir. Fakat risk yoksa iman da yoktur, o halde "iman, nesnel belirsizlik-

34. Kierkegaard, *a.g.e.* 252.
35. Kierkegaard, *a.g.e.* 294.
36. Kierkegaard, *a.g.e.* 300-02.
37. Kierkegaard, *a.g.e.* 170-71.
38. Kierkegaard, *a.g.e.* 171.

le içselliğin sonsuz tutkusu arasındaki çelişkidir." Bu durumda iman, nesnelliğin belirsizliğini fark etmek olduğu kadar, bu belirsizliğe karşın, riske girerek sonsuzluğun tutkusunu seçmektir. Burada açıkça Kierkegaard'ın imanı akıldan ayıran tutumu gözlenebilir. Diğer taraftan tutku, paradoksu aşmak için de gereklidir. Çünkü ebedî özsel hakikat, yani varolana ilişkin olan hakikat, varolan kişiye ilişkin olmak bakımından bir paradokstur. Nesnel hakikat, varolanı göz ardı ettiği için bu paradoksu aşamaz ve nesnel olarak hakikatin paradoks olması, onun öznel olduğunu kanıtlar.[39]

Böylece Kierkegaard'ın öznel hakikati varoluş, içsellik, iman, tutku, paradoks gibi kavramların hepsiyle ilişkili olan özel bir nitelik gösterir. Bunu M. Penner şöyle ifade etmiştir: "Hakikat kişinin varoluşsal durumudur; bu hakikat içinde olmaktır. Hakikat özünde kurtarıcıdır. Bu varoluşsal durum ya da ilişki belirli bir kendilik eyleminin ürünüdür. Bu eylem içsellik, tutku ve öznellik olarak adlandırılabilir."[40] Kierkegaard için hakikat düşünülen değil, yaşanan bir şeydir. Bu yüzden kişinin ahlâkî-dinî kimliği ile ilişkilidir. Aslında onun için hakikat sorusu 'Nasıl hakikatli yaşarım?' şekline dönüşmektedir. Kendisi bir Hıristiyan olduğu için son tahlilde, hakikate ulaştıran yaşamın Hıristiyanlık'ta bulunduğunu söylemiştir. Ancak kilise karşıtlığında geçtiği gibi, onun Hıristiyanlık anlayışı bütünüyle Hz. İsâ örneği ile temsil edilen dindarlıktır. Hz. İsâ döneminde yaşamayanlar, onu rehber edinerek, onunla çağdaş olabilmektedirler. Herkes kendi varoluşunu sorgulayarak 'biri' olma amacına doğru yol almak zorundadır. Fakat kendilik şuuru ile başlayan bu yol, 'Komşunu sev.' ilkesiyle belirlenen 'diğerleri' ile olan sevgi ilişkisini de içermelidir. Kendisi ve diğerleri ile kurulacak bu ilişki gerçekleşmeden Tanrı ile ilişki kurmak mümkün olamayacaktır. Ebedî kurtuluşa ulaştıran bu yolda Tanrı'nın yardımı kaçınılmazdır; hakikat onun gözetimi ve yardımı olmadan elde edilemez. Bu yolculuk, kişinin kendinden başlayarak gittikçe genişleyen ve sonunda Tanrı'ya ulaşan bir sevgi yolculuğudur. Öncelikle kişi dışsal otoriteler karşısında içsellikle kendini seçer, sonra 'Komşunu sev.' ilkesi temelinde bütün diğerleriyle olan ilişkisini belirleyerek, sonunda Tanrı sevgisine ulaşır.

ETKİLERİ

R. Bretall, filozofun İngilizce konuşulan bölgelerde henüz tanınmaya başladığı yıllarda, 1936'da onunla ilgili bir antoloji hazırlarken, Kierkegaard'ın dö-

39. Kierkegaard, *a.g.e.* 171-72.
40. Myron B. Penner, "The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle, *International Journal of Systematic Theology*, V. 1, Num. 1, March 1999, s. 75.

neminin geldiğini yazmıştır.[41] Gerçekten de filozofa gösterilen ilgi, ölümünden ancak bir asır sonra, gecikerek başlamış olsa da, bu tarihten sonra gittikçe artarak bütün dünyaya yayılmıştır. Onun sonradan keşfedilmesini, küçük bir nüfusun konuştuğu Danca'da eser vermesine bağlayanlar olmuştur. Fakat sebebi, tercümelerle rahatlıkla aşılabilen bu durumdan çok, onun biçim ve içerikteki aykırı ve özgün felsefesinde aramak daha doğru gözükmektedir. W. Barret'in de belirttiği gibi, Kierkegaard'ın yorumları Avrupa felsefesinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. O, nesnelliğin doruğa ulaştığı bir dönemde, ters bir hareketle öznellik kavramını gündeme getirmiş, kendisinden sonraki aykırı felsefelerin de yolunu açmıştır. Hegel'i ve Hegel'in şahsında bütün geriye doğru olan soyut-nesnel anlayışları ilk defa şiddetle eleştiren ve yerine özgün kavramlar geliştiren filozof, Kierkegaard olmuştur. İnsana ve insanın hakikat yolculuğunda önemli olan kavramlara yoğunlaşan Kierkegaard, çağının çok ötesinde görüşler öne sürmüş, bu yüzden fikirleri sonra gelen filozoflar tarafından da geliştirilerek değişik formlarda tekrarlanmıştır. XX. yüzyılda Analitik felsefe, fenomenolojik gelenek, varoluşçu ve yapıbozumu akımı içindeki pek çok filozof, onun felsefesinden etkilenmiştir.

Ondan sonra F. W. Nietzsche, Kierkegaard'ı takip ederek eleştirel bir felsefe üretmiş, benzer şekilde felsefesinde içerik ve biçimde özgün bir üslup geliştirmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Husserl'in temsil ettiği fenomenolojinin ve Henry Bergson'un sezgiciliğinin etkisiyle felsefede öznel yaklaşımlar artmıştır. XX. yüzyılda Martin Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sartre (1905-80), Gabriel Marcel (1889-1973), Karl Jaspers (1883-1969), Maurice Merleau-Ponty (1908-61) gibi varoluşçuluk akımı içinde değerlendirilen filozoflar, Kierkegaard ile benzer kavramlar kullanmışlar ve ondan büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Din düşünürlerinden Paul Tillich (1886-1965) ve Karl Barth (1886-1968), edebiyat alanında W. H. Auden (1907-73), Albert Camus (1913-60), Franz Kafka (1883-1924), August Strindberg (1849-1912) ve Henrik Ibsen (1828-1906) gibi isimler de aynı akım içinde eser veren düşünürlerdir. Kierkegaard'dan sonra gelen bu düşünürlerin onun felsefesinin özü olan 'varoluş'u merkeze almaları ve ona ait bazı kavramları kullanmaları, bu filozofların varoluşçuluk akımı içerisinde değerlendirilmelerini sağlamıştır. Kierkegaard felsefesinin kapsayıcılığı kendisinden sonra gelen ve birbirinden farklı akımlar içinde yer alan düşünürlerin onu örnek alabilmelerinde açıkça gözlenir. Bazı din düşünürleri onun görüşlerini Ulusal Sosyalizm'e dayanan varoluşçu teoloji ile ilişkilendirirken, diğerleri Hıristiyanlık savunması olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan ateistik ve agnostik düşünürlerin siyâsî görüşlerinde de onun felsefesinin izleri görülebilir.[42]

---

41. Bretall, xvii.
42. Watts, *Kierkegaard*, 57.

DEĞERLENDİRME

Kierkegaard, varoluşu temele alarak, umut, kaygı, korku, özgürlük, iman, içsellik, tutku, paradoks, öznellik, hakikat gibi farklı alanlarda etkileyici tahlillere girişip, özgün yorumlar yapabilen derin bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun felsefesi, modern felsefenin en temel meselesi olan 'Neyi bilebilirim?' sorusunun, 'Nasıl var olabilirim?' şekline dönüştürülmesi olarak özetlenebilir. Felsefe içeriğindeki özgünlüğü, felsefe dilindeki sanatsal mahâretle tamamlayan filozofun, üslûbundaki bu etkileyiciliğin ardında sunduğu hayâtî meseleler ise dikkatten kaçırılmamalıdır. O, insanlığın en temel sorunu olan varoluş ve hakikat kavramlarını ele almış, cesurca çözümler öne sürmüştür. 'Estetik varoluş' alanı olarak tanımladığı gündelik zevk veren hayatın olağan akışından silkinerek, kendi iç mânevî dinamiklerimize dönmemiz gerektiğini öğütleyen, kişinin varoluşsal olarak gerçekleştireceği sıçramalarla ahlâkî-dinî yaşam alanını kurtuluş olarak öne süren Kierkegaard, imanı hakikate götüren temel bir yeti olarak görmüştür. Fakat imanı da Tanrı ile olan ilişki çerçevesinde belirleyerek, onu nesnel-soyut ve statik bir kavram olmaktan kurtarmaya çalışmıştır. Kendi yolculuğuna bütün okuyucularını dâhil ederek, bu zorlu yolu birlikte aşmayı dilemiştir. Asil mizaçların coşkusunun zorluklarla canlanabileceğini söyleyen Kierkegaard, yaşamı ve felsefesi ile kendisinin de asil bir ruha sahip olduğunu isbatlamıştır. O, varoluşu gerçekleştirme ve hakikate ulaşmanın çetin bir süreç olduğunu, fakat bu ödevin bütün insanların üstünde olduğunu hatırlatan, herkesi kendinden başlayarak, ebediyete ve Tanrı'ya uzanan yolculuğa çağıran bir davetçidir. Onun çağrısı, bütün zamanlar için geçerlidir; bu yüzden sadece XIX. yüzyılın değil, her dönemin yaşayan bir filozofu olarak kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

A Kierkegaard Anthology, ed. Robert Bretall, New York, The Modern Library, t.y.

Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara, Hece Yay., 2003.

Evans, C. Stephen, *Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press, 2009.

Ferreira, M. Jamie, *Kierkegaard*, West Sussex, Wiley-Blackwell Publication, 2009.

Gardiner, Patrick, *Kierkegaard*, Oxford University Press, 1988.

Hegel, G. W. F., *Hegel's Phenomelogy of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, trans. S. W. Dyne, Canada, Batoche Books, 2001.

Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. and trans. Alastair Hannay, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

———, *Fear and Trembling, Repetition*, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983.

———, *Günlüklerden ve Makâlelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Anka Yay., 2005.

———, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, İstanbul, İmge Kit., 2009.

———, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2005.

———, *The Sickness Unto Death*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980.

———, *The Moment and Late Writings*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

———, "On My Work as an Author, The Point of View", *The Essential Kierkegaard*, ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

Kirmmse, H. Bruce, *Kierkegaard in Golden-Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

Modern Philosophy from 1500 CE to the Present, ed. Brian Duignan, New York, Britannica Educational Publishing, 2011.

Pattison, George, *Kierkegaard Religion and the Ninetheenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Penner, Myron B., "The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle, *International Journal of Systematic Theology*, V. 1, Num. 1, March 1999, 73-88.

Watts, Michael, *Kierkegaard*, Oxford, Oneworld Publications, 2003.

HEIDEGGER'İN METAFİZİKSEL DÜŞÜNCE VE HAKİKAT ELEŞTİRİSİ

Kasım Küçükalp*

GİRİŞ

Bilindiği üzere günümüz felsefesi, bir bütün olarak metafiziksel düşünce tarzına bağlı olarak ortaya konulan rasyonel varlık ve hakikat anlayışlarına, Aydınlanma düşüncesince yeryüzünün efendisi olarak konumlandırılan özne anlayışına, bilimsel dünya vizyonuna bağlı olarak ortaya konulan mekanist dünya görüşüne ve yine büyük ölçüde bu hususla bağlantılı olan ilerleme düşüncesine, bütün bir Batı metafizik geleneğince benimsenmiş olan özcülüğe, temelciliğe ve özdeşlik fikrine bağlı olarak ortaya konulan düalist ayırımlara keskin bir karşı çıkış görünümüne sahiptir. Kuşkusuz daha başka hususların da altının çizilmesi mümkün olan bu karşı çıkışlar, birden bire ortaya çıkmış olmayıp, tarihî bir arka plana sahiptir. Özellikle Alman romantik ve idealistleri başta olmak üzere, Alman Tarih Ekolü'ne bağlı birçok XIX. yüzyıl düşünürü, Aydınlanmanın Kıta Avrupası eleştirmeni olarak zikredebileceğimiz Rousseau, yine XIX. yüzyılın pozitivist perspektif dışında kalan Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürleri, hayat ve varoluş felsefesi içerisinde ele alınabilecek düşünürlerin hemen tamamı söz konusu eleştirilerle önplana çıkmış olup, günümüz felsefesinin eleştirel boyutuna ciddî bir arka plan oluşturmuşlardır.

XX. yüzyıl felsefeleri söz konusu olduğunda ise, her ne kadar metafizik hakikat nosyonuna yönelik eleştirilerle ön plana çıksalar da, mantıkçı pozitivist-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

ler ve analitik felsefecileri modern düşüncenin ufku içerisinde olmaları nedeniyle bir kenara koyacak olursak, Frankfurt Okulu da dâhil olmak üzere, hemen bütün felsefelerin yukarıda zikrettiğimiz hususlarla ciddî bir eleştirel tutum içerisinde yer aldığı görülmektedir. İşte XX. yüzyıl düşüncesi içerisinde yer alan ve ortaya koymuş olduğu metafizik eleştirileriyle günümüz felsefeleri üzerinde de yoğun bir etkiye sahip söz konusu felsefelerin en başta gelenlerinden biri de Heidegger felsefesidir.

İnsanın Varlık'la girmiş olduğu diyalog biçimi ve benimsenen zaman anlayışı ile düşünce ve hakikatin imkânı arasında yakın bir bağlantının varolduğunu düşünmesi nedeniyle, Batı metafizik geleneğine yönelik ontolojik diye niteleyebileceğimiz köklü birtakım eleştirilerle önplana çıkan Heidegger'e göre, metafiziğe ait düşünce tarzının modern bilim ve teknik dolayımıyla âdetâ tecessüm etmiş olduğu modern zamanlar, varlığın anlamının unutulmasına bağlı olarak bir bütün halinde insanlığı tehdît altına alan bir nihilizme tanıklık etmektedir. Avrupa tarihinde zuhûr eden söz konusu nihilizm, aslında daha derin bir şeylerin semptomu olup, klasik Grek felsefesinin, özellikle de Platon'un, hakikat ve varlığın anlamlarında kesin ve tarihî olarak da uğursuz bir dönüşüm gerçekleştirmeleriyle yakından bağlantılıdır. Heidegger, Platon ve Aristoteles'ten önce, yani hâkim felsefî disiplin olarak Batı metafiziği temelinden önce düşünmenin; Grek şiirinde, trajedisinde ve presokratik filozoflarda ifade edildiği şekliyle, hakikatin açıklığı içinde varlığın anlamının örtüsünün ifşâ olduğu bir süreç olduğunu öne sürer. Buna rağmen Platon ve Aristoteles'le birlikte varlığın anlamı, tedrîcî olarak özel varlıkların değişik çeşitleri ile (en yüksek bir varlık veya Tanrı) tanımlanır hale geldi ve hakikat artık anlamın ifşâ olduğu açık bir süreç olarak değil, dünyayı oluşturan değişik cinsteki varolanlara gönderme yapan bireysel önermelerin mantıksal bir fonksiyonuna indirgenir oldu. Heidegger'e göre, bu süreç, varlığın herhangi bir varolana indirgenmesine bağlı olarak, varlık ve varolanlar (varlıklar) arasındaki ontolojik ayırım veya farkın unutulmaya başlanması anlamına gelmektedir. Zira Presokratik felsefeden söz konusu kopuşa bağlı olarak varolanların felsefî ilginin temelini teşkil etmeye başlaması, varolanların zemini veya nedeni olarak görülen Varlığın kararmasına veya üzerinin örtülmesine yol açmıştır.

Heidegger'e göre kaçınılamaz (mukadder) olan bu hareketle birlikte söz konusu ontolojik ayrım, hem Hıristiyanlıktaki en yüksek varlık olarak Tanrı'nın mutlak varlığına, hem de bütün varlık tiplerini açıklayan ve sınıflandıran dakik metodolojik bir proje olan bilime taşındı. Bu süreçteki son aşama ise, bilimlerin tabiatı kontrol etmek için teknolojik başvurusu ile ortaya çıktı ki, aynı kontrol etme süreci Heidegger'e göre çok yakında insan ilişkileri için de söz konusu olacaktır. Heidegger bütün soruların en önemlisi olan "Varlığın anlamı" sorusunun düşünceye yasaklanmasıyla birlikte Batı kültürünün kökenlerine nihilizmin yazıldığı kanâatindedir. Bilim ve teknoloji değer ve bağımsız güç-

ler olarak eylemeye başlayınca, sonunda bütün insan ilişkilerine egemen olmaya başladı. İnsan varlıkları ise yüksek ölçüde idare edilen ve sistematik bir hale getirilen hayatları için mürâcaat kaynağı olabilecek herhangi bir değer ve anlam duygusunu kaybetmeye başladı. İşte bu son durum Heidegger'e göre çağdaş dünyanın nihilizmidir. Tıpkı Nietzsche gibi, nihilizmin üstesinden gelme çabası içerisinde olan Heidegger, nihilizmin ötesindeki yolun Batı medeniyetinin global bir eleştirisinden geçtiğini düşünerek, varlık ve insan varlıkları arasında yeni bir ilişki ortaya çıkarmak için Batı medeniyetinin en derin ve en temel varsayımlarını söküp parçalamayı amaçlamıştır. Heidegger açısından bakıldığında, böyle bir sürecin gerçekleştirilmesinde ihtiyaç duyulan şey, başka bir felsefe veya ideoloji değil; mantık, bilim ve modern teknoloji tarafından dikte edilenin ötesinde, düşünme, konuşma ve tecrübenin yeni ve daha otantik yolları olmak durumundadır.[1] Söz konusu yolların nasıl bir düşünme tarzına açık olduğunun anlaşılabilmesinin imkânı ise, Heidegger'in Batı metafiziğini nasıl algılayıp değerlendirdiğinin anlaşılmasından geçmektedir.

BATI METAFİZİK GELENEĞİ VE VARLIĞIN UNUTULMASI

Varlığın anlamına ilişkin sorunun unutulmasıyla metafizik düşünce tarzı arasında belirgin bir ilişki olduğunu düşünen Heidegger'e göre, varlığın metafizik yorumu, söz konusu soruyu gereksiz kılmanın yanı sıra, göz ardı etmeye de yol açmıştır.[2] Bu durumda öncelikle ele alınması gereken husus, Heidegger'in, nihâyetinde varlığın unutulmasına yol açan bir düşünme tarzına vücut veren metafiziği ne şekilde kavradığıdır.

Heidegger açısından bakıldığında, metafiziğin ya da felsefenin doğuşuyla, insanın varlıkla girdiği ilişkinin mâhiyeti arasında birebir örtüşme söz konusu olup, bu mâhiyet de, ilişkide belirleyici olanın varlık mı, yoksa insan mı olduğu sorusuna verilecek cevaba göre değişmektedir. Bu mâhiyet farklılığı en net bir biçimde, Heidegger'in, Sokrates öncesi dönem ile Sokrates sonrası dönemdeki felsefe anlayışlarına yönelik değerlendirmelerinde gözlemlenebilir.

Herakleitos'un oluşturduğu şekliyle *philosophos* sözcüğü, felsefî sıfatından bütünüyle ayrı bir şeyi dile getirir. "*Sophon*u seven" anlamıyla *philosophos*taki sevmek (*philein*), "*logos*un konuştuğu gibi konuşmak", "*logos*a uymak" anlamları ekseninde anlaşılmak durumunda olup, *sophon* ile uyum halinde olmaya gönderme yapar. Eğer Herakleitos'un anladığı şekliyle anlamak istenirse, hik-

1. Jere Paul Surber, *Culture and Critique*, Westview Press, America 1998, p. 186
2. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2004, s. 21.

met anlamında kullanılan *sophon*un, "Her şey bir(dir)" (*Hen Panta*) anlamını dikkate almak gerekir. Buradaki "her şey, varolanların bütünü, hepsi" demektir ve varolanların bütününün varlık içerisinde bir olduğu anlamına gelir. Buna göre *sophon*, varolanların hepsinin varlık içerisinde olduğunu, varolan olarak varlık'ın, varolanı bir araya topladığını ifade eder. Eski Yunanlılar için en çok hayret edilen bu durum, yani "varolanın varlık içerisinde bir araya toplanmış olması, varlığın görünmesiyle varolanın gözükmesi", zamanla, varlık içerisindeki varolanı kurtarma ve koruma kaygısıyla *Philosophia*'nın, dolayısıyla da metafiziğin doğmasına yol açmıştır. Bu ise *sophon*la uyum içerisinde olmanın, *sophon*a doğru çabalamaya dönüşmesiyle gerçekleşmiş olup, "artık *philein*, *sophon* ile temel bir uyum içerisinde olmayıp, aksine *sophon*a varmaya doğru özel bir çaba olduğundan, *philein to sophon*, '*philosophia*'ya" dönüşmüştür.[3]

Heidegger, ilk kez Sokrates ve Platon tarafından icrâ edildiği şekliyle felsefeyi, Aristoteles'in, "(Felsefenin) zaten daha önceleri ve şimdi de ve hep ona doğru yola çıktığı ve hep oraya girişi bulamadığı (sorulan şey): varolan nedir?" sorusundan hareketle, "Varolanın varlığına, yani varlık açısından varolana doğru yolda olmak" olarak ele alır. Özellikle Aristoteles'in, felsefeyi "*theorein* yapabilen, yani bir şeyi görmeye çalışan *theoretike*", "görmek istediği şeyi görüp, gözden kaçırmamak yetkinliği" şeklindeki tanımlaması, Heidegger'i, felsefenin anlamı konusunda daha net bir soruşturmaya sevk eder. Bu soruşturma da gene, Aristoteles'e referansla, felsefenin görmeye çalıştığı şeyin ne olduğu ekseninde gerçekleştirilir. Aristoteles'e göre felsefe, varolanların varlığını oluşturduğu düşünülen ilk temel ve sebepleri görmeye çalışır. Bu yüzden de Heidegger felsefeyi, "varolanı, yani varolan olarak *ne olduğunu* görmeye yetkinleştiren bir tür yetkili olma durumu" olarak tanımlar.[4]

Heidegger'in italikle vurguladığı gibi, felsefenin gerçekleştirdiği şekliyle, neliğin soruşturulduğu soru sorma tarzı, epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzına işaret etmektedir ve ne ile başlayan soru ise, zamandışı bir biçimde Varlığın özünü belirlemeye mâtûftur. *Episteme-doksa* ayrımında daha da belirgin hale gelen öze yönelik bu arayış, değişme veya oluş dünyasının sanıdan öte bir anlam taşımadığı, dolayısıyla hakikatin veya kesin bilginin oluş dünyasında değil de, bu dünyanın ötesinde aranması gerektiği anlayışıyla bütün bir Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını şekillendirmiştir. Bu karakteri sebebiyledir ki, Heidegger'e göre, "metafizik, varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir."[5]

---

3. Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınları, İstanbul 2003, ss. 16-18.
4. Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, ss. 20-22.
5. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s. 38.

Tam da bu soru sorma tarzı sebebiyle metafizik, değişmenin ardında değişmeyen bir temel arayışı anlamına gelir:

Metafizik, varolanın varlığını hem en genel olanın temele indirici birliğinde, yani her yerde genel-geçer olanda, hem de bütünlüğün temellendirici birliğinde, yani her şeyin üstündeki en yücede düşünür. Kurucu temel olarak varolanın varlığı peşinen böyle düşünülür. Bundan dolayı bütün metafizik, aslına bakılacak olursa temeli gereğince, temelden sorumlu olan, temele hesap veren ve nihâyet temelden hesap soran temel kurmadır.[6]

Heidegger, metafiziği, temelle alakalı söz konusu mâhiyeti sebebiyle varlık-tanrı-bilim (*onto-theo-logy*) olarak niteler. Bütün bilimler için son ek olarak kullanılan "loji" (*logia*), "bilimlerin nesnelerinin temellerine göre tasarımlandığı, yani kavranıldığı bir temellendirme ilişkisinin bütünüdür. Ancak varlıkbilim ve tanrıbilim, varolan olarak varolanın temeline inmeleri ve onu bütün içinde temellendirmeleri bakımından "bilim"dirler. Onlar varlığı, varolanın temeli olarak hesaba katarlar. Logos'un hesaba kattıkları, esin dolu bir anlamda da logos kabilinden, yani logosun mantığıdırlar." Bu yüzden de Heidegger için onların adları birlikte varlık-tanrı-mantığı olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında mantık, "bütün içinde varolan olarak varolanın temeline, her yerde temel (logos) olarak varlık bakımından inen ve onu temellendiren düşünmenin adı"dır.[7] Temel anlamında varolanın varlığı kendinin sebebi olarak tasarımlandığı anda da Tanrı'nın metafizikteki kavramına ulaşılmış olur.[8]

Buna göre, "metafizik varlıkları hadd-i zâtında bütün varlıklar için ortak olan zemin açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) onto-lojik'tir. Metafizik hadd-i zâtında varlıkları bir bütün olarak her şeyin sebebini izah eden en yüce varlık açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) teo-lojik'tir."[9] Başka bir ifadeyle, Batı metafizik geleneği, varolana indirgediği Varlık'ı; özü ve en temel özelliği açısından ele aldığından dolayı bir varlık-bilim (onto-teoloji'deki Onto [varlık]) ve bir çeşit en yüksek ve en temel kendilik anlamında varlıkların kaynak ve zemîni olarak ele aldığından dolayı da bir varlık-tanrı-bilimdir (onto-teoloji'deki Theo [Tanrı]).[10] Bu tesbît,

---

6. Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 42.
7. Heidegger, *a.g.e.* s. 43.
8. Heidegger, *a.g.e.* s. 44.
9. Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 65.
10. Mark A. Wrathall, "Introduction: Metaphysics and Onto-Theology", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 2.

metafizik düşünce geleneği boyunca, insanın gerek kendisiyle, gerek dünyayla gerekse de varlıkla olan ilişkisinin, ontolojik olarak belirlenmiş belirli teolojiler içinde gerçekleştiği anlamına gelir.[11]

Heidegger'e göre, epistemoloji öncellikli düşünme tarzı ekseninde, varlığı bir varolana indirgeyen ve bu yolla inşa edilen ontolojiler ekseninde de her şeyi belirli kategorilere hapseden metafiziğe ait düşünme tarzı, insan için en hayâtî olan sorunun, "varlığın anlamı" sorusunun unutulması demektir. Söz konusu gelenek içerisinde geliştirilen ontolojik kategoriler ise, zamanla apaçık gibi görülüp, aklımızın ebedî ve etkili kurtuluşu diye algılanmaya başlanmıştır.[12] Oysa Heidegger, gerek metafiziğin gerekse metafiziğe ait söz konusu kategorilerin felsefede nihâî ve sarsılmaz bir gerçeklik olmaktan ziyâde, tarihî bir fenomen olduğunu, Sokrates öncesi düşünce ile mukâyese edildiğinde Platon'la başlayan metafizik düşünce geleneğinin, düşünmenin fakirleşmesine tekâbül ettiği kanâatindedir. Zira *eidos* üzerine odaklanan karakteriyle Platon felsefesi, bir şeyin tanımının nihâî ilkesinin tesbît edilmeye çalışıldığı bir felsefe olarak, varlığın temel ve aslî tezâhürlerinin daraltılması anlamına gelir. İşte tam da bu husus, yani varlığın gerçekliğini varolanların özlerine indirgeme tutumu, Heidegger açısından bakıldığında felsefenin, daha yerinde bir ifadeyle düşünmenin düşüşü demektir.[13]

Bu yüzden yapılması gereken, inşâ edilmiş ontolojik kategorileri, daha köklü bir soruşturmaya tabi tutarak, metafizik tarafından ve metafizik içerisinde gizlenmiş olan kaynağı açığa çıkarmaktır. Heidegger'in, varlığı, Sokrates öncesi felsefeye referansla anlamaya koyulması da, bir yandan varlığın ilksel deneyimini ele geçirme, diğer yandan da söz konusu deneyimin zamanla nasıl özcü bir metafizik varlık anlayışına dönüştüğünü göstermeye yöneliktir.

Her ne kadar daha sonraki Grekler tarafından önemsizleştirilmiş ve takdir edilmemiş olsa da, Heidegger, Batılı bakış açısını şekillendirmiş olması sebebiyle Grek varlık anlayışına döner.[14] Heidegger'e göre, Sokrates öncesi Yunan düşüncesinde varlık, bir varolan olarak değil, varolanların varlığı şeklinde düşünülürdü ve meydana gelme, mevcûda gelme ve süredurma gibi anlam-

---

11. Wayned Hankey, "Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbark, Jean-Luc Marion and John Zizioulas, *Modern Theology*, 15:4 (1999), pp. 387-415, p. 387.
12. Stephen Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s. 39.
13. Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 52.
14. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, translated by. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London 1959, s. 59.

ları ifâde ederdi.[15] Söz konusu Varlık anlayışı ekseninde *idea* ve *eidos* sözcükleri Platon felsefesinde olduğu gibi, varolanların özü anlamında değil, bir şeyin görünüşü, kendisini görünmeye bırakması anlamına gelirdi. Aynı şekilde Grekler varlığın anlamını, *oussia* ya da daha kâmil anlamıyla *parousia* diye adlandırdıkları şeyde ifâde ederlerdi. Daha sonraki felsefelerde, yanlış bir biçimde töz ile karşılanmış olması, Greklerin *parousia* ile ifâde ettikleri anlamı bütünüyle gözden kaçırmaya sebebiyet vermiştir. Zira Almancadaki karşılığı *An-wesen* (*presence*) olan *parousia* kavramı, Heidegger'e göre, mevcut olma, mevcuda gelme anlamlarına gelir.[16]

Heidegger için Greklerin varlık anlayışı en iyi şekilde *physis* örneği bağlamında verilebilir. Geleneksel felsefe ekseninde doğa diye adlandırılıp, asıl anlamı terk edilmek sûretiyle, aktüel felsefî gücünden mahrûm edilmeden önce bu kavram, Greklerin bütünlüğü içinde varolanlara dair otantik sorularının cevabını oluşturmaktaydı. Bu otantik soru ekseninde *physis* bir bütün olarak varolanları ifâde ediyordu. Zuhûr eden ve kolayca geçip gitmeyen şeyler alanını ifâde eden *physis*, kendinden-çiçeklenen (*self-blossoming*) zuhûr ediş, açılma ve ifşâ etme anlamlarına geliyordu.

Zuhûr ediş, meydana çıkış olarak, güneşin doğuşu gibi göksel fenomenlerde, denizlerin dalgalanmasında, bitkilerin büyümesinde, insan ve hayvanların anne karnından dünyaya gelmesinde gözlemlenmesine rağmen, *physis*i bu fenomenlerle eşanlamlı görmek Grek varlık anlayışı için mümkün değildir. Zira bu meydana çıkma, kendisinin-ötesine-içsel olarak-çıkma, varolanlar arasında gözlemlenen herhangi bir süreç gibi düşünülmemelidir. *Physis* sayesinde varolanların gözlemlenebilir hale geldiği ve öyle kaldığı varlığın kendisidir. Buna göre, Grekler *physis*in ne olduğunu doğal fenomenlere referansla değil, *physis* diye adlandırmak zorunda kaldıkları varlığın temel şiirsel ve entelektüel deneyimi yoluyla anlarlardı. Bu deneyime göre, *physis*, zuhûr eden güç ve kendi hükmü altında süreduran alan anlamına gelir. Bu zuhûr etme ve süredurma gücü, 'oluş'u olduğu kadar, hareketsiz süre şeklindeki sınırlandırılmış anlamıyla 'varlık'ı da içerir. Dolayısıyla *physis*, gizli olandan zuhûr etme, ortaya çıkma (*a-rising*) sürecidir.[17] Bu süreç veya güç içerisinde, hareket ve sükûnet orijinal bir birlikten ortaya çıkar. Bu güç, henüz düşünce tarafından kontrol altına alınmamış söz konusu zapt edilemeyen mevcut olmadır ve onun içinde mevcuda gelen şey, kendisini varolan (*essent*) olarak aşikâr kılar.[18]

---

15. Heidegger, *a.g.e.* ss. 59-60.
16. *A.g.e.*, ss. 60-61
17. *A.g.e.*, s. 13-15.
18. *A.g.e.*, s. 61.

VARLIK VE VAROLANLAR ARASINDAKİ ONTOLOJİK AYIRIM

Sokrates öncesi felsefenin söz konusu varlık anlayışı Heidegger açısından, varolanlar ile varlık arasındaki ontolojik ayırımı açığa çıkarmak için son derece önemlidir. Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneği boyunca ortaya konulan düalist ayırımlar, varlığı, bir varolana indirgemek sûretiyle anlama çabasının bir sonucu olarak, varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın, dolayısıyla da varlığın anlamının unutulmasına karşılık gelir.[19] Heidegger bunun en tipik örneğinin öz-varoluş ayırımında sergilendiği kanâatindedir. Varlığın unutulması, varolanları varolanlar olarak açan ve *varlık olarak* soruşturulmadan kalan varlık lehine, öz ve varoluş içerisinde ikiye ayrılan varlığın kaynağının kendini-gizlemesidir (*self-concealing*). Öz ve varoluş ayırımı arasındaki bağlantının tarihî olarak tesis edilmesi hususunda Heidegger, ilk defa Aristoteles'in bu ayırımı bir kavrama, yani aynı zamanda özsel zeminine taşıdığını ileri sürer. Aristoteles özün, (*essentia*), "*Ti estin*, yani (bir varlık) nedir?" sorusunu yanıtladığını, mevcûdiyetin (*existentia*) ise, bir varlığın *hoti estin*'ini, yani varoluşunu ifâde ettiğini düşünür.[20]

Heidegger'e göre, bu ayırım, varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın kararmasına ve varlığın kendisinin dışlayıcı bir biçimde varolanların ilk sebebi ve en yüksek seviyede varolan olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bundan ötürü Heidegger metafiziğin, varlığın tarihi, yani varlığın çağlara göre başkalaşımının tarihi olarak, her şeyden önce varlığın unutulmasının tarihine tekâbül ettiği kanâatindedir. Zira öz ve varoluş ayırımı, herhangi bir tarafsız ayırım olmayıp, ne'liğin, yani özün öncelikliği üzerine tesis edilmiş bir ayırımdır. Özün varoluş üzerine önceliği, vurguyu, varolanlara kaydırmış ve Sokrates öncesi felsefelerde *physis*, yani zuhûr etme, mevcûda gelme ve meydana gelme olarak anlaşılan varoluşun orijinal anlamının kaybolmasına sebep olmuştur. Bundan sonra ise varoluş artık, gerçek anlamda varolduğu düşünülen öz ile karşıtlık içerisinde düşünülmeye başlanmıştır. Burada ve şimdi olgusal olarak varolanla karşıtlık içerisinde varlık, zaman-mekân açısından mevcûda gelmeden (fiil anlamından) soyutlanan bir mevcûdiyet anlamında daimi mevcûdiyet olarak tesis edilmiş[21] ve felsefe tarihi boyunca *bir, logos, idea, ousia, töz, cogito, algılama, monad, nesne, ben, ruh, istenç* ve *güç* vs. gibi çeşitli anlamda yorumlanmıştır. Bununla birlikte Heidegger, bu anlamların hiçbirinin, varlığın mutlak ve öncel olan ontolojik

19. Heidegger, "Letter On Humanism", translated by. Frank A. Cappuzi, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, 1999, p. 246
20. Heidegger, "Metaphysics as History of Being", *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973, pp. 3-4.
21. Stambaugh, John, "Introduction", Heidegger, *The End of Philosophy*, p. x.

anlamını vermeye muktedir olmadığı kanâatindedir.[22] Zira Heidegger'e göre, varlığa dair metafizik kavramlaştırmalar her zaman varolanlar sınırında kalmaya mahkûm olup, varolan olmayan varlığa hiçbir biçimde ulaşamazlar:

Hiç kuşku yok ki metafizik, varolanları varlıklarıyla temsil eder [yahut tasarlar] ve böylelikle varolanların varlığını düşünür. Fakat bunların farklılığını göz ardı eder. Metafizik bizâtihî Varlığın hakikatini sorgulamaz. Ve o sebeple insanın özünün hangi bakımdan varlığın hakikatine ait olduğunu da sormaz. Metafizik şimdiye kadar sadece bu soruyu savsaklamakla kalmadı, bu soru bu vasfıyla metafizik için hep ulaşılamaz ve erişilemez kaldı.[23]

Çünkü Heidegger'e göre, "varlık, varolanda var olan bir özellik değildir. Varlık, varolan gibi nesnel olarak tasarımlanıp vücuda getirilemez. Bütün varolanlardan tamamıyla başka olan varlık, varolan-olmayandır."[24]

Bu yüzden Heidegger için, felsefenin temel ve biricik oluşturucu sorusu, varolanların varlığına ve varlık ile varolanlar arasındaki, kesin olmakla birlikte takdîr edilmemiş, ayırıma dairdir. Şâyet varlığı bir varolan olarak ele almak mümkün değilse, onun varlık modu nedir? Varlığın varolduğunu ne ölçüye kadar söyleyebiliriz? Varlığın kendisi ne basit bir biçimde mevcuttur ne de kendi kendisine yönelik bir mevcûdiyete sahiptir. Varlık, başka herhangi bir şeye mürâcaat etmeksizin, kendisini kendisinden farklı olarak açığa çıkarır ve böylece de özü itibariyle olmadığı bir şey içinde kendisini gizler. Varolan her şey, varlığın bu "yokluğu"dur. O, özsel olarak zamansal olan, farklılığın bu hareketi, yani bu üretici fâsıla (*hiatus*) içerisindedir. Mevcûdiyet yalnızca, yine de bir iz olan bu mevcûda gelme hareketinin gizlenmesi olarak açığa çıkar. Varolanların, tam bir mevcûdiyet sahasını işgal edecek derecede, kendilerini kendi mevcûda gelme hareketlerinden ayırdıkları bu üretici fasılayı Heidegger "ontolojik ayırım" olarak adlandırır.[25] Heidegger'e göre, bütün bir Batı düşünce tarihi boyunca, sorulmadan bırakılan soru da, varlık ile varolan arasındaki söz konusu ayırım olup, bu ayırımı düşünmenin konusu kılmanın yolu da "geri adım"dır. Geri adımın, "bir düşünme adımından ziyâde düşünmenin yol alış tarzını ve uzun bir yol"a işaret ettiğini vurgulayan Heidegger'e göre, geri adım, Batı düşünce geleneğiyle girişilen diyalogun niteliğini ifâde eder ve bizi, şimdiye kadar felsefe yoluyla düşünülmüş olandan belli bir tarzda çekip çıkarma gibi bir fonksiyon icrâ eder[26]:

---

22. A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 73.
23. Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, ss. 47-48.
24. Heidegger, *Metafizik Nedir?*. ss. 45-46.
25. Miguel De Beistegui, *Thinking with Heidegger Displacement*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003, pp. 50-51.
26. Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım* (Çev. Necati Açа), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 35.

> "Düşünme, işi olan varlık önünden geri çekilir, böylelikle de düşünülmüş olanı, içine girip bütün bu tarihin bütününü seyrettiğimiz, üstüne üstlük bu seyri, salt düşünmenin barınağını kurduktan sonra bütün bu düşünmelere can veren kaynaktan hareketle bir karşı karşıyalığa getirir... Sözünü ettiğimiz şey, varlık ile varolan arasındaki *ayırım*'dır. Geri adım, düşünülmemiş olandan, ayrım olarak ayrımdan yola çıkarak düşünülecek olana gider. Düşünülecek olan, ayrımın *unutulması*'dır. Burada düşünülmesi gereken 'unutulma', gizlenme bağlamında düşünülen ayrım olarak ayrımın perdelenmesidir."[27]

Heidegger'in, ontolojik ayırımın unutulmasıyla, varlığın anlamının unutulması arasında kurmuş olduğu ilişki de bu noktada açıklık kazanır. Heidegger'e göre, Batı düşüncesi, aslında hakkında ne kadar bilgisiz olduğunu dahi soruşturmaksızın, varlığı verili olarak kabul edip, varolanlar dünyasına dalmak sûretiyle yozlaşmıştır. Bu yozlaşmanın kaynağında ise, "şey" (*Ding*) üzerine düşünüp, aslolan varlığı gözden kaçırmak bulunur. Bu yüzden Heidegger, hemen bütün felsefî kariyeri boyunca, varolanla varlık arasındaki ilişkiyi, varlığı varolana indirgemeksizin açıklamanın yollarını arar. Bu açıklama ise ancak, varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırım dikkate alınarak yapılabilir. Söz konusu ayırım dikkate alındığında, varlık varolanların toplamı olmayıp, varolan içinde ne'leşerek kendi ışığıyla varolanları görünür kılan, fakat aynı zamanda da kendini varolan içerisinde saklamak sûretiyle geri çeken bir karakter arz eder. Tam da bu sebeple, varlığa yönelik her tanımlama, varlığın kavranmasının imkânsızlığından ötürü, zorunlu olarak yanlış olmak durumundadır. Zira Heidegger'e göre, metafiziğe ait dil varolan içine "düşer", yani yalnızca tekil şeylere işaret edebilir, fakat varlığa hiçbir biçimde işaret edemez:[28]

> "Lakin Varlık-nedir Varlık? O kendi kendisidir. Bütün bu çabalarla önü açılan düşünme bunu tecrübe etmesini ve dile getirmesini öğrenmelidir. "Varlık" –bu Tanrı değildir-, kozmik bir dayanak değildir. Varlık bütün varolanlardan uzaktır, yine de insana her varolandan, bu ister bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makine, ister bir melek veya Tanrı olsun, daha yakındır. Varlık en yakın olandır. Gene de bu yakın insandan en uzak

27. Heidegger, *a.g.e.* s. 36.
28. Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 63-64. Kant'ın, insanın metafiziğe dair kavramlaştırmalarının, bilgi nesnesine dönüşmesi mümkün olmayan bir alan hakkında bilgi üretme çabasının bir sonucu olarak, sürekli bir biçimde çelişki içerisinde kalmaya mahkûm olduğu düşüncesini çağrıştırırcasına, Heidegger de, varlığın *logus*'unu çekip çıkarma anlamında, onu bir bilgi nesnesine dönüştürüp, bilgisini elde etme gayretindeki tüm metafizik çabaları sonuçsuz görür.

> olarak kalır. İnsan başından beri varolanlara ve her zaman sadece varolanlara sımsıkı sarılır. Fakat düşünme varolanları varolanlar olarak tasarladığında, hiç kuşku yok ki kendisinin varlık ile bağını kurar. Ne var ki, aslında her zaman bu haliyle varolanları düşünür; kesinlikle ve hiçbir zaman, varlık olarak varlığı değil. "varlık meselesi" her zaman varolanlarla ilgili bir soru olarak kalır."[29]

Heidegger'e göre, varlık, varolanı varolan olarak belirleyen, varolanın anlaşılmasına temel teşkil eden şey olmasına rağmen, genellikle bir varolan olarak kavranılagelmiştir. Bu yüzden varlık üzerine düşünürken sakınılması gereken husus, başka bir ifâdeyle metafizik düşünce geleneği boyunca içine düşülen hata, varlığı, sanki varlık mümkün bir varolanın karakterine sahipmiş gibi, varolana indirgemek ve başka bir varolana gönderme yoluyla belirlemektir. Heidegger'in vurguladığı üzere, daima bir varolanın varlığı olan "varlık, varolan şeyin açığa çıkarılmasından özsel olarak ayrı olan kendi sergileniş türünü ister."[30] Yoksa varolan herhangi bir nesneden hareketle ele alındığında, varlığın varolanla hiçbir ilgisi yoktur. Aynı şekilde varlığın doğaüstü bir şeyle de herhangi bir alakası yoktur. Her yerde olan varlık, doğası gereği, kendisini bir varolan kipinde kavramaya çalışan her türlü açıklamadan ve yaklaşımdan sıyrılarak, belirlenebilir ve kanıtlanabilir olandan geri çekilir. Herakleitos'un, "açığa çıkış en çok geri çekilişi sever" sözünü anımsatırcasına Heidegger de, varlığın, varolanda açığa çıktığı anda kendisini geri çektiğini ifâde eder.[31]

Varlıkta vuku bulan söz konusu ifşâ ve gizlenmenin en belirgin sonucu, geleneksel olarak tarihdışı bir karaktere sahip olduğu düşünülen hakikat kavramının, kaynağına taşınmak sûretiyle, varlığın ifşâ sürecine bağlı kılınmasında açığa çıkar. Kuşkusuz, metafizik düşünce geleneği boyunca savunulduğu şekliyle, her şeyin temel ve zemini olma niteliğiyle, mutlak bir başlangıç noktası olarak düşünülen sâbit, değişmez ve aşkın bir varlık anlayışının vücut verdiği hakikat anlayışıyla, Heidegger'in, Sokrates öncesi düşünürlere referansla sunmaya çalıştığı üzere, kendisini varolanlarda açığa çıkarmak sûretiyle gizleyen, dolayısıyla da, hiçbir biçimde sâbitlenmesi mümkün olmayan bir varlık düşüncesine bağlı hakikat anlayışı mâhiyet itibariyle birbirinden keskin bir biçimde farklıdır. Bu farkın gereği gibi takdîri ise, metafizik düşünce geleneği ekseninde ortaya konulan hakikat anlayışının, Heidegger'in, *a-letheia* kavramı ekseninde ele aldığı hakikat anlayışı yoluyla nasıl bir dönüşüme uğratıldığının anlaşılmasından geçer.

---

29. Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", ss. 57-58.
30. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 25, 29.
31. Frederic De. Towarnicki, *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 17.

METAFİZİKSEL HAKİKAT VS. *A-LETHEIA*

Tarihî seyri ekseninde düşünüldüğünde, görünüş-gerçeklik dikotomisinin bir sonucu olarak, Platon'la başlayan metafizik düşünce geleneğinde gerçek anlamda varolan olarak düşünülen varlık nosyonu, özün soruşturulduğu ve *doksa* yerine *epistemen*in keşfedilmeye çalışıldığı bir düşünme tarzının bir sonucu olagelmiştir.

Meselâ Sokrates ve Platon'a göre öz, bir şeyi o şey yapan şey, yani "süregiden şey anlamında olagelen şey, mevcûdiyete-çıkan-şey" olarak düşünülür. Heidegger'in de vurguladığı üzere "onlar süregiden-şeyi, daimi-olarak-süregiden-şey olarak düşünürler. Sokrates ve Platon, daimi-olarak-süregiden-şeyi, kalıcı-olan-şey olarak, olup biten her şeyde inat ve ısrarla kendisini sürdüren şeyde bulurlar. Onlar kalıcı-olan-şeyi görünümde (*eidos, idea, Aussehen*), meselâ ev ideasında keşfederler."[32] Buna karşın Heidegger, süregitmenin, Platon'un *idea*'sına, Aristoteles'in "herhangi bir tikel şeyin dâimâ olmuş olduğu" ve metafizik geleneği boyunca öz olarak düşünülen şeye dayandığı iddiâsının hiçbir biçimde temellendirilebilir olmadığı kanâatindedir.[33] Heidegger'e göre bu olsa olsa insanın varlıkla olan ontolojik bağlantısının kopmasının bir sonucu olarak varlığın anlamının unutulduğu bir düşünme tarzını kanıtlar. Çünkü "özü soran soru her seferinde, özü sorulan şeyin kendisi karardığında ve karmaşıklaştığında, aynı zamanda insanın sorulan şeyle olan ilişkisi yalpalamaya başladığında ya da tamamen sarsıldığında sorulur."[34]

Heidegger'in, sebep orijini önemsediği, ya da başka bir ifâdeyle varlığın ilksel deneyimini ele geçirme çabası içerisinde olduğunu izah eder nitelikteki bu yaklaşımı, hakikat kavramının analizinde de işbaşındadır. Tarihinin başlangıcında varlığın, kendisini zuhûr etme (*emerging / physis*) ve açıkta olma/gizlenmeme (*unconcealment/aletheia*) olarak açtığını, buradan da, süreklilik (*ousia*) anlamında kalıcılık ve mevcûdiyet (*presence*) formülasyonuna ulaştığını düşünen[35] Heidegger, metafizik düşünce geleneği boyunca üzeri örtülen ve bu yüzden de gizli kalan hakikat kavramının kurtarılmasının söz konusu başlangıcın hatırlanmasından geçtiği kanâatindedir. Zira başlangıcı, yani varlığın hakikatini hatırlama, hakikatin özü ile özün hakikatinin, dolayısıyla varlık ve hakikatin birbirine ait olduğunu açığa çıkaracaktır.[36] Bundan dolayı Heidegger, soruş-

32. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 75.
33. Heidegger, *a.g.e.* s. 76.
34. Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, ss. 12-15.
35. Heidegger, "Metaphysics as History of Being", p. 4.
36. Heidegger, "Recollection in Metaphysics", *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973, p. 75.

turma konusunun hakikatin özü olduğunu ve hakikatin tabiatı ile alakalı sorunun, pratik bir deneyim veya ekonomik bir hesaplama anlamındaki hakikatle; teknik bir düşünümün veya politik kurnazlığın hakikati ya da daha da husûsî olarak bilimsel araştırma veya sanatın hakikatiyle ve hatta derin düşünüm veya dinî inancın hakikatiyle değil, her türden "hakikat"in alâmeti olan tek bir şeyle alâkalı olduğunu belirtir.[37]

Heidegger hakikat kavramının analizinde, varlığın ilksel deneyimi olması sebebiyle Sokrates öncesi düşünürlerce zuhûr etme, açıkta olma ve gizlenmeme şeklinde deneyimlenen varlık anlayışına mürâcaat eder. Bu anlayışa göre hakikat sâbit, değişmeyen dolayısıyla da tarihdışı bir varlık anlayışının vücut verdiği bir hakikat anlayışından ziyâde, ifşâ etmek sûretiyle varolanları var-lık sahnesine sokan ve bu sûretle de kendisini sürekli olarak gizleyen varlığın hakikati olan *aletheia* kavramında ifâdesini bulur.

Grekçe bir sözcük olan *aletheia* 'hakikat', 'doğruluk', 'açık sözlülük', 'samimiyet' anlamlarına; *alethes* ise, doğru, içten, samîmî, gerçek ve aktüel anlamlarına gelir. Ayrıca bir fiil olan *aletheuein* ise, doğru bir biçimde konuşmak, açmak, dünyayı gizlenmişlikten uzaklaştırmak vb. demektir. *Aletheia* örtüsünü kaldırmak, ortaya çıkmak, açmak anlamlarına gelirken; *alethes* ise gizli olmamak (*unhidden*) anlamına gönderme yapar. Söz konusu Grekçe arka planı dikkate alındığında, hakikat (*truth*) ilk olarak, özellikle de teorik olmak üzere, yargılar, inançlar ve temsiller gibi, ayrık zihinsel tutumlarla ve açık iddiâlarla sınırlandırılamaz. Sadece içindeki kendilikler değil, bir bütün olarak dünya, gizlenmiş değildir. İkincileyin hakikat, aslında varlıklar, Varlık ve dünya anlamında realitenin bir özelliğidir, düşünce ve ifâdelerin değil. Şüphesiz ki varlıklar bize gizlenmiş değildir ve biz onları açığa çıkarırız. Üçüncüleyin hakikat açık bir biçimde saklama (*concealment*) veya gizlemeyi (*hiddenness*) varsayar. *Dasein* hakikat içerisinde olduğu kadar yalan (*untruth / Unwahrheit*) içerisindedir. Yalan düpedüz yanlışlık veya gizli olmaklık değildir, o hakikatin gizlenmişliği veya maskelenmişliğidir. Gizleyen ve saklayan şey, insan değil varlıktır.[38]

Heidegger'e göre, *aletheia*'nın literal anlamıyla "gizlenmiş olmama" (*unconcealment*) olduğu yolundaki basit iddiâ ve tekrar, basit olanı bize vermeye-

---

37. Heidegger, "On the Esence of Truth", translated by. R. F. C. Hull and Alan Crick, *Existence and Being*, Regnery Gateway, Washington D. C. 1998, s. 292.

38. Heidegger açısından düşünüldüğünde biz hakikatin özüne veya açık olanın açıklığına iki yönden ulaşırız: Doğruluğun (*correctness / adaequatio*) imkânının zeminine yönelik bir refleksiyonla ve başlangıcın hatırlanması yoluyla. İlk prosedür *Varlık ve Zaman*'da ve Heidegger'in erken dönem yazılarında karakteristikken, ikinci prosedür geç dönem yazılarında karakteristiktir. Inwoord, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, pp. 13-14.

cektir. Zira gizli olmama, hâlihazırda görünüşe gelmekte ve gizli olmayı arkasında bırakmakta olanın en boş karakteristiğidir.[39] Buna karşın, Herakleitos'un gerçekte *aletheia* kavramıyla bahsediyor olduğu şey, "gizli kalan" olup, bu aynı zamanda Grekler açısından anahtar niteliğindeki bir sözcüktür.[40]

Grekler açısından bakıldığında mevcut olagelenin (*presencin*) en temel karakteristiği, açığa çıkma içerisinde kendisini gizleme anlamında belirlenir.[41] Çünkü mevcut olagelme aydınlık bir kendini-gizleme olarak, mevcut olanın yakınlığı huzûrunda gizli kalmak sûretiyle saklı olandır.[42]

Heidegger Greklerin düşünürken neye odaklandıklarını Herakleitos'a referansla ele almaya çalışır. Buna göre, Herakleitos, zuhûr etmenin niteliksel olarak kendisine atfedildiği şeyi veya zuhûr etme yoluyla etki edilen bütünlüğü değil, dâimâ-açığa çıkan anlamında, yalnızca söz konusu zuhûr etmeyi düşünür. İşte Heidegger açısından bakıldığında, bu her zaman ve dâimâ zuhûr eden, ortaya çıkma anlamına gelecek şekilde düşünülebilir.[43] Bu yüzden şeylerin özünün felsefe ve düşünme için bir problem halini almaya başladığı Platon sonrası felsefelere karşıt bir biçimde Heidegger, Herakleitos'a referansla, zuhûr etme ve gizlenmeyi, birbiriyle en yakın yakınlıkları ekseninde ele alır. Zira kendini-ifşâ, kendini gizlemeyi sever. Buna bağlı olarak da gerek Sokrates öncesi düşünürlerde gerekse Heidegger felsefesinde *oussia*, yani "öz itibariyle zuhûr eden", açığa çıkan ifâdesi, şeylerin mâhiyeti anlamında öze gönderme yapmaz.[44]

Aksine Heidegger'e göre, öze gönderme yapma iddiâsında olan ve bir önerme formunda ifâdesini bulan geleneksel (ya da önermesel) hakikat, varolanların temel ifşâsına kıyasla ikincil ve türevsel bir karaktere sahip olup, bir çeşit özünü açma anlamında, Varlığın ifşâsıyla mümkün hale gelir.[45] Çünkü herhangi bir önermesel hakikatin imkânı, varolanın, kendisini kendinde olduğu gibi göstermesine bağlıdır. Bu yüzden Heidegger için kanıtlanması gereken şey yalnızca varolanın "kendi açığa-çıkarılmış-varlığıdır, açığa çıkarılmışlığının 'Nasıl'ındaki *varolan-şey*dir." Açığa çıkarılmışlık ise, varolanın, kendisini kendisi olarak göstermesinde doğrulanır. Buna göre, "*doğrulama varolan-şeyin kendini kendi-ile-aynılık içinde göstermesi* demektir. Doğrulama kendini varolan-şe-

39. Heidegger, "Aletheia (Heraclitus Fragment B 16)", *Early Grek Thinking*, Translated by. David Farrel Krell and Frank A. Capuzzi, Harper & Row Publishers Inc., New York 1984, p. 104.
40. Heidegger, *a.g.e.* ss. 105-106.
41. Heidegger, *a.g.e.* ss. 106-107.
42. Heidegger, *a.g.e.* s. 108.
43. Heidegger, *a.g.e.* s. 112.
44. Heidegger, "Aletheia (Heraclitus Fragment B 16)", *Early Grek Thinking*, p. 113.
45. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 208.

yin kendini-göstermesi zemininde yerine getirir." Dolayısıyla, bir iddiânın hakikat veya doğruluğu, varolanı kendinde açığa çıkarmasına bağlı olarak anlaşılmalıdır. İddiâ, varolanı açığa çıkarılmışlığı içinde öne sürüp, gösterip, görülmeye bıraktığından içindir ki, iddiânın hakîkî-varlığı, açığa-çıkaran-varlık şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple hakikatin, geleneksel felsefelerde ele alındığı şekliyle, ide ile nesne arasındaki örtüşme olarak ele alınması mümkün değildir.[46]

Heidegger söz konusu yaklaşımını, "Zeminin Özü Üzerine" (*On the Essence of Ground*) adlı yazısında, önermesel, ontik ve ontolojik hakikat olmak üzere, hakikatin, birbiriyle bağlantılı üç düzeyinde sergiler.

Heidegger'e göre, düşüncenin nesnesiyle uyumunun bir önerme formunda ifâde edildiği önermesel hakikat, gizli olmama anlamında daha aslî bir hakikat olan ontik hakikatten kaynaklanır. Ontik hakikat bilincin nesneleri olarak varolanların ön-yüklemsel (*pre-predicative*) açıklığına gönderme yapmakta olup, varolanlar hakkındaki bütün iddiâların zeminini oluşturur. Zira doğru veya yanlış olsun varolanlar hakkında herhangi bir iddiâda bulunulabilmesi, onların bize öncelikle nesneler olarak sunulmuş olmalarına bağlıdır. Bununla birlikte Heidegger, varolanların bize hiçbir zaman, kendilerine belirli anlamlar yükleyebileceğimiz şekilde salt bilinç nesneleri olarak sunulmadıklarını, daha ziyâde önümüze bir şey olarak, yani diğer nesnelerin de içsel bir bütünün parçası olarak kendi anlamlarını aldıkları, bir anlaşılabilirlik ufku veya anlam bağlamı içerisinde geldiklerini vurgular. Bu durum ise, ister yüklemsel (önermesel hakikat) isterse ön yüklemsel (ontik hakikat) bağlamında olsun, varolanlara yönelik söz konusu tutumlardan hiçbirisinin bizi kendilerinde oldukları şekliyle varolanlara götürmeyeceğini açığa çıkarır. Bu yüzden, varolanların açık kılınması, onların önceden varolanların varlığı yoluyla aydınlatılmış olması zemininde mümkündür.[47]

Hatta Heidegger'in Herakleitos yorumu dikkate alındığında, yaratılış (*genesis*) içerisinde geniş bir anlam içeriğine sahip olan *oluş* kavramına dahi, açığa çıkma olarak atıfta bulunmak yerindedir. Zira Herakleitosçu anlamda yaratılış kavramı oluş içerisinde düşünülürken, oluş kavramı, terimin Grekçe anlamıyla, oluşa gelme, yani mevcutta kendisini açığa çıkarma anlamını ifâde edecek şekilde kullanılır.[48] Buna göre varolanların tezâhürünü mümkün kılan şey, varlığın örtüsünün açılmasından başka bir şey değildir. İşte varlıkla alakalı hakikat olarak varlığın örtüsünün açılması, Heidegger tarafından "ontolojik hakikat" di-

46. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 314-315.
47. Heidegger, "On the Essence of Ground", translated by. William McNeill, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 103.
48. Heidegger, Martin and Fink, Eugen, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görenler, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 26.

ye adlandırılır. Başka bir ifâdeyle, ontolojik hakikat, ontik hakikatin imkânını oluşturan anlam bağlamına gönderme yapar ve varlık sorusunun sorulmasında mesele teşkil eden şeyi muhtevâsında barındırır. Buna göre, varolanlara yönelik bütün davranışları önceden yönlendiren ve aydınlatan varlığı anlama, ne metafiziğe ait kategorik terimler bağlamında ne de böylelikle ele geçirilen şeyin kavramsal bir tarz içerisinde anlaşılmasıdır. Varlığı anlama henüz bir kavrama taşınmamış olagelen ontoloji-öncesi veya geniş anlamıyla ontolojik bir anlamadır.[49]

Söz konusu değerlendirmeler ekseninde Heidegger, varlığın gizini açmasının, ister gerçek olsun ister olmasın, dâimâ varolanların varlığının hakikati olduğunu ifâde eder. Tersinden ele alındığında ise, hâlihazırda orada varolanların gizini açması da, her durumda varolanların varlığının bir gizini açması temelinde gerçekleşir. Ontik hakikat kendi Varlıklarındaki *varolanlar*la (*beings in their being*), ontolojik hakikat ise, varolanların *varlığı*yla ilgilenir. Özleri itibariyle onlar, ontolojik ayırım olarak adlandırılan, *varlık ve varolanlar arasındaki ayırım*a bağlı ilişkilerinin zemininde birbirlerine aittir. Genel olarak hakikatin özü de, ancak söz konusu ayırımın araya girmesiyle mümkün olabilmektedir.[50]

"Hakikatin Özü Üzerine" adlı çalışmasında özellikle vurguladığı üzere Heidegger hakikati, varlığı, varolanlar olarak ifşâ etmek sûretiyle kendisini gizlemesi bağlamında ele alır. Buna göre hakikat, insânî müdâhalenin olduğu yerde, olsa olsa ontik düzlemde kalmaya mahkûm olup, insanın varlığın ifşâ sürecine katılmasını ve bu süreci oluruna bırakmasını gerektirir. Bundan dolayı Heidegger'e göre hakikatin özü, her türlü doğruluğun da içsel imkânının da temeli olan özgürlüktür. Özgürlüğün, doğruluğun içsel imkânının temeli olması, Heidegger'e göre, doğruluğun, kendi özünü, eşsiz derecede aslî olan hakikatten almasından dolayıdır. Zira Heidegger özgürlüğü, hâlihazırda açık şekilde göz önünde (*overt*) olan bir şeyin ifşâsına yönelik özgürlük olarak tanımlar. Açıkta olan bir şeyi ifşâ etmeye yönelik özgürlük, her ne şekilde olursa olsun şu an "var" olan bir şeyi olduğu şey olmaya bırakır. Dolayısıyla özgürlük, kendisini var-olanı (*what-is*) oluruna-bırakma (*letting-be*) olarak ifşâ eder.[51] Açıktır ki, Heidegger'in anladığı şekliyle özgürlük, genel olarak anlaşılagelenin aksine, ne yapıp ne yapılmayacağına dair bir ruhsat veya izin değildir. Aynı şekilde özgürlük, gerekli, zorunlu ve bir anlamda da aktüel bir şeyi yapmak için salt bir hazır olma da değildir. Bütün bu (negatif ve pozitif özgürlük) anlayışlarının ötesinde ve üstünde özgürlük, bizâtihî var-olana (*what-is-as-such*) bir katılmadır. Bu ifşânın kendisi, açıklığın açıklığı yoluyla mevcut-olan (*ex-sistent*) içinde garanti edilir.[52]

---

49. Heidegger, "On the Essence of Ground", *a.g.e.* p. 104.
50. Heidegger, *a.g.e.* s. 105-106.
51. Heidegger, "On the Esence of Truth", *a.g.e.* p. 305.
52. Heidegger, *a.g.e.* s. 307.

Oluruna-bırakma ifâdesinin, ilgisizlik, önemsememe vb. negatif çağrışımlarından ötürü Heidegger, oluruna-bırakmanın, açıkta olan bir şeye katılma, yani içinde, var-olan her şeyin kendi pozisyonunu aldığı ve böyle bir açıklığı (*overtness*) gerektirdiği var-olan şeyin açıklığına katılma olduğunu ifâde eder. Başlangıcı dikkate alındığında da Batı düşüncesi bu açıklığı, *aletheia*, yani gizlenmiş olmama veya ifşâ etme olarak anlamıştır. Bu noktada, Heidegger, *aletheia*'nın, hakikat/doğruluk (*truth*) yerine, gizlenmiş olmama veya ifşâ etme anlamında literal tercümesinin yeterli olmayacağını, önermesel doğruluk anlamındaki sıradan hakikat anlayışımızı, var-olanın ifşâsı, açığa çıkarılması şeklindeki hakîkî anlamına taşımanın gerekliliğini vurgular.[53]

Var-olanın (*what-is*) açığa çıkarılan tabiatına katılma orada bitmez, o, var-olanın, ne ve nasılsa öyle olarak kendisini ifşâ edebilmesi ve onu bir ifâdede temsil eden yaklaşımın da onu bir ölçüt olarak alabilmesi için önünden bir geri çekilmeyi gerektirir. Böyle bir tarz içerisindeki oluruna-bırakma, kendisini, bizâtihî var-olana (*what-is-as-such*) mârûz bırakır ve bütün davranışı açıklık içine taşır. Buna göre, hakikatin tabiatı nokta-i nazarından görülen özgürlük, kendisini, şimdi var-olanın (*what-is*) ifşâ edilen tabiatına bir mârûz bırakma (*exposition*) olarak gösterir.[54]

Varolanı oluruna bırakma olarak anlaşılan özgürlük, varolanın ifşâsı veya gizini açması anlamında hakikatin tabiatını tamamlar ve mükemmelleştirir. Bu bağlamda hakikat, bir "nesne" karşısındaki insânî bir "özne" tarafından ortaya konulan birtakım doğru önermelerin bir işareti değildir. Daha ziyâde hakikat, kendisi yoluyla "açık/göz önünde olan" (*overt*) bir şeyin yürürlüğe girdiği ifşâ anlamında varolanın ifşâsıdır.[55]

Heidegger insanı da, söz konusu varlık ve hakikat anlayışı ekseninde anlaşılması gereken *Dasein* kavramıyla tanımlamak sûretiyle, insanın, Batı metafizik geleneği boyunca bir türlü takdîr edilmemiş özsel temellerini açığa çıkarmaya çalışır. *Varlık ve Zaman*'da varoluş[56] sahibi yegâne varolanın insan olduğunu

---

53. Heidegger, *a.g.e.* ss. 305-306
54. Heidegger, *a.g.e.* ss. 306-307.
55. Heidegger, *a.g.e.* s. 309.
56. Varlık ve Zaman'ın temel tezi, *Dasein*'ın varlığının modu olarak varoluşun, dünyanın varlığının modu olarak mevcûdiyetin ve terimin Heideggerci anlamıyla dünyanın biçimlendirici parçası olarak anlaşılan varolanlar veya kendiliklerin zemîni olduğudur. Varoluş terimi büyük ölçüde Grekçe etimolojisine bağlı olan oldukça özel bir kullanıma da sahiptir. Buna göre o, dışarıda, dışında durmak anlamlarına gelir. Bu anlamıyla varolmak (*to exist*) bütün gerçek kendilik veya varolanlar için söz konusu değildir. Yalnızca bir dünyaya sahip olan, kendilerinden ziyâde başka kendiliklerin örtüsünü açan ve ayrıca diğer kendiliklerin örtüsünü açacak şekilde kendi kendilerinin de örtüsünü açan kendilikler, yani insan için varolmak fiili kullanılabilir. Olafson, Frederick

vurgulayan Heidegger, "Hakikatin Özü Üzerine" adlı çalışmasında, buradaki varoluş (*existence*) kavramının, bir varolma veya meydana gelme, yani bir varolanın mevcûdiyeti anlamında mevcut olmaya işaret etmediği gibi, varoluşsal açıdan ifâde edildiğinde, insanın, kendisiyle, psiko-fiziksel oluşumundan zuhûr eden ahlâkî bir zihinsel meşgûliyeti de olmadığını vurgular. Zira varoluş, "geleneksel felsefenin anladığı anlamlarda, yani önümüzde hazır olan (*present-at-hand*) ve tek tek nesnelere ait olan (*existentiell*) anlamlarına gelmez." Özgürlük olarak hakikatte temellendiği şekliyle varoluş, bizâtihî var-olanın (*what-is-as-such*) ifşâ edilen tabiatına mârûz kalmadır.[57]

Bu durum hakikatin özü olan özgürlüğün, insanda içerilen bir özellik olmaktan ziyâde, insanı da kapsayıp, kuşatan bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü Heidegger açısından, insanın kendisinden çok daha güçlü ve özsel bir karaktere sahip olan özgürlük, insan iradesinin bir nitelik veya ilâvesi değil, fakat gerçek Varlığın, yani bir bütün olarak varolanlara yönelik zeminin doğasıdır.[58]

Yine özgürlük, insanın bir mülkiyeti olmadığından ötürü, (zira Heidegger'e göre, özgürlük insanın mülkiyetinde olmayıp, ancak insan özgürlüğün mülkiyeti olarak varolur ve tarihi yapabilir hale gelir), hakikatin özünün-bozulması (*dis-essence of truth*) anlamında hakikat olmayanın da (*untruth*), basit bir biçimde insanın ihmâl ve yetersizliğinden değil, gene hakikatin özünden çıkartılması gerekir.[59] Şâyet hakikat, *aletheia*, yani gizli olmama anlamında varlığın ifşâsı ile bağlantılıysa, gizlenmiş olma da içsel bir biçimde söz konusu ifşâ sürecine dâhil olup, ifşânın hakikati de unutma olarak adlandırılan hakikat olmayanla temas halinde kalmak durumundadır.[60] Hatta Heidegger açısından düşünüldüğünde, gizlilik ve açık olmamanın ontolojik önceliği bağlamında, gizli olmak anlamında hakikat olmayanın, açıklık veya gizli olmama olarak anlaşılan hakikate nazaran, hakikatin özüne daha uygun olduğu söylenebilir.[61]

Varlığın kendisini gizlenmişliği içerisinde verdiği anlamında değerlendirilmesi gereken bu durum, varolanlarda açığa çıktığı ölçüde kendisini geri çeken varlığın, hakikatini bırakmamak sûretiyle kendine sakladığına işaret eder.

A., "The Unity of Heidegger's Thought", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 101.

57. Heidegger, "On the Esence of Truth",, s. 307; Abdülkadir Çüçen, "Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine", *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, Güz 1994, s. 30.
58. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, translated by. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens 1985, p. 9.
59. Heidegger, "On the Esence of Truth", *a.g.e.* p. 310.
60. Philip R. Buckley, *Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Boston arid London 1992, p. 161.
61. Çüçen, "Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine", ss. 30-31.

Dolayısıyla gizlenme, kendisini varolanlarda ifşâ ederken, aynı zamanda gizleyen ve bu yolla da kendisini kendine saklayan varlığın en temel karakteristiğidir. Heidegger, özünün hakikati içindeki söz konusu aydınlık kendine saklamayı, varlığın *epokhe*'si diye adlandırır. Bununla birlikte, Heidegger'in, Stoalı filozoflardan ödünç aldığı bu sözcük, Husserlci anlamda metodolojik dışlamayı değil, varlığın özüne ait olan varlığın *epokhe*'sine, yani varlığın, kendisini varolanlarda gizleyerek kendisine saklamasına gönderme yapar.[62]

Bu sebeple Heidegger'e göre, hakikatin, metafizik düşünce geleneğince ele alındığı şekliyle, yalan veya doğru olmama ile karşıtlık ilişkisinde tesis edilmek sûretiyle tarih-dışı bir forma büründürülmesi, hem varlığı hem de varlığın hakikatini anlamamak demektir. Heidegger, varlığın ifşâsına bağlı olarak anlaşılması gereken hakikatin özünün, kendisini özgürlük olarak açığa çıkardığını, bunun ise, var-olanın ifşâ edici bir oluruna bırakılması demek olduğunu ifâde eder. Bu anlamda özgürlük ise, insanın kendine mal ettiği bir özellik olmaktan ziyâde, bütünlük-içerisinde-varolanın ifşâsına katılmadan başka bir şey değildir. Fakat bu "bütünlük-içinde", insanın gündelik hesap ve aktivitelerinin vizyon alanı içinde hesaplanamaz ve idrak edilemez bir biçimde tezâhür eder. O, ister tabiat isterse tarihin bir parçası olsun, açık bir biçimde varolan açısından anlaşılamaz. Her ne kadar, her şeyi belirleyen "bütünlük-içerisinde" olan olsa da, bu "bütünlük-içerisinde" belirsiz ve belirlenemez bir şey kalır ve genellikle de en kolay bir biçimde düşünülen elde mevcut olanla karıştırılır. Aynı zamanda bu belirleyici faktör yalnızca hiçlik değildir; o, "bütünlük-içinde-olanın" bir gizlenmesidir. "Oluruna bırakma", her bir şeyi kendi uygun ilişkisinde olmaya bıraksa ve onu ifşâ etse de, aynı anda, bütünlük-içinde olanı gizler. Dolayısıyla oluruna bırakma, aynı zamanda gizlemedir de.[63]

Heidegger'in düşünce seyri dikkate alındığında, varlığın hakikatinin veya hakikatin varlığının söz konusu ifşâ ve gizlenme sürecine bağlı hakikat anlayışı, en uygun ve anlaşılabilir ifâdesini, Heidegger'in sanata ve sanat eserinin özüne yönelik değerlendirmelerinde bulur.

Heidegger'e göre, sanat deneyimi ile hakikatin deneyimlenmesi arasında, varlığın ifşâ sürecine uygun bir örtüşme söz konusudur. Tıpkı *aletheia* kavramında ifâdesini bulan hakikat gibi, sanat eserinde ortaya çıkan hakikat de, onun bir şey olarak nesnelleştirilmesi anlamına gelecek altyapı terimlerinde değil, bizâtihî eserden hareketle kavranabilen bir mâhiyete sahiptir. Gadarmer'in de işaret ettiği üzere, Heidegger, sanat eserine dair bu gözleminden yola çıkarak,

62. Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984, pp. 26-27.

63. Heidegger, "On the Esence of Truth", *a.g.e.* pp. 310-311-312.

"Bir sanat eseri nedir ki, hakikat ondan bu yolla zuhûr edebilsin?" sorusunu sorar. Sanat eserinin nesne-karakteri ve şey-karakteri ile başlamak sûretiyle sanatı ve sanat eserini soruşturmaya açan geleneksel prosedüre karşıt bir biçimde Heidegger, sanat eserinin, bir nesne olmaktan ziyâde kendi başına varolmak terimlerinde karakterize edilmesi gerektiğini düşünür. Kendi başına durmak sûretiyle sanat eseri, yalnızca kendi dünyasına açıktır, başka bir ifâdeyle sanat eserinin dünyası kendi içinde mevcuttur. Bu mâhiyeti sebebiyle sanat eseri kendi dünyasını ifşâ eder. Yaratıcı veya seyircinin öznelliğinden bağımsız bir biçimde sanatın ontolojik yapısını anlama çabasıyla Heidegger, "yeryüzü" kavramını "dünya" kavramının yanında karşıt bir kavram olarak kullanır.[64] Buna göre, yeryüzü, kendini açmaya karşıt olarak gizleme ve kendini-gizlenmeyi örneklendirdiği ölçüde dünyaya karşıt bir kavramdır. Dolayısıyla tıpkı Varlığın ifşâsında olduğu gibi, sanat eserinde de hem kendini açma hem de kendini gizleme mevcuttur. Söz konusu karakteri sebebiyle sanat eseri, bir anlama gönderme yapan bir işaret şeklinde bir şey veya fonksiyona indirgenemez. Aksine sanat eseri kendi varlığında kendini sunar.[65]

Heidegger, gerek kendi varlığında kendini sunan ve bir nesne konumuna indirgenmeye direnen karakteriyle sanatın, gerekse sanat eserinin, hakikatin meydana gelmesini oluruna bıraktığını düşünür. Tarihî bir mâhiyet arz eden ve

---

64. Heidegger felsefesinde dünya ve yeryüzü kavramları, hakikatin ifşâ ve gizlenme süreçlerine tekâbül edecek bir anlam içeriğine sahiptir. İfşâ anlamındaki dünya veya evren, "aydınlanmış, biçim kazanmış ve güzelliğe sahip varlık" olarak var-olanın açıklığında bulunan insanın dünyasıdır ve insan dünyaya aittir. Bu yüzden dünya, dış dünyadaki sayılabilen veya sayılamayan, âşinâ olunan veya olunmayan şeylerin salt toplamı değildir. Cansız varlıkların, hayvan ve bitkilerin dünyası yoktur, ama meselâ varolanların açıklığında iskân ettiğinden ötürü bir çiftçi kadının dünyası vardır. Dünyanın kendisini açmasına bağlı olarak her şey "kendi zamanlarına, uzaklıklarına ve yakınlıklarına, darlık ve genişliklerine sahip olur." Buna karşın, sanat eserinin gerçek tabiatındaki çatışmanın diğer kutbu olan yeryüzü veya toprak ise, aydınlanmamış varlığa, gizlenmişliğe işaret eder. Heidegger'in ifadesiyle yeryüzü, eserin kendini dayandırdığı ve bu kendisini dayandırma çerçevesinde öne çıkmasını sağladığı şeye tekabül eder. Yeryüzü öne çıkan ve barınak olan şeydir. Yeryüzü üzerinde ve içinde, tarihsel insan, dünya içerisindeki ikâmetini temellendirir. Sanat eseri ise, bir dünya kurmak sûretiyle yeryüzünü öne çıkarır. Eser yeryüzünün kendisini bir dünyanın açıklığına taşır ve onu orada muhâfaza eder ve yeryüzünü yeryüzü olmaya bırakır. Heidegger, Martin "The Origin of the Work of Art", *Poetry. Language. Thought*, translated by. Albert Hofstadter, Harper and Row Publications, New York 1971, pp. 44-46; Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Kitabevi, Bursa 2004, s. 260; Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşlı, Babil Yayınları, Erzurum 2003, s. 33.

65. Gadamer, "Heidegger's Later Philosophy", *Philosophical Hermeneutics*, translated by. David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1977, p. 222.

tarihî olduğu ölçüde de kendi içerisinde hakikati yaratıcı bir biçimde muhâfaza eden sanat eseri,[66] hakikatin olay halinde oluşumu ve olagelmesidir.[67] Heidegger'e göre söz konusu hakikat, varlığın hakikatidir ve kendisini sanat eserinde kurduğu ölçüde ortaya çıkan bir karaktere sahiptir.[68]

Burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, Heidegger'in hakikati, bir son veya nihâî bir karar olarak değil, bir aktivite olarak gördüğüdür. Bu noktada sanatın önemi de, hakikati önceden belirleyen ve ona birtakım standartlar dayatan bir karaktere sahip olmamasıdır. Sanat tıpkı hakikat gibi dinamik bir karaktere sahiptir. Hem sanat hem de hakikat, biricik bir şey olarak kendi kendilerine meydana gelme anlamında olaydırlar. Burada olay, kendi kendinde zuhûr eden sanat eserinin biricikliğini belirtmeye mâtûftur. Zira olaylar âmîden ortaya çıkıp, insanın tarihini ve günlük hayatın genel seyrini altüst eden bir karaktere sahiptir.[69] Sanat da, izleyicileri kendi geleneksel perspektiflerinden eder. Heidegger'e göre bu yerinden etmeye yol açmanın anlamı, sanat eserinde vukû bulan hakikatin içinde kalmak için, dünya ve yeryüzüne yönelik alışılmış bağlarımızı dönüştürmek, böylelikle de, bütün mutat yapıp etme, bilme ve bakma tarzlarını dizginlemektir. Bunun için eserin bir eser olmaya bırakılması gerekir ki, Heidegger, bir eser olmaya bırakmanın, eseri muhâfaza etmek anlamına geldiği kanâatindedir. Ancak böyle bir muhâfaza içerisinde eser kendisini, bir eser tarzında mevcut olma anlamında aktüel olarak yaratılmışlığında verir.[70]

Hakikatin içinde kalma amacıyla, dünya ve yeryüzüne dair geleneksel bakış açılarını yerinden edecek olan sanat eserinde vukû bulan hakikate yönelme, gerçekliğin yıkılıp, bütünüyle keyfî bir sübjektif düzleme taşınması anlamına gelmez. Aksine Heidegger, bu yolla açığa çıkan hakikat ve gerçekliğin diğerine nazaran daha aslî bir karaktere sahip olduğunu düşünür. Meselâ, bir müzikal başyapıtı oluşturan tonlar, diğer ses ve tonlardan daha gerçek anlamda tonlardır. Bir resimdeki renkler, doğadaki renklerin zenginliğinden dahi daha hakîkî anlamda renktirler. Aynı şekilde bir tapınağın kolonu da, kendi varlığının sapasağlam karakterini, yukarı doğru yükselmek ve tapınağın tavanını desteklemek sûretiyle herhangi bir kaya bloğundan daha gerçek bir biçimde tezâhür ettirir. Fakat bu yolla eserde öne çıkan şey, öncelikle eserin, Heidegger tarafından yeryüzünün varlığı olarak adlandırılan, gizlenmişliği ve kendini-gizlemesidir. Hakikat içindeki yeryüzü bir madde değildir, fakat her şeyin ken-

66. Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *a.g.e.* p. 77.
67. Heidegger, *a.g.e.* s. 80.
68. Heidegger, *a.g.e.* s. 81.
69. Bkz. Kiefte, Barend, "Art Lets Truth Originate: Dadaism, Surrealism and Heidegger", http://www.mun.ca/phil/codgito/vol2/v2doc2.html 20.03.2007.
70. Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 66.

disinden öne çıktığı ve onun içerisinde gözden kaybolduğu şeydir. Bu sebeple, Heidegger düşünümsel kavramlar olarak form ve maddenin yetersiz kaldığı kanâatindedir. Sanat eseri kendi gerçek varlığına, deneyimleyen bir ben'de sahip olmaz. Kendi varoluşu yoluyla bir olay olan sanat eseri, önceden uzlaşımsal olacak şekilde düşünülen her şeye galebe çalan karakteriyle, dünyanın daha önce hiçbir zaman kendini orada açmadığı bir hamledir.[71] Sanat eserinde meydana gelen hakikatin, biricik bir tezâhür olması da bu yüzdendir. İçinde hakikatin öne çıktığı sanat eserine referans, Heidegger açısından, hakikatin bir *olay*ına işaret eder. Fakat sanat esrinde sergilenen şey varlığın kendisinin özü olduğu için, yalnızca sanat esrinin hakikati değil, her varlığın hakikati olan ifşâ ve gizlenmenin, varlığın kendisinin bir olayı olarak yorumlanması gerekir.[72] Böylelikle Heidegger'in geç dönem çalışmalarının merkezî temasını oluşturan varlığın *olay*ı olarak hakikat nosyonu, bütün anlamını, varlığın zamansal ifşâ sürecinden alan karakteriyle, varlık ve zaman ya da hakikat ve zaman arasındaki ilişkiye dair düşünümün en ileri düzeyde gerçekleştiği bir boyuta işaret eder.

KAYNAKÇA

Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Kitabevi, Bursa 2004.

Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.

Buckley, Philip R., *Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Boston and London 1992

Çüçen, Abdülkadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2000.

———, "Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine", *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, Güz 1994, s. 30.

De Beistegui, Miguel, *Thinking with Heidegger Displacement*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003.

Gadamer, "Heidegger's Later Philosophy", *Philosophical Hermeneutics*, translated by. David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1977

Hankey, Wayned, "Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbark, Jean-Luc Marion and John Zizioulas, *Modern Theology*, 15:4 (1999), pp. 387-415.

71. Gadamer, "Heidegger's Later Philosophy", s. 223.
72. Gadamer, *a.g.e.* ss. 224, 226.

Heidegger, "*Aletheia* (Heraclitus Fragment B 16)", *Early Grek Thinking*, Translated by. David Farrel Krell and Frank A. Capuzzi, Harper & Row Publishers Inc., New York 1984.

———, "Hümanizm Üzerine Mektup", çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

———, "Letter On Humanism", translated by. Frank A. Cappuzi, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, 1999.

———, "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

———, "Metaphysics as History of Being", *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973.

———, "On the Esence of Truth", translated by. R. F. C. Hull and Alan Crick, *Existence and Being*, Regnery Gateway, Washington D. C. 1998.

———, "On the Essence of Ground", translated by. William McNeill, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

———, "Recollection in Metaphysics", *The End of Philosophy*, translated by. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York and London 1973.

Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, translated by. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, Inc, New York 1984.

———, *An Introduction to Metaphysics*, translated by. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London 1959.

———, Martin "The Origin of the Work of Art", *Poetry. Language. Thought*, translated by. Albert Hofstadter, Harper and Row Publications, New York 1971.

———, Martin and Fink, Eugen, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görenler, Kesit Yayınları, İstanbul 2006.

———, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991.

———, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınları, İstanbul 2003.

———, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 35.

———, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.

———, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşlı, Babil Yayınları, Erzurum 2003.

———, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, translated by. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens 1985.

———, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2004.

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Inwoord, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.

Jere Paul Surber, *Culture and Critique*, Westview Press, America 1998.

Kiefte, Barend, "Art Lets Truth Originate: Dadaism, Surrealism and Heidegger", http://www.mun.ca/phil/codgito/vol2/v2doc2.html XX.03.2007.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Mulhall, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.

Olafson, Frederick A., "The Unity of Heidegger's Thought", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Towarnicki, Frederic De., *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Wrathall, Mark A., "Introduction: Metaphysics and Onto-Theology", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

JEAN PAUL SARTRE

H. Atilla Erdemli*

Her çağ, yaşamın değişik alanlarında kendi çocuklarını yaratır. Renaissance ile başlayan gelişmeler Descartes'ın açtığı yolda ilerleyip Sanayi Devrimi'ne ulaştığında Doğa Bilimleri'nin büyük atılımı bu gelişmeyle gerçekleşti ve giderek XIX. yüzyıl bir bilimçağı oldu. İnsan'ının yapıp, yaratıp ortaya koyduğu her şeyin olumsuz yanları da birlikte gelişir. Bilim çağındaki gelişmeler de doğa bilimlerini ve matematiği öylesine öne çıkarttı ki, yaşam bu bilimlerin baskısı altına girdi. İnsanlığın büyük başarısı olan bilimsel gelişmeler, buluşlar, doğaya egemen olma öylesine baş döndürücüydü ki, âdetâ bir Bilim Ortaçağı ortaya çıktı. Ardından bu çağa tepkiler gelmeye başladı ve yeni bilimsel çalışma alanları, düşünme yöntemleri bulunmaya başlandı. İşte İnsan'ın Yaşama Sorunu da bu bağlamda kendisini gösterdi. "*Nasıl Yaşamalıyım?, İnsan nasıl yaşarsa özüne uygun bir yaşamayı sürdürmüş olur?*" sorunu ilk ele alanlardan biri S. A. Kierkegaard oldu. Ardından Nietzsche'yi görüyoruz. Yazıları hiç de bilimsel kalıplara uygun değildi. Daha yazma biçimiyle çağa bir başkaldırı söz konusuydu. Jean-Paul Sartre bu yazım biçimini en geniş boyutlarına götürecektir. Bu nedenle, özellikle kimi İngiliz düşü-nürleri tarafından Nietzsche gibi Sartre da eleştirilecek ve bunların birer entelektüel ya da edebiyatçı oldukları, fakat filozof olmadıkları dile getirilecektir. Giderek bu filozoflar gibi onların savundukları düşüncenin de felsefe olmadığını ileri sürenler çıkacaktır. Ne var ki, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabını okuyanlar hiç de bu kanıda değildir-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

ler. Onun adıyla âdetâ bütünleşmiş olan Varoluş felsefesi, fildişi kulelerde birilerinin düşünüp, yazdığı felsefelerden farklı olarak, topluma inen ve bunun için de Felsefe ağırlıklı çalışmalar yanında romanlarla, öykülerle, senaryolarla, tiyatro oyunlarıyla dile getirilen bir felsefeydi. Felsefeyi belirleyen sorulardır. Filozofu ortaya çıkartan ise sorulara verdiği yanıtları yaşayabilmesidir. Jean-Paul Sartre'a filozof denilmesinin bir temeli de buradadır.

Sartre, 1905 yılında Paris'de dünyaya geldi. Henüz bir yaşındayken babası öldü. Akrabalarının desteği ile annesi Anne-Marie Schweitzer tarafından yetiştirildi. 1920 yılında L'Ecole Normal Superieure'a kabul edildi. Ardından İsviçre'de Fribourg Üniversitesi'nde ve Berlin'de Fransız Enstitüsü'nde eğitim gördü. 1929'da Felsefe Öğretmenliği sınavını kazandı. 1931 yılında ilkin Havre'da, sonra da Paris'de felsefe öğretmenliği yaptı. Bu yıllarda ilk çalışmaları yayınlanmaya başladı. Felsefece gelişmesinin ardında Hegel, Husserl ve özellikle Heidegger'i buluruz: Onlardan yalnızca sorun alanı bakımından değil, daha önemli olarak sorunu ele alıp, irdeleme yöntemi bakımından da yararlanmıştır. Felsefesindeki fenomenolojik yöntem bu kaynaktan gelir. 1944 yılında bağımsız kalıp, araştırmaya ve yazmaya daha çok zaman ayırabilmek için öğretmenliği bıraktı.

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Cezayir'de 1950 yılında Demokratik Özgürlük hareketi başlar. Fransa bu harekete karşı koymak amacıyla askerlerini Cezayir'e gönderir ve savaş başlar. Uygar Fransa'nın askerleri Cezayir'de insanlık dışı zulüm ve işkenceleri uygularken Fransa'da Sartre, Cezayir'in özgürlüğünü savunur. Bu sırada General Charles de Gaulle'e Sartre'ı tutuklatması söylenir. De Gaulle, "*Sartre'ı tutuklatamayız; Çünkü o Fransadır.*" der. Fakat Sartre yine de tutuklanır.

1960 yılında yayınladığı *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı kitabında Husserl ve Heidegger çizgisinden uzaklaşmaya ve Varoluşcu düşünceyi Markcılık ile bütünleştirmeye çalışmıştır.

1964 yılında Nobel Edebiyat Ödülü verildi, fakat Sartre bu ödülü kabul etmedi. 1966 yılında B. Russell tararfından kurulan ve Vietnam Savaşı üzerine araştırma komisyonluğuna Russel tarafından davet edildi ve "Russell Mahkemesi Üyeliği"ni kabul edip, burada çalıştı. 1974 yılında gözleri iyice görmez oldu. 1980 yılında Paris'te öldüğünde geriye İnsan'a saygıyı, önemi ve özeni ele alan bir çok yapıt bıraktı.

FELSEFECE YAPITLARI

Egonun Taşkınlığı, İmgelem (L'imagination), Bir heyecanlar kuramı Taslağı, *Varlık ve Hiçlik***Fenomenolojik Varlıkbilim Denemesi*, Varoluşculuk bir İnsancılıktır, *Aile Budalalağı.*

ROMAN, ÖYKÜ, OYUN VE SENARYOLARINDAN ÖNEMLE ELE ALINAN BAZILARI

Bulantı, *Sözcükler*, *Özgürlük Yolları*, *Duvar*, *Sinekler*, *Gizli Oturum*, *Saygılı Yosma*, *Kirli Eller*, *Mezarsız Ölüler*, *Şeytan ve Sevgili Tanrı*, *Altona Mahpusları*, *Çark*, *İş İşten Geçti*.

Sartre, bazı çevrelerde sanıldığı gibi, yalnızca bir yazar değildir: O kendi görüşünü Varoluşçuluk (Existentialisme) olarak adlandıran ve bu felsefeyi açıkca yaymaya çalışan bir düşünürdür. Varoluşcu Felsefe'nin çağrıştırdığı şiirsel ve coşkulu bir anlatımı bulmayız onda. Tersine sıkı bir mantık düzeni içinde akılcı gelişen bir söylemi vardır.

Sartre'ın Temel Sorunu İnsandır.

Bu görüşü o Varlıkbilim (Ontologie) temelinde ele alır. Ontoloji anlayışı, *Varlık Çözümlemesi*'nden başlar; Böylece Varılığı en genel ilkelerine ulaşır ve bunları İnsan'a, ayrı deyişle İnsan yaşamına uygular. Felsefesinde genellikle savaş sonu insanının, özellikle de Fransız insanının umutsuzluğunu, yitikliğini fark ederiz. Kendisinin de zaman zaman belirttiği gibi felsefesinde Hegel, Husserl, Heidegger, Jaspers ve özellikle ateist olmasına karşın bir teist olan Kierkegaard'ın etkileri vardır. Kierkegaard'dan etkilenmesine karşın, Sartre'ın, onun kişisel deneyimler üzerine kurulmuş öznel düşüncelerinden çok ayrı bir söylemi bulunmaktadır. Andığımız düşünürlerin yanında Sartre felsefesinde Nietzsche, Aquinolu Thomas ve Aristoteles etkileri de görülür. Edmund Husserl ve Fenomenolojik araştırma yöntemi düşünsel gidimini etkilemiştir.

Sartre'ın yapıtları büyük ölçüde politik bakımdan ilgi görmüştür. Yapıtlarının bazılarında da kendi portresini, kendisini kritik gözle yansıtır. Meselâ *Kirli Eller* adlı oyunundaki Hugo komunizme bağlı eski bir burjuva entelektüelidir. Hugo, radikal bir komunist olmasına karşın komunistler tarafından "Salon Komunisti" denilen bir tiptir. Felsefe ağırlıklı yapıtları yanında romanları, öyküleri, tiyatro oyunlarında da felsefesini işler, âdetâ topluma yansıtmaya, yaşatmaya çalışır.

Varlık

Sartre da bütün varoluşcu filozoflar gibi Varlık Sorunu'na yönelir. İnsan'ı ele alabilmek için, ilkin Varlık konusunda aydınlanmak gerekir. Diğer varoluşcu filozoflar gibi o da varlığın insana kendisini Anlık (Verstand)'da ya da bilgi-

de değil *Ruh Durumu*'nda açtığı görüşündedir. Bu konuyu baş yapıtı sayabileceğimiz Varlık ve Hiçlik (L'Etre et le Neant)'da işler.

Varlık Nasıldır?

Sartre'a göre varolan her şey edimseldir: Her şey edim durumunda ya da eylemdedir. Varlıkta, eylemde olanın dışında başka hiç bir olanak ya da güç bulunmaz. Tek tek var olanlar da etkinliklerine, eylemlerine ve yapıp-yarattıklarına göre vardırlar. Sözgelimi A. Einstein'ın dehâsıyla daha neler üretebileceğini, neler ortaya koyabileceğini düşünmek saçmadır; yaşama sürecinde ne ortaya koyduysa Einstein odur. Ayrı deyişle Einstein, yaşadığı süredeki yapıcı-yaratıcı eylemidir.

Varlık Yalnızca Vardır.

Varlık olduğu şeydir. Varlık, ayrıca bir varlığa sahip değildir. Varlık varlığı almış değildir; varlık yalnızca vardır. Sartre'a göre *varlık kendinde*'dir. Kendindelik (en soi) varlığın temel özelliğidir ve diğer özellikleri için belirleyicidir. Kendinde Varlık ya da Kendinde-Şey etkin değildir, edilgin değildir, doğrulama değildir, devinimsiz, kımıltısız, katı, bölünmez, varlığı kendi varlığına dayanan bir varlıktır. O, *Varlık ne ise odur: Olduğu şeydir.* Böyle bir varlık öteki varlıklara ilgisiz, temelsiz ve zamansallığın dışında olacaktır. *İşte bu Kendinde-Şey*dir.

Sartre felsefesindeki Kendinde Varlık anlayışında Hegel'in Sein an sich görüşünün etkisi var. Daha sonra göreceğimiz Kendisi-için Varlık (Sein für sich) ve Kendinin-dışında Varlık (Sein ausser sich ya da Anderssein) anlayışlarında da aynı etki söz konusudur. Sartre'ın bu varlık anlayışı öte yandan *Parmenides*'in varlık anlayışını da çağrıştırmaktadır.

Varlık Kendisini İnsana Nasıl Açar?

Varlık yalnızca var ise buradan varlığın kendisini İnsana nasıl açtığı sorunu doğar. Çünkü devinimsiz, kımıltısız, katı, bölünmez, varlığı kendi varlığına dayanan bir varlık ile İnsan'ın ilişkisi nasıl olacaktır?

Sartre'a göre Varlık kendisini İnsan'a *Bulantı*'da (La Nausee) açar. Bulantı İnsan'a özgüdür, fakat yalnızca bir duygu değildir. Bulantı asıl gerçeğin bize kendisini açtığı bir anlık parıldama, bir ışıldamadır. Bütün varoluşcu filozoflar-

da bu bir anlık ve ağırlıklı olarak duygusal renkli bu ışıldama var. Sartre'ın *Bulantı* adlı romanında Atnoine Roquentin deniz kıyısındadır ve yassı taşları alıp, denize fırlatıp, suda taşları sektirerek eğlenmektedir. Eğilip, aldığı taşlardan birine bakar, taşın bir yüzü kuru, diğer yüzü ise nemli, çamurlu ve yapışkandır. Tıpkı insanlar gibi, bir yanı olumlu, hatta yüce, dürüst, sağlam; değerleri bulunan bir varlık diğer yanı ise iğrençtir; her türlü kötülüğü, her türlü pisliği üretebilir. Birden bir bulantı duyar ve taşı hemen elinden atar. Fakat yaşamamıza giren insanların bu iki yüzünü görmemize karşın, onları hemen bırakamayız.

Neden Bulantı Duyarız?

Bulantının nedeni içinde yaşadığımız dünyadır. Dünya pistir, düzensizdir, haksız-lıklarla doludur, İnsan karşı duran bir ortamdır. Dünya insana göre, insana uyumlu değil; zalimce, acımasız ve saçmadır. Orada bir çok insan var ve yapışkanlık içinde yaşamaktadırlar Bireyi ancak bulantı bu yapışkanlıktan kurtarır. Ancak yapışkanlığa duyulan *tiksinti* bizi *existence* olmaya götürür.

Bulantı, Sartre Felsefesi'nin en önemli *yol gösterici* kavramıdır. Bir çok yapıtında bulantı bir biçimde ortaya çıkar. Meselâ *İş İşten Geçti* de Eve ve Pierre, öteki dünyada bu dünyadaki dilenciye sarılırlar ve onun gibi olma pahasına da olsa, bu dünyada bulunmayı isterler. Daha sonra tiksinir ve vaz geçerler.

Varlığa baktığımızda onun *kendindeliği* (en soi) ve buna bağlı olarak beliren özellikleri karşısında şöyle bir soru, ister istemez sorulur: Böyle bir varlık alanında, böyle bir dünyada yapan, gerçekleştiren, devinim içinde olan, gelişen, etkin, özgür bir varlık olarak *İnsan nasıl varolur?* Böyle bir varlık alanında *insan nasıl bir varlıktır?*

Kendisi-için Şey (Varlık)

Sartre'a göre Hiçlik varlığın içinde bulunur. Bir benzetme ile, elmanın içindeki kurt gibidir. Hiçlik temelini varlıkta bulan, varlığa bağlı olan, varlığın bir özelliğidir. Hiçlik varlığa içkindir. Bu nedenle Hiçlik bir olumsuzlama değildir.

Martin Heidegger de man bağlamını bir varoluş biçimi olarak belirlemişti, fakat olumsuz niteliğine karşın onu bir olumsuzlama olarak göstermemişti. Böyle olan bu varlığın kendisini temellendirebilmesi için karşıtıyla karşılaşması gerekir. Varlığın karşıtı Hiçlik'dir. Burada Hegelci Dialektiği çağrıştıran bir düşünme var: Eğer Varlığa bir bütün olarak bir sentez gözüyle bakarsak, o zaman her sentezin kendi antitezini içinde barındırması gerekir. Varlık da kendi

antitezi olan Hiçlik'i kendisinde barındırmaktadır. Bu nedenle Hiçlik bir olumsuzlama değildir.

Varlığın hiçlikle karşılaşması gerekir.

Böylece o ilkin kendisini aşıp, hiçliğe adım atacak, böylece kendisini hiçlemiş olacak, ayrı deyişle kendisini yadsımış olacak, ondan sonra kendisine dönecektir.

Burada yine Hegelci düşüncenin etkisi görülmektedir. Hegel görüşünde de ide açılır ve sonra kendisine döner. Durumu bir örnekle açıklamak olası: Kendi evimizde, yurdumuzda kendimize özgü bir yaşamamız vardır. Bir gün bir başka yere gideriz ve oradan kendi evimizi, yurdumuzu daha iyi görüp, tanıyabiliriz. Yine Sartre'ın *İş İşten Geçti* adlı senaryo denemesinden örneklersek: Eve ve Pierre, Laguenesie çıkmazına girdikten sonra dükkan odasından öbür dünyaya geçmiş olurlar. Bu dünyada olağan koşullarda asla karşılaşamayacak olan bu iki insan orada birbirleri için yaratılmış olduklarını anlarlar. Yine olağan yaşamalarında belki çok geç öğrenecekleri bazı gerçekleri o dünyadan bakınca bütün açıklığıyla kavrarlar. Ne var ki artık bu öbür dünyadır. Öyleyse varlıkta bir ayrılık, bir gedik, Heidegger'in deyişi ile bir *kapı* olmalıydı.

Varlıktaki Bu Kapı Sartre'a Göre İnsan'dır.

Ayrı deyişle, kendinde-varlık karşısında Kendisi-için Şey (Varlık > pour soi), yani kendi bilincinde olan varlık ortaya çıkar. Böylece insan, hem varlıkta temelini bulan bir varlık ve hem de varlığa karşıt olan bir varlıktır. İnsanın sorunsallığı da bu durumdan ortaya çıkacak, bu durumda temellenecektir.

Doğuş

Bu varlık, yani *Hiçlik olan varlık* nasıl ortaya çıkar?

Sartre'a göre varolan her şey kendinde (en soi) olmak zorundadır. Başka türlü bir varlık, bu durumda olamaz, olsa bile o yalnızca Yok-varlıktır. Öyleyse bu kendinde olan varlığın -buna artık İnsan diyebiliriz- Varlıkta bulunan Hiçliğe dayanması gerekir. Varlık kendisini hiçlediği zaman Kendisi-için Varlık doğar.

Hiçlik burada ontik değil, lojik olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle hiçlik bir olumsuzlama değildir, yalnızca Varlık'ın karşıtıdır. Kendisi-için Şey (Varlık) ken-

disinde, varlıkta bulunan hiçlikle ortaya çıkar. Ayrı deyişle, Hiçlik, İnsan'da ortaya çıkar. Ayrı deyişle, Varlık'ın hiçlik özelliği, İnsan'ın ortaya çıkışıyla anlaşılır, görülür. Ayrı deyişle, yalnızca insan hiçliği kendisinde taşır.

Sartre'a göre, Kendinde-şey (varlık) çözümlendiğinde insanın yalnızca hiçliği taşımadığı, dahası insanın bu hiçlikte temellendiği, bu hiçliğe dayandığı görülür. Fakat *İnsan bütünüyle Hiçlik değildir.* Onun varlığında Kendinde-şey de bulunur: Bedeni, egosu vd. Fakat insanda, insanca olan her şey hiçliğe dayanır, hiçlikte temellenir.

Oluş

İnsanın ortaya çıkışıyla, Kendinde-varlığın bilgisi de belirmeye başlar. Sartre Kendisi-için Şey'in üç ekstasis ile belirlendiğini söyler.

1. Ekstasis: Bilinç ve Özgürlük

Kendisi-için Şey kendisini yeniden temellendirmek ister. Böylece kendisini aşıp, Hiçliğe atılır ve buradan Bilinç doğar. Bu ilk Bilinçdir.

İlk Bilinç, Dönüşümlü olmayan (irreflexive) bilinç bir durumdur ve bir sürece ilişkindir. Meselâ "Burada oturuyorum.", "Önümde masa var.", "Masanın üzerinde bardak duruyor." vb gibi. Bu bilincin özü, içeriği yoktur. Bu sebeple de Sartre'a göre salt varoluştur. Çünkü içerik nesneden gelmektedir. *Bu var değildir.* Çünkü varlığın özelliği yoğun ve dolu olmaktı. Ayrı deyişle bu yargı ya da bilinç henüz bir düşünce ile dolmamıştır. Bu yalnızca bilgi edinmedir; algının dile gelişidir. Fakat bu bilgi fenomeni yine de bilince dayanmaktadır. Bu bilinç varlığın bir basınçtan kurtulması (decompression), *Kendinde-şeyin bir tür aşınması*dır.

İnsan buradan tekrar Hiçliğe atıldığında kendisini kuşbakışı görebilir. Böylece kendi kendisinin bilinci ya da kendi üzerine bilinç doğar. Bu durumda *soran, sorgulayan İnsan ile Hiçlik yeryüzüne gelmiş olur.* Çünkü her sorgulama, yani bir bilinç için yeniden hiçliğe atılmak gerekir.

Özgürlük

Kendisi-İçin Varlık bir bilinçtir; yani İnsan'dır.

Soru sormak, yanıt aramak, bir belirsizle karşılaşmak, bir bilinmeze atılmak (ya da hiçliğe), yanılmak, bulmak ve yeniden sormak... Bu bir tek şeyi gösterir,

Kendisi-için Varlık sorunsaldır. İnsan neden ulaştığı, bulduğu bir yanıtta kalmıyor da, hep yeniden soruyor, arıyor, Sartre'ın deyişi ile hep hiçliğe atılıyor?

İnsan Olmuş-Bitmiş Bir Varlık Değildir.

Eğer öyle olsaydı bir Kendisi-için varlık değil, kendinde (en soi) varlık olurdu. Kendinde varlık özgür değildir. Burada Parmenides'in "Bir olan" diye adlandırdığı varlığı düşünelim. O özgür değildi, olamazdı da; çünkü eylemi yoktu, bir şey olma gereksinmesi yoktu. Özgürlük için eylem gerekir. İnsan aynı zamanda bir Hiçlik'tir. Bu sebeple insan temelde özgürlüktür. İnsan gerçekleştirebileceği bir olanaklar topluluğudur ve o bunlardan ne kadarını gerçekleştirirse odur. İnsan kendisinden ne yapabilirse odur. Sartre'a göre *İnsan kristalleşmiş özgürlüktür.*

"Özgürlüğe tutsaktır insan"

Özgürlük insanın yapısıdır.

İnsanı kimse özgürlükten kurtaramaz, Tanrı bile. Çünkü Özgürlük onun özüdür (es-sence). Bu sebeple insan sürekli olarak huzursuzdur.

Sartre'a göre varoluş özden önce gelir.

Şimdi şu önümde duran çay fincanını inceleyelim: O belli bir düşünceye, belli bir modele göre oluşturulmuş bir eşyâdır. İlkin yapan kişi tarafından düşünülmüş bir öz (essentia> ide>model)'dür. Fabrika ya da imalatcı bu "öz"e "Varoluş"u katar ve fincan ortaya çıkar.

Ya İnsan?

İnsan ilkin yalnızca buradadır (Heidegger'in Dasein'ı gibi): O ilkin yalnızca çıplak bir varoluştur. Doğduğunda onun için iyi, kötü, bilgili, bilgisiz, dürüst, suçlu vb. bir şey söyleyemeyiz. *Yani o ilkin varolmuş*tur. Bu sebeple varoluş ilktir. İnsan büyüdükçe yaptıklarıyla, eylemiyle belirlenmeye başlanır. O ne yaptıysa artık odur. *İnsanda, yalnızca insanda varoluşun özden önce gelmesi bu sebepledir.*

Sartre'a göre Varoluş (Dasein) yalnızca özden önce gelmez; Kendisi-için Şey'in özü aynı zamanda onun varoluşudur. *Bu Varoluşcu felsefenin temel savlarından biridir.* Bu temel savı açabilmek için Varoluşcu Felsefe'nin İnsan anlayışına bakmak gerekmektedir.

İnsan nedir?

İnsan sürekli olarak hiçlikten yaratmadır: İnsanın kendi kendisini yaratmasıdır. Her birey kendisini ne kadar yarattıysa, o, o kadardır. Her insan kendisini ne kadar gerçekleştirdiyse o, o kadar yaşamıştır. *Yaratma özgürlüğe dayanır. Özgürlük İnsanın yaratıcı eylemindedir.* Her eylem hiçliğe, bilinmeze, yeni olana bir atılımdır. Öyleyse özgürlük hiçlikte temellenmektedir. Bu sebeple de insan özgürlükle beraber bir bırakılmışlık duygusunu, bir umutsuzluğu da beraber yaşar. Bu duygu onun bütün yaşamına yayılır ve siner. Çünkü orada o dayanaksız olmanın ayırdına varmaktadır:

- *İnsan geçmiş ile bağıntılıdır,* fakat geçmişe sığınamaz. Çünkü geçmiş artık *donuklaşmıştır.*
- İnsan gelecek'e bağlanamaz, çünkü o henüz *gelmemiş, yaşanmamıştır.*
- Bu gün ise yalnızca *boş bir olanakdır*; O olanak her an elinden kayabilir, kaçabilir.

Yalnızca insan yapıcı-yaratıcı, yüksek bir güçle donatılmış olmasına karşın kendisini anlamsız bir Dünya'da bulur. O dünyayı kendi gücüyle etkileme olanağından yoksundur. Fakat o, bu dünyadadır ve bu dünya onun yazgısını belirler. Böylece yaşamı, yabanıl güçler tarafından yönetilen bu dünyada, saçmalık, ürküntü, umutsuzluk, bırakılmışlık içinde geçer. *"Doğmuş olmamız anlamsızdır, öleceğimiz anlamsızdır, yaşamamız ise saçmadır"* der Sartre.

Böyle bir durumda İnsan ne yapar?

Özgürlük kendisini iç daralmasında ortaya koyar. İç daralması insanın kendisini hiçlik, yani özgürlük olarak yaratan, kendi özgün varlığının bilincine varmasıdır. Dolayısiyle özgürlüğe katlanmak gerekir. Fakat bu sırada bırakılmışlığı, umutsuzluğu, anlamsızlığı da yaşar. Yani özgürlük zordur. *İşte bu sebeplerle birey kendisini aldatmaya girer.*

Kendini aldatmanın Yolları

Barış İsteği

Anlamsız bir dünyada, kaygılı korku içindeki insan Barış'ı arar.

Barış nedir?

Her türlü çekişmenin durduğu, sağlam, huzurlu, sorumsuz ve sorunsuz bir ortam; sanki bir tür Cennet arayışıdır bu. İşte bu bir kaçıştır.

Barış isteği, insanın bir tür kendisini aldatması, kendisine ihânet etmesinin bir yoludur. Oysa her insan barışı doğallıkla ister. Oysa bunu yaptığımızda, Sartre'a göre, isteme, bilinç, özgürlük, eyleme, yapma ve yaratma olan kendi özüne karşı bir arayışa girmiştir. *Bu bir kaçıştır*: Orada insan yalnızca bu günden değil, geçmişinden ve yarınından kaçmaya çabalamaktadır. Orada insan özgürlükten kaçmayı istemektedir.

Felsefe tarihinde savaşı böylesine yücelten bir başka düşünür Herakleitos'du. Ona göre savaş herşeyin anasıydı. Ne var ki Heraklitos ile Sartre'ın eş görüşte olduğunu söyleyemeyiz. Herakleitos *oluş*'un dünyasını açıklarken savaş kavramını kullanıyordu. Göreli, değişken olan bu *oluş* dünyasına kapılıp kalanları yeriyordu. Sartre'da ise savaş, Nietsche'de de görüleceği üzre, bir var olma, kendini yaratma sürecidir.

Özgürlük, İnsanın kendisini hiçlik olarak yaratan kendisine özgü varlığının bilincinde olmasıdır. Bu onun doğasıdır. İnsan kendi doğasından ve bu doğanın ortaya çıktağı iç daralmasından kurtulamaz; çünkü *iç daralması insanın kendisidir.* Buna karşın insan yine de kendisini aldatma yollarına baş vurur.

Kendini aldatma ile yalan aynı şey değildir.

Aldatma: Aldatılan	: a-1	<> Aldatan	a-2
Kendini aldatma	: a-1	özdeştir	a-2
Yalan	: a-1	özdeş değildir	a-2

Kendini aldatmada, kendine karşı dürüst olmak, kendine saygı, olduğu gibi olmak gibi durumlar çiğnenir.

Sorun: *İnsan sebep kendini aldatmak, yani kendi özüne, kendi doğasına aykırı bir istekde bulunmak ve hatta onun ardından gitmek durumuna girer.*

Sartre bu soruna pek girmiyor. Eğer girseydi ele alması ve insanın ruh durumlarını çözümlemesinde bulması gereken bir insan özelliğini felsefesinde önemle ele alırdı: Haz Ögesi.

Toplumsal Yaşama

Kendini aldatmanın bir başka yoludur toplumsal yaşama. İnsan toplumsal yaşamaya girmek için kendisini zorlamaz, çünkü toplumsal yaşama bizi buna zorlar; Heidegger'in man bağlamı meselâ. Toplum bireyi çekip çevirip kendisine bağlar; bağlanmayanı zorlar, dışlar ve giderek dışarı atar.

Rol Sorunu

Günlük yaşama gereği her birimiz bir rolü üstleniriz; dahası bir role girmek zorunda kalırız. Sözgelimi, ilkokul öğretmeni olan bir kişi sevecen, hoşgörülü, sabırlı, tatlı-sert, görünmek zorundadır. Bir iş yerinde satıcılık yapan bir genç kız, neşeli, güven veren, müşteride satın alma isteği uyandıran bir rolü oynamak zorundadır.

Rol açısından baktığımızda *Sartre'a göre dünya bir tiyatrodur.* Fakat çok büyük çoğunluk rolün gerçek sahibi olma durumunda değildir. Sartre'a göre insanlar kendileri gibi olamıyorlar. Toplumsal yaşama insanları sahibi olmadıkları rolü oynamaya zorluyor. Böylece önemle İnsan'ın özgürlüğü zarar görüyor; özgür olamıyoruz.

Dürüst olmak, insanlara kapalı; iyi olmak, olanaksız. Çünkü bir insan kendisini iyi olarak kabul ettiğinde artık bütün davranışlarının iyi olduğu kanısındadır. Böyle bir insanın artık iyi olmak için çaba göstermesi gerekmez, iyi olma ihtiyacını duymaz. Kötü olmak için de aynı durum söz konusudur.

Öyleyse Kim İyi, Kim Kötü?

Topluma baktığımızda herkes iyi, herkes haklı, herkes dürüst. Bu durumda dürüst olmak insana kapalı. Hep bir hiçlik, bilinmezlik, boşluk ile karşı karşıyayız. Hiçlik yaşamamıza ağırlığını koymuş durumda. Toplumsal yaşama içinde bir aldatmacalar ortamında yaşamaktayız. Bu aldatmacalardan tek bir kurtuluş yolu vardır: Ölüm. Sartre bu düşünceyi *Altona Mahpusları* adlı oyununda işler. İnsan yaşama süreci boyunca kendisini iç daralmasından kurtaramayacaktır. Çünkü iç daralması onun varlığına içkindir. Çünkü insanın varlığı hiçliktir. *Böylece birinci ekstasis başarısızlığa uğramış olur.*

2. *Extasis:* Başkası-için Şey (Varlık)

Kendisi-için Şey (varlık)'in ikinci Ekstasis'i *Başkası-için Şey* ya da *Başkası-için Varlık*'dır.

Başkası ile kurulan ilişkiler Sartre'a göre insan için temeldir. Bu durum İnsan'a ne dışardan verilmiştir, ne de sonradan kazanılmıştır. Yani başkasının varlığı, toplumun ve diğer insanların varlığına bağlı değildir. Başkası, biz, her birimiz, bir Başkası-için Varlık olduğumuz için başkası vardır. Sartre, bu durumu şu örnekle anlatır: İnsanın cinsel davranış göstermesi, Cinsel organı sebebiyle değildir, tersine her birimizin taşıdığı cinsel yan, cinsel özellik sebebiyledir. Cinsel organımızın bulunması da bizim bu özelliğimizin bir sonucu-

dur. Tıpkı bunun gibi, Başkası-için Varlık oluşumuz, başkası sebebiyle değil, bizim bu özelliğimiz sebebiyledir. Başkası bu özelliğimizin ortaya çıkmasını sağlar. Bunu *nasıl yapar?*

Bakış

Başkası, Kendisi-için Varlık'a ilkin bakış olarak görünür. Bakış fenomeni Sartre'ın bütün romanlarında yer alır. Bakış ile Kendisi-için Varlık'ta nasıl bir değişim olur?

Sartre'a göre, görsel alanımız içinde hiç kimse bulunmadığı zaman, yöremizdeki her şeyi kendimizi merkez alarak görürüz ve onları düzenleriz. Bu durumda (situation) onlar bizim nesnelerimizdirler. Meselâ pencereden caddeye bakıyorum. Arabalar gelip geçiyor. İnsanlar gelip geçiyorlar. Onları birer nesne gibi, kendime göre algılıyorum.

Arabadan genç, son derece şık ve güzel bir kadınla fino köpeği indi... Aynı kaldırımda otuz yaşlarında bir işçi onlara doğru geliyordu... Onlar konuşurken güzel kadınla işçi karşılaştılar. Pierre: Buluşuyorlar diye ekledi. Güzel yolcu ile işçi yollarına devam ettiler. Pierre, Eve'e dönerek, "Gördünüz ya... birbirlerinin yüzüne bile bakmadılar"... (İş İşten Geçti, s:46)

Pencereden caddeye bakıp, oradakileri bir nesne gibi algıladığım sırada yoldan geçenlerden biri dönüp bana bakıyor. Şimdi önceki durum (situation) değişmiştir: O benim için artık bir nesne değildir; onu artık dolu dolu bir insan olarak algılıyorum; tıpkı benim gibi, fakat benden ayrı, kendi dünyasının merkezinde bulunan bir başkasıdır o. O, bakışı ile beni kendi dünyasına almıştır. Böylece ben kendi dünyamın merkezi olmaktan çıkıyorum (decentralisation).

Bakış olmadan önce, yani kendi dünyamın merkeziyken rahattım. Çünkü herşeyi kendime göre düzenliyordum. Fakat bakış benim bu düzenimi yıktı. Dolayısiyle Benim ya da Ben Varlığım bakış ile daraldı. Çünkü bana bakan yalnızca başkasının gözleri değil, bana bakan onun kendisidir. O benim gözlerime bakmamıştır: Bakış ile o benim iç dünyama, *Ben-Varlığıma* ulaşmıştır.

Bakış bana şunları gösterir:

- Benim dışımda da insanlar vardır, öyleyse ben tek başıma değilim ve her şey bana göre değil;
- Bu insanları ben yaratmadım, benim ürünüm değillller;
- Bu İnsanlar benim dünyamı daraltan, dolayısiyle beni rahatsız eden varlıklardır.

Sartre bu sebeple insanın insanla ilişkisini düşmanca bulur:

"Cehennem başkalarıdır."

- Bakış ile yalnızca başkasını değil, kendi Ben'imi de görmekteyim.
- Bakış çatışmanın sebebidir.

Çünkü Benim için değerli olan her şey başkaları için de değerli. Kendimi başkalarından kurtarmak istediğim sırada, başkaları da kendini benden kurtarmaya çalışmakta. Başkalarını kendime bağlı kılmak istediğim sırada, başkaları da beni bağlamaya çalışmakta. Burada bir çatışma başlıyor. Başkası-için Var olmanın birinci anlamı çatışmadır.

- Bakış, sıkıntı duymamın sebebidir;
- Bakış Kendisi-için Varlık'lar arasındaki temel ilişkinin dayanağıdır.

Bakış fenomeni insanın önemli bir durumunu da yansıtmaktadır: Bakış olmadan ne kendimizin ayırdına varabilmekteyiz, ne toplumsal olabilmekteyiz ve ne de var oluşumuzu tam olarak gerçekleştirebilmekteyiz. Fakat Bakış aynı zamanda sıkıntının çatışmalarımızın da kaynağını oluşturan bir ögedir. Öyleyse buradan hareketle sorabiliriz:

İnsan nasıl bir varlıktır?

İnsan böyle bir varlık yapısına sahip olmasaydı, nasıl bir varlık olurdu?

Bütün bakışlar düşmanca mıdır?

İnsan sırasında sevgi ile başkalarına sığınmak, başkalarıyla ilişkiye girmek ya da sevgi ile koruyarak onları kendi içine almak isteyebilir. Sartre'a göre sevgide de hiçlik vardır. Eğer bir sevgi gerçek sevgi ise, onun sürekli olması gerekir. Zamana bağlı bir sevgi gerçek sevgi olamaz. Sevgi özgürlük olmadan olanaksızdır. Gerçek sevgi ise en derin özgürlük bağlamında kendisini gösterir. Oysa özgürlük sürekli değildir. Bu sebeple de sevgi sürekli olamaz, zamana bağlı ve kesiklidir. Kesikli bir sevgide ise sevgiden ne kadar söz edilebilir. Sartre, her sevgide bir çatışma ve bir düşmanlık'ın saklı olduğu kanısındadır. İnsan bu çatışmayı giderebilmek için birbirine sarılır. Kendisi-için Varlık, başkası üzerinde özgürlük olarak egemenlik kurmak ister. Bu durumda: Başkasına hem bir nesne, hem de bir özgürlük olarak sahibolmak ister. Sartre, bu duruma örnek olarak sevişme olayını gösterir: Sevişme ile ilgili çözümlemelerinde başkasının özgürlüğüne sahiboluştan söz eder: *"Biz başkasının vücudunu, hatta kendimizi bile arzulamayız. Bizim arzuladığımız başkasının kendisidir."* Sevişirken okşama sırasında insan kendisini başkasıyla, onun bedeni aracılığıyla özdeşleştirmektedir. Fakat bu her zaman sorunsaldır. Dolayısiyle her

zaman başarılı olamaz. Çünkü özdeşleşme sağlanamaz. Dolayısiyle sevişmeye özdeşleşme amacıyla girmek saçmadır. Fakat özdeşleşme olmadan sevişme amacına ulaşamaz.

Kendi Benliğime de bakış ile ulaşırım.

İnsan'ın kişiliği yalnızca Ben üzerine kurulmaz.

Kişilik Ben-Sen ilişkisinde somutlaşır. Başkasının ve bakışın önemi burada ortaya çıkar. Değilse insan yalnızca bir öznellik olarak kalacaktır.

Bakış ile önemle ayırdına vardığım şey bedenimdir. Bakış, yani başkası olmadan oldukça rahatım. Kendimi iyi, zinde, yorgun, hasta vb. bir biçimde duyuyordum. Başkasının bakışı ile bedenimi daha değişik duyarım. Çünkü bakış ile başkası tarafından algılanmaktayımdır. Bu sırada bazen ellerimi nereye koyacağımı bilemem, davranışlarım değişir.

Kendimiz için yalnızca özgürlüğüz. Başkası işe karışınca daha değişik bir durum ortaya çıkar:

Bir yanda, kendim için özgürlük, yani hiçlik olan Ben varım.

Bir yanda da başkalarının benimle ilgili düşünüş, izlenim, kanı, anlayışları var.

Bir yanda Kendisi-için Varlık, öte yanda başkası-için varlığım.

Bu iki varlık bağlamı arasındaki çatışma hep sürer. Bu ikisinin özdeşleşmesi olanaksızdır, tıpkı sevişmedeki gibi.

Böylece İnsanın ikinci ekstasis'i de başarısızlığa uğrar.

3. *Extasis:* Doğuştan Nitelikler, Özler Varını?

Sartre'a göre doğuştan nitelikler olamaz. İnsanda sözü edilen bütün nitelikler onun özgür eylemi ile gelişir. Yani varoluşumuzun temeli irrationeldir. Sartre'ın bu düşüncesi varoluş özden önce gelir anlayışıyla tutarlı kalma çabasının bir sonucu gibi görünmektedir. Fakat olmayan veya olduğu bilinmeyen bir şey nasıl gelişir. Bu şey eylemde ortaya çıkıyorsa, yine de var demektir. Olmayan bir şey eylemle ortaya çıkamaz. Hiçlik karşısında ortaya koymak üzere kendisine dayanacağım şey nedir?

Sartre Kedinde-Varlık'ta olanakın bulunmadığı savındadır. Olanağın bulunduğu tek yer Kendisi-için Varlık'dır. Çünkü olanaklı olan var değildir. Kendinde-Varlık, kendi başına vardır. Dinamizm, devinim, gelişme onda görülmez. Bu özellikler yalnızca Kendisi-için Varlığa, yani özgür olan, yani Hiçlikle karşı karşıya bulunan, yani insana özgüdür.

Değerler

Kendinde-Varlık alanında değer diye bir şey yoktur. Değerler yalnızca kendisini, dolayısiyle değerlerini kendisi seçen varlıkta, yani insanda temellenir: Değerler yalnızca insanın yaşamasında işlevseldir ve söz konusudur. Doğuştan gelmiş mutlak değerler yoktur. Ayrı deyişle mutlak bir ahlâk yoktur. Ahlâk insanda temellenir, insana dayanır, insan içindir.

Sartre'a göre ahlâk, değişken ve görelidir. Eğer bütün insanlar için bir ortak değer aranıyorsa bu özgürlüktür. "*Biricik mutlak değer özgürlüktür. Özgürlüğü, özgürlük uğruna seçeriz.*" Dolayısiyle özgürlük yolunda ve özgürlük için seçtiğimiz her şey geçerlidir: Suç da. *Özgürlükle ne yaparsak yapalım, bu ahlâka uygundur.* Sartre'a göre insan için bir tek suç vardır: Pişmanlık. Kendi yaptığından pişmanlık duyan, kendi özgürlüğüne ihânet ediyor demektir. Bu sebeple Sartre insanların suçtan değil, pişmanlıktan kurtarılması gerektiğini savunur.

Burada Sartre, görüşünün bir ahlâk gevşemesine yol açtığına ilişkin görüşlere, tam tersine katı bir ahlâk anlayışı olduğu savıyla yanıt verir. İnsan günlük yaşamasında çok zaman belli ahlâklar, töreler, gelenekler, yasalar, alışkanlıklar arkasına saklanır. Oysa, Sartre'a göre insan, Tanrı gibi kendi eylemini, kendi üzerine almalıdır. Alışılmış değerlere uygun bir ahlâk ona göre *"Alçaklar için bir ahlâk"*tır. İnsanlar, arkasına saklanabilmek için bu tür değerleri kendilerine bir kalkan gibi kullanırlar. İnsan "özgürlüğe tutsak" bir varlıktır. Bu sebeple kendisi, kendisini seçecek ve ona göre yaşayacaktır. Burada Sartre'ın bir ahlâk yasası ortaya çıkar: *"Özgürlüğe uy ve kendini kendin seç!"*

İnsan kendisini seçip,özgürlüğe uyup yaşayarak neyi aramaktadır?

Sartre, bu sorunun yanıtını *Varoluşcu Ruh Çözümlemeleri* bağlamında vermektedir. Kendisi-için Varlık bir tek şeyi istemekte ve bir tek şeyi arzulamaktadır: *Özü hiçlik olan şey, temelde varlık olmayı arzulamaktadır.* Bu Kendinde-varlık değildir. Çünkü o Bulantı'nın ve iç daralmasının sebebidir. Öyleyse insan daha ayrı bir şey olmak istemektedir. Bu kendinde temellenen bir Kendisi-için varlık'tır. Ayrı deyişle İnsan Tanrı olmayı istemektedir. Oysa Tanrı olanaksızdır. Dolayısiyle bu istek, yani kendisinde temellenen bir Kendisi-için Varlık ya da kendisi-için bir kendinde-varlık saçmadır. İnsan boş bir tutkudur.

Böylece üçüncü Ektasis de başarısızlıkla sona erer.

Bilgi

Sartre'ın felsefesinde Bilgi anlayışı varlık anlayışına paralel olarak gelişir. Felsefesinde Husserl fenomenolojisinin etkisi yoğunlukla görülür. Bu se-

beple o fenomen kavramını Husserl anlamında ele alır. Fenomenlerin ardında ne Aristoteles felsefesindeki töz, ne de Kant felsefesindeki numen alanı vardır. Fenomen kendi başına vardır. Ne var ki, gerçekte olan her şey Kendinde-Var-lık'tır. Onun bilgisi ise Hiçliktir. Böylece onun varoluşçuluğu bir meontologi > yok-varoluş görüşüdür.

Sartre'a göre, nesnel ve öncesiz-sonrasız bir doğruluk yoktur.

Böyle bir doğruluk, daha var olduğu anda insanın özgürlüğünü kırar, ortadan kaldırır. İnsan durmadan karar vermek ve seçmek zorunda olan bir varlıktır. *Seçme*yi akıl sağlamaz. Seçmeyi *insanın kendi üzerine olan bilinci* sağlar. Kendi üzerimize olan bilinç özgürlüğümüzdür. İşte bu özgürlük de bizim seçimimizdir. Böylece Özgülürlük=Seçme olmaktadır. Seçme mutlaka doğru olmak zorunda değildir. Seçimin genel geçer doğru olması ise olanaksızdır. Ben felsefeyi seçerim. Bir başkası için bu aptallık olabilir. Biri, bir kızı güzel, akıllı, yapıcı-yaratıcı bulduğu için seçebilir. Oysa bir başkası aynı kızı aptal, çirkin ve sığ bulduğu için dışlamış olabilir. Bütün bu seçmelerde, bir şeye veya bir kimseye kendi niteliklerimize dolayısiyle bilincimize göre özgürce karar vermekteyiz. Kendi değerlerimize göre özgürlüğümüzü gerçekleştirmekte ve yaşamaktayız. Böyle bir durumda genel geçer doğru neredediir. Ayrıca böyle bir doğru olsa seçip, karar verme olanağımız da öldürülmüş olur.

Çağın Doğrusu

Bütün bu ayrılıklara karşın Sartre yine de çağın doğruluğundan söz eder: Bu yalnızca değişik özgürlüklerin uyuştukları ortak noktalardan başka bir şey değildir. Yine de bunun çağla sınırlı olduğunu gözardı etmemek gerekir, yani mutlak değildirler. Ayrıca her noktada birleşildiği de söylenemez, çünkü birleştikleri yanlara karşın, çatıştıkarı yanlar da olağandır.

Doğruluk; bir çağda birbiriyle *uyuşan* bellibaşlı çizgilerdir.

Yanlışlık; bir çağda birbiriyle *uyuşmayan*, aykırı çizgilerdir. Fakat bunlar da çok zaman belli-belirsizdirler ve çağla değişirler.

Öyleyse Neye Bağlanacağız?

İnsanın çağında bağlanacağı doğru dürüst hiç bir gelenek, ortak doğru yoktur. Kimileri genel-geçer doğruları araştırıp, yazmaya koyulurlar; bunların yaptığı, Sartre'a göre kitap mezarlıkları için bir şeyler yazmaktır. Öncesiz ve sonrasız doğrular olmayınca *nasıl yaşamamız gerekir?* Ayrı deyişle *ah-*

lâkın olanağı nedir? Sartre'a göre ahlâk yasaları olamaz. Olursa genel-geçer, kuşatıcı olmaları gerekir ki, onun için de böyle olan bilgiye dayanmaları gerekir. Kendisine yaşamamızda dayanabileceğimiz bir tek mutlak değer vardır: *Özgürlük.*

Sartre'a göre bilginin genel-geçer bir içeriği bulunmayınca, bilgi bütünüyle insana bağlanmış olmaktadır.

Bilgi insana bağlıdır;

Doğruluk insana bağlıdır;

Dünya insana bağlıdır.

Kendisi-için Varlık, dünyayı katı, kitlesel, edilgin bir varlık olmaktan çıkartarak yaratır. Fakat o, yine de insan için bir araçtır.

ALBERT CAMUS

Ali Osman Gündoğan*

HAYATI VE TEMEL ESERLERİ[1]

Camus, 7 Kasım 1913'te Cezayir'de dünyaya gelmiştir. O, 1960 yılında son derece trajik ve bir o kadar da uyumsuz denilebilecek bir trafik kazasında hayatını kaybettiğinde çantasında, bir romanın el yazmaları bulunmuş ve bu roman, *Le Premier Homme* adıyla yayınlanmıştır. Bu roman, tamamlanmamış olmakla birlikte Camus'nün çocukluğu, ailesi ve öğrencilik yılları hakkında bilgiler veren bir otobiyografi niteliğindedir. Camus, baba tarafından Fransız, anne tarafından İspanyol bir ailenin çocuğudur. Camus'nün babasının ataları Fransa'ın Alsace bölgesinden, "Cezayir'e yerleşmek üzere adlarına Alman denilen düşmanlardan kaçmışlardı."[2] Annesinin, "Mahonlu ataları da gene çok uzun zaman önce, (annesinin) yerini pek bilemediği, ne olursa olsun çok uzak olmayan İspanya'yla, hiç görmediğinden bir ada olduğunu bilmediği Mahon'da açlıktan kırıldıkları için gelip Cezayir'e yerleşmişlerdi."[3] Camus, Cezayir'de âdetâ sefil bir yabancı olarak dünyaya geldikten kısa bir süre sonra babası Lucien Camus, Marne Savaşı'nda ölümcül bir biçimde kafatası parçalanarak yaralanmış ve Albert henüz bir yaşını bile doldurmadan, 11 Ekim 1914'te ölmüştür. Ba-

---

* Prof. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1. Bu kısım, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, Bursa: MKM Yayınları, 2012, adlı kitabımın Giriş kısmından alınmış ve bazı ilâveler yapılmış şeklidir.
2. Albert Camus, *İlk Adam*, çev., Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 1994), s. 72.
3. Camus, a.g.e. s. 73.

basını tanımamış olan Camus, daha altı aylık iken, ziraat işleriyle meşgul olan baba Lucien Camus'nün vefatından sonra Cezayir'de annesi, büyükannesi ve dayısıyla birlikte oldukça sefil bir hayat geçirir ve çok zor koşullar altında yaşamak zorunda kalır.

Her insanın hayatında önemli olaylar, tarihler veya kaderi etkileyecek olan kişi veya kişiler vardır. Camus için de, Louis Germain, böyle etkili ve önemli birisidir. Germain, 1918–1923 yılları arasında Camus'nün ilkokuldaki öğretmenidir. Öğretmeni Camus'yü başarılı bir öğrenci görüldüğü için, Cezayir Lisesi'nden burs almak için sınava girecekler listesine yazdırır ve onu bu sınava hazırlar. Bu burs, onun hayatında oldukça önemlidir. Çünkü kendi maddî imkânlarıyla eğitim-öğretim hayatına devam etme şansı olmayan Camus, bu burs sayesinde 1923 ile 1930 yılları arasında Cezayir Lisesi'nde eğitim görme imkânı kazanacaktır. Öğretmen, Camus'yü "dünyaya fırlatan adamdır."

1930 yılına gelindiğinde Camus, "Yüksek Okula Hazırlık" sınıflarında, kendisinden önemli ölçüde etkilendiği hocası Jean Grenier'den felsefe dersleri alır. Bu dersler esnâsında tüberküloza yakalandığı için hem dersleri bırakır hem de çok sevdiği futboldan ve kalabalık aile evinden de uzaklaşır. Jean Grenier, 26 Ekim 1957'de *Le Figaro Littéraire*'de Camus'yü âdetâ özetlercesine şunları söyler: "Camus sadece zihin tembelliğine karşı mücâdele etmemiş (onun yapıtı bilinçli oluşun bir esrikliği –(L'ivresse de la lucidité- gibidir) daha da fazla olarak kalbin tembelliğine karşı olmuştur. O, mücâdele etmekten yorulmadıysa, sevmekten asla yorulmadığı içindir. O, Nietzsche'nin 'Soylu olan kimdir?' sorusuna çağımızın en iyi cevabı veren insanıdır."[4]

İlk evliliğini 1933 yılında yapmış olan Camus, bir yıl sonra eşinden ayrılmıştır. 1934 yılında komünist partiye katılmış ve Müslümanlar arasında propaganda faâliyetleriyle ilgilenmiştir. Bir yıl sonra, 1935'te, Pierre Laval'ın Moskova'yı ziyâretinin ardından komünistler, Araplara rağmen kendi politikalarını oluşturdukları için komünist partiden ayrılmıştır. Ancak onun komünist partiden kesin olarak kopuşu, 1937 yılında olmuştur. Çünkü Camus'nün 1936 yılında "Cezayir'deki Maison de la Culture'ün (Kültür Evi) başına geçtiğini, buranın da komünist partinin denetiminde olduğunu görüyoruz."[5] Camus, komünist olmaktan ziyâde sosyalist olarak kalmış ve özellikle *Başkaldıran İnsan* adlı eserinde, Sovyet Devrimi'ni, başkaldırmanın ruhuna aykırı davranmak, adam öldürmek ve adalet, eşitlik sağlamak adına adaletsizlik ve eşitsizlik yaptığı gerekçesiyle eleştirmiştir.

---

4. Jean-Claude Brisville, *Camus*, (Paris: Gallimard, 1959), s. 270.
5. Conor Cruise O'Brien, *Camus*, çev., Fatih Özgüven, (İstanbul: Afa Yayınları, 1984), s. 8.

1935 yılında İş Tiyatrosu'nu (Le Théatre du Travail) kurarak hayatında çok önemli bir yere sahip olan tiyatroya başlar ve aynı yıl, yayınlanmış ilk eseri olan *Tersi ve Yüzü (L'Envers et L'Endroit)* adlı kitabını yazar. Ancak bu kitap, Cezayir'de 1937 yılında basılır. Onun ilkyazı denemesi, *Mutlu Ölüm* olmasına rağmen, bu eser, ölümünden sonra ancak 1971'de yayınlanabilir. Camus, İş Tiyatrosu'nda bazı oyunların temsîlinde görev alır. 1936 yılında *Avusturya'da İsyan* adlı piyesi yazar ve bu piyes, kurmuş olduğu tiyatroda sahnelenir. Yine aynı yıl, "*Plotin ve Saint Augustin'in Yapıtlarında Hellenizim ile Hıristiyanlığın İlişkileri*" adlı çalışmasıyla felsefe diplomasını alır. Hastalığı yüzünden felsefe agrégationu sınavına katılamaz. 1936–1937 yılları arasında, bu kadar yoğunluk içerisinde Camus, Cezayir Radyosu tarafından maddî olarak desteklenen gezici bir tiyatro topluluğunda da oyuncu olarak görev almıştır.

Tersi ve Yüzü, 1937 yılında Cezayir'de az sayıda basılmış idi. Bu eser, 1958 yılında tekrar basılır. Camus'nün belirttiği gibi ve bizim de fikrimize göre bu kitap, Camus'nün diğer bütün eserlerindeki temel ruhu özet olarak içinde barındıran küçücük bir kitaptır. 1958 yılında ikinci baskının önsözünde bu kitaba ilişkin olarak şunları söyler: "Bu kitaptan beri çok yürüdüysem de o kadar ilerlemedim. Çoğu zaman, ilerliyorum derken geriliyordum. Ama sonunda kusurlarım, bilgisizliklerim ve bağlılıklarım beni hep *Tersi ve Yüzü* ile açmaya başladığım ve sonradan bütün yazdıklarımda izleri görülen yola, üzerinde, örneğin kimi Cezayir akşamları hep aynı sarhoşlukla yürüdüğüm bu eski yola getirdi."[6] Yine önsözde Camus, "Yaşamın kendisi hakkında, *Tersi ve Yüzü*'nde acemice söylenenlerden daha fazlasını bilmiyorum."[7] diyerek, bu kitapta yazılanların önemine işaret eder.

Brice Parain, Camus'nün yazdıklarının en iyisi bu kitap olduğunu söyler ve bu düşüncesini *Tersi ve Yüzü*'nden yaptığı bir alıntıyla destekler. Çünkü Camus bu eserin yine önsözünde bu eserde, "Sonradan yazdıklarımdakinden daha çok gerçek aşk var." [8] diye yazar ve bu kitabın tanıklık değerinin büyük olduğunu da ilave eder. Camus'nün bu ifadelerinde önemli bir kavrama, daha da doğrusu hayatı sevme konusuna dikkat çekilmektedir. Bütün bunların ötesinde, kitabın adının gösterdiği ve ele alınan konuların içeriğinin de işaret ettiği gibi bu eserde dünyanın iki yönüne işaret edilir: Dünyanın bir tersi bir de diğer yüzü vardır: Gençlik-ihtiyarlık, hayat-ölüm, hastalık-sağlık, iyilik-kötülük, doğa-tarih, derin anlam-basitlik, mutluluk-mutsuzluk, evet-hayır gibi ikilikler, dünyanın hep iki yüzüne vurgu yaparlar. Bu ikilikler arasında diyalektik bir ilişki vardır. Dünyanın basitliği ile taşıdığı derin anlama ilişkin ve-

6. Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, çev., Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 1991), s. 27.
7. Camus, a.g.e. s. 25.
8. Camus, a.g.e. s. 16.

rilen örnek oldukça ilginçtir: Bir adam, "bir zamanlar çok sevdiği bir dostuna rastlar. Dostu biraz dalgın konuşur onunla. Evine dönünce adam kendini öldürür. Sonra gizli dertlerden, bilinmeyen dramdan söz edilir. Hayır, ille de bir sebep gerekirse, dostu kendisiyle dalgın konuştuğu için öldürmüştür adam kendini. Böyle işte, dünyanın derin anlamını duyar gibi olduğum her seferde, onun basitliği şaşırttı hep beni."[9] Bu kitap vasıtasıyla, oldukça basit ve kısa ifadelerle anlam yüklü bir dünyaya açılırız. Yine eserde söz konusu edilen diğer bir ikilik de ölüm ile yaşama aşkı arasındaki ikiliktir. Camus, burada, hayat ile ölüm arasında diyalektik bir ilişki kurar ve bunları karşılıklı olarak birbirlerine bağlar. Ölüm yoksa, yaşama aşkı da yoktur. Yaşama umutsuzluğu, ölüm ve sonsuz bir yaşama arzusunun imkânsızlığı insanı hayata bağlar. Bağlandığı hayat, yaşadığı dünyadaki hayattan başka bir şey değildir. Çünkü dünya, sadece bu dünyadır. Bu kitap, onun "Bütün ülkem bu dünyadır."[10] hükmünü verdiği bir eserdir.

Yabancı, Sisifos Efsanesi'nde ele alınan saçma (absurd) kavramını, roman kahramanı Meursault'un eylemleri, ilişkileri çerçevesinde işleyen bir romandır. Meursault, Cezayir'de memurluk yapan Cezayirli bir Fransız'dır. Camus'nün son derece kısa, yalın ama hem çarpıcı hem de anlam derinliği olan cümlelerle Meursault'un annesinin ölümü üzerine başlayan öyküsünü anlattığı bu romanda geçen olaylar olarak annenin ölümü, cenâze töreni, tören sonrası kız arkadaşı Marie ile garip davranışları, deniz kıyısında bir Arap'ı öldürmesi, yaşlı Salamano ve dükkâncı olarak bilinen kapı komşusu Raymond Sintès ile ilişkiler, mahkeme ve özellikle mahkemede râhip ile olan konuşmalar belli başlı olaylar olarak sıralanabilir. Meursault, herhangi bir insan değildir. Camus'nün bütün düşünceleri çerçevesinde ele alındığında dünyaya, topluma, değerlere yabancı olan ve saçmayı bireysel olarak yaşayan bir kahramandır.

Meursault, annesi huzur evinde yaşayan, kendisi memurluk yapan bir kahramandır. Annesinin öldüğüne ilişkin telgrafı aldıktan sonra, cenâze törenine katılmak üzere huzur evine gelir. Meursault'un, farklı birisi olduğu daha cenâze töreninden önceki davranışlarından belli olmaya başlar. Meselâ siyah elbiseler giyerek sanki ölüm resmîlik kazanacakmış gibi gelir. Çünkü Meursault, her türlü töreni de gereksiz bulan birisidir. Tabutun başında hastabakıcı ile sütlü kahve ve sigara içer. Annesini görmek istemez. Cenâze töreninden bir gün sonra denize gider, Marie ile karşılaşır, birlikte yüzerler ve sinemaya giderler.

Saçmanın habercisi olan monotonluk, *Yabancı*'da işlenen ve dile getirilen konuların başında gelir. Meursault'a göre, ne yaparsak yapalım, günler nasıl geçerse geçsin sonuçta değişen bir şey yoktur. Yaşam aslâ değiştirilemez ve "tüm

9. Camus, a.g.e. s. 49.
10. Camus, a.g.e. s. 73.

yaşamların da birbirinin eşi olduğu"[11] çok açıktır. Yaşlı Salamano, sekiz yıldır köpeğini döver, ona söver; Raymond Sintès, "Dükkâncı" olarak bilinen ve "kadınların sırtından geçinen" birisidir. Meursault, her ikisiyle iyi geçinir ve onların yaptıklarını umursamaz, onlardan tiksinmez. Bu durumda ilgisizlik, Meursault'un temel davranma biçimi olarak karşımıza çıkar. Meselâ Marie, kendisini sevip sevmediğini sorar. Meursault için bunların hiçbir anlamı yoktur. "Galiba sevmiyorum." diye cevap verir. Gerçi bu durum, kahramanımızın dürüstlüğüne de işaret eder. Ama açık olan şudur ki, Meursault için hiçbir şeyin önemi yoktur; evlenmek ile evlenmemek arasında fark olmadığı gibi. "Akşam Marie beni almaya geldi ve kendisiyle evlenmek isteyip istemediğimi sordu bana. Benim için fark etmediğini ve eğer o istiyorsa evlenebileceğimi söyledim. O zaman da onu sevip sevmediğimi öğrenmek istedi. Önceden bir kez vermiş olduğum karşılığı verdim, bunun hiçbir anlam taşımadığını, ama herhalde onu sevmediğimi söyledim. 'O zaman ne diye benimle evlenesin ki?' dedi. Ona bunun hiç önemi olmadığını ve eğer istiyorsa evlenebileceğimi anlattım. Zaten evlenmek isteyen oydu ve ben sadece evet demekle yetiniyordum. Bunun üzerine evliliğin ciddî bir şey olduğuna değindi. Ben de: 'Hayır' diye karşılık verdim."[12]

Yabancı'nın en önemli kısmı, Meursault'un bir Arap'ı öldürmesi ve bunun üzerine gelişen mahkeme sürecidir. Aslında Meursault, Arap'ı öldürmekten yana değildir. Ama güneşin kavurucu sıcağının etkisiyle, Arap da bıçağını gösterdiği için ikinci karşılaşmada Arap'ı öldürür. *Yabancı*'da asıl çarpıcı olan taraf ve Fransa'nın belki de Cezayir'deki adalet uygulamalarının eleştirildiği kısım artık buradan itibaren başlar. Aslında sorun şudur: Meursault birini öldürmüştür, idam talebiyle yargılanmaktadır. Ama mahkemenin gidişinde adam öldürme olayı üzerinde durulduğu görülmez. Sorgu yargıcı ile arasındaki diyalogu oyuna benzeten Meursault'a sorulan sorular ve onun verdiği cevaplar oldukça ilginçtir. Çünkü bu davada mahkeme, onun eylemini değil, kişilik ve karakterini yargılamaktadır. Meselâ; annesinin yaşını bilmemesi, annesini huzur evine yerleştirmesi, annesinin ölü halini görmek istememesi, annesinin ölümüne ağlamaması ve cenâze töreninin ertesi günü denize, sinemaya gitmesi ve eğlenmesi, tabutun başında sigara içmesi gibi hususlara dikkat çekilmekte ve bir Arap'ın öldürülmesi tamamen ikinci planda kalmaktadır. Savcının Meursault'u suçlarken yaptığı konuşma da ilginçtir: "Sayın jüri üyeleri, annesinin ölümünün ertesi günü, şu adam denize giriyor, yasadışı bir ilişkiye başlıyor ve bir güldürü filmine gidip gülüyordu. Size söyleyecek başka hiçbir şeyim yoktur."[13] Bütün bunlarla aslında savcının söylemek istediği şudur: "Ancak bir cânî, kâtil bunları yapar."

---

11. Albert Camus, *Yabancı*, çev., Nihal Önal, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1990), s. 38.
12. Camus, a.g.e. s. 38.
13. Camus, a.g.e. s. 82.

Meursault'un nasıl bir kişilik olduğu konusunda şu hususlar önemli ipuçları sunar: Annesini herkes gibi sevmektedir, Tanrı'ya inanmamaktadır, yaptığı işten pişmanlık duyup duymadığı konusunda ise sadece canı sıkılmaktadır. Onun için her şey tesâdüftür. Arap'ı öldürdüğü yer olan kumsalda bulunuştan tutun da öldürme olayı bile tesâdüf olarak gerçekleşmiştir. Bu, aslında saçma kahraman Meursault'un seçim yapmadığı anlamına da gelir. Çünkü seçim yapmanın bir anlamı ve önemi yoktur.

Camus'nün yabancısı, şimdiye ve şimdiki anlar dizisine bağlı olarak yaşayan birisidir. Aslında Meursault için, "Yaşam, yaşama zahmetine değmez. Aslında bilmez değilim ki, otuz yaşında veya yetmiş yaşında ölmek pek önem taşımaz çünkü nasıl olsa, her iki durumda da, doğallıkla, başka erkekler ve başka kadınlar yaşayacaktır ve bu, binlerce yıl böyle gidecektir. Kısacası hiçbir şey bundan açık değildi. Her zaman ölecek ben oluyordum, ister şimdi ister yirmi yıl sonra..."[14]

Meursault'u ilgilendiren kendisi dışındaki hiçbir şey değildir. Başkasıyla, Tanrı'yla, başkalarının ölümüyle hiç ilgilenmeyen Meursault, sadece kendi yazgısıyla ilgilenir ve bu durum da papazı ilgilendirmediği için papazla konuşmaya sıcak bakmaz. Ayrıca o, günahı da tanımamaktadır.

Meursault, ilk bakışta oluşan olumsuz düşüncelerin aksine rolünü iyi oynamayan, yalanı reddeden, ikiyüzlülüğe ortak olmak istemeyen, bunun için toplumun dışladığı ve yabancı olarak adlandırdığı, Camus'ye göre de "anlaşılmamış bir Îsâ'dır."[15] Gerçekten de Meursault, olduğu gibi olan, rol yapmayan, yalan söylemeyen, toplumsal kurallara uymak istemediği halde uyuyormuş gibi davranmayan, ahlâkın ahlâksızlığını yaşamayan birisidir.

Toplumla, dünyayla ve değerlerle arasında uyumsuzluk bulunan bu yabancı Simone de Beauvoir tarafından daha değişik bir biçimde tasvîr edilir: "Bir çocuk gördüm, ağlıyordu. Çünkü evlerinin kapıcısının oğlu ölmüştü. Anası-babası önce bıraktılar ağlasın, sonra sıkıldılar bundan. 'Niye ağlıyorsun?' dediler. 'Senin kardeşin değil ki o!' Çocuk gözyaşlarını sildi. Korkunç bir şey öğrenmişti. Demek ki yabancı bir çocuk için ağlamak gereksizdi! Peki ama, kardeşi için niye ağlayacaktı? Kadın 'sus' dedi, 'Çizmeyi aşma! Senin aklın ermez böyle işlere!' Hır çıkarmaya gelen kocasını önledi. Adamcağız yatıştı, uzaklaştı. Bir süre sonra kadın kocasını yardıma çağırdı: 'Yoruldum, üşüyorum, gel!' dedi. Yalnızlığa gömülen erkek şaşarak baktı karısına. Düşündü içinden: 'Bana ne üşüyorsan?' Öyle ya, karısından ona neydi? Düşüncelerini daha da ileriye götürdü: Hindistan onu ne ilgilendirirdi? Yunanistan nesineydi? Ne diye şu toprağı,

---

14. Camus, a.g.e. s. 100.
15. Lev Braun-Brain Master, *Düşüşün Tanıklığı*, çev., İbrahim Şener, (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000), s. 77.

şu kadını, şu çocukları benim saymalı? Gerçi şuradaki çocuklar benim soyumdan, yanımdaki kadın benim karım, ayak bastığım yer benim toprağım; ama onlarla hiçbir bağ yok gerçekte: İşte böyle düşünür Camus'nün Yabancı'sı."[16]

Meursault'un saçma bir kaderi vardır, ama o yine de bu kaderde bir huzur bulur. Romanın son kısmı hariç Meursault, sanki sağır ve dilsiz gibidir ve saçmanın bilincinde olmayan kaderci birini andırır, ama onun asıl saçma kişiliği romanın sonunda ortaya çıkar: Nasıl olsa herkes bir gün ölecekti. Kendisinin, annesinin cenâze töreninde ağlamadı diye başının kesilmesinin ne önemi vardı? Yaşadığımız sürece bütün yapıp ettiklerimiz bir gün ölümle birlikte yok olacağına göre şunu veya bunu yapmamızın ya da yapmamamızın ne önemi olabilirdi?

Bu şekilde bir sonuçla biten roman, saçma duygusunun bireysel yaşantıdaki bir örneğini göstermekte, saçmaya karşı takınılabilecek eylemsel bir tavır sunmamaktadır. Bu, dünyanın saçma düzenine işaret etmesi bakımından önemli olmakla birlikte, insanı kaderine ve dünyanın saçmalığına mahkûm ettiği için de çaresizliğe ve eylemsizliğe kapı açmaktadır. "Sanki her şey onun dışında ayarlanmış, onu istediği yöne itmektedir. Camus'nün de buna pek itirazı görülmemektedir."[17] Oysa daha sonraki iki kitabında *Vebâ* ve *Başkaldıran İnsan*'da *Yabancı*'dan farklı bir tavır söz konusudur. Nitekim Meursault ile *Vebâ*'nın kahramanı Dr. Rieux'nün saçmaya ve kötülüğe karşı takındıkları tutum aynı değildir. Sözgelimi Meursault, davrandığından başka türlü davranamayan ve bundan ötürü de özgürlüğü sanki elinden alınmış biri gibi göründüğü halde Dr. Rieux, başka türlü de davranabilmek durumundadır.

Yabancı gibi davranmanın felsefî mantığını kuran *Sisifos Efsanesi*, 1942 yılında yayımlanır. Alt başlığı "Saçma Üzerine Bir Deneme" olan bu eserin konusunu, saçma kavramı ve bu kavram ile intihâr arasındaki ilişki meydana getirir. Camus'nün ifadesiyle, "Bu denemenin konusu, saçma ile intihâr arasındaki ilişki, intihârın saçma için tam olarak hangi ölçüde bir çözüm olduğudur."[18] Yakın dostu Pascal Pia'ya adanmış olan *Sisifos Efsanesi*'nin içeriğine uygun olan Pindoras'a ait bir cümle daha ilk sayfanın başında dikkat çeker: "Ey ruhum, ölümsüz hayatı arzulama, ama imkânlar alanını tüket." Pindaros'un bu cümlesi, saçma insanın nasıl bir ahlâk oluşturması gerektiğine ilişkin olarak ortaya çıkan soruya verilen cevaplardan birini oluşturur. Bu ahlâkın adı, nicelik ahlâkıdır ve kendisini en iyi şekilde Don Juan, Aktör ve Fatih'te gösterir. Öte dünya olmadığına ve ölüm mutlak bir son olduğuna göre, bütün bunların bilincinde olan saçma insanın en doğal davranışı, yaşama deneylerinin sayısını artırmak

16. Simon de Beauvoir, *Denemeler*, çev., Asım Bezirci, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1989), s. 15-16.
17. İhsan Turgut, *Sanat Felsefesi*, (İzmir: Bilgehan Matbaası, 1991), s. 87.
18. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, (Paris: Gallimard, 1942), s. 19.

olabilir. Pindaros'un bu cümlesi, Camus'nün bu kitapta ele aldığı saçma insanın takınabileceği tavırlardan biri olan nicelik ahlâkını özetleyen bir cümledir.

Sisifos Efsanesi, insanın anlama ve mutlu olmak hususundaki mâkûl isteği ile dünyanın bu istek karşısında sağır ve dilsiz kalışının kesinlik kazanmasından ötürü, insan hayatının yaşanmaya değip değmeyeceğini yargılayan bir eserdir. Böylece de, Camus'ye göre temel bir felsefî sorun olan "intihâr sorunu" ile "Hayatı yaşamak gerekir mi gerekmez mi?" sorununu tartışmaya açan felsefî bir denemedir. Buna uygun olarak eserin ilk kısmının başlığı da "saçma ve intihâr" olarak konulmuştur. Çünkü Camus'ye göre bir tek ciddi felsefî sorun vardır: İntihâr.

Adını Yunan Mitolojisi'ne ait bir kahraman olan Sisifos'tan alan bu eser, Camus'nün felsefî düşüncelerinin ilk aşaması olan saçma kavramının ortaya çıkışı ve buna karşı takınılabilecek bazı tavırları ele alır. Camus için soru ve sorun saçma, buna verilen cevap ise başkaldırıdır. Ancak Camus, bu eserdeki görüşlerin bir saçma felsefesi oluşturmaktan uzak olduklarını, sadece saçma bir duyarlılığı dile getirdiklerini belirtir. Genellikle şimdiye kadar bir sonuç olarak ele alınan saçmanın, kendi düşüncelerinde ve bu eserinde bir başlangıç ve hareket noktası olarak ele alındığını ifade eder. Saçmanın bir başlangıç ve hareket noktası olarak düşünülmesi, yukarıda belirttiğimiz soru ve sorunu da teşkil ettiğini gösterir. *Yabancı* ile birlikte bu sorun ortaya konmuştur aslında. Ama *Yabancı*'da bu soruna bir cevap yoktur. *Sisifos Efsanesi*'ndeki cevaplar tatmin edici değildir ve asıl cevabı bulmak için *Vebâ* ve *Başkaldıran İnsan* adlı eserleri beklemek gerekecektir.

Vebâ, *Sıkıyönetim* ve *Başkaldıran İnsan* Camus'nün felsefesindeki ikinci aşama olan başkaldırı düşüncesini ortaya koyan çalışmalardır. *Yabancı*, *Caligula* ve *Sisifos Efsanesi* adlı eserler, bir durum tesbîti gibi hareket noktasını oluşturdukları halde diğer üç eser, varılacak olan sonucu ve bu sonuçta ortaya çıkacak ahlâkî tutumu betimlerler.

Dikkat edilecek olursa ilk dönemi bir roman, bir piyes ve bir de teorik çalışma oluştururken, ikinci dönemde de aynı durum söz konusudur. Saçma roman, oyun ve teorik bir deneme ile anlatılmış, başkaldırıda da aynı biçimde *Vebâ* roman, *Sıkıyönetim* oyun, *Başkaldıran İnsan* da felsefî bir araştırma olarak ortaya konulmuştur. Ancak Camus, *Sıkıyönetim* adlı oyunun *Vebâ*'nın oyunlaştırılmış bir hali olmadığını özellikle vurgular.

Yabancı'da gördüğümüz ve başka türlü davranamayan Meursault yerine *Vebâ*'da kötülüğe karşı savaşan, onu yenmeye çalışan aktif bir kahraman olan Dr. Rieux geçer. Oran kentinde başlayan vebâ salgınına karşı mücâdelenin romanı olan *Vebâ*, evrendeki kötülüklere karşı insanın savaşma irâdesini konu edinmiştir. Bu savaşma irâdesini temsil eden de Dr. Rieux'dür. Vebâ, sadece bir hastalığın basit bir simgesi değil, evrendeki bütün kötülüklerin de simgesidir. "Ev-

rende işleyişte bulunan uğursuz güç"[19] olan vebâ ve bunun karşılığı olarak düşünülen kötülük, gelip geçici bir durum değil, evrenin temel ilkelerinden birisi durumundadır. Bu temel kötülüğe karşı mücâdelede iki taraf vardır: Birinci gurupta Dr. Rieux ve arkadaşları, diğer gurupta da râhip Paneloux bulunur. *Düşüşün Tanıklığı*'nda da doğru bir biçimde dile getirildiği gibi Dr. Rieux pragmatik, rölativist, şimdi ile ilgili hümanist bir tavır takınırken; Paneloux dogmatik, mutlakçı, gelecekle ilgili dindar bir tavır sergiler.[20] Paneloux, bu hastalığı şimdiye kadar işlenen günahların bir keffâreti olarak görür ve insanların bunu hak ettiğini söyler. Paneloux'un bu tutumu, kötülüğün kaynağını insanların günah işlemesine ve Tanrı'nın da onları cezalandırmasına bağlayan bir tutumdur. Oysa Camus'nün Tanrı ile ilgili olan sorunu da bu noktada başlamaktadır. Çünkü Camus, insanları cezâlandıran ve bu sûretle de kötülüğün kaynağında bulunan, dolayısıyla insanlar günah işlemiş olsa bile kötülükten sorumlu olan bir Tanrı fikrini kabul edememektedir. Paneloux'a karşı Rieux ise, bu hastalık karşısında diz çöküp boyun eğmektense onunla savaşılması gerektiğini düşünür. Çünkü felaketi kabul ederek veya ondan kaçarak mutlu olunamaz, tam tersine bu, felâkete, daha doğrusu saçma olana boyun eğmek olur. Gerçi felâketle yüz yüze kalarak mutlu olmak imkânsızdır, ama bu yüz yüze oluşta, saçma olanı yadsımadan onunla mücâdelede geçici de olsa kazanılacak başarı insanı mutlu edecektir. Zira bu felâketten kaçmak isteyen gazeteci Rambert, mücâdeleye karar verdiğinde, "tek başına mutlu olmak utanılacak" bir şeydir düşüncesine ulaşır. Burada başkaldırının en önemli kavramı ortaya çıkar: dayanışma. *Yabancı*'da Meursault, yalnızdır; *Vebâ*'da artık dayanışma olgusu ile gurup halinde hareket edilir. Bir bakıma Camus'nün düşüncelerinin gidişinde yalnızlıktan dayanışmaya, saçmadan başkaldırıya doğru bir yol izlenmektedir. Saçma aşamasında yalnız olan insan, başkaldırıya geçtiğinde, yanında başkalarını da bulur. Nitekim *Başkaldıran İnsan*'da Camus şunu söyleyecektir: "Başkaldırıyorum, öyleyse varız."

Dr. Rieux ile birlikte vebâya karşı mücâdele eden Tarrou, insanları öldüren veya bu ölümü haklı gösteren her şeyi reddeder. Râhip Paneloux, bu felâketi haklı gören bir tutum sahibidir ve Tarrou, râhibin tutumunun tam karşısında yer alır. Bu, Hıristiyanlığın karşısında yer almaktır. Dr. Rieux'nün tavrı da anti-Hıristiyan bir tavırdır. Bütün bunlarla birlikte Tarrou, vebâyı bir simge olarak kullanarak, herkesin az-çok vebâlı olduğu, yani bir felâket içinde bulunduğunu düşünür. Çünkü o, "Bu yeryüzünde sadece kurbanların ve felâketlerin olduğunu söylüyorum."[21] der. Tarrou'ya göre bu durum karşısında takınılacak olan tavır, insanlara sevgi duymak sûretiyle barışa varmaktır.

---

19. Lev Braun-Brain Master, *Düşüşün Tanıklığı*, s. 57.
20. Lev Braun-Brain Master, a.g.e. s. 229.
21. Albert Camus, *La Peste*, (Paris: Gallimard, 1947), s. 209.

Bundan dolayı da Tarrou'nun olmak istediği şey, Tanrısız bir ermişliktir, kısacası insan olmaktır.

Tam bir ahlâkçı kahraman olan Rieux, Tanrı'ya inanmayan ama insanlara yardım eden bir doktordur. O, ateist ahlâkın ve insancıllığın bir temsilcisidir. Tanrı'ya inanmadığı halde, neden böyle fedakârlıklara katlandığı sorulduğunda verilen cevap gayet açıktır: "Eğer o (Dr. Rieux), her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya inanmış olsaydı, tedâvi işini Tanrı'ya bırakarak, insanları tedâvi etmekten vazgeçerdi."[22] Ancak sadece vebâ bir hastalık olarak düşünülürse buradaki mantık ve düşünce son derece basit ve yüzeyseldir. Çünkü Tanrı'ya inanmak, insanın bütün sorumluluğunu Tanrı'ya havâle etmek anlamına gelmemelidir. İnsan, ister inansın isterse inanmasın, kendi yapabileceklerini en iyi biçimde gerçekleştirmekle ve insan adına değer üretmekle kendi varoluşunu gerçekleştirebilir. Yeryüzünde insanın eylemde bulunmasını, sorumluluğu kendi üstüne alması sağlayabilir. Bundan dolayı sorumluluktan ötürü eylemde bulunmak, eylemin ahlâkîliğini de pekiştirir. Burada işe Tanrı'yı karıştırmak elbette gerekli değildir. Ne var ki, Tanrı'yı işe karıştırmamak, sorumluluğu kendi üzerimize alarak eylemde bulunmak, Tanrı'nın yok sayılması için ne gerekli ne de yeterli sebepdir. Böylesi durumlarda Tanrı'nın yok sayılması, felsefî bir temelden ziyâde yaşantısal ve duygusal bir temelden kaynaklanır. Bizce Camus, bunun güzel bir örneğidir.

Dr. Rieux ve arkadaşları, vebâyla giriştikleri mücâdelede başarılı olurlar. Burada başarının, insan için mümkün olan bir şey olduğuna ve insanın imkânlar alanının varlığına dikkat çekilir. Ama bu başarı da gelip geçici olabilir ve bir gün vebâ, insanları zehirlemek üzere yeniden fareleri insanlar arasına gönderebilir. Mikrop, hiçbir zaman mutlak olarak yok olmaz ve bu böylece sürüp gider. Rieux için insan olmak, bunu bilerek mücâdele içinde yaşamaya bağlıdır.

Camus'nün, Descartesçı Cogito'nun bir benzerini bulduğu *Başkaldıran İnsan* adlı eseri, 1951 yılı sonunda yayımlanır. Bu eserde ortaya çıkan Cogito, "Başkaldırıyorum, öyleyse varız." biçiminde dile getirilir. Başkaldırı, daha önce de ifade edildiği gibi, başkalarını bulduğumuz ve onlarla dayanışma içerisine girdiğimiz bir tutumdur. Saçma olanı simgeleyen Sisifos'a karşılık, başkaldırıyı Prometheus simgeler. Böylece Camus, Sisifos ile ilgili mitostan saçma dünya görüşünü çıkarırken, Prometheus mitosundan da de başkaldırı ahlâkını ortaya çıkarır. İnsanlık tarihinde başkaldırı biçimleri olarak ele alınabilecek örnekler üzerinden önce Metafizik Başkaldırı ve sonrasında da Tarihsel Başkaldırı'yı inceleyen Camus'nün bu eseri, *Doğrular* adlı piyeste de olduğu gibi hem ahlâkî hem de politik şiddetin eleştirisi durumundadır. Uyumsuz ve kötülük karşısında her türlü eylemi başkaldırı eylemi olarak görmeyen Camus, bu eserinde, cinâyet esasına dayalı devrimlerin eleştirisini yapar, kendi başkaldırı düşüncesi ile

22. Camus, a.g.e. s. 108.

Marksist devrimlerin ve Alman ülkücülüğünün farkını ortaya koyarak bilhassa Marksist devrimin sonuçlarını eleştirir. Sartre ile ilişkilerinin bozulması da, bu kitaptaki görüşler yüzündendir.

Camus'nün, 1944 yılında tanıştığı Sartre ile dostluğu, 1951 yılı sonunda yayımlanan *Başkaldıran İnsan* adlı eserdeki görüşler sebebiyle bozulur. Dostluğun bozulmasının sebebi, felsefî olmaktan ziyâde politiktir. Ayrıca Simone de Beauvoir'ın *Mandarinler* adlı romanında anlatılan bir olayın, bu dostluğun bozulmasına zemin hazırladığı da iddiâ edilir. Romanın, bir anahtar roman olduğu iddiâsından ötürü kahramanlardan Henri'nin Camus'yü, Dubreuilh'in de Sartre'ı temsil ettiği söylenir. Romandaki biçimiyle, II. Dünya Savaşının sona ermesiyle birlikte, Fransa'daki Karşı Koyma Hareketi taraftarları nasıl bir politik tutum takınacaklarını tartışmaya başlarlar. Henri'nin başında bulunduğu L'Espoir gazetesi, tam bir sol ideoloji sergilemez. Dubreuilh ise, komünist olmayan bir sol hareketin güçlenmesi için Henri'nin tarafsızlıktan vazgeçmesini ve L'Espoir gazetesini S R L partisinin yayın organı haline getirmesini ister. Henri, ilk anda bu öneriye sıcak bakmasa da, sonunda kabul eder ve gazete parasal zorluklara rağmen yayın hayatını devam ettirir. Gazete, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ndeki çalışma kamplarıyla ilgili bazı belgeleri yayınladığı için komünist partisi eleştirilmiş ve bunun üzerine Sartre'ı simgeleyen Dubreuilh ile Camus'yü simgeleyen Henri'nin arası açılmaya başlamıştır.

Buradaki sorun, roman kahramanlarından Dubreuilh'in Sartre'ı, Henri'nin de Camus'yü temsil edip etmediğidir. Aslında Sartre, Dubreuilh'in politik tutumundan farklı bir görüşe ve tutuma sahiptir. Çünkü Sartre, komünist olmadığı gibi Marksistlerin de eleştirilerine uğramıştır. Zira Marksistlere göre Sartre'ın varoluşçuluğu, insanları umutsuzluktan kaynaklanan bir durgunluğa ve miskinliğe götürmekte, bu dünyada eyleme yer bırakmamakta ve burjuva felsefesine yol açmaktadır. Zaten Sartre, Marksistler ile bazı ortak yönleri olsa da öznelci bir filozoftur ve daha çok liberal-sosyal demokrat bir çizgide bulunur. Dahası Simone de Beauvoir da *Mandarinler*'in anahtar bir roman olduğu, Henri'nin Camus'yü, Dubreuilh'in de Sartre'ı simgelediği iddiâsını çok yersiz ve saçma bulur. Öte yandan Sartre, Sovyet çalışma kamplarını *Les Temps Modernes* adlı dergisinde eleştirmiş ve Stalinci politikayı mahkûm etmiştir.

Camus ile Sartre arasındaki polemik, Camus'nün 1951 yılı sonunda çıkan *Başkaldıran İnsan* adlı eserini Francis Jeanson'ın acımasızca eleştiren "Albert Camus ya da Başkaldıran Ruh" başlıklı makalesinin *Les Temps Modernes*'in Mayıs-1952 sayısında yayınlanmasıyla başlamıştır. Camus'nün eseri, Fransa'daki bütün eğilimlerden büyük övgü almıştır. Bu övgüyü anlaşılmaz bulan Jeanson eleştirisini, bu eserin kötülüğü tarih içine, iyiliği ise tarih dışına yerleştiren bir kitap olması noktası üzerinde yoğunlaştırır. Jeanson için sorun, Camus bireysel başkaldırıdan toplumsal başkaldırıya geçtiği zaman başlamakta ve felsefî olmaktan politik olmaya

doğru gitmektedir. Camus'ya göre günümüzdeki başkaldırı örnekleri devrimler şeklinde kendini göstermiş ama her devrim de bozulmuş bir başkaldırı örneği olmaktan öte gidememiştir. Hatta bu devrimler, oluşturmak istedikleri toplumsal düzen ile kendilerini kutsallaştırmışlar ve âdetâ bir din olma yoluna girmişlerdir.

Camus'nün devrimler konusundaki eleştirisi, Sovyet Devrimi ve sonuçlarıyla birlikte Marksizm üzerine yoğunlaşmaktadır. Camus, Marksist devrimde tarihî bir kötülük görür. Oysa devrimin sonuçlarına bakarak Marksizm eleştirilemez. Jeanson'a göre bunun sebebi, Camus'nün alt yapılara inanmadığı ve tarihi reddettiğidir. Camus, bu eleştirilere, aynı dergide, "Temps Modernes Dergisi Yönetimine Mektup" adıyla yayınladığı yazısıyla cevap verir. Bu yazının muhâtabı Jeanson değil, Sartre'dır. Camus, devrimlerin ideolojik yanı üzerinde durduğunu, tarihi değil de, onu mutlaklaştıran tutumu eleştirdiğini, kendisinin tarihin dışında kalan ve eylemde bulunmayan birisi olarak anlaşılmasının doğru olmadığını belirtir. Camus'ye göre Jeanson, dogmatik bir Marksist olarak hareket etmiştir. Çünkü O, Marksist devrimin sonucu olan toplama kamplarından hiç söz etmemiştir. Ayrıca Marksizmi bu şekilde savunmakla varoluşçuluk arasında bir zıtlık gören Camus, Marksizmin kendisi de bir üst yapı olduğu için tartışması gerektiği iddiâsında bulunur ve tarihî materyalizmi benimsemenin başkaldırmayı reddetmek anlamına geleceğini, bunun da nihilizme kapı açacağını ifade eder.

Camus'ye cevap Sartre'dan gelir. Sartre'a göre Camus, tarihe anlam ve amaç verememekte, tarihî koşulları reddetmekte, işe yaramayan soyut bir başkaldıran insan olmaktan öte gidememektedir. Sartre ile Camus arasındaki tartışmayı ortadan kaldırıcı olmayan son makale Jeanson tarafından yazılır. Bu makalede de Camus yine suçlanmakta, tarih karşısındaki tutumu pasif, çekimser ve âdetâ Sisifos'un Tanrı karşısındaki durumuna benzetilmekte ve onun başkaldırısı sonuca gitmeyen bir başkaldırı olarak nitelendirilmektedir. Açıkça görülmektedir ki, aralarındaki tartışma felsefî değil, politiktir. Bu tartışmalara rağmen Sartre, Camus öldüğünde Camus'nün fikirlerine hiç kayıtsız kalmadığını, onun ölümünden derin üzüntü duyduğunu belirten duygusal bir yazı yazar.

Bu dünyada bulunan insan durumuna karşı izlenecek belirli yollar vardır. Meselâ dinî tutum ile devrimci tutum, bu yollardan ikisidir. Dinî tutum, kurtuluşu öte dünyada gören ve cennete girme çabasını gerektiren tutumdur. Camus, böyle bir tutuma hiç itibar etmez. Çünkü dinî tutum, insan durumundan bir kaçıştır. İkincisi ise, bu dünyada cenneti kurmak maksadıyla mevcut durumu değiştirip bir ütopya uğruna şiddete başvurur. Bu da, bir tür politik tutumdur. Camus'ye göre bu politik tutum, insanlıktan çıkmış ve canavarlaşmış bir tarih anlayışının sonucudur. Oysa başkaldırı, tarihten yana değil, doğadan yanadır.

Düşüş (La Chute), Camus'nün 1956'da yayımladığı son romanı, âdetâ son sözüdür. *Düşüş*, önce avukat, daha sonra kendi deyimiyle cezâlı-yargıç olan Je-

an-Baptiste Clamence'in öyküsüdür. Öykü, iki temel kısma ayrılabilir: Birincisi, Clamence'in kendi şahsı hakkındaki fikirlerinin değişmesinden önceki kısım, ikincisi de, kendi şahsı hakkındaki fikirlerinin değiştiği kısımdır.

Birinci kısımda Clamence, herkes gibidir; insanlar arasında bir insandır; Heidegger'in Das Man dediği alana aittir; dünyanın düzeni ile kendisi hakkındaki bilinçten yoksundur. Onun dünya ve kendisi hakkındaki bilincinin değişmesine, yani ikinci kısma geçişine sebep olan bazı olaylar vardır: Clamence, güzel bir sonbahar akşamı Paris'te, Arts Köprüsü'ne doğru giderken bir kahkaha duyar. Şaşırır, dönüp bakar, kimse yoktur. Bu gülüş ona, daha sonra başka bir olayı hatırlatır. Bu olay, genç bir kadının, gece yarısı, bir köprü üzerinden soğuk sulara atlayıp intihâr etmesidir. Yine başka bir olay da şudur: Clamence bir gün arabasıyla giderken, önünde, kırmızı ışıkta durmuş olan bir motosikletli, yeşil ışık yandığı halde yolu kapatmış, beklemektedir. Clamence, motosikletliyi ikaz eder, ama o, aldırmaz. Clamence, arabasından inip motosikletliyle kavgaya başlayacağı anda etrafını diğer insanlar sarar ve bunlardan birisi Clamence'e bir yumruk vurur. Bu olaylardan ilki, Clamence'e ölümü; diğeri ise, Clamence'in hem kendi kendine yabancı oluşunu, hem de dünyayı ve olayları kendi isteği doğrultusunda değiştiremeyeceğini, kendisi ile dünya arasında bir kopuş olduğunu öğretir. "Aynada hayalim gülümsüyordu, ama gülümseyişim çiftmiş gibi geldi bana."[23] der. Oysa bu olaylardan önce Clamence, hayatla tam bir uyum içindedir. Ama kendine yabancı olduğunu ve ölüm gerçeğini tanıdıktan sonra kendisiyle, başkalarıyla ve dünyayla uyumu da kalmaz. Artık hayat onun için eskisi kadar kolay değildir. Şu ana kadar hep başkalarını yargılayan Clamence, artık kendisini yargılamaya, kendi kendisiyle gerçek anlamda yüz yüze gelmeye başlar. Görür ki, kendisi suçlu ve cezâlıdır. Ama onun asıl kusuru, suçlu ve cezâlı olmasına rağmen, hayatı sevmek ve ölümsüz olmayı istemektir. Oysa yarın diye bir şey yoktur ve pençesinden kaçamayacağı ölüm, onu beklemektedir. Böyle bir durumda nasıl mutlu olunur? İşte bu istek, ölümsüz olmayı istemek ve hayatı sevmek, onu kahretmektedir. Acaba ölümsüz olmak, ölümden ötürü yarın diye bir şey olmadığı için şimdide, yani yaşanan anda gerçekleşemez mi? Ölümsüz olmak, zamanı sonsuzca kullanmak mı? Zamanı sonsuzca kullanmak ve her anda onu sonsuzca yaşamak ne derece mümkün? Görüyoruz ki, her şey gibi zaman da insanın ayaklarının altından, köprünün altından suların geçtiği gibi geçip gitmekte ve geçip giderken de, sadece ve sadece bize, kaderimizin değiştirilemez oluşunu öğretmektedir.

Clamence'e kendini yargılamak, kendisinin ama herkes aynı hamurdan olduğu için herkesin suçlu olduğunu öğretir. Bu bize, İncil'deki "Hiç günahı olmayan ilk taşı atsın." olayını hatırlatır. Nasıl ki, kötü ve günahkâr olarak görü-

23. Albert Camus, *Düşüş*, çev., Yalçın Tura, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1993), s. 33.

len kadına ilk taşı atacak günahsız hiç kimse çıkmazsa, Clamence için de, "Her insan, geri kalan bütün insanların suçuna tanıklık eder; işte, inancım da umudum da bu."[24] düşüncesi, hakikat kazanır. Herkes herkesin suçuna tanıklık ediyorsa, hiç kimsenin hiç kimseyi yargılamaya hakkı olamaz. Burada, ilk taş olayına da atıfta bulunarak âdetâ dünyevî bir Hıristiyanlık ahlâkının ve ilk günah dolayısıyla suçlu olunmanın mantığı sorgulanmaktadır. Herkes suçlu ise, suçu ortadan kaldırmaya kimin gücü yeter? "Tanrı'nın bir tek yararı olabilirdi: Suçsuzluğu sağlamak."[25] Ama Tanrı da yoktur.

Burada aslında Camus'nün Tanrı hakkındaki düşüncesi bulunur: Tanrı'nın olacağı bir düzende suç ve kötülük olmaz. Suç ve kötülük olduğuna göre Tanrı yoktur. Öyleyse suç ve kötülüğün kaynağı, onu önleyecek olan bir Tanrı'nın bulunmayışıdır. Eğer durum böyleyse, kendimize yeni bir Tanrı ya da efendi bulmak gerekmez mi? Camus'ye göre Nietzsche'nin üstün insanı gibi de olsa, bir efendiye ihtiyaç yoktur. Bu durumda bize yol gösterecek olan, başkaldırma ahlâkıdır. Bu ahlâkın en önemli yanı, hayat tecrübesiyle dolu bir ahlâk oluşudur. Öyleyse hayatı dolu dolu yaşamak ve onu sevmekle bu hayat tecrübesini zenginleştirebiliriz. Burada Nietzsche'nin, yaşamaktan yana olan azminin ifadesi *amor fati* ile karşılaşırız. Ama biz yasasız yargılanıyor ve ölüyoruz; yaşarken de bunun ızdırabını çekiyoruz. "Bir yasaya uyan kimse, inandığı bir düzende o yasanın yerini tutan yargıdan korkmaz. Ama insanlar için en büyük azap yasasız yargılanmaktır. Biz, işte o azabı çekiyoruz."[26] Ölümü engellemek ya da ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Kendini suya atıp da ölen genç kızın, tekrar kendisini suya atıp da Clamence tarafından kurtarılması artık mümkün değilse, ölmeyi engellemek konusunda da artık çok geçtir ve iş işten geçmiştir. Belki de asıl mutluluk, işte bu imkânsızlığı anlamaktır. Bunu anlamanın yolu, Clamence'in yaptığı gibi, herkesin bütün geçmişiyle, günahlarıyla, suçlarıyla yüz yüze gelmesi, saçmanın farkına vardıktan sonra kendi tecrübelerini gözden geçirmesi, başkalarını değil, kendini yargılamasıdır. *Düşüş*, bunu öğütleyen bir kitaptır.

FELSEFESİ

Saçmadan Başkaldırıya[27]

Camus'nün felsefesi iki kısımda incelenebilmektedir. Saçma ve Başkaldırı. Saçma, bir durum tesbîti iken başkaldırı, bu durum karşısında takınılabilecek

24. Camus, a.g.e. s. 88-89.
25. Camus, a.g.e. s. 89.
26. Camus, a.g.e. s. 94.
27. Bu kısım "*Saçmadan Başkaldırı Ahlâkına*" adlı makalemin ilaveler yapılmış şeklidir.

ahlâkî bir tavrı belirler. Bundan dolayı onun düşüncelerinde bireysellikten toplu hareket edişe, yalnızlıktan dayanışmaya, saçmadan başkaldırıya doğru bir gidiş söz konusudur. Bu gidiş, başkaldırı ahlâkıyla sonuçlanır.

Ahlâk, iyi ve kötü şeklinde değerlerin bulunduğu ve bu değerlere göre eylemlere birer anlamın yüklendiği bir alandır. Bundan dolayı da ahlâk, insanlar arası ilişkilerde geçerli kılınmış değer ya da değerlilik ölçütü olarak tanımlanabilir[28]. İnsanların da bu değer ölçütlerine göre davranmaları istenir ve bu değer ölçütleri de genelde ideal değer ölçütleridir. Ancak belli bir değerler sistemini yok sayan ya da dünyanın ve hayatın saçma, anlamdan yoksun olduğunu düşünen biri için herhangi bir ahlâk söz konusu olmayacak mıdır? Nitekim Albert Camus, Tanrı'nın olmadığı, dünyanın ve hayatın saçma olduğu düşüncesinden hareketle bir saçma ahlâkı ve bu saçma dünya görüşü ve saçma ahlâkından da bir başkaldırı ahlâkı çıkarmaya çalışan bir sanatçı-filozoftur. Acaba, hareket noktasında nihilist olan ve bu bakımdan da ahlâkî bir umursamazlık içinde bulunan Camus, başkaldırı ahlâkında ortaya koyacağı değerlerin anlamlı olup olmadığını nasıl garanti altına alacaktır?

Saçma bir dünya görüşüne bağlanan ve Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir düşünür için nasıl bir ahlâkî tutum oluşabilir? Saçma, akıldışı olan dünya ile insan bilinci arasındaki kopuştan kaynaklanır. Bu kopuş şu dört şekilde anlaşılabilir:

a) Hayatın monotonluğunun anlaşılması insana hem kendisinin hem de başka varlıkların anlamını sordurur. Bu, saçmanın ilk habercisidir.

b) Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir unsur olarak algılanması ve geleceği değiştiremez oluşumuzun bilincine varılması.

c) İnsanın kendisine, başkalarına ve dünyaya yabancı oluşu ve başkalarıyla ayrılığının keskin bir biçimde bilincine varılması.

d) Ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşılması.

Bu dört şekilde ortaya çıkan ve ayrıca dünyanın olguları önünde insan zekâsının güçsüzlüğünden dolayı dünyayı açıklayamama gibi bir durumdan ötürü de kendini kabul ettiren saçma karşısında nasıl yaşamalıdır? Temel realitenin saçma olduğu bilincine varan bir insan hemen iki yoldan birini deneyebilir: Ya hayatı yaşamayı reddedip intihâr eder ya da bir dine bağlanarak Tanrı'ya iman etmek sûretiyle hayatına aşkın bir anlam yüklemeye çalışır. İntihâr, bireysel varlığımızı ortadan kaldırır ama saçmayı yok edemez. Hatta intihâr, bireyin saçmaya yenilmesidir. Camus tarafından ölümden sonrası ise kapalı bir kapı ola-

28. Ionna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1994, s. 30.

rak görüldüğü için bir dine bağlanmak reddedilir ve sıçrama yaparak saçmayı aşkın bir alan ile aşmaya çalışanların tutumu felsefece intihâr adıyla adlandırılır.

İnsanın eylemlerini yargılayacak herhangi bir değerler sistemi ve bir Mutlak Varlık olmayınca, bütün eylemler ahlâk bakımından eşittir. Hatta Dostoyevski'nin "Tanrı yoksa her şey mubahtır." sözü geçerlik kazanır.

Saçmacı bir dünya görüşünden hareketle bir insan kendisini insanların bakımına da adayabilir, içinde insanların yakılacağı fırının ateşini de tutuşturabilir. Eğer saçma dünya görüşünde sürekli kalınacak olursa, "Her şeyin anlamsız olduğu, her şeyden umudu kesmek gerektiği düşüncesiyle nasıl kalır insan?"[29] Zaten saçma, varılan bir son nokta değil; bir başlangıç, sadece bir hareket noktasıdır. Öyleyse saçma, kendisine boyun eğilecek olan değil, aşılması gerekecek olandır. Böyle bir durumda saçma nasıl aşılabilir ve saçmadan hareketle nasıl olumlu bir ahlâk ortaya konabilir? Eğer saçmayı mutlak mânâda reddedersek intihâra, kabul edersek de adam öldürmeye kadar gidilebilir. Bu durumda yapılması gereken şey, ölüm gerçeğini tanıdıktan sonra bu hayatı daha yoğun olarak yaşamaktır. Hayatı daha yoğun olarak yaşamak, dünyanın şimdiki hazır zenginliğini tüketmek demektir. Çünkü ölüm bilinci, bu hayatı daha canlı ve içten yaşamayı, bu hayata bağlı kalmayı sağlar. Zira ölmek zorunda olduğunu ve ölümle birlikte her şeyin sona ereceğini bilen bir insanın doğal davranışı, bu hayatı daha yoğun yaşamak olacaktır. Bundan dolayı da, saçmanın bilincine varan ölüler, hayatı en iyi yaşamış olanlardır. Nitekim Camus'ye göre de "yaşamı yücelten her şey onun saçmalığını da artırır."[30]

Saçma insanın hayatı yaşamak istemesi, "dünyada hiçbir şeyi kaybetmemek ve tecrübe alanını mümkün olduğu kadar genişletmek"[31] istemesidir. Saçma insanın ülküsü, "şimdiki zaman ve şimdiki zamanların ardarda gelişini"[32] yaşama ülküsüdür. Bu ülkü Camus'yü tabiata yöneltmiş ve özellikle *Düğünler*'de stoik bir yaşama biçimini seçmiştir. Öyleyse saçma bir insanın yapacağı şey; daha iyi yaşamak değil, daha fazla yaşamak ve eylemlerinin sahasını mümkün olduğu kadar genişletmektir. Bu, niteliğin yerini niceliğin alması demektir. Nicelik ahlâkında da mutlak ve ideal değerler yoktur ve suç ya da erdem arasında ahlâkî yargı bakımından hiçbir fark bulunmaz. Bu anlamda, bir insan, sırf kaprisleriyle de erdemli olabilir. Oysa ahlâk, olanı değil, olması gerekeni, yani ideal olanı konu edinir. Nicelik ahlâkında ise olması gereken bir değer yargısından

29. Albert Camus, *Denemeler*, çev., Sabahattin Eyüpoğlu, Vedat Günyol, (İstanbul: Say Yayınları, 1991), s. 21.
30. Albert Camus, *Düğün ve Yaz*, Çev., Rasim Dara, (Ankara: Bayraktar Yayınları, 1983), s. 127.
31. Robert de Luppé, *Albert Camus*, (Paris:Éditions Universitaires, 1960), s. 26.
32. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, s. 88.

bahsedilemez. Bunun içindir ki "bu ahlâk, onun kendine göre ve kendisi için kendisi bağlamında" elde ettiği "bir yaşam felsefesidir."[33]

Nicelik ahlâkını en iyi şekilde Don Juan, Aktör, Fatih ve Sanatçı olmak üzere dört kahraman yaşar. Ancak bu "Ahlâk şimdiki ana, şimdiki anlar dizisine cevap verir ve çeşitliliklerini olabilecek en yüksek yoğunlukla yaşantılaştırır. Yaşantının sonucundan çok, yaşantının kendisi onun amacı olur."[34] Böyle bir ahlâkı yaşayan kişilerde yoğun bir yaşama isteği, saçma karşısında masumluk, kendilerini idare edecek bir değerler sisteminin olmayışından ötürü özgürlük ve bütün bu hususları kavrayabilecek bir aydın kafalılık nitelikleri vardır. Ama nicelik ahlâkı, bireysel bir ahlâkî yaşayışı ortaya çıkardığı için insanın sadece kendi eylemleriyle sınırlı ve kendisini ilgilendirdiği için başkasına yönelmeyecek ve bütün insanları ilgilendirecek bir hümanist ahlâkı ortaya çıkaramayacaktır. Burada sanatçı, diğer üç kahramanı aşan bir ahlâka sahip olarak onlardan ayrılır.

Camus'ye göre gerçek ahlâkî yaşayış, niteliğe dayalı bir başkaldırı ahlâkıdır. Çünkü nicelik ahlâkına göre oluşan bir "yaşama yolu, gerçek bir yaşama yolu olamaz. Bütün eylemlerin değer yargısı bakımından eşit görüldüğü bir nicelik ahlâkı, hayata anlam yüklemek değildir".[35] Başkaldırmak, hayır demektir. Her hayır'da bir evet gizlidir. Kendi haklarının bilincine varmış ve sorumluluk duyabilen insan hayır diyebilir. Böyle ortaya çıkacak olan bir hayır, Tanrı'ya başkaldırmak biçimindeyse üç olumlu değeri ortaya koyar: insanın yeniden kendini buluşu olan birey olarak değeri, ortak bir kadere sahip olan bütün bir insanlığın bir parçası olduğunun farkına varılması ve aynı kaderi paylaşan insanların dayanışma gerekliliği.

Bu üç değerin en iyi şekilde *Vebâ* adlı romanda sergilendiğini ve Camus'nün oluşturmak istediği niteliğe dayalı hümanist bir ahlâkın bu romanda gerçekleştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan *Sisifos Efsanesi*'nde ortaya konulan saçma konusundaki düşünceler bir nihilizm büyüsüne sahipken; başkaldırı da kurtuluş ile özdeşleşmektedir. *Yabancı* adlı romanın kahramanı Meursault eylemsiz, her şeye boş vermiş ve hiçbir ideali olmamakla, Sisifos da eli-kolu bağlı, kaderini değiştirmek için hiçbir eylemde bulunmamakla nihilizm büyüsüne kapılmış kahramanlardır. Oysa *Vebâ*'nın kahramanı Dr. Rieux, insan dayanışmasının ve bu dayanışmadan ötürü de hem kendi bireysel varlığının, hem de insanlık idealinin bilincine varan biridir. Bu roman, evrendeki kötülüklere

---

33. Şahin Yenişehirlioğlu, "*Aynadaki Varoluşsal Görüntü*", FDE Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi, C.III, Sayı:13, (Ankara:1980), s. 55.
34. John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, Çev., Rasih Güran, (İstanbul: De Yayınevi, 1965), s. 107.
35. Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, (Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995), s. 168.

karşı savaşma irâdesini temsil eder. Bu savaşma irâdesinde Tanrısız saçma insan, başarabileceği şeylerin bilincine varır. Bu bakımdan Camus, insanın değerli eylemde bulunma imkânına sahip olduğunu ve bu imkânın gerçekleştirebileceğine inanır. İşte asıl ahlâkîlik bu noktada ortaya çıkmaktadır. Nitekim Dr. Rieux, kötülükle mücâdele işini üstlenmiş ve diğer doktorlardan farklı davranmıştır. Bu farklı davranma durumu kişinin "etik özelliğini" ifade eder.[36] Bu etik özellik de, kişinin özgür oluşunu açığa çıkarır. Böyle bir özgürlüğe sahip olmayanın ahlâkî bir eylemde bulunması da söz konusu olamaz. Tanrı'ya inanmadığı halde bir insanın başkalarının yardımına koşması ve fazîlet örneği göstermek istemesinin temel sebebi de, "Tanrı olsaydı, insanlara yardım işi Tanrı'ya havâle edilirdi." şeklinde ortaya konulmaktadır.

Camus'nün ortaya koymaya çalıştığı başkaldırı ahlâkı, kaynağında ölçü ve sınır bulunan, bundan dolayı da Nazi ve Marksist devrimleri reddeden, başkaları için insanın kendini fedâ edebileceği bir ahlâktır. Onun ahlâkında kurtuluş, başkalarının ölümündeyse böyle bir kurtuluş istenmez ve bu ahlâkın temeli de "yaşamayı ve ölmeyi öğrenmek, bir de, insan olmak için, tanrı olmayı yadsımak"[37] olarak dile getirilir.

Camus'nün hümanizm ile sonuçlanan ahlâkı, dünyada bir anlam olmadığını bile bile, insanın kendine göre bir anlam arayışının ifadesidir. Çünkü dünyada anlam arayan tek varlık insandır. Dünyanın anlamdan yoksun olarak görülüşü patolojik bir hal değil, varoluşsal bir hal olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı da saçmanın kaynağı ve Tanrı'nın reddi felsefî temellendirmeden ziyâde duygusal ve yaşantısaldır. Bu duygusal ve yaşantısal kötümserlik yaşama coşkusuna dönüşerek bir hümanizme vardırılmak istenmiştir. Bu hümanizmin psikolojik dürtüsü ise insandaki yaşama isteğidir. Bu yaşama isteği ve bu istek ile ortaya konulmaya çalışılan ölüm ve saçmaya başkaldırı, hayatta bir anlam bulmanın da en önemli yollarından biridir. "Değiştiremeyeceği bir kaderle yüz yüze gelen umutsuz bir durumun çaresiz kurbanı" "kaderini aşmaya", "kendi ötesinde gelişmeye ve böylece kaderini değil ama kendisini değiştirmeye yönelebilir. Daha da açıkçası, "kişisel bir trajediyi bir zafere dönüştürebilir".[38]

Ona göre bu dünyanın üstün bir anlamı yoktur. İnsanın dayanabileceği tek varlık yine insandır. Hatta "Bir kişinin bir tek insanı yaşayanlar topluluğundan çıkarması, kendi kendini de bu topluluğun dışında bırakmasına yeter."[39] Çünkü

---

36. Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 10.
37. Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*. Çev., Tahsin Yücel, (Ankara: V Yayınları, 1990), s. 281.
38. Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev., Selçuk Budak, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1993), s. 126.
39. Camus, a.g.e. s. 259.

"kardeşliğin yeri doldurulamaz dünyasında bir tek varlık eksilmeye görsün, dünya ıssızlaşmış demektir. Biz yoksak, ben de yokum."[40] Öyleyse insan ne kendisinden ne de başkalarından vazgeçmelidir. Camus'nün saçmacı ahlâktan nitelik ahlâkına ulaştığı noktada, "bütün tarih boyunca köleliği, yalanı ve yıldırıyı"[41] yok sayan bir ahlâka taraftar olduğunu görüyoruz. Bu ahlâk, bütün insanların aynı kaderi paylaşmalarından ötürü dayanışma fikrini ortaya çıkarmakta, Prométhée örneğinde olduğu gibi insanın kendi güçlerine işaret etmektedir. Bundan dolayı da bu ahlâk, sırf insânî olmak bakımından aşkın değerlere sırtını çevirmiş ve sadece yeryüzü değerlerini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Zaten hümanist bir ahlâk, kutsala atfedilen güçlerin insana devridir ve sadece insânî dünyanın eseridir.

İnsânî dünyanın eseri olarak ortaya çıkacak olan değerler devamlı değişken ve başka değerlerle çatışacağı için ideal olmaktan uzak ve şartlarla sınırlı olacaktır. Aslında din olmadan bir ahlâk mümkün olabilir. Yani bir bakıma ahlâk dini önceleyebilir ama bu ahlâkın dinî-mutlak bazı değerler tarafından kontrol edilmesi ya da mutlak değerlerle uygunluk içinde bulunması gerekir. Ahlâkî değerler dinî değerlerle karşılaştırıldığında kaynakları itibariyle insana daha yakındır. Bundan dolayı da, insana yakın olmaları bakımından dini önceleyebilir. Çünkü vahiyle hiç karşılaşmamış olan bir topluluk için, o toplulukta geçerli olan bir takım ahlâkî davranış kuralları muhakkak sûrette vardır. Ancak sadece bu şekildeki kurallar ve değerler ideal olmadıkları için, her zaman için geçerli olacak iyi-kötü değer yargılarına uymayabilirler.

Ahlâk değerlerinin en önemli özelliği yaptırım gücüne sahip olmalarıdır. Eylemlerinden dolayı hesap vermek zorunda olmadığını düşünen bir insan için kaynağında sadece insan ya da toplum bulunan değerler istismâr edilebilir ya da bu değerler karşısında umursamaz bir tablo oluşturulabilir. Bundan dolayı da ideal ahlâk değerlerine sahip olmayan her ahlâk ve özellikle Tanrı'yı reddedip saçma bir dünya görüşünden çıkarılacak bir ahlâk, nihilizme giden yolun üzerinde bulunur. Kanaatimizce Camus de, ideal ve mutlak değerlerle ilişkisini kestiği için ortaya koyduğu ve yaşama coşkusundan kaynaklanan değerleri onu nihilizme giden yoldan alıkoyamamakta ve değerleri daha çok kişisel ve yaşantısal olarak kalmaktadır.

KAYNAKÇA

de Beauvoir, Simon, *Denemeler*, çev., Asım Bezirci, İstanbul: Payel Yayınevi, 1989.

———, *Mandarinler*, çev., Lizi Behmoaras-İlkay Kurdak, İstanbul: Afa Yayınları, 1991.

40. Camus, a.g.e. s. 259.
41. Camus, a.g.e. s. 261.

Brisville, Jean-Claude, *Camus*, Paris: Gallimard, 1959.

Camus, Albert, *Tersi ve Yüzü*, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

———, *İlk Adam*, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 1994.

———, *Yabancı*, çev., Nihal Önal, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

———, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942.

———, *La Peste*, Paris: Gallimard, 1947.

———, *Düşüş*, çev., Yalçın Tura, İstanbul: Varlık Yayınları, 1993.

———, *Denemeler*, çev., Sabahattin Eyüpoğlu, Vedat Günyol, İstanbul: Say Yayınları, 1991.

———, *Düğün ve Yaz*, çev., Rasim Dara, Ankara: Bayraktar Yayınları, 1983.

———, *Başkaldıran İnsan*. çev., Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları, 1990.

Cruickshank, John, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, çev., Rasih Güran, İstanbul: De Yayınevi, 1965.

Gündoğan, Ali Osman *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995.

———, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, Bursa: MKM Yayınları, 2012.

———, "*Saçmadan Başkaldırı Ahlâkına*", *Akademik Araştırmalar*, 1996, sayı: 3.

Frankl, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev., Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi, 1993.

Jeanson. Francis, "Albert Camus ya da Başkaldıran Ruh", *Sartre-Camus Çatışması*, çev., Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965.

———, "Bu işi Kapatmak Üzere", *Sartre-Camus Çatışması*, çev., Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965.

Kuçuradi, Ionna, *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1994.

de Luppé, Robert, *Albert Camus*, Paris:Éditions Universitaires, 1960.

Master, Lev Braun-Brain, *Düşüşün Tanıklığı*, çev., İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000.

O'Brien, Conor Cruise, *Camus*, çev., Fatih Özgüven, İstanbul: Afa Yayınları, 1984.

Turgut, İhsan, *Sanat Felsefesi*, İzmir: Bilgehan Matbaası, 1991.

Yenişehirlioğlu, Şahin, "*Aynadaki Varoluşsal Görüntü*", *FDE Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, C.III, Sayı:13.

KARL JASPERS

Tuncay Akgün*

23 Şubat 1883'te Almanya Oldenburg'ta doğdu. 1901'de Heidelberg Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girdi. Ertesi yıl Münih'e gitti ve pek istekli olmadan hukuk öğrenimini sürdürdü. Bundan sonraki altı yılda Berlin, Göttingen ve Heidelberg üniversitelerinde tıp okudu. 1908'de hekimlik yapmak için gerekli devlet sınavını verdikten sonra, *Heimweh und Verbrechen* (Sıla Özlemi ve Suç) adlı tezini yazdı. Şubat 1909'da hekimlik yapmaya hak kazandı. Öğrencilik yıllarında tanıştığı Gertrud Mayer ile 1910'da evlendi.[1]

Jaspers klinik çalışmalarına başladıktan sonra, fenomonolojinin yöntemlerini klinik psikiyatriye uygulamayı denedi. Bu çabasındaki başarısıyla psikiyatride yeni gelişmelerin öncüsü olarak ünlendi. 1911'de daha 28 yaşındayken ünlü yayıncı Ferdinand Springer'in isteği üzerine psiko-patoloji konusunda bir ders kitabı yazmaya başladı. Psikolojideki başarılarının sonucunda Jaspers 1913'te Heidelberg Üniversitesi'nde, psikoloji bölümünü de içeren Felsefe Fakültesi'ne girdi. Üniversitede hızla yükselerek 1916'da psikoloji doçenti, 1920'de felsefe doçenti, 1921'de felsefe profesörü oldu; 1922'de de felsefe bölümündeki ikinci bir kürsünün başına getirildi.[2]

Hitler'in 1933'te iktidara gelmesi, o güne değin Nasyonal Sosyalizmi ciddiye almayan Jaspers'i şaşırttı. Eşi Yahudi olduğundan devlet düşmanı ilan edildi.

---

* Yrd.Doç.Dr., Din Felsefesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev: Akın Kanat, İzmir: İLYA Yay., 2001, s. 202.
2. Jaspers, a.g.e. s. 202.

1933'ten sonra Üniversite kurullarından uzaklaştırıldı; ancak ders vermesine ve yazılarını yayımlamasına izin verildi. Dostlarının yardımıyla bir başka ülkeye göç etme girişiminde bulundu. En sonunda 1942'de eşinin Almanya'da kalması koşuluyla İsviçre'ye gitmesine izin verildi. Jaspers bu koşulu reddederek karısıyla birlikte kalmaya karar verdi. Bunun üzerine dostları karısını sakladılar. Tutuklanma durumunda karısıyla birlikte intihâr etmeye karar veren Jaspers, 1945'te güvenilir bir kaynaktan 14 Nisan'da sınır dışı edileceğini öğrendi. Ama Heidelberg 30 Mart'ta Amerikalılar tarafından işgal edildi.[3]

Almanya'nın teslim olmasından sonra, Jaspers üniversiteyi yeniden inşâ etmek ve halkın ahlâkî ve siyasal yeniden doğuşuna yardımcı olmak görevleriyle karşı karşıya kaldı. Savaş sonrasında bütün enerjisini bu iki görevin yerine getirilmesi için harcadı. 1948 ilkbaharında İsviçre'nin Basel kentinde felsefe profesörlüğü görevini kabul etti.[4] 1969 yılında, yani öldüğünde yayımlanmış birçok kitabı, ayrıca 30 bin sayfa el yazısı ve çok sayıda önemli mektubu vardı.

Önemli Eserleri: *Die Idee der Universitat* (1946; Üniversite Düşüncesi), Die Sechuldfrage'de (1946; Suç Sorunu), *Allgemeine Psychopathologie* (1946; Genel Psikopatoloji) *Der Philosophische Glaube* (1948; Felsefî İman) ve *Der Philosophische Glaube Angesichts der Offenbarung* (1962; Felsefî iman ve Vahiy), *Die Grossen Philosophen* (1957, 2 cilt; Büyük Filozoflar), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949; Tarihin Kökeni ve Hedefi), *Die Atombombe und die Zukunft der Menschen'de* (1953; Atom Bombası ve İnsanlığın Geleceği), *Wohin Treibt die Bundesrepublik?* (1966; Federal Almanya Nereye Gidiyor?), *Die Geistige Situation der Zeit'ı* (1931; Çağın Tinsel Durumu) *Philosophie* (1932; Felsefe), *Vernunft und Existenz* (1935; Us ve Varoluş), *Existenzphilosophie* (1938; Varoluş Felsefesi), *Von der Wahrheit* (1947; Gerçeklik Üzerine)[5]

Varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden olan Alman filozof görüşlerini, insanın kendi varoluşunun dolaysız bilincine dayandırmış, Nazi iktidarının ve II. Dünya Savaşı'nın yol açtığı karışıklıklara tepki niteliğindeki son dönem çalışmalarında dünya felsefesi adını verdiği yeni bir düşünce birliği oluşturmaya çalıştırmıştır.[6] Jaspers, ruh sağlığıyla (psikopatoloji) ilgili yoğun çalışmalarından sonra felsefeye yönelmiştir. Felsefesi epistemolojide Kant'tan, ontolojide Plotinos'tan etkilenmiştir. Yine Jaspers, Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi ve tin gibi konularda G. Bruno, Spinoza ve Schelling'ten etkilenmiştir.[7] Ama varoluşçu

3. Jaspers, a.g.e. s. 203-204.
4. Jaspers, a.g.e. s. 204-205.
5. Jaspers a.g.e. s. 204-206.
6. Jaspers, a.g.e. s. 201.
7. Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1997, s. 7-8.

bir filozof olarak ön plana çıkan Jaspers'in varoluşsal felsefesi, temelde Kierkegaard,[8] Nietzche ve Max Weber'den etkilenmiştir.[9]

Jaspers, ne Descartes gibi bilim ve felsefeyi özdeş saymış, ne de Husserl gibi felsefenin bilime dönüşebileceğini düşünmüştür. Jaspers bilimi kullanarak Marks ve Freud ve Darwin'in belli bir dünya görüşünü dayattıklarını düşündüğü için onları da eleştirir. Ona göre felsefe bilim gibi görülmemelidir. Çünkü bilimler nesnel iken felsefe özneldir, kişiseldir. Bilimler nesnelere yönelirken felsefe, insana yönelir ve onu özgürlüğüne kavuşturur. Felsefe sanattan da farklı bir şeydir. Çünkü sanat insana bu dünyaya katlanabilmesi için duygusal bir evren sunarken, felsefe var olanı tüm kötülük ve çirkinlikleri dâhil olmak üzere ortaya koymaya çalışır.[10] Onun felsefesinin temeli insan, yani tek tek fertlerdir ki zaten felsefenin esas görevi de insanın bu ferdi varlığını açıklamak olmalıdır.[11]

Hiçbir bilim *kuşatan* (Tanrı) ile insanın ilişkisini kurmadan insanların problemlerini tamâmen çözemez. Jaspers'in felsefesinin merkez kavramlarında olan "kuşatan", biz sınırlı varlıkların üstünde, onları saran "aşkın realite" olarak düşünülmüş olup mâhiyeti itibariyle dinî bir kavramdır. Onun bilim felsefesine göre bilim, sürekli ferdin konkre (somut) durumlarına dikkat çeker ve insanı bütüncül olarak anlayamaz.[12]

F.J. Thonnard'a göre, varoluşçuluk araştırmalarını "var olan" üzerine yoğunlaştırması ve "olan"ı bir varlık bilim içinde açıklamayı hedef alması açısından, XIX. yüzyılın felsefesinde unutulmaya yüz tutmuş, felsefenin temel sorunu olan "varlık" sorununu yeniden felsefenin gündemine getirmiştir. Ne var ki, varoluşçuların, "varlık"ı yalnızca somut olana bağlı kalarak açıklamaya yönelmeleri, Tanrıcı varoluşçuluk kanadı dışta tutacak olursak, "tinsel" olanı göz önünde bulundurmamaları, bu felsefeyi eninde sonunda sınırlı bir düşünme alanına sürüklemiştir.[13] İşte bu noktada Jaspers varlığı görünen ile sınırlı olarak anlamamış ve varoluş felsefesi onda metafizik alana doğru kaymıştır.

O, kişinin varoluşunu Tanrı'dan kaçarak değil, ona koşarak gerçekleştirebileceğini dile getirir. Kişinin kendini tanıması ve hürriyetini en iyi şekilde ger-

---

8. Leonard H. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, Amherst MA: Univeristey of Massachusetts Press, 1975, s. 117.
9. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 8.
10. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 482.
11. Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev: Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, s. 67.
12. Magill, a.g.e. s. 67.
13. Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s. 27-28.

çekleştirebilmesi Tanrı'nın varlığına iman ile mümkündür. İman, insanın aşkın varlığın hayatına iştirak etmek ve onun sonsuz varlığı ve ölümsüzlüğü karşısında kendi sınırlılığının ve geçiciliğinin bilincine varmasıdır.[14] İrrasyonalizmin şövalyeliğini yapan Unamuno'nun tersine Jaspers aklı her fırsatta yüceltmiştir.[15] Fakat geçmiş büyük filozofların hiçbirisine benzemeyerek, akıl dünyasının felsefe dışı olduğunu, felsefenin aklımızın başarısızlığa gömüldüğü, batmış bir gemiye döndüğü yerde başladığını söyler.[16]

Jaspers düşüncesinin ana ekseni, kaynağını Kant'tan alan akıl kavramı ile Kierkegaard'a dayanan Existenz (varlık/varoluş) kavramının bir bileşimi olarak ele alınabilir; modern bilimin su yataklarında şekil bulan ve felsefî imanın açık sularına dökülen bir nehir gibi de düşünebileceğimiz bu bileşim, farklı varlık (being) tasavvurları tarafından beslenir.[17] Onu büyük oranda etkileyen düşünür Kierkegaard'dır.[18] Roger Verneaux'e göre Jaspers'in felsefesi Hegel ve Nietzsche'nin felsefesinden de etkilenmiştir.[19] Elbette onlardan önce Aristo, Eflatun ve Spinoza'nın da etkisini vurgulamak gerekir.[20] Verneaux, Jaspers'in felsefesini 'parçalanmış' bir felsefe olarak görür. Jaspers'in felsefesi "existentielle"(varoluşçu) ve rasyoneldir.[21]

Jaspers'in varoluş felsefesinin çıkış noktası aslında bir öğreti de değil, salt öğretilerle bir yetinmezliktir.[22] Ona göre felsefe, bir insanın bireysel varlığından fışkırarak öbür bireylere seslenmeli, gerçek varlıklarını sağlamaları için onlara yardımcı olmalıdır.[23] Jaspers'in varoluş felsefesine göre insan yeryüzünde tedirgin, kaygılı bir varlıktır. Çözemediği birçok sorunla karşı karşıyadır ve âdetâ yeryüzü ayaklarının altında kaymaktadır.[24] Jaspers İnsandan yola çıkar ve insana yönelerek felsefe yapar. Bunun için Jaspers'e göre felsefe, bizim kendi kendimizle ilgilenmemizdir. Bu onun bütün eserlerinde kendini belli eden bir ruh durumudur.[25]

---

14. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 22-23.
15. Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s. 28-29.
16. Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev: Akşit Göktürk, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001, s. 33.
17. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 117.
18. Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s. 26.
19. Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 1994, s. 45.
20. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 71.
21. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 46.
22. Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, s. 32.
23. Kaufmann,. a.g.e. s. 24.
24. Kaufmann, a.g.e. s. 32.
25. Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev: Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 350.

Jaspers, felsefesinin hareket noktası varlığın üç tipidir. "Dünya", "Ben", "Tanrı" ve bunlarla ilişkili olarak düşüncenin üç mümkün modu: "İlim", "Felsefe" ve "Teoloji". Bu varlık tiplerinden her biri düşüncenin özel bir durumuna uygun düşer. O halde Jaspers'a göre birinden diğerine geçiş kopuk olsa bile, bu geçişin bir "sıçramayı" zorunlu kıldığı üç alana sahibiz. Bu üç alan: "Dünyanın incelenmesi", "Existence'ın (varlığın) aydınlatılması" ve "Aşkınlığa götüren metafizik"tir. Dünyanın incelenmesi; Jaspers'in bilim felsefesini, varlığın aydınlatılması; varlık felsefesini, aşkınlığa götüren metafizik de; ahlâk felsefesini ifâde eder.[26]

a) Görülen, duyulan somut varlık (Dasein).

b) Fiziksel varlığın ötesinde "ben"iyle varolan soyut varlık: İnsan (Existence).

c) Varlığı kendisinden olan soyut ve aşkın varlık: Tanrı (Transendent).

Jaspers'in asıl üzerinde durduğu varlık boyutu, fiziksel yönü *Dasein*'e dâhil olan ve ancak "ben"iyle dikkate alınması gereken hatta "ben"iyle varolan insandır (Existence). Çünkü bir yandan *Dasein* (âlemdeki somut varlıklar), *Existence* ile kavranılıp, algılanıp bir anlam kazanacak, diğer yandan *Transcendent* (Aşkın varlık-Tanrı) de Existence tarafından algılanmakla varlığı anlam kazanacaktır. Jaspers'e göre varlığın merkezinde, özgürlüğü kullanmak ve kendini geliştirmek üzere insan bulunmaktadır.[27] Ona göre insan, kendisi için önceki zamanlarda olmadığı kadar daha belirsizdir. İnsan, dünyada en büyük imkân olduğu kadar en büyük tehlikededir de. İnsanı dünyanın nesneleri gibi objektif metotlarla kavramaya çalışmak imkânsızdır.[28]

Jaspers'a göre gerçek hürriyet, "en derin" haliyle varoluşsal hürriyettir. Varoluşsal seçme, yani "kendimi seçişim" kişisel varlığımda bizzat kendim olma kararıdır. Çünkü olması gereken şey, insanın gerçekten kendini yakalaması, kendi kendisini seçmesi, kendine güvenmesi ve böylece *"kendisi olması"*dır. İşte bunu gerçekleştirmenin en önemli şartı kişinin felsefe yapmasıdır. Tam da bu felsefeyi Jaspers "Varoluş Felsefesi" olarak adlandırır. Burada kasdedilen 'varolmak' her gün olduğumuz şey demek değildir, sınırlarımızı zorlamaktır.[29] Varoluşu (İnsanı) "evrenin bütünü karşısında duran varlık" diye açıklayan Jaspers'e göre varlık gerçekte var değildir, olabilir ve olması gereklidir. Çünkü varoluş ancak eylemde ortaya çıkabilir, "sınır durumların"da gerçekleşir. Ölüm,

---

26. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 46.
27. Walter Kaufmann, *Existentializm From Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books İnc, Thirteenth Printing, New York, 1960, s. 152.
28. Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 351.
29. Weischedel, a.g.e. s. 352.

acı, yanılgı ve savaş gibi insanı belli bir olayın sınırına götüren bu durumlar, tarihle ilgili bilinçte, özgürlük ve iletişimde gerçekleşir.[30] İnsan bu evren içinde, birçok bilinmezle karşı karşıyadır. Cevaplamak istediği sorular vardır. İnsan bu soruların cevaplarını da kendi benliğinde arar. Bu soruların temel amacı insanın kendini anlaması ve evren denilen bu bütün içindeki yerini bulmasıdır. İşte bütün bunlar insanı varoluş sorunuyla karşı karşıya getirir.[31]

Jaspers'e göre biz insan olarak, bize özgü yerimizde, kendi kendimizi pekiştiriyoruz. Biz, her zaman, durumlar içindeyiz. Durumlar değişir, bir takım elverişlilikler ortaya çıkar, bunlar elden kaçırılırsa bir daha geri gelmez. Jaspers şöyle devam eder:

> "Ben bu durumun değişmesi için de çalışabilirim. Ancak, kendi yapıları içinde, öyle durumlar vardır ki bir anlık görünüşü değişse bile egemenlik sağlayan erki gene kendi örtüsü altında kalır: Er geç öleceğim, er geç acı çekeceğim, er geç savaşacağım; ben gelişi güzel olanın boyunduruğu altındayım, yakamı kurtaramayacağım bir suça yuvarlanıyorum. Varoluşumuzun bu durumlarına ben sınır durumları diyorum. Bu gibi üstünden aşamayacağımız, değiştiremeyeceğimiz durumlar vardır. Bu sınır durumlarının bilincine varmak, felsefenin derin kaynağı karşısında şaşıp kalmaya ve derin kuşkuya kapılmaya bağlıdır, bunlar felsefenin kaynağıdır."[32]

Bütün bunlara rağmen 'Varolmak' mümkün müdür? Sınırlayan bu kadar şey karşısında insanın tek başına varoluşunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Burada bir inanca işaret eden Jaspers, insanın varoluşunu gerçekleştirebilmesi için, bilimi aşarak "Tanrıya" gitmesi gerektiğini söylemiştir.[33] Bu yüzden Jaspers'in felsefesinin "Varoluş Felsefesi" (Existenzphilosophie) yerine daha doğru olarak "Transendans Felsefesi" (Transzendenzphilosophie) olarak adlandırılabileceğini söyleyenler de vardır.[34] Bunu söyleyenler iddiâlarına Jaspers'in şu ifâdelerini dikkate almış olmalılar:

> "Felsefe yapmanın kaynağı, bir varlık karşısında şaşkınlık duyma, kuşku ve yitmişliğin bilincine varmadır. Her durumda, felsefe insanı kavrayıcı bir sarsıntıyla başlar, boyuna şaşıp kalmadan yola çıkarak bir erek arar. Platon ve Aristoteles bir varlık karşısında şaşıp kalmadan yola çıkarak, varlığın

30. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 9.
31. Jaspers, a.g.e. s. 8.
32. Jaspers, a.g.e. s. 53.
33. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 483.
34. Nebil Reyhani, "Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'da Felsefi İnanç", Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2001, sayı:6, s. 2.

> özünü aradılar. Descartes ise kesin olmayanın sonsuzluğunda gerekli belirliyi arıyordu. Stoacılar da varoluş acısı içinde tinin dinginliğini aradılar."[35]

Jaspers'e göre bu dünya başka bir dünyanın müsveddesidir, evrensel bir okumaya elverişli olmayan, şifresi yalnızca 'varoluşla' çözümlenebilen bir dünyadır. 'Şifre', aşkın varlık ile varolmayı başaran insan arasındaki aracıdır. Şifre, yalnızca dışsal ya da sözel amacı gören ortak zihin için okunabilir bir şey değildir. Şifrenin anlamı ancak somut varoluşa anlaşılır gelir.[36] Jaspers diller gibi şifrelerin de geçmişten intikâl ettiğini, bizim onları îcâd etmediğimizi, tersine onları kendimize mâl ettiğimizi söyler. Örneğin Kant varoluşunun şifresini ahlak yasasıyla çözmüştü.[37]

> "Şifrelerin sözünü ettik. Şifre nedir? Bu kavramı nasıl kazanırız? Özne-obje bölünmesinde tasarımlarımız, düşünce içeriklerimiz, kendimizin hayalleri vardır. Onlar o sıfatla orada değildirler. Onların anlamları vardır. Bu işaret olarak bir anlam değildir. Nesne oluşun dâhilinde biri diğerinin işareti olabilir. Tıpkı bir malın marka işaretinin mevcut olması gibi, yol gösterme levhasının kısaltılmış işareti gibi vs. en doğrusu onun anlamı olan bir başka obje burada olmaksızın bir anlama bürünmesidir. İfade ettikleri anlamın gösterilmesiyle çözümlenemeyen anlamlara biz şifre diyoruz. Onlar bir anlam ifâde ederler, ama bir şeyin anlamını ifâde etmezler. Mâhiyet (Nelik), sâdece şifrenin içindedir, onsuz değildir. Şifreler, aynı zamanda, aşkınlığın (müteâl, fizik üstü, transendans) bir dilidir ki onlar tarafımızdan meydana getirilen dil gibi bize oradan gelirler. Şifreler özneldirler: İnsan, tasarım tarzına, düşünüş şekline, kavrama gücüne göre bu şifreleri yaratır. Şifreler özne-obje bölünmesinin içinde aynı zamanda hem nesnel hem de özneldir."[38]

Şifreler konusunun daha iyi anlaşılması için bir örnek verebiliriz: Tanrı fikri buna güzel bir örnektir. Tanrı adı muhakkak ki kavrayamadığımız bir şeyin adıdır. Tevrat'ın Yahudi'si onun anlamını çözümlemeye çaba harcamakla işe başladı ve bu anlamı bulamadı, ama Tanrı'nın varoluşundan aslâ kuşkulanmadı. Bir Hıristiyan için ise fizikötesi Tanrı insan olmuştur. O kendini göstermiştir. Oysa aşkın olanın dünyadaki bir bedende oluşu mümkün değildir. Jaspers'a göre eğer şifre olan Tanrı'yı böyle anlamlandırırsanız hatâ yaparsınız. O zaman Ausschwitz[39] ile Tanrı fikrini bağdaştırmakta zorlanırsınız. Îsâ olarak bedenlenip dünyaya ge-

---

35. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 55-56.
36. Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s. 206.
37. Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev: Sedat Umran, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995, s. 137.
38. Jaspers, a.g.e. s. 141-142.
39. Nazi Almanya'sı tarafından II. Dünya Savaşı döneminde kurulmuş en büyük toplama, zorunlu çalışma ve imha kampı.

len Tanrı neden Ausschwitz'de ortaya çıkmadı. Bedenli mevcûdiyetinin yerine bize seslenen aşkınlığın bizi sarsan şifrelerini işitmeye ve anlamaya çalışmalıyız.[40]

Jaspers'e göre, şifre dili, gördüğümüz ve işittiğimiz dilden farklı bir gerçekliğe sahip değildir. Ancak, gerçek konuşmacısı yoktur, şifre ve anlam arasında gerçek bir ilişki bile yoktur. Şifreler dildir, ancak kimsenin konuşmadığı bir dil. Bir şifrenin ne olduğunun esası bir başka şifre tarafından belirtilir. Eğer şifreyi tanımlamaya çalışırsak, ona, "Aşkın bir anlam olarak başka bir şeyin anlamı olmayandır." diyebiliriz.[41]

Jaspers'e göre şifre olmayan hiçbir şey yoktur. Tanımlanması zor olan bu şifreler, en azından bazı kategoriler altında sınıflanabilir. İlkin tabîî olarak iki büyük gruba ayırmak gerekir: Objektif alanla, yani dünya ve onun tecrübesiyle, onun incelenmesi ile ilgili olanlar; öznel alanla, yani existence ve hürriyetle ilgili olanlar. Objektif düzende Jaspers bir kez daha, "aşkınlığın dilleri" diye isimlendirdiği şifrelerin belli başlı üç tipini ayırt eder: Tabiatın tecrübesi, dinî efsâneler ve felsefî nazariyeler. Birincisi tabîî dil, diğer ikisi insânî dildir.[42]

İnsanın varoluşu bir doğa olayı gibi sürmediğinden, insanın bu durumunu bilim, bir doğa olayı gibi ele alıp inceleyemez. Farklı bilimler konuları gereği, insanın bir yanını ele alıp incelediklerinden dolayı insânî bütünlüğü parçalarlar. Bu yüzden bilimin ulaştığı sonuç insanla ilgili gerçekliği bize veremez. Çünkü insan dâimâ kendi hakkında bilebileceğinden daha fazla bir varlıktır.[43] Jaspers'e göre, durum ne olursa olsun, içsel tutum olmaksızın, bilgi boşunadır; bu tutum olmazsa bilgi dağılır gider. Meselâ Tanrı'ya yakardığına inanan, ama gerçekte kendi açgözlülüğünün ya da bireysel isteğinin yerine getirilmesi için dil döken Hıristiyan, Tanrı'ya değil, aslında bir idole yakarmakta, hatta daha doğrusu hiç yakarmamaktadır. Düşüncelerinin mekanikliği içinde akıl yürüten kişi için de aynı şey söz konusudur. Oysa Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü sonucuna bir koşuldan yola çıkarak varmış, ama bu koşula da yaşamını bağlamıştır. İşte gerçek bilgi bu "öznel düşünür"ün bilgisidir. Var olmak onun başlıca kaygısı, çevresindeki varoluş onun en önde gelen ilgisidir.[44] Jaspers'e göre İnsan varoluşçu felsefenin merkezindedir. Bilgi insanın kendini bilmesi ya da tanıması ile başlar. Sokrates'in "kendini bil" sözü Jaspers için de çıkış noktası olmuştur.[45]

---

40. Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s. 143-144.
41. Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, Almanca'dan İngilizce'ye çeviren: E.B. Ashton, Newyork: Harper & Row, Publishers, 1967, s. 116.
42. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 56-57.
43. Hasan Çiçek, Mevlana ve Karl Jaspers'in Benzeşen İnsan Anlayışı, *Felsefe Dünyası*, 2004, cilt: 1, sayı: 39, s. 163.
44. Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s. 58.
45. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 2.

Jaspers akla karşı olmaktan uzaktır, o hiçbir durumda bizi akla karşı gelmeye yöneltmez; ne var ki geçmiş büyük filozofların hiçbirisine benzemeyerek, akıl dünyasının felsefe dışı olduğunu; felsefenin, aklımızın başarısızlığa gömüldüğü, batmış bir gemiye döndüğü yerde başladığını söyler.[46]

Kant gibi Jaspers için de metafizik mümkündür. Eğer bilmek gerçeğe uygun olsaydı, fenomenlerin ötesinde arayacak hiçbir şey kalmayacaktı. Fakat aksine, bilmek dâimâ açıktır, dâimâ yetersizdir.[47] Jaspers bilginin sınırları konusunda Kant çizgisinde yer almaktadır. Kant gibi Jaspers de fenomenin objenin ve varlığın veya kendinde şeyin (existence ve aşkınlık) ayrımını kabul eder. Mümkün her bilgiyi fenomenler düzenine yerleştirir, fakat orada bilinemeyen gerçek için boş bir yer bırakır. Nihâyet o bilinemeyen alana imanla girmeye çalışır.[48] Jaspers bilimin hayatın anlamı konusunda insana yetmeyeceğini şu sözlerle ifâde eder:

> "Olgulardan hiçbir bağlayıcı normlar çıkarılamaz. Bir deneysel bilim, hiç kimseye neyi yapacağını öğretemez, ama onun tarafından konulan hedeflerde zikredilebilir araçlarla erişebileceği şeyi öğretebilir. Bilim bana hayatımın anlamını gösteremez."[49]

Jaspers bilimin tanrılaştırılması, her şeye yeter olarak görülmesi ve bilimin sınırları konusunda şöyle devam eder:

> "Bilimsel saçmalık, aydınlığa kavuşmak ve başarmak içindir. Bizim çağımızda, bilim konusunda, sözde sağlam tutum sayılan sürekli bir inançsızlık geçerlidir. Bilimsel diye nitelenen sonuçlara inanılarak körü körüne uzmanların buyruğu altına girildi; bilimle, tasarıyla dünyanın eksiksiz bir düzene kavuşturulacağına inanıldı. Bilimden yaşam için, bilimin veremeyeceği amaçlar beklendi, genelde bilim için erişilmez olan bir varlığın bilgisi umuldu."[50]

Jaspers'a göre insanın sınır durumları vardır. Eğer insan kendisine yönelirse, kendisini anlamayı denerse ve hayatı kendinden yola çıkarak şekillendirmek isterse, bu sınırları daha ezici olarak duyar. O kendi kişisel varlığının nesnelerden başka olduğunu keşfeder. Bunu yaparken farkına varmaksızın "sınır ruh hali" dediği bunalıma kapılır. Bu durumda insan sarsılarak, kendi içinden yola çıkarak bir 'hiç' olduğunun ve kendi gücüyle daha ileriye gidemeyeceğinin farkına varır. Bu, hem-cinsinin ölümünde, kendi ölümünü düşündüğü za-

---

46. Kaufmann, *Existentializm From Dostoevsky to Sartre*, s. 32-33.
47. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 47-48.
48. Verneaux, a.g.e. s. 49.
49. Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s. 98.
50. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 218.

man olup biten bir durum gibidir. İnsan içine itildiği değiştirilemez yazgısını gördüğünde bunu anlar. Bu sınır ruh durumları insanın sonlu kişisel varlığıyla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan 'son durumlar'dır.[51]

Peki Jaspers'a göre, mümkün olan bilgi tipini nasıl niteleyeceğiz? Jaspers'e göre varlık yalnızca aydınlatılabilir. Bu sözcük Jaspers'te tümüyle özel bir anlam kazanmaktadır. Varlık üzerine sahip olabileceğimiz tüm ussal tavır alışlar, karanlık birer şifreden başka bir şey değildir ve bu şifreler de tek başına elimize anahtarı vermez.[52] Jaspers'a göre:

> "İnsan ancak sürekli değişmeler ve gelişmeler gösteren süreçler içinde bulunanı bilebilir. Oysa bu süreçler daha büyük, bilinmeyen olanla kuşatılmıştır. Bilinmeyenin kuşattığı bu kuşatıcı varlık üçtür: Birincisi evren (dünya), ikincisi öznenin, ben'in kuşatanı, üçüncüsü de tümel kuşatandır (aşkınlık). Bu üç alanda üç varlık türü bulunur. Birincisi nesnel varlık, ikincisi yalnız kendisi için olan varlık, nesnelerin varlığından ayrı, varoluş diye nitelenen alandır. Üçüncüsü ise kendinde varlık adı verilen, kavranamayan "aşkınlık"tır. Bu üç oluş biçimi varlığın üç ayrı sınır çizgisidir.[53]

Jaspers kendi bilgi felsefesini daha da netleştirmek için sorar:

> "Nasıl biliyorum? Şüphe doğduğunda, isbât ederim. Hangi şekilde biliyor olduğumu sormuyorum. Bu bilginin anlamı ve sınırlarını bilmek istiyorum. Bu durumda anlaşılıyor ki, her türlü gerçek, düşünme denen şeyin tuhaf bir tarzında ortaya çıkar. Bu düşünme tarzları kategori biliminde ve yöntem biliminde idare edilir. Bunlar sâyesinde, felsefe yapmanın temel hatlarını kazanırım. Bu temel hatlara vâkıf olduğum ölçüde de yalnızca biliyor olmakla kalmam, aynı zamanda nasıl ve ne sûrette bildiğimi de bilirim. Bilimlerde uygulanan ve nesnel olarak idrâk etmeyi kapsayan düşünme tarzıyla, felsefede gördüğümüz, transandantal düşünme tarzı arasındaki farkın tesbît edilmesi, felsefe yapma bakımından özel bir öneme sahiptir, hatta kilit konumundadır. Yine diyebiliriz ki, bir konu nesnelliğini kaybettiği takdirde, felsefî yorum hedefine ulaşmış demektir."[54]

Jaspers'e göre bugün teoloji, akademik felsefe ve kamuoyu, felsefeyi bilimin yanlış konumuna yerleştirir. Felsefe, bir fakültenin bölümü olarak sınıflandırılır, nesnelerin genel olarak geçerli kavranışı için akılcı araçlar kullanan nes-

---

51. Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 353-354.
52. Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s. 63.
53. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 10.
54. Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 31.

nel araştırmanın bir kolu olarak muâmele görür. Diğer bilimlerde olduğu gibi dâimâ en son ve en yüksek noktasına ulaşması için onun da gelişmesi beklenir. Ondan sonuçlar istenir. Faydalandırması beklenir. Ya da felsefe hiçbir şey "bilmediği" için hiçbir gelişme göstermediği için hor görülür. Geleneksel olanların dışında kimse pek böyle söylemez, ama bu modası geçmiş işi göz ardı eder.[55] Jaspers için felsefe belli bir yolda olma demektir. Felsefenin soruları yanıtlarından daha özlüdür, her yanıt yeni bir soruya dönüşür.[56] Felsefe, insanın kendisiyle var olduğu insanın gerçekliğe katıldığı bir odaklaştırıcıdır.[57]

Dar anlamda varoluşçuluğun dinle ilişkisi daha fazladır. Çünkü varoluşçuluk akımı bir sıkıntı ve o sıkıntının neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu sıkıntı varolma sıkıntısıdır ki, insanoğlunun en temel sorunlarından biridir. Kişi bu hayatta nasıl mutlu bir şekilde kendine, doğaya, Tanrı'ya ve insanlara ihânet etmeden varolacak? Bu insanlığın ezelden beri sora geldiği ve hâlâ cevâbını aradığı bir sorudur.

Jaspers dinin ve dinî hayatın kendisi ve bütün insanlar için ne kadar önemli olduğunu farkındadır. Fakat hayatındaki sıkıntılara, acılarına dinî anlamda bir cevap bulamadığından da şikâyetçidir. Kendisinin (Hıristiyan) ilâhiyatçılarla yaptığı sohbetler esnâsında, onların en önemli yerlerde suskun kaldıklarını ya da konuştukları zaman anlaşılmayan sözler sarf ettiklerini, başka konulara geçtiklerini ve söylediklerini kanıtlamadıklarını belirtir.[58] Dinî inancın tarihî bir görünümü vardır. Dinî inancın kendisi içerdiği dinî yaşantıyla karıştırılmamalıdır. Jaspers'a göre ruhun derinlik kazanması, toplumsal hususların düzene sokulması, büyük çapta hayır işlerinin yapılması, sanat ve düşünselliğe anlam katılması gibi dinlerin hayırlı etkilerini göz ardı etmemek gerekir.[59] Din, sağduyuyu reddetmez. Ayrıca şu ana kadar din, gerçekten de en uzun ömürlü ve anlamlı olan düzeni sağduyu vâsıtasıyla gerçekleştirmiştir. Bunu dolaysız talimatlarla değil, inanan insanlarla ve onların ciddiyeti ve güvenirliliği ile başarmıştır.[60]

Jaspers'e göre inancın sâdece içeriği koşulsuz gerçek olarak değil, yegâne gerçek olarak da algılanmaktadır. Bu anlayışa göre bir Hıristiyan, "Bu benim yolumdur." demek yerine "Yol budur." der ve Tanrı'nın oğluna ve tabîî ki aynı zamanda da Tanrı olan Îsâ'ya şöyle dedirtir: "Yol benim, gerçek ve hayat benim." Hıristiyanlığa inanan kişiler, kendileri hakkında, "Dünyanın tuzu biziz, dünyanın ışığı biziz." şeklinde düşünürler. Birçok Hıristiyanın tarihte yer alan

---

55. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 54.
56. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 47.
57. Jaspers, a.g.e. s. 48.
58. Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 72-73.
59. Jaspers, a.g.e. s. 78-79.
60. Jaspers, a.g.e. s. 79.

davranışı da, bu doğrultuda olmuştur. Jaspers'e göre buna itiraz etmek gerekir. Eğer insanlar Tanrı'nın çocukları olabiliyorlarsa, bir insanın ya da bazı insanların değil, hepsinin de Tanrı'nın çocuğu olduğu düşüncesi, akla daha yakındır. Yalnızca İsâ'ya inanan insanların ebedî hayatı elde edeceklerine yönelik iddiâ iknâ edici değildir. Zira Hıristiyanlığın dışında da asil ve temiz ruhlu insanlar görülmektedir.[61] Jaspers bu yegânelik iddiâsının, Hıristiyanlıkta, Mûsevîlikte ve İslâm'da da mevcut olduğunu söyler.[62]

Jaspers felsefe ile din arasında vazgeçilmez bir ilişkinin var olduğunu kabul eder. Ama felsefe dinin kendine yüklediği mutlaklık anlayışını aslâ benimsemez ve belirli bir dinden hareketle görüşlerini ortaya koymaz. Fakat dine de bir şekilde alan açar. Din de felsefenin varlığının devamını sağlar.[63] Jaspers'e göre din, aşkınlığın cisimleşmesi fikrine sahip olduğu için, genel bilinç ve varlığın kuşatılması arasında, olması gereken gerilimi sürdürmeye muktedir değildir. Bu hayatî gerilimler olmadan iki indirgeme var olur. Ya otantik benlik, teolojik dilin pür bilimsel düşünceye benzer bir özellik varsayması sonucuyla genel bilincin içinde çöker ya da genel bilinç teolojik düşüncenin basitçe keyfî hale gelmesi sonucu ile varoluşsal farkındalık alanına indirgenir.

Jaspers her iki durumda da Aşkınlığın görünümü için bir yere izin veren uygun gerilimin yok olduğunu ve ilâhî olanın kendisini uygun biçimde açığa vuramadığını tartışır. Teolojik spekülasyon, kendisini hem genel bilincin içkin nesnelliğinden hem de varlığın aşkın öznelliğinden farklı kılmakta başarısızlığa uğrar. Sâdece şifre içinde düşünce, kendisinin ötesine işaret etmeye izin veren ve aşkınlığını kuşatılmasını, açığa çıkaran uygun gerilimleri sürdürür.[64] Jaspers, şifrenin ikili bir hareket sürdürdüğü için aşkınlığı açığa çıkarmada başarılı olduğunu söyler. Şifre, insanın varoluşsal düzeyle muhabbet içinde olması ile bilincin içkin hallerini aşmasını gerektirir. Bu yeni varoluşsal bilinçlilik halinde insan ayrıca deneysel nesnenin sınırlarına metafizik boyutu sunarak aşmaya çalışmalıdır. Her iki örnekte de, şifre, aşkınlığın görünebilmesi için alan açar.[65] Ona göre:

> "İnsan, gerçekte ne denli özgürse, Tanrı onda o denli kesindir. Ben, nerede özgürsem, orada kendi kendime var olmadığımı kesinlikle bilirim. Biz insanlar hiçbir zaman kendi kendimize yetmeyiz. Kendi dışımıza çıkmaya, ken-

61. Jaspers, a.g.e. s. 82.
62. Jaspers, a.g.e. s. 88.
63. Hüsnü Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi*, İstanbul: Rağbet Yay., 2012, s. 113.
64. Bernard F. O'Connor, *A Dialogue Between Philosophy And Religion (The Perspective of Karl Jaspers)*, United States of America: University Press of America, 1988, s. 125.
65. O'Connor, *A Dialogue Between Philosophy And Religion (The Perspective of Karl Jaspers)*, s. 38.

> dimizi aşmaya doğru itiliriz, hiçliğimiz içinde kendi kendisiyle saydamlaştığımız Tanrı'yla olan bağlantımızın derinliğiyle gelişmek gereğini duyarız."[66]

O'nun Tanrı'sı ileride göreceğimiz gibi aşkınlıktır. Aşkınlık tanımlanamaz, bilinemez ve düşünülemezdir. Varlık çizgisinde hiçbir şeyle karşılaştırılamayan "başkası"dır.[67] Burada Jaspers negatif teoloji yapar. "Onun Aşkınlık'ı (Tanrısı) doğmalarla ve kültle ifâde edilen ve kilisede ortaya çıkan vahyedilmiş Tanrı değildir. Ona göre zaten vahiy fikrinde, hürriyeti sınırlayan bir otorite unsuru vardır. İnsanın davranışı tamâmen hür ve insanın kendisinden kaynaklanmıyorsa, bu davranış kişinin existence'sına bağlı değil demektir."[68] Bu da Jaspers'in üzerinde durduğu felsefî temelin yerinden oynaması demektir.

Jaspers'e göre elbette aşkınlık ile existence arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki existence düzeninde vukû bulan temsil düzeninde vukû bulmayan, özü itibariyle gizli şahsî ve hür bir şekilde aşkınlığın tecrübesi, algılanması ve duygusu olan 'Felsefî iman' olarak adlandırılabilir.[69] Tanrı'nın varlığına inanan bir varoluşcu olarak Jaspers'e göre felsefe şu soruyla başladı: Bu nedir? Çok değişik türde evrende nesneler, cansız ve canlı varlıklar, pek çok nesne bulunmakta, hepsi gelmekte-gitmektedir. Öyleyse gerçek varlık, başka deyimle her nesneyi kapsayan, her nesnenin temelinde duran, her varlığın kendisinden ortaya çıktığı varlık nedir?[70] Jaspers için bütünlük içinde varlık, ne nesne, ne de özne olabilir, o ancak bu kopuş içinde görünüş alanına çıkabilen bir "kuşatıcı varlık" (Tanrı) olabilir.

Jaspers şunu sorar:

> "Neden bir nesne vardır da, yokluk yoktur? Var oluşun kesinliği de bu türdendir, çünkü onun temeline dayanan bir soruya verecek yanıtımız yoktur, Tanrı varlığı böyledir. Kuşatıcı varlığa dönülür, onun özüne değin soru sorulur, bu konuda bir yanıt alınmaz, her nesne başka bir nesne ile vardır. Bu, kuşatıcı varlığa yönelmedir."[71]

Jaspers'e göre biz, nesneleri aklımızla anlamaya çalışırken, çevremize canlı bir varlık, Tanrı'ya ise varoluş olarak yöneliyoruz.[72] Jaspers, felsefî araştırmaya yeni bir hareket noktası bularak Eflatun, Aristo, Spinoza, Hegel gibi me-

---

66. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 87.
67. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 55.
68. Verneaux, a.g.e. s. 56.
69. Verneaux, a.g.e. s. 57.
70. Jaspers, *Felsefe Nedir?* s. 58-59.
71. Jaspers, a.g.e. s. 70.
72. Jaspers, a.g.e. s. 62.

tafizikçilerden ayrılır. Klasik metafizikte araştırmaların hareket noktası Tabiat, Dünya yahut Tanrı isimlerini alan kendiliğinde Varlık olmasına karşılık, Jaspers'in açıklama programının hareket noktası *"biz olan Varlık"* (existence) tır.[73]

Jaspers'a göre Batıya özgü Tanrı düşüncesinin iki tarihî kökü vardır: Kutsal Kitap ve Grek felsefesi.[74] M.Ö. 500 dolaylarında yaşamış Ksenophanes'a, evrende egemen olan tek Tanrı vardır ve ne görünüşte ne de düşüncede ölümlülere benzer. Platon 'iyi' adını verdiği Tanrı'yı her bilginin kaynağı olarak düşünmüş idi.[75] Ancak, Grek düşüncesinde tasarlanan Tanrı, Jeremias'ın canlı Tanrı'sı gibi zâtî özelliklere sahip olan, canlı ve yaşama sürekli müdâhele eden bir Tanrı anlayışı değildi.[76] O, bugünkü Teist anlayışın Tanrısı hiç değildi.

Bu konuda teolojik hüküm şudur: "Biz, ancak Tanrı'nın varlığını bilebiliriz, çünkü Îsâ'ya değin peygamberler aracılığıyla Tanrı kendini açıklamıştır. İnsanlar için yaratılış olmadan, Tanrı gerçekliği söz konusu değildir. Tanrı'ya düşünce ile değil, iman etmekle varılır."

Jaspers'e göre Tanrı'yla ilgili kanıtlar, matematik ve deney bilimlerininkiler gibi kesin sayılırsa, yanlıştır. Meselâ Kant, köklü bir biçimde, bu kanıtları kendi geçerliği içinde çürütmüştür. Jaspers bu anlayışın karşıtı olan anlayıştan da rahatsızdır. Bu anlayış: "Tanrı'yla ilgili kanıtların çürütülmesi Tanrı'nın yokluğu anlamına gelir." anlayışıdır.[77] Jaspers bu görüşe de karşıdır. Çünkü Tanrı'nın varlığı kanıtlandığı oranda yokluğu da kanıtlanabilir. Jaspers'a göre eğer Tanrının varlığı kanıtlanmış olsaydı, O, Tanrı değil de evrende gelişigüzel bir nesne olurdu.[78] Tanrı varlığının bu sözde kanıtlarına ve onların çürütülmelerine karşı Jaspers için durum şöyledir:

> "Adı geçen Tanrı kanıtları kökensel (dogmatik-kutsal kitaplara dayanan) kanıtlar değil, tersine düşüncenin kendi kendine kanıya varma yollarıdır. Binlerce yıl içinde düşünülmüş ve boyuna yinelenmiş Tanrı kanıtlarının değişmeleri yüzünden, gerçekte bu kanıtların bilimsel kanıtlardan ayrı bir anlamı vardır. Onlar, Tanrı karşısında insan yükselişinin deneyleri içinde, düşüncenin onaylamalarıdır. Onlar Tanrı bilincinin doğal varlığa dönüştüğü yerde, bizi sınırlara götüren düşüncenin yollarında kendi başlarına yürürler."[79]

---

73. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 71.
74. Jaspers, *Felsefe Nedir?* s. 66.
75. Jaspers, a.g.e. s. 67.
76. Jaspers, a.g.e. s. 68.
77. Jaspers, a.g.e. s. 68.
78. Jaspers, a.g.e. s. 69.
79. Jaspers, a.g.e. s. 69.

Jaspers bu kanıtların en eskisinin evren bilimsel (kozmolojik) kanıt olduğunu söyler. Evren (Kosmos) sözcüğünden yola çıkılarak türetilmiş, Tanrı'yla ilgili kılınmıştır. Nitekim evren olaylarını yaratan nedenlerden bir temel neden, hareket olarak görülmüş, hareketin kaynağı bize, bireysel varlıkların rastgele ortaya çıktığını değil, var olan bir tek varlığın var olması gerekliliği göstermiştir.[80] Jaspers'a göre bütün bu ileri sürülen kanıtlar, Tanrı'nın varlığını saptamaz, Tanrı düşüncesini bulandırır.[81] Jaspers, dünyada bulunan her güzel nesnenin, belli bir amaca uygun düzenlendiğini ve kesinlikle yetkin bir varlık eliyle sağlandığını savunan Nizâm ve Gâye delilini de aynı gerekçe ile kabul etmez.[82]

Jaspers'e göre gerçekten, kendi özgürlüğünün bilincine varan insan, kesinlikle Tanrı'ya ulaşır. Özgürlükle Tanrı birbirinden ayrılmaz. Niçin? Jaspers'in kanısı şudur:

> "Ben özgürlüğüm içinde, yalnız kendi kendime var değilim, bana kendi varlığım özgürlüğümün içinde verilmiştir. Çünkü ben, kendi dışıma çıkabilirim, özgür oluşumu baskı altına alamam. Gerçekten, nerede kendi kendimsem orada yalnız kendi kendimle var olmadığımı, kesinlikle biliyorum. En yüksek özgürlük kendini, özgür zaman içinde, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa olan en derin bir bağlılık olarak bilir."[83]

İnsanın özgür oluşuna, Jaspers, onun varoluşu (existence)[84] der. Tanrı, onun için, içinde var olduğu bir kesinlikle birliktedir. Tanrı, kesin olarak bir bilginin içeriği değildir, ancak varoluş için vardır. Jaspers'e göre:

> "Ben, özgürlük içinde gerçekten kendi kendim olunca, Tanrı bana göre bir yoğunluk ortamında bulunuyor demektir ve o ölçüde var demektir. Tanrı bilginin konusu değildir, varoluş için ise yalnız ortaya çıkmakla vardır. Varoluşumuzun özgürlük olarak aydınlatılmasıyla, Tanrı'nın varlığı yeniden kanıtlanmış olmaz, yalnız onun kesinliğinin olanaklı bulunduğu yer gösterilir."[85]

Jaspers'e göre existence'ın kendinden sonra, varlığını kavraması gereken diğer varlık Transcendent (Aşkın varlık)'tır. Existence-Transcendent ilişkisinde filozof, "ben"in kendini aşıp Transcendent'a ulaşması, onu kavraması gerekti-

---

80. Jaspers, a.g.e. s. 68-69.
81. Jaspers, a.g.e. s. 70.
82. Jaspers, a.g.e. s. 70.
83. Jaspers, a.g.e. s. 71.
84. Jaspers, a.g.e. s. 71.
85. Jaspers, a.g.e. s. 72.

ğini ifâde etmektedir. Bunun şartı da yine, insanın kendi kendinin farkına varmasındaki şart olan özgürlüktür. İnsan özgürlüğüyle vardır ve doğrudan herhangi bir doğa kanunun emrinde değildir aynı zamanda Transcendent'a ulaşmaya kâbiliyetlidir.[86]

Jaspers için evrendeki sonsuz varoluş imkânına Tanrı adını vermek, Tanrı'yı aşkınlıktan yoksun bırakılan kozmik ideaya kadar küçültmek anlamına gelir.[87]

Onun Tanrı'sı olan aşkınlık, sâdece sonsuzluk kavramını değil, her kategorideki kavramı reddeder. Tanrı ve insan arasında, Tanrı ve anlaşılabilir nesneler dünyası arasında ilişki yoktur; hatta diyebiliriz ki, sâdece insan varlığı aşkınlıkla ilişkilidir.[88]

Anlaşıldığı üzere Jaspers'in Tanrı'sı aşkınlıktır. Existence her bilginin ötesinde idi. O halde existence'ı da aşan Tanrı bilinemezdir. Şüphesiz aşkınlık her şey, her varlık veya panteizmin cevheri değildir. Aşkınlık mistiklerin Tanrı'sı da değildir. Bu varlık hiçbir şüpheye yer bırakmayan kendine özgü bir sezgide, *iman yoluyla* doğrudan fark edilen bir çeşit '*Mutlak Sen*'dir. Jaspers'in kaygısı eğer doğrudan tecrübenin objesi Tanrı yapılırsa, ister istemez ampirik planda o küçültülür, ondan bir obje yapılır ve aşkın olması inkâr edilir. Ve diğer taraftan mistikler Tanrılarını ancak, dünyayı ve her insânî aşkı inkâr ederek yakalarlar. Oysa Jaspers'e göre dünya ve iletişimin dışında sâdece boşluk vardır. Yine dünyanın içinde olan Tanrı'yı, dünyanın dışında iddiâ etmek boştur.[89]

Jaspers, Tanrı'nın varlığına inanan egzistansiyalist bir filozoftur. Ateist egzistansiyalistler, insanın bu dünyaya atılmış zavallı ve güçsüz bir varlık olmasından hareketle[90] mutlak bir özgürlüğe sahip olup, kendini belirlemesinden başka seçeneği olmadığını söylerler. Yani insanın kendini seçip belirlemesine etki edecek ya da engelleyecek güçlerin başında Transcendent (Aşkınlık-Tanrı) gelir. Bunun içindir ki özgür insan (Özgürlük varoluşu gerçekleştirmenin en önemli şartıdır.) Transcendent'in varlığını kabul etmemelidir.

Jaspers'e göre insanın varoluşunu gerçekleştirmesi için Transcendent gereklidir. Ancak her "ben" kendi Transcendent'ının karşısında bulunur ve Transcendent dâimâ bireyin algıladığı, iman ettiği şekliyle kendi Transcendent'ıdır.

Jaspers kilisenin veya herhangi bir dinin ortaya koyduğu Tanrı anlayışını kabul etmez. Ona göre her belirlenmiş, sistemleştirilmiş, biçimlendirilerek ortaya konulmuş "Tanrı" anlayışı insana dayatılan bir anlayış demektir. Bu da insanın

---

86. Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev: Mehmet Akalın, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981, s. 113.
87. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 257-258.
88. Jaspers, a.g.e. s. 258.
89. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 55.
90. Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi*, çev: Hüseyin Batuhan, İstanbul: 1954, s. 12.

özgürlüğünün elinden alınmasıdır. Özgürlük olmadan Existence olmaz. Existence olmadan da Transcendent (Aşkın varlık-Tanrı) olmaz. Bu anlayış ile Jaspers ne klasik bir teist ne de panteisttir. O hem dinin Tanrı'sını hem de Ateizmi reddediyor. Bu durumda Jaspers'in Tanrı'nın sıfatlarından bahsetmesi de mümkün değildir. Herkesin Tanrı'sı farklı olduğu için sıfatları da farklı olacaktır.

Jaspers Îsâ'nın Tanrı'nın kendi gerçekliği olmaktan ziyâde, insanlığın olağanüstü, aydınlık ve gerçek şifresi olduğunu söyler.[91] Tanrı birçok insan (peygamberler) aracığıyla konuşmuştur. Kutsal Kitap'ta bir sürü peygamber, bunların sonuncusu olarak da Îsâ ortaya çıkar. Jaspers'e göre hiçbir insan Tanrı'nın oğlu dolayısıyla Tanrı olamaz, Tanrı hiçbir insanla açıkça konuşmaz, Îsâ ile de örtülü konuşmuştur.[92] Îsâ insandır ve Mesih (Christ) olarak da aynı zamanda ilâhtır. Hıristiyanlığın bu doktrini, Jaspers'e göre, Spinoza'nın belirttiği "dört köşe yuvarlak" denilmesi gibi, hem anlaşılır hem de saçmadır.[93] Jaspers, Îsâ'nın Tanrı olması tezine karşı İncil'den şu âyeti delil getirir. "Niçin bana iyi diyorsun? Bir'den başka kimse iyi değildir, o da Tanrı'dır" (Markos 10-18)[94] O (Îsâ), Jaspers'e göre, Yahudi peygamberlerin sonuncusu idi.[95] Îsâ-Mesih inancında sorunun merkezi, Tanrı'nın bir insanın bedeninde bedenlenmiş olduğu iddiâsıdır. Bu nasıl vukû bulmuştur? Jaspers'e göre bunun gibi bir ifâde akıl erdirilemez bir ifâdedir.[96]

Jaspers'e göre gerçek Îsâ bir insandı; tarihî olanı ise İbrânî peygamberlerin sonuncusu, bir vâiz, Tanrı iradesinin sözcüsü, kıyâmet ve yargı gününün habercisi, cezâya çağıranıdır. O ne kendisini tayin etmiş bir Mesih'tir, ne de kendini ayinleştiren (son yemeği kutsallaştırarak) bir kilisenin kurucusudur.[97] Kısacası Jaspers için o, tarihî olarak son Yahudi peygamberidir.[98]

Jaspers'e göre üç tip inanan vardır; ilki şimdi bütün dünyada mevcut bir fenomen olan vahiy ve ona inananlar; ikincisi kilise otoritesi tarafından teyit edilen vahye inananlar ve üçüncüsü Tanrı'nın spesifik eylemleri olarak vahye inanmayan, fakat şifreleri kabul edenler.[99] Kilisedeki imana göre Tanrı o an orada vardır ve râhip ve cemâat tarafından yapılan eylemlerde cemâatin ibadetini birleştirir. Aslında bu bütün dinlerin temel özelliğidir; vahye iman, ibadet olmadan

---

91. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 109.
92. Jaspers, *Felsefe Nedir?* s. 261.
93. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 108-109.
94. Jaspers, *Felsefe Nedir?* s. 257.
95. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 338.
96. Jaspers, a.g.e. s. 40.
97. Jaspers, a.g.e. s. 21.
98. Jaspers, *The Great Philosophers (Socrates Buddha, Confucius, Jasus)* Translated by Rolp Manheim from Germany, Newyork: Harcaurt Broce, Volume. II., 1962, s. 87.
99. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation* s. 19.

olmaz. Bu Hıristiyanlıkta belirli ayinlerle, belirli sözlerin va'z edilmesiyle oluşturulmuş bir akîde ile karakterize edilir.[100] Jaspers kilisenin gerçek Hıristiyanlığı tahrîf (falsification) ettiğini ve siyâsî bir kuruma dönüştüğünü iddiâ eder.[101]

Teologlara göre Tanrı, lütfuyla, iman için koşulları bağışlar. Onlara göre Tanrı kendisini olgularda açığa vurduğu için, imana itâat insanın irâdesine bağlıdır. Jaspers, imanın Tanrı'nın lütfu olduğuna dair bu inancın, insanları riyâya götürme ihtimali üzerinde durur ve bunu kabul etmez.[102] Jaspers'e göre iman, bir bilgi değildir, ama bize yol gösteren bir kesinliği vardır. İman ne düşünce ile zorlanabilir, ne de basit bir içerik gibi ifâde edilip nakledilebilir. İman sahip olduğumuz ama kendimizin ortaya koymadığı, ama sahip olduğumuzdan da emin olduğumuz bir kuvvettir. İman hem felsefî hem de vahye imanı kapsayan genel bir kavramdır.[103] İman, Jaspers'in sisteminin ana öğelerinden biridir. Varlığı sezgisel olarak anlamayı içerir. Nesnelleştirilmiş varlıkla, düşünülen sıradan bilginin üzerindeki bir bilmedir ve ayrıca bizim gerçekten kendimiz olduğumuz radikal özgürlüğümüzün, radikal uygulaması olan kararı içerir.[104] İman, inananın bizzat varlığıdır, eğer iman kilisenin yaptığı gibi tanımlanabilseydi, iman olmaktan çıkar bilgi olurdu. Bu durumda imandan bahsetmek de mümkün olmazdı.[105]

Jaspers'e göre iki türlü iman vardır; Birincisi iknâ olduğumuz iman, ikincisi ise idrâk ettiğimiz iman. Aslında imanın öznel ve nesnel çehreleri bir bütündür. Yalnızca öznel tarafı kabul edersek, elimizdeki iman, itikâd olur, nesnesi olmaz. Bu iman, tâbiri câizse, kendisine inanır yalnızca. Bu imanın içinde, inanç içeriği yoktur. Yalnızca nesnel tarafı kabul edersek, iman içeriği nesne, söz, doğma gibi ölü bir şey olur.[106] İman özne ve nesne olarak ikiye ayırdığımız hususların birliğinden oluşur.[107]

Dinler ve ateizm karşısında filozof öz imanını yaşar. Jaspers'e göre eğer filozof, filozof sıfatıyla bir imana sahip olacaksa, bu iman "felsefî iman" (philosophical faith) olacaktır.[108] Jaspers'e göre akıl, zaman tarafından sınırlandırılmış insanın, parçalı ve uyumsuz olarak idrâk edilen varlık ve tarihî çokluk karışışındaki hakikatin bütünlüğüne meyilli bir iç refleksidir. Felsefî iman otorite ile uz-

100. Jaspers, a.g.e. s. 56.
101. Jaspers, a.g.e. s. 47.
102. Jaspers, a.g.e. s. 103.
103. Jaspers, a.g.e. s. 18.
104. Hartt, J.N., "God, Transcendence and Feredom in the Philosophy of Jaspers," *The Review of Metaphysic*, Volume IV. No. 2, Montreal, 1950, s. 248.
105. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 55.
106. Leonard H., Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1975, s. 12-13.
107. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 13.
108. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 55.

laşmazlık içinde değildir, belirli noktalarda tarihîlikle bir sorunu olmadığı sürece onu, insanın hakikatin birliğini kavramasının bir şartı olarak onaylar. Hakîkî otorite, farklılıkları ile kutupsal ilişki içerisinde olur, kendisine karşı duyulan rahatsızlık ve direnişleri ortadan kaldırmaya çalışmaz, hakikatin bağımsız gerçekleştirilmeleri dolayısıyla, farklı benlik oluşumlarını besler ve destekler. Jaspers'in felsefî iman düşüncesi, hakîkî otoriteyi, özelliklede büyük filozoflardan mîrâs kalan otoriteyi onaylama özgürlüğü ve aklın imanı şeklinde karşımıza çıkar.[109]

Aklın karşısında duran şey, yoldan çıkmış akıldır. Yoldan çıkmış akıl da, hakikatin birliğinin ve bütünlüğünün zaman içinde gerçekleştiğini ve insana bu haliyle malum olduğunu ileri süren akıldır. Jaspers'in 'yoldan çıkmış akıl'dan kasdettiği Katolikliği merkeze alan akıldır. Bu durumda, Jaspers'e göre akla karşı olan şey otorite ya da onun ayrıcalıklı olma noktasındaki açık iddiâları değil, kendi hakikat vizyonunu herkes için geçerli kılmaya ve bu nedenle de ötekilerin değerini azaltmaya çalışan, kendisininki de dâhil olmak üzere bütün insan kavrayışlarının tarihî olduğunu inkâr eden kimi otorite pozisyonlarıdır. Bu, imanın Katolik pozisyonudur.[110]

Jaspers'a göre bilmede edindiğimiz kesinlik hissi, imanda daha kuvvetlidir. Ancak iman aslâ kanıtlanamaz.[111] İman bilgiyle bütünlüğe ulaştırılamaz. Onun bilgi gibi ele alınması yanlıştır.[112] İman için elzem olan kişisel bağlılık, kanıtsal hakikatin alanı olan kamusal (yani genel doğruların olduğu ve büyük bir kitle tarafından kabul gören) alanda mevcut değildir. Diğer taraftan hakikat arayışı da sâdece kanıtsal olarak bilinebilecek olanlarla da sınırlandırılmamalıdır.[113]

Jaspers'e göre iman ve bilgi arasındaki bu fark Galileo ve Bruno[114] arasındaki zıtlıkta örneğini bulur. Yüzeysel olarak birbirlerine benzerler. Engizisyon

---

109. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 124.
110. Ehrlich, a.g.e. s. 124.
111. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 18.
112. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 169.
113. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 13.
114. Galileo: Deneysel yöntemin kurucusu olarak kabul edilen İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi. Gökyüzünü teleskop kullanarak inceleyen ilk bilim adamı olarak Yer'in, o zamana değin inanıldığı gibi evrenin merkezi olmadığına ve Güneş'in çevresinde dolandığına ilişkin kanıtlar ortaya koymuştur. Papalık tarafından cezâlandırılacak iken sözlerinin doğru olmadığını bütün kamuoyuna duyurmak şartıyla ev hapisliğiyle ölüm cezâsından kurtulabilmiştir. (Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 174 - 175) Bruno; Panteist yeni - Platonculuktan hareket ederek, Aristo doktrinin eleştirdikten sonra Kopernik prensiplerinin uygulanma alanını çok genişletti ve düşüncenin üstün amacı olarak dünya hakkındaki bilgilerin akıl ve deney üzerine temellenmesi fikrini savundu. Kilise tarafından işkencelere mârûz kalmasına rağmen iddiâ ve düşüncelerinden vazgeçmedi ve diri diri yakıldı. (Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 167-168)

her ikisinden de sapkın olduğu düşünülen bir takım inançlardan dönmelerini istemiştir. Galileo'nun inançları bilimsel teorilerdi. Bruno'nunkiler ise metafizik. Galileo'nun dönmeyi reddedişi onu şehit yapmazdı, çünkü onun iddiâları sâdece bilimsel iddiâlardı. Ama Bruno dönseydi (ki Bruno'nunkiler metafizik iddiâları da içeriyordu) kendi savunduğu hakikate sadâkatsiz ve kendine sahte olarak aşağılık bir dünyayı tercih etmiş olacaktı.[115]

Bilginin hakikati bir yöntem bilimsel doğrulama meselesidir. Böylesi bir doğrulama uygun bir yöntemi takip eden herhangi biri tarafından yapılabilir. Yöntemsel doğrulama için hakikat olan şey; inansam da inanmasam da ona göre hareket etsem de etmesem de o bilgi, gerçekliğinden bir şey kaybetmez. Oysa imanın hakikati bir kişisel doğrulama meselesidir. Hiç kimse benim sorumluluğumdaki yerimi üstlenemez; hiç kimse benim imanımdan sorumlu olamaz. Ancak ben kendi imanımdan sorumlu olabilirim, kişisel sorumluluk olmazsa iman da var olamaz. İmanın tersine, bilgi hiçbir risk gerektirmez. Bilgi, zihni oyuna çağırır, oysa iman kişinin ta kendisidir.[116] Jaspers için, iman ve bilgi arasındaki ilişki; birinin bittiği yerde diğerinin başladığı basit ayrımlardan biri değildir. Jaspers onların ilişkisini her iki biçimde de savunur; bilgi bir anlamda imana dayanırken, iman da belirli biçimlerde bilgiye dayanır.[117] Biz imanı, özne-nesne ayrımının (ikiliğinin) hapisliğinden kurtararak kendimizi özgür kılabiliriz.[118] Öznenin ve nesnenin aynı şey olarak durduğu kavrayış süreci, en geniş anlamda iman olarak adlandırdığımız şeydir. Bundan emin olmak, imandan emin olmaktır. Artmış iman, içkinliğin (immanence) ötesine giden imandır ve varlığın (Existenz) ve aşkınlığın (Transcendence) araştırılmasıyla bulunur.[119]

Jaspers'a göre iman, anlamaktır. Bu, "İman, delilin ya da argümanın desteğine ihtiyaç duyar." demek değildir. Jaspers şöyle der: "İmanım olmasına rağmen ille de kanıtlayabileceğim bir şeye ihtiyaç duymam. Eğer nesnel kesinlik biçiminde imanımın içeriğini araştırsaydım, çoktan imanımı kaybetmiş olurdum."[120] Bütün bunlarla birlikte imanımız, temelinde sâdece olumsuz olan, akıldışı bir şey olamaz. Akla ters düşenin karanlığına ve ilkesizliğin içine doğru yapılan bir atlayış olamaz.[121] Ona göre, eğer insanın davranışı tamâmen hür ve kendiliğinden değilse, bu davranış onun existence'ına bağlı değil demektir. İman inananın bizzat varlığıdır. Eğer iman tanımlamaya elverişli olsaydı (kilisenin iman tanımına bir gönderme), iman olmaktan çıkar, bilgi olurdu. Kilise

115. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 13.
116. Ehrlich, a.g.e. s. 13.
117. Ehrlich, a.g.e. s. 13-14.
118. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 84.
119. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 84.
120. Ehrlich, a.g.e. s. 15.
121. Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 12.

ve ona bağlı olan tapınma fikrinde, ancak sosyal planda anlamı olan güvenlik ve teminat unsuru vardır. İnanın 'ben'i bir cemâat tarafından emilir ve orada tehlike ve iman aktinin gücü olan şahsî yüreklilik kaldırılmış olur.[122]

Jaspers, Protestanlığa yakın görünür. Zaten kendisinden açıkça etkilendiğini belirttiği Kierkegaard da koyu bir Protestandır. Fakat Jaspers'in Protestan olduğunu söylemek pek de mümkün değildir. Çünkü ona göre Protestanlık Tanrı ile kul arasından kilise otoritesini çıkararak iyi bir iş yapmıştır. Fakat o da (Protestanlık) lafızcı bir şekilde İncil'e mutlak bağlılık göstererek kendi amacına ihânet etmiştir.

Jaspers'e göre, düşüncenin hakikati felsefî mantık, Existenz'in hakikati de felsefî imandır. Düşünce felsefî mantık ve Existenz felsefî iman olarak hakikatine erdiği zaman birbiri içinde erirler. Mantık açıklamaya çalıştığı Existenz'ten hareket kâbiliyeti alır. Felsefî mantık ne geleneğin formel mantığı ile ne de saf metodoloji ile sınırlıdır. O, insanın sırf deneysel varlığa yahut evrensel şuura ircâ edilmesini önler. Felsefî mantık hiçbir yeni muhtevâ getirmemesi bakımından negatiftir, fakat her mümkün muhtevânın şartlarını tesis bakımından da pozitiftir. Existenz'in hakikati olan felsefî iman, insanı "Aşkın varlık"la yüz yüze getirerek hürriyetini açığa çıkarır. Felsefî iman dinî imana da zıttır, çünkü herhangi bir zaman içinde hiçbir kesin ve mutlak vahiy getirmez. Felsefî iman, Aşkın varlığın teması ile açılan hürriyet alanıdır. Bu alanda insan kendini hiç durmayan bir iç hareket olarak tanır. Kısacası iman, insanın hürriyetinin kaynağı olarak aşkın varlığa inanmasıdır. İnsanın deneyebildiği en yüksek hürriyet, kendini aşan bir kaynağa bağlı olan hürriyettir.[123]

Jaspers'e göre existence ile aşkınlık arasında, yani 'ben' ile Tanrı arasında şöyle bir "ilişki" vardır: "Felsefî iman, şüphesiz existence düzeyinde vukû bulup, temsil düzeyinde vukû bulmayan, o halde özü itibariyle gizli, şahsî ve hür olan aşkınlığın tecrübesi, algılanması ve duygusudur. İki önemli sonuç doğuran şey budur. Bunlardan birincisi objektif olarak imanın kesin olmadığıdır: Aşkınlığın hiçbir ampirik doğrulama, hiçbir zorunlu sonuç tarafından yerleştirilmemiş olmasıdır. O halde iman dâimâ şüpheye karşı bir meydan okumadır. İkinci sonuç, imanın başkasına aktarılmaz oluşudur: İnsanın Aşkınlık'ını olduğu durumdan ayırmak mümkün değildir. Her 'ben' kendi Aşkınlık'ının karşısında bulunur. "Tanrı (İnsanın Aşkınlığı) dâimâ benim Tanrı'mdır, onu diğer insanlarla paylaşmam." [124]

Jaspers'e göre bu sebeple felsefî iman bilginin ve bilinenin somutluğuna karşı kayıtsız değildir; öte dünyaya saplanıp kalmadığı gibi bu imanın gerçekleş-

122. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 55.
123. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 78-79.
124. Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 56.

mesi, sözel formülasyonlara veya sözel ikrâra da bağlı değildir. Bu imanın oluşması, kendisinin bizzat anlam yatırımları yaptığı ve canlandırdığı hayat ve hareketlilikle mümkündür. Bu sebepledir ki hayatın iniş çıkışları ne kadar kötü veya iyi şeyler getirirse getirsin, bu iman inandırıcılığın, kendine bağlılığın ve hakikatin kaynağıdır. Dirâyetli olmakla umutsuz olmak, sadâkat ile vefâsızlık veya fırsatçılık, kişilik ile kişiliksizlik, güçlü olmakla güçsüzlük, içtenlik ile gösterişçilik arasındaki fark, felsefî iman üzerinde kurulur. Felsefî iman somut eylemdir, ya da en azından eyleme her zaman hazırlıklı olmaktır; başka türlü o hiçbir şey olmazdı. Eylem olmadan imanını ikrâr etmenin hiçbir sahici yanı yoktur.[125]

Delile dayalı bilginin ötesine geçen bir iman kavramsallaştırması, Jaspers'in felsefî iman düşüncesinin önemli bir yanıdır. Ne var ki, özellikle aklı bir uyaran olarak kabul edip nihâyette aklın birliğe ulaşacağını öne sürdüğünü göz önüne aldığımızda bu düşünceyi farklı kılan şey, radikal bir biçimde imanın tarihî olduğunu söylüyor olmasıdır. Her şeyden önce bu demektir ki, objektif olan hiçbir şey; hiçbir kanıt, hiçbir otorite, hiçbir vahiy, imanın hakikatini garantileyemez. Diğer insanlar kendisi gibi inansın ya da inanmasın, imanın hakîkîliği mutlaktır ve koşulsuzdur, ama bunlar, sâdece imanın sahibi için geçerlidir. İman eden kişi imanının her şeyinden kendisi sorumlu olacak şekilde ve imanın hakikatine tamâmen kendi varlığıyla şahâdet edecek şekilde inanır. Diğerleri, özellikle de anne-baba, kültürel mîrâs veya din gibi otoriteler kişinin imanını olgunlaştırılabilir veya uyandırabilirler ama onun hakikatini aslâ onaylayamazlar. Onu sâdece kendi imanları için onaylayabilirler.[126]

Jaspers'in kendi yazdıklarından anladığımıza göre, saf hakikat tarih içerisinde zuhûr etmemiştir, bilinemezdir, o çıkarımla inşâ edilemez, ancak somut insan kavrayışının sınırlarından içeri sızabilir. Somut olan hiçbir şey böyle bir sızmaya sebep olmayacağı için, bu düşünce insanın varlık ve hakikate ilişkin ilgisinin yönünün radikal bir biçimde değiştiği yolunda kimi ön kabuller taşır. Bu radikal yön değişikliği gelip geçici gerçeklikten sonsuz hakikat ve değere doğru bir değişiklik olarak değil, hâlihazırda var olanın, gelip geçicilikten tarihîliğe dönüşmesini sağlayacak şekilde aşkın hakikat ve değerle yüklenmesi biçiminde tecrübe edilir. Yani bu, şu ânı ve burayı yeni bir ışık altında görme meselesidir. Bu yön değiştirme, düşünce formu düzeyinde "belirlenimden belirlenmemişliğe" doğru, yani belirli yöntemlerinden aşkın yöntemlere doğru seyreder. İşte bu Jaspers'e göre felsefenin ve felsefî imanın "temel operasyonu"dur.

Daha çok sonraki dönemlerine ait olan bu radikal yön değiştirme fikrini geliştirirken Jaspers, düşünce tarihine zaman zaman atıflarda bulunur. Meselâ Kierkegaard'ın "iman sıçraması" (leap into faith) çağrısını (ki bu çağrı, Hıris-

125. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, s. 117-118.
126. Ehrlich, a.g.e, s. 118.

tiyanların, dünya, karşılarında durup ne söylerse söylesin bunları duymaya hazır olmaları anlamındadır) iktibâs eder. Ama Jaspers, tıpkı Marks'ın kapitalizmden komünizme geçişi hızlandırmak için çağrıda bulunduğu yönlendirmeye karşı çıktığı gibi, (ki burada Marks'ın çağrısının bu tarihî dönüşüme ilişkin insani bir bakışla meşrulaştırıldığını öne sürer) Kierkegard'ın bu çağrısını da felsefî iman açısından reddeder.[127]

Felsefî imanın dayandığı temel kaynaklar şunlardır:

- Tek tanrı fikri,
- Fânî insanın içinde iyi ve kötü arasında yapılan seçimin koşulsuzluğunun bilinci,
- İnsanın içindeki ebedî değerin temel gerçeğine yönelik sevgi,
- İnsanın değerini göstermesi bakımından dâhilî ve hâricî fiillerinden gelen davranışlar,
- Her biri tarihî bağlamda koşulsuz da olsa, mutlak olmayan ve yalnızca kendi görünümleri ile ilgili bağlayıcı olan dünya düzeni fikirleri,
- Yaratılmış olan dünyanın tutarsızlığı, kendi ayakları üzerinde duramaması, bütün düzenlerin sınırlar sebebiyle başarısız olmaları ve bu düzenlerin en aşırı olanının bile tecrübe edilmesi,
- Nihâî ve yegâne sığınak olan Tanrı.[128]

Jaspers için iman, sâyesinde bireysel özgürlüğün aşkınlığa bağlı kaldığı bir kordon bağıdır. Öyle ki, bu kişi ile Tanrı arasında şimdiye kadar yapılmış bütün tartışmaların, bütün kanıtların ve bütün delillerin arkasından geldiği bir ilk anlaşma/işbirliğidir. Açıktır ki, akıl mantıkî bir yeti olarak bu gerçek kesinliği kavrayamaz ve yalnızca aklî çıkarımlarla imana karşı çıkar. Yine de iman bizim birlik, bütünlük ve barış amacıyla gerekçelendirdiğimiz ve sorguladığımız nihâî düşünce talebine tamâmen yabancı/zıt değildir.[129]

Aslında iman, bir kristalleşmedir ve düşüncenin bittiği noktadır. Her ikisinin de idrâki imanda ortaya çıkar ve mantıkî düşüncenin sınırlarında yine imana rücû eder. Belirli bir bilinçlilik aşamasında, Varoluş bütün gerçeklikle olan ilişkisini daha da netleştirmek amacıyla imana başvurmalı/imandan yardım istemelidir. Bu anlamda iman eşyâya ikinci bir bakış, yeni bir müşâhede, varoluşa uygun yeni ve metafizikî bir düşünme modudur. Bu yeni düşünme modu sâyesinde iman, deneysel (empirical) gerçekliğin evrensel olgusallığına dönük bir

127. Ehrlich, a.g.e. s. 121-122.
128. Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 97-98.
129. Sebastian Samay, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Notre Dame University of Notre Dame press, 1971, s. 170.

içebakışın elde edildiği temel bir düşünme dönüşümünü gerçekleştirir. Mademki varoluş dâhil her şeyin idrâki bir nesnedir, o zaman her şeye iman bir başkasının görünümü olabilir. Bütün gerçeklik, iman müşâhedesine açık hale gelir. "Açık hale gelmek", Jaspers'in anahtar kavramıdır. Kavram, Jaspers'in, zihinlerimizin tam anlamıyla hazır olarak eşyânın farklı mübhem gerçekliğini kavrayabileceği şeklindeki kanâatini ifâde eder. Öyle ki, bu gerçeklik eşyânın derûnî aşkınlığını açık bırakmaz gizli tutar. İman dünyanın içeriden ışık saçan bir yeniden şekillenmesini meydana getirir. İman evreni nihâî gerçeklik olarak gördürmez; fakat onu Aşkın Varlığın görünüşü olarak teyit eder. Buradaki "görünüş" kelimesi, hem vahyi hem de kendi içinde gâip ve saklı bazı şeylerin yorumunu ifâde etmektedir. Bu, saydamlıkta veya bütün boyutlarıyla görünüşte evrenin maddîliğinin varoluşun türbesi olmasına son verir ve onunla uyumlu hale gelir.[130]

İmanın sabırlı kulağına etrafımızdaki sessiz nesneler kendi varlıklarının dilini konuşmaya başlar. Bu hazır oluş ile biz evreni sürekli olarak muğlak, Tanrı kelimesinin bize hitap edildiği bir sahne olarak tecrübe ederiz. Biz Tanrı'yla ilgili kendi varoluşsal kesinliğimizi netleştirmeyi ümit edebiliriz. Çünkü Tanrı, çeşitli şekillerde kendi varlığını ifşâ ettiği nesneleri yaratma yoluyla ilk bizimle konuşmuştur.[131] Filozof, kendi düşüncelerinin karşısına serbest bir şekilde çıkabilir. Felsefî iman, menfî özelliklidir, itikâd haline gelemez. Düşüncesi doğma olamaz. Felsefî iman dünyadaki nesnel bir fânîye tutunamaz; çünkü sözleri, kavramları ve yöntemleri kullanır, ama onlara boyun eğmez.[132]

Vahye iman ve felsefî iman ibadet anlayışlarında birbirinden ayrılırlar. Bir taraf (vahye iman) kurtuluşun ayinsel olarak planlanmış kesinliğini îmâ eden toplu ibadet biçimini alırken, felsefî iman, felsefî düşünme biçimini alır.[133] Aşkınlıktan bahsetme biçimlerinde ayrılırlar. Bu, vahye inanana, dünyevî cisimleşişi, kutsal kiliseler, nesneler, eylemler, kişiler ve kanon tarzı yazılarla temin edilen ve buradan (bu dünyadan) gelmeyen bir ötekidir (the other). Felsefî imana sahip olan kişi, dünyada genel, nesnel bir kesinlik bilmez; O, aşkınlığı bir gerçeklik olarak hissetmek ya da hissetmemek için en derin içselliğe dayanmak zorundadır.[134] Felsefî imana sahip kişi va'z edemez, bildirecek hiçbir şeyi yoktur. Bir kürsüden mahrumdur.[135]

Felsefî imana sahip biri, ilâhî vahyin mümkün olmadığı sonucunu çıkarmaya ve bu sebeple de onu reddetmeye mecbûr değildir. Vahye inanan kişi ken-

130. Samay, a.g.e. s. 170-171.
131. Samay, a.g.e. s. 171.
132. Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 15.
133. Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s. 356.
134. Jaspers, a.g.e. s. 357.
135. Jaspers, a.g.e. s. 357.

di imanını va'zedebilir, ama başkalarının bunu kabul etmesini de beklememelidir. Felsefî imana sahip kişi de kendisi için garip gelse de bu imanın (vahye iman) başka bir kaynaktan çıkarılmış bir hakikat olabileceğini düşünmeli ve saygı göstermelidir.

Jaspers dine karşı olmayan varoluşçu bir filozoftur. O varoluş felsefesinde kendisinin sınır durumları dediği acı, ölüm, savaş, suç gibi durumlardan kurtulmanın yolunun aşkınlık (Jaspers'in Tanrı'sı) ile kurulan dolaysız bir iletişim ve hürriyetin içindeki bir teslîmiyetle olabileceğini düşünür. Jaspers aşkınlık dediği Tanrı'yı ancak şifrelerle anlayabilir, hissedebilir. Ona göre kilise, Tanrı'yı gökyüzünden indirip kiliseye hapsetmekle ona en büyük ihaneti yapmıştır. Jaspers'e göre Tanrı'yı bulmanın ve ona ulaşmanın standartlaştırılmış normları olamaz. Tanrı'yla arasındaki ilişki için herhangi bir aracı da gerekmez. Kilise bugün bunu yapmaya çalışarak (Burada Jaspers, Katolik Kilisesini kasdediyor) bir çok insana tam tersine Tanrı'yı unutturdu. Ona göre herkes Tanrı'sına kendi yollarını, imkânlarını kullanarak varmalıdır. İşte o zaman kişi varoluşunu gerçekleştirme yolunda büyük bir adım atmış olacaktır.

KAYNAKÇA

AYDENİZ, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

ÇİÇEK, Hasan, Mevlana ve Karl Jaspers'in Benzeşen İnsan Anlayışı, *Felsefe Dünyası*, 2004, cilt: 1, sayı: 39.

EHRLİCH, Leonard H., *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, Amherst MA: Univeristey of Massachusetts Press, 1975.

HARTT, J.N., "God, Transcendence and Feredom in the Philosophy of Jaspers," *The Review of Metaphysic*, Volume IV. No. 2, Montreal, 1950.

JASPERS, Karl, *Philosophical Faith and Revelation*, Almanca'dan İngilizce'ye çeviren: E.B. Ashton, Newyork: Harper & Row, Publishers, 1967.

———, *The Great Philosophers (Socrates Buddha, Confucius, Jasus)* Translated by Rolp Manheim from Germany, Newyork: Harcaurt Broce, Volume. II., 1962.

———, *Felsefî İnanç*, çev: Akın Kanat, İzmir: İLYA Yayınları, 2001.

———, *Felsefe Nedir?* çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1997.

———, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*, çev: Sedat Umran, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

———, *Felsefeye Giriş*, çev: Mehmet Akalın, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.

KAUFMANN, Walter, *Existentializm From Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books İnc, Thirteenth Printing, New York, 1960.

———, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev: Akşit Göktürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

MAGİLL, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev: Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

MOUNIER, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.

O'CONNOR, Bernard F., *A Dialogue Between Philosophy And Religion (The Perspective of Karl Jaspers)*, United States of America: University Press of America, 1988.

REYHANİ, Nebil, "Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'da Felsefî İnanç", Muğla Üniversitesi SBE Dergisi, 2001, sayı:6.

RITTER, Joachim, *Varoluş Felsefesi*, çev: Hüseyin Batuhan, İstanbul: 1954.

SAMAY, Sebastian, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Notre Dame University of Notre Dame press, 1971.

VERNEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

WEISCHEDEL, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev: Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

HANS-GEORG GADAMER

Burhanettin Tatar*

KISA ÖZGEÇMİŞİ VE TEMEL ESERİ

1900 yılında Marburg'da dünyaya gelen Hans-Georg Gadamer, yine aynı şehirde filoloji ve klasik eserler konusunda eğitim aldı. Paul Natorp aracılığıyla başladığı felsefî düşünce serüveninde Nicolai Hartmann, Martin Heidegger ve Max Scheler onun fenomenoloji ile farklı açılardan tanışmasına vesile oldu. 1922'de "İdea" konusunda Natorp gözetiminde doktora tezini hazırladı. 1923'te Heidegger ile çalışmak üzere Freiburg'a gitti ve orada Edmund Husserl'in seminerlerine katıldı. Paul Friedlander'in gözetiminde Eflatun'un diyalogları ve şiir dili üzerinde çalışarak klasik filolog oldu. 1927-28 yılları arasında *Eflatun'un Diyalektik Etiği* başlıklı habilitasyon çalışmasını Heidegger gözetiminde gerçekleştirdi. 1929'da Marburg Üniversitesi'nde asistan ve sonra *privatdozent* ve 1937'de ordinaryüs profesör oldu. 1934-1942 yılları arasında yaptığı küçük hacimli çalışmalar daha çok filoloji ve şiir açısından felsefeye yönelme eğilimini yansıtırlar. Yine bu yıllarda Aristo'nun *Fizik*'i üzerine bir şerh yazdı.

1938-1947 yılları arasında Leibzig Üniversitesi'nde öğretim ve idârî faâliyetlerini gerçekleştirdi. 1947-1949 yılları arasında Frankfurt Üniversitesi'nde öğretim faâliyetlerini sürdürdü. Son olarak 1949 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde Karl Jaspersg'ten boşalan kürsüye atandı ve burada emekliliğine değin çalıştı.1968'de emekli olduktan sonra emeritus profesör olarak Ame-

* Prof. Dr., 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

rika Birleşik Devletleri'nde dönemlik dersler vermeye devam etti. 2002 yılında vefat etti.[1]

Gadamer'in en temel ve etkisi en fazla olan çalışması 1960 yılında ilk kez yayımlanan *Hakikat ve Yöntem*[2] adlı eseridir. Daha sonra felsefî hermenötik alanında yazdığı makâlelerin ve farklı kişi ya da topluluklarla gerçekleştirdiği anlık konuşmaların derlenmesiyle oluşan kitap çalışmalarına tanık olmaktayız. Her ne kadar 1995 yılında yayımı tamamlanan *Toplu Eserler*, 10 cilt olarak görünse de, Gadamer'in bütün çalışmaları bunlardan ibâret değildir. *Toplu Eserler* sonrasında yine Gadamer'e ait farklı çalışmalar halen yayımlanmaya devam etmektedir.

Bu çalışmaların yöneldiği alanların birbirinden oldukça farklı olduklarına dikkat çekmeliyiz. Genel olarak bu alanlar felsefenin başlangıcı olarak nitelenen Sokrat öncesi filozofların görüşlerinin tartışılması, klasik Yunan'daki "tabiat" ve "fizik" kavramlarının özgün yanlarının ortaya konması, Eflatun ve Aristo felsefeleri, mit, modern bilim, din dili, ahlâk, müzik, festival, şiir, tarih felsefesi, dil felsefesi, tıp felsefesi, siyaset ve hukuk felsefeleri şeklinde uzayıp gitmektedir. Bu alanların birbirinden oldukça farklı görünmesine rağmen her zaman felsefî hermenötik açısından ele alınmaları bütün çalışmaları arasında geçişliliğe ve ortak bir dilin üretimine yol açmıştır.

GADAMER'İN YAZMA TARZI ÜZERİNE BİR ANALİZ

Gadamer'in Heidegger gözetiminde yazdığı habilitasyon tezi dahil olmak üzere ilk dönem yazıları genel olarak ortak bir üslup ya da düşünme tarzına tanıklık etmezler. Özellikle habilitasyon tezinde kullandığı dil, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kullandığı dilin bir tekrarı gibidir. Nazi siyasetinin Almanya'ya hâkim olduğu dönemde Gadamer, verdiği dersleri ve yazıları Nazi yönetimince izlendiği için, bilinçli olarak büyük çaplı eser yazmaktan uzak durmuş, klasik filozoflarla ilgili bazı kısa araştırma yazılarını yayımlamakla yetinmiştir. Belki bu durum aynı zamanda onun felsefî düşüncesinin ve yazma tarzının dönüşümünde rol oynamış olabilir. Zira *Hakikat ve Yöntem* adlı eserin yayım öncesi

---

1. Gadamer'in hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode)* adlı eseri", http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/1139301785_200113120180.pdf (06.04.2014).
2. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5th ed. (Tübingen: J. B. Mohr, 1986); *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989).). (Bundan böyle *TM.*).

ilk parçalı sunumu olarak görülebilecek Louwen'de verdiği "Tarihsel Bilinç Sorunu" başlıklı semineri öncekilerden hayli farklı bir üsluba sahiptir.

Belki bu üslubu Gadamer'in felsefesine temel kavram olarak seçtiği "diyalojik düşünme"nin bir tezâhürü ve tatbîkâtı olarak ele almak uygun olacaktır. Şöyle ki, Gadamer nâdiren "felsefî hermenötik" tabiri üzerinde soyut analizler yapmayı tercih etmektedir. Çoğu zaman felsefî hermenötiğin diyalojik düşünme tarzını çok farklı düşünürlerle farklı alanlarda diyaloğa girerek ifşâ etmeye çabalamıştır. Diyalojik düşünme esnâsında fenomenolojik analizler sık sık devreye girdiği için ortaya her zaman tarihsel düşünme karakterini yitirmeyen bir felsefî düşünme tarzı çıkmaktadır. Böylece Husserl fenomenolojisinin analiz lehinde tarihsel bilinci ikincil düzeye düşürmüş görünen yaklaşımından uzaklaşmış olmaktadır.

Kabaca ortaya koyduğumuz bu durum Gadamer'in yazma tarzı hakkında bizlere kritik ipuçlarını vermektedir. Bu ipuçları aynı zamanda Gadamer'in takip edilmesi ve yorumlanması güç olan yazma tarzının sebeplerini fark etmemize katkı yapabilecektir.

Gadamer'in felsefî yazma tarzı felsefe tarihine yönelik hem bir eleştiri hem de bu tarihten destek alma çabasıdır. Öncelikle eleştirel boyut üzerinde duracak olursak, felsefe tarihi genel olarak pratik hayat ve gerçekler üzerinde kuramsal düşünce tarihi olarak reflektif düzeyi inşâ eden bir süreç olarak görünür. Bir başka deyişle, felsefe tarihi genel olarak *theoria*, yani pratik gerçekliği "bir görüş noktası"ndan hareketle temâşâ etmeye ve kavramsal dil içinde teşhir etmeye çalışan bir entelektüel çaba olarak ele alınmıştır. Yukarıdaki "bir görüş noktası" tabiri farklı filozoflar veya felsefî tutumlar içinde yeniden belirlenen ve anlamı dönüştürülen nokta olsa da, tam da felsefî düşüncenin kendine özgü karakteri olarak ele alınmıştır. Bu görüş noktasının bize doğal olarak ya da pratik gerçeklik içinde sunulan bir husus olmadığı, aksine felsefî düşünme çabasının kendisi için inşâ ettiği bir düzey olduğu genel kabul görmüştür. Bu düzeyi özgü kılan şey, onun "reflektif" karakteridir. Yani o, pratik gerçeklerin kendisinde yansıdığı ve anlamının kavramsal düzeyde açığa çıktığı bir entelektüel düzeydir.

Genel olarak filozoflar felsefî düşünmeye özgü olarak görülen bu reflektif düzeyi kendileri için inşâ ederlerken aynı zamanda bu düzeyi diğer anlama ve analiz düzeylerinden ayırmak için özel çaba göstermişlerdir. Buna dayalı olarak felsefî dil, sözgelimi teolojik, sosyolojik, bilimsel, sanatsal analiz tarzlarından farklı bir dil kullanım tarzına yönelmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Gadamer'in yazma tarzında açığa çıkan felsefe tarihine yönelik eleştiri, filozofların çok büyük oranda böylesi bir reflektif düzeyin ontolojik ve tarihsel karakteri üzerinde düşünmeyip onu kendi kendisini doğrulayan bir monolojik karaktere (vasata) dönüştürmeleridir. Oysa felsefî düşünme

tarzını mümkün kılan ve onu anlamlı hale getiren husus, doğrudan felsefî düşünme gücünün ya da reflektif düzeyin kendisi değil, tam tersine kendisine yöneldiği ve anlama konusu haline getirdiği pratik gerçeklerdir. Bu pratik gerçeklerin belki en başında doğrudan pratik (olağan, gündelik) dil gelmektedir. Dilin gündelik kullanımı her zaman toplumsal olarak anlam dünyasının ifşâ olmasını ve praksis olarak tarihsel geleneğin sürmesini sağladığı için felsefî düşünme tarzı dâimâ ikincil düzey bir düşünme biçimi olarak kalmaktadır. Dolayısıyla felsefî düşünme tarzını, kendi iddiâsı ya da doğruluğunun kriteri gibi ele almak, yani onun kavramsal yapısını kendi içine kapalı mantıkî ve hatta metafiziksel bir yapıya dönüştürmek felsefî düşünme tarzını bir illüzyona dönüştürebilmektedir.

Bu yüzden Gadamer, salt analizlerle ve sıkı bir kavramsal yapı oluşturarak pratik gerçeklerle olan ontolojik bağını ya da aidiyetini gizleyen felsefî yazma tarzına karşı eleştirel bir tutum takınmaktadır. Bu tutumunu kendi düşüncesine her zaman eşlik eden fenomenolojik analiz yöntemine karşı da sürdürmektedir. Zira her ne kadar fenomenolojik düşünme ilk elde "bir şey ile ilgili ya da bir şey hakkında" analiz olarak kendisini fenomenlerden ayırt etmeme kararını verse de, Husserl felsefesinde görüleceği üzere, sonuçta bir "süper bilinç" kavramına ulaşmak zorunda kalabilmektedir. Daha açık deyişle, felsefî düşünme tarzı klasik metafiziksel felsefelerde görülebileceği üzere, "bütün"ün kendisine ya da yapılan analizin doğruluğunun, kendi içinde çelişkili bütüncül bir perspektif sâyesinde kanıtlanabileceği varsayımına dayandıkça sürekli olarak zamansallığı ortadan kaldırma çabasına dönüşmektedir.

Böylece felsefe tarihinde sürekli bir paradoks ya da gerilim ortaya çıkabilmektedir. Filozoflar "varolan"ı ya da yukarıda değindiğimiz şekliyle pratik gerçekliği anlama/analiz etme çabası içinde pratik gerçekliğin temellerine inmek, pratik gerçekliğin zemînini ifşâ etmek istediklerinde kendi kendilerini doğrulayacak bir düşünme tarzına yönelmek durumunda kalmış görünmektedirler. Zira pratik gerçeklerin zemînini ifşâ ederken zorunlu olarak kendi kavramsal yapılarına dayanmak durumunda olduklarından, bir süre sonra filozofların belli kavramsal yapılarla inşâ etmeye çalıştıkları reflektif düzey, gerçekliğin kurucu zemîni gibi kendisine referansta bulunmaya başlamaktadır. Belki bu yüzden filozofların teorik olarak seçtikleri hareket noktaları aynı zamanda bir varış noktasına dönüşmektedir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla Gadamer'i farklı bir yazma tarzına sevk eden husus, felsefe tarihinin genel olarak böylesi bir kısır döngü diyebileceğimiz yazma ve düşünme tarzıyla mâlûl görünmesidir. Kuşkusuz Gadamer'i böylesi bir eleştirel düşünme ve yazma tarzına yönlendiren filozoflar aynı zamanda post-modern felsefenin oluşumuna öncülük etmiş isimler olan Nietzsche, kısmen Husserl ve büyük oranda Heidegger'dir. Ancak onun bilâhare Jürgen Habermas ile giriştiği tartışmalardan hareketle, Marksist eleştiri geleneğinin bir şekilde Gadamer'in reflektif düşünmenin sorunlarını fark etmesinde rol oyna-

dığını varsayabiliriz. Bu bağlamda onun Hegel'in tarihsel bilincin gelişimi noktasındaki fikirlerine yakinen eğilerek sorgulamalar yaptığını da ilâve edelim. *Sağlık Bilmecesi* başlıklı eserinde görüleceği üzere, Gadamer filozofların gündelik hayat algısı ile yaşayan insanlardan daha fazla değil, sadece daha açık bir bilme tarzına sahip oldukları düşüncesindedir.

Gadamer'in felsefe tarihine yönelik yukarıda ana hatlarıyla izah etmeye çalıştığımız eleştirel yaklaşımı onun yazma tarzının aynı zamanda kendisine de yönelmesine yol açmaktadır. Daha açık deyişle, Gadamer'in eleştirel yaklaşımını yalnızca kendinden önceki filozofların yazma tarzı ile sınırlandırmak yanıltıcı olabilir. Aksine, fark edebildiğimiz kadarıyla, bu eleştirel yaklaşım doğrudan Gadamer'in kendi yazılarını da ilgilendirmektedir. Bu bağlamda *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinin takdim yazılarında kendi yaklaşımının da nihâî bir söylem ya da reflektif düzeye referansta bulunmadığını belirterek, pratik gerçekliğin ifşâ olma sürecini hiçbir teorik düşünmenin kuşatamayacağına işaret etmektedir.

Buna göre, Gadamer'in yazma tarzı aynı zamanda kendi sınırlarına ve sorunlarına şu veya bu şekilde işaret ederek ilerleyen ve böylece okuru kendisiyle değil, anlamaya çalıştığı konu ile yüzleştirmeye çalışan bir yazma tarzına dönüşmektedir. Bu noktada "eleştirel" kelimesi, yalnızca Gadamer'in bir düşünme biçimini ya da iddiâsını değil, aynı zamanda okurun bir tecrübe durumunu da göstermeye başlamaktadır. Zira böylesi bir yazma tarzı içinde "eleştiri" yazının kendi tarzını değil, daha çok, yazının ifade ettiğinden daha fazlasının her zaman okur tarafından kavranabileceğini ima etmektedir. Daha kestirme ifâdesiyle, Gadamer'in yazma tarzı "söylenen"den ziyâde "söylenmeyen"e okurun dikkatini yönlendirmeye çalışarak, okuru yazının doğrudan işaret edebildiği anlam alanının ötesine gitmeye teşvîk etmektedir. Böylece "eleştiri" kelimesi "sınırları aşma"nın bir tatbîkâtı olarak ortaya çıkmaktadır. Eleştiri, varsayılan ya da gösterilen sınırların aşılması olarak artık eserin kendisine değil, okurun eserle yüzleşmesi esnâsındaki eylemine işaret etmeye başlamaktadır.

Okur, eserde işaret edilen konu ya da varlığa yöneldikçe ve konunun farklı açılarını fark ettikçe aynı anda eserin dile getiremediğini kavramaya başladığı için teorik olandan pratik olana, yani teorinin zemînine yönelmeye başlar. Bu şekilde eser, artık okunan değil, hakkında konuşulan konu ya da varlık zemîninde kendisiyle diyaloğa ve tartışmaya girişilen bir partnere dönüşür.

Muhtemelen Gadamer, bu perspektiften hareketle, kendi yazma tarzını bir konu hakkında reflektif düşünme düzeyi içinde açık seçik kavramsal analizlerle teşhir etme görünümünden sürekli uzak tutma çabası içinde olmuştur. Bu bağlamda neden onun yazma tarzının klasik metafizikçilerin ve analitik filozofların soyut kavramsal ve sıkı sıkıya örülmüş mantıkî analiz yazılarından, Husserl'in kendi eserlerinde ve hatta Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da gördüğümüz sıkı örgülü

fenomenolojik analiz tarzından, Nietzsche'nin fragmanter üslubundan farklı bir tarzı seçtiğini daha iyi görebiliriz. Zira sürekli kendisini eleştirerek, yani okuru sürekli kendi söylediğinin ötesine gitmeye teşvîk ederek ilerleyen bir yazma tarzı aynı zamanda "ne dediği" açıkça belirlenemeyen bir yazma tarzıdır. Gadamer'in yazılarına bakarak ne söylendiğini anlamaya ve ifâde etmeye çalışan bir okur, kısa süre içinde kendi düşüncesinin ve kelimelerinin ortaya çıkmakta olan anlam dünyasını inşâ eden unsurlara dönüştüğünü fark eder; teknik açıdan söylersek anlamın, metin ve yorum arasındaki etkileşim içinde ortaya çıkmaya başladığını görür.

Geldiğimiz bu nokta aynı zamanda onun yazma tarzının neden felsefe tarihinden bir tür destek alma çabasına dönüştüğünü görme fırsatı verebilecektir. Gadamer, eleştirel yazma tarzının her şeyden önce eleştirel düşünürün kendi yazısına yönelik bir tutumunu açığa vurduğunun bilincinde görünmektedir. Bu yüzden olsa gerek, ortaya konan her fikrin direnci, başkalarının düşüncesiyle test edilerek açığa çıkarılmalıdır. Ancak bunun da ötesinde, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde ele aldığı şekliyle "ön-yargı" kavramı zaten her filozofun felsefe tarihinden destek almak zorunda kaldığı gerçeğine de ışık tutmaktadır. Düşünce geleneği sâyesinde bizler bazı gerçeklerin farkına varabilmekteyiz. Bu sebeple ön-yargı basitçe bizim konuları nesnel biçimde anlamamıza engel olan negatif bir unsur değildir. Aksine bizden öncekilerin oluşturduğu fikirler veya eserler sâyesinde etrafımızı çevreleyen dünyanın gerçeklerinin şu ya da bu şekilde farkına varabilmekteyiz. Bu yüzden her bir felsefî yazma tecrübesi aynı zamanda geleneğin bize sunduğu görüş açısının yani ön yargının sağladığı imkânlar içinde gerçekleşir. Buna göre eleştirel yazma tarzı mutlak anlamda ele alınamaz ve tatbîk edilemez. Zira her eleştirel düşünme zorunlu olarak bir öngörüş alanına yaslanmak durumundadır.

Genel olarak açıkladığımız bu yaklaşımdan hareketle Gadamer'in yazma tarzında eleştirel tutum ile geleneğin sunduğu görüş ufkundan destek alma çabası aynı anda ortaya çıkar. Dikkat edilecek olursa bu yaklaşım, temelde post-moderndir; zira artık burada felsefî olarak kanıtlanmış (kanıtlandığı varsayılan) ya da kendiliğinden apaçık olarak ele alınan bir sıfır nokta ya da tümel bir zemîn söz konusu değildir. Aksine tarihsel bilincin kendisi geleneğin sunduğu çok farklı görüş açıları ve tecrübe imkânları içinde "etkileyen/etkilenmiş bilinç" olarak harekete geçmektedir.

Bu sebeple Gadamer'in yazma tarzında sağlamlığı kendisinden menkûl bir "cogito", "arke", ya da "temel ilke" yoktur. Yazının kendisi, süregiden düşünme ve yazma geleneğinin sadece küçük bir safhası olarak varlığını hem kendisinden önce üretilmiş eserlere hem de kendisini anlam açısından sürekli üretecek olan yorumlara bağlı olarak varolur. Böylece Gadamer'in yazma tarzı, hemen her zaman bir tür tarihsel safha ya da diyalojik ortam olarak kendisini göstermeye başlar. Yazı, artık doğrudan kendisine dikkat çekmez; okurunu, ön

plana çıkarmaya çalıştığı farklı perspektiflere, farklı görüşlerin sahip oldukları farklı direnç noktalarına ve bu direnç noktaları sâyesinde konunun tarihsel olarak kendini gösterme tarzına odaklanmaya zorlar.

Belki bu özelliğinden ötürü, Gadamer'in yazıları okurlarını tartışılan alanlarda daha önce bir şeyler okumuş olduğunu peşinen varsayar. Bir başka deyişle, okurun kendisini geleneğin farklı seslerini duymaya zaten hazır bir bilinç sahibi olarak konumlandırır. Bu yüzden Gadamer'in yazma tarzı, akademik dünyada pedagojik amaçlı eserler olarak nitelenen giriş mâhiyetindeki yazılar ile tezat arz eder. Genelde giriş mâhiyetindeki yazılar, bilen ve bilmesi gereken-bilmeyi isteyen şeklinde yazar (öğretmen) ve okuru (öğrenci) iki farklı bilinç düzeyine yerleştirir. Buna göre, konunun sunumu ya da yazma tarzı bir tür anlatı haline gelir. Gadamer'in yazma tarzı ise bunun aksine okurun zaten bir şeyler bildiğini varsaydığı için bir bakıma farklı perspektiflerin karşılıklı olarak test edilmesi noktasında konunun çok farklı açılardan görülmesine mâtûftur. Kısacası okurun varsayılan perspektifinin de risk içine sokulması ya da sorgulanması şeklinde onu konuyu yeniden düşünmeye ve tartışmaya zorlayan bir yazma tarzıdır.

Buna bağlı olarak yazının kendisi bir tür okurun eser aracılığıyla farklı düşünme tarzlarıyla yüzleşmesi veya içsel konuşma tarzı olarak eleştirel bir "konuşma" eylemine dönüşmeye başlar. Yazı, konuşmayı durdurup, dinlemeye zorlayan bir ortam olmaktan çıkarak, okuru düşünerek, tartışarak konuşmaya sevk eden bir tür diyalojik ortam halini alır. Sonuçta Gadamer'in yazma tarzı salt teorik ya da zihnî düzeyde kalan bir husus olmaktan çıkarak, karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği pratik ortama benzemeye başlar. Öyle ki, okurun gündelik hayatta karşılaştığı nesneleri, varlıkları, olayları, insanları vs. yeniden anlamlandırma çabası gündelik hayatın bir olağan eylemi oluverir. Bu açıdan bakıldığında da pedagojik yazma tarzının nasıl daha farklı anlaşılabileceği ve tatbîk edilebileceği fikri ortaya çıkmaktadır. Belki en iyi pedagojik yazma tarzı, yazının kendisini gündelik hayatın bir parçası haline gelen düşünme tarzına dönüştürebilmesidir. Zira bu şekilde felsefe eğitimi ya da felsefî düşünce tarihi artık kitaplardan öğrenilen bir şey olmaktan çıkarak gündelik hayat içinde yüzleşilen gerçekleri anlama noktasında süregiden bir diyalojik düşünme çabası haline gelir.

GADAMER FELSEFESİNİN YÖNELDİĞİ BAZI TEMEL HERMENÖTİK SORUNLAR

Ontolojik-Tarihsel Bilinç Sorunu

Metodolojik pozitivist bilincin "bilimsel" adı altında yürütülen entelektüel çabaların genel karakteri haline gelmekte olduğu bir dönemde Gadamer'in,

hocası Heidegger'in izinde giderek dikkatleri insan bilincinin ontolojik ve tarihsel karakterine çekmeye çalışması aynı zamanda özellikle Batı felsefî düşüncesinde önemli bir kırılma ânına işaret etmektedir. Analitik düşünce geleneği içinde Wittgenstein'ın mantıkî atomculuk sonrası "dil oyunları" ve "aile benzerliği" gibi tabirlerle bu kırılma anına kendi payına destek verdiği bilinmektedir. Benzer şekilde Fransız post-modern düşünürlerin bu kırılma ânının sürdürülmesinde büyük roller oynadıkları hatırlanmalıdır.

Ancak Gadamer'in gerek analitik gelenek, gerek Fransız post-yapısalcı düşüncesi ekseninde gelişen post-modern yaklaşımlardan farkı onun ontolojik-tarihsel bilincin analizini kendi içinde olabildiğince tutarlı denebilecek bir görüş alanı içinde ele almaya çalışmasıdır. Öyle ki, bu görüş alanı sâyesinde o Heidegger'in *destruktion* perspektifinden gerçekleştirmeye çalıştığı radikal analizlere karşı da belli bir mesâfeyi korumuştur. Belki bu yüzden Heidegger'in Gadamer'in felsefî düşüncesini yeterince radikal görmediği, yani ona gidilmesi gereken noktaya varmakta tereddüt ettiği gerekçesiyle üstü kapalı bir hoşnutsuzlukla yaklaştığı genel olarak düşünülen bir hususdur.

Zira Heidegger, *destruktion* ekseninde düşünürken bu kavramı bir yönüyle tarihsel-ontolojik bilincin orijinal tezâhürünün ifşâsına dönüştürmek istemektedir. Bu yüzden *destruktion* kavramı, her ne kadar ilk elde "yıkım" anlamını verse de, burada amaçlanan husus, varlığın orijinal tezâhürü olarak hakikat *(aletheia)*in vukû bulmasıdır. Bir başka deyişle, gelenek içinde ortaya çıkan metafiziksel düşünme formları *onto-theo-logic* bir karaktere büründükleri için varlığın orijinal tezâhürü olarak *aletheia* ya da hakikati gözden kaçırmışlardır. *Destruktion* hakikati gözden kaçıran bu metafiziksel düşünme biçiminin yıkımı yani kendi ontolojik zemînini ele verecek şekilde radikal bir eleştiriye tabi tutulmasıdır.

Gadamer ise gelenek içinde ortaya çıkan metafiziksel düşünme formlarına karşı hocası gibi belli bir eleştirel yaklaşımı sürdürürken, ondan farklı tarafı hala bu düşünme biçiminin kendisinin bir tür diyalojik düşünme partneri olarak görev üstlendiğini kabul etmesidir. Bu noktanın daha iyi fark edilebilmesi için Gadamer'in Eflatun'un ideler teorisinde geldiği son noktanın analizine dair yazılarına bakılabilir.[3] Gadamer'e göre, Eflatun ideler teorisinde son olarak bu idelerin daha ziyâde karşılıklı konuşma ve anlaşmanın, yani çok sayıda perspektif ve yaklaşımın oluşumunun imkânı olarak işlev üstlendiği fikrine gelmiştir. Bir başka deyişle, Eflatun son döneminde artık varlığın ezelî orijinal zemîni ya da düzeyi olarak ideler anlayışını terk etmiş; çoğulcu, yani diyalojik düşünmenin bir imkânı olarak idelere anlam yüklemiştir. Bunun anla-

3. Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Translated by P. Christopher Smith,Yale University Press, New Haven, 1980.

mı şudur: Eflatun, artık yalnızca gençlik dönemine nispetle, Heidegger'in iddiâ ettiği gibi, metafiziksel düşünmenin zirvesi değil, belki son dönemine bakılarak metafiziksel düşünmenin imkânı olarak linguistik (dilsel) çoğulcu düşünme felsefesinin büyük ismi şeklinde görülmelidir.

Dikkat edilecek olursa, Gadamer Eflatun felsefesine salt felsefî kuramlar tarihi açısından değil, belki daha temel olarak düşündüğü "edebî eser" kategorisi içinde bakmayı tercih etmektedir. Zira filozofların eserlerine ilk elde kuramsal düşünce açısından yaklaşmak, eserlerin ontolojik-tarihsel gerçekliğini salt kuramsal (reflektif) bilinç açısından sınırlamaktır. Oysa metafizik iddiâlarla yüklü bir eser bile, ontolojik-tarihsel bir gerçeklik olarak toplumsal düşünme alanı içinde diyalojik düşünmenin bir partnerinden başka bir şey değildir. Buna dayalı olarak metafiziksel düşüncenin *destruktion*'u onu kendi gerisine, yani üstünü örttüğü varlığın ifşâsına yönelik olarak radikal bir eleştiriye tabi tutmakla gerçekleşemez. Belki daha ziyâde onun toplumsal-tarihsel diyalojik ortamın sürekliliği içinde bir "farklı ses" olarak kendi ontolojik boyutu içinde ele almak gerekmektedir.

Böylece Gadamer, ontolojik-tarihsel bilinç sorununu ele alırken, "metin" kavramını, az sonra daha ayrıntılı olarak ele alçağımız üzere, "salt muhtevâ" şeklinde sınırlamaya karşı çıkmaktadır. Zira ontolojik-tarihsel bilincin en önemli sorunu basitçe ne düşündüğü veya söylediği değil, belki daha çok bu bilinç sâyesinde tarihte nelerin olup bittiği ve bilincin tezâhüründe tarihsel geleneğin etkisidir.

Bu yüzden "ontolojik-tarihsel bilinç" ifâdesinde yer alan kelimelerin kendilerine dikkat edilmesi Gadamer'in yaklaşımının daha iyi kavranmasını kolaylaştırabilecektir. Tarih içinde vukû bulmakta olan varlık ile düşünme eylemi ve muhtevâsı arasındaki karşılıklı etkileşim içinde "tarihsel varlık" her zaman önceliklidir; zira insan bilincinin kendisi de zaten tarihsel bir varlıktır. İnsan düşüncesinin ve bilincinin bu tarihsel varlık boyutunu ilk elde göz ardı ettiğimizde, sanki kendisinin tamâmen farkında olabilen ve neyi nasıl söylediğinin bilincinde olan otonom bir bilinçten söz ediyormuşuz izlenimi çıkabilmektedir. Kartezyen düşünce ya da Cogito'nun en büyük sorunu da bu görünmektedir. Oysa insan bilinci, tarihsel bir varolma tarzı olarak her zaman tarihsel süreklilik içinde etkilenmekte ve olayları kavrayabildiği ölçüde bu sürekliliği etkilemekte olan bir bilinçtir. O her şeyden öte, dile bağımlı, dil içinde düşünen, yani her zaman başkalarıyla birlikte ve onlardan etkilenerek varolabilen bir gerçekliktir.

Bu durumu yeterince dikkate almaksızın insan bilincini metodolojik pozitivist bir bilinç şeklinde ele almak, doğrudan bilim ve onun hakikat iddiâsını son derece sınırlı ve illüzyon ile mâlûl bir tahripkâr faâliyete dönüştürebilir. Bu tahripkâr faâliyet sorunu en çok insan bilinci ve onun karşılaştığı metinler arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu eşliğinde ele alındığında daha iyi anlaşılabilir.

Metin ve Yorum Sorunu

Ontolojik-tarihsel bilinç konusunda yukarıda ana hatlarıyla yorumladığımız Gadamer felsefesinin "metin" kavramını salt bilimsel ve metodolojik analiz ekseninde ele almayacağı kolayca fark edilebilir. Bu durum tarihî süreç içinde metin kavramının hayli muğlak ve geniş bir görüş alanı içinde görünürlük kazanması ile de paralellik arz eden bir hususdur. Özellikle Ortaçağlarda Batı ve İslâm dünyalarında, uzak doğu din ve felsefelerinde kâinâtın bir tür Tanrı tarafından yazılan metin olduğu düşüncesine yöneldiğimizde metin kavramının salt beşerî düşüncenin dilsel üretimi ile sınırlanamayacağı açığa çıkar. Gadamer felsefesinde metin kavramı, anlamlı olan bütün varlıklar ve eylem türleri için ortak olarak kullanılabilecek bir görüş alanına sahiptir. Bu durum onun "dil" ve "dilsellik" kavramını da hayli geniş anlama sahip ontolojik tarihsel bir gerçeklik şekilde ele almayı gerektirmektedir. Zira metin kavramı, dilin tezâhür biçimini ve insan bilincinin dilselliğinin sürekliliğini gösteren bir kritik rol üstlenir.

Bu açıdan bakıldığında sözgelimi Müslümanlar için Hac ibadeti sırasında ziyâret edilen bütün tarihî mekânlar ve orada yer almakta olan farklı unsurlar (Kâbe, zemzem, Hacer-i Esved, vs), Hristiyanlar için çarmıh ve kutsal şarap vs. birer metne dönüşmektedir. Ancak daha ilgi çekici olan husus, modern fizik ve teknik bilimlerin yöneldikleri varlık ve nesnelerin de birer metne dönüştükleridir. Bir başka ifâdeyle, her ne kadar modern fizik ve teknik bilimler sözgelimi tabiata ve doğal varlıklara yalnızca kendi bilimsel ilgileri açısından yaklaşıyor olsalar da, bu varlıklar birer metin olarak bu bilimlerin perspektifini aşacak bir anlam alanına sahip demektir.

Belki bu noktada Gadamer felsefesinde metin kavramının pratik ve teorik anlama düzeyleri ile paralellik arz edecek şekilde iki farklı düzeyde ele alınabileceğine dikkat çekmeliyiz. Farklı dinî gelenekler ve gündelik hayat içinde anlamlarını açığa çıkarmakta olan metinler, daha ziyâde pratik dilin alanı içinde ele alınmaktadırlar. Ancak bu düzeydeki metin kavramını Heidegger'in "el altında" şeklinde formüle ettiği anlama düzeyi ile özdeşleştirmek Gadamer felsefesi ile uyuşmaz görünmektedir. Sözgelimi, Gadamer'in zaman zaman dinî mekânlar içinde gerçekleşen va'z ya da seremonilerde kullanılan din dilinin en temelde bir "va'd" ya da "çağrı" olduğu hususuna vurgu yapması ile Heidegger'in pratik anlama düzeyi için uygun gördüğü "el altında" tabiri kolayca uzlaştırılabilir görünmemektedir.

Gadamer felsefesinde pratik anlama tabiri, gündelik hayat içinde tecrübe edilen gerçeklik alanıyla ilgisi içinde metinlerin anlam kazanma durumuna işaret etmektedir. Bu yüzden metinler genel olarak belli bir araç-amaç bağlamında ele alınmaktadır. Ancak dinî ibadetler, va'zlar, ritüeller, ahlâkî yargılar, pratik anlamanın aynı zamanda varoluşsal, dini, ahlâkî ve hatta estetik boyutlara sahip olduğunu göstermektedir.

Metin kavramı, özellikle felsefî düşünme tarzlarında açığa çıktığı üzere, teorik anlama düzeyine de tekâbül edecek şekilde bir boyuta sahiptir. Bu düzeyde metinlerin anlam alanı pratik ilgilerin üstünde bir "açıklık" kazanmaktadır. Burada "açıklık" kelimesini hem bilincin daha şeffaf olarak bir hususu kavraması anlamında "aydınlık" olarak ele almaktayız, hem de metinlerin sadece pratik bağlam ile sınırlandırılmayıp farklı bağlamlarla açık-uçlu ilişki içine sokulması anlamında dışarıya açıklık olarak anlamlandırmaktayız.

Teorik düzeyde metinler, ontolojik-tarihsel bilincin kendisi ve dünyası hakkındaki farkındalık durumunu göstermesi açısından pratik düzeydeki metin algısından ayrılırlar. Bu düzeyde metinler, tabir yerindeyse, bilincin kendisiyle yüzleşmesi noktasında bir görev üstlenirler ve böylece bu bilinç karşısında belli bir hakikat iddiâsında bulunurlar. Bu hakikat iddiâsı her şeyden önce bilincin tarihsel olarak etkilenmişliği ile ilgilidir. Ontolojik-tarihsel bilinç, sıfır noktadan hareketle değil, geleneğin anlam dünyası içinde kendisini fark ederek yol aldığı için zaten belli bir hakikat iddiâsı içinde kendini anlamaya başlamış durumdadır. Gadamer'e göre, teorik düzeydeki metinler bilincin ne tür bir hakikat iddiâsıyla yüzleşmiş olduğunu daha açık olarak fark etme durumudur. Böylece o birbirinden farklı metinlerle teorik düzeyde yüzleştiğinde farklı hakikat iddiâları arasında mukâyese yapma, onlara eleştirel olarak yaklaşma imkânına kavuşmaktadır. Bu bağlamda klasik metinler tarihsel etki alanı en yüksek imtiyazlı metinler olarak ontolojik-tarihsel bilincin tezâhüründe en büyük rolü oynarlar. Bir başka açıdan söylersek, geleneğin kendi içinde barındırdığı farklı sesler arasında mukâyese yapma ve hakikat iddiâlarını tartma anlamında klasik metinler daha belirleyici işlev görürler.

Bu yüzden metin kavramı, en fazla klasik metinlere referansla güçlü anlamına kavuşmaktadır. Edebî eserlerin de metin kavramına belli bir özgünlük kazandırdığına da değinelim. Gadamer'in edebî eser bağlamındaki görüşlerini kısmen yapısalcı analiz kavramlarıyla ifâde etmeye çalışırsak, şunu söyleyebiliriz. Edebî eserler, referans ve anlamı bulunan, yani belli bir olay, olgu ya da varlığı gösteren diğer tür metinlerden farklı olarak, referansa sahip değildirler. Her hangi bir olay ya da varlığa atıfta bulunmazlar. Aksine onlar dilin kendisine referansı anlamında ortaya anlamlı bir dünyanın çıkmasına yol açarlar. Yani edebî eserler kendi dışarısına gönderme yapmadığı için onların anlamı yine dilin kendi içindeki çağrışım ortamı içinde tezâhür eder.

Diyalojik Ahlâk Sorunu

Yazımızın başlarında Gadamer'in habilitasyon (doçentlik) tezinin Eflatun'da diyalektik etik konusunda olduğunu belirtmiştik. Gadamer'in ahlâk sorunu ile

ilgisi, onun uzun soluklu düşünme serüveninde aralıklarla yazılan makâlelerde ifâdesine kavuşmuş görünmektedir. Ancak tıpkı felsefî analizler bağlamında olduğu gibi, ahlâkî sorunlar karşısındaki tutumu da her şeyden önce "edebî eser" kavramı ekseninde şekillenmeye başlamış gibidir. Bir başka deyişle, geleneğin oluşumunda rol oynayan edebî eserlerin kendileri aynı zamanda ahlâkî düşünme biçiminin bir tür dilsel paradigmasını inşâ etmiş görünmektedirler. Nasıl ki edebî eserler, yazılı ya da sözlü metinler olarak hem varlığın tarihsel oluşumunda hem de ontolojik-tarihsel bilincin gelişiminde rol oynuyorlarsa, benzer şekilde ahlâkî bilincin diyalojik gelişiminde de rol oynarlar.

Zira ahlâkî bilinç, ontolojik-tarihsel bilincin bir tezâhür biçimi olarak metinlerle ve geleneğin anlam dünyası ile sıkı ilişki içindedir. Edebî eserler, çoğulcu düşünmenin birer örneği ve imkânı olarak aynı zamanda ahlâkî düşünmenin de imkânına işaret ederler. Ahlâkî düşünme, Gadamer'in Kant'ın kuralcı ahlâkına yönelttiği eleştirilerden anlayabildiğimiz kadarıyla, temelde bir kural değil, yüzleşme yani ötekinin sesini duyma sorunudur.

Gadamer'in Aristo'nun ahlâk anlayışıyla ilgili yaptığı yorumlara[4] bakıldığında kendisini ne tür bir konuma daha yakın hissettiğini fark edebiliriz. Onun yorumuna göre, Aristo ahlâkının özü, yaşanan zaman ortamı içinde sorunu görme ve soruna yönelik en mâkûl tutumu belirleme çabasıdır. Ahlâkın bu noktada önceden tamâmen belirlenebilecek ve bize ahlâkî doğruya erişmeyi garanti edebilecek bir evrensel kriteri yoktur. Bunun sebebi ahlâkı, soyut kurallarla değil, somut durumlar içinde yapılması gereken husus olarak görme eylemi ile ilgilidir. Kısacası ahlâk metafiziği mümkün değildir, Sokrat ve Eflatun'un öngördüğü gibi. Aristo, ahlâkın en temelde bir tatbîkât sorunu olduğu görerek, ahlâkı yaşanan ortam içinde sürekli doğru olanı bulma çabası şeklinde ele alır.

Gadamer'in diyalojik ahlâk anlayışı, bir şekilde Kant'ın kuralcı ahlâk anlayışını tamâmen göz ardı etmemekle birlikte daha ziyâde az önce yorumlamaya çalıştığımız Aristo'nun bağlamcı ahlâk anlayışına yakın görünmektedir. Bu yaklaşım bir yönüyle bilâhare Levinas'ın radikal biçimde ele alacağı "Öteki" merkezli ahlâk anlayışına da yakın durmaktadır. Zira yaşanan ortam içinde görülmesi gereken husus, ötekinin yüzü, yani bizden sorunu görmeyi ve çözüm üretmeyi talep eden gerçekliğin sesidir. En kısa haliyle söylersek, Gadamer'in diyalojik ahlâk anlayışı çok farklı perspektif ve inançlara sahip insanların birlikte yaşayabilmeleri anlamında "başkasını anlarken kendisini anlamayı" merkeze alan bir ahlâktır.

---

4. Bu bağlamda Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde "Aristo'nun Hermenötik İlgisi" başlıklı yazısına bakılabilir. Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, trans. Joel Weinsheimer, Yale University Press, Yale, 1999.

Sanat Eserlerinde Anlam Sorunu

Gadamer, sanat eserlerine yaklaşırken, yukarıda ele almaya çalıştığımız ontolojik-tarihsel bilinç ve metin kavramı ile paralellik arzeden bir düşünme süreci içine girmektedir. Bu konuda onun Heidegger'in sanat eserlerini varlığın orijinal ifşâ tarzı şeklinde ele almasının da derin etkisi altında olduğuna değinelim. Heidegger, varlığın anlamının soruşturulmasında *destruktion* çabasının bizleri sanat eserlerinde daha açık olarak gördüğümüz bir başka düşünme sürecine yönlendirdiği kanâatindedir. Zira sanat eserlerinde açığa çıkan düşünme çabası varlığa belli bir estetik, yani öznel bir kurguyu dayatmaktan ziyâde, eserin kendini en otantik haliyle ifşâ etmesinin yolunu keşfetmeye yöneliktir. Bu sebeple bizler müzik eserlerinde sesin otantikliğini, tablolarda renklerin ve renkler içinde beliren anlam dünyalarının otantikliğini fark ederiz.

Gadamer, hocası Heidegger gibi, sanat eserlerine bu bağlamda bir hakikat iddiâsı açısından yaklaşır. Burada hakikat iddiâsı, fark edileceği üzere, varlığın kendisine yönelik en doğru bir düşünme ve tavır almaya bizi zorlaması, yani bize direnç göstermesi durumudur. Zira Gadamer'e göre, metodolojik pozitivist bilinç kendi öznel tasarımlarını bütün varlığa tatbîk edebileceği evrensel bir şemaya dönüştürürken, varlığın kendisine özgü gerçekliğini, yani anlamını fark edemez hale gelmiştir. Nesneleştirici ve yalnızca insanın kendi çıkarları ekseninde gelişen öznel ilgileri varlığın otantik boyutlarının keşfedilmesi önünde bir engel oluşturmaktadır. Sanat eserleri, kavramsal düşünme içinde bütün zamanlar için geçerli olacak şekilde anlamı belirlenebilir şeyler olmadıkları için sürekli olarak bizleri kendileriyle yeniden ilgilenmeye çağırmaktadırlar. Bu durum en fazla insan bilincinin kendi sınırlarıyla yüzleşmesi ve kendi sorunlarını fark etmeye başlaması anlamında kritik bir işlev görür.

Bu açıdan bakıldığında Gadamer için sanat eserleri, yalnızca estetik bilincin gelişimi ya da güzelliğin hazzı bağlamında insan odaklı ele alınamazlar. Belki onlar pratik ve hatta teorik düşünme düzeyleri içinde çoğu kez gözden kaçırılan varlığın otantik boyutunun tezâhürü anlamında ontolojik hadisedirler. Varlıkların otantik boyutlarının tezâhürü aynı zamanda insanın varlığa dair tasarımlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmesi açısından kritik bir husustur. Bu kritik husus en fazla kendisini oyun formunda ele verir. Yani sanat eserlerinde varlığın kendisini otantik olarak göstermesi ve insanın bilincinin sanat eserleriyle kendisinin farkına eleştirel olarak varması bir tür karşılıklı oynanan oyuna dönüşür. Bu yüzden Gadamer felsefesinde oyun kavramının analizi sanat eserlerinin anlaşılmasında önemli bir yer tutar.

Oyunu bir zihni durum, yetilerin (faculty) özgür oyunu ve böylece öznelliğin bir niteliği olarak gören Kant ve Schiller'in aksine, Gadamer oyunun oy-

nayanların bilincinden bağımsız bir öze sahip olduğunu söyler.[5] Ne var ki, buradaki öz kavramı asla metafiziksel "cevher" kavramına veya Kantçı *Ding an sich*, yani kendisiyle ilgili tecrübeden bağımsız sanat eserine işaret etmez, zira oyun ancak oyuncular tarafından oynandığı zaman somut varlığıyla tezâhür eder. İleri-geri hareketler oyun için esas olup onu kimin ve neyin icra ettiği ikinci derecede kalır. Böylece oyun hadd-i zâtında hareketlerin tezâhürüdür. Bu durum oyunun yalnızca şahısların yaptığı bir şeyden ibâret olarak anlaşılmaması gerektiğine işaret eder. Zira oyunun gerçek konusu oyuncular değil, yine oyunun kendisidir. Bu sebeple oyuncuları oyun atmosferi içinde tutan, onları oyun oynamaya sevk eden şey bizzat oyundur. Bu açıdan bakıldığında "Oyun oynama aynı zamanda oynanmaktır."[6]

Oyun oynama esnâsında ortaya çıkan şey oyunun kendisi olduğu için, oyun öz-temsildir (self-presentation).[7] Burada, *presentation* kavramının temelde bir varlığın "şimdi" ve "burada" *tezâhür* edişine işaret ettiği belirtilmelidir. Bu açıdan, *self-presentation* kavramı her hangi bir eser veya oyunun oyuncular (yorumcular), maddî ortam (bağlam) ve izleyicilerden ayırt edilecek biçimde ve hepsinin ortak amacı olarak kendine özgü yapısıyla varlık alanında vücut bulması hadisesini gösterir.

Gadamer'e göre, oyun ya da eserin kendi kendini temsil (öz-temsil) hâdisesi içinde anlamlı olarak var olması onun değişmez karakteridir. Bu sebeple, her ne kadar farklı yorumlar veya icrâlar aracılığıyla dönüşüme tabi olsa ve hatta tahrîf edilse de o hâlâ kendisi olarak kalmaya devam eder. Zira o hâlâ anlaşılan bir şeydir. *Anlamak* için ortada anlamlı bir "şey" olmalıdır. Bu *şeylik* eserin özdeşliğinin ve anlamının temelidir.

DEĞERLENDİRME

Gadamer için anlamaya (*verstehenden*) dayalı bilimler *Hakikat ve Yöntem*'de geliştirilen felsefî hermenötik için hareket noktası teşkîl etmiştir. Heidegger'in anlamanın varoluşsal yapısı ile ilgili derin tahlilleri Gadamer'in Batıdaki idealist ve romantik geleneği eleştirmesi için bir temel sağlamıştır. Bu bağlamda o, geliştirdiği "oyun" (*des Spieles*) kavramı ile idealizmin öz-bilinç (self-consciousness) ile ilgili illüzyonlarını aşmaya çalıştı. Aristoteles'in *fronesis (ahlâkî pratik akıl)* kavramı üzerindeki tahlilleri onu, pratik bağlamdan ayrı olarak teorik doğrulara ulaşmanın bir yanılgı olduğu ve bu pratik bağlamın

5. Gadamer, *TM*, s. 102.
6. Gadamer, *TM*, s. 106.
7. Gadamer, *TM*, s. 108.

sosyal bilimler için bir model teşkil edebileceği düşüncesine iletti. Eflatun'un eserleri üzerindeki uzun nefesli çalışmaları onda düşüncenin veya anlamanın dâimâ bir diyalog süreci içinde gerçekleştiği kanâatini ortaya çıkardı. Anlamanın tarihselliği ve dilselliği ile ilgili araştırmaları bu diyaloğun aynı zamanda tarihsel bir varlık tecrübesi olarak ortaya çıktığı ve bu tecrübenin dâimâ dil içinde anlam kazanıp aktarılabildiği tezini ortaya atmasını sağladı.

Hans-Georg Gadamer'in özellikle *Hakikat ve Yöntem: Felsefî Hermenötiğin Temel Özellikleri* adlı eseri, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinden sonra felsefî hermenötik alanındaki en önemli eser olarak uluslararası şöhrete ulaşmıştır. Gadamer'in özellikle bu eserde ortaya koyduğu ve diğer çalışmalarında desteklediği düşünceleri, sosyoloji, edebiyat teorisi, tarih, teoloji, hukuk, sanat felsefesi gibi sosyal bilimlerde ve "hatta tabiat bilim felsefesinde"[8] gittikçe artan ölçülerde izlerini bırakmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics.* London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Gadamer, H.-G. "A Classical Text," "A Classical Text–A Hermeneutic Challenge." *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981).

———, "The Continuity of History and the Existential Moment" *Philosophy Today* 16, no. ¾ (Fall) 1972.

———, "*Destruktion* and Deconstruction" in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter.* Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.

———, "Hegel and Heidegger" in *Hegel's Dialectic.* Translated by P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.

———, "Hermeneutics and Logocentrism," in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter.* Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989.

———, "Hermeneutics and Social Science" *Cultural Hermeneutics.* 2 (1975).

———, Hermeneutics, Religion, and Ethics. Trans. Joel Weinsheimer, Yale University Press, Yale, 1999.

8. Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), s. ix. Gadamer'in tabiat bilimleri ve hermenötik arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleri için bkz. Gadamer, "Natural Sciences and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy," trans. Kathleen Wright, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, ed. John Cleary, vol. 1 (1986), ss. 53-75.

———, "Natural Sciences and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy." Translated by Kathleen Wright, ***Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy***. Edited by John Cleary. vol. 1 (1986).

———, "On the Origins of Philosophical Hermeneutics" in ***Philosophical Apprenticeships***. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.

———, "On the Problem of Self-understanding" in ***Philosophical Hermeneutics***. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

———, "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics," ***Journal of the British Society for Phenomenology*** 25, no. 2 (May) 1994.

———, ***Philosophical Apprenticeships***. Translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: The MIT press, 1985.

———, ***Philosophical Hermeneutics***. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

———, "The Power of Reason," ***Man and World*** 3, no. 1 (1970).

———, ***The Relevance of Beautiful and Other Essays***. Edited by R. Bernasconi. Translated by N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press: 1991.

———, ***Truth and Method***. 2nd rev. ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989; ***Hakikat ve Yöntem***, Çev. H. Arslan, İ. Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

Grondin, Jean. ***Sources of Hermeneutics***. Albany: SUNY, 1995.

Heidegger, Martin. ***Being and Time***. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

Hekman, Susan. ***Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida***. Çeviren Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Palmer, Richard. ***Hermeneutic***. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Tatar, Burhanettin. ***Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch***. Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Islam V. Washington, D. C.: RVP, 1998.

———, ***Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti***. Ankara: Vadi Yayıncılık, 1999.

Weinsheimer, Joel C. ***Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method***. New Haven: Yale University Press, 1985.

GADAMER'DE DİL ONTOLOJİSİ

Alim Yılmaz*

I

Hans Georg Gadamer (1900-2002) çağdaş felsefe tarihinde iz bırakmış ve kıta Avrupa felsefe geleneğinin yanında Anglo Sakson ve Amerikan felsefe literatüründe de önemli etkiler yaratmaya devam eden sıra dışı bir filozoftur. XX. yüzyılın başında Almanya'da dünyaya gelen Gadamer iyi bir felsefe eğitiminin yanı sıra filoloji alanında da önemli çalışmalar yürütmüştür. Gadamer bir Heidelberg filozofu ve Martin Heidegger'in öğrencisi olarak da anılır. Anıtsal eseri *Hakikat ve Yöntem* (*Wahrheit und Methode - Truth and Method*) 1960 yılında ortaya çıkar. Gadamer hocası Heidegger'den sonraki en önemli Alman filozof olarak bilinir. Daha çok Platon, Aristoteles, Hegel ve Heidegger gibi filozoflar üzerine eserler vermiştir. Doğal olarak anılan filozofların etkilerini düşünce sistematiğinde izlemek mümkündür. Ayrıca bilim, akıl, gelenek, estetik, şiir ve Paul Celan üzerine de önemli yazılar ele almıştır.

Ana eseri olan *Hakikat ve Yöntem*'de[1] Gadamer, felsefe tarihine giderek "anlama olay"ının izini sürer. Gelenek, tarih ve diyalog kavramlarını esas olarak Platon ve Hegel'den türeten Gadamer, bilincin ufukla ilişkisini ve anlama ediminde tarihin işlevini Wilhelm Dilthey ve Heidegger'e dayandırır. Ona göre anlama tarih ve geleneğin yoğun olarak rol aldığı bilinç ortamında gerçek-

---

* Doç.Dr., Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu.

1. H.G. Gadamer, 1991. *Truth and Method*. (Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall). Crossroad New York, 1991.

leşmektedir. Gadamer bu yaklaşımını "etkin tarihsel bilinç" (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein, effective historical consciousness)* kavramıyla ifade eder.[2]

Bu çerçevede onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkan rasyonalist, pozitivist ve bilimci yöntem ve bilgi anlayışına öykünen Schleiermacher ve Dilthey tarafından geliştirilen ve insan bilimlerinde nesnelliği kurmayı hedefleyen Alman hermenötik geleneğin değerlendirmesini yapar. İnsan bilimlerini doğa bilimlerindeki gelişmeye paralel olarak yeniden kurmayı amaçlayan bu gelenek özünde yeni bir epistemoloji kurma çabasıydı. Gerek Dilthey ve gerekse Schleiermacher insan bilimlerinin doğasına uygun yeni bir yöntem geliştirmek suretiyle insanın ve toplumun daha doğru anlaşılacağını ve buna dair nesnel ve kesin bilgiye ulaşılacağını var saymışlardı. Gadamer bu çabayı önemsemekle birlikte özünde yanlış bir proje olarak değerlendirmiştir. Ona göre gerek doğa gerekse insan, anlaşılmak bakımından, ayrı olarak değerlendirilemez, çünkü anlama diyalog süreci içinde ortaya çıkar. Bu bakımdan doğa ve insan olarak bilimi ayırmak ve özgün metot arayışına girmek anlamlı değildir. Diyalog anlama nesnesiyle kurulur. Doğa, insan, sanat ya da yöneldiğimiz her konu bu süreç içinde kendisini bize açar.

Bu açılım dilseldir. Dilin kuşatıcılığı bilincimizi belirlediği gibi bütün anlama hâdiselerinin de ontolojik temelini oluşturur. Bu durumda anlaşılması gereken temel varlık dil olmalıdır. Dil kuşatıcı bir varlık olarak bilincimizi oluşturur. Tarih ve gelenek dilin oluşumunda her zaman etkin rol oynarlar. Bilinç olarak dil, düşünme ve eleştiri melekelerini devreye koyarak, gelenek, tarih ve otoritenin muhtemel olumsuz etkilerine karşı koruma sağlar.

Gadamer'in felsefî hermenötiğinde belirleyici olan dil fenomenini anlamak için "dil ontolojisi" kavramını analiz etmek gerekmektedir. Gadamer'de dil sadece anlamanın değil aynı zamanda insanın varoluşunun da temel formudur. Dil insanın özgün niteliği, konuşma eyleminde ortaya çıkan bilincin ve dolayısıyla ahlakın da temelini oluşturur.

II

Gadamer hermenötiğinde dil bahsi merkezî bir yer almaktadır. Yorum etkinliği her zaman diyalog ve konuşmaya indirgenerek ele alınmıştır. Burada soru ve cevap mantığının mânâyı somutlaştıran anlama olgusunun temelini oluşturduğunu açık olarak *Hakikat ve Yöntem* adlı eserde izlemek mümkündür.

---

2. R. Palmer, *Gadamer, Hans Georg*, Encyclopedia of Philosophy (Donald M. Borchert Ed.). Thomson Gale, Farmington Hills, USA, 2006, 1.

Soru ve cevap iletişiminin ontolojisi Gadamer hermenötiğinin dilsel karakterini oluşturmaktadır. Bu gerçekten hareketle ahlak ve dil arasındaki temel ontolojiyi kavramak ahlakın olduğu kadar bütün anlama etkinliğinin dilsel ontolojik bir karaktere dayandığını izah etmek bu çalışmanın temel hedefi olacaktır.[3]

Hakikat ve Yöntem'in başlangıç kısmında Gadamer amacını açıkça ortaya koymuştur. Buna göre düşünme dinamiğinin temelinde fikir öncüllerinin bilincine (*anterior influences_Voreingenommenheiten*) varmak yer alır. Böylece yeni ve sorumlu bir felsefe ortaya çıkar. Her felsefî düşünce ait olduğu geleneği açıklamak ve tarihsel bilinci oluşturmakla sorumludur. Bu, felsefî hermenötiğin temel görevidir.[4] Gadamer felsefî hermenötik ve pratik felsefe kavramlarıyla bu kapsamı oluşturmaya çalışır. Pratik felsefe insan eylemlerini anlamaya ve bu bağlamda pratik bilgiyi oluşturmayı amaçlarken, felsefî hermenötik tarihsel bilinci anlamayı ve yeniden oluşturmayı hedefler.

Gadamer pratik felsefe ve felsefî hermenötik kavramlarını Aristoteles'den alarak yola koyulmuştur. Aristoteles'in pratik felsefe kavramı Gadamer'i epistemolojiden temel ontolojiye yönlendirerek hermenötik alanında ontolojik dönüşüm gerçekleştirmesini sağlamıştır. Bunun ifadesi ise felsefî hermenötik olmuştur. Aristoteles açık ve seçik olmasa da temel ontoloji kavramlarına müracaat ederek ahlak, iyi hayat, erdem gibi felsefî derinliği olan mevzûları açıklamayı ve geliştirmeyi amaçlamıştır. Burada hayatın en yüksek gayesi nedir sorusunu tartışırken insanın temel varlığına (*ergon tou anthropou*) ve konuşma edimine (*psyches energeia kata logon*)[5] göndermede bulunarak temel ontolojinin ipucunu oluşturmuş oluyordu. Aristotales felsefesinde etik salt bir düşünme etkinliğinden ziyâde eylem içinde varlık bulduğundan *energia* kavramı anahtar rol üstlenir. Öte yandan teorik amaçlarla geliştirilen kavramlardan yoksun bir etik felsefî değer taşımaz. Bu bağlamda Aristotales için teorik felsefenin değeri felsefe için bir ölçü oluşturmasında yatar.

Bu mülâhazadan hareketle ontolojik dönüşümün ahlaksal ve dilsel muhtevâsı hakkında değerlendirmeler yapmak mümkün olacaktır. Hidegger'de de gördüğümüz ontolojik dönüşüm kavramı Gadamer'de Aristoteles'e mürâcat edilmek suretiyle dilsel bir derinlik kazanır. Bu dilsel karakter ahlâkî bir temel oluşturur; çünkü salt bir Varlık kavramına yönelmekten daha çok insan hayatının bütünlüğü yani Varlığını, içinde kavramaya yönelir. Zira etik ya da ahlak doğrudan hayatın bütünüyle, iyiliği, uyumu ve âhengiyle alakadardır. Bu bakımdan ahlak, anlaşılmak için, pratik felsefenin perspektifine ihtiyaç duyar ancak bunun idrâki teorik yani kavramsal soyutlamalar gerektirir.

---

3. H.G.Gadamer,*TM*, 1.
4. A.g.e., 279.
5. Aristotales. *Nicomachean Ethics, 1098a7*

Gadamer'in dil ve ahlak kavrayışı tam da bu temel üzerinde yükselir. Hayatın tarihselliği ve bizâtihî kendisi anlaşılmak bakımından tarihsel bir billurlaşmaya ihtiyaç duyar. Ahlakın muhtevâsını oluşturan hayatın tarihselliği ve eylemin anlamı ise ancak dilsel bir çabayla anlaşılabilir. Bundan dolayı dil hayatın Varlık temelini oluşturur. Gadamer bu temel yaklaşımını felsefî hermenötik olarak adlandırmaktadır. Ontolojik dönüşüm fikrinin vücut bulduğu felsefî hermenötik kavramı, *Hakikat ve Yöntem*'in ana temasını oluşturur. Ontoloji kavramı ise insan hayatını öz Varlığı (*Being*) yönüyle ele alması bakımından ahlâkî bir bakışı yansıtır. Dikkat edilirse bir varlık alanı olarak hayatın nitelikleri değil, hayatın kendi devinimi içinde nasıl oluştuğuna ve somutlaştığına dair varoluşsal bir kavrayış sergilenmektedir. Gadamer'in Heidegger'den esinlenerek oluşturduğu ontolojik dönüşüm kavramı bunu ifade etmektedir. Nitekim burada öne çıkan sorun devinimin (hareket) yapısı ve bunun hayatın Varlığını nasıl oluşturduğudur. Bu bakış Gadamer'i tarihsel hayatın bütünlüğüne yönlendirir ki, praxisten teoriye gidişin de temeli oluşturulur. Tarihsel yaşam veya zaman olarak da nitelendirebileceğimiz devinim (hareket) kavramı özü itibariyle dilsel (*linguistic*) bir niteliğe bürünür. Böylece dil tarihsel yaşamın Varlığı olur ki dil ve varlık arasında temel özdeşlik kurulmuş olur.

Bir fenomen olarak dil, konuşma pratiğinde kazanılır ve somutlaşır. Dil insanın yaşadığı en sıra dışı tecrübedir ve içinde sonsuzluğu barındırır. Dile dair bütün düşünsel faâliyetler yine dil aracılığıyla gerçekleşir.[6] Gadamer için dil düşüncenin sınırlı ve belirlenmiş bir nesnesi (*object-gegenstand*) değildir. Bu mânâda dil uzaktan gözlemlenerek incelenebilecek ve gerçekliğine varılabilecek özneler arası bir özne veya nesne de değildir. Dile dışarıdan veya içeriden her bakış yine dilin içinde gerçekleşir ki, bu anlamanın dilselliğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla dilin ne olduğuna dair yapılan bütün zihinsel faâliyetler konuşma ediminin perspektifiyle somutlaşır. Gadamer böylece varlık olarak dilin izini konuşma faâliyetinde izler. "...dilin gizemini kendimiz olan konuşma bakımından ararız"[7]

Konuşma edimi ya da tecrübesi monolog veya diyalog olmak gibi temel niteliklere sahiptir. Fakat Gadamer konuşmayla varlık arasında özdeşlik kurarak dile dair bu tür epistemolojik nitelikleri aşmaya çalışır. Hölderlin'den aldığı dil yaklaşımını 'kendimiz olarak konuşma' (*the conversation that we ourselves are*) tabiriyle ifade eder. Açıkça söylediği şudur: bir konuşma ediminde yer alan bireyler olarak bizler konuşmayı yönlendirmek konumunda olmaktan ziyâde bizâtihî konuşmanın *kendisiyiz*. Konuşmada yer alan her öğe (insan dâhil) ortaya çıkan linguistik bağlama aittir. Böylece konuşmayı tecrübe eden her birey dil içinde bulunmuş olmanın farkına varır.

---

6. H:G:Gadamer, TM, 340
7. A.g.e., 340.

O halde konuşma sadece iki kişi arasında gerçekleşen bir tecrübe değildir. Karşılık bulan her yönelme, meselâ bir metin ya da sanat eseriyle kurulan diyalog, konuşma tecrübesini ifade eder. Her konuşma tecrübesi ise dilsel olmak bakımından diyalojiktir. Yani her linguistik tecrübe bir konuşma edimi olarak diyalektik niteliktedir. Dolayısıyla Gadamer'de 'konuşma' insan varlığının temel yapısını teşkîl eder. Konuşma insanlar arsında temel iletişim modu olmakla beraber insan hayatının dilsel muhtevâsını oluşturur.

Gadamer konuşma ediminin en temel niteliğini isteksizlik [*Unwillkürlichkeit* (*nonwillfulness*)] kavramıyla izah eder. Buna göre bir konuşmayı nitelikli kılan temel espri, konuşmacıların, yani diyalog sürecinde yer alanların konuşma arzularındaki isteksizlik halidir. Bu otantik bir konuşmayı sürdürmek istememe arzusudur.[8]. Konuşma edimi içinde yer alan bireylerin bu isteksizlikleri ve olumsuz tutumları, içinde pozitif bir niyet barındırır. Amaç konuşmayı baskı altına almayarak, diyalogun monolojik niteliğe dönüşmesini engellemektir. Böylece muhtemel güç çatışmaları bertaraf edilerek konuşmanın doğal seyri güvence altına alınmış olur ve dayatmadan çok karşılıklı hitap ve dinleme durumu sağlanmış olur. Dinlemek (*Zuhören*) ve böylece hitap (*Ansprechen*) etmek otantik bir diyalogun veyahut konuşmanın temelini teşkil eder.

Konuşmanın otantikliği yukarıda belirttiğim 'isteksizlik' söyleminde saklıdır. Fakat bu negatif bir durumu yansıtmadığı gibi diyalogun ârızî olduğuna da delalet etmez. Nitekim yönelimsiz ve keyfî konuşma edimleri katılımcıları hayal kırıklığına uğratmak gibi olumsuz etkiler yapabilir. Bu bağlamda her konuşmanın niteliğini belirleyen bir konu veya yönelim bulunur. Her konuşmanın bir teması ve ele aldığı bir sorunsalı olmalıdır, aksi takdirde yaratıcılıktan ve üretkenlikten uzak kalır. "Anlama ya da anlayamama yaşadığımız bir süreçtir. Buna bakarak bir konuşmayı iyi ya da zayıf olarak nitelendiririz."[9] Anlama konuşmada yer alan her bireyin çabası ve ortaya attığı argümanla ortaya çıkar. Her konuşmacı konuşma sürecinde kendi söylemlerini tahlil etmek ve karşı iddiâları ciddiye almakla doğru argümanın ortaya çıkmasında fayda sağlar.

Burada niyet önem kazanır. Başkasını dinlerken söylediklerini dikkate almak ve olumsuz bir niyetle söylenmediklerini kabul etmek, fikirlerinin gizli bir gündem içermediğini düşünmek diyalogun sonuçları açısından önem taşır. Aksi takdirde gerçek otantik bir konuşmadan bahsedilemez. Ancak, bir konuşmada yer alarak katkıda bulunabilmek için tartışılan konuda belli fikirlere sahip olmak gerekir. Keyfi tutumlar veya düşünceler otantik bir konuşmanın muhtevâsında yer alamaz. Gadamer bu yaklaşımı "diyalektik" kavramıyla izah

8. A.g.e., 345.
9. A.g.e.

eder.[10] Fakat diyalektik modern felsefenin ortaya koyduğu şekliyle konuşmayı yönlendiren felsefî bir yöntem değil, konuşmada yer alan yeteneği ifade eder. Bu durumda konuşma otantikliği içinde ortaya çıkar; çünkü hiçbir konuşmacı kendi başına otoriteyi ifade edemez. Konuşmada ortaya çıkan sorgulama edimi konuşmanın özerkliğini de süreç içinde oluşturur.

Diyalektik, Gadamer'e göre, Kadim Grek aklının ortaya koymuş olduğu biçimiyle konuşma kâbiliyeti olarak anlaşılmalıdır. Bu kâbiliyetin muhtevâsını ise sorgulama eylemi oluşturur. Sorgulama vasıtasıyla konuşmanın yaratıcı özü zuhûr eder. Tahakküm eğilimleri bu şekilde etkisizleşir ve hayat bulamamış olur. Böylece 'ifade hürriyeti' diyalog platformunda dilin temel ontolojik zemininde hakikat olarak varlık bulur. Bu noktada vurgulanan dilin somut varlığıdır. Nitekim ona göre burada konuşan dilin kendisidir (*die Sprache spricht*). Gadamer bir adım daha ileri giderek aslında "bizim bir dili konuşmamızdan ziyâde dilin bizi konuştuğu" iddiâsını ortaya atar.

III

Dil varlığın varoluş alanı olarak dâimâ bir sorgulama edimi içindedir ki bu ilişki 'soru' sormakla oluşur. Peki, 'Soru nedir?' Gadamer'e göre 'soru' insanın yaşadığı anlık tecrübedir; öyle ki, ruhu saran bir tutku gibi zihne düşer ve tecrübe alanını oluşturur. 'Soru' bizi harekete geçiren bir tutkudur ama hareketin kendisi değildir. Bununla birlikte karşı konulmaz bir dil etkinliği olarak düşünceyi eyleme yönlendirir.[11] Aslında dile soru arzusunu yaşatan başka birine ait yaratıcı ifâdelerdir. Böylece diyalog tarafları oluşur ve sorun nesnesi veya konusu açıklığa kavuşturulmak üzere sorgulanmaya başlar. Üzerinde konuşulmaya başlanan ve sorgulanan konu (nesne) anlaşılabilmek bakımından yorum etkinliğine ihtiyaç duyar. Nitekim her yorum yorumcunun sorduğu sorunun ilişkisi bağlamında müşahhas hale gelir ve anlamaya götürecek olan yorum bir fiil olarak ortaya çıkmaya başlar.

Yorum eylemi ise zorunlu olarak dilseldir ve konuşmanın önceliği ilkesine dayanır. Zira yorum nesnesi veya konusu olan her metin özsel olarak kabul görmüş fikirleri sorgu düzleminde ele alır ve tartışır. Yorum fiilinin başarısı katılımcılar-bireyler arasında kurulan doğru iletişim imkânına dayanır. *Hakikat ve Yöntem*'de belirtildiği üzere yorum fiilinin bir başlangıç noktası vardır ve belli bir duruma hitap eden metnin varlığıyla hayat bulur. Somut duru-

10. A.g.e., 421.
11. A.g.e., 366.

mun uygulama imkânı anlama hâdisesinde vücut bulur.[12] Dikkat edilirse gerek bireyler arasındaki konuşma ve anlama etkinliği gerekse metne yönelik diyalog ilişkisi sonucunda oluşan anlama belli bir uygulamayı içerdiği gibi, anlamanın kendisi de bir hâdise (*event*) olarak tasvir edilmektedir. Her söylem başka bir söylenen tarafından belirlenir. Bu söylem diyalektiği dilin doğasından kaynaklanır ve belli bir yaşam enerjisi gerektirir. Bu mânâda, "Dil öncesi olmayan bir etkinliktir (*activity*), Aristoteles'in ifâdesiyle enerjidir (*energia*)."[13] Aristoteles'in kullandığı mânâsıyla energia modern enerji, güç ya da kaynak kapsamının ötesinde düşünülmelidir. Daha çok zihinsel ve zihnin bir etkinliği olan konuşma veya logos fiilinin oluş koşulunu ifâde etmektedir.

Diyalektik olarak dil, soru ve cevap diyalektiğinin kuşatıcı formunda varlık bulur. Daha doğrusu bu formun kendisini kuşatıcı olarak oluşturur. Soru ve cevap diyalektiğinde döngüsel bir hayatiyet vardır. Aristoteles'in *energia*sını bu yönüyle yansıtır. Her soru bir cevaptır ve döngüsel olarak her cevap da sorusunu beraberinde var eder. Zira her söylem potansiyel durumu aktif hale getirir. Burada konuşma fiili içinde yer alan her birey bir cevap olarak dilinin imkânlarıyla oyunda yer alır. Oyun konuşmanın yaratıcılığı içinde sonlu bireylerin sonsuz dil varlığı içinde yapıcı seyahatlerine imkân sağlar. Sonsuz bir döngü ve devinim olarak oluşan bu yapı zorunlu olarak dilseldir ve dilin imkânları mucibince de yeni bir metnin oluşumuna kaynaklık eder.

Gadamer dili bir hâdise ya da olay (*event*) olarak ele alır. Zira her metin dilseldir ve belli bir sorunun cevabını teşkil eder. Dil hâdisesi yorum fiilinde ve soru-cevap diyalektiğinde vuku bulur. Soru ve cevap diyalektiği bizâtihî bir hâdise teşkîl ettiğinden, dilde içkin olarak yer almaktadır ve böylece dil fenomen olma ya da hâdise olma niteliğini anılan formda dışa vurur. Nitekim Gadamer'e göre yorum ve anlama etkinliği dil dediğimiz fenomenin gerçekleştirdiği temel eylem ya da harekettir. Bundan anlaşılması gereken husus şudur: belirli her metin yorumlandığında ve böylece anlaşıldığında varlığını dil içinde ve dilsel olarak gerçekleştirmiş olur. Ayrıca metin ve yorum bağlamsal olarak dile ihtiyaç duyarlar ve soru-cevap diyalektiğinde dilsel olarak varlık bulurlar ki, bu anlama fenomenini de mümkün kılar. "Ancak bir sorunun ufkunu kavradığımızda bir metnin mânâsını anlarız."[14] Başarılı yorum etkinliği yorumun kendisinde oluşur. Kendinde bulunuşun temel koşulu ise yorumun bir fiil olarak süreklilik kazanmasında yatar. Gadamer'in işaret etmeye çalıştığı gerçek, yo-

12. A.g.e., 472.
13. G. Figal, *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language.*,(Trans. Robert Dostal). The Cambridge Companion to Gadamer (Edit. Robert J. Dostal), Cambridge University Press: Cambridge, .111.
14. H:G:Gadamer, TM, 370.

rum, mânâ ve anlama süreçlerinin dilin canlılığında ortaya çıktığıdır. Yani anlama ya da metinde ortaya çıkan mânâ durağan değil devingendir. Bu mânâda her anlama yeni bir yorum etkinliğine kapı aralar.

Dil anlaşılması zor bir fenomen olma niteliğini korumaktadır. Bir dili oluşturan bütün unsurlar ayrı ya da birlikte ele alınsa bile dilin soyut, nesnel olmayan ve doğrudan kavranamayan niteliğini değiştiremez. Söz, ses, yazı, harf ya da yapı gibi unsurlar bir metinde somutlaşsa bile dilin somut gerçekliğini oluşturmazlar. Zira dilin kuşatıcı hakikati bütün bu unsurların ötesinde varlığını ortaya koyar. Dil, süreç içinde, mütekâbiliyet ve murâkabe esasına göre ürettiği mânâ âleminin bizâtihî kendisi ve kuşatıcı varlığı olarak kendisini dünyaya sunar. Gadamer de dil nesnel bir varlığa sahip olmamakla birlikte uhrevî ya da ruhsal bir olgu, hâdise ya da hakikat olarak da sunulmaz. Çünkü mânâ veya anlam kelime ya da sözden bağımsız olarak bulunmaz. Aristoteles'in madde-form bütünlüğünde ifâde edilen temel ontolojik yaklaşıma benzer olarak söz ve mânâ aynı varlığın, dil varlığının mütemmim parçaları ve iç içe vücut bulan cüzleridir. Anlam gerek yazı gerekse konuşma eyleminde oluşur. Bir oyunun sahnede oluşması gibi anlam sözde ya da yazıda hayat bulur. Mânâ ve söz birlikte ortaya çıkar. Dilden âzâde mânâ olamayacağı gibi mânâsız bir sözün kendi başına var olması da imkân dâhilinde değildir.

Söz-anlam birliğini anlatmak için Gadamer teolojik bir anlatım modeline mürâccat eder. Yeni Ahitte (İncil) Tanrı'nın kendisini söz (*logos*) olarak takdim etmesi, dilin kuşatıcı varlık olarak insan benliğini çerçevelemesini ortaya koyan bir metafordur. Bu metaforda ilk varlık sözdü ve öncesiz olan söz ise Tanrı olarak ifâde edilmişti.[15]

Gadamer burada bir analoji yaparak dil varlık ilişkisini, dilin temel varlık olma durumunu, kendi dil ontolojisini kurmaya yelteniyor. Augustinus tarafından kullanılan benzer analojide yer alan "iç" dil "dış" dil ayrımını aşmayı dener, çünkü bu ayrımda iç dilin dış dile dönüşümünde sözün Tanrı olması ya da Tanrı'nın söz olması metaforunda yer alan bütünsel dil varlığı beden lehine değişime uğramıştır. Oysa Tanrı'nın dil olması Aristoteles'in Logos kavramının içeriğinde anlam bulur. Burada logos akıl veya bilinç mânâsını içermekle birlikte asıl olarak söz mânâsında yorumlanır. Zira söz dilin kendisidir ve bünyesinde aklı barındırır. Tanrı-söz metaforu varlığın diyalektik eylem alanı olarak dil içinde varlık imkâ-

15. In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was with God in the beginning.[3]Through him all things were made; without him nothing was made that has been made.[4]In him was life,and that life was the light of all mankind.[5]The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it.; *Holy Bible, New International Version®, NIV® Copyright © 1973, 1978, 1984, 2011 by Biblica, Inc.®.*, John 1, 14.

nına kavuştuğunu anlatmak bakımından önem kazanmaktadır. Bu metaforda söz, sesten farklı olarak, içinde bir iletişim öğesi bulundurur. Zira söz anlamı ilettiği gibi onu yorumlar ve biçimlendirir. Anlam söze bürünmediği müddetçe varlığını gerçekleştiremez. Bu mânâda dilsiz varlığın zuhûr etmesi de imkânsızdır, çünkü Tanrı ancak söz olarak var olma imkânına sahipti. Bu mânâyı Gadamer, "Anlaşılabilen Varlık dildir."[16] önermesiyle çarpıcı bir tarzda net olarak ortaya koyar.

Bu anlayışa göre dil basit bir işaretler sistemi değil, anlamın kendisi ve temel ontolojik varoluş formudur. Dolayısıyla dil belli nesnelerin ya da nesne kümelerinin, yani dışsal olan ve dilsel olmayan varlıların sözsel ifâdesi değil, bizâtihî varlığın somut ve asal görünümüdür. Esasen bu görünüm içsel ve dışsal bütün anlatımları da aşarak dilin temel ontoloji statüsünü açığa çıkarır. Bu durumda, eğer dili temel varlık olarak kabul edersek, anlam nasıl açığa çıkmaktadır? Gadamer'in çözümü soru olgusunda yatar. Ona göre soru sorma edimi verilen cevaba bağlı olarak anlamın ortaya çıkmasına yol açar. Fakat anlamın kendisi de kaçınılmaz olarak dilseldir. Zira dil kuşatıcı varlık biçimi olarak her eylemi kendi bünyesinde var eder. Tıpkı Tanrı'nın dil olması, dille özdeş olması ve bu şekilde varlığına insana sunması gibidir. Anlama bir olay olarak konuşmada yani diyalogda varlık bulur. Bu soru-cevap diyalogudur ki Tanrıyla insanın iletişimi de buna dâhildir. Böylece söz-nesne ayrımı da diyaloga dönüşür. Yapısalcılığın söz-anlam-nesne üçlemesi Gadamer ontolojisinde tümel dil bütünlüğü içinde çözüme kavuşmaktadır. Dilin bu sunumsal kavrayışı bilginin gerçek temelini de oluşturur. "Bilgi iddiâsı dil ve nesne arasındaki ayrımdan ortaya çıkar ve dilin gerçek bir olgu (*Sachlichkeith*) olmasıyla gerçekleşir."[17]

Gadamer dil felsefesini hermenötik yaklaşımının kurucu temeli olarak oluşturur. Dil fenomenini açarken mürâcat ettiği temel kavramlar anlaşılmadan, dil ontolojisini anlamak da mümkün olmayacaktır. Bunlar 'ufuk', 'hermenötik döngü', 'gelenek' ve 'tarihsel bilinç' kavramlarıdır. Bu kavramların ihtivâ ettikleri mânâ ve oluşturdukları ilişki bağlamı kuşatıcı dil varlığı anlayışının mütemmim cüzlerini oluştururlar.

Ufuk kavramı "mânâ (anlam) ufku" olarak anlaşılmalıdır. Buna göre ufuk özel ya da avantajlı bir noktadan her şeyi görme kâbiliyeti ya da vizyonudur. Bu kâbiliyet ya da vizyon yorumcunun metinle olan ilişkisinde ortaya çıkar ve anlam üretimini dil olgusu içinde gerçekleştirir ki bu tecrübenin kendisi dilsel bir karakter taşır.[18] Ufuk anlamın dinamikliğini de ifâde eder, zira bakış noktası değiştikçe yeni bir ufuk doğar ve böylece yeni bir anlama vizyonu ortaya çıkar. Yorum faâliyetini mümkün kılan ana unsurlardan biri de farklı ufukla-

16. H:G:Gadamer, TM, 474
17. G.Figal, GHO, 117.
18. H:G: Gadamer, TM, 302.

rın dâimâ var olma potansiyelidir. Aynı konu, metin ya da nesne anlama öznesi olması durumunda bile anlamın çeşitliliğini ve farklı yorum imkânını sağlayan bu sonsuz anlam ufuklarıdır.

Öte yandan, her tekil dil deneyimi sonludur; çünkü belli bir ufkun sınırları içinde kalmak durumundadır. Bu bağlamda dil sonsuz bir bütün olmak gibi bir niteliğe sahip olmakla birlikte her anlama çabası ancak belli bir ufkun imkânı dâhilinde mümkün olabilir. Bu da zorunlu olarak gelenek kavramını gündeme taşır. Gelenek anlama çabalarının çerçevesini oluşturmak bakımından yorumcunun ufkunu oluşturur. Bu oluşum geleneğin sunmuş olduğu tarihsel bilinç şeklinde zuhûr eder. Gadamer, buna "tarihsel etkili bilinç" demektedir. Bu mânâsıyla bilinç geleneğe bağlıdır ve dil içinde var olur. Geleneğin yaratıcı boyutu dâimâ mevcuttur. Her zaman aynı şeyle meşgul olması kısır olduğu anlamına gelmez. Aksine aynı şeyleri sunması devamlılığı sağladığı gibi belli bir tarihsel bilinç ufkunu da var eder. Ayrıca bu niteliğiyle gelenek dilsel bir formda kendi sınırları yani sonluluğu içinde sonsuz yorum imkânları da sunar. Bilinç ancak bu şekilde zaman içinde süreklilik kazanır.

Tarihsel bilinç, bilinç olarak, dilin ve geleneğin spekülatif, yani düşünsel boyutunu oluşturur. Böylece felsefe ve özel olarak felsefî hermenötik ortaya çıkar. Bilinç akıl olarak döngüseldir ve bu bakımdan tarihsel olma zorunluluğu taşır. Yani dil ve akıl soyut ve mutlak bilinç yaratamaz. Aklın kendisi de tarihsel bir olgu olduğu için, ancak gelenek ve dil içinde tezâhür edebilir. Bu bakımdan her bilinç mutlaklığı ya da soyut varoluşu değil tarihsel, geleneksel bilgi oluşumunu eleştirmek suretiyle her zaman yeni anlamların oluşumuna öncülük eder. Bu tarihsel etkili bilinç kavramına göre anlam yorum ve anlama ediminde ortaya çıkar. Anlam her zaman belli bir ufkun ötesindedir çünkü her anlamada 'bir söylenmeyen' varlığını dâimâ muhâfaza eder.

Gelenek, Gadamer'in sunduğu biçimiyle, felsefî hermenötik yaklaşımında derinlik kazanmıştır. Zira Gadamer'e göre, anlamanın ve bilmenin temel formu gelenektir. Bu yaklaşım özünde aydınlanma düşüncesine karşı çıkışı ifâde eder, çünkü Aydınlanma felsefesi gelenekten kopuşu ve akla geçişi temsil etmekteydi. Aydınlanmacı fikriyâta göre gelenek, tarihin ürünü olduğu ve aklı dışladığı için bilgi kategorisi oluşturamazdı. Gadamer geleneğin tarihsel olduğunu ve bundan dolayı mutlak olamayacağını benimsemektedir. Fakat Aydınlanmadan farklı olarak sadece geleneğin değil, aklın da tarihin ürünü olduğunu ve mutlak olamayacağını belirtir. Akıl tarihsel bir varlık olan insana aittir ve bundan dolayı mutlak olamaz. Mutlak akıl fikri, tarihsel bir varlık olan insan için gerçek olamaz. Akıl bizim için sadece somut, tarihsel kavramlarla mümkündür. Yani akıl içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak varlığını sürdürür, çünkü kendisinin sahibi değildir.[19]

19. H:G:Gadamer, TM, 273-277.

Geleneğin tarihselliğine vurgu yaparak aklı mutlaklaştıran aydınlanma hareketi, otorite kaynağı olarak aklı sunmak istemiştir. Gadamer bu yaklaşıma karşı çıkar ve bu aydınlanmacı tutumu felsefî eleştiriye tabi tutar. Ona göre her anlama, akıl ve tarihsel bilinç gerçeğini içinde barındırır ve kaçınılmaz olarak tarihsellik tarafından belirlenir. Tarihsellik (*historicity*) olumsuz ya da kısıtlayıcı bir kavram olarak zuhûr etmez. Bilakis, anlamanın temel koşulunu sağlar. Bu mânâda gelenek, akıl, bilgi ve özgürlüğü tarihsel birer gerçek olarak içinde barındırır. Bilgiye ulaşmada ve hakikatin elde edilmesinde geleneği oluşturan otorite, akıl ve özgürlük yaratıcı bir rol oynarlar. Akıl ve gelenek arasında zorunlu bir karşıtlıktan bahsetmek keyfî bir tutumdur, çünkü gelenek her zaman özgürlük, bilgi ve tarih gibi öğeleri içinde barındırır. Maamâfih, akıl ve gelenek varoluşumuzu teşkîl eden temel unsurları muhâfaza eder ve sürekliliği sağlarlar.

Gadamer'e göre, insanın reddetme özgürlüğü sınırlı olduğundan, geleneği bütünüyle reddetmek imkânı mevcut değildir. İnsan ve toplum geleneğin etkilerini farkında olmadan yaşar ve bir bakıma gelenek tarafından şekillendirilir. Dolayısıyla geleneği tamamen kontrol etmek ve etkilerinden kurtulmak imkânsızdır. Burada negatif bir yön bulunmaz, zira gelenekle diyalektik bir iletişim kurma imkânı dâimâ vardır. Gelenek içinde var olduğumuz gibi gelenek de bizde zuhûr eder. Bu diyalektik etkileşim kaçınılmazdır ve geleneğin bizden bağımsız bir bilgi alanı olamayacağını da ifâde eder. Gadamer'e göre varlığımız gelenek içinde şekillenir ve böylece tarihsellik ve gelenek tarafından belirlenen tarihsel varlıklar olduğumuz gerçeği ortaya çıkar.

Anlamın yeniden üretimi, çeşitliliği ve yaratıcılığı hermenötik döngü kavramını gündeme getirir. Anlamanın döngüselliği olarak da ifâde edebileceğimiz bu kavrama göre her anlam aksini hazırlar ve bu da yeni anlamların varlığına zemin oluşturur. Böylece anlam sonsuz bir dil oyununa dönüşür. Sonsuz anlam etkinliği dilin sınırları içinde vücut bulacağından, sonsuzluğun sonluluk içindeki var oluşu olarak dil temel varlık olmaktadır. Daha açık ifâde etmek gerekirse, hermenötik döngü genel olarak anlamanın döngüselliğinin ifâdesidir. Bütün ve parça ilişkisinden ortaya çıkar. Bir bütünü anlayabilmek için o bütünü oluşturan parçaları anlamak gerekir. Benzer olarak bütünü oluşturan parçaları anlayabilmek için de parçalardan oluşan bütünü anlamak gereklidir. Burada görünürde bir paradokstan bahsedilebilir. Fakat paradoksal gibi görünen ve anlamanın imkânsız olduğu izlenimi veren hermenötik döngü kavramı anlama diyalektiğini ifâde eder. Hermenötik döngü bir kısır döngü değildir, anlamanın sonsuz bir süreç olduğunu belirtir. Zira anlam bir ufkun sonucunda doğar. Daha açık ifâde edecek olursak, bir cümleyi anlayabilmek için, cümleyi oluşturan kelimeleri anlamak gerekir. Benzer olarak cümleyi oluşturan kelimeleri anlamanın yolu da cümleyi bütün olarak anlamaktan geçer.

IV

Bu değerlendirmeler ışığında, Figal'ın da belirttiği gibi,[20] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı ana çalışmasında oldukça farklı ve çelişik iki kavramı bir arada sunmaktadır: Açıklık ve Kapalılık. Açıklığı sağlayan soru sorma arzusudur. Zira anlam ancak soru sormak veya sorgulamak suretiyle ortaya çıkacaktır. Açıkçası, bir metin ya da araştırma nesnesi sorgulandığında, uygun soru sorulması halinde kendisini açacaktır. Ancak bu şekilde mânâ ortaya çıkacaktır. Böylece yorumun sınırları da ortaya çıkar ki, bu sınırlılık mânânın yeni biçimlerine yol açacaktır. Öte yandan mânâ olayının kapalılığı kavramını da ortaya atar. Anlam kapalı bir çerçeve olan gelenek içinde mevcûdiyet kazanacağı için, Gadamer bu kavramı kullanır. Geleneğin sürekliliği ve kapsayıcılığı kaçınılmaz olarak kapalı bir form oluşturmaktadır. Açıklık-kapalılık karşıtlığı sonlu olan dilin sunduğu sonsuz imkânlar dâhilinde çözüme kavuşur.

Gadamer'de yorum, mânâ ve anlama, temel olarak dilde gerçekleşir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir konu söz-yazı ikilemidir. *John's Gospel* (Yuhanna İncili) metaforunda ifâde edildiği gibi söz asal olarak varlığı öncelemektedir ve daha da önemlisi varlığın somut formu olmak gibi bir kuşatıcılığa sahiptir. Bazı yazılarında şiirsel metinlerin yani şiirsel yazımın üstünlüğünden söz etmesine rağmen, Gadamer için söz dâimâ yazıdan üstündür ve diyalogun temelini oluşturmaktadır. Zira anlam dilin kullanımında ve tarihselliğinde ortaya çıkar. Gadamer, Derrida'dan farklı olarak ve Wittgenstien'ı oluşturacak şekilde yeni dil ontolojisinin de habercisi olmuştur. Bu dil anlayışı epistemolojik yaklaşımdan ontolojik olana geçişi ifâde eder. Yapısalcı-pozitivist özne-yüklem ilişkisine dayanan ve dili araçsallaştıran epistemolojik yaklaşım aşılarak, dil anlamın temel ontolojik koşulu olarak kavranmış ve sosyal bir varlık olarak sunulmuştur. Dil, kelime-nesne bağlamının ötesinde, anlamı belirleyen ve reel bir varlık olarak değer kazanmaktadır.

Gadamer, böylece, felsefede yeni bir ufuk açmak suretiyle yirminci yüzyıl ve sonrası düşünce hayatına çok önemli katkılarda bulunmuş oldu. Özellikle düşünce tarihine negatif derin etkiler yapmış olan 'etnosentrizm' ve 'rölativizm' ikilemini aşarak yeni bir ufuk geliştirmeyi başarmıştır.[21]

Gadamer, ayrıca, pozitivist bilim ve bilgi anlayışını esaslı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Öznenin nesneye yönelmesi ve ondan bilgi edinmesi modeli olan pozitivizmdeki kusurlu özne-nesne ikilemini temel dil ontolojisiyle aşmayı hedeflemiştir. Gadamerci bu yeni modelde belli bir mevzûnun 'bilimsel' olarak

---

20. G Figal, GHO, 117.
21. C. Taylor, *Gadameron the Human Sciences*. The Cambridge Companion to Gadamer (Edit. Robert J. Dostal). Cambridge University Press: Cambridge.

kavranması çabası yerini merkezde dilin yer aldığı diyalog sürecine bırakmıştır. Sokratik diyalojik metot olarak nitelendirilebilecek bu yeni yaklaşıma göre hakikat belli bir metne ait olmak bakımından yorumcunun kendisiyle kuracağı iletişim ortamında açığa çıkar. Fakat bu açılım sâbit, tek ya da mutlak olarak ortaya çıkmaz. Her tarihsel anda ya da zamanda başka boyutlarıyla kavranır hale gelir. Bu durumda gerek diyalog sürecine katılan insanlar gerekse doğa ya da sanat eseri bir bütünün tamamlayıcı unsurları olarak hakikate dair görünümler ortaya koyarlar. Maamâfih, anlam sonsuzdur ve zorunlu olarak dilseldir. Sonlu olan dilin sonsuz imkânları dâhilinde tefekkür ve mânâ yeni oluşumlar sergiler. Dilin sağladığı bu tecrübe tarihsel olarak gelenek içinde ortaya çıkar ve konuşma ediminde varlık bulur. Bu mânâda dil insanın en büyük potansiyeli olarak anlam, anlama ve insan varoluşunun temel zemini olmak gibi bir vasfın ifâdesidir.

Gadamer dilin gerçekliğinden bahsetmekle yöntem arayışını da anlamsız ve yaralayıcı epistemolojik bir yanılsama olarak değerlendirmektedir. Nitekim dille özdeşleşen bilinç, Aristoteles'in logos kavramında hayâtiyet kazanır. Zira logos söz anlamıyla aklı ve dolayısıyla bütün bilme çabalarını içermek suretiyle insanı bütün yönleriyle tarihsel bir varlık olarak ortaya koyar. Yine de dil esrarengiz mâhiyetini korumaktadır. Dilin sırrına nüfûz etmenin yolu, ontolojiyi de aşan felsefî hermenötik deneyimi olacaktır.

KAYNAKÇA

Aristotales,1987. *Nicomachean Ethics*, Trans. Martin Oswald. New York and London:Macmillan Publishing Company.

Gadamer, Hans-Georg, 1985. *Destruktion* and Deconstruction. Trans. Geoff Waite and Richard Palmer. In D.P. Michelfelder and R.E.Palmer (Eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.

———, 1991. *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad (Original work published 1960).

———, 1975. Hermeneutics and Social Science. *Cultural Hermeneutics*, 2, 307-316.

———, 1975. The Problem of Historical Consciousness. *Graduate Philosophy Journal*, 5, 8-52.

———, 1976. Man and Language. In David E Linge (Trans. and Ed.), *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.

———, 1976. *Philosophical Hermeneutics*. A. Linge (Trans. and Ed.), Berkeley: University of California Press.

———, 1980. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato.* Trans. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.

———, 1984. Text and Interpretation. Trans. Dennis J Schmidt and Richard Palmer.

Figal,G, *The Doing of the Thing Itself:Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language.*,(Trans. Robert Dostal). The Cambridge Companion to Gadamer (Edit. Robert J. Dostal), Cambridge University Press: Cambridge.

Palmer, R, *Gadamer, Hans Georg*, Encyclopedia of Philosophy (Donald M. Borchert Ed.). Thomson Gale, Farmington Hills, USA, 2006.

Taylor, C, *Gadamer on the Human Sciences.* The Cambridge Companion to Gadamer (Edit. Robert J. Dostal). Cambridge University Press: Cambridge.

Holy Bible, New International Version, NIV Copyright 1973, 1978, 1984, 2011 by Biblica, Inc.®., John 1, 14.

JÜRGEN HABERMAS/ SİYASET FELSEFESİNDE ARAÇSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ

Derda Küçükalp*

HAYATI

Jürgen Habermas, 1929 yılında Düsseldorf'ta doğdu. Göttingen, Zürih ve Bonn'da felsefe eğitimi aldı. 1949 ile 1953 yılları arasında Martin Heidegger'in çalışmaları ile yakından ilgilendi. 1954 yılında Friedrich Schelling hakkında hazırlamış olduğu tezle doktor unvanını aldı. Daha sonra, Karl Marx'ın ilk dönem çalışmalarına yöneldi. 1956 yılında Frankfurt'ta Toplumsal Araştırma Merkezi'nde asistan olan Habermas, bu araştırma merkezinin önemli isimleri olan Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in yanında çalışarak kendisini geliştirdi. 1958 yılında Frankfurt'tan ayrıldı. Habermas önce Heidelberg'de felsefe profesörü olarak, daha sonra ise geri döndüğü Frankfurt'ta felsefe ve sosyoloji profesörü olarak görev yaptı. 1971 ile1983 yılları arasında Starnberg'deki Max Planck Enstitisü'nde müdürlük yaptı. 1983 yılında Frankfurt Üniversitesi'ne geri döndü. 1990'lı yılların başında John Rawls'ın liberalizm anlayışı ve Amerikan anayasal demokrasi geleneği ile yakından ilgilendi. 1994 yılında Frankfurt'taki görevinden emekli oldu. Habermas, Marksizm'den etkilenmiş bir düşünür olduğu kadar Marksizm'i eleştiren bir düşünürdür de. Öte yandan Habermas, eleştirel tutumu doğrultusunda liberalizm ve kapitalizme de şüphe ile yaklaşır. Habermas, ahlâkî evrenselliği önemsediği için milliyetçiliğe de şüp-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

heyle bakan ve Avrupa Birliğine yönelik desteğinde ve anayasal vatanseverlik savunusunda ifâdesini bulan kozmopolit politika anlayışını savunan bir düşünürdür. Biyo-etik, gen teknolojisi, terörizm ve kozmopolitanizm Habermas'ın son zamanlarda ilgilenmiş ve yazmış olduğu konulardır.[1]

TEMEL ÇALIŞMALARI

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*-1962), *Bilgi ve İlgi* (*Erkenntnis und Interesse*-1968), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (*Technik und Wissenschaft als Ideologie*-1968), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*-1970), *Teori ve Pratik* (*Theorie und Praxis*-1971), *Meşruluk Krizi* (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*-1973), *Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine* (*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*-1976), *İletişimsel Eylem Kuramı* (*Theorie des kommunikativen Handelns*-1981), *Ahlâkî Bilinç ve İletişimsel Eylem* (*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*-1983), *Modernliğin Felsefî Söylemi* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*-1985), *Postmetafiziksel Düşünme* (*Nachmetaphysisches Denken*-1988), *Arkadan Yetişen Devrim* (*Die nachholende Revolution*-1990), *Olgular ve Normlar* (*Faktizität und Geltung*-1992), *Hakikat ve Haklılaştırma* (*Wahrheit und Rechtfertigung*-1999), *İnsan Doğasının Geleceği* (*Die Zukunft der menschlichen Natur*-2001), *Bölünmüş Batı* (*Der gespaltene Westen*-2004), *Doğalcılık ve Din Arasında* (*Zwischen Naturalismus und Religion*-2005).

Habermas, çağdaş siyâset ve toplum felsefesinin en önemli sîmâlarından birisidir. Eserlerini disiplinlerarası bir yaklaşımla ortaya koyması hasebiyle Habermas, sosyal bilimlerin birçok alanında etki uyandırmış bir filozoftur. Bu anlamda Habermas'ın çalışmalarının felsefecilerin yanı sıra sosyologları, siyâset bilimcilerini ve hukuk teorisyenlerini de yakından ilgilendirdiğini söylemek mümkündür.[2]

Habermas'ın Batı düşünce geleneği içerisindeki yeri söz konusu olduğunda iki hususun ön plana çıktığı söylenebilir. İlk husus, Habermas'ın Frankfurt okulu ya da diğer ismiyle "eleştirel teori okulu"nun çağdaş temsilcilerinden biri olmasıdır. Habermas, söz konusu kimliği ile bağlantılı olarak Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, Herbert Mead, Talcot Parsons ve Alfred Shultz gibi toplum felsefecilerinin düşüncelerinden beslenerek kapsamlı bir eleştirel te-

1. James Gordon Finlayson, *Habermas*, çev. Talat Kılıç, Dost Kitabevi, Ankara 2007, s. 13-18.
2. Finlayson, *a.g.e.* s. 11.

ori geliştirmeye çalışmıştır.[3] Diğer husus ise, Habermas'ın postmodern ya da postyapısalcı olarak nitelenen düşünürlerin radikal eleştirilerine karşı modern düşüncenin felsefî savunusunu yapan düşünürlerden biri olmasıdır. Habermas modern düşüncenin günümüzde bir kriz içerisinde bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu krizin üstesinden gelme imkânlarının yine modern düşünce içerisinde bulunduğunu, postmodern düşüncenin söz konusu kriz karşısında aklı terk etme önerisinin son derece tehlikeli olduğunu iddiâ etmiştir.

Hem eleştirel teori geleneğinin bir temsilcisi, hem de modern düşüncenin bir savunucusu olarak Habermas'ın düşüncelerinin kalbini araçsal akıl eleştirisi oluşturur. Habermas, eleştirel teori okulunun bir mensûbu olarak modern toplumsal yaşamda karşımıza çıkan özgürlük kaybı sorununu araçsal aklın hâkimiyetine bağlar. Fakat Habermas, bu teşhîsi yaptıktan sonra Max Horkheimer ve Theodor Adorno gibi sorunun çözümü konusunda karamsar bir tutum takınmaz. Habermas, modernitenin savunusunu yaparken; araçsal aklın tek biçimi olmadığını, bunu böyle anlayan postmodernistlerin yanıldıklarını, aklın özgürleştirici bir biçiminin de bulunduğunu ve modernitenin özgürlük va'dinin bu akıl anlayışı esas alınarak hayata geçirilebileceğini düşünür. Habermas'ın düşünceleri sosyal bilim metodolojisi ve sosyal teori açısından da incelenebilecek bir mâhiyet arz etmekle birlikte, bu çalışmada onun araçsal akıl eleştirisi siyâset felsefesi özelinde ele alınacaktır.

Modern siyâset felsefesinde araçsal aklın eleştirisi söz konusu olduğunda birçok düşünürden bahsedilebilir. Meselâ Rousseau'nun medeniyet eleştirisi bir anlamda araçsal akla yönelik bir eleştiridir. Hiç kuşku yok ki, Rousseau'nun, akıl yerine duyguya, birey yerine topluma vurgu yapmasının sebebi, aklın, modern toplumsal yaşamda bireysel çıkarları gerçekleştirmenin yegâne aracı olarak ön plana çıkmasından duymuş olduğu rahatsızlıktır.

Yine Kant da, gerçek anlamda ahlâkî eylemin, bütünüyle kategorik bir form içerisinde, yani doğuracağı sonuçlar hesaba katılmaksızın gerçekleştirilen eylem olduğunu ifâde ederken, ahlâkî eylemlerin değerlendirilmesinde her türlü koşul ve şart fikrinin yanı sıra, araçsal aklı da ciddî bir eleştiriye tabi tutmuştur. Kant'a göre, ahlâkî eylemin genelleştirilebilir bir mâhiyet arz etmesi, yani bireylerin özel durumlarından bağımsız bir karaktere sahip olması anlamında evrensellik ve ahlâkî eylemde insanın bir araç olarak değil, amaç olarak görülmesi, bütünüyle pratik aklın yönetiminde olması gereken ahlâk alanında karşımıza çıkan en temel iki ilkedir. Böyle bir ahlâk felsefesi doğrultusunda Kant, ideal siyasal düzeni de, ahlâk ilkelerinin siyasal uzantısı olarak düşündüğü insan haklarının güvence altında olduğu bir ortak yaşam biçimi (amaçlar krallığı) olarak görmüştür.

---

3. Serap Uğur, "Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernite: Habermas", *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013, s. 24.

Öte yandan, Hegel'in sivil topluma, Marx'ın ise kapitalist topluma yönelik değerlendirmelerini de, araçsal akla yöneltilen birer eleştiri olarak okumak mümkündür. Hegel, özel çıkarların gerçekleştirilmesi doğrultusunda işleyen öznel aklın yürürlükte olduğu bir ilişkiler ağı olarak gördüğü için sivil toplumu; Marx ise, içerisinde insan emeğinin, dolayısıyla da insanın bir meta haline geldiğini düşündüğü için kapitalist toplumsal düzeni, özgürlüğün gerçek anlamda hayata geçtiği bir ortak yaşam alanı olarak görmemiştir.

Rousseau, Kant, Hegel ve Marx'ın felsefeleri, gerek araçsal akla yönelik eleştirilerinin gücü, gerekse kendilerinden sonraki felsefeler üzerindeki etkileri itibariyle, son derece önemli bir yere sahip olsalar da, hiç kuşku yok ki, araçsal akla yönelik eleştirileri söz konusu düşünürlerle sınırlandırmak mümkün değildir. Her ne kadar aralarında romantizmin, yaşam felsefelerinin, tarihselci felsefe anlayışlarının ve varoluş felsefelerin yer aldığı birçok düşünür ve düşünme tarzını zikretmek mümkün olsa da, XX. yüzyıl felsefeleri söz konusu olduğunda, araçsal akla yönelik eleştirileriyle dikkat çeken en önemli düşünce ekolünün, eleştirel teori geleneği olduğunu söylemek mümkündür. Hegel, Marx ve Weber'in düşüncelerinden beslenen ve bu düşünceleri psikoloji ile, özellikle de Freud'un düşünceleri ile birleştiren eleştirel teori geleneğinin en önemli özelliği araçsal akla yönelik keskin eleştirilerde bulunmuş olmasıdır. Araçsal akıl eleştirisine karşın Aydınlanma düşüncesine ait ideallere bağlılığını koruyan bu düşünce geleneğinin çağdaş felsefedeki en önemli temsilcisi ise Habermas'tır.

Habermas'a göre, araçsal aklın hâkimiyetine bağlı olarak, modern düşünce ve yaşamda kendini gösteren problemlerin kaynağında, modern düşüncenin sübjektivist karakterinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat Habermas sübjektivizmi, modernizmin zorunlu bir sonucu anlamında, modern düşünceye ait bir yazgı olarak değil, modern düşünceye ait ideallerin hayata geçirilememesine bağlı olarak zuhûr etmiş olan bir hastalık olarak görür. Aydınlanmanın özgürlük, demokrasi, bireysellik, otonomi, eleştiri ve rasyonalite gibi temel değerlerini benimseyen[4] ve modern toplum projesinin hayata geçirilebileceğini düşünen Habermas için sübjektivizm sorunun giderilebilmesi, modernizm ve Aydınlanma düşüncesinden keskin bir kopuş yoluyla değil, ancak modern perspektif içerisinde kalmak ve Aydınlanmaya ait birtakım temel idealleri hayata geçirmek suretiyle mümkün olacaktır.

Habermas, modern dönemi karakterize eden temel hususun, din ve geleneksel dünya görüşlerinin etkisini yitirmesine bağlı olarak kendini gösteren yaşam alanlarındaki ayrışma olduğunun altını çizer. Habermas'ın söz konusu ayrışmayı özü itibariyle olumlu bir gelişme olarak görür. Bu ayrışma, yaşam alan-

4. Steven Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, Guilford Press, New York-London 1995, s. 150.

larının tamamında aklın belirleyici bir ilke haline gelmesine işaret eden rasyonelleşmeyi beraberinde getirecek, rasyonelleşme de özgürlüğün yolunu açacaktır. Habermas'a göre, modernitenin bir toplum projesi olarak anlaşılması, söz konusu özgürlüğün toplum, devlet, özel ve kamusal alanda ne tür bir karşılık bulduğunun anlaşılmasından geçmektedir. Bu açıdan bakıldığında modernite, söz konusu özgürlüğün; toplumda, kişinin kendi çıkarlarını rasyonel bir şekilde gözetebilmesine imkân veren sivil hukuk; devlette, siyasal irâdenin oluşumuna katılmaya temel teşkil eden eşit haklar; özel alanda, etik özerklik ve kendini-gerçekleştirme yoluyla; kamusal alanda ise, düşünümsel hale gelmiş bir kültürün sahiplenilmesi biçiminde vukû bulan oluşturucu süreç olarak hayata geçirilmesini esas alan bir toplum projesine karşılık gelir.[5] Modernitenin ayırıcı yönü ise, *sübjektivite* prensibi olup, bu prensip Descartes ve Kant'ta soyut öznellik ve *mutlak öz-bilinç* kavramlarıyla; Hegel'de ise, belirli bir zamanın karakteristiği olarak tarihî anlamıyla ele geçirilen bir mâhiyete sahiptir. Bu prensibin belirleyiciliğinden dolayı,[6] ister yaşam alanları olarak sivil toplum, devlet, özel alan ve kamusal alan, isterse yaşam alanlarındaki ayrışmaya kaynaklık teşkil eden bilgi alanları olarak bilim, ahlâk ve sanat[7] söz konusu olsun, öznenin, modern düşünce ve yaşam tarzının bütün alanlarda merkezî bir konumu bulunmaktadır.

Habermas açısından bakıldığında, insanın, yüzyıllarca bir kendilik olarak düşünülen doğanın yanı sıra, âdetâ doğa benzeri bir kendilik şeklinde algılanan geleneksel düşünce ve yaşam formlarından kurtulması anlamında, özgürleşmenin önünü açan öznenin söz konusu merkezi konumu, aslında sübjektivizm olarak kavramlaştırılan sorunun da kaynağında bulunmaktadır. Sübjektivite sorunu, modernleşme sürecini karakterize eden yaşam alanlarındaki ayrışmaya paralel olarak, daha önceleri din tarafından sağlanmış olan etik bütünlüğün kaybedilmesine bağlı olarak ortaya çıkan çözülmede açığa çıkmaktadır.[8] Söz konusu çözülme içerisinde özne, Descartes ve Kant felsefeleri tarafından da tasavvur edildiği şekliyle, gerek tarihîliğinden, gerekse ilişkilerinden soyutlanmış mutlak bir kendilik olarak öne çıkar. Habermas'a göre, sübjektivizm sorunu da, böyle bir özne anlayışı ve bu özne anlayışıyla bağlantılı olan akıl formunun[9] yaşam alanlarının tamamı üzerindeki hâkimiyetine işaret etmektedir.

Habermas'ta özne merkezli akıl,[10] Adorno ve Horkheimer gibi diğer *Eleştirel Teori* düşünürleri tarafından ise "öznel akıl", "araçsal akıl" ya da "biçim-

---

5. Hebermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge 1991, s. 83.
6. Hebermas, *a.g.e.* s. 16-18.
7. Hebermas, *a.g.e.* s. 19.
8. Hebermas, *a.g.e.* s. 83-84.
9. Hebermas, *a.g.e.* s. 308.
10. Hebermas, *a.g.e.* s. 314.

sel akıl"[11] gibi kavramlar yoluyla dile getirilmiş olan akıl formunun hâkimiyetinin, iki bakımdan sorunlu olduğu söylenebilir.

Söz konusu akıl formunun hâkimiyetini sorunlu kılan ilk husus, özne merkezli aklın hâkimiyetinin, genelde toplumsal yaşamı, özel olarak ise, siyasal yaşamı mümkün kılacak olan değerlerin tesis edilmesine imkân vermemesi olarak karşımıza çıkar. İlgi ve çıkarlarından ayrı ve bağımsız bir özne olamayacağı gerçeği dikkate alındığında, öznenin gerek iyi ve kötünün, gerekse doğru ve yanlışın ölçütü olarak görülmesinde ifâdesini bulan özne merkezli değer anlayışının bir değer rölativizmine vücut vermesi kaçınılmazdır. Habermas'a göre, bir bütünleşme sorunu olarak karşımıza çıkan bu sorun, her ne kadar Hegel ve takipçileri tarafından Aydınlanmanın diyalektik programına uygun bir şekilde, akla referansla giderilmeye çalışılmış olsa da, onlar da nihâyetinde özne merkezli düşünme biçiminin içerisinde kalmışlar, onların söz konusu sorunu aşma yönündeki çabaları da başarısızlığa uğramıştır.[12]

Habermas açısından bakıldığında bu başarısızlık, modernite projesini şüpheli hale getirmiştir. Aslına bakılırsa Nietzsche'yi, bütünleştirici bir güç olarak anlaşılan akıl kavramını terk etmeye ve bir bütün olarak modernite projesinin geçersizliğini ilan etmeye sevk eden sürecin kaynağında da bu başarısızlık bulunmaktadır.[13] Zira Nietzsche'ye göre, modernitenin üzerinde temellendiği akıl nosyonu, gerçekte güç istemini gizleyen bir yanılsama perdesi olduğu için, özne merkezli aklın nihilistik tahakkümü kaçınılmazdır.[14] Buna karşın Habermas, Nietzsche ve takipçileri olan Heidegger, Derrida, Foucault, Bataille ve Lacan'nın, moderniteye yönelik tutumlarının sorunlu olduğu ve bu sorunun kaynağında ise, onların, aklı, özne merkezli akıl ile özdeş olarak düşünmelerinin bulunduğunu düşünür. Nietzsche'nin, modern akıl nosyonunun özgürleştirici kazanımlarını muhâfaza ederek, özne merkezli aklın içkin (yine akla mürâcaat ederek) eleştirisini yapmak yerine, öznel akılda tükettiği aklın mutlak ötekisi olarak irrasyonel olana yönelmesi ve akıl kavramının yeniden gözden geçirilerek düzeltilmesi anlamında bir revizyon fikrini reddederek, Aydınlanmanın diyalektiğine vedâ etmesi de söz konusu özdeşleştirmenin bir sonucudur.[15]

Habermas açısından bakıldığında, rölativistik çözülme sorununu[16] modern perspektif içerisinde kalmak suretiyle gidermek mümkündür. Bunun için, bir

---

11. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 44.
12. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 84.
13. Hebermas, *a.g.e.* s. 85-86.
14. Hebermas, *a.g.e.* s. 95.
15. Hebermas, *a.g.e.* s. 86, 94, 97.
16. Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Çev. Hüsamettin Aslan), Paradigma, İstanbul 2001, s. 26.

paradigma değişikliğine gidilmesinin zorunlu olduğunun altını çizen Habermas, izole edilmiş, ilişkiselliğinden yalıtılmış bir biçimde bilen ve eyleyen modern özne anlayışında ifâdesini bulan özne merkezli paradigmanın yerini, müşterek bir anlama paradigmasına; birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan ve iletişim dolayımıyla sosyalleşen bireyler arasındaki özneler-arasılık paradigmasına bırakması gerektiğinin altını çizer. Habermas'a göre, özne merkezli aklın (araçsal rasyonalite) yerine iletişimsel aklı (iletişimsel rasyonalite) referans alan bu yeni paradigma ile değerlendirildiğinde, rölativizm sorununun, rasyonalitenin fazlalığından değil, eksikliğinden kaynaklandığı ortaya çıkacak ve böylece, özne ve aklın, yani modernitenin terk edilmesi talebi de ortadan kalkacaktır.[17]

Siyasal bağlam dikkate alındığında ise, söz konusu sorun, modern toplumsal yaşamın çoğulcu karakterine bağlı olarak ortaya çıkan, bireysel ya da kimliksel farklılık ve çıkarlar ile, ortak yaşam için olmazsa olmaz bir gereklilik arz eden ve hatta ortak yaşamı mümkün kılacak olan değer ve normlar üzerindeki konsensüs arasındaki gerilimde karşılığını bulur. Şâyet bu sorun modern perspektif içerisinde kalınarak çözülecekse, bu durumda, söz konusu konsensüsün, modern meşrûiyet ilkesine uygun olarak akla referansla sağlanması gerektiği açıktır.[18] Bununla birlikte, bu uzlaşımda referans noktası olarak, bireysel ya da kolektif özneyi ötekine kapatıcı, yani mutlaklaştırıcı bir işleve sahip olması nedeniyle özne merkezli aklın değil, rasyonel konsensüs için gerekli koşulları muhtevâsında barındırdığından ötürü iletişimsel aklın alınması gerekmektedir.[19]

Bu açıdan bakıldığında, Habermas'ın, iletişimsel eylem teorisi bağlamında toplumsal mutabakata ilişkin siyasal çözümünün, önermiş olduğu özneler-arasılık paradigması ve içeriğini bu paradigmanın oluşturduğu rasyonalite anlayışına uygun olarak, her konunun siyasal öznelerin rasyonel tartışmaları ile karara bağlandığı katılımcı bir demokrasi modeli[20] olduğu söylenebilir. İleride de değinilecek olan bu demokrasi anlayışında özgürlük yalnızca bireysel çıkarların takip edilmesi anlamıyla, yani liberal anlamıyla sınırlı bir içeriğe sahip değildir. Böyle bir özgürlük anlayışı topluma bireysel çıkarların gerçekleşme zemini olarak araçsal değer atfettiği için ortak yaşamı tehdîd edici sonuçlar doğurabilir.

Habermas, liberal özgürlüğü ve bu özgürlük anlayışının bir uzantısı olan insan hakları kavramını önemsemekle birlikte, siyasal bütünlüğü dikkate alan

---

17. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 301, 310.
18. Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, s. 151.
19. Fuat Keyman, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslar arası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 143.
20. Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normaif Modeli", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 151, 158.

bir özgürlük anlayışına da ihtiyaç olduğunu düşünür. Bu özgürlük anlayışında siyâset bireylerin kişisel özerkliklerini güvence altına almaktan çok, kolektif olarak kamu özerkliğini gerçekleştirme işlevi üzerinden düşünülür. Bu, bireyden ziyâde "biz"e vurgu yapan bir özgürlüktür. Kamu özerkliği, vatandaşların kendi yasalarını yaptıkları ölçüde özgür oldukları görüşüne dayanır.[21] Vatandaşların toplumsal yaşamı düzenleyen norm ve değerleri belirleme sürecinde etkin olmaları onların hem siyasal topluma âidiyet duygularını güçlendirerek, hem de birlikte yaşamayı mümkün kılacak ortak değerlere ulaşmalarının yolunu açarak siyasal bütünlüğe katkıda bulunur.

Özne merkezli aklın hâkimiyetini sorunlu kılan diğer husus, insânî özgürlüğü tehdîd edici sonuçlar doğurmasıdır. Bu durumda sorun, doğal ve toplumsal gerçekliğin bilinmesi ve bu bilginin insânî arzu ve ihtiyaçların teminine yönelik olarak kullanılması anlamında, modernitenin ilerleme idealine hizmet eden araçsal akla ait düzenleyici mantığın, insânî yaşamın bütün alanlarını kuşatmak suretiyle, yine modernitenin bir ideali olan özgürleşmeyi engellemesine bağlı olarak kendini gösterir. Habermas'a göre, araçsal aklın yaşam üzerindeki hâkimiyeti, hem siyasal değerler düzeyinde bir krize, hem de siyâsetin araçsallaşmasına yol açmıştır. Zira söz konusu hâkimiyet bir yandan, modernitenin özgürleşme, demokratikleşme ve bireysel otonomi gibi va'dlerini yerine getirememesinden kaynaklanan siyasal değerler düzeyindeki bir krizi, diğer yandan da, bu krizle bağlantılı olarak, aklın özgürleştirici mâhiyetini kaybetmesiyle birlikte siyâsetin de özgürleştirici mâhiyetini kaybederek araçsallaşmasını beraberinde getirmiştir.

Aslına bakılırsa, araçsal aklın sorunlu niteliğine yönelik eleştirel vurgu, Habermas'ın düşüncelerinin şekillendirilmesi bakımından da ciddî bir arkaplan teşkîl eden Max Weber'e kadar geri götürülebilecek niteliktedir.[22] Zira Weber, bilim ve teknolojideki gelişmelerde özgürleştirici bir potansiyelin de bulunduğunu ileri süren Aydınlanmacı iyimserliğe karşı, gerek kültür gerekse yaşam alanında vukû bulan rasyonalizasyon sürecinin, gerçekte tahakküm ilişkilerinin tesisinden başka bir sonuç doğurmayacağından hareketle, rasyonelleşmenin sonuçlarına dair kötümser bir yaklaşım tarzı içerisinde olmuştur.[23]

Modernleşme sürecini temsil eden rasyonelleşmenin, bütün bir yaşam ve kültür alanında olduğu gibi, siyasal yaşam alanında da belirgin bir etkiye sahip olduğunu düşünen[24] Weber'e göre, siyasal yaşamda vukû bulan bürokratizas-

---

21. Finlayson, *Habermas,* s. 160.
22. Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 81.
23. Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas,* s. 175.
24. Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 167.

yon sürecini, söz konusu etkinin bir sonucu, yani rasyonalitenin siyasal düzeydeki karşılığı olarak görmek mümkündür. Weber açısından bakıldığında, bütün siyasal ve idârî mekanizmaların araçsal aklın hâkimiyetine bağlı olarak tanzîm edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve gayr-i şahsî kural, görev ve kurumların yaygınlaşmasına işaret eden bürokratizasyon sürecinin, nihâyetinde araçsal akıl dolayımıyla biçimlendirilmiş olan siyâsetin rutinleşmesi anlamında, siyasal kararların bürokratik resmiyetin hâkimiyeti dolayımıyla rutin idârî kararlara dönüşmesini de beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.[25] Weber'in, bir siyasal topluluğun önderliği olarak tarif ettiği siyâset anlayışı[26] bağlamında değerlendirildiğinde, söz konusu bürokratizasyon süreci, açıkça siyâsetin son bulması anlamına gelecektir.[27]

Weber'e göre, siyâset-rasyonalite karşıtlığı aslında eylem ile rutin arasındaki karşıtlığa tekâbül etmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Weber, eylemi, zaman içerisinde yerleşmiş ve kemikleşmiş olan değer yargılarının yanı sıra söz konusu değer yargılarına bağlı olarak şekillendirilmiş davranış kalıplarının ötesine geçmenin bir imkânı olarak görür ve onu, rutinin dışına çıkabilme potansiyeline sahip olduğunu düşündüğü özel bir tip olan *karizmatik lider* ile ilişkilendirir. Zira *karizmatik lider*, yerleşik değer yargılarının ötesinde bir düşünme ve eyleme potansiyeline sahip olduğu için,[28] kendi zamanında hüküm süren değer yargılarına bağlı olarak şekillenmiş olan düzenin belirlenimlerinden de özgür bir karakter arz eder.[29] Weber açısından bakıldığında, rasyonalitenin, her şeyi aynılaştıran ve sistemik birtakım ilişkilere bağlı olarak kendini sürekli bir biçimde yeniden üreten rutinin kurucu prensibi olması, dolayısıyla da rasyonel olanın rutine ait olmak anlamına gelmesi, Weber'in, aslında *karizmatik lider*in şahsında, verili olanın ötesine geçebilmenin bir koşulu olduğunu düşündüğü irrasyonel olana olumlu bir anlam yüklediği şeklinde yorumlanabilir. Weber'e göre, *karizmatik lider*, araçsal rasyonalizme bağlı olarak zamanla demir bir kafes haline gelmek suretiyle büyüsü bozulmuş ve bütün kamusal değerlerin çökmüş[30] olduğu bir dünyada, yaşamın anlam ve değerini kendi şahsında temellendirme ve bu suretle de kitlelere yön verme kudretindeki bir

25. Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1992, s. 39.
26. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 131.
27. Tracy B. Strong, "'What Have We to Do With Morals?' Nietzsche and Weber on History and Ethics", *Politics and Modernity*, ed. Irving Velody and Robin Williams, Sage Publications, London 1992, s. 15.
28. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 326.
29. G., Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, (Çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 115.
30. David Owen, *Maturity and Modernity*, Routledge, London and New York 1994, s. 118.

insan olup, siyâsetin yokluğunun bir işareti olan bürokratik siyâsetçiyle karşıtlık arz eden[31] karakteriyle, aynı zamanda siyâsetin kurtuluşunun da imkânına gönderme yapmaktadır.

Weber açısından bakıldığında modern devlet, varlığını ister kitle demokrasileri içerisinde, isterse sosyalist bir toplumsal yapılanma içerisinde sürdürsün, gerçekte rasyonalitenin en gelişmiş biçiminden başka bir şey olmayan bürokratizasyonun tecessüm ettiği bir oluşuma tekâbül etmektedir. Böyle bir bürokratizasyon sürecinin en açık sonucu ise, söz konusu modern siyasal sistem içerisinde bireysel özgürlüğün, bürokratik egemenliğe fedâ edilmesi olmuştur.[32] Kuşkusuz Weber, bürokratizasyon sürecinin, yalnızca siyasal yaşamla sınırlı kalmadığını, bütün bir toplumsal yaşam alanına nüfuz eden bir gelişim seyrine sahip olduğunu düşündüğünden dolayı, modern yaşam içerisinde gerçekleşen özgürlük kaybının da sâdece siyasal anlamına bağlı bir özgürlük kaybı olarak düşünülemeyeceği açıktır.[33]

Weber'in rasyonalite sorununa bağlı olarak ileri sürdüğü söz konusu düşünceler, iki büyük dünya savaşı, siyasal anlamda son derece olumsuz sonuçlara gebe olan faşizm ve kültür endüstrisi gibi hususları düşünümlerinin merkezine alan Horkheimer ve Adorno tarafından daha da derinleştirilmiştir. Onlar birlikte kaleme almış oldukları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı çalışmalarında, tıpkı Weber gibi, Batılı rasyonaliteye ait hâkimiyet mantığının izlerini sürme çabası içerisinde olmuşlardır.[34] Birçok Aydınlanma eleştirmeni gibi, Horkheimer ve Adorno da, sorunun kaynağında, insanın doğayla ilişkisinin araçsal mâhiyetini bulmuşlar ve söz konusu ilişkiye bağlı olarak gelişen akıl anlayışının, gerek bireyselliği gerekse farklılığı ortadan kaldıracak bir özdeşlik mantığına bağlı olarak işlediğini ileri sürmüşlerdir.[35]

Söz konusu izleği takip eden Horkheimer ve Adorno, modern toplumsal yaşamın totaliter karakterinin temelinde araçsal aklın yaşam üzerindeki egemenliğinin bulunduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre, ister siyâsetin, bütün bir toplumsal yaşamı kuşatıp tek-tipleştirmesi fenomenine karşılık gelen faşizmde[36] olduğu şekliye açık bir biçimde, isterse kültür endüstrisinin, sanat da dâhil olmak üzere her şeyi bir metâ haline, yani birbiriyle değiştirilebilir ve alınıp satılabilir nesneler haline getiren, kendi iç mantığına aykırılık arz eden ve

31. Owen, *a.g.e.* s. 131.
32. Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite,* s. 163.
33. Çiğdem, *a.g.e.* ss. 163-164.
34. Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas,* s. 176.
35. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I,* s. 29.
36. Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 33.

kültür endüstrisine uyum sağlamayanları ise, "ekonomik acziyetle cezalandırarak" dışlayan piyasa düzeni[37] içerisinde örtük bir biçimde varlığını sürdürüyor olsun, totalitarizm deneyimi, nihâyetinde araçsal aklın ve araçsal akla bağlı hâkimiyet mantığının bütün insânî ilişkiler alanını belirleyecek bir güce kavuşmasının bir sonucudur. Araçsal aklın doğaya yönelik söz konusu mantığı başlangıçta doğayı, bütün bilinmezliklerini ve sırlarını ifşâ etmek suretiyle, insan için kullanılabilir bir nesne haline getirme amacına hizmet eden bir karakter arz etmiştir. Fakat bu mantığın daha sonra insânî yaşam (toplumsal yaşam) alanına da sirâyet etmesi, nihâyetinde insanların da âdetâ şeyler mesâbesine indirgenmesinin yanı sıra, özne-nesne ilişkisinde açığa çıkan tahakküm mantığının toplumsal yaşamda da kendini göstermesine sebep olmuştur. Bundan dolayı, gerek Horkheimer gerekse Adorno, Aydınlanma düşüncesine ait akıl nosyonunun tahakküm ilişkilerine sebebiyet veren negatif bir formun bulunduğunu düşünmenin yanı sıra, yine Aydınlanma düşüncesi içerisinde, söz konusu tahakküm ilişkilerine ışık tutmaya muktedir bir başka formun da mevcut olduğundan hareketle, Aydınlanma düşüncesinin içsel bir eleştirisini yapmak suretiyle bireysel özerkliğin imkânını araştırmışlardır.[38] Bununla birlikte, tıpkı Weber gibi, onlar da, rasyonelleşme ve özgürleşme arasında paralellik kurmuş olan modern ilerleme nosyonuna yönelik şüpheci ve pesimist bir tutum içerisinde olmaya devam etmişlerdir.

Kendisini söz konusu gelenek içerisinde konumlandırabileceğimiz Habermas da, Weber, Horkheimer ve Adorno'nun, araçsal aklın hâkimiyetinin, insanın özgürleşmesi önünde önemli bir engel teşkil ettiği şeklindeki fikirlerine katılsa da, onların modernite projesi hakkındaki pesimist tavırlarını sürdürmez. Habermas'a göre, gerek Weber gerekse Horkheimer ve Adorno her ne kadar Aydınlanma ve moderniteye yönelik eleştirel bir tutum içerisinde olmuşlarsa da, özne-merkezli düşünme biçiminden kurtulamadıkları gibi, bizâtihî modern perspektife içkin imkânlar alanı olarak varlıklarını sürdüren demokratikleşme ve özgürleşme önündeki siyasal açılımları görmeye muktedir olamamışlardır.[39]

Habermas açısından bakıldığında, Weber'in düşüncelerini problemli kılan husus, sorunu, rasyonalitenin tarihî bir şekilde realize edilmiş belirli bir formundan değil de, rasyonalizasyonun kendisinden kaynaklandığını düşünmesi-

37. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 22, 37.
38. John, P. Mccormick, "A Critical versus Geneological 'Questioning' of Technology: Notes on How Not to Read Adorno and Horkheimer", *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas*, ed. John P. Mccormick, Duke University Press, Durhem and London 2002, s. 271, 283.
39. Matthew G. Specter, *Habermas Entelektüel Bir Biyografi*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 17.

dir.[40] Benzer bir biçimde, Horkheimer ve Adorno ise, özne-nesne ilişkisi dışında kalan özne-özne, özneler-arasılık vb. ilişki biçimlerinin muhtevâlarında barındırmış oldukları hususları aydınlatmaya muktedir bir akıl nosyonuna sahip olmamalarından dolayı, kendilerini, bireyin (aklın), araçsal akla ait tahakküm mantığından muhâfaza edilmesine yönelik toplumsal boyuttan mahrum olan egolojik[41] bir strateji ile sınırlandırmaları sebebiyle yanılmışlardır.

Bundan dolayı Habermas, eleştirel teori geleneği ile bağlarını saklı tutmakla birlikte, demokratikleşme ve özgürleşmeye yönelik siyasal açılımlara imkân tanıdığını düşündüğü Aydınlanma ve moderniteye yönelik kendi eleştirel okumasının başlangıç noktası olarak, amaçsal-rasyonel eylem (emek) ve iletişimsel eylem (etkileşim) olarak adlandırdığı iki eylem tipini alır. Habermas'a göre, amaçsal-rasyonel eylem, bütünüyle teknik kuralların yönetiminde olan ve eylemin rasyonel ya da adil olup olmadığı hususunu tartışmaya açmaksızın, verili şartlar altındaki hedeflerin realize edilmesine matuf bir eylem tipine karşılık gelmektedir. Buna karşın, iletişimsel eylem, bir yandan herhangi bir davranış hakkındaki karşılıklı beklentileri tanımladığı gibi, diğer yandan da en azından iki özne tarafından üzerinde mutâbakata varılması ve onaylanması gereken bağlayıcı karakterdeki "ortak duygusal" normlar tarafından yönetilen bir eylem tipine tekâbül etmektedir.[42]

Söz konusu iki eylem tipinin birbirlerinden ayrıldıkları en bâriz noktalardan biri özneler-arası bir mâhiyete sahip olup olmamalarıdır. Amaçsal-rasyonel eylem veya araçsal eylem, son tahlilde doğa üzerinde egemenlik kurma amacına mâtûf olan öznelci (*sübjektivist*) bir perspektif içerisinde temellendirilmiş olduğundan ötürü, özneler-arası bir boyuttan yoksunken, iletişimsel eylem, doğası gereği karşılıklı anlama ve uzlaşmaya yönelik bir muhtevâya sahip olması sebebiyle özneler-arası bir niteliğe sahiptir.[43]

İki eylem tipini birbirinden ayıran diğer bir nokta ise eylemin amacının belirlenme biçimine bağlı olarak kendini gösterir. Araçsal eylemde eylemin amacı önceden ve gerçekleşme aracından bağımsız olarak belirlenmiştir. İletişimsel eylemde ise özneler-arası bir muhtevâ söz konusu olduğu için eylemin amacı gerçekleşme aracı ve sözden bağımsız biçimde belirlenemez.[44]

Bu iki ayırıcı nokta Habermas'ın neden insanın özgürlüğünü iletişimsel eylemle ilişkilendirdiğini anlamamıza da yardımcı olur. Amacın önceden belirlen-

---

40. Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, s. 79.
41. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 288.
42. Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1992, s. 110-111.
43. Best-Kellner, *Postmodern Teori*, s. 286-287.
44. Finlayson, *Habermas*, s. 82.

memiş olması insanı önüne konmuş olanın peşinden sürüklenen pasif bir nesne olmaktan kurtarır. Öznelerin karşılıklı etkileşimine bağlı olarak vukû bulduğu için iletişimsel eylem bireylerin eylemlerinin amaçlarının belirleyicileri olmalarına imkân sağlar.

Habermas, toplumu yaşam dünyası ve sistem olmak üzere ikiye ayırarak iletişimsel eylemi yaşam dünyasını araçsal eylemi ise sistemi karakterize eden eylem tipi olarak ele alır. Yaşam dünyası ve sistem, daha önceki dönemlerde iç-içe geçmiş bir biçimde bulunurken modern toplumda birbirinden ayrışmışlardır.

Yaşam dünyası toplumsal hayatın resmî olmayan, pazarlanmamış alanlarını içerir. Aile, ev, kültür, medya kuruluşları, gönüllü örgütler ve örgütlü partiler dışındaki siyasal hayat bu alan içerisinde yer alır. Toplumsal hayatın bu düzenlenmemiş alanlarında paylaşılmış anlam ve anlamalar ile çeşitli sorunların tartışılması için insanların yüz yüze olacak şekilde bir araya gelmesi söz konusudur. Yaşama evreninin muhtevâsı yenilenmeye açıktır, fakat değişim yavaş yavaş kademeli bir şekilde gerçekleşir.[45] Söz konusu yenilenmenin başarılması iletişimsel eylem yoluyla olur. Habermas'a göre, yaşama evreni toplumsal bütünlüğü sağlamak, iletişimsel eylemin dolayısıyla da özgürlüğün zeminini oluşturmak ve teknik, pratik, bilimsel ve ahlâkî her türlü bilginin gelişmesi ve değişimi için aracılık etmek gibi önemli işlevlere sahiptir.[46]

Habermas'a göre, sistem ise, insanların hazır buldukları ve bu anlamda değiştirmeye muktedir olamadıkları yapılar içerisinde, bu yapıların mantığına uygun olarak belirlenmiş olan amaçlar doğrultusunda hareket ettikleri alana karşılık gelir. Bu alanda, söz konusu verili amaçlara en uygun şekilde ulaşmayı esas alan araçsal eylem tipi geçerlidir. Sistem, kendilerini dışsal amaçlara uygun biçimde eylemde bulunanlara zorla kabul ettiren para ve güç olarak ikiye ayrılır. Habermas bireylerin özgür olmadıkları bir alan olarak görse de, mal ve hizmetlerin üretimi ve dolaşımına imkân sağlamak ve karmaşık bir yapıya sahip modern toplumda eylemleri koordine ederek toplumsal bütünleşmeye yardımcı olmak gibi işlevleri sebebiyle sistemin önemli ve gerekli olduğunu düşünür. Bu yönüyle Habermas, kapitalist ekonomiye ve araçsal rasyonaliteye neredeyse tamamıyla olumsuz bakan Adorno ve Horkheimer'dan ayrılır. Habermas araçsal rasyonaliteye de, rasyonaliteyi içeren devlet ve piyasa ekonomisine kendiliğinden karşı değildir. Habermas, devlet ve ekonominin önemli işlevleri yerine getirdiğini savunusunu yapmış olduğu modern toplumun onlar olmaksızın ayakta duramayacağının farkındadır.[47]

---

45. Finlayson, *a.g.e.* 87.
46. Finlayson, *a.g.e.* 88-89.
47. Finlayson, *a.g.e.* s. 89-90.

Modernite projesinin başarısının, söz konusu eylem tiplerinin, ilgili oldukları alanlar içerisinde yerli yerince fiiliyata geçirilmesine bağlı olduğunu düşünen Habermas, benzer bir biçimde, geç kapitalist dönemde deneyimlenen tahakküm sorununun da, söz konusu iki alan arasındaki ayırımın ortadan kalkmasına paralel olarak, araçsal eylemin yürürlükte olduğu ekonomi ve devletin, gerçekte iletişimsel eylem tarafından yönetilmesi gereken yaşam alanına nüfuz etmesiyle bağlantılı olduğunu düşünür.[48] Bundan dolayı, bu sorunun üstesinden gelinmesine yönelik teorik bir çabanın, Habermas'ın, eylem tipleri arasında yapmış olduğu söz konusu ayırımı dikkate alması son derece önemlidir. Aslına bakılırsa, Habermas tarafından formüle edilen *iletişimsel eylemteorisi*, tam da böyle bir çabaya karşılık gelmektedir. Habermas'ın, iletişimsel eylem teorisinden beklediği de, rasyonelliği araçsallıktan kurtarmak suretiyle, iletişimsel bir boyuta taşıyacak bir akıl anlayışının inşâsını sağlamaktan başka bir şey değildir.[49] Zira rasyonelliğin iletişimsel bir muhtevâ kazanması, onu, araçsal akla bağlı bir tahakküm mantığı olmaktan çıkaracağı gibi, nihâyetinde modernite ve Aydınlanmaya ait özgürleşme idealinin gerçekleştirilebileceği bir demokrasi pratiğini hayata geçirecek olan ve özneler-arasında vukû bulan bir iletişimin sonucu haline taşıyacaktır.

Siyasal izdüşümü bağlamında ele alındığında, iletişimsel eylem teorisinin, son derece açık bir insânî zemininin olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu insânî zemin, insanın, özgür kılmaya ve kalmaya, herhangi bir tahakküm ilişkisi olmaksızın iletişim kurmaya yönelik tabîî ilgisi olup, iletişimsel eylem teorisi de, doğal bir konuşmanın açıklık, rasyonel iletişim ve rasyonel bir konsensüsün sağlanmasına işaret eden bir *telos*'a sahip olduğu *a priori* kabulüne bağlı olarak temellendiği bir teori olmak durumundadır. Kuşkusuz, böyle bir insânî zemine sahip olan iletişimsel eylem teorisi, istisnâsız, toplum içerisindeki her bireyin, araçsal rasyonalizme bağlı olarak kaybetmiş oldukları iletişimsel yeteneklerini yeniden kazanabilecekleri, kendi varoluşlarının toplumsal koşulları üzerinde demokratik bir kontrol çabası verebilecekleri ve nihâyet her türlü siyasal mesele ve problemi özgür bir biçimde mütâlaa edip, tartışabilecekleri bir kamusal alan vizyonunun da olmazsa olmaz bir gereklilik olduğuna gönderme yapar.[50]

Habermas'a göre, böyle bir kamusal alan vizyonuna karşılık gelen tarihî bir formu, erken dönem burjuva toplumlarının liberal demokrasi deneyimlerinde gözlemlemek mümkündür. Bu toplumların okur-yazar kulüpleri, salonlar, ga-

48. David Ashley, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Press, United States Of America, Colorado, 1997, s. 53-54.
49. Best-Kellner, *Postmodern Teori*, s. 287.
50. Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, s. 151, 153.

zeteler, dergiler gibi siyasal tartışma ve katılım ortamlarında hayat bulan kamusal alanları özgürleştirici bir işlev görmüştür. Piyasanın kendi kurallarına göre işlediği, mahremiyet alanı olarak aileyi muhtevâsına alan bir özel alan kavrayışının egemen olduğu, devletin görevinin ise, yalnızca temel hakların korunmasıyla sınırlandırıldığı ve dolayısıyla da nötr bir devlet fikrinin hayata geçirildiği söz konusu demokrasi deneyiminde, bizâtihî özel alandan çıkmış olan burjuva kamusal alanı da, toplumsal talep ve beklentilerin devlete aktarıldığı, bütün kamusal meselelerin eleştirel bir çerçeve içerisinde tartışılıp, değerlendirildiği açık bir siyasal özgürlük alanı fonksiyonuna sahip olmuştur.[51]

Habermas, geç modernlikle birlikte söz konusu kamusal alanın bağımsız eleştiri ve muhâlefet kaynağı olma vasfını kaybedecek şekilde bir dönüşüme mârûz kaldığını düşünür. Habermas'a göre, bu dönüşümün kaynağında, siyasal tahakkümün eleştiri zemini fonksiyonu görmüş olan kamusal alanın yerini devlet, özel şirketler ve medyanın manipüle ettiği bir kamusallığa terk etmiş olması bulunmaktadır.[52] Kamusal alanda vukû bulan bu dönüşüme paralel olarak, özgürlük ve devlet gücünün kullanımını kendi kurallarıyla işleyen sivil toplumun varlık koşullarını korumakla sınırlı gören burjuva ideolojisinin geçerliliğini yitirmesinden neşet eden bir meşrûiyet sorunu da açığa çıkmıştır.[53]

Habermas açısından bakıldığında, bu bağlamda zuhûr eden meşrûiyet sorunu, her ne kadar sistemin kendi iç mantığına bağlı olarak aşılabilse de, böyle bir aşma süreci insânî özgürlüğün fedâ edilmesi pahasına gerçekleştirilmek durumundadır. Zira tam bir manipülasyon mantığının işbaşında olduğu söz konusu yeni kamusal alan içerisinde, siyâsete ait pratik sorunların teknik sorunlara dönüştürülmesine gönderme yapan teknokratik bilincin yaygınlaştırılması, her ne kadar kitleleri depolitize edip sisteme sâdık kişiler haline getirse bile, insanın sahip olması gereken özgürlüğü ve eleştirel düşünce gücünü de elinden alır niteliktedir.[54] Böyle bir tablo karşısında Habermas'ın tavrı, gerek özgürlük gerekse meşrûiyet sorununa yönelik sâhici bir siyasal çözüm olma iddiâsındaki kendi teorisini, yani iletişimsel eylem teorisini ileri sürmek olmuştur. Habermas'a göre, kendi teorisini diğerine göre ayrıcalıklı kılan husus, her iki yaklaşım biçiminin demokrasi anlayışlarında açığa çıkmaktadır.

Araçsal akıl anlayışı üzerinde temellenen ve teknokratik bir rasyonalizasyon sürecine bağlı olarak ortaya çıkan tam bir manipülasyon mantığının hüküm sür-

---

51. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 93-117.
52. Habermas, *a.g.e.* s. 302-303.
53. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, translated by. Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston 1975, s. 36-37.
54. Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, s. 123-124, 133.

düğü demokrasi biçimsel demokrasidir. Sivil toplum-devlet ayırımını esas alan bu demokrasi anlayışında siyasal katılım, davranışları manipüle edilmiş vatandaşların önceden belirlenmiş olan siyâset ve amaçları ritüalistik bir şekilde onaylamalarıyla sınırlıdır. Habermas, sivil toplum-devlet-ekonomi ayırımını esas alan ve sivil toplumu da siyasal norm ve kuralların özneler-arasında rasyonel bir iletişim yoluyla belirlendiği siyasal bir kamusal alan olarak tanımlayan[55] katılımcı bir demokrasi modeli öngörmüştür. Habermas'ın demokrasi anlayışı literatürde *tartışmacı demokrasi* ya da *müzakereci demokrasi* olarak adlandırılmıştır. Habermas'ın demokrasi modelinde tahrîf edilmemiş iletişim önemlidir ve sivil toplum araçsal aklın hüküm sürdüğü ekonomi ve devlet alanlarından ayrıldığı için söz konusu iletişim için uygun bir alan olma özelliğine sahiptir.

Habermas'ın siyâset anlayışı onun demokrasi modelinde sivil toplumun hangi anlamda ve nasıl bir siyasal kamusal alan işlevi gördüğünü anlamak bakımından önemlidir. Habermas siyasal alanı resmî olan ve resmî olmayan siyasal alan olarak ikiye ayırır. Resmî olmayan siyasal alan siyasal dernekler, gönüllü kuruluşlar ve medya gibi en belirgin özelliği kurumsallaşmamaları ve karar için tasarlanmamış olmaları olan oluşumları kapsayan sivil toplumdur. Bu alanda iletişim ve söylemin kendiliğindenliği söz konusudur.[56] Buna karşın resmî siyasal alan parlamentolar, kabineler, siyasal partiler ve seçilmiş meclisler gibi özellikle karar almak için tasarlanmış olan iletişimin kurumsal alanlarını kapsar.

Burada dikkat edilmesi gereken husus Habermas'ın resmî siyasal alan içerisinde görmüş olduğu söz konusu alanları bir idârî aygıt olarak gördüğü devletten ayırmasıdır. Resmî olmayan siyasal alanda siyasal toplumun üyeleri söyleme katılıp tartışmalar ve uzlaşmalar yoluyla belirli ve genel konular üzerinde fikirlerini biçimlendirirken resmî siyasal alanda siyasal toplumun üyeleri arasından belirlenmiş temsilciler kararlar alır yasaları geçirir ve politikaları uygulamaya koyarlar.[57] Habermas'e göre, demokratik meşrûiyetin hayata geçmesine karar veren kurumların sivil toplumun etkisine açık olması ve böylece kararların kamunun fikriyle uyumlu olması ile mümkündür. Habermas tam da bu sebeple pozitivist hukuk anlayışını eleştirerek bir yasanın ilgili organ tarafından çıkarılmasını onun meşrûiyeti için yeterli görmez. Habermas için bir yasanın meşrû olabilmesi için bu yasayı üretecek kurumların sivil toplumun katılımına açık olması gerekir.[58]

Habermas'ın demokrasi anlayışının ahlâkî temelini söylem etiği oluşturur. Tahrîf edilmemiş iletişim, söylem etiği ile de doğrudan ilişkilidir. Söylem eti-

55. Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", s. 163.
56. Bent Flyvbjerg, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 2, (Jun., 1998), s. 213.
57. Finlayson, *Habermas*, s. 157.
58. Finlayson, *a.g.e.* s. 165.

ğinde samimiyet (dürüstlük) esastır ve burada samimiyet, söyleme katılan herkes herhangi bir manipülasyon düşüncesi olmaksızın niyetini ve amaçlarını açık bir şekilde ortaya koymasına gönderme yapar. Söylem etiği her bir kişi ya da görüşün söyleme katılabilmesi anlamında bir eşitlik düşüncesine dayanır. Burada eşitlik, her bir kişinin veya görüşün eşit ölçüde saygı değer olmasını içerdiği gibi iletişim sürecine olumsuz anlamda etki edebilecek güç farklılıklarının nötralize edilmesi anlamında toplumsal bir anlama da sahiptir. Söylem etiğinde taraflar düşüncelerini rasyonel olarak gerekçelendirme sorumluluğuna sahiptir ve eşitlik bu sorumluluk ile birlikte iş görür.[59] Bu iletişimsel rasyonalitenin bir gereğidir. Söylem etiğinde tartışmayı önceleyen, peşin olarak rasyonel kabul edeceğimiz doğrular yoktur. Rasyonel olan, tartışmanın sonucunda ortaya çıkar. Bu noktada Habermas'ın Rawlsçı liberal demokrasi anlayışını bu tartışmacı boyuttan yoksun olduğu için eleştirdiğini söylemek mümkündür.[60]

Habermas açısından bakıldığında, Rawls Kantçı bir rasyonellik anlayışını temel aldığı için, tıpkı Kant'ın rasyonel öznede temellendirmiş olduğu ahlâk ilkeleri gibi[61] Rawls'ın adalet ilkeleri de özneler-arası boyuttan yoksundur. Söylem etiği rasyonaliteyi özneler-arası iletişim temelinde ele aldığı için peşinen doğru kabul edebileceğimiz herhangi bir düşüncenin bulunmadığını iddiâ eder.[62] Bu sebeple söylem etiğinde taraflar düşüncelerinin değişebileceğini bilerek tartışma sürecine girerler.

Habermas'ın demokrasi anlayışı, içermiş olduğu liberal demokrasi eleştirisine rağmen insan haklarını önemseyen bir muhtevâya sahiptir. Habermas'ın liberal demokrasilerde eksik olarak gördüğü şey katılımın dolayısıyla da demokratik meşrûiyet düşüncesinin ihmâl edilmesidir. Habermas'ın demokrasi modelinde insan hakları ve kamusal egemenlik (demokratik meşrûiyet) arasında iki taraflı ve eş düzeyli, yani karşılıklı olarak birbirine bağlı ve birinin diğerine göre önceliğinin olmadığı bir ilişki söz konusudur.[63] Haklar sistemi resmî karar mercîlerinin rasyonel olarak kabul edilebilir yasaları üretebilmek için beslendikleri sivil toplum biçimlerine zemin oluşturmak gibi önemli bir fonksiyona sahiptir.[64]

Habermas insan hakları düşüncesine sahip çıkarak devletin farklı kültürlere ve dünya görüşlerine hoşgörülü olması gerektiği yönündeki liberal varsayımı kabul eder. Buna karşın, liberalizmin; hakların politikayı önceleyen bireylere ait olduğu, politik topluma üyeliğin yalnızca bireysel özgürlüklerin güvence

59. Finlayson, *a.g.e.* s. 75
60. Finlayson, *a.g.e.* s. 150.
61. Finlayson, *a.g.e.* s. 128.
62. Finlayson, *a.g.e.* s. 125.
63. Finlayson, *a.g.e.* s. 161.
64. Finlayson, *a.g.e.* s. 163.

aracı olarak değerli olduğu ve politikanın herhangi bir değer sistemine yönelik olmamak anlamında tarafsız olması gerektiği yönündeki varsayımlarını ise kabul etmez. Habermas'a göre reddedilmesi gereken söz konusu varsayımlar bilinç felsefesini karakterize eden özne merkezli akıl anlayışına dayanır. İletişimsel akıl anlayışını esas alan Habermas hakları sosyalleşme yolu ile elde edildiğini, politik topluluğa üyeliğin insânî özgürlüğün bağlamını oluşturmak gibi hayati bir değere sahip olduğunu ve politikanın değerlere ilişkin bir tartışmadan bağımsız olarak bir meşrûluk iddiâsında bulunamayacağını düşünür.[65]

Genel olarak değerlendirildiğinde, Habermas, araçsal aklın hâkimiyetinden kaynaklanan rölativistik çözülme ve özgürlük kaybı sorunlarının üstesinden gelmenin yolunu, temelinde iletişimsel eylem teorisinin olduğu iletişimsel bir rasyonalite anlayışında bulur. Bundan dolayı Habermas, bir yandan Descartesçı ve Kantçı özne nosyonunun sıkı bir eleştirisini yaparken, diğer yandan da Hegel ve Marx felsefeleriyle benzer bir biçimde öznenin ilişkiselliğine vurgu yapmıştır.[66] Kuşkusuz Habermas'ın bu tutumu, onu modernite ve Aydınlanmanın temel ideallerinden vazgeçmeye sevk etmiş değildir. Habermas da, yine Hegel ve Marx'la benzer bir biçimde, modern ve Aydınlanmacı düşünce tarzının özne dolayımı yoluyla tanımlamış olduğu akıl, ilerleme ve evrensellik gibi birtakım temel karakteristiklerini iletişimsel rasyonalite, özneler-arasılık ve konsensüs gibi kavramlar ekseninde yeniden tanımlamak suretiyle muhâfaza etmiştir.

Postmodern veya post-yapısalcı düşünürler, Habermas'ın iletişimsel akıl anlayışına bağlı olarak geliştirmiş olduğu siyasal projeyi, modernizmin evrensellik idealine bağlı olarak her şeyi bir potada eriten, dolayısıyla da farklılıkları, tekilliği ve çoğulluğu dışlayan bir proje olarak görmüş ve eleştirmişlerdir. Bu düşünürlere göre, Habermas tarafından öngörülen demokrasi modeli de, her ne kadar ortak norm ve değerlere ulaşılabileceğini öngörmek suretiyle toplumsal bütünlüğü, rasyonel siyasal tartışmalara iştirâk edebilme imkânı dolayımıyla da bireylerin özgürlüğünü ve kültürel farklılıkları (yaşam tarzı farklılıklarını) güvence altına almayı taahhüt etmiş olsa da, söz konusu güvence gerek rasyonel davranmayan bireyler gerekse rasyonel konsensüs içerisinde yer almayan topluluklar açısından geçerli olmayacağı için, farklı yaşam tarzlarının yadsınmasıyla sonuçlanmak durumunda olan bir modeldir. Postmodernist ya da postyapısalcı düşünürler revizyonist bir akıl eleştirisi yerine radikal bir eleştirisine ihtiyaç olduğunu düşünmüşlerdir.

Postmodern veya post-yapısalcı düşünürlerin yöneltmiş olduğu eleştirilere karşın Habermas, öngörmüş olduğu demokrasi modelinin; araçsal aklın tektipleştirici mantığından arındırılmış bir yaşama alanı (kamusal alan) sunduğu için

65. Finlayson, *a.g.e.* s. 161-162.
66. Flyvbjerg, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", s. 212.

farklı yaşam tarzlarının kendilerini ifâde edebilmelerine imkân sağladığı kanaatindedir. Üstelik bu modelde, farklı yaşam tarzları iletişimsel eylem yoluyla birbirleriyle etkileşim halinde oldukları ve iletişimsel rasyonalite temelinde de ortak yaşamı düzenleyen normlar konusunda bir konsensüse varma imkânına sahip oldukları için farklılıkların toplumsal bütünlüğü tehdîd etmeyen bir birlikteliği de söz konusudur. Habermas, çağdaşı olan ve büyük ölçüde Nietzsche ve Heidegger felsefelerinden beslenen postmodern veya post-yapısalcı düşünce tarzlarının, modern aklın tek tipleştirici tahakküm mantığına karşı önermiş oldukları kimlik, tekillik ve farklılık anlayışlarının, rölativizme kapı açacağını, dolayısıyla da modernite projesinin evrensellik vasfı açısından tehlikeli sonuçlara yol açabileceğini ileri sürmüştür.

Habermas, sorunun, modern akıl anlayışından değil, aklın belirli bir formuna karşılık gelen ve hiçbir biçimde aklın yegâne formu olması mümkün olmayan sübjektivist, yani özne-merkezli akıl anlayışından kaynaklandığını düşünür. Bu sebeple Habermas, Nietzsche ve Heidegger felsefelerinin yanı sıra, onların takipçileri olduklarını düşündüğü postmodern veya post-yapısalcı düşünürlerin radikal akıl eleştirileri karşısında modernizmin savunusunu yapma cihetine gitmiştir.

KAYNAKÇA

Ashley, David, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Press, United States Of America, Colorado 1997.

Best, Steven, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 288.

———, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, Guilford Press, New York-London 1995.

Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Giddens, Anthony, *Max Weber Düşüncesinde Siyâset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1992.

Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Çev. Hüsamettin Aslan), Paradigma, İstanbul 2001.

Finlayson, James Gordon, *Habermas*, çev. Talat Kılıç, Dost Kitabevi, Ankara 2007.

Serap Uğur, "Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernite: Habermas", *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013.

Flyvbjerg, Bent, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 2, (Jun., 1998).

Hebrmas, Jurgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge 1991.

Horkheimer, Max-Adorno, Theodor, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.

John, P. Mccormick, "A Critical versus Geneological 'Questioning' of Technology: Notes on How Not to Read Adorno and Horkheimer", *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory From Nietzsche to Habermas*, ed. John P. Mccormick, Duke University Press, Durhem and London 2002.

Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normaif Modeli", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyâset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

———, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Legitimation Crisis*, translated by. Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston 1975.

———, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem-Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1992.

Keyman, Fuat, *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslar arası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000.

Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.

Owen, David, *Maturity and Modernity*, Routledge, London and New York 1994.

Schroeder, Ralph, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.

Specter, Matthew G., *Habermas Entelektüel Bir Biyografi*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Stauth, G.-Turner, B. S., *Nietzsche'nin Dansı*, (Çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara 1995.

Strong, Tracy B., "'What Have We to Do With Morals?' Nietzsche and Weber on History and Ethics", *Politics and Modernity*, ed. Irving Velody and Robin Williams, Sage Publications, London 1992.

Swingewood, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

ALBERT EINSTEIN

Enis Doko*

HAYATI

Albert Einstein 14 Mart 1879 yılında Almanya'nın Ulm şehrinde doğdu. Ailesi daha o altı haftalıkken Münih'e göç etti. Einstein, eğitim hayatına burada Luitpold Gymnasium'da başladı. 1894 yılında ailesi İtalya'ya göç etmesine rağmen, o hala Münih'te kaldı. 1985 yılında, ETH Zürih'te elektrik mühendisliği okumak için sınava girdi. Matematik ve fizik kısmında çok üstün başarı gösterse de, sınavın genelinde başarılı olamadı. 1896 yılında Alman vatandaşlığından çıktı, 1901 yılında İsviçre vatandaşı olana kadar ülkesiz kaldı. Aynı yıl tekrar başvurduğu Zürih Politeknik'e fizik ve matematik öğretmenliği okumak için kabul edildi. 1901 yılında üniversiteden mezun oldu. Üniversitede asistan olmak için çok uğraştı ama başaramadı, hocaları yeterince başarılı olduğunu düşünmüyordu. Bir süre lise öğretmenliği yaptı, daha sonra ünlü matematikçi Grassman'ın babasının yardımı ile Bern'deki patent ofisinde memur olarak çalışmaya başladı.

Fizik literatürüne fazla erişimi olmamasına rağmen, bu dönemde boş kalan zamanında çeşitli fizik problemleri ile meşgul oldu. Aynı yıllarda kendisinin kurduğu "Olimpia Akademisi" adlı küçük bir grupla felsefe okumaları yaptı. 1905 yılında "Moleküllerin Boyutlarının Belirlenmesi" isimli tezi ile doktora derecesini aldı. Aynı yıl dört tane, fizik tarihini değiştirecek makale yayın-

* Koç Üniversitesi Fizik Bölümü.

ladı. Birinci makalesinde erken dönem kuantum mekaniğinin temelini oluşturacak, ışığın parçacık karakterini ortaya koyan fotoelektrik etkisini ortaya attı.[1] İkinci makalesinde, atom teorisini kullanarak, Brown hareketi olarak bilinen, sıvı içinde polenlerin zig-zag hareketini açıkladı. Bu makale, atom teorisinin kabul edilmesinde büyük rol oynadı.[2] Üçüncü makalede, uzay-zaman algımızı tamâmen değiştiren, özel görelilik teorisini ortaya attı.[3] Dördüncü makalesinde ise ünlü $E = mc^2$ formülünü öne sürdü.[4]

1908 yılında Zürih Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1911 yılında Prag Üniversitesi'nde Teorik fizik profesörü oldu, bir sonraki yıl aynı unvanı taşımak üzere Zürih'e döndü. 1914 yılında Berlin Üniversitesi'ne atandı ve Kaiser Wilhelm Enstitüsü'nün başına geçti. 1916 yılında yeni bir yerçekimi kuramı niteliği taşıyan ve özel görelilik teorisini ivmeli sistemlere de genelleyen genel görelilik teorisi ortaya attı. 1921 yılında "fotoelektrik etki" makalesi ile Nobel ödülünü kazandı. 1933 yılında Berlin'deki işini bırakarak ABD'ye göç etti ve Princeton'da fizik profesörü olarak çalışmaya başladı. 1945 yılında emekli oldu. 18 Nisan 1955 yılında Princeton'da vefat etti. [5]

EINSTEIN'DAN ÖNCE UZAY-ZAMAN ALGISI

Fizik ve doğa felsefesi, hareket kavramı ile başlar. Hareket kavramı, parçacığın uzayda, zamana göre yer değiştirmesi olduğu için doğrudan uzay ve zamanla alakalıdır. Hareketin doğasını anlama çabası bundan ötürü ister istemez uzay ve zamanı anlamayı gerektirir. Hareketin özellikleri ve doğası ile alakalı kuramlar insanlık tarihi kadar eski olsa da, bu yasaları matematiksel anlamda ifade edip; gök cisimlerinden, dünyadaki cisimlerin hareketine kadar her alana başarı ile uygulayan ilk kişi Isaac Newton olmuştur. Isaac Newton evrende gördüğümüz bütün hareketin kendi adını taşıyan üç hareket yasası ve evrensel

1. Einstein, *"Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt"*. Annalen der Physik 17 (6), 1905, 132–148.
2. Einstein, "Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen". Annalen der Physik 17 (8), 1905,549–560
3. Einstein, *"Zur Elektrodynamik bewegter Körper"*. *Annalen der Physik* 17 (10),1905, 891–921
4. Einstein, *"Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?"*. Annalen der Physik 18 (13),1905, 639–64
5. Einstein'in kapsamlı bir biyografisi için, yakın dostu, ünlü bilim tarihçisi ve fizikçi Abraham Pais'in kitabına bakılabilir: Abraham Pais, *Subtle is the Lord:The Science and Life of Albert Einstein,* Oxford University Press, Oxford,1982

yerçekimi yasası ile açıklanabileceğini ortaya atmış ve bu yasaları uygulayarak bir sürü görüngüyü başarı ile açıklamıştı. Newton'un birinci yasası şu şekilde ifade edilebilir: Eylemsiz bir referans sisteminden gözlendiği zaman bir cisim üstüne herhangi bir kuvvet etki etmediği sürece ya hareketsiz durur ya da düz bir çizgide sâbit bir hızla hareket eder.

Referans sistemi, elinde cetvel ve saat olan bir gözlemci olarak düşünülebilir. Eylemsiz referans sistemi Newton'a göre mutlak uzaya göre sâbit bir hızla düz çizgide hareket eden yahut ona göre hareketsiz olan bir referans sistemidir. Diğer taraftan eylemsiz olmayan referans sistemleri mutlak uzaya göre ivmelenen referans sistemleridir.

Newton'un ikinci yasasına göre, eylemsiz referans sistemlerinden ölçüldüğü zaman ivme, cisim üstünde etki eden kuvvetle doğru, cismin kütlesi ile ters orantılı bir değere sahiptir.[6] Onun üçüncü yasasına göre bir cisim ikinci bir cisme kuvvet uyguladığı zaman, ikinci cisim de birinci cisme eşit büyüklükte ters yönde bir kuvvetle etki eder.

Newton'un ilk iki yasası sadece eylemsiz referans sistemlerinde geçerlidir.[7] Newton da bu sistemleri mutlak uzaya göre tanımladığı için, mutlak uzay ona göre fizik açısından çok ciddî bir rol oynamaktaydı. Ona göre mutlak uzay evrendeki bütün cisimleri içinde barındıran sonsuz büyüklükte bir kap gibidir; ayrıca en temel ve en özel referans sistemidir. Bütün cisimler aslında, mutlak uzaya göre yer değiştirir, ona kıyasla ivmelenirler. Cismin, gerçek hızı, mutlak uzaya kıyasla sahip olduğu hızdır. Dolayısı ile evrende sadece bir cisim olsa bile, bu cisim hala hareket ettirilebilir, belli hız ve ivmeye sahip olabilir. Evrendeki bütün maddeyi yok edersek, mutlak uzay dolayısı ile evren hala var olacaktır. Newton'a göre zaman da mutlaktır; cisimlerden etkilenmeden, evrende değişim olsun olmasın akmaya devam eder. Buna göre iki kusursuz çalışan saat bir kere senkronize edildi mi, sonsuza kadar senkronize kalır. Zamanın akışı bir referans sisteminden ötekine değişmez.

Newton'un ortaya koyduğu tablo her ne kadar sezgilerle uyumlu olsa da, kendi dönemindeki iki önemli felsefeci ve matematikçi Rene Descartes ve Wilhelm Leibniz tarafından eleştirilmiştir. Zira bu düşünürlere göre uzay dediğimiz şey, cisimler arası bir ilişkidir. Mutlak uzay diye bir şey yoktur ve evrendeki bütün maddeyi yok edersek, evreni de yok etmiş oluruz. Aynı şekilde mutlak hız diye bir şey de yoktur. Bir cismin hızı ancak başka bir cisme yani belli

---

6. Yasa matematiksel olarak: $\vec{a} = \frac{\vec{F}}{m}$ şeklinde ifade edilebilir. Burada $\vec{a}$ cismin ivmesi, m cismin kütlesi, $\vec{F}$ cisme uygulanan kuvvettir.
7. Bu yasalar sadece eylemsiz referans sistemlerinde geçerli olsalar da, doğru matematiksel yaklaşımlarla, eylemsiz olmayan referans sistemlerini incelemekte de kullanabilirler.

bir referans sistemine göre ona bağlı olarak verilebilir. Evrende tek cisim kalırsa o zaman hareket de imkânsız olur.

Leibniz, Newton'un arkadaşı ve sözcüsü Clark'la ünlü tartışmalarında, [8]mutlak uzay aleyhinde, Ayırt Edilmezlerin Özdeşliği İlkesi (AEÖİ)[9]'nden hareketle ciddî argümanlar geliştirmiştir. Leibniz'e göre evrendeki bütün maddeyi bir yerden alıp, mutlak uzayda başka bir yere taşırsak, evrende gözlenebilir bir değişim olmayacaktır. Evrende yaşayan insanlar bu değişimi fark etmeyeceklerdir bile. Hareketten önceki evrenle, sonraki evrenin bütün özellikleri aynı olacaktır. İyi ama AEÖİ'ye göre bu iki evren aynı olmalıdır, dolayısı ile nesnel anlamda bir yer değiştirme söz konusu değildir ve mutlak uzay diye bir şey yoktur. Aynı şekilde evrendeki bütün maddeyi sâbit bir hızla hareket ettirirsek, evrende yaşayan insanlar bu hareketi fark etmeyeceklerdir. Dolayısı ile Leibniz'e göre, AEÖİ'den ötürü bu iki evren aynı olacağı için, ontolojik anlamda mutlak hız diye bir kavram olmayacaktır.

Newton mutlak uzaya yöneltilen bu eleştirilere cevap vermek için, "Newton'un kovası" olarak bilinen meşhur düşünce deneyini ortaya attı.[10] Bir iple asılmış bir kova düşünelim. Kova hareketsizken, içindeki su da hareketsiz olacak ve su yüzeyi dümdüz olacak (Durum 1). Sonra yavaşça kovayı döndürmeye başlayalım. İlk birkaç saniyede su bu dönmeden etkilenmeyecek, yüzeyi hala dümdüz olacaktır. Bu anlarda kova ile su arasında bağıl bir hareket olacaktır (Durum 2). Ancak belli bir süre sonra su da kova ile aynı hıza ulaşacak, aralarındaki bağıl hareket sıfırlanacaktır. Bu noktada su kovanın kenarlarda yükselecek suyun yüzeyinde içbükey bir şekil oluşacaktır (Durum 3). Şimdi ise yavaşça kovayı durdurduğumuzu var sayalım. Kova durduktan sonra da bir süre daha su dönmeye devam edecek gene su ile kova arasında bağıl bir hareket olacaktır. Ancak aralarında ilk bağıl hareket olan durumdan farklı olarak, suyun yüzeyi hala içbükey şekilde olacaktır (Durum 4). Belli bir süre sonra su da duracak ve içbükey şekil kaybolacaktır. Bu noktada sorulması gereken soru Durum 1 ile Durum 3 ve Durum 2 ile Durum 4 arasındaki farkın nasıl açıklanacağıdır. Durum 1'de de Durum 3'te de kova ile su arasındaki bağıl hız sıfırdır ancak birinde kova içindeki suyun yüzeyi düz iken, diğerinde içbükeydir. Bu farkı kova ile su arasındaki bağıl hızla açıklamanın mümkün olmadığı açıktır. Newton'a göre Durum 1 ile Durum 3 arasındaki farkın nedeni açıktır. Birinde

---

8. Leibniz-Clarke tartışmasının tam metni için bakınız: H.G. Alexander (Ed.), Leibniz Clarke Correspondence, Manchester University Press, Manchester,1956. Bu tartışmanın detaylı analizi için bakınız: Ezio Valiati, Leibniz and Clarke: *A study of their correspondence*, Oxford University Press, Oxford,1997.
9. Bu ilkeye göre bütün özellikleri aynı iki ayrı nesnenin olması mümkün değildir.
10. Isaac Newton, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy,* University of California Press, Berkeley, 1726, 412-413.

su mutlak uzaya göre dönmezken, diğer durumda su mutlak uzaya göre döndüğü için, Durum 1 ile Durum 3 birinden farklıdır. Dolayısı ile mutlak uzaya göre hareketi gözlemlemek pek ala mümkündür.

Newton'un üç yasası da bütün eylemsiz referans sistemlerinde eşit derecede geçerlidir. Mutlak uzayın da beş duyu ile algılanamadığı göz önünde bulundurulduğunda, bir cismin mutlak uzaya göre hangi hızda hareket ettiğini tesbît etmek mümkün değildir. Newton yasaları açısından eylemsiz referans sistemlerinin tamamı birbirinden ayırt edilemezler. Dolayısı ile mekanik bir deney yaparak bir eylemsiz sisteminin hızını tesbît etmek mümkün değildir. Meselâ sâbit hızda hareket eden bir trenin içindeyseniz, bu trenin içinde bir mekanik deney yapıp trenin hareket edip etmediğini tesbît etmeniz mümkün değildir. Bu Galileo'nun "Görelilik Prensibi" olarak bilinir.

Newton'un ortaya attığı mutlak uzayının beş duyu ile tesbît edilememesi, mutlak konumun ve/ya mutlak hızın gözlemlenememesi ya da ölçülememesi; bütün bilginin duyulara dayanması gerektiğini savunan ampirist (deneyci) felsefe ile ve XIX. yüzyılda ortaya çıkan, bir kavramın anlamlı olması için gözlemsel olarak doğrulanması ve ölçülebilmesi gerektiğini savunan pozitivist felsefe ile çelişmekteydi. Nitekim radikal ampirist George Berkeley ve pozitivist düşüncenin öncülerinden Earnst Mach, bu noktalardan hareketle mutlak uzay kavramını eleştirdiler. Berkeley, hareketin bir cismin başka bir cisme göre yer değiştirmesi olduğunu savunmuş, tek bir cismin mutlak uzayda hareketinin kavranamaz olduğunu savunmuştu. Mach daha da ileri gitmiş ve Newton yasalarını tamâmen görece harekete dayalı şekilde yazmaya çalışmıştı. [11]

Peki, Newton'un kovası mutlak uzayın varlığını göstermiyor muydu? Berkeley de, Mach da, içbükey şeklin mutlak uzaya göre olan mutlak harekete göre değil, "uzak yıldızlara" göre olan hareketi sonucunda oluştuğunu iddiâ etmişlerdi. Newton, içbükey şeklin suyun kovaya göre olan bağıl hareketine göre olamayacağını göstermiş, ancak evrendeki diğer maddeye göre, ya da Mach'ın tabiri ile evrenin kütle merkezine göre bir bağıl hareketin bu içbükey şekilden sorumlu olamayacağını gösterememiştir. Mach'a göre kovayı çevirmek yerine, eğer kalkıp evreni kova etrafında çevirirsek, gene aynı şey olacak ve su yüzeyinde içbükey şekil belirecektir. Mach'ın spekülatif iddiâsı, Newton kovasının mutlak uzayın varlığının kesin bir kanıtı olmadığını gösterse de; dönen evrenin, su yüzeyini içbükey yapabilecek bir fiziksel mekanizma o zamanlar bilinmediğinden ötürü fazla ciddîye alınmamıştı.

1800'lerin ilk yirmi yılında Thomas Young ve Augustin Fresnel ışığın dalga gibi davrandığına fizik dünyasını iknâ ettiler. Dalgalar bir ortam üstünde

---

11. Earnst Mach, *The science of mechanics:a critical and historical account of its development*, The Open Court Publishing, Chicago, 1915.

hareket ederler. Meselâ ses dalgalarının ortamı hava, su dalgalarının ortamı sudur. Işığın bilinen bir ortamı olmadığı için, o dönemin fizikçileri bütün evreni dolduran, esir isimli bir maddenin ışığın ortamı olduğunu ortaya attılar. 1800'lerin ikinci yarısında, Maxwell elektrik ile manyetizmayı birleştirmiş, ışığın elektromanyetik bir dalga olduğunu göstermişti. Işığın hızı direk Maxwell denklemleri tarafından öngörülüyordu. Akla ilk gelen soru bu hızın hangi eylemsiz referans sistemine göre olduğuydu. O dönemdeki fizikçilere göre bu hız esirin referans sistemine göre idi ve çoğu fizikçi, esirin mutlak uzayda hareketsiz olduğunu düşündüğü için denklemlerde beliren ışık hızı mutlak uzaya göre oluyordu. Dolayısı ile Maxwell denklemleri Newton yasalarından farklı gözüküyordu ve bu denklemler sadece esirin referans sistemi için geçerliydi. Bu yüzden elektromanyetik teori yukarda bahsettiğimiz Galileo'nun görecelik ilkesine uymuyordu. Diğer bir deyişle ışığı kullanarak, bir eylemsiz referans sisteminin esire, dolayısı ile mutlak uzaya göre hızı ölçülebilirdi. Nitekim o dönemde bir sürü deneyci dünyanın esire göre bağıl hızını bulmaya çalışmış ama sonuç alamamışlardı.[12] Elektromanyetiğin Galileo ilkesini ihlâl etmesi ve mutlak bir eylemsiz referans sistemine işaret etmesi ilk bakışta mutlak uzay fikrinin zaferi gibi gözüküyordu. Ancak bu durum Einstein'ın sahneye çıkması ile değişecekti.

Einstein 1902-1905 yılları arasında "Olimpia Akademisi" grubunu oluşturan iki arkadaşı ile Mach, Hume, Poincare, Mill gibi çok sayıda felsefecinin eserlerini okumuş, özellikle Hume ve Mach'tan ciddî biçimde etkilenmişti. Mach'ın mutlak uzay eleştirisi konusunda haklı olması gerektiğini düşünen Einstein, elektromanyetik teorisini Galileo ilkesine uydurmanın yollarını aramaya başlamıştı. Kısa sürede, Einstein ışığın hızının sâbit olduğunu varsayarak, Elektromanyetik teoriyi Galileo ilkesi ile uzlaştırabileceğini fark etti. Bu da "Özel Görelilik Teorisi"nin doğmasına neden oldu.

ÖZEL GÖRELİLİK TEORİSİ VE SONUÇLARI

Özel görelilik kuramı, iki temel postulaya dayanır:[13]

1. Doğa yasaları bütün eylemsiz referans sistemlerinde aynıdır. (Görelilik ilkesi)
2. Işık hızı boş uzayda evrensel sâbittir ve onu yayan cismin hızından bağımsızdır.

---

12. Bu deneylerden en ünlüsü Michelson-Morley deneyidir.
13. Einstein'in kendi dilinden özel ve genel görecelik kuramlarını okumak için: Einstein, *İzafiyet teorisi*, Say yayınları, 2012.

Bütün Özel görelilik teorisini bu iki ilkeden mantıksal olarak çıkarsamak mümkündür.[14]

İlk postulat, Galileo ilkesinin genelleştirilmiş halidir. Yukarda bahsettiğimiz gibi bu ilkeye göre mekanik yasalar, bütün referans sistemlerinde eşit derecede geçerlidir ve hiçbir mekanik deneyle bir eylemsiz referans sisteminin mutlak hızını tesbît etmek mümkün değildir. Einstein, mekaniğin yanına, elektromanyetik ve optiği de eklemiştir. Dolayısı ile görecelik ilkesine göre mekanik, optik ve elektromanyetik yasalar bütün eylemsiz referans sistemlerinde eşit derecede geçerlidir ve bundan dolayı hiçbir mekanik, optik ve/ya elektromanyetik deney yapılarak bir referans sisteminin mutlak hızı tesbît edilemez. Einstein bunu ayrıcalıklı bir eylemsiz sistemi olmadığı, bütün eylemsiz sistemlerinin eşit derecede özel olduğu şeklinde yorumladı. Özel Görelilik teorisinden sonra nitekim eylemsiz referans sistemleri, Newton'un birinci yasasının geçerli olduğu referans sistemleri olarak tanımlandılar.

İkinci postulat boş uzayda hareket eden ışığın hızını hangi eylemsiz referans siteminden ölçerseniz ölçün aynı olacağıdır. Bu ilk bakışta çok şaşırtıcı bir iddiâdır; çünkü hem sağduyu hem de klasik fizikle çelişir. İddianın şaşırtıcılığını anlamak için bağıl hız kavramını bir örnekle inceleyelim. Otoyol kenarında duran bir çocuk düşünelim, bu çocuğun eylemsiz bir referans sistemi olduğunu varsayalım. Çocuğa göre 50 km/h hızda giden bir tır, yanında gene 50 km/h hızla giden bir motosiklet ve tıra karşı taraftan 50 km/h gelen bir otomobil düşünelim. Üç araç da çocuğa göre sâbit hızda gidiyor olsun, o zaman bu üç araç da eylemsiz referans sistemleri olacaklardır. Çocuğa göre 50 km/h giden motosiklet, tırın referans sisteminde (tırın şoförüne göre de diyebiliriz) hareketsiz gözükecektir.[15] Diğer taraftan tırın şoförüne göre araç tıra 100 km/h hızla yaklaşacaktır.[16] En azından sağduyu ve Newton mekaniği böyle söylüyor. Işık kabaca 300.000 km/s hızla hareket eder. Otomobili ve motosikleti ışıkla değiştirelim, tırın da 200.000 km/s çocuğa göre hızla hareket ettiğini var sayalım. Eğer yukarıdaki analizi tekrar edersek, tırın onla aynı yönde giden ışığın hızını 100.000 km/s, karşıdan gelen ışığın hızını 500.000 km/s ölçmesi gerekir. Ancak ikinci postulata göre bu yanlıştır. Araç yanında giden ışığın da, karşıdan gelen ışığın da hızını 300.000 km/s ölçecektir, yanda duran çocuk da

14. Özel Görelilik teorisinin teknik ve matematiksel bir analizi için: Patricia Schwarz ve John Schwarz, *Special Relativity: From Einstein to Strings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
15. Newton fiziğine göre iki araç aynı yönde gidiyorsa, aralarındaki bağıl hız hızlarının farkı olacaktır.
16. Farklı yönde hareket eden iki aracın arasındaki bağıl hız, hızlarının toplamı olacaktır.

aynı değerleri ölçecektir. Işığı hangi hızla kovalarsanız kovalayın o hep sizden 300.000 km/s hızla kaçacaktır.[17]

Einstein bu postulatı ortaya attığında elinde hiç deneysel kanıt olmamasına rağmen, çok sonra çeşitli deneylerle bu iddiâ deneysel olarak doğrulanmıştır. Bu deneylerden en ünlüsü, 1963'te Alvager'in yaptığı deneydir. Deneyde ışığın % 99.98 hızında hareket eden pion denen parçacıklar, iki yöne hareket eden foton olarak anılan iki ışık zerresine ayrılmaktadır. Klasik fiziğe göre pion'un hareket ettiği yönde ayrılan fotonun neredeyse iki ışık hızı hızında hareket etmesini, diğer yönde hareket eden fotonun ise ışığın % 0.02 hızında hareket etmesini bekleriz. Ancak, iki foton yani ışık zerresi de ikinci postulatın iddiâ ettiği gibi, pion'un hızından bağımsız bir şekilde hep eşit hızda hareket etmektedir.[18]

Alınan yol, hız ile zamanın çapına eşittir. Aynı formül ışığın aldığı yol için de geçerli olacaktır: $x = ct$. Işık hızı sâbit bir rakam olduğuna göre bu denklem, konum ile zamanın birbirine orantılı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir deyişle zaman, mekân gibi davranır, uzayı zamandan ayırmak mümkün değildir.

Her ne kadar ikinci postulatın kendisi de sağduyuya aykırı olsa da, ilk postulat ile birlikte alındığında sonuçları gündelik hayattaki zaman ve mekan algımızı yerle bir etmektedir. Şimdi birkaç önemli sonuca göz atalım.

Eşzamanlılık kavramının göreliliği

Özel göreliliğin en önemli sonuçlarından biri zamanın mutlak olmadığı, referans sistemine bağımlı olması gerektiğidir. Bunu anlamak için eşzamanlılık kavramını inceleyelim. Newton fiziğine göre, bir gözlemciye göre iki olay aynı zamanda gerçekleştiyse bu iki olayın eşzamanlılığı evrenseldir. Evrenin hangi noktasından araştırırsanız araştırın, iki olayın eş zamanda gerçekleştiği kanâatine varacaksınız.

Ancak yukarıdaki iki postulat, mutlak eşzamanlılık kavramı ile uyuşmaz. Bunu anlamak için basit bir düşünce deneyi yapalım. Bir meteorun üstünde duran bir astronot (Gözlemci 1) düşünelim; yanından büyük ama sâbit hızla hareket eden bir uzay gemisi geçtiğini düşünelim. Uzay gemisini içi boş bir kare oda gibi hayal edelim ve içinde bir astronot (Gözlemci 2) tam ortada duruyor olsun. Odanın iki ucunda, Gözlemci 2'den eşit uzaklıkta iki balon olsun. Gözlemci 2 aynı anda iki balona lazer ışığı ile ateş etsin. Birinci postulat gereği, ey-

17. Bu da klasik mekanikteki hız ekleme formüllerinin yanlış olduğu anlamına geliyor.
18. Alväger vs, *"A Direct Terrestrial Test of the Second Postulate of Special Relativity"*. Nature 197 (4873), 1963, 1191.

lemsiz referans sistemlerinin hareketi tesbît etmesi mümkün olmadığı için, Gözlemci 2 kendi bakış açısından hareketsiz olacaktır. Balonlar kişiden eşit mesâfede oldukları için, ışık hızı da ikinci postulat gereği sâbit kaynağın hızdan bağımsız sâbit hızla hareket ettiği için lazer ışığı aynı anda balonlara ulaşacak, bu şekilde iki balon da aynı anda patlayacaktır. Dolayısıyla ikinci gözlemciye göre iki balonun patlaması eşzamanlı iki olaydır.

Ancak Gözlemci 1, Gözlemci 2 ile aynı fikirde olmayacaktır. Ona göre uzay gemisi büyük bir hızla hareket ettiği için, uzay gemisinin ön tarafındaki balon lazer ışığından uzaklaşacak, diğer taraftan kuyrukta yerleştirilen balon, lazer ışığına yaklaşacaktır. Işık hızı sâbit olduğuna göre, Gözlemci 1'e göre, arka tarafta duran balon, ön tarafta duran balona göre daha çabuk patlayacaktır. Çünkü gemi ileri doğru hareket ettiğinden, arka balon ışığa çarptığında, ön balon uzaklaşmış olacak, ışık ona hâlâ yetişmemiş olacaktır. Yani iki olay eşzamanlı değildir.

İki olayın eşzamanlılığı konusunda hangi gözlemci haklıdır? Birinci postulata göre iki gözlemci için de fizik yasaları aynı şekilde geçerlidir, dolayısı ile bir gözlemciyi diğer gözlemciye tercih etmek mümkün değildir. Sonuç kaçınılmazdır, iki gözlemci de eşit derecede haklıdır, eşzamanlılık kavramı görecedir.

Bu noktada birkaç önemli not düşmekte fayda var: Eğer eşzamanlı iki olay uzayda aynı noktada gerçekleşirse, o zaman bütün gözlemciler bu olayların eşzamanlı olduğu konusunda anlaşacaklardır. Dolayısı ile yukarıdaki örnekte, hem Gözlemci 1, hem Gözlemci 2, lazerlerin aynı anda ateşlendiği konusunda hem fikir olacaklardır. İkincisi, eğer iki olay arasında nedensel ilişki varsa, A olayı, B olayının nedeni ise, o zaman bütün gözlemciler A olayının, B olayından önce gerçekleştiği konusunda hem fikir olacaklardır. Yukarıdaki örneğimize geri dönersek, iki balonun patlama zamanın, eş olup olmadığı, eş değilse hangisinin önce patladığı konusunda gözlemciler anlaşamayacaklardır.[19] Ancak lazerin ateşlenmesinin, balonun patlamasından önce olduğu konusunda bütün gözlemciler hem fikir olacaktır.[20] Son olarak, eşzamanlılığın göreliliğinin, optik bir yanılsama olmadığını, gerçek bir olgu olduğunu vurgulamakta fayda var. Gözlemciler sadece gördükleri ile değil, ölçtükleri ile de anlaşamayacaklardır.

Aslında yukarda bahsettiğimiz zamanın, mekân gibi davrandığı bilgisi karşısında, bu şaşırtıcı bir sonuç değildir. Zira eş konumluluk kavramının görece olduğu, Galileo zamanından beri bilinen bir durumdu ve mutlak uzayı reddeden bütün düşünürler eş konumluluğu görece görürdü. Yukarıdaki örneğimize geri dönersek, bu sefer uzay gemisindeki gözlemcinin (Gözlemci 2) elinde-

19. Evet, ön taraftaki balonun, arka taraftaki balondan önce patladığını ölçen bir gözlemci de bulmak mümkündür.

20. Doğal olarak, lazerin ateşlenmesi olayı, balonların patlamasının nedenidir.

ki bir topu yukarı atıp düştüğü zaman tuttuğunu düşünelim. Ona göre top yukarı çıkıp aynı noktaya dönmüştür ve topun elden çıkışı ile el tarafından tutuluş olayı eş konumludur. Ancak diğer taraftan Gözlemci 1'e göre uzay gemisi hareket ettiği için, astronotun eli de hareket edecek, top parabol hareketi yapacak ve bu yüzden havaya çıktığı noktanın konumu ile ele düştüğü noktanın konumu ayrı olacaktır. Dolayısı ile eğer mutlak uzay gibi bir koordinat sistemi yoksa eş konumluluk görece bir kavram olacaktır. Dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta ise eş konumluluğun sadece birinci postulatın bir sonucu olması ve ışığın hızının sâbit olmasını gerektirmediğidir. Işık hızının sâbit olması, uzayla zamanı birbirine bağladığı için, uzayın bu özelliği zamana da yansımaktadır.

Zaman Kısalması

Klasik fizik ve sağduyuya göre zaman, evrensel bir hızda akar. Zamanın yavaşlaması veya daha hızlı akması diye bir şey söz konusu değildir. İki ideal (hiçbir şekilde bozulmayan) saat düşünelim. Bu iki saat eğer düzgün bir biçimde senkronize edilirse, saatlere ne yaparsak yapalım saatler senkronize olacaktır. Ancak özel göreliliğin temelini oluşturan yukarıdaki iki postulat doğru ise, zamanın akışının mutlak olduğu görüşü de yanlıştır. İki postulatın bizi bu sonuca nasıl götürdüğünü anlamak için yine basit bir düşünce deneyi yapalım.

Yukarıda bahsettiğimiz duruma geri dönelim. Geminin içinde bir aşağıda, bir de yukarda iki paralel ayna olduğunu düşünelim. Aynaların mükemmel olduğunu, diğer bir deyişle ışığı hiç emmeyip aynen geri yansıttığını ve bir ışığın bu iki ayna arasında gidip geldiğini varsayalım. Işık hızı ve aynalar arasındaki mesâfe sâbit olduğuna göre, ışığın yukarıdaki aynaya çıkıp oradan geri dönmesi hep eşit zaman aralıkları ile olacaktır. Bu matematiksel olarak klasik hız ve zaman denklemi ile şu şekilde ifade edilebilir: $t = \frac{x}{c}$. Burada t zaman, x ışığın yukarı ve aşağı doğru hareket ederken aldığı yol, c ise ışık hızıdır. Bu formül klasik "hız eşittir yol bölü zaman" denkleminin farklı bir biçimde ifâde edilmiş halidir. Burada c ve x sâbit olduğu için geçen zaman da sâbit olacaktır. Dolayısı ile bu ayna ve ışık sistemi dıştan bir müdâhaleye kapalı olduğu sürece hârika ayarlanmış bir saat gibi çalışacaktır. Kolaylık olması için ışığın bu hareketinin bir sâniyelik bir zaman aldığını varsayalım.[21] Gemi içindeki astronot ışığın kaç defa aşağı yukarı hareket ettiğini sayarak ne kadar zaman geçtiğini öğrenebilir. Diyelim ki beş defa gitti geldi, o zaman içerdeki gözlemciye göre 5 saniyelik bir zaman geçmiş olacak.

21. Bu varsayımın doğru olması için, aynalar arası mesafe 150.000 km olması lazım! Dolayısı ile gerçek bir uzay gemisinde bu süre çok daha kısa olacaktır. Ancak süre uzunluğunun ne kadar olduğu buradaki analizimizi etkilemeyecektir.

Şimdi Gözlemci 1, yani uzay gemisi dışındaki gözlemcinin referans sisteminden ışık saatimizi inceleyelim. Dışarıdaki gözlemciye göre uzay gemisi hareket ettiği için, aynalar da uzay gemisi ile beraber konumlarını değiştirecekler. Dolayısı ile ışık yukarıdaki aynaya vardığında, yukarıdaki ayna gemiyle beraber hareket ettiği için, dik bir yol değil, aynanın uzaklaştığı mikdarda ileri doğru hareket etmiş olacaktır. Geri yere döndüğünde de bu sefer alttaki ayna, üsteki aynadan ışık yansıdığı konumdan ileri hareket ettiği için, ışık gene düz değil, çapraz biçimde aşağı inecektir.[22] Işığın yukarı çıkarken ve aşağı inerken, hafif yana doğru hareketi, elbette ki dimdik yukarı çıkıp inmesinden daha uzun bir yol almasına sebep olacaktır. Işık daha uzun yol alacağı için, ikinci gözlemcinin ölçtüğü zaman, içerdeki gözlemciye göre daha uzun olacaktır.

Bu durumu daha iyi anlamak için basit bir matematiksel analiz yapalım. Diyelim ki ışığın aldığı yol dimdik hareket ederken alacağı yolun bir buçuk katı olsun. Yukarda yazdığımız, hız ve yol cisminden zaman formülüne geri dönelim: $t' = \frac{x'}{c}$. Burada x' ışığın uzay gemisi dışındaki gözlemciye göre aldığı yol, t' ona göre geçen zamanı ifâde eder; ışık hızı c sâbit olduğu için aynı olacaktır. Dışarıdaki gözlemcinin ölçtüğü uzaklık birincisinin 1,5 katı olduğuna göre: $x' = 1{,}5x$. Bunu yukarıdaki formüle koyarsak: $t' = \frac{x'}{c} = \frac{1{,}5\,x}{c} = 1{,}5\,\frac{x}{c} = 1{,}5t$. Dolayısı ile dışarıdaki gözlemcinin ölçtüğü zaman, içerdeki gözlemcinin ölçtüğü zamanın bir buçuk katı olacaktır. İçerdeki gözlemci ışığın her turunda bir saniyelik bir zaman ölçerken, dışarıdaki gözlemci bir buçuk sâniye ölçecektir. Dolayısı ile dışarıdaki gözlemciye göre, uzay gemisinde zaman daha yavaş geçecektir. Bu fenomen zaman kısalması olarak bilinir ve bir optik yanılsama değildir. Zaman gerçekten de hareket eden cisimlerde, duran cisimlere kıyasla daha yavaş geçmektedir. Bu deneysel olarak gözlemlenebilen bir fenomendir. Meselâ, "müon" denilen parçacıklar kozmik ışınlarda ışığın % 99 hızında hareket ederler. Bunların bozulma zamanı (yaşam ömrü), dünyada yaratılan düşük hızda hareket eden müonların 5 katıdır. Dolayısı ile dünyaya göre ışığın % 99 hızında hareket eden müonlar için zaman, dünyaya göre beş kat daha yavaş geçmektedir.

Uzunluğun kısalması

Zamanın uzay gibi davrandığına yukarda işaret etmiştik. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, hareket eden referans sistemlerinde zaman daha yavaş geçmektedir. Bundan ötürü zaman aralıklarının uzunluğu, ölçümün yapıldığı re-

22. Işığın aldığı yol, yunan harfi Λ'ya benzer şekilde olacaktır.

ferans sistemine bağlıdır. Uzay zaman simetrisinden hareket ederek, uzunluğun da referans sistemine bağlı olmasını bekleriz. Nitekim bu beklenti doğrudur ve iki postulatımızın sonuçlarından biri de hareket eden cisimlerin uzunluğunun azaldığıdır.

Bu durumu daha iyi anlamak için yine bir düşünce deneyi yapalım ve tekrar uzay gemisi ve dışarıdaki astronom örneğimize geri dönelim. Diyelim ki Gözlemci 2, yani uzay gemisinin içindeki gözlemci, uzay gemisinin içinin uzunluğunu ölçmek istiyor. Bunu yapmak için ışığı kullanmaya karar veriyor ve geminin bir ucuna bir ayna yerleştiriyor. Daha sonra elinde lazer, kronometre ve ışık algılayıcısı ile geminin diğer ucuna geçiyor. Lazeri çalıştırıyor ve ışık aynadan yansıyarak Gözlemci 2'nin elindeki ışık algılayıcısına geri geliyor. Işık algılayıcıya çarpar çarpmaz kronometre duruyor, böylece Gözlemci 2 ışığın yolculuğunu ne kadar zamanda tamamladığını ölçüyor. Bunun sonucunda ışığın alacağı yol, uzay gemisinin içinin uzunluğunun iki katına eşit olacaktır. Işık hızını ve ışığın ne kadar zaman yol aldığını bildiğimiz için, yol eşittir hız çarpı zaman formülünden ışığın aldığı yol kolayca tesbît edilebilir: $x = ct$. Geminin uzunluğu l bu değerin yarısı olacaktır: $l = \frac{ct}{2}$.

Gözlemci 1, yani dışarıdaki astronotun gözünden ışığın aldığı yol yine uzay gemisinin iki katına eşit olacaktır. Aynanın geminin ön tarafında olduğunu varsayarsak, ayna ışık ona varana kadar uzaklaşacağı için, ışığın ayna kadar alacağı yol gemiden uzun olacaktır. Ancak aynadan geri dönüşte, bu sefer ışık algılayıcısı ışığa doğru yaklaşacak, dolayısı ile ışığın alacağı yol geminin uzunluğundan az olacaktır. Aynanın uzaklaşması, ışık algılayıcısının yaklaşması ile karşılanacak, bu yüzden ışık yine uzay gemisinin uzunluğunun iki katı yol alacaktır. Ancak bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, hareket eden gözlemciler için zaman daha yavaş geçmektedir. Dolayısı ile Gözlemci 1'e göre Gözlemci 2'nin saati yavaş çalıştığı için, Gözlemci 1'e göre ışığın yol aldığı zaman Gözlemci 2'nin ölçtüğünden daha büyük olacaktır: $t' > t$ (t□□: Gözlemci 1'e göre geçen zaman). Dolayısı ile ışığın aldığı yol, Gözlemci 1'e göre daha uzun olacaktır: $x' = ct' > ct = x$. Diğer bir deyişle Gözlemci 1'e göre gemi daha uzun olacaktır: $l' = \frac{ct'}{2} > \frac{ct}{2} = l$.

Yukarıdaki düşünce deneyinden çıkarmamız gereken sonuç, uzunluk kavramının referans sistemine bağlı olduğudur. Hareket eden cisimlerin boyu, durağan referans sistemi tarafından daha kısa ölçülecektir. Eşzamanlılık kavramının referans sistemine bağlı olduğu bilgisi karşısında, aslında bu garip bir sonuç değildir. Zira uzunluk ölçme, aslında cismin ön ve arka noktasının konumlarının eşzamanlı olarak belirlenmesidir. Bu yüzden eşzamanlılık kavramı uzunluğun belirlenmesinde can alıcı bir öneme sahiptir. Eşzamanlılık kavramı bir eylemsiz referans sisteminden, bir diğer referans sistemine kıyasla değiştiğine göre, doğal olarak cismin uzunluğu da bir referans sisteminden diğerine değişecektir.

Yukarda bahsettiğimiz iki fenomen gibi, uzunluğun kısalması fenomeni optik bir illüzyon değildir. Cismin boyu, cismin hızıyla doğru orantılı olarak azalmaktadır. Işık hızına yaklaştıkça, cismin boyu sıfıra yaklaşmaktadır. Diğer önemli bir husus da, cismin boyunun sadece ama sadece hareket yönünde kısalmasıdır. Cismin harekete dik olan uzunluklarında herhangi bir değişiklik olmayacaktır. İki farklı gözlemci de harekete dik uzunluk ölçümlerinde anlaşacaklardır.

GENEL GÖRELİLİK KURAMI VE SONUÇLARI

Einstein her ne kadar özel görelilik kuramı ile bütün eylemsiz referans sistemlerinin eşit olduğunu öne sürüp mekân ile zamanın mutlaklığından kurtulsa da, Mach'ın istediği anlamda hareketi tamâmen bağıl bir konuma getirememişti. Çünkü Einstein'ın kuramında da, eylemsiz referans sistemleri, diğer referans sistemlerine göre çok daha özel bir statüye sahiptiler. Dahası ivme özel görelilikte hâlâ mutlak bir kavram gibi duruyordu. Einstein mutlak uzay kavramını ortadan kaldırsa bile, yerine mutlak bir uzay-zaman koymuştu. Einstein fizik yasalarının sadece bütün eylemsiz sistemleri için değil, bütün gözlemciler için aynı olması gerektiğine inanıyordu. Ancak fizik yasaları bütün gözlemciler için aynıysa, o zaman bir gözlemci hiçbir mekanik deneyle eylemsiz bir referans sisteminde olup olmadığını tesbît edememeliydi. Oysa bu ilk bakışta apaçık bir biçimde yanlış gözüküyordu. Zira basit bir topun hareketine bakarak bile, eylemsiz bir referans sistemde olup olmadığımızı anlayabiliriz gibi duruyordu. Meselâ uzay boşluğunda bir uzay gemisinde olduğumuzu düşünelim, eğer gemi eylemsiz bir referans sistemi ise, o zaman eğer topu serbest bırakırsak, top bırakıldığı yerde çakılı kalacak, hareket etmeyecektir. Diğer taraftan eğer uzay gemisi ivmeleniyorsa, yani eylemsiz olmayan bir referans sistemi ise, topu serbest bıraktığımız zaman top ivmelenerek hareket etmeye başlayacaktır. Dolayısı ile bir topu bıraktığımızda, bize göre hareketsiz durursa, yani serbest durumdayken bir anda ivmelenmezse o zaman biz eylemsiz bir referans sisteminde olduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak eğer top bir anda, üstüne hiçbir kuvvet etki etmediği halde belli bir yöne ivmelenerek hareket etmeye başlıyorsa o zaman bulunduğumuz sistem, eylemsiz olmayan bir referans sistemidir. Eylemsiz olmayan, yani ivmelenen referans sistemlerinde serbest bırakılan cisimler, ivmenin ters yönünde hareket ederler. Bu günlük hayattan da bildiğimiz bir durumdur. Meselâ otomobil ivmelendiği zaman biz arkaya doğru hareket ederiz. Sadece bu hareketten dolayı, ivmelenen, yani eylemsiz olmayan bir referans sisteminde olduğumuzu anlayabiliriz.

Yukarıdaki örneğimizden de görüleceği gibi Einstein'ın projesi sağduyusal olarak imkânsız gözükse de, 6 yıllık bir çalışmadan sonra 1911 yılında yine sağ-

duyuları yerle bir eden bir çözüme ulaştı. Einstein, yerçekimi göz önünde bulundurulduğunda, eylemsiz-eylemsiz olmayan referans sistemi ayrımını ortadan kaldırılabileceğini fark etti. Bu çözüm aynı zamanda, Newton'un yerçekimi kuramının yerini alacak yeni bir yerçekimi kuramının doğmasına da sebep olacaktı.

Einstein'ın bu çözümünün, yani Genel Görelilik Kuramının temelinde Einstein'ın Eşdeğerlik İlkesi dediği ilke yatıyordu. Bu ilke şu şekilde ifâde edilebilir:[23]

İvme ile yerçekiminin etkilerini yerel olarak[24] birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Bu ilkenin ne anlama geldiğini anlamak için gene birkaç basit düşünce deneyi yapalım. Yukarda bahsettiğimiz gibi uzay boşluğunda sâbit duran bir uzay gemisi düşünelim. Uzay gemisinin içindeki astronot (yerçekimi olmadığı için astronot havada uçacaktır), yukarda bahsettiğimiz gibi eğer bir topu serbest bırakırsa, top havada çakılı kalacaktır. Şimdi ikinci bir uzay gemisi daha düşünelim ve bu uzay gemisi dünyaya doğru serbest düşüyor olsun. Gemi aşağı doğru hızla düştüğü için içindeki astronot havalanacak, o da gemi ile eşit hızda ivmelenerek düşmeye başlayacaktır. Astronot eğer topu serbest bırakırsa, top da astronotla aynı hızla ivmeleneceği için, astronotla aynı hızda düşecek, bu sebeple astronot ile top arasında herhangi bir bağıl hız olmayacaktır. Top astronotun gözünde havada çakılı kalacaktır. Einstein'a göre yukarıdaki iki durum birbirine eşdeğerdir. Astronot eğer kapalı bir ortamda ise, hiçbir fiziksel deneyle yukarıdaki iki senaryodan hangisinin doğru olduğunu tesbît edemez. İki durum fizik yasaları açısından birbirine eşdeğerdir. Şimdi yukarıya doğru ivmelenen üçüncü bir uzay gemisi hayal edelim. Astronot gemi yukarı doğru ivmelendiği için geminin zeminine yapışacaktır. Şayet astronot topu serbest bırakırsa, gemi yukarı doğru ivmelendiği için, top da aşağı doğru hareket ediyormuş gibi gözükecek, o da geminin zeminine düşüp yapışacaktır. Bu asansörlerden bildiğimiz bir durumdur, asansörler yukarı doğru ivmelendikleri zaman, aşağı doğru çekiliyormuş gibi olur, zemine daha bir sıkı yapışırız.

Son olarak dördüncü bir uzay gemisinin bir gezegenin üzerinde sakince durduğunu düşünelim. Bu sefer yerçekiminin etkisi ile astronot zemine düşüp yapışacaktır. Eğer elinden topu bırakırsa, top sâbit bir ivme ile aşağı düşecektir. Einstein'a göre üçüncü ve dördüncü durumu fiziksel olarak birbirinden ayırmamız mümkün değildir. Astronotun dışarıya bakmadan, herhangi bir deney

---

23. Genel görelilik teorisinin teknik bir sunumu için: Wolfgang Rindler, *Relativity: Special, General and Cosmological*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
24. Aslında söz konusu ilke, sonsuz küçüklükte bir alan için geçerlidir, yerel olmadan kasıt budur. Genel görelilik kuramında bütün kıyaslamalar yerel yapılmalıdır.

yapıp gemisinin bir gezegende durup durmadığını yahut yukarı doğru sâbit bir şekilde ivmelenip ivmelenmediğini tesbît etmesi mümkün değildir. İvme ile yerçekiminin etkisi birbirine eşdeğerdir. İşte yukarda verdiğimiz, birinci ve ikinci durum ile üçüncü ve dördüncü durumun birbirine eşdeğerliklerin genellemesi bizi eşdeğerlilik ilkesine götürür.

Peki, eylemsiz-eylemsiz olmayan referans sistemi ayrımının kalkması ile yukarıdaki ilkenin arasında nasıl bir ilişki vardır? Yukarda verdiğimiz ilk iki örneğe tekrar göz atalım. Uzayda hiç hareket etmeden duran uzay gemisinin referans sistemi ivmelenmeden durduğu için eylemsiz bir referans sistemidir. Diğer taraftan dünyaya serbest düşen uzay gemisi, ivmelenerek düştüğü için eylemsiz olmayan bir referans sistemidir. Ancak Eşdeğerlik İlkesi gereğince, bu iki durum fiziksel açıdan birbirine eşdeğerdir. Fiziksel açıdan bir fark olmadığına göre, iki örnekteki eylemsiz ve eylemsiz olmayan ayrımı fiziksel olarak anlamlı bir ayırım değildir.

Aynı durum üçüncü ve dördüncü örneğimiz için de geçerlidir. Gezegenin üstünde hareketsiz duran uzay gemisi eylemsiz bir referans sistemidir, diğer taraftan yukarı doğru sâbit hızla ivmelenen uzay gemisi eylemsiz bir referans sistemi değildir. Ama iki sistem de fiziksel olarak birbirine eşdeğerdir. Einstein eylemsiz olmayan sistemlerin, eş dağılımlı yerçekimi altında eylemsiz referans sistemlerine denk olduğunu göstererek fizik yasalarının bütün referans sistemleri için eşit derecede geçerli olduğunu göstermeyi başarmıştı.

Genel görelilik kuramının da tıpkı özel görelilik gibi uzay zaman algımızı değiştiren bazı sonuçları oldu. Şimdi bunlardan birkaçına göz atalım.

Işığın Bükülmesi

İvmelenen bir sistem ile yerçekimi etkisi altındaki bir sistemi birbirinden mekanik bir deneyle ayırmak mümkün olmasa da, ilk bakışta ışığı kullanarak ayırmak mümkünmüş gibi gözükmektedir. Bunun sebebini anlamak için tekrar bir düşünce deneyine göz atalım.

Bir uzay gemisinin bir ucuna ışık kaynağı koyalım. Geminin sâbit durduğunu varsayalım. Işık kaynağını çalıştırdığımız zaman, ışık düz çizgide hareket edip geminin karşı duvarına çarpacaktır. O çarptığı noktayı işaretleyelim. Şimdi gemiyi yukarı doğru sâbit bir ivme ile ivmelendirelim. Işık yine kaynaktan çıkıp karşı duvara çarpacaktır, ancak ışık kaynaktan duvara giderken, gemi belli bir mikdar yukarı hareket ettiği için ışık işaretlediğimiz noktanın altına bir yere çarpacaktır. Diğer bir deyişle, ışık gemi içinden bükülmüş, parabolik bir yol izlemiş gibi gözükecektir.

Ancak, Newton'un yerçekimi kuramına göre gezegen üstünde duran uzay gemisinde aynı durum geçerli olmayacaktır. Işık dümdüz hareket edecek ve bükülmeyecektir. Bu durum, her ne kadar eşdeğerlilik ilkesini yalanlıyormuş/çürütüyormuş gibi gözükse de Einstein burada da beklenmedik bir hamle yapmış; Eşdeğerlik ilkesinin değil, Newton'un yerçekimi kuramının yanlış olması gerektiğini öne sürmüştü. Bu Einstein'ın yeni yerçekimi kuramının doğumuydu. Einstein'a göre ışık gezegenin üstünde iken de, tıpkı ivmelenen gemideki gibi bükülmeliydi. Dünya'nın yerçekimi alanı çok zayıf olduğu için, dünya yüzeyinde ışığın büküldüğünü tesbît etmemiz mümkün değildi. Ancak Einstein güneşin kütlesi, gözlemlenebilir bir bükülme yaratacak kadar büyük olduğu için, onun etrafından geçen ışığa bakarak ışığın yerçekimi etrafında büküldüğünü görebileceğimizi savundu. Güneş tutulması sırasında, güneşin kendi ışığı engellendiği için, uzak yıldızlardan gelen ışığın, güneş etrafından geçerken ışığının bükülüp bükülmediği gözlemlenebilirdi. Nitekim 29 Mayıs 1919 günü, Einstein'ın Eşdeğerlilik İlkesini ortaya atmasından 8 yıl sonra oluşan güneş tutulması sırasında, Arthur Eddington ve ekibi Afrika'da güneş etrafından geçen ışığı incelemiş ve ışığın Einstein'ın öngördüğü mikdarda büküldüğünü göstermişlerdi. Bu Genel Görelilik kuramının zaferiydi. Einstein haklıydı ve yanlış olan Eşdeğerlilik İlkesi değil, Newton yerçekimi kanunu idi.

Yerçekimsel Zaman ve Uzunluk Kısalması

Genel görelilik teorisinin en önemli sonuçlarından biri yerçekimidir. Bundan ötürü bir diğer önemli sonuç, ivmenin de zamanın akışını ve cisimlerin boyutunu etkilediğidir. Bu durumu anlamak için yine basit bir düşünce deneyi yapalım.

Bir astronotun gemisinin dünyaya doğru serbest düştüğünü varsayalım. Biri atmosfer üstünde, biri de dünya yüzeyine çok yakın bir noktada, elinde metre ve saat taşıyan iki astronot düşünelim. Serbest düşüş yapan uzay gemisi, yukarda bahsettiğimiz gibi, eşdeğerlilik ilkesi gereği bir eylemsiz referans sistemdir. Genel görecelik teorisi lokal bir teori olduğu için, saat karşılaştırmaları sadece aynı noktada yapılabilir. Dolayısı ile serbest düşen astronot iki saati, kendi saati ile ancak yanlarından geçerken karşılaştıracaktır. Düşen astronot, önce atmosfer üstündeki saati görecek, daha sonra da dünya yüzeyine yakın saati görecektir. Üstteki saatten, alttaki saate hareket ederken, astronot serbest düştüğü için hızı durmadan artacaktır. Bu sebeple ikinci saatin yanından geçerken, ikinci saatin kendisine göre, ilk saate kıyasla daha hızlı gittiğini görecektir. Astronota göre iki saat da hareket ettiği için, ikisinde de zaman daha yavaş akacaktır. Ancak aşağıdaki saatin hızı daha fazla olduğu için, onun saati çok

daha yavaş akacaktır. Yerçekimi aşağıda daha fazla olduğuna göre, bu düşünce deneyinden çıkarmamız gereken sonuç; zamanın, yerçekiminin daha güçlü olduğu yerde daha yavaş geçtiğidir. Benzeri bir mantıkla, serbest düşen gözlemcinin gözünde aşağıdaki gözlemci daha hızlı hareket ettiği için, onun elindeki cetvel de yukardakine göre daha kısa olacaktır.

İvmenin etkileri, yerçekiminden ayırt edilemediği için aynı durum ivme için de geçerli olacaktır. Dolayısı ile ivme de zamanın yavaş geçmesine sebep olacaktır.

Bu fenomen de optik bir illüzyon değildir ve deneylerle açıkça tesbît edilmiş bir durumdur. Uçaklara konulup yukarı çıkarılan atomik saatler, yerdeki saatlere göre daha hızlı çalışmaktadır. Bu durum defalarca test edilmiştir. Yerçekimsel zaman kısalması o kadar belirgin bir fenomendir ki, GPS uydularının saati, yerel saatlere göre daha hızlı çalıştıkları için, saatleri devamlı olarak düzeltilmektedir. Aksi takdirde bu uydular zaman farkında dolayı doğru bilgi verememektedir. Zaman kısalması beş duyu ile gözlemlenemeyecek kadar az olsa da, 1 metre gibi küçük mesâfelerde oluşan zaman kısalmaları bile laboratuvarda tesbît edilmiştir. Diğer taraftan uzunluk kısalmasının şu ana kadar deneysel olarak ne lehinde ne de aleyhinde bir veri mevcut değildir.

Geometri Olarak Yerçekimi

XIX. yüzyıla kadar Öklid geometrisinin tek tutarlı geometri olduğu zannediliyordu. Evrensel olarak bütün liselerde öğretilen bu geometri, beş tane aksiyoma dayanır. Bu aksiyomlardan beşincisi şöyledir: İki boyutlu uzayda verilen herhangi bir D doğrusu için, o doğruda yatmayan herhangi bir A noktasından, o doğruyu kesmeyen sadece bir doğru geçer ve bu doğru D'ye paraleldir. XIX. yüzyılın başlarında, Bolyai, Lobaçevski ve Rieman bu postulatın değiştirilmesi ile, başka tutarlı geometriler elde edilebileceğini gösterdiler. Meselâ yukarıdaki aksiyom şöyle değiştirilebilir: İki boyutlu uzayda verilen herhangi bir D doğrusu için, o doğruda yatmayan herhangi bir A noktasından, o doğruyu kesmeyen en az iki tane bağımsız doğru geçer. Bu yeni aksiyom, diğer dört Öklid Aksiyomu ile birleştirildiği zaman, yepyeni tutarlı bir geometri ortaya çıkar. Bu geometride bir sürü yeni özellik açığa çıkar. Meselâ üçgenlerin iç açılar toplamı her zaman 180 dereceden küçüktür, dairenin çevresinden büyüktür, Pisagor teorisi geçersizdir vs. Bu geometri Bolyai-Lobaçevski geometrisi ya da hiperbolik geometri olarak bilinir. Diğer taraftan beşinci aksiyom şu şekilde de ifâde edilebilir: İki boyutlu uzayda verilen herhangi bir D doğrusu için, o doğruda yatmayan herhangi bir A noktasından geçip, D doğrusunu kesmeyen doğru yoktur. Bu aksiyom diğer dört Öklid Aksiyomu ile bir-

leştirildiğinde, Riemann geometrisi (küresel geometri olarak da bilinir) açığa çıkar. Bu geometride üçgenin iç açılar toplamı her zaman 180 dereceden büyüktür ve dairenin çevresinden hep küçüktür. Kürenin yüzeyi, bu geometrinin çok güzel bir iki boyutlu modelini sunar. Küre yüzeyinde doğruları, meridyen gibi büyük daireler oluşturur. Bunlar küre yüzeyindeki iki nokta arasındaki en kısa mesâfeyi verirler. Bunlara jeodezik de denir. Jeodezik Öklid olmayan geometrilerde iki nokta arasındaki en kısa mesâfeyi veren çizgidir ve bu uzaylarda bu çizgiler doğrudan farklı bir şekil alırlar. Jeodezikleri kullanarak küre yüzeyinde üçgen çizerseniz, elde edeceğiniz üçgenin iç açılar toplamı 180 dereceden büyük olacaktır, hatta üç açısı doksan derece olan üçgen bile çizmek mümkündür.

Öklid olmayan geometrilerin, genel görelilik kuramı ile ilişkisini anlamak için başka bir düşünce deneyi yapalım. Sâbit yüksek bir hızla dönen bir disk düşünelim. Diskin üstünde ve diskin dışında duran, ellerinde cetvel bulunan iki kişi düşünelim. İkisi de diskin yarıçapını ve çevresini ölçmeye çalışsınlar. Yerde sâbit duran gözlemci, çevreyi (Ç) ve yarıçapı (r) ölçtükten sonra, çevre ile yarıçap arasında ünlü $Ç = 2\pi r$ eşitliğini bulacaktır. Ancak dönen diskin üstündeki gözlemcinin metresi dönme hızı ile orantılı olarak uzunluk kısalması fenomeni sonucunda kısalacağı için, dışardaki adamdan daha büyük bir değer okuyacaktır. Dolayısı ile platformdaki gözlemcinin ölçtüğü çevre, platform dışındaki adamın ölçtüğünden büyük olacaktır: Yukarıda belirttiğimiz gibi cisimler hareket yönünde kısalır, ancak harekete dik olan yönlerde bir değişiklik olmaz. Diskin çapı dönme yönüne dik olduğu için, onu ölçerken metre kısalmayacak ve diskin üstündeki adam, diskin dışındaki adamla aynı yarıçap değerini bulacaktır: r. Ancak bu, platformdaki gözlemci için klasik çevre değerinin geçerli olmadığı anlamına geliyor: Diğer bir deyişle platformdaki adam için Öklid geometrisinin formülleri geçerliliğini kaybetmektedir. Platformu, onun referans sisteminde Öklid olmayan geometriler tarif etmektedir.

Dönme hareketi ivmeli bir harekettir. Dolayısı ile yukarıdaki düşünce deneyinden çıkarmamız gereken sonuç, ivmelenen cisimler etrafında uzayın Öklid olmayan denklemlerle tarif edilmesi gerektiğidir. Eşdeğerlik ilkesi gereği yerçekimi ivmeye eşdeğer olduğu için, yerçekiminin etrafında da uzayın geometrisinin Öklid olmayan geometriler tarafından tarif edilmesi gerektiği ortaya çıkar. Aslında bu sonuç ışığın yer çekiminin etkisi altında büküldüğü bilgisi ışığında çok garip değildir. Zira ışık, Fermat ilkesi gereği her zaman iki nokta arasındaki en kısa yolu izler. Bu da yer çekimi etkisi altında, en kısa yolun düz çizgi olmadığı, yani uzayın yapısının Öklid olmadığı anlamına gelir. Görelilik kuramında, zamanı uzaydan ayırmak mümkün olmadığı için, sadece mekânın değil, yer çekimi etrafındaki uzay-zamanın da Öklid olmayan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Yerçekiminin temeli kütle olduğuna göre uzay-zamandaki bu değişimin temel sebebi olarak kütleyi belirtebiliriz. Bu genelde kütlenin uzay-zamanı bükmesi olarak tanımlanır. Bu durumu daha iyi anlamak için, uzay-zaman bir çeşit çarşaf gibi düşünülebilir. Üstüne herhangi bir cisim koyduğumuz zaman, çarşaf bükülür. İşte uzay-zaman da, kütlenin etkisi altında bükülür. Tabi uzay-zamanın bükülmesi bundan çok daha karmaşıktır, zira çarşaf iki boyutluyken, uzay-zaman dört boyutludur.

Bu analiz eşliğinde genel görelilik kuramı şu iki önerme ile özetlenebilir:

1. Kütleler, etrafındaki uzay-zamanı bükerek, onun Öklid olmayan geometriler ile ifâde edilen eğri bir yapıya bürünmesine sebep olur. Uzay-zamanın eğriliği, maddenin dağılımına bağlıdır. Bütün maddelerden uzakta, uzay-zaman Öklid[25] geometrisine uyan özel görelilik ile tarif edilir.
2. Işık dâhil bütün cisimlerin serbest düşerken takip ettiği yol, uzay-zamandaki jeodeziklere tekâbül etmektedir.

İkinci önermenin ifâde ettiği şey aslında yerçekiminin gerçek bir kuvvet olmadığıdır. Yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi, Newton'un birinci yasası gereği, üstüne hiçbir kuvvet etki etmeyen cisimler düz bir çizgi, yani Öklidyen bir jeodezik[26] üstünde sâbit hızla hareket ederler. Einstein'a göre aslında kütleler birbirini belli bir kuvvetle çekmezler. Kütle, etrafındaki uzay-zamanı bükerek geometrisini değiştirir. Dolayısı ile bu kütle etrafında artık jeodezik düz çizgi olmayacak, eğri bir çizgi olacaktır. İşte normal şartlarda düz çizgiden hareket eden üstüne kuvvet etki etmeyen cisim, kütle etrafında bu eğri çizgide hareket edecektir. Bu ise sanki diğer kütle tarafından çekiliyormuş gibi bir görüntü oluşturacaktır. Bu durumu yine basit bir düşünce deneyi ile daha iyi anlayabiliriz. Dünya yüzeyinde, ekvatorda birbirinden uzakta iki kişinin durduğunu varsayalım. Bu iki kişi büyük sâbit bir hızla üstünde bulundukları meridyeni izleyerek kuzey kutbuna hareket etsin. Meridyenler küre üstündeki büyük dâireler oldukları için yukarıda değindiğimiz gibi dünya yüzeyinin jeodeziği görevini görmektedirler. Yani iki kişi de jeodeziği izlemektedir. Herhangi bir küresel haritaya bakarak görebileceğimiz gibi, meridyenler kuzey kutba yaklaştıkça birbirlerine yaklaşırlar ve kuzey kutupta birleşirler. Dolayısı ile jeodeziği izleyen ve aslında birbirinden hiç etkilenmeyen bu iki kişi zaman geçtikçe birbirlerine yaklaşacaklar, hatta artan bir hızla ivmelenerek birbirlerine yaklaşacaklardır. Aslında dünya yüzeyinin görünmez olduğunu varsayarsak, dışardan bu iki gözlemci birbirini ivmelenerek çekiyormuş gibi bir görüntü verecektir.

---

25. Daha doğru bir ifade ile Pseudo-Öklidiyen bir geometri.
26. Öklid geometrisinde iki nokta arasındaki en yakın mesafe olan jeodezik düz bir çizgidir.

Bundan ötürü bu iki kişi arasında gerçekte var olmayan bir kuvvet etki ediyormuş gibi bir görüntü oluşacaktır. Bu görüntü, dünya yüzeyinin Öklid olmayan bir geometriye sahip olmasının sonucudur. İşte uzay zamandaki kütleler de, bu iki kişi gibi birbirinden bağımsız olarak önlerindeki jeodeziği izlerler. İki kütle birbirini çekiyormuş gibi göründüğü zaman, aslında Öklid olmayan bir jeodezikte serbest bir şekilde hareket etmektedir. Aynı durum eşitlik ilkesi gereği ivmelenen cisimler için de geçerlidir.

Bu durum ivmelenen referans sistemleri ile eylemsiz referans sistemlerinin sebep ilk bakışta farklı gözüktüklerini de açıklamaktadır. Aslında iki referans sistemi de jeodeziği izleyen, serbest referans sistemleridir. Aralarındaki tek fark eylemsiz referans sistemlerinin Öklidyen, ivmeli sistemlerin Öklidyen olmayan geometride hareket eden sistemler olmasıdır.

BÜYÜK PATLAMA KURAMI

Genel görelilik kuramı, yerçekimini uzay-zamanın geometrisine indirgeyerek aslında yepyeni bir yerçekimi kuramı olarak Newton'un yerçekimi kuramının yerini aldı. Genel görelilik kuramı, ışığın yerçekiminin etkisi altında bükülmesini Newton Kuramından daha doğru açıklamasının yanında, yine Newton kuramının açıklayamadığı Merkür'ün günberi noktasının devinimi problemini de açıklamış. Dolayısı ile 1920'lerden sonra genel görelilik kuramı yerçekimini en doğru tarif eden kuram olarak kabul edildi.

Einstein genel görelilik kuramını geliştirir geliştirmez, bu kuramı evreni anlamak için kullandı. Einstein denklemlerini evrene uygulayabilmek için evrende maddenin homojen ve eş yönlü bir şekilde dağıldığını varsaydı.[27] Bu varsayım eşliğinde genel görelilik denklemlerini evren için çözen Einstein, durağan olmayan çözümler buldu. Eğer Einstein'ın çözümü doğruysa o zaman uzay-zaman dokusu, dolayısı ile evren ya genişliyor ya da büzülüyor olmalıydı. Bu aslında şaşırtıcı bir sonuç değildi. Bir önceki bölümde değindiğimiz gibi, Genel Görelilik kuramına göre hareket de madde dağılımı da uzay-zamanı deforme eder. Bu deformasyon da doğrudan maddenin dağılımına ve hareketine etki eder. Bu yüzdendir ki artık uzay-zaman, maddenin hareket ettiği pasif bir alan olmaktan çıkıp devamlı değişen, evrenin gelişiminde başrol oynayan aktör konumuna gelmektedir. Bu sebeple dinamik bir evren tablosunun ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı değildir.

---

27. Bu varsayım, kozmoloji ilkesi olarak bilinir. modern kozmolojinin en temel varsayımlarından biridir. Yapılan gözlemler ve arka alan ışınımı üstündeki analizler bu ilkenin doğru olduğuna işaret etmektedir.

Ancak 1929 yılına kadar astronomlar evrenin durağan ve değişmez olduğunu düşünüyorlardı. Hiç kimse evrenin büyüklüğünün değiştiğini, başlangıcı olabileceğini tahmin etmiyordu. Astronomların bu görüşünden etkilenen Einstein, çıkarımının yanlış olduğu sonucuna varıp, denklemlerine kozmolojik sâbit olarak bilinen yeni bir terim ekledi. Bu terime özel bir değer verildiği zaman, denklemin durağan bir evrene izin vermesi sağlanıyordu. Einstein bu sonuçlarını 1917 yılında yayınladı. Ancak Einstein yanılıyordu, kozmik sâbit ilk başta durağan evrene izin veriyormuş gibi görünse de, bu evren, ucunun üstüne yerleştirilmiş bir bıçak gibi istikrarsızdı. En ufak bir simetri bozulumunda evren durağan olmaktan çıkacaktı. 1922 yılında bir Rus fizikçi Alexander Friedmann, Einstein denklemlerinden kendi adını taşıyan ünlü denklemini çıkarsadı ve evrenin genişlemesi gerektiğini ortaya attı.

Friedmann'ın bu müthiş öngörüsü 1929 yılında Edwin Hubble tarafından doğrulandı. Hubble gelişmiş teleskoplar yardımı ile galaksilerin ışığının kızıla kaydığını gözlemledi. Eğer bir araca fener koyar, aracın sizden büyük bir hızla uzaklaşmasını sağlarsanız, ışık kızıla kayacaktır. Dolayısı ile galaksilerinin ışığının kızıla kayması onların büyük bir hızla bizden uzaklaştığı anlamına geliyordu. Galaksilerin uzaklaşma hızı, bizden uzaklıkları ile doğru orantılı olarak artıyordu. Eğer evrenin saatini geri sararsak, evren, yani uzay-zaman, durmadan küçülür, tâ ki bir noktaya çekilene kadar. Bu görüngü, Büyük Patlama kuramının doğmasına sebep oldu. Bu kurama göre; uzay, zaman, madde ve enerji bundan 13,7 milyar yıl önce patlama mecâzı ile anılan bir açılma ile ortaya çıkmıştır.

Büyük Patlama kuramı ilk 10^{-43} sâniye öncesinde ne olduğunu açıklayamaz. Bu belirsiz aşamadan sonra yer çekimi ortaya çıkar ve evrenin genişlemesini yavaşlatır. 10^{-35} sâniyede, evren bir anda enflasyon olarak bilinen olayla çok hızlı bir biçimde genişler. 10^{-5} sâniyede, evrenin sıcaklığı iki trilyon dereceye düşer ve önce maddenin bilinen en temel yapı taşları olan kuarklar, daha sonra da bunlardan atom çekirdeğini oluşturan proton ve nötronlar oluşur. 2 dakikadan sonra bazı protonlarla nötronlar bir araya gelerek helyum atomunun çekirdeğini oluşturmaya başlar. Evren üç yüz seksen bininci yaşına girdiğinde, elektronlar protonlara bağlanmaya, bu şekilde ilk atomlar oluşmaya başlar. Büyük patlamadan 100 milyon yıl sonra atomlar yoğun oldukları yerlerde bir araya gelip ilk yıldızları oluşturmaya başlarlar. Bu yıldızlar da bugün bizim bedenimizi oluşturan ağır elementleri oluştururlar.

Evrenin sınırlı bir zamandır var olduğunu savunan büyük patlama kuramının dayandığı temel kanıtlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Kozmik fon ışınımının varlığı ve sıcaklık değeri: Kozmik fon ışınımı, 2,7 K sıcaklığa tekâbül eden, evrenin her tarafından gelen bir ışınımdır. Evren 380.000 yaşında iken, 3000 K sıcaklıkla ayrılan bu ışınım, büyük

patlamadan arta kalan bir fosil görevini görmektedir. Bu ışınımın varlığını ve sahip olduğu değeri Büyük Patlama Kuramı hariç hiçbir kuramı açıklayamamaktadır.

2. Hafif elementlerin yaygınlığı: Gözlemlenebilen maddenin % 75'ini Hidrojen, % 25'ini Helyum oluşturur. Her 30.000 Hidrojen atomuna, bir adet Deuteriumu[28] düşmektedir. Hemen hemen bu miktarda Helyum 3[29] ve Hidrojenin on milyarda biri kadar Lityum da uzayın her tarafına dağılmış durumdadır. Elementlerin bu dağılımını gene Büyük Patlama kuramı başarı ile açıklarken, bu kuramı dışında bir açıklama mevcut değildir. Hatta Helyum 3 ve Deuteriumu yıldızlarda bile oluşamamaktadır ve bunların varlığı ancak Büyük Patlama'nın yarattığı koşullarla açıklanabilmektedir.
3. Evrendeki cisimlerin yaşı: Radyoaktif yaşlandırma teknikleri kullanılarak, dünyadaki çeşitli kayaların, dünyaya düşen meteorların ve aydan alınan taşların yaşı ölçülebilmektedir. Bu ölçümler 4-6 milyar yaş aralığını vermektedir, bu da tam Büyük Patlama Kuram'ının öngördüğü rakamlardır.
4. Evrenin genişlemesi: Yukarıda açıkladığımız gibi evrenin genişlemesi, doğrudan Büyük Patlama kuramını desteklemektedir.

EINSTEIN'IN ETKİSİ VE DEĞERLENDİRME

Albert Einstein, Newton'la birlikte tartışılmaz bir şekilde fizik tarihinin en önemli iki isminden biridir. Özellikle özel ve genel görelilik teorisi fizik anlayışımızı tamâmen değiştirmiştir ve günümüz fiziğinin en temel teorilerinden biridir. Elektromanyetik kuramdan, atom fiziğine, parçacık fiziğinden kozmolojiye bütün çağdaş bilimin branşları başarılarını bu kurama borçludurlar. Yüksek hızlarda cisimlerin davranışını özel görelilik kuramını devreye sokmadan incelemek mümkün değildir. Yine modern fiziğin bütün temel kuramları, Kuantum Alanlar Kuramı, Standart Model, Sicim Kuramı temelde bu kurama dayanmaktadır. Diğer taraftan Genel Görelilik Kuramı, yerçekimi ve büyük boyutlardaki cisimlerin davranışlarını en iyi tasvir eden kuramdır. Bütün çabalara rağmen bu kuramdan daha başarılı bir kuram hâlâ mevcut değildir.

---

28. Deuterium (ağır Hidrojen), çekirdeğinde bir proton ve bir nötron olan hidrojen atomudur. Sıradan hidrojenin çekirdeği sadece bir proton içerir.
29. Yaygın olan normal Helyum ya da diğer bir ismi ile Helyum 4 çekirdeğinde, 2 proton, 2 nötron içerir. Diğer taraftan Helyum 3 çekirdeğin 2 proton, 1 nötron içerir.

Ancak bu iki kuram da, küçük boyutlarda yerini Kuantum mekaniğine bırakmak zorundadır. Bu noktada ciddî bir sorun oluşmaktadır, zira Kuantum Mekaniği ve Görelilik kuramları birbiri ile uyumsuz gözükmektedirler. Bu iki kuramı birleştirme çabalarının hepsi başarısız olmuştur. Gelecek fizik nesillerinin önündeki en önemli problem bu iki başarılı kuramı birleştirmektir.

Einstein'a Nobel ödülü kazandıran, Fotoelektrik etki kuramı, kuantum teorisinin temelini oluşturan çalışmalardan biriydi. Zira Einstein o makalesinde ışığın parçacık gibi davrandığını ortaya atmıştı. Kuantum Mekaniği temelde maddenin hem parçacık, hem de dalga gibi davranabildiği varsayımına dayanır. Dolayısı ile Einstein'ın fotoelektrik etkisi ile ilgili çalışmaları, erken dönem Kuantum Kuramının geliştirilmesinde çok etkili olmuştu. Ancak Einstein daha sonra özellikle Bohr ve Heisenberg'in geliştirdiği Kuantum Kuramının son halinden hiç memnun olmadı. Kuantum kuramının belirsizlik içermesi, geleceğin ontolojik olarak belirlenemez oluşu Einstein'ın evren anlayışı ile uyumsuzdu; 1920'lerin ortalarından itibaren her fırsatta Kuantum Kuramının eksik olduğunu çeşitli düşünce deneyleri ve fiziksel argümanlarla göstermeye çalıştı.

Einstein'ın her saldırısı, diğer bir büyük fizik devi Bohr tarafından karşılandı.[30] Einstein Kuantum kuramının, bir takım gizli değişkenler içerdiğini, bu gizli değişkenleri bilmediğimizden dolayı geleceği öngöremediğimizi düşünüyordu. Einstein'ın savunduğu Kuantum Kuramı yorumu, Lokal gizli değişkenli[31] Kuantum kuramı olarak bilinir. 1964 yılında fizikçi John Bell, Bohr'un savunduğu Kuantum kuramının, Einstein'ın Lokal gizli değişkenli kuantum kuramıyla belli durumlarda aynı öngörülerde bulunmadığını ispatladı[32]. Bell, kendi adını taşıyan ünlü bir eşitsizlik ortaya attı. Einstein kuramı bu eşitsizliğe uyarken, klasik Kuantum Kuramı bu eşitsizliği geçersiz kılıyordu. 1980'lerin başında Alan Aspekt ve grubu, deneysel olarak bu eşitsizliğin geçersiz olduğunu, dolayısı ile Einstein'ın savunduğu Kuantum Kuramının geçersiz olduğunu gösterdi. Einstein kuantum kuramı konusunda yanılıyordu.

Einstein döneminde bilinen iki kuvvet vardı: Yerçekimi ve elektromanyetik kuvvet. Bir önceki bölümde gördüğümüz Einstein yerçekimini geometriye indirgeyip açıklayan genel görelilik kuramını geliştirmişti. Bir sonraki hedefi, bu kuramı dönemin ikinci kuvveti elektromanyetik kuvvetini de kapsayacak şekilde genişletip, diğer bir deyişle Elektromanyetik kuvvetle, yerçekimi kuv-

---

30. Bu tartışmanın bir özeti için bakınız: Niels Bohr, *"Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics"*, Albert Einstein Philosopher-Scientist, Open Court,Lasalle, 1949, 200-241.
31. Lokal olmasından kasıt, iki uzak cismin birbirini anında ya da ışık hızından hızlı şekilde etkilemeyeceği iddiasıdır.
32. John Bell, *"On the Einstein Podolsky Rosen Paradox"*. Physics 1 (3),1964, 195–200.

vetini birleştirip "Her Şeyin Teorisi" kurmaktı. Einstein hayatının son birkaç on yılını bu problem üstüne çalışarak harcadı. Ancak bütün çabalarına rağmen böyle bir teori kurmayı başaramadı. Bugün yerçekimi ve elektromanyetik kuvvettin yanına, zayıf ve güçlü nükleer kuvvet eklendi. Elektromanyetik kuvvet nükleer kuvvetlerle birleştirilse de, yerçekiminin bu üç kuvvetle birleştirilmesi hâlâ fizikçilerin hayallerini süslüyor. Einstein'ın büyük rüyası Her Şeyin Teorisi'nin mümkün olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur.

Einstein'ın Mach'tan etkilendiğini ve mutlak uzayı ortadan kaldıracak, hareketi tamâmen görece yapacak bir teori kurmaya çalıştığını yukarıda belirtmiştik. Einstein görelilik kuramları ile bunu başarmış mıydı? Einstein Genel görelilik kuramını yazdığı zaman bunu başardığını düşünüyordu. Bütün evreni döndürmekle, kovayı döndürmek arasında bir fark olmamalıydı. Einstein bu durumu Mach'a mektupla bildirmişti.[33] Ancak Einstein kariyerinin sonlarına doğru, mutlak uzay fikrini ortadan kaldıramadığını fark ederek, Machçı fikirlerinden vazgeçmeye başladı. Çünkü kuramı ilk başlarda mutlak uzay ve hareketi ortadan kaldırmış gibi gözükse de, 1917 yılında ünlü astronom De Sitter, Genel Görelilik Kuramının denklemlerinin hiç madde içermeyen uzaya izin verdiğini gösterdi. Pekâlâ hiç madde olmayan bir uzay-zaman var olabilirdi. Genel görelilik mutlak uzayı yok etmiş olabilirdi, ancak yerine mutlak uzay-zaman koymuştu. Dahası Genel Görelilik kuramı, sadece bir objenin olduğu uzayda, dönme hareketi gibi ivmeli hareketleri tesbît etmeyi mümkün kılıyordu. Bu yüzden Genel Görelilik kuramı, Mach'ın aklındaki görece hareketin kriterlerini sağlamıyordu. Çoğu günümüz uzay-zaman felsefecisi, Einstein'ın mutlak hareket ve uzay-zamanı ortadan kaldıramadığını düşünse de, Genel Görelilik Teorisinin böyle bir sürümünün kurulup kurulamayacağı, Mach'ın ortaya attığı görece hareket kavramının daha zayıf bir türünün geliştirilip geliştirilemeyeceği günümüz fizik felsefecilerinin hâlâ tartıştığı bir konudur.

KAYNAKÇA

Alexander, H.G. (Ed.), *Leibniz Clarke Correspondence*, Manchester University Press, Manchester, 1956

Alväger vs, "*A Direct Terrestrial Test of the Second Postulate of Special Relativity*". *Nature 197 (4873)*, 1963.

Bell, John, "*On the Einstein Podolsky Rosen Paradox*". *Physics 1 (3)*, 1964, 195–200.

33. Albert Einstein Ernst Mach'a mektubu, Zurich, 25 Haziran 1923, (Kaynak: Charles Misner; Kip Thorne; John Wheeler, *Gravitation*, W. H. Freeman, San Francisco, 1973)

Bohr, Niels, *"Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", Albert Einstein Philosopher-Scientist, Open Court*, Lasalle, 1949.

Einstein, Albert, *"Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt". Annalen der Physik 17 (6)*, 1905, 132–148.

———, *"Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen"*. Annalen der Physik 17 (8), 1905, 549–560

———, *"Zur Elektrodynamik bewegter Körper". Annalen der Physik 17 (10)*, 1905, 891–921

———, *"Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?". Annalen der Physik 18 (13)*, 1905, 639–64

———, *İzafiyet teorisi*, Say yayınları, 2012.

Mach, Earnst, *The science of mechanics:a critical and historical account of its development*, The Open Court Publishing, Chicago, 1915.

Misner, Charles; Thorne, Kip ve Wheeler, John, Gravitation, W. H. Freeman, San Francisco, 1973

Newton, Isaac, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1726

Pais, Abraham, *Subtle is the Lord:The Science and Life of Albert Einstein*, Oxford University Press, Oxford,1982

Wolfgang Rindler, *Relativity: Special, General and Cosmological*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Schwarz, Patricia and Schwarz, John, *Special Relativity: From Einstein to Strings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

Valiati, Ezio Leibniz and Clarke: *A study of their correspondence*, Oxford University Press, Oxford,1997.

MICHEL FOUCAULT VE METODOLOJİ

Veli Urhan*

SÖYLEM VE SÖYLEMSEL DÜZENLER

Foucault, beş duyu organımızdan ikisi olan *göz* ile *dil*in birlikte hareket etmelerine rağmen farklı oluşumları ortaya koyduklarını düşünür. *Görmek*[1] gözün, *söylemek* de dilin işlevidir. Bu iki işlev arasındaki ilişkinin, gerçekte, bir *ilişkisizlik* ilişkisi olduğu, onun "dilin resimle ilişkisinin, sözün bir yetkinsizlik ve görünenin karşısında gidermek için boşuna çaba sarfettiği bir eksiklik içinde bulunmasından kaynaklanmaksızın, sonsuz bir bağlantı olduğu"[2] şeklindeki ifadelerinden anlaşılıyor. Görünen ile *şeyler*in ya da "varlıklar"ın, söylenen ile de *kelimeler*in ya da "temsiller"in kasdedildiği çok açıktır. *Gözetlemek ve Cezâlandırmak* adlı kitabında Foucault, hapishâneleri, "söylemsel olmayan oluşumlar", yani *görünen* olarak nitelerken, cezâ hukukunu "söylemsel oluşumlar", yani *söylenen* olarak niteler. *Kliniğin Doğuşu*'nda da, aynı şekilde hastahâne *görünen*, tıb bilgisinin kendisi *söylenen*dir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault, *görünen*ler ile *söylenen*ler arasında var olduğunu düşündüğü bu *ilişkisizlik* ilişkisini betimlemeye çalışır. Adı geçen eserinin birinci bölümünün ilk sayfalarında o şunları yazar: "Görünen ile söylenen birbirlerine indirgenemezler: Görü-

---

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Bu kavramla ilgili ayrıntılı çözümleme için bkz. M.Foucault, *Naissance de la clinique* (*NC*), Presses Universitaire de France, Paris 1963, ss. 107-123.
2. M.Foucault, *Les mots et les choses* (*MC*), Editions Gallimard, 1966, s. 25; krş. A.Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 39.

nen şeyler istenildiği kadar anlatılsın, görünen hiçbir zaman söylenenin içine sığmaz ve söylenen, imgeler, mecazlar, kıyaslar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıldadıkları yer, gözlerin gördüğü değil de sözdiziminin ard arda gelen öğelerinin belirlediği yerdir."[3]

Şeylere verilen özel adlar aracılığıyla konuşulan mekândan bakılan mekâna farkına varmadan geçme imkânının elde edildiğini kaydeden Foucault *söylenen* ile *görünen*in sanki aralarında uyumluymuşlar gibi, birbirlerinin üzerine uygun bir şekilde konulabildiklerini öne sürer.[4] *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault'nun söylenenin göstergesi olan *ifade*ye görünene göre öncelik verdiği görülür. Bu konuda onu önemli ölçüde etkilemiş bulunan temel etken, Batı düşüncesinin en güçlü ve sürekli olan geleneklerinin *dil* ile *gerçeklik* arasındaki bağı özlerin gizemli ve karşılıklı bir paylaşımı olarak görmüş olmasıdır.[5] Klâsik söylemin temel görevi, ona göre, şeylere bir ad yakıştırmak ve onların varlıklarını bu yolla adlandırmak olduğundan, Batı söylemi iki yüzyıl boyunca ontolojinin yeri olmuştur.[6] Eski Ahit'te, örneğin, *Söz* (Kelâm) yaradılışın başlangıcı olduğu gibi, Eski Yunanlılar için de *Logos* hem gerçekliği hem de bilgiyi ve dolayısıyla gerçekliğin dile getirilebilirliğini belirtir.[7] James Harkness'ın dediği gibi, Tanrı tarafından doğrudan verilmiş olan ve belki de İbrânî yazısının resme benzeyen garip şekillerinde kendini gösteren ilk dil evrenin saydam bir kopyasıydı[8] ve Bâbil cezâsından sonra, görünen ile söylenenin harfi harfine karşılıklı bağıntısı yıkılmış olmakla birlikte dil, belirttiği şeyden kesin olarak kopmamıştır.[9] Rönesans döneminde bile Hıristiyan Avrupa *Söz*'e *Gerçek*'in temel göstergesi olarak hem aklın, hem duyuların apaçıklığı üzerinde üstünlük tanımaya devam etmiştir.

Foucault'ya göre, görüneni bilmek demek onu ifade birlikleri haline, yani *söyleme* dönüştürmek demektir. Görünen ile söylenen arasında birbirlerine egemen olma açısından büyük bir mücâdelenin geçtiğini düşünen Foucault, bu ikisinin mâhiyetleri bakımından birbirinden bütünüyle farklı olduklarından dolayı aralarındaki ilişkinin de, yukarıda işaret edildiği gibi, ilişkisizlik ilişkisi olduğunu öne sürer. Birbiriyle hiçbir ortaklığı bulunmayan şeyler arasındaki ilişki fikrinde Foucault'nun Kant'a çok yakın bir konumda bulunduğu söylenebilir. Kant'ın *numen*i Foucault'nun *söylenen*ine, *fenomen*i de *görünen*ine karşılık tutulabilir. Bu sebeple, mâhiyetleri bakımından birbirinden tamamıyla

3. M.Foucault, *MC*, s. 25.
4. M.Foucault, *MC*, s. 25.
5. M.Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir* (*BBPD*) (çev.Selahaddin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 11 (Kitabı İngilizceye çeviren James Harkness'ın önsözü).
6. M.Foucault, *MC*, s. 136.
7. M.Foucault, *BBPD*, s. 11.
8. M.Foucault, *MC*, s. 51.
9. M.Foucault, *BBPD*, s. 11; M.Foucault, *MC*, s. 51.

farklı olan *numen* ile *fenomen* arasında da bir bakıma ilişkisizlik ilişkisinin bulunduğundan söz edilebilir.

Söylemin hem özneleri hem de nesneleri yarattığı teziyle Foucault'nun toplumsal teoriye en önemli katkıyı yaptığını düşünen Susan Hekman, onun çalışmalarıyla ilgili bir anlama faâliyetinde bulunulacaksa eğer, söylem hakkındaki düşüncelerini çözümlemekle işe koyulmanın en doğru yol olacağını öne sürer.[10] Söylem, bilgi-iktidar ilişkisi, soykütüksel araştırmanın yeri ve tarihin bir öznesinin bulunmayışı gibi temalar Foucault'nun otuz yıllık düşünce hayatına egemen olan ana temalardır.[11] Onun çalışmalarının merkezini metinler ile dilin oluşturduğunu düşünen Hekman'a göre, bir metnin anlamının incelenmesinin metnin yazarında merkezîleşemeyeceği varsayımından yola çıkan Foucault, Gadamer'de olduğu gibi, metni yazanla ya da metnin kompozisyonuna kılavuzluk eden sübjektif niyetlerle değil, metnin kendisiyle ilgilenir.[12] O, söylemin teorik bir oluşum olduğu kadar düzenlenmiş bir toplumsal pratik olduğunu, bu yüzden bilgiyi olduğu kadar gücü/iktidarı da içerdiğini, dolayısıyla belirli bir söylemin sınırları içinde somutlaşmış bulunan kategorilerin yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda gücü/iktidarı da yarattığını öne sürer.[13]

İlgisini ifadelerin ve çözümleme nesnelerinin üzerinde yoğunlaştırmış olan Foucault'nun, yukarıda da işaret edildiği gibi, en temel çözümleme birimi *söylem*dir.[14] Onun yöntemi, bazı ifadelerin doğru, bazılarının da yanlış olduğunun tesbît edilmesine imkân veren kuralların ne olduğunun araştırılmasıdır. Söz konusu kurallar belirginlik kazandığında biz bir söylem ya da söylemsel oluşumla karşı karşıyayız demektir.[15] Belirli bir bilgi alanında yalnızca *doğru* olarak kabul edilmiş olan ifadelerle ilgilenmeyen Foucault, daha ziyade, *doğru* ya da *yanlış* olabilen ifade gruplarının oluşumunu mümkün kılan söylemsel kuralları ortaya koymaya çalışır.[16] Söylem ya doğru ya da yanlış olacak olan ifadeler üretmemize imkân veren bir olasılıklar sistemi olarak düşünülebilir.

Foucault bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavrar;[17] söylemin çok karmaşık bir gerçeklik

---

10. S.Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (Çev.Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 226.
11. Q.Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar* (Çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, I. Bsk., Ankara 1991, s. 73.
12. S.Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 226.
13. S.Hekman, *a.g.e.* s. 226-227.
14. Q.Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 73.
15. Q.Skinner, *a.g.e.* s. 73-74.
16. Q.Skinner, *a.g.e.* s. 74.
17. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, (Çev.Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 57.

olduğuna, ona farklı yöntemlerle ve farklı düzeylerde yaklaşmamız gerektiğine inanır.[18] 1970'li yıllarda düşüncesi *arkeoloji*den *genealoji*ye bir geçiş süreci içerisinde bulunan Foucault, bu aşamada kurumların, politik olayların, ekonomik uygulamaların sınırları içinde tanımladığı söylemin maddî koşullarına ve söylemsel bölgeler ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların çözümlenmesine ağırlık verir.[19]

Foucault'nun söylemler hakkındaki yaklaşımını kavrayabilmek için değişik alanlarla ilgili olan ve onun ilgi gösterdiği bazı sınıflandırma sistemlerine dikkat edilmesi gerekir. *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde, meselâ, Foucault bir *Çin Ansiklopedisi*'nde yer alan bir hayvanlar sınıflamasından söz eder.[20] Borges tarafından zikredilmiş olan *Çin Ansiklopedisi*'nin önermiş olduğu bu sınıflandırma sisteminin mekânsız bir düşünceye, karmakarışık biçimlere, garip yerlere, gizli geçitlere, öngörülemeyen iletişimlere dayanan görkemli bir evrene ilişkin kelimeler ve kategoriler sunduğunu söyleyen Foucault'ya göre, üzerinde yaşadığımız dünyanın öteki ucunda, bütünüyle uzamın düzenine bağlı bulunduğu halde varlıkların çoğulluğunu bizim için adlandırma, konuşma ve düşünme imkânı bulunan mekânlardan hiç birinin içinde dağıtıma tâbi tutmayan bir kültür bulunmaktadır.[21]

Hayvanlarla ilgili olarak, tarih boyunca, her biri köklerini dünyanın doğal düzeninin farklı kavramlaştırılmasında bulan sayısız sınıflandırma sistemleri yapılmıştır. Bu sınıflandırma sistemlerine göz atan bizler, içinde yer aldığımız kültür tarafından yapılmış sınıflandırma sistemlerini dile getiren kendi söylemimizin içine kapatılmış olduğumuzdan, hayvanlar dünyasının bu tarzda nasıl sınıflandırılabildiğini tam olarak kavrayamıyoruz[22]. Başka kültürlerdeki sınıflandırma sistemlerinin bizim kavrayışımıza uymaması onların doğru olmadığının bir göstergesi sayılmamalıdır. Foucault açısından, doğru, bir söylemin kurallarının ortaya çıkardığı bir sonuç olduğundan, doğal dünyaya ilişkin kendi sınıflandırma sistemlerimizin başkalarının sınıflandırma sistemlerinden daha doğru olduğunu öne süremeyiz.[23]

Mantıkî tutarlılığa dayanan bir düşünme biçiminin yazılı ya da sözlü olarak dile getirilişi, bir sistem ya da kavramla ilgili bilimsel konuşmaların ve yazıların tümü olan *söylem*, bir ve aynı söylemsel oluşuma bağlı ifadelerin toplamından ibarettir.[24] Bir söylemsel oluşumu belirginleştiren, ifade düzenleriyle ilgili tek-

18. S.Best-D.Kellner, *a.g.e.* s. 59.
19. S.Best-D.Kellner, *a.g.e.* s. 67.
20. M.Foucault, *MC*, s. 11.
21. M.Foucault, *MC*, s. 10-11.
22. Q.Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 74.
23. Q.Skinner, *a.g.e.* s. 75.
24. M.Foucault, *L'archéologie du savoir* (*AS*), Gallimard, Paris, 1969, s. 153.

düze alanlar vardır ve bu alanlar birbirlerinden farklılık gösterirler.[25] Foucault tarafından söylemsel oluşum adı altında betimlenmiş olan ifade birlikleri, *cümlelerin* düzeyinde dilbilgisel bağlarla, *önermelerin* düzeyinde mantıkî bağlarla, *anlatımların* düzeyinde psikolojik bağlarla birbirine bağlanmamış; ama *ifadelerin* düzeyinde birbirine bağlanmış bulunan sözel edimlerin tümüdür.[26] Bir ifadeler grubu tarafından meydana getirilmiş temel bir birlik olarak tanımlanabilecek olan söylemsel oluşum,[27] Foucault'nun düşüncesinde, bir sözel edimler grubunun kendisine bağlı bulunduğu genel ifade sistemidir[28].

Bir söylemsel oluşumun ifadeye ilişkin olayların toplamından meydana geldiğini söyleyen Foucault'ya göre söz konusu oluşum, ifadeleri kendilerinin altında gruplandırma alışkanlığına sahip olduğumuz doğrudan doğruya gözlemlenebilir olan birliklerle, ölçütleri, sınırları ve iç ilişkileri bakımından aynılık göstermez; o, dile getirme fenomenlerinin arasında gölgede kalmış ve söylemlerin düzeyine çıkamamış bulunan ilişkileri gün yüzüne çıkarır.[29] Bir başvuru sistemi, bir ifade aralığı, bir teoriler ağı, bir stratejik imkânlar alanı bir ifadeler grubunun içinde gösterilebildikleri ve betimlenebildikleri takdirde onların bir söylemsel oluşuma ait olduklarında kuşku yoktur.[30]

Foucault'nun söylemsel oluşum adını verdiği bu ifade birliklerinin içinde nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve tematik seçimlerin arasında sıra, bağlantı, işlev ve dönüşümü içeren bir düzenin varlığı söz konusudur.[31] Özel ifade düzeylerinde söylenmiş olan şeylerin bir bakıma genel planını çıkaran bir söylemsel oluşumun kendilerine göre çözümlendiği nesnelerin, öznel durumların, kavramların, stratejik seçimlerin oluşumundan ibaret sayılabilecek dört yön, *ifadenin* işlev gördüğü dört alana -nesneler, özneler, kavramlar, stratejik seçimler alanı- uygun düşer.[32] Söylemsel oluşumların tesbîtinin ifadenin özel seviyesini gün yüzüne çıkardığının söylenebileceği gibi, ifadelerin ve ifade düzeyinin örgütlenme biçiminin betimlenmesinin söylemsel oluşumların belirginlik kazanmasına götürdüğü de söylenebilir.[33] Bir ifadenin, bir metne ait olan bir cümle ve dedüktif bir bütüne ait olan bir önerme olarak söylemsel oluşuma ait olduğunu söyleyen Foucault'ya göre bir cümlenin düzeni dilin ilkele-

---

25. M.Foucault, *AS*, s. 190.
26. M.Foucault, *AS*, s. 151.
27. F.Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", *Archives de philosophie*, Tome: 36, Beauchesne, Paris, 1973, s. 78.
28. M.Foucault, *AS*, s. 151.
29. M.Foucault, *Dits et Ecrits* (*DE*), I, Gallimard, 1968, s. 719.
30. M.Foucault, *DE*, I, s. 719.
31. M.Foucault, *AS*, s. 33; F.Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", s. 76.
32. M.Foucault, *AS*, s. 152.
33. M.Foucault, *AS*, s. 152.

riyle, bir önermenin düzeni mantığın ilkeleriyle tanımlandığı halde, ifadelerin düzeni söylemsel oluşumun kendisiyle tanımlanır.[34] Söylemsel oluşum ifadeler için bir imkân şartı değil, bir birlikte varoluş ilkesidir.[35]

Arkeolojik çözümleme söylemsel oluşumları ortaya çıkarır ve onları betimler. Bu belirginleştirme ve betimleme arkeolojik çözümlemenin söylemsel oluşumları birbiriyle karşılaştırması, bulundukları ortak zamanın içinde onları birbirinin karşısına koyması, aynı zamanın içerisinde bulunmayanlardan ayırt etmesi, onları söylemsel olmayan pratiklerle ilişkiye sokması demektir.[36] İfade birliklerinin yan yana dizildikleri, birbirinden ayrıldıkları, birbirinin sınırlarını tesbît ettikleri, birbirinin karşısında bulundukları ve aralarındaki boşlukları gösterdikleri yerde arkeoloji kendi alanına sahiptir.[37] Örgütlenme biçimlerini bilimsel modellerden alan, tutarlı ve kanıtlanmış olmaya yönelen, bilimler gibi kabul edilmiş ve kurumsallaşmış olan ifade birliklerine *disiplin* adını veren Foucault, arkeolojinin varolan disiplinlerden hareketle ya da onlara rağmen oluşabilmiş olan bilimleri betimleyeceği yerde, gerçekte bilim olmayan *Psikiyatri*, *Psikopataloji*, *Doğa Tarihi*, *Servet Analizi*, *Genel Dilbilgisi* gibi disiplinleri betimlediğini öne sürer.[38]

İnsanların XVI. ve XX. yüzyıllar arasında var olan dört ayrı tarihsel dönemin ya da *episteme*nin her birinde hiç farkına varmaksızın pratikler ve söylemler olarak bilgi kümeleri oluşturmuş olduklarını öne süren Foucault'ya göre, her bir *episteme* Batı düşüncesinde hukuk, ekonomi, biyoloji, tarih gibi çeşitli disiplinleri ya da bilgi alanlarını niteleyen düşünce soyutlamalarından oluşur.[39] *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'ndeki psikiyatrik söylem, *Kliniğin Doğuşu*'ndaki tıbbî söylem, *Kelimeler ve Şeyler*'de söz konusu edilmiş olan *biyoloji*, *ekonomi* ve *filoloji*yle ilgili söylemler arkeolojik çözümlemenin konusunu oluşturduklarında, bu durum, kurumsal bir alanı; olayların, pratiklerin, siyâsî kararların bir toplamını; demografik istikrarsızlıkların, yardım tekniklerinin, işçi ihtiyaçlarının, farklı işsizlik düzeylerinin belirlediği bir ekonomik süreçler zincirini betimlemek içindir.[40] Yukarıda adları anılmış olan eserleri kaleme alırken, Foucault, esas amacının XVIII. yüzyılın insanlarının genel olarak tarihle olduğundan daha çok düzenle, oluşla olduğundan daha çok tasnifle, sebeplilik mekanizmalarıyla olduğundan daha çok işaretlerle ilgilendiklerini göstermekten

34. M.Foucault, *AS*, s. 152-153.
35. M.Foucault, *AS*, s. 153.
36. M.Foucault, *AS*, s. 205.
37. M.Foucault, *AS*, s. 205.
38. M.Foucault, *AS*, s. 233.
39. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, (Çev.Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 187.
40. M.Foucault, *AS*, s. 205-206;

ziyade, aralarında belirli sayıda betimlenebilir ilişkiler bulunan *Genel Dilbilgisi*, *Servet Analizi* ve *Doğa Tarihi* gibi klâsik çağın ortaya koyduğu söylemsel oluşumların iyice belirlenmiş birliğinin ortaya konulması olduğunu kaydeder.[41]

Doğa Tarihi'ni, *Servet Analizi*'ni ve *Genel Dilbilgisi*'ni özel bir birlik olarak ortaya koyan ve onlarda birbirleriyle ilişkili parçaların bir bütünlüğünü kabul etmek imkânını veren iç ve dış ilişkilerin bulunduğunu söyleyen Foucault, XVIII. yüzyılın yaratıcı zenginliği içinde arkeolojinin katı çerçevesinin dışında kalan başka birçok fikrin bulunup bulunmadığını soranlara vereceği cevabın "elbette" olacağını öne sürer[42] ve ulaşmak istediği temel hedefinin bir dönemin ruhunu ya da bilimini apaçık ortaya koymak olduğunu, betimlediği ilişkilerin özel bir biçimi betimlemekle ilgili olduğunu, onların bir kültürün yüzünü tam olarak betimleyecek işaretler olmadığını dile getirir.[43]

Bir söylemsel oluşumun ortaya çıkışı genellikle nesnelere, ifade biçimlerine, kavramlara ve stratejilere ilişkin geniş bir yenilenmeyle bağlantılıdır.[44] Geleneksel birlikler olmayan söylemsel birlikleri tanıma imkânını veren dört kriterden ("metin-eser", "bilim, söylemin alanı veya biçimi", "kullandığı kavramlar veya gösterdiği seçimler") söz eden Foucault, bu kriterlerin birbirleriyle bağdaşmaz nitelikte olmadıklarını, tam tersine onların birbirlerini davet ettiklerini kaydeder ve bir söylemin birliğini, birincisinin, söylemin bütün *objelerinin* oluşum kuralıyla; ikincisinin, söylemin bütün *sözdizimsel* tiplerinin oluşum kuralıyla; üçüncüsünün, söylemin bütün *anlambilimsel* elemanlarının oluşum kuralıyla; dördüncüsünün, söylemin bütün *işlemsel* olasılıklarının oluşum kuralıyla tanımladığını öne sürer.[45]

Bir söylemsel oluşumu yöneten ve onun ortak elemanlarını değil de küçük aralıklarını ve mesâfelerini açıklamak zorunda olan bu dört düzeyli sisteme Foucault *pozitiflik* adını verir.[46] *Pozitiflik* ile bir ifadeler toplamının, kendi içine kapalı ve eksiksiz bir anlam olarak değil de, içinde boşlukları bulunan ve parçalara ayrılmış bir biçim olarak betimlenmesini kasdeden[47] Foucault'ya göre, söylemsel oluşum daha ziyâde düzeylerinin ve rollerinin betimlenmesine ihtiyaç gösteren pek çok uyuşmazlıkların bir alanıdır.[48] Bir söylemsel oluşumu çözümlemek, o halde, ifadelerin ve bu ifadelere belirginlik kazandıran pozitif-

41. M.Foucault, *AS*, s. 206.
42. M.Foucault, *AS*, s. 207.
43. M.Foucault, *AS*, s. 207.
44. M.Foucault, *AS*, s. 223.
45. M.Foucault, *DE*, I, s. 719.
46. M.Foucault, *DE*, I, s. 719.
47. M.Foucault, *AS*, s. 164.
48. M.Foucault, *AS*, s. 203.

lik biçimi düzeyinde, bir sözel edimler bütününü incelemek, kısacası bir söylemin pozitiflik tipini tanımlamaktır.[49] Çünkü söz konusu pozitiflik tipi, bir tarihsel *a priori* ya da önermeler için bir gerçeklik şartı rolünü oynar.[50]

Başlangıçta, antropolojik kategorilere atıfta bulunmaksızın söylemsel oluşumların çözümlemesini yapma ve önermeler arasındaki ilişkileri betimleme amacını gütmüş olan Foucault'nun, daha sonra sübjektif niyete atıf yapmaksızın söylemin pozitifliğini çözümlemek amacıyla hareket etmiş olduğu görülür.[51] Yaptığı incelemelerin "söylemsel oluşumlar" adını verdiği ifade birliklerini ve bu birlikleri *pozitiflikler* adı altında açıklaması gereken sistemleri ortaya koyduğunu söyleyen[52] Foucault XVII. ve XVIII. yüzyılda zenginlikler, para, mübâdele, dilbilimsel işaretler ve kelimelerin fonksiyonu konularında söylenebilecek olan şeyleri çözümlemeye giriştiğini, ama bu çözümlemenin sonunda elde edilmiş olan pozitifliklerin ve bu pozitifliklerin bir araya getirdiği söylemsel oluşumların *iktisat politikası* ve *filoloji* gibi disiplinlerle aynı alanı kapsamadıklarını, üstelik söylemsel oluşumların bilim olarak dikkate alınabilecek şeylerle çakışmadığını öne sürer.[53]

Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi'nde, meselâ, çözümlenmiş olan pozitiflik sisteminin doktorların klâsik çağda akıl hastalığı konusunda söyledikleri şeylerin ayrıntılı bir biçimde açıklanmasından ziyâde tıbbî ifadeleri, kurumsal düzenlemeleri, yönetimsel ölçüleri, hukuksal metinleri, edebî ifadeleri, felsefî dile getirmeleri kendi dağılımları içinde mümkün kılan başvurunun, ifadeler dizisinin, teoriler ağının ve seçim anlarının tanımlandığı görülür.[54] *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nin ilgi odağı, Foucault'nun kendisinden uyuşmazlık örneği olarak söz ettiği, bir söylemsel oluşum tarafından her yanından kuşatılmış olan *Psikiyatri* disiplini idi.[55] *Kelimeler ve Şeyler*'de ise, betimleme yoluyla elde edilmiş olan pozitiflikler bilimsel alanlardan daha dar çerçeveli olan söylemsel oluşumlardan soyutlanırlar.[56] Doğa Tarihi'nin sistemi varlıklar arasındaki benzerlik ve farklılıkla, tablonun genel alanının içinde yakınlıkların dağılımıyla ilgili olan birçok ifadeyi açıklamak imkânını verdiği halde; o ne irâde dışı hareket hakkındaki çözümlemeleri, ne türlerle ilgili teoriyi, ne de gelişmenin kimyasal açıklamalarını yönetir.[57]

---

49. M.Foucault, *AS*, s. 164.
50. S.Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 228.
51. S.Hekman, *a.g.e.* s. 228.
52. M.Foucault, *DE*, I, s. 720.
53. M.Foucault, *DE*, I, s. 720.
54. M.Foucault, *DE*, I, s. 720-721.
55. M.Foucault, *AS*, s. 233.
56. M.Foucault, *DE*, I, s. 721.
57. M.Foucault, *DE*, I, s. 721.

Klâsik çağda *Servet Analizi*'ni yöneten pozitiflik de mübâdelerle, ticârî hareketlilikler ve fiyatlarla ilgili bütün ifadeleri belirlemiyordu.[58] *Genel Dilbilgisi* de, yine aynı çağda, dil üzerine söylenmiş olan şeylerin tamâmını açıklığa kavuşturmuyordu.[59] Söylemsel oluşumlar, demek ki, henüz kendilerinin bilincinde olmayanların yavaş ve hissettirmeden oluştukları ânın içinde geleceğin bilimleri olamazlar.[60] "Bu üç durumdan hiçbirinde, diyor Foucault, *biyoloji*nin, *ekonomi*nin, *filoloji*nin sessiz sedâsız kuruldukları bir çağda insanların dil, zenginlikler ya da hayat hakkında düşünebildikleri şeyleri yeniden bulmak söz konusu değildi."[61] Modern dönemde *biyoloji* Doğa Tarihi'nin, *ekonomi* Servet Analizi'nin, *filoloji* Genel Dilbilgisi'nin yerini aldıktan itibaren, varlığın ve temsîlin ortak yeri olan klâsik söylem ortadan kalkar.[62]

Kliniğin Doğuşu'nda çözümlemesi yapılmış olan söylemsel oluşumun tıbbî söylemden (yani hastalık, hastalık biçimleri, hastalıkla ilgili belirlenimler, tedâvi yolları hakkındaki teori) çok daha geniş olduğunu düşünen Foucault klinik söylemin birliğinin hiçbir şekilde bir bilimin ya da kendisine bilimsel bir statü kazandırmaya çalışan bir bilgiler toplamının birliği olmadığını öne sürer.[63] Söylemsel oluşumlar, demek ki Foucault'ya göre, ne hazırlık halinde bulunan, ne de önce hazırlık halinde bulunanlar gibi kabul edilmiş daha sonra ölçütlerimizin yeni gereklerine bağlı olarak yürürlükten kaldırılmış olan bilimlerdir; onlar bugün bilim denilen şeylerden farklı bir yapı ve düzeydeki birliklerdir.[64] Söylemsel oluşumları belirginleştirmek için, bilimsel olan ve bilimsel olmayan ayrımını yapmak doğru değildir, çünkü söylemsel oluşumlar, bilgi kuramsal olarak nötr durumdadırlar.[65]

Söylemsel oluşumların birlikli bir görünüm kazanmasını sağlayan pozitiflik sistemlerinin de rasyonel yapılar olmadığını vurgulayan Foucault, kurumların, tekniklerin, bireysel ya da kolektif davranışların, edebî uydurmaların, teorik tartışmaların içine yerleşmiş olan bütün objelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve teorik seçimlerin toplamının akledilebilirliğinin değil, oluşumunun ilkeleri olmalarından dolayı, pozitiflik sistemlerini betimlemek için rasyonel ve irrasyonel ayrımının doğru olmayacağını öne sürer.[66] Ona göre, kendisine bilgi adı verilebilecek olan şey, bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşmuş

58. M.Foucault, *DE*, I, s. 721.
59. M.Foucault, *DE*, I, s. 721.
60. M.Foucault, *AS*, s. 235-236.
61. M.Foucault, *DE*, I, s. 721.
62. A.K.Marietti, *Michel Foucault*, Librairie Générale Française, 1985, s. 93.
63. M.Foucault, *DE*, I, s. 722.
64. M.Foucault, *DE*, I, s. 722.
65. M.Foucault, *DE*, I, s. 722.
66. M.Foucault, *DE*, I, s. 722-723.

ve bir söylemsel oluşumun birliği içinde gösterilmiş olan bütündür.[67] Söylemsel oluşum adı verilen bu bütünlerin bilim değil bilgi olarak ele alındığı Foucault'nun ifadelerinden anlaşılıyor. Klinik söylemin birliğinin hiçbir şekilde bilimin ya da kendisine bilimsel statü vermeye çalışan bir bilgiler toplamının birliği olmadığını söylerken Foucault, söz konusu söylemin karmaşık bir birlik olduğunu, dolayısıyla ona kendileriyle bir bilimi başka bir bilimden (meselâ, *Psikolojiyi Patolojiden*) ayırt etmemizi sağlayacak olan ölçütlerin uygulanamayacağını öne sürer.[68]

BİLGİ, BİLİM VE ARKEOLOJİ

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde, esas amacının, Ian Hacking tarafından *gelişmemiş* olarak nitelenen bilimlerin, söylemsel pratiklerin arkeolojisi açısından, tarihini yazmak olduğunu söyler.[69] Adı geçen eserde *Doğa Tarihi*, *Servet Analizi* ve *Genel Dilbilgisi* gibi görünüşte hemen hemen hiçbir ortak noktası bulunmayan bilimlerde ortak oluşum kurallarının var olduğunu kanıtlamak ve bu kuralların kendilerinden önce gelmiş bulunan kurallardan tamâmıyla farklı olduklarını göstermek isteyen Foucault'nun kendini ne betimlediği değişmeleri açıklamak, ne de epistemik değişme hakkında genel bir teori öne sürmek işiyle değil, "gelişmemiş bilimler"in bir tarihini yazmak işiyle sınırladığı görülüyor.[70]

Kelimeler ve Şeyler'in önsözünün ilk cümlesinde, bu kitabın doğum yerinin Borges'in bir metninde bulunduğunu söyleyen Foucault, bu metinde adı geçen bir *Çin Ansiklopedisi*'nde verilmiş olan hayvanlar sınıflamasının, kendisini engellenmesi güç bir rahatsızlıkla birlikte uzun süre güldürdüğünü ifade eder.[71] "Çünkü söz konusu sınıflama, Foucault'nun deyimiyle, bizim bin yıllık *Aynı* ve *Başka* uygulamamızı şirâzesinden çıkartarak, şimdiye kadar oluşmuş olan bütün düzenleri altüst etmekte, kazandığımız düşünce alışkanlıklarını tersine çevirmektedir. Borges okunduğunda, diyor Foucault, gülmeye sebep olan sıkıntının, hiç kuşkusuz, dili tahrip edilmiş olan kişilerin huzursuzluğuyla derinden ilişkisi vardır."[72]

---

67. M.Foucault, *DE*, I, s. 723.
68. Bkz. M.Foucault, *DE*, I, s. 722.
69. A.I.Davidson, "Archéologie, Généalogie, Ethique", *Michel Foucault Lectures critiques*, (Traduit de L'anglais par Jaques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989, s. 244.
70. A.I.Davidson, "a.g.m.", s. 245.
71. M. Foucault, *MC*, s. 9.
72. M.Foucault, *MC*, s. 10.

Théophile Gautier'nin, Vélasquez'in *Las Meninas*'ını ilk kez gördüğünde, "Tablo nerede?" diye haykırmaktan kendini alamaması ile Foucault'nun Borges'in metnini okuduğunda engel olamadığı gülüşü, öyle anlaşılıyor ki, aynı sebepden ileri gelir. *Kelimeler ve Şeyler*'in birinci bölümünün birinci ayrımını *Las Meninas*'ın değerlendirilmesine ayıran Foucault da, Vélasquez gibi, "Tablonun dışında kaldığı için ulaşılmaz olan, ama kompozisyonunun bütün çizgileri tarafından gerektirilmiş olan bu yerde ne vardır? Önce prensesin, sonra saraylıların ve ressamın ve nihâyet aynanın uzak aydınlığında yansıyan şu çehrelerden oluşan bu tablo nedir?"[73] sorularını sormaktan kendini alamaz. Velasquez'in XVII. yüzyıl şâheseri olan *Las Meninas*'ında Foucault'yu şaşkına çeviren şey, onun sanatı ile gerçekleştirilen, inceden inceye işlenmiş görsel kavramsallaştırmanın merkezinde bir boşluğun bulunmasıdır.[74] Günümüzde, ancak insanın kaybolmasının yarattığı boşluğun içinde düşünülebilmektedir.[75] diyen Foucault'nun bu boşluk temasını *Kelimeler ve Şeyler*'in daha başında ele aldığı ve değişmez bir motif olarak kitabının her yanına yaydığı gözlemlenir.[76]

"Her kültürde, düzenleyici kodlar adı verilebilecek olan şeylerin kullanımıyla düzen üzerine derin düşünceler arasında, düzenin ve düzenin varlık biçimlerinin apaçık *tecrübe*si vardır."[77] diyen Foucault, öyle görünüyor ki, Borges'in metninde sözü edilen hayvanlar sınıflaması ile Vélasquez'in *Las Meninas*'ı karşısındaki şaşkınlığının gerisinde, her kültürün temelde birbirlerinden farklı olan kültür kodlarını görmektedir. "Her kültürde, belki de düzenleyici kodlar diyebileceğimiz şeyin kullanımı ile düzenin kendisi hakkındaki düşünceler arasında saf bir düzen deneyimi ve bu düzenin varlık biçimleri yer alır."[78] derken Foucault'yu özellikle ilgilendiren şeyin, gittikçe gücünü kaybeden bir düzeni idare eden ve şifrelenmiş bir göz ile dönüşümlü bilgi arasında kendini açığa vuran bir anlama sahip olan *başkalık* olduğu anlaşılıyor.[79]

"Bir düzenin içinde yer alan bu ara bölgenin işlevini anlamak için, diyor Racevskis, ilk olarak, belirli bir çağda kendisiyle bilginin elde edildiği ve kurallara uygun hale getirildiği süreci çözümlemek; ikinci olarak da bu süreçle onun kurallara uygun hale getirilmesini sağlayan şey arasındaki ilişkiyi tanımlamak gerekir, çünkü bu ilişki gerçekte *Aynı* ile *Başka* arasındaki bir ilişkidir."[80]

---

73. M.Foucault, *MC*, s. 29.
74. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1990, no:173, s. 238.
75. M.Foucault, *MC*, s. 353.
76. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 238.
77. M.Foucault, *MC*, s. 12-13.
78. M.Foucault, *MC*, s. 12-13; krş. K.Racevskis, "a.g.m.", s. 233.
79. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 233.
80. K.Racevskis, "a.g.m.", s. 233.

İçerdiği sonuçlar kadar kendisi için de hiçbir zaman yeterli olamayacak bir bilme edimine ilişkin paradoksal bir yapıya sahip olduğundan, "yazdığım en zor, en berbat kitap"[81] diye nitelediği[82] *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault esas amacının, yukarıda sözü edilen tecrübenin XVI. yüzyıldan bu yana, Batı'nın kültür ortamında ne hale gelebildiğini göstermek olduğunu öne sürer.[83] Daha açık bir ifadeyle, adı geçen eserin temel amacının, Batı kültürünün kendisini bir düzen olarak hangi biçimde ortaya koyduğunu, ekonomik anlamdaki alış-verişlerin hangi yasalara göre gerçekleştiğini, canlı varlıkların nasıl bir düzenin içinde bulunduğunu, kelimelerin bağlantı ve temsil değerlerini söz konusu düzendeki değişmelere hangi anlamda borçlu olduklarını göstermekten ibaret olduğunu, yine onun ifadelerinden anlıyoruz.[84]

Böyle bir çözümlemenin düşüncelerin ya da bilimlerin tarihinden ileri gelmediğini söyleyen Foucault, onun daha çok, bilgilerin ve teorilerin nasıl mümkün olduklarını, bilginin hangi düzen alanına göre kurulduğunu, hangi tarihsel *a priori* temeli üzerinde ve hangi pozitiflik elemanının içinde fikirlerin ortaya çıkabildiklerini, bilimlerin oluşabildiklerini, tecrübelerin felsefelerde yansıyabildiklerini, rasyonelliklerin biçimlenebildiklerini bulmaya çalışan bir inceleme olduğunu söyler.[85]

Rasyonel değerlere ya da nesnel biçimlere bağlı olan her ölçütün dışında düşünülmüş olan bilgilerin, gelişen yetkinliklerinin değil de mümkün oluş koşullarının tarihini kendisinde gösterdikleri *episteme*'nin günyüzüne çıkartılması, *Kelimeler ve Şeyler*'in temel amacı olarak görünmekte; bundan dolayı da, adı geçen esere kelimenin geleneksel anlamıyla bir tarihten daha çok bir arkeoloji gözüyle bakılmaktadır.[86] *Episteme* kavramını inceden inceye işleyen *Kelimeler ve Şeyler* okunurken başlangıçta oldukça farklı ve geniş bir kognitif teşebbüs izlenimi ortaya çıkar ve bu teşebbüsün inceleme alanı ve hacimli dokümantasyonu okuyucuyu derinden etkiler.[87] Böyle bir arkeoloji tarafından ortaya konulmuş olan yöntemle ilgili problemlerin bir sonraki eserinde, yani *Bilginin Arkeolojisi*'nde inceleneceğini Foucault aynı eserin önsözüne düştüğü bir dipnotta söyler.

Bilginin Arkeolojisi'nde, Foucault, "Bir söylemsel pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermekle yükümlü bulunmadıkları

---

81. *L'expres*, 13 juillet 1984, s. 58.
82. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 233.
83. M.Foucault, *MC*, s. 13.
84. M.Foucault, *MC*, s. 13.
85. M.Foucault, *MC*, s. 13.
86. M.Foucault, *MC*, s. 13.
87. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 232.

halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan unsurların toplamına *bilgi* adı verilebilir." dedikten sonra, onu "Kendisi aracılığıyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratiğin içinde kendisinden söz edilen şeydir." diye nitelendirir.[88] Bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşturulmuş ve bir söylemsel oluşumun birliği içinde ortaya konulmuş olan birliğe *bilgi* (savoir) adının verilebileceğini ve *bilgi*nin *bilme*(connaissances)lerin bir toplamı olamayacağını öne süren Foucault, her zaman için kendilerinden doğru veya yanlış, kesin veya kuşkulu, belirsiz veya belirli, çelişkili veya tutarlı olup olmadıklarının söylenebilmesi gereken şeyleri *bilmeler* olarak dikkate alır ve bir söylemsel oluşumun alanı içinde, bir pozitiflikten hareketle oluşturulmuş nesneler, dile getirme tipleri, kavramlar ve teorik seçimler gibi elemanların bir arada bulunmasından ibaret sayılan *bilgi*yi betimlemek için bu ayrımlardan hiç birinin uygun olmadığını söyler.[89]

Bilme ve *bilgi* sözcüklerinden yararlanarak, daha çok bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek olan *yüzeysel bilgi* ile bilimin söylediklerinden daha fazlasını içinde bulunduran *derinlemesine bilgi*yi birbirinden ayırt etmek suretiyle Foucault, belirli bir ifadeye kavuşmuş cümlelerin oluşturduğu bir dokunun tarihini anlatmak ve bu dokunun yapısındaki cümlelere ifade edilmiş olmak olanağını veren şeyi belirlemek amacını güden arkeoloji adını verdiği bir teoriyi, bu cümlelerde içerilmiş olan bilgiyle pek o kadar ilgilenmeden, dile getirmek ister.[90] İfadelerin içinde oyuna sokulmuş olan söz konusu nesneleri, dile getirme tiplerini, kavramları ve kanıları dağılımlarının içinde yöneten sisteme *pozitiflik* gözüyle bakan; aynı nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve kanıların bir bilimde, teknik bir yöntemde, bir kurumda, romansal bir anlatıda, hukuksal ya da siyasal bir uygulamada yer aldıklarında onlara *bilgi* adını veren Foucault, ne bilginin bilme terimiyle, ne pozitifliğin rasyonellik terimiyle, ne de söylemsel oluşumun bilim terimiyle çözümlenebileceğini düşünür.[91]

Gerçekte, ona göre, kendilerine özgü süreklilikleri, oluşum ilkeleri ve otonom düzenleri bulunan biçimler söz konusudur ve bu biçimlere uygun düşen söylemsel oluşumları, pozitiflikleri ve bilgiyi çözümlemek, bilimsellik formlarını göstermek değil, bir kısmı bugün hâlâ bilimsel olarak kabul edilen, bir kısmı bu statüyü kaybetmiş bulunan, nihâyet diğer bir kısmı böyle bir statüyü hiçbir zaman kazanmamış ve kazanmak eğilimi içine de girmemiş olan söylemle-

88. Bkz. M.Foucault, *AS*, s. 238; F.Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", s. 87.
89. Bkz. M.Foucault, *DE*, I, s. 723.
90. I.Hacking, "L'archéologie de Foucault" (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), *Michel Foucault Lectures Critiques*, Editions Universitaires, 1989, Paris, s. 44.
91. Bkz. M.Foucault, *DE*, I, s. 723.

rin ortaya çıkışlarını, dönüşümlerini ve ortadan silinişlerini açıklamak zorunda olan bir tarihsel belirlenim alanını baştan başa kateder.[92] Tek kelimeyle, diyor Foucault, bilgi içsel yapılarının art arda gelen yer değişikliği içinde bulunan bilim değil, bilimin gerçek tarihinin alanıdır.[93]

Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir konuda gerçekleştirilmiş olan bir söylem, söylemde bulunanın işlevi olarak değil, söylemi oluşturan cümlelerin ifade edilmelerine olanak tanıyan koşulların işlevi olarak çözümlenmek zorundadır. Bu koşullar söz konusu dönemin *derinlemesine bilgisi*nin içinde bulunduğundan, söylemin yapısında yer alan cümlelerin kuruluşunun maddî koşullarının ötesine gitme zorunluluğu ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, *Kelimeler ve Şeyler*, Kant'ı akla getiren idealist bir kitap gibi görünüyor.[94] Kant deneyin mümkün oluşunun koşullarını insan aklının yapısında keşfettiği halde, belki kendisiyle alay edercesine tarihsel *a priori* fikrini benimsemiş olan Foucault, onları söylemin imkânının tarihî ve buna bağlı olarak da geçici koşullarının içinde görmüştür.[95] Kant'ın bizde doğuştan bulundukları için kendilerini eşyâya dikte eden *a priori* bilgi kalıpları gibi, Foucault'nun *epistemeleri* de *a priori* olan kategori sistemleri oluşturmazlar; tam tersine tarihin akışı içinde ve hiç farkına varılmaksızın onların birbirlerini izledikleri öne sürülür.[96]

Klâsik temsil biçiminin dogmatikliğini göstermekle, modernliğin doğuşuna işaret eden önemli bir felsefî olay olarak kendini ortaya koyan Kant'ın eleştirisi, temsîli tanımlarken sadece temsildeki değişmezlikler açısından değil, aynı zamanda temsîli mümkün kılan bir *a priori*ye yönelik aşkın bir gönderme açısından da, düşünce ve düşüncenin konusu arasında yeni bir ilişkiyi gerçekleştirir.[97] Kant'ın eleştirisi XVIII. yüzyılın sonunda bulunan Avrupa kültürünün bu olayını ilk kez "bilginin ve düşüncenin temsîlin alanının dışına çekilmesi"[98] olarak benimserken, o "kaynak ve başlangıç hakkındaki her şeyi temsîlin dışında sorgulamak niyetini taşıyan bir başka metafiziğe imkân verir ki; işte bu yeni metafizik, "XIX. yüzyılı eleştirinin dümen suyunda peşinden sürükleyecek olan şu hayat, irâde, söz felsefelerinin"[99] gelişmesini kolaylaştıracak olan metafiziktir.[100] Bu bakımdan, adı geçen eserine, Foucault'nun kendisi de "söylem üzerine söylem" gözüyle bakar.

---

92. Bkz. M.Foucault, *DE*, I, s. 725.
93. Bkz. M.Foucault, *DE*, I, s. 725.
94. I.Hacking, "L'archéologie de Foucault", s. 45.
95. I.Hacking, "a.g.m.", s. 45.
96. Bkz. J.Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Troisième édit., Paris 1968, s. 111.
97. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 234.
98. M.Foucault, *MC*, s. 255.
99. M.Foucault, *MC*, s. 256.
100. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 234.

Söylemsel oluşumların ve onların pozitiflik sistemlerinin bilgi unsurunun içinde çözümlenmesi ancak söylemsel olaylar hakkındaki bazı belirlenimlerle ilgilidir.[101] Bilgi boyutunu özel bir boyut olarak ortaya çıkarmak, bilim hakkındaki çeşitli çözümlemeleri reddetmek değil, bu çözümlemelerin içine yerleşebildikleri alanı, mümkün olan en geniş biçimde, göstermektir.[102] *Bilgi*nin, *Bilim* ile *deney* arasında bulunduğunu düşünen Foucault'ya göre, bilginin arkeolojisinin kabul etmediği şey, bilimsel söylemin kendilerine yer verebildiği çeşitli betimlemelerin imkânından ziyâde, *bilme*ye ilişkin genel temadır.[103] Bilimin ve deneyin sürekliliği olarak nitelenen *bilme*nin, *bilim*in gerçekten var oluşunu açıklamak yükümlülüğünü deneye, kendilerine bağlı bulunduğu formların ve sistemin doğuşunu açıklamak yükümlülüğünü de bilimselliğe bıraktığı öne sürülürken, *bilme*nin konusunun *bilgi*nin reddine denk olduğu yine Foucault tarafından ifade edilir.[104] Bilimlerin kendisinde ortaya çıktıkları bir tarihîlik alanı olarak *bilgi*nin her türlü oluşturucu etkinlikten bağımsız, bir başlangıca ya da bir tarihsel-aşkınsal teleolojiye her türlü göndermede bulunmaktan uzak, bir kurucu öznelliğe dayanmaktan bütünüyle kopuk olduğu söylenebilir.[105]

Foucault'nun adı geçen eserde, *bilgi* sözcüğüyle belirli *alan*ları ifade etmek istediği anlaşılıyor. Meselâ ona göre, bilgi, XIX. yüzyılda, psikiyatrik söylemin içinde doğru olduğuna inandığımız şeylerin toplamı değil de, kendilerinden söz edebileceğimiz tutumların, benzersizliklerin, sapmaların toplamından ibaret olan psikiyatrinin bilgisinde olduğu gibi, bilimsel bir statü kazanabilecek ya da kazanamayacak olan farklı nesneler tarafından oluşturulmuş bir alandır.[106] Bilgi, tıbbî söylemin öznesinin gerçekleştirdiği bakma, inceleme, açıklama, kaydetme, karar verme işlevlerinin toplamından ibaret olan klinik tıbbın bilgisinde olduğu gibi, dile getirdiği söyleminde öznenin kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelerden söz etmek amacıyla içinde durum alabildiği bir alandır.[107] Yine, bilgi XVIII. yüzyılda, her yeni ifadenin daha önce söylenmiş olanlara kendilerine göre eklenebildiği biçimlerin ve yerlerin toplamından ibaret olan *Doğa Tarihi*'nin bilgisinde olduğu gibi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları, dönüştükleri bir alandır.[108]

Yeni alanlar belirlenir belirlenmez, bu yeni alanların ötesine geçme dürtüsüyle sürekli arkeolojik kazı yapan Foucault'nun çalışmasının, yaptığı çözüm-

101. M.Foucault, *DE*, I, s. 725.
102. M.Foucault, *DE*, I, s. 725.
103. M.Foucault, *DE*, I, s. 730.
104. M.Foucault, *DE*, I, s. 730.
105. Bkz. M.Foucault, *DE*, I, s. 731.
106. M.Foucault, *AS*, s. 238.
107. M.Foucault, *AS*, s. 238.
108. M.Foucault, *AS*, s. 238.

lemelerle birlikte, düşüncesinin vardığı sınırlara egemen olan bir dışarının hep var olan başkalığına açık kaldığı; bu sayede de, onun düşüncesinin hem kognitif hem de konatif biçimler arasında gidip geldiği söylenebilir.[109] Böylelikle, Foucault'nun entelektüel çabasının konatif yönü, hem düşünmenin içine kapatıldığı sınırların -ki bu kognitif olarak yeniden ifade edilmesi gereken bir alandır- kabulünü hem de sürekli olarak bu sınırların ötesine geçme eğilimini içinde taşır.[110] Düşüncemizin imkânını ve alanını belirleyen sınırların varsayılmasına imkân veren tasarımın *episteme*[111] olduğunu düşünen Foucault, *bilim*lerden bağımsız olan *bilgi*lerin var olduğunu, ama belirli bir söylemsel pratik olmadan *bilgi*nin olamayacağını, dolayısıyla her söylemsel pratiğin kendisinin oluşturduğu *bilgi*yle tanımlanabileceğini öne sürer.[112]

Arkeolojinin "*bilinç-bilme-bilim*" eksenini katedecek yerde, "*söylemsel pratik-bilgi-bilim*" eksenini katettiğini söyleyen[113] Foucault'ya göre, öyle anlaşılıyor ki, öznelliğin göstergesi olan her şey arkeolojinin ilgi alanının dışında kalır. Çünkü onun *Bilginin Arkeolojisi*'nin muhtelif yerlerinde *bilgi* ile *bilme*nin birbirlerinden ayırt edilmesine özen gösterdiği ve *bilinç* ile *bilme*yi öznelliğin göstergesi olarak dikkate aldığı halde, *söylemsel pratik* ile *bilgi*yi öznelliğin dışında tuttuğu görülür.[114] "Düşüncelerin tarihi, diyor Foucault, çözümlemesinin denge noktasını *bilme* unsurunda bulduğu halde, arkeoloji *bilgi*de bulur; bu şartlar altında da, *bilimsel alanlar* ile *arkeolojik bölgeleri*, parçaları ve parçalarının örgütlenme ilkeleri büsbütün başka olduğundan dolayı, birbirlerinden ayırt etmek gerekir."[115] Böyle olmakla birlikte, *bilgi* sadece kanıtlamaların içinde bulunmakla kalmayıp, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasal kararların içinde de bulunabildiğinden, *arkeolojik bölgeler* bilimsel metinlerde olduğu kadar edebî veya felsefî metinlerde de yer alabilir.[116] Bununla ilgili olarak Foucault, "felsefî anlamda ölümden sonra dirilme"yi, içinde bulunulan çağda benimsenmiş olan bilimsel kurallara büyük ölçüde uymadığı, daha sonraki çağlarda benimsenecek bilimsel kurallara da yeterince uymayacağı halde, Doğa Tarihi'nin kendi arkeolojik bölgesinin içine aldığını düşünür.[117]

Söylemsel pratiğin, kendisine yer verdiği bilimsel özümlemeyle aynı olmadığını ve söylemsel pratiğin oluşturduğu bilginin de kurulmuş bir bilimin ne

109. K.Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", s. 231.
110. K.Racevskis, "a.g.m.", s. 232.
111. K.Racevskis, "a.g.m., s. 231.
112. M.Foucault, *AS*, s. 239.
113. M.Foucault, *AS*, s. 239.
114. M.Foucault, *AS*, s. 239.
115. M.Foucault, *AS*, s. 239.
116. M.Foucault, *AS*, s. 239.
117. M.Foucault, *AS*, s. 240.

basit bir taslağı ne de gündelik alt-ürünü olduğunu söyleyen Foucault, bilimlerin bir söylemsel oluşumun içinde ve bilgi temeli üzerinde ortaya çıktıklarını öne sürer.[118] Ona göre, *bilgi* kendisini oluşturan *bilim*in içinde kaybolacak olan bir bilgikuramsal şantiye değildir ve *bilim* bir *bilgi* alanında yerini alır, orada farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösteren ve söylemsel oluşumların değişmelerine bağlı olarak değişen bir rolü oynar.[119] Her söylemsel oluşumun içinde, *bilim* ile *bilgi* arasında özel bir ilişki bulunur ve arkeolojik çözümlemenin, bu ikisinin arasındaki bir dışarıda tutma ya da dışarı atma ilişkisini tanımlamak yerine, *bilim*in *bilgi*nin içinde nasıl yer aldığını ve işlev gördüğünü kesin olarak göstermesi gerekir.[120]

Kendisiyle yapılan bir mülakatta, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitaplarına egemen olan arkeoloji ile bir disiplini değil de bir araştırma alanını göstermek istediğini söyleyen Foucault, bu araştırma alanının bir toplumdaki *bilme*lerin, felsefî düşüncelerin, günlük kanıların yanısıra, bu toplumun özünde gizlenmiş bulunan belirli bir *bilgi*ye bütünüyle bağlı olan kurumları, ticaretle ve güvenlikle ilgili uygulamaları, töreleri de içine aldığını söyler.[121] Bilimsel kitapların, felsefe teorilerinin, dinsel kanıtların içinde bulunabilecek olan *bilme*lerden tamâmıyla farklılık gösteren söz konusu *bilgi* bir teorinin, bir kanının, bir uygulamanın belirli bir andaki doğuşunu da mümkün kılan şeydir.[122] "XVII. yüzyılın sonunda, diyor Foucault, bütün Avrupa'da büyük kapatma merkezleri kurulduğu için, aklıbaşındalığın zıddı olan delilik, düzensizliğin zıddı olan düzenlilik hakkında belirli bir bilginin elde edilmesi gerekiyordu ve işte benim *bilmeler*in, *kurumlar*ın ve *uygulamalar*ın mümkün oluş koşulu olarak incelemek istediğim de bu *bilgi*dir."[123]

Arkeolojinin kendisine başvurduğu görüş alanının bir bilim, bir rasyonellik, bir zihniyet, bir kültür olmadığını, sınırları ve gelişme anları bir çırpıda tesbît edilmeyen birbirleriyle ilişkili pozitifliklerin bir karışımı olduğunu düşünen Foucault, arkeolojinin söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve onları bir araya getirmek zorunda olan birliği göstermeye çalışmayan, ama çeşitli söylemleri değişik biçimlerde ortaya koymaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümleme olduğunu; bu anlamda, arkeolojik karşılaştırmanın da birleştirici değil, çoğaltıcı bir etkisinin bulunduğunu öne sürer.[124] Söylemsel oluşumlarla ilgili betimlemenin, pozitiflikler hakkındaki çözümlemenin, ifade alanının tes-

118. M.Foucault, *AS*, s. 240.
119. M.Foucault, *AS*, s. 240-241.
120. M.Foucault, *AS*, s. 241.
121. R.Bellour, "Entretien avec Michel Foucault", *L e livre des autres*, L'Herne, 1971, s. 138.
122. R.Bellour, "a.g.m.", s. 138.
123. R.Bellour, "a.g.m.", s. 138.
124. Bkz. M.Foucault, *AS*, s. 208-209.

bîtinin kendisine ait bulunduğu genel ufku oluşturan, aslâ tamamlanmamış ve tam anlamıyla ulaşılamamış olan bu gün yüzüne çıkışa Foucault'nun arkeoloji adını verdiği görülüyor.[125]

Bilginin Arkeolojisi'nde gerçekleştirdiği çözümlemelerinin temeline yerleştirdiği biri basit öteki karmaşık iki temel birlikten birincisine *ifade*, ikincisine de *söylemsel oluşum* adını veren Foucault, bu söylemsel oluşumlarla aynı temel karakterleri temsil eden, ama onlardan daha geniş ve daha gevşek bir yapıda düzenlenmiş olan birliklere de "*pozitiflik*ler" diyor.[126] Doğa Tarihi'nin, *iktisat politikası*nın veya klinik tıbbın söylemi gibi, bir söylemin pozitifliği belirli bir zaman aralığındaki ve bireysel eserlerin, kitapların, metinlerin ötesindeki bir birliği belirginleştirir.[127] Bu pozitifliğin tarihî *a priori* adı verilebilecek olan şeyin rolünü oynadığını söyleyen Foucault, söz konusu *a priori*nin yargılar için değil, ama ifadeler için bir gerçeklik koşulu olduğunu göstermeyi amaçladığını öne sürüyor[128] ve onu bir söylemsel pratiği belirginleştiren kurallar bütünü olarak tanımlıyor.[129] Pozitifliklerin *a priori*sinin sadece zamansal bir dağılım sistemi olmadığını, dönüşebilir olan bir bütünün kendisi[130] olduğunu söyleyen Foucault, *a priori*yi söylemsel oluşumun bir karakteristiği olarak düşündüğünden, sanki *pozitiflik* ile *söylemsel oluşum*u aynılaştırıyor gibi görünür[131] ve söylemsel oluşumu da bir ifadeler grubu tarafından oluşturulmuş temel bir birlik olarak tanımlar.[132] Foucault, işte bu ifade sistemlerinin bütününe "*arşiv*" adını verir.[133]

Arkeoloji söylemleri *arşiv* unsurunun içinde özelleşmiş olan pratikler olarak betimler.[134] Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da kendini gösteren düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları değil de, kurallara bağlı pratikler olarak bu söylemlerin kendilerini tanımlamaya çalışır.[135] Arkeoloji söylemleri, kendinden önce gelen, kendilerini kuşatan ya da izleyen söylemlere bağlayan sürekli ve hissedilmez geçişi bulmaya çalışmaz.[136] Onun problemi, tam tersine söylemleri özgünlükleri içinde tanımlamak, kullandıkları kurallar oyu-

125. M.Foucault, *AS*, s. 173.
126. F.Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", s. 80.
127. F.Russo, "a.g.m.", s. 81.
128. M.Foucault, *AS*, s. 167.
129. Bkz. M.Foucault, *AS*, s. 168.
130. M.Foucault, *AS*, s. 168.
131. F.Russo, "a.g.m.", s. 81.
132. Bkz. F.Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", s. 78.
133. Bkz. M.Foucault, *AS*, s. 169.
134. M.Foucault, *AS*, s. 173.
135. M.Foucault, *AS*, s. 182.
136. M.Foucault, *AS*, s. 182.

nunun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermek ve daha iyi belirginleştirmek için onları izlemektir.[137] Bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazen onları bütünüyle yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan, bazen da eserin yalnızca bir parçasını yöneten söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlayan arkeoloji ne psikoloji, ne sosyoloji, ne de antropolojidir.[138]

Nihâyet Foucault'nun bir söylem hakkındaki betimleme olduğunu söylediği arkeoloji, içinde söylemi dile getirecekleri anın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, kanıtlanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz.[139] Arkeolojik çözümleme söylemsel oluşumları belirler ve betimler.[140] Arkeoloji söylemsel oluşumlar ile söylemsel olmayan alanlar (kurumlar, siyasal olaylar, ekonomik süreçler) arasındaki ilişkileri de gösterir.[141] Bilginin genel alanına, bu alanda görünen şeylerin biçimlerine ve varlık kipine başvuran arkeoloji, yeni bir pozitiflik eşiğini göstermek için gerekli ve yeterli olan değişimlerin serisi gibi, eşzamanlılık sistemlerini tanımlar.[142] Genel arşiv elemanı içindeki söylem olgularını çözümlemenin, bu olguları gizli bir anlamın ya da bir kuruluş ilkesinin *dökümanı* olarak değil de *yapıtı*[143] olarak düşünmek olduğunu öne süren Foucault, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nin, *Kliniğin Doğuşu*'nun ve *Kelimeler ve Şeyler*'in temel sorununun bu bağlamda olduğunu söyler.[144] *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault, gerçek arkeolojik faâliyetin, kelimenin özgün anlamıyla, söylemsel konuların, bir ilk toprağın genel derinliğinin içine onları gömmek yerine, dağılımlarını yöneten kuralların düğümünü çözecek olan, bir tarihi yapmaktan başka bir şey olmadığını söyler.[145]

"Arkeolojiyi ne bir bilim, ne de gelecekteki bir bilimin ilk temelleri olarak öne sürmediğim doğrudur." diyen Foucault, onun sözel edimlerin çözümlenmesi için girişilmiş yollardan yalnızca biri, yani, ifadenin ve arşivin özelleşmesi sıfatıyla, bir düzeyin özelleşmesi, ifade düzenleri ve pozitiflikler olarak da bir alanın belirlenmesi olduğunu düşünür[146] ve arkeolojinin bütün ödevi-

137. M.Foucault, *AS*, s. 182.
138. M.Foucault, *AS*, s. 182.
139. M.Foucault, *AS*, s. 182.
140. F.Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", s. 83.
141. M.Foucault, *AS*, s. 212.
142. M.Foucault, *MC*, s. 14.
143. Foucault, sözcüğü bu anlamıyla M.Canguilhem'den alıp kullandığını söylemektedir.
144. M.Foucault, *DE*, I, s. 708
145. Bkz. M.Foucault, *AS*, s. 65.
146. M.Foucault, *AS*, s. 269; krş. H.Sluga, "Foucault a Berkeley l'auteur et le discours" (Trad. de l'anglais par Jean-François Roberts), *Critique*, Tome: XLII, No: 471-472, Édition de Minuit, Paris 1986, s. 843.

nin söylemsel oluşumları, pozitiflikleri, ifadeleri, bunların oluşum kuralarını, özel bir alanı, arşivle birlikte ortaya çıkarmak olduğunu öne sürer.[147] Arkeolojinin betimlemeye çalıştığı şey, kendine özgü yapısı içindeki bilim değil, *bilim*den çok farklı olan *bilgi*nin alanıdır.[148] "Arkeoloji, diyor Foucault, eğer bilgikuramsal biçimler ve bilimlerle olan ilişkisi içinde bilgiyle meşgûl olursa, bilgiyi farklı bir yönde de sorgulayabilir ve onu bir başka ilişkiler ağının içinde de betimleyebilir."[149] Foucault'nun, bir teorinin iç yapısını çözümleyen bilgikuramsal ya da arşitektonik betimlemelerden çok farklı olduğunu söylediği arkeolojik incelemenin, kayıtların çokluğu içinde çalıştığını, küçük zaman aralıklarını ve mesafeleri katetmek zorunda olduğunu, çünkü arkeolojik incelemenin alanının birbirlerinin sınırında, yan yana, karşı karşıya bulunan ve aralarındaki küçük boşluklarla birbirlerinden ayrılan birliklerden oluştuğunu söyler.[150]

Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk sayfalarında dile getirdiği gibi, arkeolojik söylem kendini, gerçek söylemin ontolojik önemini inkâr eden ve insan bilimlerini belirginleştiren birbirine paralel iki bakış açısından uzakta tutmak zorundadır.[151] Arkeolojik söylem ne anlama ne de doğruya yönelmiş olan tarih dışı bir söylem olduğundan, arkeolog insan bilimlerinin temel ikili hakkında verdikleri yorumun ötesinde bulunur.[152] Sessiz yapıları inceleyen, dolayısıyla bu yapıların çevresinde yer alan şiddetli tartışmalara hiç katılmayan[153] arkeoloji, kesinlikle tarihin içinde yer almadığından dolayı, tarihi üstün körü incelemeye ve olaylarını düzenlemeye elverişli, ama tarihin dilinin dışında bir dile sahip olan tarih dışı bir disiplindir.[154] Bu yeni disiplinin dilini oluşturan temel kavramlar *süreksizlik*, *kopma*, *eşik*, *sınır*, *seri* ve *dönüşüm* gibi bilgikuramsal kavramlardır.[155] Söylemin müellifleri, yeniliği, sürekliliği üzerinde değil de kişiden bağımsızlığı, düzenleri ve süreksizlikleri üzerinde ısrarla duran arkeolojinin en önemli silahı *ifade* (énoncé)dir.[156] Söylemsel oluşumlar gerçekte ifadelerden oluşmaktadır. Foucault ifadeyi, bize onun ne olmadığını söylemek suretiyle, negatif olarak tanımlar ve söylemin çekirdeğini oluşturan ifa-

147. M.Foucault, *AS*, s. 270.
148. M.Foucault, *AS*, s. 255.
149. M.Foucault, *AS*, s. 255.
150. Bkz. M.Foucault, *AS*, s. 205.
151. H.Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault*, (Trad. de l'anglais: Fabienne Durand-Bogaert), Gallimard, 1984, s. 142.
152. H.Dreyfus et P.Rabinow, *a.g.e.* s. 142.
153. H.Dreyfus et P.Rabinow, *a.g.e.* s. 141.
154. H.Dreyfus et P.Rabinow, *a.g.e.* s. 144.
155. M.Foucault, *AS*, s. 24; A.K.Marietti, *Michel Foucault*, s. 29.
156. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, PUF, 1986, s. 94.

delerin ne mantığın önermeleri, ne dilbilgisinin cümleleri, ne de sözün edimleri olduğunu düşünür.[157]

Belirli bir düzen biçiminin, yeni olanla yeni olmayan arasında ne bir ayrım yapma zorunluluğu ne de olanağı bulunmaksızın, bir ifadeler toplamını belirginleştirdiğini, bundan dolayı da, ifade düzenlerinin tekdüze alanlarının bulunduğunu (meselâ söylemsel oluşumları belirginleştiren alanlar), dilbilgisi ve mantık bakımından birbirinin aynı oldukları halde ifade bakımından birbirinden farklı olan sözel edimlerin bulunabileceğini öne süren Foucault, dilbilimsel benzeşim, mantıkî aynılık ve ifadesel türdeşlik ayrımlarının yapılması gerektiğine inanır ve bunlardan da yalnızca ifadesel türdeşliklerin arkeolojinin sorumluluk alanında yer aldığını düşünür.[158] Ona göre, arkeolojinin araştırma yönlerinden birisi, her ifadenin belirli bir düzene bağlı olduğu görüldüğünden, ifade düzenlerinin içindeki hiyerarşilerdir.[159] Bu hiyerarşileri açıklamak için, Foucault, temeldeki oluşum kurallarını en geniş uzamlarının içinde kullanan, en yüksek düzeyde ise, belirli sayıdaki dallara ayrılmalardan sonra, aynı düzeni kullanan ama çok akıllıca eklemlenmiş, çok iyi sınırlanmış ve kendi boyutunun içinde yer almış ifadelerden oluşan bir *ifade türetme ağacı*ndan söz eder.[160] Öyle anlaşılıyor ki, Merquior'un da işaret ettiği gibi, Foucault bir botanik el kitabında çizilmiş olan taksinomik tablonun, bir soykütüğü ağacının ya da bir denklemin cümlelerden değil ifadelerden kurulmuş bulunduğu fikrini taşır.[161]

Söylemin tekdüze bir olaylar serisinden oluştuğunu düşünmek yerine, kendi derinliği içinde, birçok mümkün olayların düzlemini belirginleştiren[162] ve bir ifadeler bütününün oluşum kurallarını belirleyen arkeoloji, bu kurallarla, olayların ard arda gelişinin, söz konusu ardarda geliş düzeninin içinde, nasıl söylem konusu olabildiğini, nasıl kaydedilebildiğini, nasıl betimlenebildiğini, nasıl açıklanabildiğini, nasıl kavramların içindeki anlamı alabildiğini ve nasıl teorik bir seçim imkânı verebildiğini gösterir.[163] Demek ki, ne tamâmıyla mantıkî bir eşzamanlılık şemasını, ne olayların bir çizgisel ard arda gelişini model olarak alan arkeoloji ardışık ilişkilerle böyle olmayan ilişkiler arasındaki çaprazlaşmayı göstermeye çalışır.[164]

---

157. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 94.
158. M.Foucault, *AS*, ss. 189-190.
159. M.Foucault, *AS*, s. 191.
160. M.Foucault, *AS*, s. 192.
161. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 94.
162. M.Foucault, *AS*, s. 223.
163. M.Foucault, AS, s. 218.
164. M.Foucault, AS, s. 219.

EPİSTEME VE EPİSTEMİK KOPUŞLAR

Foucault'nun terminolojisinin en başta gelen kavramlarından birisi olan *epistemen*in bilgi felsefesindeki kullanılışı Platon'a kadar geri gider. Bu bakımdan Antik Felsefe kökenli olan bu sözcük, Sofist'lerin algılarımızdan kaynaklanan, bundan dolayı da göreli olan, duyusal bilgiyi dile getirmek için kullandıkları *doxa*(sanı)nın tam karşısında olmak üzere, tamâmıyla akıldan kaynaklanan, bundan dolayı da kesin, zorunlu ve genel geçer olan, akılsal bilgiyi dile getirmek için Platon tarafından kullanılmıştır.[165]

Bilgi gerçekten var olanın bilgisidir. Ortada bilgiye konu edilecek gerçek bir varlık yoksa bilgi de yok demektir. Platon'dan önce Parmenides'le Herakleitos arasındaki *varlık* ve *oluş* kavramlarını temele alan bu tartışma böyle bir zeminde yer alıyordu. Varlık, içinde sürekli değişmeyi, bundan dolayı da süreksizliği, barındıran *oluş*a indirgendiği zaman, varlık hakkındaki bilginin kesin, zorunlu ve genel geçerlik özellikleri ortadan kalkmakta, hatta bilginin kendisi imkânsız hale gelmektedir. Çünkü oluşun ya da değişmenin egemen olduğu yerde, Parmenides gibi düşünecek olursak, varlıktan söz edilemez. Sofistler, büyük ölçüde, Herakleitos'un evrende sadece oluşun egemen olduğu fikrinden hareketle bilgiyi *doxa* ile sınırlı tuttukları halde; Platon, ilk ve orta dönem diyaloglarında geliştirdiği ideler kuramıyla, sürekli oluş halinde olan, dolayısıyla hiçbir gerçekliği bulunmayan bir *duyular dünyası*ndan, bir de Parmenides'in varlığa atfettiği bütün özellikleri kendilerine yüklediği tamâmıyla kavramsal düzeydeki idelerden oluşan *gerçeklikler dünyası*ndan söz eder. Ona göre duyular dünyası *sanılar*ımıza, gerçeklikler dünyası da *bilgiler*imize konu olur.

Platon'un duyular dünyasını oluşturan gölge varlıkları, gerçeklikler dünyasını oluşturan idelerin bu dünyaya yansıyan birer gölgesi olduğu, yani gölgelerin var oluşlarını gerçekliklerine borçlu bulunduğu düşünülürse, bilgi konusunda *sanı*ların da *epistem*lerden bağımsız olmadığını düşünmek gerekecektir. Buna göre, varlık kuramı bakımından *ide*, bilgi kuramı bakımından da *epistem* Platon'un düşünce sisteminin merkezinde yer alır. Aynı kavramın, XVIII. yüzyılın yetiştirdiği ünlü İtalyan filozofu Giambattista Vico tarafından da kullanılmış olduğu söylenmektedir.[166] Gerçekte, *epistemen*in ve bilginin bir mecaz temelinin bulunduğu ana fikri Vico'yla birlikte Rönesans döneminde ortaya çıkmış; onun *Yeni Bilim* adlı eseri tarihte ilk defa mecaz ve anlatı olarak dilin dünyadaki şeyleri ne oranda temsil ettiği ve aynı zamanda onlar arasında var olduğu sanılan ilişkilerle ilgili anlayışımızı ne öl-

165. Bkz. Platon, *Timaios*, 37 c.
166. Bkz. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 195.

çüde kurduğu üzerinde durmuştur.[167] Vico'nun konuyla ilgili fikirlerine ileride yeniden dönülecektir.

Kelimeler ve Şeyler'in İngilizceye çevirisine yazdığı önsözde, Foucault'nun kendi düşünce evreninin en önde gelen kavramlarından birisi olan *epistemeyi* şöyle tanımladığı görülür: *episteme* "belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihî *a priori*dir."[168] Bu tanıma dikkatlice bakıldığında, Foucault'nun *epistemes*inin tarihî süreç içerisinde Platon'un *epistemi*ne göre bir anlam değişikliğine uğramış olduğu görülmekle birlikte, insanın kavrayışı üzerinde belirleyicilik niteliği taşıması ve *a priori* olması bakımından, ondan önemli ölçüde etkilenmiş bulunduğu söylenebilir.

Bilginin Arkeolojisi adlı eserinde de *episteme* hakkında o şöyle bir tanım verir[169]: "Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postülatları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanlarının kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı -genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı- gibi bir şey." Tanımda geçen söz konusu genel elin kontrolünde ilkeler ya da kavramlar oluşturan bu yasalar toplamını *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında ayrıntılarıyla ele almış bulunan Foucault, hayat tarzımızın insana özgü üç pozitiflik alanına -*yaşama* (biyolojik söylem), *çalışma* (sosyo-ekonomik söylem) ve *konuşma* (kültürel söylem)- ilişkin betimlemelerde içerilmiş bulunan kavramlara nasıl uyduğunu gösterir.[170]

Rönesans'ın başlangıcından bu yana, Batı düşüncesinin dört büyük dönemini gösteren bilgi sistemlerini birbirinden ayırmaya ve onları betimlemeye özen göstermiş olan Foucault bu dönemlere *Rönesans*, *Klâsik*, *Modern* adını vermiş.[171] *Postmodern* dönemden açıkça söz etmemekle birlikte böyle bir dönemin geleceğine işaret etmiştir. Bu dört dönemden her birinin belirleyicisi konumunda bulunan dört *episteme* organik olarak birbirlerinden doğmadığı gibi, birbirleriyle zıtlaşmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içerisinde düşünce devrimleri olarak da gerçekleşmezler; tam tersine, başka bilgi koşullarının boşalttıkları

---

167. A.Munslow, *a.g.e.* s. 201.
168. M.Foucault, *The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences*, (Par Alan Sheridan-Smith), New York, Rondom House, 1970, p.xxii'den naklen J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 38.
169. M.Foucault, *AS*, s. 249-250.
170. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 187,194.
171. H.Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault*, s. 37.

alanları eşzamanlı olarak birden bire ve kendiliğinden doldurmak suretiyle ortaya çıkarlar.[172] Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelerin bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir.[173]

Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihî dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *epistemeyi* ya da bilginin biçimini inşa eden "bir kültürün temel kodları"nı oluştururlar.[174] Foucault XVI. ve XX. yüzyıllar arasında var olduğunu söylediği söz konusu dört ayrı tarihî dönemin ya da *epistemenin* her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne sürer[175] ve insan bilincine egemen olan söylemsel yapılar arası süreksizliklere dayanan bir tarihten yana çıkarak, çağlar ya da *epistemeler* arası doğrusal tarihî nedenselliği reddeder.[176]

Bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrîcî ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak ve bilginin biçimlenmesinde beklenmedik anlık değişimlerin gün yüzüne çıktığını göstermek için bu *süreksizlik* söylemini benimserken, Foucault tarihî ilerleme ve *süreklilik* konusundaki geleneksel teorilerin egemenliğini kırmak için tarihî kopuşların önemini zaman zaman abarttığını da kabul eder.[177] Ona göre *süreksizlik* bir tarihî dönemden bir başka tarihî döneme geçişte şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesi gerektiği gerçeğini gösterir.[178] Rönesans'tan Klâsik döneme geçişte ortaya çıkan epistemik kaymada, meselâ düşünce *benzerlikin* gerektirdiği biçimde hareket etmeyi bırakır; çünkü benzerlik Rönesans döneminin bilgisinin oluşmasında temel bir unsur rolünü oynarken, klâsik dönemde tam tersine bilgide bir yanlışlık vesilesi olarak görülmeye başlanır.[179] Her bir disiplinin bütün bilgilerimizin kendileriyle örgütlendiği düşünce koşullarına ilişkin disiplinler-ötesi ortak zihinsel tutumlarla desteklendiğini savunan Foucault, söz konusu tutumların genelde *farklılık*, *benzerlik* ve *temsil* anlayışlarımıza karşılık geldiği-

172. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 195.
173. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, s. 60.
174. S.Best-D.Kellner, *a.g.e.* s. 60.
175. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 187.
176. A.Munslow, *a.g.e.* s. 180.
177. M.Foucault, *Power/Knowledge*, New York:Pantheon Books, 1980, s. 111-112 (S. Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, s. 64 den naklen).
178. M.Foucault, *MC*, s. 229.
179. M.Foucault, *MC*, s. 65.

ni düşünür ve onu her *epistemeyi* kendi çağında bilgiyi tesbît eden ve tanımlayan bir kavramlar yumağı olarak formüle etmeye sevkeden temel etkenin de bu düşünce olduğunda kuşku yoktur.[180]

Belirli bir düşünce biçimini gerekli kılanın tarihini ifade etmek için *arkeoloji* sözcüğünü kullanmış olan Foucault, söz konusu terimin *epistemeler* dediği gerekli, bilinçsiz ve ortak düşünme biçimlerini incelediğini söyler.[181] Ona göre, *episteme* her çeşit bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir akledilebilirlik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, belirli bir çağ için, bilimlerin arasında bulgulanabilecek olan ilişkilerin bütünüdür[182]. Bir kültürde ve belirli bir zamanda, her bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir tek *epistemenin* olabileceğini[183] söyleyen Foucault, *epistemenin* bilimler, bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamı olduğunu öne sürer.[184] *Episteme*, Platon'un düşüncesinden farklı olarak, bilginin eşanlamlısı değil, herhangi bir bilimsel çaba tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene sokuluşundan ve söylemden bağımsız olarak bulunan bilgilerin tarihî bir düzenin içine konuluşundan önce var olan ilkenin ifadesidir.[185]

Epistemenin, belirli bir çağa bilgi olarak bir pozitiflik verdiğini, onun bilginin özgün düzeni olduğunu[186] söyleyen Roberto Machado, 1988 yılında düzenlenmiş olan uluslararası *Filozof Michel Foucault Sempozyumu*'nda sunduğu "Arkeoloji ve Bilgikuramı" başlıklı bildirisinde *epistemenin* birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olan iki yönünün ayırt edilmesi gerektiğini öne sürer.[187] "Genellik" olan birinci yönüyle *episteme*, belirli bir çağda her bilginin mümkün oluşunun koşullarını belirler ve bundan dolayı da her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir *episteme* bulunur.[188] "Derinlik" olan ikinci yönüyle, o bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye çalışan tarihî çözümleme diyebileceğimiz arkeolojiye konu olur.

Arkeoloji, bilgileri bir "tarihî *a priori*"den, yani belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluşunun koşulu olan *epistemeden* hareketle çözümler.[189] Demek

---

180. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 187.
181. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 38.
182. M.Foucault, *AS*, s. 250.
183. M.Foucault, *MC*, s. 179.
184. M.Foucault, *AS*, s. 250.
185. R.Machado, "Archéologie et Épistemologie", *Michel Foucault Philo-sophe, Rencontre İnternationale*, Paris, 9-10-11 Janvier 1988, Seuil, 1989, s. 27.
186. R.Machado, "a.g.m.", s. 27.
187. R.Machado, "a.g.m.", s. 27.
188. R.Machado, "a.g.m.", s. 27.
189. R.Machado, "a.g.m.", s. 28.

ki, arkeoloji bilgilerin mümkün oluşunun koşullarından, yani ilk ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir tarihî *a priori*den hareketle, bir çağın *episteme*sini (bir tek zorunluluklar ağını) göstermek suretiyle bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları çözümler.[190] Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak, düşeyliği ve yataylığı içinde, böylece kabul edilmiş olan *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi bilgikuramına göre kurmak imkânını verir.[191]

Bir çağ, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir *episteme* tarafından belirginleştirilir ve her yeni *episteme* bir kopukluğu, bir süreksizliği içerir.[192] Postmodern bir tarih kavramına kaynaklık edebilecek nitelikte farklılıkları öne çıkaran bir tarih anlayışını Hegel ve Marx gibi Modern dönemin ünlü düşünürlerinin bütünleştirici tarih anlayışlarının karşısına koyan ve "bütünleştirici bir betimlemenin bütün fenomenleri tek bir merkez, yani bir ilke, bir anlam, bir tin, bir dünya görüşü etrafında toplarken genel tarihin bir dağılım alanını kullandığını"[193] öne süren Foucault'nun reddettiği tamlık tipleri tarih, medeniyet ve çağ gibi yekpare dikey tamlıkları, toplum ya da dönem gibi yatay tamlıkları içerir.[194] Onun arkeolojik yaklaşımının da amacı, Baudrillard, Lyotard ve Derrida'nın yaklaşımlarından farklı olarak yan yana konulmuş ve birbirinden bağımsız olan bir tarihler çoğulluğuna varmak değil, farklı şeylerden oluşan diziler arasında ne gibi bağıntı biçimlerinin bulunduğunu belirlemektir.[195] Foucault'nun gerçekleştirmek istediği amaç, öyle görünüyor ki, bu geniş birliklerden bağımsız kalmak ve söz konusu birliklerin meşrû olarak yeniden onaylanıp onaylanamayacaklarını ya da başka gruplandırmaların yapılması gerekip gerekmediğini görmektir.[196]

Machado'ya göre, *Kelimeler ve Şeyler*'de özel bir ilkesellik vardır ve bu ilkesellik kendisini *episteme* kavramında gösterir.[197] Foucault'nun *episteme*nin zorunluluk karakteri üzerinde ısrar etmesi bundan dolayıdır. Arkeolojik ilkesellik hem çağdaşlığı, hem genelliği, hem derinliği içinde dikkate alınmış olan bilginin kendisinden, yani *episteme*den hareketle bir çağın bilgilerinin düzene konuluşudur.[198] Arkeoloji bilim tarafından belirlenmiş doğruluk ölçütlerini bir yana bırakır. Temeli tarihî *a priori* olan doğrunun bilgikuramsal ölçütlerini, bi-

190. R.Machado, "a.g.m.", s. 28.
191. R.Machado, "a.g.m.", s. 28.
192. R.Machado, "a.g.m.", s. 29.
193. M.Foucault, *AS*, s. 19.
194. M.Foucault, *AS*, s. 17-18; Bkz. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, s. 62-63.
195. M.Foucault, *AS*, s. 18.
196. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, s. 63.
197. R.Machado, "a.g.m.", s. 29.
198. R.Machado, "a.g.m.", s. 30.

limden ve bilimin aktüelliğinden bağımsız olarak, belirleyen çağın kendisidir.[199] Bilgi ve söylemin sistematik inşâsını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavramaya çalışan Foucault, XVII. Yüzyıldan, yani klâsik çağdan itibaren derin uykusundan uyanan aklın her yerde düzensizlikle karşılaştığını ve toplumsal dünyayı rasyonel bir biçimde düzenlemeye giriştiğini, bütün yaşantı biçimlerini bilginin ve söylemin sistemleştirilmesi yoluyla sınıflandırmaya ve kurallara bağlamaya çalıştığını öne sürer.[200] Delilik, cinsellik ve buna benzer insan yaşantılarının derinlemesine incelenmesi ve çözümlenmesi gereken konular haline geldiğini savunur. Foucault'nun insan bilimleri alanındaki (özellikle tıp ve tarih disiplinlerindeki) arkeolojik kazısı, bu bilimlerin kavramsallaştırılmasını yetkinleştiren figüratif ve anlatısal stratejileri açığa çıkarır; Hayden White buna dilsel protokollerin -mecazlar- derin yapısı adını verir.[201] İnsan yaşantıları modern bilginin rasyonalist ve bilimsel söylemleri içerisinde söylemsel olarak yeniden oluşturulur, böylelikle yönetilmeye ve denetlenmeye uygun hale getirilir.[202] Bu durum, gerçekliğin toplumsal olarak kurulduğu düşüncesinin ve aynı zamanda bilgi/iktidar denkleminin Foucault tarafından öne sürülmesinin sebepi olur.[203]

Her araştırmasında arkeolojiyi Foucault'nun farklı biçimde gerçekleştirdiği görülür. *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nde, meselâ arkeoloji model olarak alınmış olan bir temel tecrübeden hareketle deliliğin algısını ve bilgisini değerlendirirken; *Kliniğin Doğuşu*'nda tıbbın iki tarihî tipi arasındaki arkeolojik bir kopuşa, tıbbî bilginin derinlik boyutuna işaret eder; *Kelimeler ve Şeyler*'de ise, düzene konuluş ölçütü olarak kabul edilmiş olan *epistemeden* hareketle, bilgilerin bir iç ve kurucu düzenini, onların pozitifliği içinde gerçekleştirir.[204] Onun *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*'nde düşüncesini özellikle üç deneysellik alanının üzerinde yoğunlaştırdığı dikkati çeker: *yaşama, çalışma, konuşma.* Bu bakımdan, "insan bilimlerinin bir arkeolojisi" olduğunu söylediği *Kelimeler ve Şeyler* onun yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık olan insan hakkında yapılmış arkeolojik bir çözümlemesidir.

Merquior'un, kognitif çalışma için bir model olarak alınmaması kaydıyla, *paradigma* olarak nitelenebileceğini söylediği *episteme*, düşüncenin bir temel taşı, belirli bir çağda insanla ilgili bütün bilgi biçimlerini destekleyen zihinsel üstyapı, bir tarihî *a priori*yi veya Kant'ın kategorilerinin tarihîleşmiş biçimini

199. R.Machado, "a.g.m.", s. 30.
200. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, s. 57.
201. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 182.
202. S.Best-D.Kellner, *Postmodern Teori*, s. 57.
203. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 182.
204. R.Machado, "a.g.m.", s. 30.

oluşturan kavramsal bir çerçeve[205] konumunda görünür.[206] Foucault'ya göre, meselâ XVIII. yüzyıla egemen olan klâsik *epistemenin* en iyi temsilcisi sayılabilecek olan Buffon, Rönesans döneminin doğabilimcisi Aldrovandi tarafından bir hayal ürünü olarak ortaya konulmuş *Yılanlar ve Ejderhalar Tarihi*'nin gerisinde yatan anlamı kavramakta yetersiz kalıyor.[207] Foucault, Buffon'un şaşkınlığının, onun Aldrovandi'den ne daha kötü bir gözlemci, ne daha safdil, ne de bakışın güvenilirliğine veya şeylerin akledilebilirliğine daha az bağlı bulunmasından ileri gelmediğini, ama Buffon'un bakışının şeylere *epistemenin* aynı sistemi ve aynı düzeniyle bağlanmasından ileri geldiğini düşünür.[208]

Yeryüzünün hareket ettiğini söylediği için Kopernik'e deli diyen insanların bunu söylerken basit bir hatâ yapmadıklarını, *yeryüzü* denince akıllarına sâbit, değişmez bir konumun geldiğini; buna bağlı olarak Kopernik'in yeniliğinin de sadece yeryüzünü harekete geçirmek olamayacağını; yeniliğin daha çok fizik ve astronomi alanıyla ilgili sorunlara yeni bir bakış açısının getirilmesi ve *yeryüzü*, *hareket* gibi kavramların anlamlarının zorunlu olarak değişmesi olduğunu söyleyen Thomas Kuhn bu değişiklikler yapılmadan hareket eden bir dünya kavramını öne sürmenin gerçekten delilik olacağını düşünür.[209] Kuhn'a göre, farklı dünyalarda uygulama yapan iki bilim adamı aynı noktadan aynı yöne doğru baktıkları zaman bile farklı şeyler gördüklerinden[210] dolayı birinin diğerinin söylediklerini anlamakta güçlük çekmesi kadar doğal karşılanması gereken bir şey olamaz. Onların farklı şeyler görmelerinin gerisinde yatan temel etken, Kuhn'a göre, her birinin düşüncesini yöneten paradigmanın farklı olmasıdır.

Birçok okurun paradigmayla birlikte yalnızca bilim adamlarının gözlemleri yorumlayış tarzlarının değiştiğini, yorumlanan gözleminse, çevre yapısı ve algılama açısından tek ve değişmez olduğunu düşüneceğinden emin olduğunu söyleyen Kuhn, ben kendi hesabıma, diyor, Aristoteles ve Galileo sallanan taşlara baktıkları zaman, birincisinin engellenmiş düşme ikincisinin ise bir sarkaç gördüğünü söylemenin yarattığı sorunları derinden duyuyorum.[211] Batlamyus'un astronomi alanında öne sürdüğü yer merkezli sistemiyle Aristoteles'in fizik alanında ortaya koyduğu hareket anlayışı ortak bir paradigmada buluşuyorlardı. Aristoteles fiziğine göre, ay altı evrenin dört unsurundan her birisi kendi do-

---

205. J.-G.Merquior Foucault'nun bu terimi Lévi-Strauss'tan alıp kullandığını söylemektedir. (Bkz. *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 41)
206. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 41.
207. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 41.
208. M.Foucault, *MC*, s. 55; J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 41.
209. T.S.Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev.Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, 4. Bsk., İstanbul 1995, s. 160.
210. T.S.Kuhn, *a.g.e.* s. 160.
211. T.S.Kuhn, *a.g.e.* s. 139.

ğal yerinde bulunmak eğilimindedir. Bu eğilim onların hareketlerinin yönünü belirler. Ağır unsurlar merkeze doğru giderken hafif olanlar çevreye doğru hareket ederler. Buna göre, evrenin merkezinde toprak, toprağın çevresinde su, suyun çevresinde hava ve en dışta ateş bulunacaktır. Fizikteki bu anlayış astronomide yermerkezli bir sistemin kabulünü gerektirir. Aristoteles fiziği Batlamyus'un astronomisi temelde sadece gördüklerimizin doğru olduğunun kabulüne dayanır. Bu temel anlayış astronomide Kopernik, fizikte de Galileo ile birlikte geçerliliğini yitirir.

Gök Kürelerinin Dolanımı Üzerine adlı eseriyle düşünce tarihinde bir dönüm noktasını simgeleyen Kopernik gözlemlenen her yer değişiminin ya gözlenen nesnenin hareketinden ya gözlemcinin kendi hareketinden ya da her ikisinin hareketinden ileri geldiğini söyleyerek[212] evrenin merkezinde hareketsiz duranın yer küresi değil güneş olduğunun düşünülmesi imkânını ortaya çıkarmıştır. Batlamyus'un yer merkezli sisteminden Kopernik'in güneş merkezli sistemine geçişi bir paradigma değişikliğine bağlayan[213] Kuhn XVI. yüzyılın başlarına varıldığında Avrupa'nın en iyi astronomları arasında Astronomi'ye ilişkin paradigmanın kendi geleneksel sorunlarını çözmekten âciz kaldığını görenlerin sayısının giderek arttığını, Kopernik'in de Batlamyus'un paradigmasını reddederek yeni bir yol aramasının aynı görüşe dayandığını öne sürer.[214]

Kuhn bilim tarihinden bu tür örneklere başvurmak suretiyle bilimsel ilerlemenin devrimci karakter taşıdığına, "Yaşanan yeni paradigmaya geçiş bilimsel bir devrimdir."[215] cümlesiyle vurgu yapar ve sözünü ettiği devrimden de bir teorik yapının terk edilerek yerine, ona uymayan başka bir teorik yapının geçirilmesini anlar.[216] Bilimin ilerleme biçimini [bilim öncesi - olağan bilim - bunalımlar - devrim - yeni olağan bilim - yeni bunalımlar][217] şeklindeki açık uçlu şemayla gösteren Kuhn'a göre doğası gereği kesin bir tanımı yapılamayan paradigma yönlendirdiği bilimdeki meşrû işleyişin standartlarını belirler.[218] Bir paradigmaya bağlanmadan olağan bilim yapılamaz diyen[219] Kuhn, olağan bilimi, bir paradigmanın kuralları tarafından yönlendirilen bir bulmaca çözme faâliyeti olarak düşünür ve bulmacayı çözmekte uğranılan başarısızlığı da paradigmanın yetersizliğinden çok, bilim adamının yetersizliğine bağlar. Bir pa-

212. C.Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. Bsk., İstanbul 1997, s. 83.
213. T.S.Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 98.
214. T.S.Kuhn, *a.g.e.* s. 99.
215. T.S.Kuhn, *a.g.e.* s. 116.
216. T.S.Kuhn, *a.g.e.* s. 145; A.Chalmers, *Bilim Dedikleri* (Çev.Hüsamettin Arslan), 3. Bsk., s. 157.
217. A.Chalmers, *a.g.e.* s. 158.
218. A.Chalmers, *a.g.e.* s. 159.
219. T.S.Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 124.

radigmanın belirli kurallar formu içinde apaçık var olandan daha fazla bir şey olduğunda ısrar eden Kuhn'un, kasdettiği şeyi açıklamak için Wittgenstein'ın "oyun" kavramına başvurduğu görülür.[220] *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı İngilizceden Türkçeye çeviren Nilüfer Kuyaş'ın kitabın başında verdiği sunuş yazısında da belirttiği gibi, Kuhn'un Wittgenstein'ın ikinci döneminin eseri olan *Felsefi Araştırmalar*'ın konusu olan "oyun kuramı"ndan paradigma değişikliği ile ilgili olarak önemli ölçüde yararlandığı söylenebilir.[221]

Kuhn'un *paradigma*ları ile Foucault'nun *episteme*lerinin hiçbir noktada benzerlik göstermeyecek ölçüde birbirlerinden farklı olduklarını söylemek kolay görünmüyor. *Paradigma*lar *episteme*lerle karşılaştırıldıklarında, *episteme*lerin dünya görüşünden daha fazla birşey oldukları ve bilincin ya da bilinçdışının çok daha derin bir düzeyinden ileri geldiklerinin düşünülebileceği öne sürülürken, *paradigma*ların teori düzeyinde kurulduklarına dikkat çekilmektedir.[222] Bununla birlikte, Foucault'nun *episteme*lerinin Kuhn'un *paradigma*larına benzer bir işlevi yerine getirdiklerini söylemek mümkün görünüyor. Kuhn'nun paradigmalarının bunalım dönemlerinin ortaya çıkardığı bilimsel devrimlerden söz etmesine benzer bir biçimde, Foucault'nun da *Klâsik* ve *Modern* olarak iki *episteme* arasındaki kopukluklardan ve bitkinliklerden söz ettiği görülüyor. Kuhn paradigma bunalımlarının sonunda ortaya çıkan bilimsel devrimlere rağmen eski paradigmanın temsil ettiği bilimsel anlayış ile yeni paradigmanın temsil ettiği bilimsel anlayış arasında tam bir kopukluktan söz etmemeye özen gösterirken Foucault'nun, tam tersine, düşünce tarihinin, arkeolojinin kopukluklardan, kırılmalardan, büyük açıklıklardan, bütünüyle yeni pozitiflik biçimlerinden söz ettiği üzerinde ısrarla durduğu görülür.[223]

Foucault'nun *episteme*lerle ilgili çözümlemelerini okurken Kuhn'un *paradigma*larını düşünmemenin zor olduğunu öne süren Piaget, Foucault'nun çözümlemelerinin Kuhn'unkilere göre daha derinlikli göründüğünü söylemekle birlikte, Foucault'yu pek başarılı bulmadığı izlenimini de verir. "Eğer başarılı olsaydı, diyor Piaget, Kuhn kendini dönüşümlerin içine sürükleyen krizlerin betimlenmesi ve tarihî çözümüyle sınırlarken, Foucault'nun da bir dönemin biliminin temel ilkelerini birbirine bağlayan bilgikuramsal yapıların keşfini tamamlamış olması gerekirdi."[224] Kuhn'un paradigmasının hangi koşullarda gerçekten tanımlanmış anlamıyla bir *episteme* olarak dikkate alınması gerektiğini ve bilimlerin tarihini değişik yorumlama biçimlerine göre oluşturabilecek

220. T.S.Kuhn, *a.g.e.* s. 80; A.Chalmers, *a.g.e.* s. 162.
221. N.Kuyaş, *a.g.e.* Çevirenin Sunuşu, s. 20.
222. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 40.
223. M.Foucault, *AS*, s. 221.
224. J.Piaget, *Le structuralisme*, s. 112.

olan farklı bir *epistemeler* sisteminin hangi ölçütler karşısında yanlış sayılabileceğini sorgulamak yerine, Foucault sezgilerine gereğinden fazla güvenmiş ve tartışmaya açık doğaçlamasını her sistematik metodolojinin yerine geçirmiştir.[225] Piaget'ye benzer bir biçimde, Merquior da Foucault'nun ısrarla altını çizdiği bilgikuramsal kopuşların ve yekpare sütunlar halinde tasarladığı *epistemelerin* onu bazı temel olguları göz ardı etmeye zorladığını öne sürer ve ona hiç de küçümsenmeyecek eleştiriler yöneltir.[226]

İlkin, Merquior aralarında hiçbir ilişki bulunmayan yekpare sütunlar olarak düşünülmüş olan *epistemelerin*, Foucault'yu *epistemeler*-ötesi düşünce akışlarını görmezlikten gelmeye götürdüğüne; böyle bir epistemik yaklaşımın, söz konusu temel olguyu dikkate almayı reddettiği takdirde, *tarihe aykırılık* (anachronisme) olarak nitelenebilecek ciddî bir problemle karşılaşacağına; Foucault'nun gerçekleştirdiği dönemselleştirmeye bağlanıldığı ölçüde, *tarihe aykırılıklarla* dolu olmalarından dolayı, onun *epistemelerinin* akla yatkınlıklarının azalacağına ve bununla ilgili bazı çarpıcı örneklere dikkat çeker.[227] Foucault'nun sistemli bir biçimde görmezlikten geldiği ikinci temel olgunun, *epistemik geri kalışlar* (retards épistemiques) olduğu üzerinde duran Merquior, bilimlerin tarihinde geçmişe yönelik fikir sahibi olanlarla geleceğe bakanlar arasındaki tartışmaların hiç eksik olmadığını ve bu anlayışlar arasındaki sürtüşmenin bir çok kez, Foucault'nun bir *epistemeye* biçtiği ömrün süresi içinde söz konusu epistemenin belirlediği bakış açısına ilişkin farklı düşünce biçimlerini karşı karşıya getirdiğini öne sürer ve bununla ilgili olarak, 1647-1648 yıllarında, yani klâsik epistemenin doğduğu bir dönemde, Pascal ile Peder Noel'in evrende boşluğun bulunmadığı konusunda birbiriyle uzlaşan ama gerekçeleri birbirinden farklı olan görüşlerini yansıtan bir yazışmayı konu alan Jan Miel'in[228] verdiği çarpıcı örnekten yola çıkarak, eğer *epistemeler* birden bire ortaya çıkan ve içinde hiçbir boşluk bulunmayan yekpare sütunlar ise, diyor Merquior, çözümlemeyi analojiye tercih eden klâsik *epistemenin* tipik yaklaşımına uyan Pascal'ın eleştirileri karşısında, böyle düşünmeyen Peder Noel'in görüşleri nasıl açıklanabilir?[229] Foucault'nun arkeolojisinin görmezlikten geldiği üçüncü temel olgu olarak, düşüncenin evrimi tarafından uzun zamandır bir kenara itilmiş ve yeniden keşfedildiklerinde yine verimli bilimsel araştırmalara ilham kaynağı olabilecek olan kavramların geri dönüşünün söz konu-

225. J.Piaget, *a.g.e.* s. 112.
226. Bu eleştirilerle ilgili olarak bkz. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 70-87.
227. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 70.
228. J.Miel, Ideas or epitemes: Hazard versus Foucault, *Yale French Studies*, 49 (1973), s. 239-240 (J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 74 den naklen)
229. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 73-74.

su edilebileceğine işaret eden Merquior, bu konuda da, *filojiston* kavramına ilişkin teorinin Antik çağdan Lavoisier'ye kadar devam edip gelen mâcerâsından söz ettikten sonra, yekpare epistemik blokların varlığına inanıldığı takdirde, *filojiston* kavramının yükselişinin ve çöküşünün anlamının kavranmasının olanaksız olduğunu öne sürer.[230]

Bilimlerin tarihi ya da daha genel olarak düşüncelerin tarihiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekilen *epistemelerin* tarihi söz konusu olduğunda, Foucault her birini başka bir *epistemenin* işgâl ettiği tarihî bloklar arasında var olan *süreksizlik*lerin sık sık altını çizer.[231] *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault Ortaçağ'dan XVI. yüzyılın sonlarına kadar süren Rönesans döneminin *epistemesi*, XVII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar egemen olan klâsik çağın *epistemesi*, XVIII. yüzyılın sonundan XX. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren Modern dönemin *epistemesi*, XX. yüzyılın ortasından (yani 1950'lerden) bu yana varlığını hissettirmeye başlamış olan Postmodern dönemin *epistemesi* olmak üzere dört *episteme*[232] arasında var olan "bilmece niteliğindeki süreksizlikleri"[233] çözümler; düşüncesini özellikle *klâsik* ve *modern* çağın *epistemeleri* üzerinde yoğunlaştırır.[234] Birinci *episteme* bilgiyi, büyük bir varlıklar zincirinden oluşmuş bulunan *tablonun* içinde birbirleriyle yakından ilişkili nesneler arasındaki *benzerlik* ya da yakınlık protokolüne göre nitelerken; ikinci *episteme*de, bilgi apaçık bir biçimde *farklılık* protokolüne göre yaratılır.[235]

Demek ki, klâsik çağda bilginin konusu olan nesneler kendi aralarında birbirlerine kıyaslanacak şekilde farklılaştırılmakta, böylelikle de bilginin oluşumu kesintisizlik ve sürekliliğin egemenliği altına girmektedir.[236] Burada Rönesans'tan klâsik çağa geçişte bir epistemik dönüşümün ortaya çıktığı görülür. Söz konusu *epistemeler* arası dönüşümün dönemler arasında yaşanan bir evrim sürecinin sonucunda ortaya çıkmadığı Foucault'nun ifadelerinden anlaşılıyor. Ona göre, *epistemeler* arasındaki bilgikuramsal kopuşlar, bilginin temellendirilmesinde önceden kestirilemeyecek nitelikteki değişimler olarak betimlenebilir. Modern dönemin *epistemesinin* belirlediği asıl gerçeklik *İnsan* olmakla birlikte, Foucault söz konusu *epistemeyi* insanlık için bilgikuramsal açıdan temel bir paradoksun yaratıcısı olarak değerlendirmektedir.[237] Bu paradoks üzerinde ileride insanla ilgili bölüme gelindiğinde durulacaktır.

---

230. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 74-76.
231. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 41.
232. Bkz. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 196-197.
233. M.Foucault, *MC*, s. 229.
234. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 41-42.
235. A.Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s. 196.
236. A.Munslow, *a.g.e.* s. 196.
237. A.Munslow, *a.g.e.* s. 196-197.

Düşüncesini derinlemesine işgâl etmiş olan *süreksizlik* kavramıyla ilgili olarak, Foucault XIX. yüzyılda Fransa'nın seçkin bilgikuramcıları arasında yerini almış olan Gaston Bachelard'ın düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş görünüyor. Bilgikuramsal engellerin önemini vurgularken, bilimin hep başarılı ve doğrusal olarak ilerlediği hakkındaki görüşü benimsemekten kaçınan Bachelard'ın, *Bilimsel Düşüncenin Oluşumu* adlı eserinde yer almış olan kavramsal soyzincirleriyle ilgili araştırmasında en üstün yeri *süreksizlik*lere ayırdığı görülüyor.[238] "Düşüncenin büyük sürekliliklerinin, aklın ağır ve tekdüze görünüşlerinin, başlangıcından beri var olmaya ve tamamlanmaya dört elle sarılmış olan bir bilimin inatçı oluşumunun altında şimdi artık, diyor Foucault, parçalanmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalışıyoruz."[239] Araştırmalarına rehberlik eden temel dürtünün "farklılıklara saygı duymak" olduğunu söyleyen Foucault'nun belki de postmodernist olarak anılmasına sebep olan tutumunun bu olduğu söylenebilir. G.Bachelard bilgilerin sınırsız yığılımını bozan bilgikuramsal eşiklere işaret ederken; M.Gueroult felsefî söylemin alanını sınırlayan kapalı kavramsal sistemleri ve yapıları betimlerken; G.Canguilhem kavramların geçerlilik alanında ve kullanım kurallarında görülen değişmeleri, yer değiştirmelerini, dönüşümleri çözümlemiştir.[240]

Kelimeler ve Şeyler'de Foucault dikkatleri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, her biri ayrı bir bilgikuramsal dönemin, yani bilinçdışı bir yaşam dünyasının belirleyicisi olan *epistemeler* arasındaki dönüşümler üzerinde toplamaya çalışır.[241] XIX. yüzyıl Fransız düşünürlerinden Hugo de Vire tarafından ortaya atılmış ve *biyoloji*nin alanına ait bulunan *dönüşüm* kavramı, Foucault'nun Collège de France'dan meslektaşı olan François Jacob'un *Yaşayanın Mantığı* adlı eserinde yeniden canlılık kazanmıştır.[242] Foucault'nun kasdettiği anlamda, dönüşüm bir önyargılar birliği yerini bir başka önyargılar birliğine bıraktığı zaman meydana gelir.[243] Bilgikuramsal dönüşümler, Foucault'ya göre, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirlerini izleyen bu *epistemeler* genellikle birbirlerinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. *Epistemeler* arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak *süreksizlik*tir.[244]

Doğa Tarihi'nden *biyoloji*ye geçişin eşiğinde yer alan Cuvier'den itibaren iki süreklilik türünün arasına süreksizliğin girdiğinin düşünüldüğüne işaret eden

---

238. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 42.
239. M.Foucault, *DE*, I, s. 697.
240. M.Foucault, *DE*, I, s. 697-698.
241. J.-G.Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, s. 45.
242. J.-G.Merquior, *a.g.e*, s. 45.
243. J.-G.Merquior, *a.g.e.* s. 45.
244. J.-G.Merquior, *a.g.e*, s. 45.

Marietti, türlerin içindeki fonksiyonların sürekliliğinin ve organların yetkinliğinin içindeki sürekliliğin büyük süreksizliklere yol açtığına inanıldığını kaydeder.[245] "Aralarında bir alandan başka bir alana geçişi sağlayacak aracı formlar bulunmayan omurgalılar ile omurgasızlar tamâmıyla ayrı alanları oluştururlar."[246] diyen Foucault'ya göre, bu süreksizliklerin kendileri, hayat şartlarından dolayı, organizma ile onun yaşamasına olanak veren ortam arasındaki sürekliliği ortaya çıkarırlar.[247] Bu konuda, "omurgalı hayvanlar ile omurgasız hayvanlar nasıl düzenlenirlerse düzenlensinler, bu iki büyük sınıftan ne birinin sonunda ne de ötekinin başında, bunların ikisinin arasında bağ kurabilecek kadar birbirine benzeyen iki hayvan bulunamaz."[248] diyen Cuvier'nin düşüncelerinden yola çıkarak Foucault dallara ayırmalar teorisinin geleneksel tasniflere ek bir taksinomik çerçeve getirmediğini, söz konusu teorinin yeni bir aynılıklar ve farklılıklar alanının oluşturulmasına bağlı olduğunu, bu alanın da özünde sürekliliktен yoksun, dolayısıyla daha işin başlangıcında parçalara ayrılmışlık formunun içinde bulunduğunu dile getirir.[249]

Biyolojik düşüncenin mümkün olmasının iç koşullarıyla ilgili çözümlemesinde, Foucault'nun ortaya koyduğu şey, Cuvier'nin *Karşılaştırmalı Anatomi Dersleri* adlı eserinden itibaren canlı varlıkların klâsik skalasının içine temel bir süreksizliğin girmiş olmasıdır.[250] Bu sebeple Foucault, Lamarck türlerin dönüşümlerini Klâsiklerin Doğa Tarihi'nin sürekliliği olan ontolojik sürekliliktен hareketle düşündüğü için, süreksizlik konusunda, devrimci olarak Lamarck'ı değil Cuvier'yi görür.[251] Lamarck'ın düşüncesini mümkün kılan şey, gelecekteki bir evrimciliğin şimdiden kavranması değil, doğal yöntemlerin ortaya koydukları ve varsaydıkları gibi, varlıkların sürekliliğidir.[252] Cuvier, yukarıda da söylediğimiz gibi, varlıkların klâsik skalasının içine köklü bir süreksizliği dâhil etmiş, buna bağlı olarak da, biyolojik uyuşmazlık, dış unsurlarla ilişki, var oluş koşulları gibi kavramları, yaşamı devam ettirmek zorunda olan belirli bir gücü ve onu ölümle kesintiye uğratan belirli bir tehdidi su yüzüne çıkarmıştır.[253]

"Anatomi yalnızca aynılıkların tablo halindeki tekdüze alanını parçalamakla kalmamış, zamanın varsayılan sürekliliğini de bozmuştur." diyen Fou-

245. A.K.Marietti, *Michel Foucault*, s. 91.
246. M.Foucault, *MC*, s. 284.
247. A.K.Marietti, *Michel Foucault*, s. 91.
248. G.Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, s. 60 (M.Foucault, *MC*, s. 284 den naklen).
249. M.Foucault, *MC*, s. 284.
250. A.K.Marietti, *Michel Foucault*, s. 92.
251. M.Foucault, *MC*, s. 288; krş. A.K.Marietti, *a.g.e.* s. 92.
252. M.Foucault, *MC*, s. 288.
253. M.Foucault, *MC*, s. 288.

cault, Cuvier'nin çözümlemelerinin teorik bakımdan doğal *süreklilikler* ve *süreksizlikler* rejimini tamâmıyla yeniden oluşturduğunu kaydeder ve karşılaştırmalı anatominin canlıların dünyasında birbirinden bütünüyle ayrı iki süreklilik biçiminin ortaya konulmasına imkân verdiğini öne sürer.[254] Ne üst üste gelebilir, ne de birbirlerine uyarlanabilir olan bu iki süreklilik arasında büyük süreksiz kitlelerin yer aldığı görülür ve bu kitlelerin her birisi farklı örgütlenme planlarına bağlanır, çeşitli sıralanmalara göre düzenlenmiş ve değişik tipten organlar tarafından gerçekleştirilmiş bulunan aynı fonksiyonlara tâbi olur.[255] Meselâ Cuvier'nin "aralarında düzenlenişleri bakımından hiçbir benzerlik bulunmadığı halde, balıkların sahip olduğu bütün fonksiyonları ahtapotta da bulmanın zor olmadığı"[256] şeklindeki düşüncelerinden yola çıkarak Foucault bu gruplardan her birinin kendi içinde çözümlenmesi, bir grubu başka bir gruba bağlayabilecek olan benzerliklerin güçsüz bağının değil de, onu kendi üzerinde yoğunlaştıran güçlü tutarlılığın dikkate alınması gerektiğini öne sürer.[257]

"Evrim düşüncesi gibi bir şeyi, diyor Foucault, mümkün kılan birçok koşul işte burada bir araya gelmektedir." Ona göre, canlı formların süreksizliği, yapıların ve karakterlerin sürekliliğinin yüzeysel benzerliklere rağmen izin vermediği, büyük bir zamansal sapmayı kavramak imkânını vermemiş; uzaysal süreksizlik, tablonun kırılışı ve doğanın bütün varlıklarının bir düzenin içinde yerli yerinde bulundukları bu örtünün parçalanışı sayesinde doğaya ilişkin *tarih* Doğa Tarihi'nin yerine geçirilebilmiştir.[258] XVIII. yüzyılda evrimle ilgili teoriler sadece doğal felâketlerin kesintiye uğrattığı türlerin sürekliliği anlayışına dayandığı halde, XIX. yüzyılda evrimin teorisyenleri süreksiz grupları betimlemek için, türlerin sürekli bir tablosunun kurulmasıyla ilgilenmeyi bırakmışlardır.[259] Foucault evrimci fikrin XVIII. yüzyılda iyice belirginlik kazanmış iki olanaktan hareketle gerçekleştirilmiş bir seçim olduğunu söyler. Ona göre, ya türler arasındaki yakınlığın tâ başlangıçta verilmiş bir sürekliliği oluşturduğu ve sadece doğal felaketlerin, Arz'ın dramatik tarihinin, dışsal bir zamanın altüst oluşlarının bu sürekliliği kesintiye uğrattığı kabul edilir (demek ki süreksizliği yaratan, evrimciliği ortadan kaldıran bu zamandır); ya da sürekliliği var edenin, türlere başlangıçta verilmiş karakterlerden farklı karakterleri alacak olan türlerin doğuşunu engelleyen doğanın değişmelerini yaratanın zaman olduğu kabul edi-

254. M.Foucault, *MC*, s. 283.
255. M.Foucault, *MC*, s. 284.
256. G.Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes* (1817), s. 42-43 (M.Foucault, *MC*, s. 284 den naklen).
257. M.Foucault, *MC*, s. 284.
258. M.Foucault, *MC*, s. 288.
259. H.Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault*, s. 108.

lir.[260] Evrimci düşünce XX. yüzyılda artık türlerin tablosunun kuruluşuna değil de, bütün elemanları dayanışma içinde bulunan bir organizma ile bu organizmaya hayatın gerçek koşullarını veren bir ortam arasındaki etkileşim biçimlerine dayanan bir seçim olmak durumundadır.[261]

260. M.Foucault, *DE*, I, s. 717.
261. M.Foucault, *DE*, I, s. 717-718.

DERRIDA VE DEKONSTRÜKSİYON

Kasım Küçükalp*

GİRİŞ

Çağdaş Batı düşüncesi bağlamında ifade edildiğinde, Nietzsche ve Heidegger'in metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirel tutumlarında kendini gösteren ortak düşünce izleğinin en önemli çağdaş temsilcisinin, metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirileri, onlardan daha radikal bir nitelik arz eden Fransız filozof Jacques Derrida olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar felsefî arka planı itibariyle, Platon, Aristoteles, Ortaçağ Hıristiyan ve Yahudi gelenekleri, Descartes, Condillac, Kant, Romantik gelenek, Hegel, Nietzsche, Husserl, Levinas, Saussure, Levi-Strauss gibi birçok filozof ve düşünce tarzlarıyla çoğu zaman eleştirel olan bir okuma ve anlama çabası olsa da, Derrida'nın felsefesinin anlaşılması ve gereği gibi takdîr edilmesi kanâatimizce, onu Heideggerci bir geleneğe konumlandırmakla mümkündür. Zira Derrida'nın, başta bizzat dekonstrüksiyonun mâhiyetine dair analizleri olmak üzere, gerek Batı düşünce geleneğini bir mevcûdiyet felsefesi veya ontolojisi olarak nitelendirmesine paralel olarak sâbit, kalıcı ve evrensel bir hakikat ve anlam anlayışına yönelik eleştirilerinde, gerek Batı düşünce geleneğinin logos merkezli bir

---

* Doç. Dr. Kasım Küçükalp, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Bu metin büyük ölçüde yazarın, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* adı ile kitap olarak yayımlanmış doktora çalışmasının ilgili bölümü bağlamında birtakım revizyonlarla kaleme alınmıştır.

karakter arz ettiğine dair düşüncelerinde, gerek dile yönelik ilgisinde, gerekse de *différance*, iz, ek/ilâve (*supplement*), *arkhe*-yazı gibi kavramları kullanıma sokmasında, Heidegger olmazsa olmaz bir hareket noktası oluşturmaktadır.

Söz konusu Heideggerci arka plana sahip olması ve felsefesinin birçok hareket noktasını Heidegger'e borçlu olmasına rağmen, Derrida'nın, Heidegger'i onaylayan ve onun felsefesine körü körüne bağlı olan bir takipçi olduğunu söylemek mümkün değildir. Tıpkı diğer filozofları ve felsefeleri dekonstrüksiyona tâbi tutarken yaptığı gibi, Derrida Heidegger felsefesiyle de hem onaylayan hem de onu eleştiriye tâbi tutan bir okuma stratejisi içerisinde olmuştur.[1] Zaten kendisini dâimâ bir mîrâsçı olarak gören Derrida, devralmış olduğu mîrâsla ilişkisinin "bir çeşit iki yanlı buyruğa" sahip bir ilişki olarak "çelişik bir tahsîse yanıt vermek" zorunda bırakıcı bir karakter arzettiğini ifade eder. Derrida için bu durum, bir yandan, devralınan mîrâsı yeniden onaylamayı, yani onu seçmeden önce kabul etmeyi bilmek, diğer yandan da, onu kabul edecek özgür bir özneye sahip olunduğunu bilmek demektir. Derrida'ya göre, bir yeniden olumlama anlamına gelen bu ilişki tarzı, mîrâsı olduğu şekliyle kabul etmek değil, "ona başka türlü yeni bir atılım kazandırmak" sûretiyle hayatta tutmaktır. Daha başka bir ifadeyle, Derrida'nın mîrâsla ilişkisi, mîrâsı seçmekten ziyâde, ki mîrâs sözcüğünün kendisi de seçilmemiş olma halini ifade eder, onu hayat içerisinde korumaya karar vermek doğrultusunda olur:[2]

> "Kabul etmenin edilginliği ile 'evet' demek, sonra ayıklamak, süzmek, yorumlamak, yani düşünmek, her şeyden önce de esirgenmesini istediğimiz şeyi bunun dışında bırakmamak kararı arasında biçimsel ve görünür çelişkiden hareket etmek gerekir. Ve nihâyet. Dışta bırakmamak: Kurtarmak, belki, hâlâ, bir süre için, ama son bir kurtuluş yanılgısı olmadan."

Bundan dolayı Derrida, ne kadar kökten ve yıkıcı olursa olsun dekonstrüksiyonun, yaralamak ya da öldürmekten, daha doğrusu yok etmekten kaçınmak durumunda olduğunu söyler. Böyle bir kaçınmanın imkânı ise, mîrâsı yeniden

---

1. Derrida için, düşünürleri izlemenin yolu, salt anlamda tekrar ve taklide dayalı olmayan bir ilişkiden geçer ve sadâkat gereği olan da böyle bir takiptir. Buna göre, kendinden önceki düşünürlerin söyleyip, yazdıklarını dinlemek, onlarla aynı şeyi söylemek değil, sırası gelince, ötekinin başkalığına saygı gereği başka bir şey söylemek demektir. Derrida'nın da özellikle vurguladığı üzere, sadâkat başka bir şey söylemeyi, söylenen şeyin yeni ve farklı bir şey olmasını gerektirir. Derrida, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Oayne ve John Schad, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, ss. 10-11.
2. Derrida, *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Dharma Yayınları, İstanbul 2006, s. 12.

olumlamakla mümkündür.[3] Derrida'nın, Heidegger felsefesiyle girmiş olduğu ilişki de bu doğrultuda olup, bunun en somut örneklerinden birini onun kendi dekonstrüksiyon kavramına yönelik analizleri oluşturur.

HEIDEGGERCİ DESTRÜKSİYONDAN DERRIDACI DEKONSTRÜKSİYONA

Derrida, dekonstrüksiyon kavramını kullanıma sokup, onun ne tür bir anlam içeriğine sahip olduğunu analiz ederken, açık bir biçimde Heidegger'e göndermede bulunur ve Fransızca bir sözcük olan *deconstruction*'un, Heidegger'in kullandığı *destruktion* ve *abbau* sözcüklerini karşılamak amacı taşıdığını ifade eder. Heidegger'de Batı metafizik geleneğini anlamanın ve Varlığın anlamını yeniden ele geçirmenin bir yolu olarak karşımıza çıkan söz konusu terimler, Derrida için de, âdetâ bir başlangıç noktası fonksiyonuna sahiptir. Heidegger'in destrüksiyon kavramlaştırmasına paralel olarak Derrida da, dekonstrüksiyonun ve ona kaynaklık teşkil eden *destruktion* ve *abbau* sözcüklerinin hiçbirisinin negatif bir anlamda ele alınamayacağının altını çizer.[4] Heidegger'in kullanıma soktuğu her iki terim de, "Batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin genel yapısına ya da mîmârîsine ilişkin bir işlem anlamına" gelir.[5] Zira *destruktion* bir yıkma ve yok etmeye değil, fakat yapısal tabakaları sökmek anlamına, *abbau* ise, yine yıkmayı değil, bir şeyin nasıl vücut bulup oluştuğunun araştırılması amacıyla parçalara ayrılmasına gönderme yapar.[6]

Buna karşın Derrida, Fransızca'da *destruction* sözcüğünün, Heidegger'in kullandığı pozitif anlama değil, daha ziyâde Nietzscheci anlamdaki yıkmak, yerle bir etmek ve hiçlemek anlamlarıyla olumsuz bir indirgemeyi içerdiği için, onu dışlamak durumunda kaldığını ifade eder ve onun yerine Fransızca bir sözlük olan *Litre*'de bulduğu *deconstruction* sözcüğünü kullanır. Derrida, gerçekleştirmeye çalıştığı strateji açısından daha uygun olduğunu düşünmesi sebebiyle, dilbilgisel, dilbilimsel ya da retorik değerleri mekanik bir değer içerisinde toplayan *deconstruction* sözcüğünü tercih eder. Bu hususun izahında ise Derrida, *deconstruction* sözcüğünün *Litre*'deki karşılıklarını şu şekilde sunar:

---

3. Derrida, *a.g.e.* 13.
4. Derrida, "*Roundtable on Autobiography*", *Otobiographies: The Ear of the Other*, translated by. Avital Ronell, Schocken Books, New York 1985, pp. 86-87.
5. Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı–Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 185.
6. Simon Glendinning, *On Being with Others*, Routledge University Press, London and New York 1998, s. 77.

> "*Deconstruction*, dekonstrüksiyon eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak... Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek... Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek. Yapılanışını yitirmek."

Bu anlam çerçevesi içerisinde Derrida'ya göre, dekonstrüksiyon, "yıkmaktan çok bir 'bütünlüğün' nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya" işaret eder.[7] Bununla birlikte Derrida, dekonstrüksiyonun[8] ne bir çözümleme ne bir eleştiri ne bir yöntem, ne de bir edim veya işlem olduğunu vurgulayarak, onun "değerini, "bağlam" diye adlandırılan mümkün değiştirim zincirindeki yazılımından" aldığını söyler.[9] Bu sebeple Derrida, dekonstrüksiyonun, bir düşünme sistemi olmak şöyle dursun, bir öz veya prosedürü adlandırdığını dahi kabul etmez. Zira dekonstrüksiyonun bir programın kurallarını izlemek sûretiyle onları uygulamaya geçiren yöntemsel bir teknik olmadığı gibi, mümkün veya gerekli bir usul de değildir, dekonstrüksiyon daha ziyâde imkânsızın imkânı olarak düşünülmelidir.[10] Derrida'nın ellerinde dekonstrüksiyon, dil sisteminin dâimâ, dili konuşan bireylerin kontrolünün dışında değişiyor olması ekseninde, her hâlükârda devam ediyor olan anlamın ifşâsının geriye doğru izini sürme sürecini içerir. Derrida'ya göre, anlamın imkânsızlığı, metinlerin özünde mevcut olduğu için, dekonstrüktif bir okuma, metinde varsayılan argüman ve tezlerin kendi kendilerine karşı döndüğünü göstermek amacıyla metni parçalara ayırır. Dolayı-

---

7. Derrida, a.g.m., s. 186.
8. Her ne kadar Derrida dekonstrüksiyonun açık bir tanımının olamayacağını çeşitli vesilelerle vurgulasa da, eğer bir tanım yapmak mümkün olsaydı, herhalde onun en iyi tanımı, Derrida'nın kendi stratejisini ifade sadedinden değişik bağlamlarda yapmış olduğu vurgulardan hareketle Andrew Haas'ın yaptığı tanım olabilirdi. Haas'ın ele aldığı şekliyle dekonstrüksiyon sınır felsefesidir veya başka bir ifadeyle sınırdaki felsefedir. O, sınırlar oluşturmanın imkânsızlığının, onların geçirgen tabiatının, parçalanmış çerçevelerinin ve benekli hatlarının isbâtıdır. Aynı şekilde, dekonstrüksiyon *logos*-çökmesidir, yani belirli bir felsefe tarzının, oluşturma, sınıflandırma, özdeşleştirme ve belirleme hareketinin kapanmasının imkânsızlığını (ve gerekliliğini) gizleyen metafizik inşâyı göstermek için, dışlanan bir *öteki*ne nazaran bir içerdeki olarak kendisini belirleme ve yerini bulmaya yönelik bir pratiktir. Felsefî kavramların saflığı, dâimâ kirlidir ve dekonstrüksiyon hem onların kaçınılmaz çelişkilerini hem de gerçekleştirmeye çalıştıkları ilgilerini/çıkarlarını ifşâ eder. Haas, Andrew, "The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction", *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997, s. 217
9. Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", ss. 186-187.
10. Derrida, "İsim Hariç (Post-Scriptum)", çev. Didem Eryar, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 168.

sıyla her konuşma ve yazma eylemi bir bakıma kendi yadsınışının tohumlarını içermek durumundadır.[11]

Bu durumda herhangi bir yazma eyleminde ki, burada yazıyı en geniş anlamıyla konuşma ve diğer eylemleri de içine alacak şekilde kullanmak gerekir, bilinçli bir öznenin kontrolünden bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde dekonstrüksiyon da, bir öznenin herhangi bir metne dışarıdan, yani metnin dışından bir şey olarak sokup, metni eleştirdiği bir aygıt değildir. Paul de Man'ın, "Rousseau'nun dekonstrüksiyona uğratılmaya ihtiyacının olmadığını, çünkü Rousseau'nun metinlerinin kendi kendilerini dekonstrüksiyona uğrattıkları", şeklindeki değerlendirmelerinden hareketle Derrida, de Man'ın söz konusu ifadesinin, özellikle edebî çalışmalar olmak üzere, dekonstrüksiyonun bütün metinlerde dâimâ işbaşında olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Bundan dolayı dekonstrüksiyon, olgudan sonra ve dışarıdan modernitenin teknik bir aracı olarak uygulanamaz, metninler bizzat kendi kendilerini dekonstrüksiyona uğratırlar.[12]

Bu açıdan bakıldığında dekonstrüksiyon, metinlerin okunmasına yönelik bir dizi okuma tekniğine gönderme yapmakta olup,[13] anlamın yazar, metin ve okuyucular tarafından oluşturulduğu değişik yollarla ilgilenen bir anlam felsefesi olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, ister yazar isterse okuyucu bağlamında olsun, anlamın oluşması, hiçbir biçimde bilinçli bir öznenin etkinliği olarak görülemez. Zira anlamın oluşması, zihinde mevcut olan ve öze gönderme yaptığı düşünülen anlamın objektif bir biçimde dışa yansıtıldığı bir süreç değildir. Tam tersine dökonstrüktif bir okuma açısından anlam, öze tekâbül eden bir mevcûdiyet fikrinden ziyâde farktan doğması sebebiyle, gösterenler arasındaki sistematik oyunun sonucu olarak, değişik bağlamlarda sürekli bir biçimde farklılık arz eder ve dâimâ geleceğe aktarılır. Derrida'nın, gerçeklik ve bilginin özsel yapılarını keşfetmeye ve insanın ulaşabileceği nihâî bilgi seviyesine ulaşma çabası güden bütün bir Batı felsefesi tarihinin eleştiriye koyulabilmesi de ancak böyle bir bağlamda anlaşılabilir.

Derridacı dekonstrüksiyon açısından bakıldığında, çeşitli felsefeler tarafından öteden beri ortaya konulan ve ilk veya son söz, yani her şeyin kaynağı, özü, *arkhe*si ve nihâî *telos*u olma iddiâsındaki kavramlar, gerçekte kendi bağlamlarını dahi nihâî olarak kontrol ve tesis etmekten uzaktır. Dekonstrüktif bir oku-

---

11. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London 2000, p. 450.
12. Derrida, *Memories for Paul de Man*, translated by. Cecile Lindsay and Friends, Colombia University Press, New York 1989, p. 123.
13. Jack M. Balkin, "*Yapısöküm*", çev. Kasım Küçükalp, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2003, s. 322.

ma stratejisi de, felsefî bir metnin ilk ve son söz olma iddiâsının başka bir bağlamda nasıl kendi kendini ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır. Bundan dolayı dekonstrüksiyon ister ontolojik, isterse metodolojik olsun, ilk veya son söz olma anlamında kendi kendine-yetme iddiâsının, "sınırsız bir bağlam" ve "karar verilemezlik" lehine terk edildiği bir düşünme biçimine karşılık gelir. Derrida'nın özellikle vurguladığı şekliyle, dekonstrüksiyonun en temel karakteri, söz konusu sınırsız bağlamı hesaba katmaya çabalamak, bu bağlam için mümkün olan en keskin ve geniş dikkati sarf etmek ve böylelikle de yeniden bağlamlaştırmanın sınırsız hareketine dâhil olmaktır.[14]

Hatta Derrida için, objektif olma iddiâsındaki bilimsellik dahi, bir uzlaşımlar ağı içerisinde yapılanan, güçlü bir biçimde tesis edilen veya sâbitleştirilen bir bağlam içerisinde kendisini dayatmak durumunda olduğundan ötürü, bağlam içerisinde kalmaya mahkûmdur. Objektiflik değerinin ortaya çıkışı dahi, yine bir bağlama aittir. Bu tesbitten hareketle Derrida bağlam kavramını, içinde objektivitenin, hatta daha geniş bir biçimde ifade edildiğinde hakikatin bu değerinin anlamını kazanarak kendilerini dayattığı bütün "gerçek-dünya-tarihi" şeklinde adlandırır. Bu yüzden dökonstüksiyonda, söz konusu sınırsız bağlamı hesaba katmak, mümkün bağlamlara ve böylelikle de, yeniden-bağlamlaştırmanın dâimî hareketine en keskin ve en geniş bir biçimde dikkat kesilmek demektir. Derrida, dekonstrüksiyona dair bu anlayış ekseninde, çoğunlukla yanlış anlaşılan iddiâsının anlamına da açıklık getirir. Zira Derrida "metnin dışında bir şey olmadığı" iddiâsının, gerçekte "bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını" söylemekle eşdeğer olduğunu ifade eder.[15]

Derrida akıl/söz-merkezcilik olarak adlandırdığı Batı metafizik geleneğinde bütün metinlerin varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik kutupsal karşıtlıklar üzerine dayandığını, hiç de nötr olmayan söz konusu karşıtlıklarda daha güçlü ve özsel anlamda daha doğru olarak düşünülen ilk öğenin, bütün sistemin merkezine yerleşen bir arşimet noktası olma fonksiyonuyla diğer öğelere de dayanak teşkîl ettiğini ifade eder. İşte dekonstrüksiyona ait bir okumanın gerçekleştirdiği şey de, söz konusu bilinç-dışı ve baş edilmeyen bu hususun açığa çıkarılarak, metnin dayandığı kutupsal karşıtlığın infilâk ettirilmesidir. Böylelikle sağlam ve mantıkî olduğu düşünülen hususların dayanıksız ve paradoksal olduğu, ona dayanarak yapılan yorumların da doğası gereği yanlış yorum olduğu açığa çıkarılır.

---

14. John Coker, "Jacques Derrida", *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. Robert C. Solomon and David L. Sherman, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003, p. 265.
15. Derrida, "Afterword: Toward an Ethics of Discussion", *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, Northwestern University Press, Evasnton 2000, p. 136.

Bir dekonstrüksiyonist için anlam, metnin dışarıda veya önemsenmeden bıraktığı ya da metin tarafından sessiz hale getirilen şeyleri de içerir.[16] Kavramsal sistem ve teorilerin varlığına yönelik bir karşı çıkış olması sebebiyle dekonstrüksiyon, mantıkî tanım ve açıklamalara karşı büyük ölçüde çizgisel olmayan sözcük oyunları lehine şiddetli bir direnç sergiler. Bu anlamda dekonstrüksiyon, belirli metinlerin diğer metinlere nasıl gönderme yaptığını açığa çıkarma amacıyla, metinlerin yakın bir okumasına odaklanır.[17] Ancak böyle bir okuma yoluyla istikrarlı, sâbit ve evrenselleştirilebilir olduğu düşünülen klasik metinlerin, ne denli bağlamsal ve ancak başka metinlere referansla inşâ edilebildikleri açığa çıkarılabilir.

Bu noktada dikkat çeken ve izah gerektiren önemli bir husus, Derridacı dekonstrüksiyon açısından metnin ne anlama geldiği ve metin-okur ilişkisi bağlamında dekonstrüksiyonu nasıl anlamamız gerektiğidir. Öncelikle stratejik sebeplerden dolayı Derrida, metin kavramını neredeyse hiçbir biçimde mevcut ve anlaşılabilir bir sınır içerisinde olmayacak şekilde genellemenin gerekli olduğunu ifade eder. İşte, "Metnin ötesinde başka bir şey yoktur."[18] sözünün anlamı tam da bu bağlamda vuzuha kavuşur.[19] Derrida'ya göre, metin dâimâ bir

16. Metafiziğe ait metinler tarafından bastırılan, susturulan ve sistemin dışında tutulan şey, aslında ben ve öteki ayırımının ötekisidir. Bundan dolayı Martin McQuillian, dekonstrüksiyonun bir tanımının da, ötekinin konuşmasına izin veren bir konuşma eylemi olabileceğini belirtir. Bu tesbît iki açıklayıcı sonucu barındırır: İlk olarak, dekonstrüksiyon, okumayı üretmek için metne uygulanan bir yöntem olmayıp, kendi kendine basit bir okuma eylemine denk düşer. Bu anlamıyla o bir şey değil, bir okuma olayı veya durumudur. O, dekonstrüksiyon olarak ne ise odur ve bir metinden bağımsız bir biçimde varolamaz, fakat her zaman ve yalnızca okuma anında ortaya çıkar. Bu anlamda metnin dışında dekonstrüksiyonun olamayacağı söylenebilir. İkinci olarak, dekonstrüksiyon imkânsızdır. Zira şâyet o ötekinin konuşmasına izin veriyorsa, hakîkî anlamda dekonstrüksiyon bilinemeyecektir. Çünkü biz, ne zaman bir başkasının konuşmasını duysak, onun farklılığını dâimâ aynı kendiliğe indirgeme eğilimi içerisinde oluruz. Başkası (*the other*) Derrida'nın metinlerinde konuşmaya devam etmektedir ve bizim Derrida'yı aynı şekilde ötekiliğin etkilerine açık bir biçimde okumaya başlamamız gerekir. Böyle yapıldığı takdirde de dekonstrüksiyon sonu olmayan bir okuma etkinliğine dönüşecektir. Bundan dolayı dekonstrüksiyonun vazîfesine herhangi sınırlamanın getirilmesi de söz konusu olmaz. Martin McQuillian, "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", *Deconstruction: A Reader*, edited by. Martin McQuillan, Routledge 2001, pp. 6-7.

17. Lagasse, Paul and Friends, "*Deconstruction*", *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York 2004, pp. 13123.

18. Derrida, *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London 1976, p. 158.

19. Hatta Derrida, metnin iz kavramının genelleştirilmesi anlamında bir bütün olarak hayata tekâbül ettiği kanâatindedir. Hayat bir metin olduğunda, metnin kurallarının de-

güçler alanı içerisinde olup, heterojen, farklılaşan ve açık uçlu bir karaktere sahiptir. Metnin bu karakteri sebebiyle, dekonstrüksiyonist bir metin okuması, kütüphane kitaplarıyla, söylemlerle, kavramsal ve semantik bağlamlarla ilgilenmez. Birer söylem analizi olmayan metinler, aktif ve etkin iç içe geçmeler ve araya girmeler, özellikle de, kendilerini, teorik ve betimleyici ifadelerle sınırlandırmaksızın bağlamları değiştiren politik ve kurumsal araya girmelerdir.[20]

Heidegger'in dâimâ işleyen bir süreç olarak sanat eseri anlayışından ve yapısalcıların karşıtlıkların bir oyunu yoluyla tesis etmiş oldukları metin kavramından hareketle Derrida, yazılı metinlerin yanı sıra, politik kurumlar, eylemler benzeri organize edilmiş bütün sosyal ilişki formlarının da metin olarak yorumlanabileceği fikrine varır. Bu anlamda metinler artık kitaplar ve yazılı metinler olarak değil, diğer kompleks unsurlarla ilişki içerisinde olan karmaşık ve birbiriyle ilgili anlamlar olmak durumundadır. Böyle bir metin anlayışı Derrida'yı, bütün metinlerin kendilerini ortaya çıkaran bağlamlarıyla yakın bir ilişki içerisinde bulundukları ve ancak bu bağlamlar dolayımıyla bir yanılsama ve kurgudan ibaret olan merkezî bir anlam fikrini açığa çıkarabildikleri düşüncesine sevk eder. Bununla birlikte Derrida, söz konusu işleyişin yakından analizinin, öngörülen merkezî anlamın hiçbir biçimde elde edilemeyeceği, metne içkin diğer anlamlar yoluyla yerinden edilebileceği fikrini açığa çıkaracağını düşünür. Bundan dolayı dekonstrüksiyonu, metinlerin mutlak bir anlam tesis etme amacıyla gerçekleştirdikleri sözde sistemlerin maskesini kaldırmak, onların mümkün birçok anlama açık olduğunu göstermek olarak anlamak mümkündür. Dolayısıyla Derridacı dekonstrüksiyonda, her metin tamamlanmamış bir söz olarak anlaşılır ve metnin nihâî bir anlamının bulunduğu fikrine dâimâ şüpheyle yaklaşılır.[21]

Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, *Memories for Paul de Man* adlı çalışmasında, dekonstrüksiyonun yalnızca bir nakletme veya nakil yoluyla düşünmeden meydana geldiğini, onun bütün bu anlamları içerisinde birden fazla dili gerektirdiğini, dolayısıyla da diller arasındaki bir nakletmeden oluştuğunu ifade eder. Bu değerlendirmelerinden hareketle Derrida, aslında tanımlanması bizâtihî kendi mantığına aykırı olan dekonstrüksiyon kavramını, riske girerek "hem bir dilden fazlası, hem de bir dilden öte bir şey olmayan" diye tarif eder. Gerçekte o, ne bir ifade ne de bir cümledir. İfade edilmiş sözcükler hiçbir an-

---

ğişmesi gerekir ki, Derrida'nın yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur. Derrida, "Teoriyi İzlemek", s. 28.

20. Derrida, "Critical Response II, But, Beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)", translated by. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry*, Vol. 13/1, Autum 1986, pp. 167-168.
21. Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 453.

lam taşımayacağından dolayı, dekonstrüksiyon kavramı bir başına hiçbir anlam ifade etmez. Derrida'ya göre dekonstrüksiyonun yapısı, öncelikle bir geçişi ve nakletmeyi ifade etmesi ve devam ededuran bir sürece gönderme yapması sebebiyle, onun anlamını kuşatıp, totalleştirmek de mümkün değildir.[22]

Bağlama yapmış olduğu vurgunun, sıklıkla skeptisizm, empirizm ve nihilizmle ilişkilendirilen bir rölativizm olmadığını ifade eden Derrida için, rölativizm, Husserl tarafından da en yetkin bir biçimde gösterildiği üzere, kendisiyle çelişen felsefî bir pozisyonda kalır. İkinci olarak, bağlamı dökonstrüktif bir tarzda düşünmek, herhangi bir mutlak bakış açısı içerisinde analiz etmeyen karakteriyle, ne felsefî bir pozisyon ne de sınırlı bağlamların bir eleştirisidir. Her ne kadar, söylemi, sosyo-kurumsal konumu, dili, hareketlerinin tarihsel kaydı bakımından verili, fakat başkalaşan ve devingen bir bağlamda kökenlense de, bu bağlamdaki hâkim olan değerlerden vazgeçmez.[23]

Derrida Batı metafiziğiyle ilgili kavrayışını Heidegger'den almış olduğu mevcûdiyet (*presence*) kavramı ekseninde geliştirir. Bununla birlikte Heidegger'in yaklaşımının metafiziğin üstesinden gelmeye odaklandığı yerde Derrida, böyle bir projeyi metafiziğin içinde ve dışında olma karşıtlığı ekseninde işleyen, dolayısıyla da hala metafiziğin içerisinde olan hiyerarşik bir proje olarak değerlendirir. Oysa Derrida'nın kendi konumu, su götürmez bir biçimde ya metafiziğin içerisinde ya da dışarısında durulamayacak bir konumdur. İşte bu konum Derrida'nın ikili okuma stratejisinde ifadesini bulur. Söz konusu okuma stratejisine göre, Batı metafiziğine ait olduğu düşünülen bir metnin yeni bir okumaya tabi tutulması, aynı metnin Batı metafiziğini aşan bir karaktere sahip olduğunu da gösterecektir ve yine Heidegger ve Levinas'ın metinlerinde olduğu üzere, kendilerini metafiziğin dışında konumlandıran düşünürlere ait metinlerin yeniden okunması ise, onların ne denli metafiziğe ait olduklarını açığa çıkaracaktır.[24]

Bu noktada Derrida'nın söz konusu yeniden okuma ya da başka bir ifadeyle ikili okuma stratejisinin hiçbir biçimde bir alternatif sunma anlamına gelmediğinin altını çizmek, dekonstrüksiyon stratejileri açısından son derece önemlidir. Burada ortaya konulan şey, ya metafiziğin içerisinde ya da dışarısında olmak gerektiği yönündeki yaklaşımların tutarsızlığını açığa çıkarmak, dekonstrüksiyonun her türlü metinde işbaşında olduğunu ve metafizikten kurtulmanın veya metafiziği aşmanın imkânsızlığını ortaya koymaktır. Bunun yanısıra Derrida'nın metinlerinde git gide daha bir ağırlık kazanmış olan bir okuma tar-

22. Derrida, *Memories for Paul de Man*, p. 15, 17.
23. Derrida, "Afterword: Toward an Ethics of Discussion", p. 137.
24. Bernasconi, Robert, "Derrida", *Encyclopedia of Philosophy Vol. II*, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, New York and London 2006, p. 716.

zı anlamında dekonstrüksiyonun farklı bir tarzını da görmek mümkündür. Bu dekonstrüksiyon tarzı, metafizik gelenek boyunca kaleme alınmış olan metinlerin açmazlarının (*aporias*) ortaya konulmasıyla alakalıdır.[25] Dekonstrüksiyonun nokta-i nazarından bakıldığında, metafiziğe ait metinler varlık ve hakikatin tam bir mevcûdiyet formu içerisinde belirlenmesi esasına göre inşâ edilmiş olmalarına rağmen, gerçekte yazarının dahi niyetini aşan ve anlam ve hakikatin hiçbir biçimde mevcûdiyet formunda belirlenemeyeceği bir metin anlayışı ekseninde çökmeye mahkûmdur. Bu hususun yerli yerince anlaşılması ise, Derridacı anlamda dekonstrüksiyonun, mevcûdiyet metafiziği veya ontolojisi karşısında takındığı tutumun anlaşılmasından geçmektedir.

DERRIDA'NIN MEVCÛDİYET METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ

Heidegger'in, Varlığın zamanla olan ilişkisi bağlamında metafizik düşünceyle ilgili olarak yapmış olduğu en temel belirleme, söz konusu gelenekte kendini kendine saklamak sûretiyle, varolanlarda tezâhür eden ve daha ziyâde fiil anlamıyla anlaşılması gereken Sokrates öncesi Varlık anlayışının, Platoncu metafizikle birlikte ortaya çıkan ve kendinden sonraki bütün bir Batı metafizik geleneğine hâkim olan mevcûdiyet formuna indirgenmiş bir varlık anlayışı lehinde ortadan kalktığıdır. Bu noktada Heidegger'in, çoğunlukla etimolojik tahlillerle gerçekleştirdiği analizler ve bu analizlerin Varlık anlayışının zaman anlayışıyla bağlantısına odaklanmış olmasının, gerek Derrida felsefesi gerekse hâlihazırda odaklanmış olduğumuz mesele için yadsınamaz bir değeri söz konusudur. Bu yüzden öncelikle, Varlık-zaman ilişkisi konusunda benimsenen yaklaşımların veya daha Nietzscheci bir ifadeyle oluş anlamında Varlık ile mevcûdiyet formuna büründürülen Varlık anlayışının, hemen bütün anlam ve hakikat anlayışlarının yanı sıra, onlarla ilişkiye girmeye çabalayan insanın konumunu ne şekilde belirleyebileceğine dair bir analiz yapmak son derece önemlidir.

Aslında mesele, Varlığın mâhiyeti itibariyle zamansal veya tarihsel olup olmamasının, Varlığa dair insânî bilginin mâhiyetini, dolayısıyla da insanın Varlığın anlamını deneyimlemesini ne şekilde belirleyeceği meselesidir. Bilindiği üzere, hemen bütün Batı metafizik geleneği boyunca, varlığa dair düşünümü rasyonalist bir epistemoloji ekseninde benimsenen yaklaşımlar belirlemiştir. Söz konusu yaklaşımlar için aslolan, her dâim kendisiyle aynı kalan, oluş ve değişmeden, dolayısıyla da tarihsel ya da zamansal olandan etkilenmeden kalanın rasyonel deneyimi ve bilgisi olagelmiştir. Bütünüyle özcü bir metafiziğin inşâsına vücut veren bu tür düşünce tarzlarına göre, Varlık ve düşünce arasında bir

25. Bernasconi, a.g.m., s. 716.

örtüşme olup, her tür teorik düşüncenin odak noktasını, tarih dışı ve evrensel karakteriyle ancak ve ancak rasyonel bir muhâkemeye açık olan Varlık oluşturur. Rasyonel düşüncenin dışında kalan şeyler ise, mâhiyetleri itibariyle Varlığın doğasına tesir etmekten uzak olmaları sebebiyle, hakîkî bir düşünüm için herhangi bir önem arz etmezler. Zira klasik felsefede teori-histori karşıtlığında da kendini gösteren bu yaklaşım açısından, düşüncenin asıl konusu, değişmenin ardındaki değişmeyen şey, yani tarihsellik ve zamansallığın kendisine tesir edemediği şeydir. Yine bu düşünce tarzı ekseninde, zaman da hareketin sayısı olarak nitelendirilerek Varlık ve hakikatin deneyimlenmesi açısından, ister geçmiş, ister an, isterse gelecek söz konusu olsun, bir şimdiki zaman anlamında homojen bir ortama büründürülerek, Varlık ve hakikatin zamansallığı düşüncesine imkân vermeyecek bir konuma taşınmıştır.

Bununla birlikte, özellikle Alman tarih ekolü, romantikler ve Alman idealistleriyle birlikte ortaya çıkan ve Nietzsche, Heidegger, Derrida ve çağdaş felsefelerde en radikal boyutlarına taşınan tarihin önemi, Varlığın, Tanrı'nın ve dolayısıyla da hakikatin tarihselliği veya zamansallığı gibi konular, söz konusu klasik Varlık ve hakikat anlayışının köklü bir biçimde sorgulanmasına, nihâyetinde de Varlık ve hakikatin zamana açılması fikrini dikkate almaya yol açmıştır. Bundan dolayı Nietzsche'de oluşun varlığa, Heidegger'de Varlığın varolana, Derrida'da ise gösterenler arasındaki sistematik oyunun, metafiziksel bir düşünce tarzı ekseninde mevcûdiyet formuna indirgenmesine yöneltilen eleştirilerin merkezinde, bütünüyle Varlık ve zaman kavrayışına dair söz konusu paradigma değişikliği bulunmaktadır.

Heidegger'in felsefî düşünce geleneğinin yeniden ele geçirilmesi amacıyla, zamanın ne olduğu ve nasıl verildiği sorusunu hareket noktası olarak alması da tamamıyla bu paradigma değişikliğiyle bağlantılıdır. Zira Heidegger'e göre, Varlık ve zaman arasındaki ilişki sorunu, Aristoteles, Augustinus, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson ve diğer filozofların çalışmalarının gizlenerek, gözden kaybolmuş noktası olacak şekilde kendisini gösterir. Mantıkî, psikolojik, metafizik ve teolojik problemlerin geleneksel ele alınış şekli, belirli bir zaman anlayışını varsayar. Heidegger'in çabası, bir yandan, felsefî geleneğe ait metinlerin, gizli ve düşünülmeden bırakılan varsayımlarına odaklı özel bir okuması, diğer yandan da, belirli (sınırlanmış) bir zaman anlayışına referansla bu metinlerin kuşatıcı zemînini araştırmaya yönelik bir teşebbüs anlamına gelir. Heidegger söz konusu prosedürü takip eden metodunu felsefî geleneğin destrüksiyonu, gelenek tarafından varsayılan Varlık ve zaman anlayışını ise mevcûdiyet metafiziği olarak adlandırır.[26]

---

26. Rudolf Bernet, "*Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence*", *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 1982, s. 85.

Bütün bir Batı metafizik gelenek ve tarihinin, herhangi bir varolan olmayan Varlığın bir varolana indirgenmesiyle başladığını, bunun ise metafiziğe ait düşünme tarzından kaynaklandığını düşünen Heidegger gibi Derrida da, mevcûdiyet metafiziğini metafizik düşünme biçimiyle ilişkili bir sorun olarak ele alır. Derrida metafizik karaktere sahip Batı felsefe geleneğini, temel bir zemin/sebep, mutlak bir başlangıç veya kendisinden neş'et eden her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir Arşimet noktası tesis etmeye mâtûf süregiden bir çaba olarak niteler. Platon'dan beri bu kaynak/orijin mevcûdiyet (*presence*) olarak tanımlanagelmiştir. Yine bu kaynak, kendisini tamâmen sunan ve bütünüyle kendi kendine yeterli bir şey olarak düşünülmüştür. Bundan dolayı Derrida "tam mevcûdiyet olarak Varlığın determinasyonunun" metafizik tarihinin dayanağı olduğunu savunur. Söz konusu mevcûdiyet metafiziği ayrıca, kaynağın; saf, basit, normal, standart, kendinde-yeterli ve kendiyle özdeş olarak düzenlendiği hiyerarşik bir değer sistemi de içerir.[27]

Mevcûdiyet metafiziği, varlık veya hakikatin birtakım mevcûdiyet terimlerinde anlaşılageldiği bir ontoloji olup, bu ontolojide varsayılan söz konusu mevcut varlıkların kavranması ise, hakikatin ne olduğunun veya ne olmadığının kavranması anlamına gelir. Meselâ Descartes, kendi zihinsel hallerinin bütünüyle açık öz-mevcûdiyeti iddiâsında bulunur ve imtiyazlı bir epistemik geçidi ise ondan hareketle türetir. Aynı şekilde, rasyonalist epistemolojideki akla içkin olduğu düşünülen verili idealar ve empirist epistemolojideki duyu-verisi kavramlaştırmalarında karşılığını bulan verili nosyonu da mevcûdiyet metafiziğinin örnekleri arasındadır. Yine mevcûdiyet felsefesine verilebilecek örneklerden biri de, kişideki tam mevcûdiyet olarak "yeterlilik" nosyonu ve geleneksel felsefelerdeki öz nosyonudur.[28] Bütün bu örneklerin îmâ ettiği şey ise, insanın, gerek varlığın gerekse eşyanın öz-bilgisini elde etmeye muktedir bir varlık olarak görülmesidir. Zira söz konusu yaklaşım açısından bakıldığında, varlık ve eşya insan için tam bir mevcûdiyete sahip olup, insanın, onların dolayımsız bir biçimde tam bilgisini elde etmesi mümkündür.

Buna göre, mevcûdiyet metafiziği, insanda mevcut olanın, "göstergelere başvurması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde" kavranması sebebiyle, her ne ise o olarak, bütünüyle ve dolayımsız bir biçimde mevcut olduğunun varsayıldığı bir düşünme biçimine gönderme yapar.[29] Bu anlamıyla mevcûdiyet meta-

---

27. Gert J. J. Biesta and Geert Jan J. M. Stams, "*Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lesson from Deconstruction*", *Studies in Philosophy and Education*, 20: 2001, s. 65.
28. Coker, "Jacques Derrida", s. 266.
29. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 249.

fiziği, insan bilincinin varlığı dolayımsız bir biçimde deneyimlemesi, yani hakikatin bilince verili olduğu anlamına gelir. Zaten Derrida'nın, bilincin bütün bir metafizik düşünce geleneği boyunca mevcûdiyet terimlerinde düşünülegeldiğini ve bir öz-mevcûdiyet, kendiliğin mevcûdiyet içerisinde algılanması anlamlarına işaret ettiğini söylemesi de bundan dolayıdır. Aynı şekilde mevcûdiyet metafiziği, bilinç için öngörülen söz konusu hususları öznel varoluş için de öngörür. Özne kategorisinin *hypokeimenon* veya *ousia* vb. kavramlarla bağlantılı kılınarak düşünülmesi gibi, bilinç olarak özne de kendisini mevcut olma olarak açığa çıkarır. Bundan dolayı Derrida, bilince bahşedilen imtiyazın, gerçekte mevcut olana, yani ebedî bir şimdiki zamanda mevcut olana bahşedilen imtiyaz olduğunu ifade eder.[30]

Buna mukâbil Derridacı dekonstrüksiyon, dünyayı algılama tarzımızın, dünyanın fiilen varolma tarzıyla aynı olmadığını hatırlatır. Meselâ gerek Descartes gerekse Husserl'de epistemolojik başlangıç noktasını oluşturan "Ben burada ve şimdi varım." ifadesinin ve benin şimdiki zaman içerisinde dolayımsız deneyiminin insan bilincine verilmiş olduğu fikrinin, dökonstrüktif bir okuma açısından savunulması pek de kolay değildir. Söz konusu dilbilimsel ifadeyi telaffuz ederken, hâlihazırdaki 'an'da varolan gerçek bir şahıs olduğumuzu ileri sürer ve kendi varlığımızı burada ve şimdi onaylamak sûretiyle söz konusu 'an'ı (*present*) telaffuz ederiz. Bununla birlikte, bizim "burada" ve "şimdi" sözcüklerini söyleme ve düşünmemizle, onların gönderme yaptığı gerçek an (*moment*) arasında sonsuz derecede küçük bir fâsılanın olmasından dolayı, bizim "burada" ve "şimdi" ifadelerimiz, gönderme yaptığımız an ile özdeş değildir. Bizim göndermede bulunduğumuz "burada" ve "şimdi", hep, hakkında düşününceye kadar geçmiş bir zamandır; fakat biz onu kendi hâlihazırdaki mevcûdiyetimizi anlamak için alıkoyarız. Bununla birlikte oldukça paradoksal bir biçimde, o dâimâ önümüzde ve gelecek zamanın bir parçası olarak kalır. Bu hususta kesin olan şey ise, bizim "burada ve şimdi" ifademizin, zaman ve mekân içerisinde hâlihazırda vukû bulan gerçek ân ile tam olarak örtüşmediğidir. Kavramsal kaygılardan ötürü biz, iki "şimdi"nin gerçekte aynı olduğunu varsayarız. Bu, algının alışılagelmiş bir modu haline geldiğinden dolayı da, artık onun ikinci bir düşünce olduğunu dahi unutur ve kabullenmeyiz. İşte dekonstrüksiyonun bize öğrettiği şey, bu zorunlu unutmanın, yani fenomen ve referans arasındaki bir ve aynılık ilişkisi varsayımının, mevcûdiyet olduğudur. Bu mevcûdiyet ise şeylerin gerçekte oldukları şey değil, yaşayabilmek için kendi kendimize îcâd edip, anlattığımız bir kurgudur. Dolayısıyla, mevcûdiyete yönelik arzu, sadece sağlam ve tutarlı kaynaklara

30. Derrida, "*Différance*", translated by. Alan Bass, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago1982, p. 16.

dair anlaşılabilir bir arzu olsa da, bizim istediğimiz şeye sahip olmamız hiçbir zaman mümkün değildir.[31]

Kuşkusuz bu imkânsızlık, bir mahrûmiyet değil, mevcûdiyetin anlamlandırmadan önce gelemeyeceğiyle ilgili bir tesbittir. Zira mevcûdiyet anlamlandırmadan önce gelseydi, göstergelere müracaatı zorunlu olan bilincin, nasıl olup da bilincinde olunabileceğini anlamak imkânsız olurdu. Bundan dolayı Derrida, mevcûdiyetin hiçbir biçimde dolayımsız olamayacağını ve yalnızca dil aracılığıyla dolayımlanabileceğini düşünür. Ancak dil dolayımıyla mevcut olanın mevcut olan olarak bilincine varılır. Dille olan bu bağlantısı sebebiyle, mevcûdiyet kavramı da, tıpkı diğer kavramlar gibi, kendi içine kapalı olan bir birlik değil, karşıtının kendinde ikâmet ettiği bir şeydir. Bu anlamda mevcut olmama ve yokluk imkânının kendisi için geçerli olmadığı bir kavramın mevcut olma imkânından da bahsedilemez. Zira mevcûdiyet kavramı, mevcut olmama ve yokluk kavramlarını gerektirir ve bu, dilin farklılık gösteren özünden kaynaklanır.[32]

Dilin özünden kaynaklanan bu farklılık dikkate alındığında, bir mevcûdiyet felsefesinin Derridacı anlamda dekonstrüksiyonu, söz konusu felsefeye ait teorilerin, mutlak anlamda mevcûdiyetin imkânsızlığından dolayı, soruşturulmaya açık, mutlak bir zeminden yoksun ve dayanıksız oldukları kanıtlanabilir terim ve ayırımlardan oluşturulduklarının ortaya konulmasından ibarettir. Derrida'nın geliştirmiş olduğu *différance* kavramı da, özgül olarak, mevcûdiyet metafiziğini karışıklığa itme amacıyla tasarlanmıştır. Klasik, modern ve Aydınlanmacı felsefelerde öngörüldüğü şekliyle, zihnin (aklın), realiteyi doğrudan doğruya temsil etmeye muktedir olduğu anlamındaki temsil anlayışını yerinden eden Derrida'nın *différance* kavramı, temsilin aslâ çıplak bir mevcûdiyet veya dolayımsızlık olmayıp muhtevâsında, hem farklılık hem de zamansal bir ertelemeyi barındırdığına işaret eder.[33] Bunun yanı sıra, Derrida'nın *différance* kavramı da, Heideggerci bir arka plana, özellikle Heidegger'deki "ontik-ontolojik ayrım" düşüncesine bağlı olup, Heidegger düşüncesinin radikal ve özgürleştirici bir onaylanması olarak karşımıza çıkar.

İZ VE DIFFÉRANCE

Her ne kadar Derrida, ontik ve ontolojik ayrım nosyonunun, Heidegger'deki ayrım ve kendi yazılarındaki *différance* açısından daha orijinal bir stil içerisinde silinecek olan metafiziğin dilinden türemiş olduğunu düşünse

31. Martin McQuillian, "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", p. 11.
32. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 249.
33. West, *a.g.e.* s. 247.

de, söz konusu diğer stile varmanın Heideggerci yolun açmış olduğu ufuk olmaksızın, mümkün olmadığı kanâatindedir. Zira ontolojik ayrım, metafiziğe ait metinler ve dil içerisinde işlemekle birlikte, içerisinde bu metinlerin işlediği kapanmanın ötesinde düşünmeye imkân veren birtakım yerinden etmeleri sergiler. Derrida'ya göre, bu belirsizliğin ortaya çıkmasının sebebi, Heidegger'de iki farklı metnin bulunmasıdır. Birisi varolanların hâkimiyetinden mevcut olagelme olarak Varlığın daha aslî bir düşünümüne dönerken, diğeri bu aslî mevcut olagelmenin hakikatini, yani metafiziksel düşünceyi aşan ve kuşatan, dolayısıyla da işleyegeldiği bütün bir mevcûdiyet bağlamını aşan bir hakikati soruşturmaya açar. Bundan dolayı Heidegger'e ait metinler, metafiziksel olmayan bir tarzda okunursa, bu belirsizlik, yani çift katlılık düzeni içerisine girilir. Bu ise bütün olarak metnin ürperti içerisine sevk edildiği karar verilemezlik alanıdır.[34]

Derrida, şimdi içinde varolan anlamında mevcut olanı kendi mevcûdiyeti içerisinde düşünmenin anlamını sorgulama sürecinde Heidegger'in "Anaximander Fragmanı"na mürâcaat eder. Söz konusu fragmanda geçen, "Varlığı unutmak, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı unutur." ve "Varolanların Varlığı olmak, Varlığın meselesidir." ifadelerini analiz ederken Derrida, Varlık ve varolanlar arasındaki muammalı iyelik durumunun, gerçekte "mevcut olagelme"den (*presencing*) mevcut olanın (*present*) zuhûruna ve meydana gelişine işaret ettiğini ifade eder. Zira "varolanlar(ın) Varlığı" ifadesinde, varolanların ve Varlığın birbirlerine âidiyetine işaret etme söz konusudur. Varolanlar Varlıktan ve Varlık içinde zuhûr ederler. Varlık kendisini varolanlara verir. Varlık ve varolanlar arasındaki iyelik durumunu ifade eden "in"de ifadesini bulan bu hareket Heidegger tarafından, 'mevcut olagelme'den mevcut olanın öne çıkması anlamında bir meydana gelme olarak adlandırılır. Bu işarete rağmen söz konusu zuhûr edişin özü, Varlık ve varolanların özü ile birlikte gizli kalır. Yine buna bağlı olarak, mevcut olagelme ile mevcut olan arasındaki ilişki dahi düşünülemez bir şey olarak kalır. Bu durum ise, mevcut olagelmenin ve mevcut olanın, şimdiki zamanın merkezî bir öneme sahip olduğu bir yaklaşım içerisinde şeyleştirilip, bir varolan konumuna indirgenmesi demektir.

Derrida'ya göre, burada Heidegger'in işaret etmeye çalıştığı şey, metafizik tarafından unutulmuş olan Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın, metafizik düşünce geleneği boyunca bir iz bırakmadan kaybolduğudur.[35] Söz konusu unutuluşa paralel olarak metafizik düşünce geleneğinde, hem mevcut olagelme hem de mevcut olan, metafiziksel bir tarzda yorumlanarak mevcûdiyet formu

34. Walter A. Brogan, "The Original Difference", *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Northwestern University Press, Evanston 1988, p. 33.
35. Derrida, "*Differance*", p. 23.

içerisinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki ayrımın unutulması sonucunda, taraflardan biri işaret ediyor olduğu diğer taraf için bir gösterge olarak kabul edilmiştir. Meselâ mevcut olagelme, mevcut olmanın daha aslî bir yolu olarak anlaşılmış, bunun sonucunda da, felsefenin ideali ve ereği en yüksek derecede mevcut olanı ele geçirmek olmaya başlamıştır.[36]

Derrida Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın izinin gizlendiği yerde, kendi *différance* düşüncesini, izin izinin yok olması bağlamında gündeme getirir ve aslında "Anaxsimander Fragmanı"nda bahsedilen şeyin tam olarak bu husus olduğunu söyler. Zira Fragman, Varlığın tarihinin, Varlığın özü ve varolanlardan farkıyla birlikte, kendisini kendine saklamasının sonucunda, Varlığın unutulmasıyla başladığını, söz konusu unutmayla bağlantılı olarak da, Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın dahi çöktüğünü ifade eder. Buna göre mevcut olagelmenin mevcut bir şey gibi konumlandırılması ve nihâyet en yüksek varolan olarak görülmesiyle birlikte, Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın erken izi de silinir. Bununla birlikte Derrida, bir mevcûdiyet olmaması, kendisini yerinden eden, yerinden çıkaran ve kendisine göndermede bulunan bir mevcûdiyetin simulakrumu olması sebebiyle, izin bir yere sahip olmadığını ve silinmenin onun yapısına ait olduğunu vurgular. Fakat bu silinme sadece ize yetişmek zorunda olan bir silinme değil, (Zira onsuz bir iz değil, olsa olsa yok edilemez ve anıtsal bir töz olurdu.), ayrıca onu başlangıçtan itibaren bir iz olarak oluşturan bir silinmedir. Dolayısıyla, Varlığın tarihi anlamında felsefe veya metafizik, Varlığın, ifşâ sürecinde kendini kendine saklamasının bir sonucu olarak başladığı için, Varlığın, varolanlarda ifşâ ederken kendisini gizlemesinden kalan izinin dışında herhangi bir hakikatten bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı Derrida, Varlık ve varolanlar arasındaki ayırımın başlangıçtaki izinin silinmesinin, onun metafiziğin metninde iz bırakmasıyla "aynı" olduğunu ifade eder.[37]

Bu ikincisi ise, kaybettiği, sakladığı ve kenara koyduğu şeyin işaretini korur. Derrida'ya göre, metafizik dili içerisinde böyle bir yapının paradoksu, "metafiziksel kavramların şu etkiyi yaratan tersyüz oluşudur: Mevcut olan gösterge-

---

36. Brogan, "The Original Difference", p. 34.
37. Böylelikle Derrida, Heidegger'in, "mevcûdiyet felsefesi veya onto-teolojiden bir adım geriye atma" projesini geliştirerek, (ontik-ontolojik) ayırımın izinin basit bir biçimde mevcut veya yok olmaması gerektiğini ileri sürer. (*MP*, p. 24) Dolayısıyla "iz", mevcûdiyete işaret etmediğinden ötürü, hiçbir metafiziksel kavrama da uygun düşmez. Bununla birlikte "iz" kendi kendisinin bir silinmesi olarak metafizik içerisinde kaydedilir. Bundan dolayı da, mevcûdiyet felsefesinin kendisi, izin silinmesinin izi olacaktır. Bundan dolayı Derrida açısından "İz", mevcûdiyet felsefesinin kavramlaştırmalarını yeniden bağlamlaştıran ve aşan bağlamın bir işaretidir. Coker, "Jacques Derrida", s. 274; Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time", s. 65.

nin göstergesi, izin izi haline gelir."[38] Bu iz ise, *différance*'ın izidir, hem kendisinden hem de diğer şeylerden sürekli bir biçimde farklı olan *différance*'ın kendisi, kendisi yoluyla iz olacaktır. O, ilk veya son iz, başlangıç ve sondur. *Différance* ve iz Varlık veya birtakım varolanları adlandırmaya yönelik bir isim değildir, onlar işaret eder fakat adlandırmaz.[39]

İz ve *différance* arasındaki bu bağlantıdan hareketle Derrida varlığı düşünceye, dolayısıyla rasyonel olana indirgeyen ve tanımlayan geleneksel ontolojiyi "varolmaklık veya varolanların ontolojisi" şeklinde nitelendirerek, ona yönelik eleştirilerini, *différance* kavramı bağlamında en radikal boyutlarına taşır. Derrida'ya göre, *différance* kavramının eski Latincede "bir bütün olarak sarsmak, bütünlük içerisinde titretmek" anlamına gelen *sollicitare* anlamında sarsmaya koyulduğu şey de, varolanların söz konusu hâkimiyetidir. Bu yüzden Derrida'nın kavramlaştırdığı şekliyle *différance*, Varlığın mevcûdiyet veya varolmaklık şeklinde belirlenmesini sorgulamakta olup, gerçekte Heidegger tarafından vurgulanan Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın daha radikal bir perspektife taşınması anlamını taşır.[40]

Geleneksel felsefede varolanların toplamı olarak düşünülen varlığı, cins, tür vb. tanımlamalarla adlandıran yaklaşımın aksine, Derrida *différance* ile adlandırma problemine de farklı ve oldukça paradoksal bir boyut kazandırır. Zira mevcûdiyet metafiziğinde varlık ve varolanlar özü itibariyle tanımlanıp adlandırılırken, Derrida'nın *différance* sözcüğü, bir anlamda Varlığın dahi ötesine, adlandırılamaz olana ulaşır. Bu açıdan bakıldığında, Derrida'nın *différance* analizleri, bir bütün olarak isimlendirme, anlam ve anlamın imkânı gibi problemlere de taşınacak niteliktedir. Derrida'ya göre, Varlığın kendisinden dahi yaşlı olan *différance* hiçbir isme sahip değildir. Bu isimlendirilememe, onun dil içerisinde keşfedilmemiş olmasından ya da ona özel bir dilin sonlu imkânlarının dışında bir isim aramak zorunda kalmaktan dolayı değil, *différance*'ın herhangi bir isme sahip olmamasından dolayıdır. Daha da ötesi, anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği ikâmeler zincirinde sürekli bir biçimde kendisini yerinden çıkaran *différance* adı dahi *différance*'a ait bir isim değildir.[41]

> "Onun için hiçbir isim yoktur: Bütün basmakalıplığı içerisinde okunabilecek bir önerme. Bu isimlendirilemeyen, meselâ Tanrı gibi hiçbir ismin kendisine yaklaşamadığı, tarif edilemez bir Varlık değildir. Bu isimlendi-

38. Derrida, a.g.m., ss. 23-24.
39. Coker, "Jacques Derrida", s. 274; Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time", s. 67.
40. Derrida, a.g.m., ss. 21-22.
41. Derrida, a.g.m., s. 26.

> rilemeyen (*différance*), isimsel etkileri, isimler olarak adlandırılan, görece birlikli ve atomik yapıları, içinde, tıpkı yanlış bir giriş veya yanlış bir çıkışın hâlâ oyunun parçası, yani sistemin bir fonksiyonu olması gibi, meselâ isimsel etki *différance*'nın kendisinin, ağa düşürüldüğü, pratiğe sokulduğu ve yeniden kaydedildiği isimlerin ikâmelerinin zincirlerini mümkün kılan oyundur."[42]

Her ne kadar, bir sözcük veya kavram olmayan, dolayısıyla da bütün isimlendirmelerin ötesinde olan *différance* herhangi bir isme sahip olmasa da, Derrida semantik bir çözümleme gerçekleştirmek sûretiyle *différance* sözcüğüyle göze aldığı şeyin yakınına ulaşmaya çalışır. *Différance* köken itibariyle *différer* fiilinden gelmekte olup, oldukça farklı iki anlamı içerir. Latince'deki *differre*'nin karşılığı olan bu fiil, ilk anlamıyla, "daha sonraya bırakma; hesaba katma eylemi; bir ekonomik hesaplamayı, bir dolambaçlı yolu, bir ertelemeyi, bir aktarmayı, bir rezervi, bir temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma" anlamında zamanlamayı (*temporisation* veya *temporization*)[43] ifade eder. "Erteleme ve sonraya bırakma anlamıyla *différer*, "arzu" veya "istenç"in tamamlanmasını veya gerçekleşmesini askıya alan, eşit derecede de kendi etkisini iptal eden veya hafifleten bir mod içerisinde bu askıya alışı etkileyen dolambaçlı bir yolun zamansal veya zamanlayıcı aracılığına, bilinçli veya bilinçdışı bir biçimde başvurmak, zamanlamak demektir."[44] *Différer*'ın diğer anlamı ise, daha yaygın ve tanımlanabilir olan, "özdeş olmamak, başka olmak ve ayrıt edilebilir olmak" anlamıdır.[45] İlk anlamıyla *différer*, kutupsal karşıtlıklarca gereksinilen keskin ayırımın fenomenlerin inatçılığı karşısında ertelenmek zorunda olduğuna işaret eder. Bu anlam ekseninde "*différance*"[46] sözcüğü, mantık sistemleri

---

42. Derrida, a.g.m., s. 26-27.
43. "Uygun zamanı kollama, zamanlama, erteleme, kaçınma" anlamlarına gelen *temporisation* veya *temporization* sözcüğünü tek bir sözcükle tam anlamını tüketecek şekilde Türkçeye aktarma nerdeyse imkânsız gibi görünmektedir. Bununla birlikte sözcüğün Heidegger ve Derrida felsefesiyle bağlantılı olan kısa bir izahının bizi en azından Derrida'nın meramını anlamaya yaklaştıracağını düşünüyoruz. Heidegger ve Derrida'nın, Varlık ve hakikatin tam mevcûdiyeti fikrine yönelik eleştirileri bağlamında düşünüldüğünde, kendini zamanın belirli bir ânında tam olarak vermeme, verili halden farklı olma, daha özgül olarak da kendini sürekli bir biçimde geleceğe saklama diye anlaşılırsa, hem sözcüğün anlamı hem de Derrida'nın *différance* kavramıyla bağlantısı daha net kurulur.
44. Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time" ss. 7-8; Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 51.
45. Derrida, a.g.m., s. 8.
46. Derrida'nın neden *difference* sözcüğünü değil de kendi icadı olan ve 'a' ile yazılan *différance* sözcüğünü tercih ettiği hususunun aydınlatılması, Derrida'nın genel strateji-

için merkezî bir önem arz eden kutupsal karşıtlıkların dayanıksızlığını ortaya koymaya yönelik bir içeriğe sahiptir. Diğer anlam ise, karşıtlık çiftlerinden herhangi birinin, uygulanmak için varsayılan alana tam olarak tekâbül etme noktasında başarısız kalacağına işaret eder. Buna göre, aktüel fenomenlerin yapısı ile mantıkî sistemlerin gereksinim duyduğu kutupsal ayrımlar arasında, hiçbir biçimde indirgenebilir olmayan farklılıklar söz konusudur.[47]

Différance'ın anlamına (tabîî ki eğer varsa) yaklaştıracak bu analizler yoluyla Derrida, metafizik düşünce geleneğinde öteden beri âdetâ düşünümün merkezinde bulunan duyulur ve anlaşılır arasındaki dikotomiyle birlikte, metafiziğe ait hakikat düzenini de aşma çabası verir. Mevcut bir varolan olarak sunulması mümkün olmayan *différance*, kendini saklayıp açığa vurmayarak, bunu da bir birliği olmayanın esrârı içerisinde gerçekleştirerek, hakikat düzenini aşar. Zira Derrida'ya göre *différance*, ne mevcut olan ne de mevcut olmayandır, bu karakteri sebebiyle de onu herhangi bir varlık kategorisine sokmak mümkün değildir. *Différance*, ontolojik veya teolojik yeniden temellüke indirgenemez olduğu gibi, aynı zamanda onto-teolojinin, yani felsefenin kendi sistem ve tarihini ürettiği alanın da başlangıcı olarak, onu kaydetmek ve tarifsiz bir biçimde aşmak sûretiyle onto-teolojiyi içerir. Derrida, aynı şekilde *différance*'ın yazımının izlenmesi için bir başlangıç arayışını da imkânsız görür. Çünkü bu sözcükle gerçekleştirilen şey, meşrû bir başlangıç, mutlak bir hareket noktası ve temel bir sorumluluk arayışının soruşturulmasıdır. Zira yazı sorunsalı, ancak *arkhe*'nin değerinin sorunsallaştırılmasıyla açılır.[48]

Derrida'nın yeni sözcükler îcâd etme yolundaki genel stratejisine paralel olarak, *différance* sözcüğünün rolünü standart felsefî terminolojiye bir alterna-

---

sinin yanı sıra, Batı metafizik geleneği karşısındaki konumunun anlaşılması bakımından da son derece önemlidir. Bu sözcükle Derrida öncelikle, fark ve ayrım bağlamında *difference* sözcüğünü kullanan Hegel, Saussure ve Heidegger gibi düşünürlerden kendisini ayırır. İkinci olarak, son hecedeki 'a' Fransızcada isim fiilleri biçimlendirmeye yönelik bir modeli takip etmesinden ötürü, *différance* bir eylem ile söz konusu eylemden sonuçlanan hal arasında işaret edilen belirsizliği sürdürür. Bu yolla da Derrida, bir gerçekliğin, metafizik dikotomiler yoluyla kavranıp, ele geçirilemeyeceğini vurgular. Son olarak bu sözcük, konuşma-yazı karşıtlığı üzerine kurulu metafizik düşünme tarzında, konuşmanın yazı karşısındaki imtiyazlı konumunu yıkma noktasında stratejik bir öneme sahiptir. Zira gerek *difference* gerekse Derrida'nın kavramlaştırdığı *différance* aynı şekilde telaffuz edilse de, farklılıkları ancak yazı yoluyla açığa çıkmaktadır. Bundan dolayı Derrida, *différance*'taki 'a'nın konuşma tarafından kavranması imkânsız karakteriyle yalnızca yazımsal kaldığını ifade eder. Derrida, "Différance", ss. 3-4; Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York 2001, p. 289.

47. Gutting, *a.g.e.* p. 288.
48. Derrida, "Différance", s. 6.

tif sunma olarak açıklamak mümkündür. Bununla birlikte Derrida'nın *différance* sözcüğü, standart dikotomilerin içkin sınırlarını açığa çıkarsa da, dikotomilerden bütünüyle bağışık bir alternatif düşünme biçimi sunma iddiâsını barındırmaz. Derrida'yı diğer metafizik karşıtı düşünürlerden ayırt eden en belirgin nokta da bu olsa gerek. Zira Derrida'ya göre, dikotomileri gözlemleyip, onlara hükmedilebilecek, onlardan ayrı bir bakış açısı söz konusu değildir. *Différance*, Hegel'in karşıtlıkları, kendinde tam olarak anlaşılabilir bir bütün içerisinde sentezleyen 'mutlak'ı değildir. Onun kendisi dahi, ne kontrol eden ne de kontrol edilen, dâimâ yeni paradokslar üreten *différance*'ın bitmek tükenmek bilmeyen oyunu içerisinde kalır. Bu anlamda *différance*, kavram ve dilimizin sınırlarına işaret etse de, onların üstesinden gelmek gibi bir amaç gütmez. Derrida'nın, metafiziksel düşüncenin dayandırıldığı ayrımları soruşturması, yeni bir nihâî cevaplar kümesi adına değil, fakat herhangi bir cevabın sınırlarının farkında olmaya dair kalıcı ve süreklilik arz eden ihtiyaç adına gerçekleştirilir.[49]

HEIDEGGERCİ MÎRÂSIN DEKONSTRÜKSİYONU

Derrida'nın, gerek dekonstrüksiyon kavramlaştırması, gerek mevcûdiyet metafiziğine yönelik eleştirileri ve gerekse kendi *différance* anlayışı, açıkça Heidegger felsefesine ve bu felsefenin metafizik düşünceye yöneltmiş olduğu eleştirilere dayansa da, Derrida, bütün bir metafiziğe ait tarihin yanı sıra Heidegger felsefesini de, mîrâsla girilmesini öngörmüş olduğu ilişki tarzına paralel bir okumaya tâbi tutar. Söz konusu okumaya bağlı olarak, Derrida'nın Heidegger okumasının salt bir olumlama süreciyle bitmediğini, düz bir takipçinin okumasından ziyâde, eleştirel bir takipçinin okumasıyla tamamlandığını söylemek mümkündür.

Zira Derrida, Heidegger'in Batı metafiziğinin mevcûdiyet anlayışına yönelttiği eleştirileri, tam bir mevcûdiyet hayalinin çözüldüğü yere kadar taşırken, aynı zamanda Heidegger'in felsefesiyle de eleştirel bir ilişki içine girer ve Heideggerci mutlaklardan da sakınmaya çalışır. Belki Heidegger'den sonra tam bir mevcûdiyet anlayışının saflığı bozulmuş olsa da, mutlak hakikat arayışı ve imkânı, Heidegger'de de Alman olmakla birlikte, özünde Grek olan bir kaderin parçası olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Levinas tarafından da özellikle vurgulandığı üzere, her ne kadar bütün felsefî kariyeri boyunca Batı metafiziğinin Varlığı mevcûdiyet formu içerisinde ele almasını şiddetle eleştirmiş ve metafizik nosyonlarına karşı sıkı bir mücâdele vermiş olsa da, Heidegger, Varlığı mevcûdiyete gelme anlamında *Anwesen* olarak ifadelendirmekle, daha

49. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, s. 300.

ustaca ve karmaşık olan farklı bir mevcûdiyet nosyonunu benimsemiş görünmektedir. Söz konusu Levinasçı yaklaşımla paralel bir biçimde Derrida da, Heidegger'e olan borcunu takdîr etmekle birlikte, Heidegger'in bizzat kendisinin onto-teoloji diye adlandırdığı metafiziğe âidiyetten kaçamadığını ifade eder:[50]

> "Yapmaya teşebbüs ettiğim şey, Heidegger'in sorularının açılımı olmaksızın mümkün olmayacaktı... Fakat Heidegger'in düşüncesine olan bu borca rağmen veya daha çok ondan dolayı, Heidegger'in metinlerini ... metafiziğe veya onun, onto-teoloji olarak adlandırdığı şeye ait olmanın belirtileri içine yerleştirmeye teşebbüs ettim."[51]

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Derrida'nın Heidegger'e yönelik dökonstrüktif okuması, Heidegger'in, mevcûdiyet metafiziğine bir alternatif oluşturma doğrultusundaki radikal araştırma ve soruşturmalarının, Heidegger felsefesini de içine alacak şekilde, daha da radikalleştirilip, ilerletilmesi olarak görülebilir. Zira Derrida'nın, kendisini Heidegger'in birtakım motiflerine yaklaştıran Heidegger okuması, mevcûdiyet metafiziğine meydan okuma, iz ve ayrım gibi Heideggerci motiflerin geliştirilmesi anlamına geldiği gibi, Heidegger felsefesinde metafizik düşünceden bir kalıntı olarak sürdürülen motiflere de karşı çıkmak anlamına gelir.[52]

Bu doğrultuda olmak üzere Derrida, Heidegger'in, "Biz, felsefe tarihine ait metinlerde, Varlığı hatırlamanın izlerini nasıl bulabiliriz?" şeklindeki duygusal sorusundan, "Metafizik karşıtlıkları davet eden metinlerin niyetlerini nasıl çökertebiliriz? Onları metafiziğe ait olarak nasıl açığa vurabiliriz?" şeklindeki daha politik sorulara yönelir. Tam da bu sorular, aslında Dekonstrüksiyon stratejilerinin gerçekleştirmeye çalıştığı şeye işaret etmekte ve Heidegger'in felsefî gelenekle olan meşguliyetinden, ister felsefî ister edebi, ister geçmiş ister çağdaş olsun bütün metinlere uygulanabilecek bir tekniğe dönüşü anlatmaktadır.[53]

Bu dönüşle birlikte Derrida, Heideggerci problematikten ayrıldığını oldukça açık bir biçimde ifade eder. Buna göre, bir yandan Derrida'nın Heidegger'den ayrılma gerekçelerini, diğer yandan da Derrida açısından Heidegger felsefesindeki metafizik unsurlara işaret eden hususlar şunlardır: Derrida açısından ilk ayrılış gerekçesi, Heidegger felsefesinin, düşme ve orijin gibi kav-

---

50. Robyn Horner, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001, pp. 38-39.
51. Derrida, *Positions*, translated by. Alan Bass, The University of Chicago Pres, Chicago 1981, s. 9-10.
52. Coker, "Jacques Derrida", s. 273-274.
53. Bkz. Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, (çevirenler: Mehmet Küçük, Alev Türker), İstanbul 1995.

ramlara yönelik vurgusundan dolayı, metafizik gelenek içerisinde kalmış olmasıdır. Aynı şekilde Heidegger'in zamanı "varlık sorusunun transandantal ufku" şeklinde konumlandırması da, Derrida için ayrılışın stratejik olarak belirleyici noktalarından biridir. Derrida'nın Heidegger'den ayrılış gerekçelerinden biri de, Heidegger'in uygunluk (*propriety*) ve orijinal otantiklik gibi kavramlarla, aslında metafiziksel arzuların belirtilerini gösteren bir felsefeye sahip olmasıdır. Derrida'ya göre, uygunluk, uygun bir anlam, öze yakınlık gibi değerler, kendilerini beden, bilinç, dil ve yazıya dayatan metafiziksel arzulardır.[54] Özellikle ilk dönem çalışmalarında fundamental bir ontoloji arayışı içerisinde olan Heidegger'in felsefesindeki "fundamental" ifadesini bir zemin arayışıyla ilişkilendiren[55] Derrida, Heidegger'in dünyasallık, sonluluk ve tarih kavramlarının da metafiziğe yönelik bir nostaljiden ibaret olduğunu düşünür. Buna göre, Heidegger her ne kadar kendi hermenötik yaklaşımıyla mevcûdiyet metafiziğini yerinden etme çabası gütmüş olsa da, mevcûdiyet metafiziğinin ikiz günahı olan özcülük ve totalleştirme içerisinde tuzağa düşmüştür.[56]

Bu noktada özellikle vurgulanması gereken husus, Heidegger'in, *Dasein* analizleri bağlamında, *Dasein*'ın, dünya-içinde varlık olarak, gündelik yaşamın meşgaleleri içerisinde kaybolan sıradan insanın otantik olmayan varoluşunu terk ederek, otantik bir varoluş gerçekleştirmesi gerektiği ve dünyaya sahip yegâne varolanın da söz konusu insan olduğu yönündeki değerlendirmeleridir. Derrida'ya göre, bu yaklaşımıyla Heidegger, eleştirmiş olduğu hümanistik düşünce tarzından kaçamaz. Zira Heidegger'in *Dasein* analizleriyle klasik metafiziğin hümanizmi arasında manyetik bir çekim ilişkisi söz konusudur. Bu, Heidegger'in, insanı canlılığın temeline yerleştirdiği anlamına değil, hayvanlıkla özsel bir çelişki içerisinde anlama yönündeki dogmatik ve idealist klasik hümanizmle aynı yaklaşımı paylaştığı anlamına gelir. Dolayısıyla Derrida'ya göre, Heidegger hümanizme yöneltmiş olduğu eleştirileri yeterince takip edemez ve yerinden edilecek olan hümanist arka plan büyük ölçüde yerinde kalır.[57]

Her ne kadar Heidegger'in *Dasein* analizleri için, geleneksel, geniş anlamda da Kartezyen sübjektivite nosyonunun problemlerini taşıdığı söylenemese de, Heidegger'in söz konusu kavramın üstesinden gelme çabasının, dünyanın

---

54. Derrida, *Positions*, p. 54-55.
55. Derrida, "White Mythology in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 6:1 (1974: Autumn), p. 23.
56. Robert Dostal, "Time and Phenomenlogy in Husserl and Heidegger", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 141.
57. Glendinning, *On Being with Others*, s. 62; Derrida, *Margins of Philosophy*, pp. 124-125

Dasein'da içselleştirilmesi veya temellük edilmesi gibi bizzat kendisi problemli olan bir karakter arz ettiğini söylemek mümkündür. Zira Heidegger için dünya, *Dasein*'a dışsal değildir ve gerçekte *Dasein*'ın dışında dünya yoktur. Bu ise yarı-transandantal bir idealizme denk gelir.[58] Derrida'ya göre, Heidegger'in *Dasein* analizleri, *Dasein*'ın kendine yeten karakterini vurgulamak ve dünyayı da *Dasein*'a göre açıklamak sûretiyle, *cogito* veya öznenin yerini alır ve klasik metafiziğin hümanistik doğasına ait birtakım özsel karakteristikleri yeniden ele geçirir.[59]

Heidegger'in klasik hümanizm çerçevesi içerisinde kaldığının kanıtlarından birisi de, Heidegger'deki varoluşsal solipsizm diye adlandırılabilecek boyuttur. Çünkü Heidegger, insanın özünü salt hayvânî yaşamdan mutlak bir ayırım içerisinde düşünür.[60] Bunun yanı sıra Heidegger felsefesinde, insan varlığı dünya oluşturucu veya dünyayı resmedici ve her ikisine de sahip bir varlık olarak sunulur. Bu, insanın sadece kendiliklere ulaşmaya muktedir olduğu veya dünyaya sahip olduğu demek olmayıp, insanın onlara varlıklarında oldukları şekilleriyle ulaştığı anlamına gelir. Bu ise yaşayan insan varlığının idealize edilmiş bir belirlenimini sunmak demektir.[61]

Yine, *différance* ve mevcûdiyet metafiziğine dair düşüncelerinde açığa çıktığı üzere, Derrida, metafiziğe ait düşünme tarzından sakınmak için *différance*'ı adlandırma konusunda bile sakınımlı tavır takınırken, Heidegger, her ne kadar metafiziğe ait hesaplayıcı düşünümü onto-teoloji diye nitelemek sûretiyle ondan uzak kalma çabası içerisinde olsa da, "aslî bir gösterilen" olarak Varlığın hakikati veya *logos*'una ulaşmaya veya Varlığın sesini veya çağrısını duymaya çabaladığı için, Derrida'ya göre, gösteren-gösterilen ayrımı üzerine tesis edilen metafiziksel düşünme tarzını yıkmakta başarılı olamamıştır. Zira Derrida gösteren-gösterilen ayrımının varolduğu her yerde, indirgene-

---

58. Glendinning, *a.g.e.* s. 64.
59. Glendinning, *a.g.e.* s. 65.
60. Heidegger'in, insanı dünyaya sahip olan bir varlık olarak hayvanlardan ayırması, onun felsefesi açısından Heidegger felsefesinin metafiziğin totalleştirici boyutundan nasiplendiğine işaret eder. Derrida'ya göre Heidegger, bir hayvan türünü diğerlerinden ayırabilecek sayısız yapısal farklılığa değerinin altında bir paha biçer. Böylelikle de hayvansallığı tek bir şey, yani homojen bir kendilik tipi olarak görür. Yine Derrida, Heidegger'in, insan varlığı ile insan olmayan hayvanlar arasındaki ayırıcı ve orijinal bir ile-olmayı ciddî bir biçimde tasavvur edemediğini düşünür. Gerçekte Derrida, bu hususlar hakkında, *Varlık ve Zaman*'ın varoluşsal analitiğini oluşturan kavramlarla konuşabilmenin imkânsız olduğunu düşünür. Yine Derrida, Heidegger'in, hayvanlara yönelik ileri sürdüğü yoksunluk ifadesinin belirli bir antroposentrik veya hümanist teleolojiden kaçamadığını ifade eder. Zira Heidegger'in fakirlik, yoksunluk gibi ifadeleri belirli bir değer hiyerarşisini muhtevasında barındırır. Glendinning, *a.g.e.* s. 68.
61. Glendinning, *a.g.e.* s. 66.

mez ve mutlak bir aşkın gösterilenin de varolduğunu ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, Varlığın düşünümü de, söz konusu aşkın gösterilenin düşüncesi olarak, bütünüyle ses içerisinde tezâhür ettirilir. Bu durum ise, Heidegger'in mevcûdiyet metafiziği veya *logos*-merkezcilik karşısındaki muğlâk konumunu açığa çıkarır.[62]

Derrida için özcülük ve totalleştirmenin en somut yansıması ise, insanın ötekiyle girdiği etik ve politik ilişkilerde karşılığını bulur. Buna göre, Heidegger'in, ontolojik ayrımın unutulduğu yönündeki tesbitlerinin ve ayrımın kendisine vurgunun önemine dikkat çekmesinin farklılığın tanınıp onaylanması açısından son derece önemli olmasına rağmen, Derrida, Heidegger'de son derece belirgin bir biçimde ifade bulan toplanma (*gathering*) kavramını, onun metafizik geleneğin şiddet hiyerarşisinin içine düştüğünün bir kanıtı olarak görür. Zira Derrida, toplanmaya bahşedilen önceliğin, ayrılmaya herhangi bir imtiyaz vermediği gibi, ötekine, yani ötekinin radikal ötekiliğine ve tekilliğine hiçbir olanak bırakmadığı kanâatindedir.[63]

Bu hususla bağlantılı olarak, Derrida'nın Heidegger'e yönelttiği eleştirilerden biri de Heidegger'in felsefî kariyeri boyunca ruh kavramını ele alışına odaklanır. Her ne kadar Heidegger özellikle *Varlık ve Zaman*'da felsefî bir terim olarak ruh kavramını sökmeye çalışsa da, Nazi periyodu olarak adlandırılan dönemde Alman ruhunun bir savunucusu haline gelir. Derrida *Of Spirit* adlı metninde ruh kavramının Heidegger felsefesi boyunca geçirdiği devinimi gözler önüne sererek, Heidegger'in Nazi bağlantılarını, onun "*Geist*" terimini kullanması bağlamında tartışmaya açar. Derrida'nın özellikle eleştiri konusu kıldığı şeylerden biri, milliyetçilik yoluyla ortaya çıkan ruhun kirlenmesinin sonucu olarak Heidegger'in, kader veya yazgı şeklinde yorumladığı tarihîliği (*historicity*), doğrudan doğruya ve özsel bir biçimde ruhsal olarak belirlemesidir.[64] Derrida, *Geist*'i ruhsal bir güç olarak Batının kaderi açısından yorumlar ve bu son stratejinin ırkçılık yoluyla zuhûr eden bir kirlenme olduğunu ayrıntılı bir tartışmayla ortaya koyar. Derrida'ya göre, totalitarizm, faşizm, Nazizm ve ırkçılık gibi çağdaş dünyada gerçekten etik ve politik olarak ciddî tartışmalara yol açan yaklaşım ve ideolojilerin, ruh adına veya ruhun özgürlüğü adına savunulmuş olduğunu ve Heidegger'in metninde de bu hususun dikkat çektiğini ifade eder.[65]

---

62. Derrida, *Of Grammatology*, p. 20, 22.
63. Derrida, "The Villanova Roundable: A Conversation with Jacques Derrida", *Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputo, Fordham University Press, New York 1997, p. 14.
64. Derrida, *Positions*, p. 467.
65. Derrida, "Of Spirit", translated by. Geoff Bennington and Rachel Bowlby, *Critical Inquiry*, No: 15/2, Winter 1989, p. 469.

Heidegger felsefesinin doğrudan doğruya metafizik öğeler içerdiğine işaret eden bu yaklaşımların yanı sıra, Derrida, Heidegger felsefesinin, felsefe tarihini okuma noktasında da, dekonstrüksiyona uğratılabileceği kanâatindedir. Bu durum ise Heidegger felsefesinin bir zaafından ziyâde, metafizik düşünce geleneğinin tarihine ve ona ait bir dil içine doğup, ondan sıyrılmanın imkânsızlığından kaynaklanır. Meselâ, Derrida'nın, Aristoteles ve Hegel'e ait zamanla alakalı metinleri dikkatli ve örnek teşkil eden yeniden yorumu, bu metinlerin, Heidegger tarafından tek yönlü bir biçimde vurgulanan metafiziğe ait kavramların yanı sıra, aynı zamanda metafiziksel zaman kavramlaştırmasının üstesinden gelmeye yönelik özsel öğeler de içerdiğini gösterir. Derrida'nın söz konusu yeniden yorumunun gösterdiği üzere, Heidegger'in Kant ve Hegel'le olan karşıtlığı, Heidegger tarafından daha öte hesabı verilmeyen bir önyargıya dayanır ve bu temel karar, retorik ve didaktik bir mesele değildir. Gerçekte bu karar, bizzat metafiziğe ait olan önyargının bir ifadesidir.[66] Derrida'nın kendisi, metafiziğe ait bu metinleri ikili bir okuma yoluyla bu önyargıdan sakınmaya çalışır. Bu ikili okuma ise, bir yandan mevcûdiyet metafiziğinin sınırlarını teyit eden bir yeniden okumayken, diğer yandan da bu sınırları yerinden etmeye olduğu kadar onların, sınırları bozucu emsalsizliğine de işaret eden bir okumadır.

Dolayısıyla Derrida'nın metafizikle ilgili herhangi bir metni okuması, bizzat metin içerisinde gerçekleşen bir okuma olarak, hem metnin mevcûdiyet metafiziğine düşmesinin sonucunda zuhûr eden sınırlandırmayı, hem de bizzat bu sınırlandırmayı zorlayan, metinde ona karşıt bir biçimde işleyen karşıt unsurları açığa çıkarmaya yöneliktir. Bu okuma sonucunda ortaya çıktığı üzere, gerek sınırlandırma gerekse söz konusu sınırları yıkma aynı kavramlar tarafından yönetilir.[67] Metafiziğe ait her metin kendi içinde, sıradan zaman kavramının yanında, yine sistemin içerisinde bulunan ve söz konusu zaman kavramını eleştirmeye hizmet eden kaynakları da taşır.[68] Bundan dolayı Heidegger de, mevcûdiyet metafiziğini aşmaya çalışırken, ister istemez metafiziğe ait zaman kavramına mürâcaat etmek, dolayısıyla eleştirdiği şeyin sınırlarında kalmak zorunda olmuştur.[69]

Derrida, kendisini Heidegger'den ayırmak ve Heidegger'in *ereignis*, açıklık (*Lichtung*) gibi terminolojilerini yerinden etmek için iz, *différance, arkhe-yazı*, ilâve/ek gibi felsefî terimler îcâd eder. Heidegger'in sözlerinin, onun kalı-

66. Rudolf Bernet, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and Metaphysics of Presence", *Research on Phenomenology*, Volume XII, p. 87; Derrida Jacques, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time", *Margins of Philosophy*, translated by. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 29- 68.
67. Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time", s. 63.
68. Derrida, a.g.m., s. 60.
69. Derrida, a.g.m., ss. 62-63, 65.

cı, sessiz ve tarifi imkânsız olana yönelik hürmetini ifade ettiği yerde, Derrida'ya ait olanlar, onun kendisini-sürekli-yeniden-bağlamlaştıran, ele geçirilemez, imâlı ve hızla çoğalma içerisinde olana yönelik sevgi dolu hayranlığını ifade eder. Derrida söz konusu özelliklerin, konuşmadan ziyâde yazıda daha iyi örneklendirildiğini düşünür ve *logos*-merkezli bir düşünme tarzına bağlı olarak, yazı karşısında konuşmayı ön plana çıkaran Platon'u ve bu geleneği devralan filozofları eleştiriye koyulur.[70]

KAYNAKÇA

Balkin, Jack M., "Yapısöküm", çev. Kasım Küçükalp, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2003.

Bernasconi, Robert, "Derrida", *Encyclopedia of Philosophy Vol. II*, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, New York and London 2006.

Bernet, Rudolf, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and Metaphysics of Presence", *Research on Phenomenology*, Volume XII.

———, "Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 1982.

Brogan, Walter A., "The Original Difference", *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Northwestern University Press, Evanston 1988

Coker, John, "Jacques Derrida", *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. Robert C. Solomon and David L. Sherman, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003.

Derrida, "White Mythology in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 6:1 (1974: Autumn.

———, "Afterword: Toward an Ethics of Discussion", *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, Northwestern University Press, Evasnton 2000.

———, "Critical Response II, But, Beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)", translated by. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry*, Vol. 13/1, Autum 1986.

———, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.

———, "Differance", translated by. Alan Bass, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago1982.

70. Bkz. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma.*

———, "İsim Hariç (*Post-Scriptum*)", çev. Didem Eryar, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.

———, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.

———, "Of Spirit", translated by. Geoff Bennington and Rachel Bowlby, *Critical Inquiry*, No: 15/2, Winter 1989.

———, "Roundtable on Autobiography", *Otobiographies: The Ear of the Other*, translated by. Avital Ronell, Schocken Books, New York 1985.

———, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Oayne ve John Schad, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004.

———, "The Villanova Roundable: A Conversation with Jacques Derrida", *Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputo, Fordham University Press, New York 1997.

———, *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Dharma Yayınları, İstanbul 2006

———, *Memories for Paul de Man*, translated by. Cecile Lindsay and Friends, Colombia University Press, New York 1989.

———, *Of Grammatology*, translated by. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London 1976.

———, *Positions*, translated by. Alan Bass, The University of Chicago Pres, Chicago 1981.

Dostal, Robert, "Time and Phenomenlogy in Husserl and Heidegger", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Gert J. J. Biesta and Geert Jan J. M. Stams, "Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lesson from Deconstruction", *Studies in Philosophy and Education*, 20: 2001.

Glendinning, Simon, *On Being with Others*, Routledge University Press, London and New York 1998, s. 77.

Gutting, Gary, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York 2001.

Haas, Andrew, "The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction", *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands 1997.

Horner, Robyn, *Rethinking God as Gift*, Fordham University Press, New York 2001.

Jacques, Derrida, "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and *Time*", *Margins of Philosophy*, translated by. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982.

Lagasse, Paul and Friends, "Deconstruction", *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York 2004.

McQuillian, Martin, "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", *Deconstruction: A Reader*, edited by. Martin McQuillan, Routledge 2001.

———, "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", *Deconstruction: A Reader*, edited by. Martin McQuillan, Routledge 2001.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London 2000.

Rorty, Richard, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, (çevirenler: Mehmet Küçük, Alev Türker), İstanbul 1995.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

EMMANUEL LEVINAS

Cevriye Demir Güneş*

HAYATI

Levinas 12 Ocak 1906'da Litvanya'da Kovno'da doğdu. İlk öğrendiği dil İbrânîcedir. Rusça ise anadilidir. Klasik bir eğitim aldı ve Shakespeare, Puşkin ve Dostoyevski gibi yazarları okudu. En çok etkilendiği filozof Dostoyevski'dir. Birinci dünya savaşı sırasında ailesi Ukrayna'nın Kharkov şehrine göç etti. Levinas'ın ailesi Kovno'nun Yahudi cemâatindendir. 1923 yılında Strasbourg'a felsefe okumaya gitti ve orada Maurice Blanchot ile tanıştı. 1928-1929'da Fribourg'a gitti, orada Husserl'in derslerini takip etti ve son derste bir tebliğ sundu. Ayrıca Heidegger ve Cassirer'in Kant hakkındaki tarihî buluşmalarına tanıklık etti. 1930'da *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* adlı doktora tezini yazdı. Sonra Paris'e gitti ve orada Brunschvich'in derslerini takip etti. Ara sıra da Kojeve'in Hegel derslerini takip etti ve Gabriel Marcel'in düzenlemiş olduğu buluşmalara katıldı. 1936'da *De L'évasion* adlı kitabını yayınladı. Bu eserde "nazi kinini anlama"ya odaklandı. 1940'da Almanya'da tutuklandı ve savaş boyunca bir subay kampında kaldı. Neredeyse ailesinin tamamı Litvanya'da kaldı ve Naziler tarafından katledildi. 1947'de *De L'existance à l'existant* adlı kitabını yayına hazırladı ve ardından Jean Wahl felsefe Collège'inde vermiş olduğu konferanslarını *Le Temps et L'Autre* başlığı altında yayınladı.[1] Bu dönemde kendisinden Talmud dersleri aldığı Mösyö Chouchani

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Kitap *Zaman ve Başka* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

ile karşılaştı. 1949'da *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* adlı eserini yayınladı, bu eser Fransa'da bu felsefenin yayılmasında önemli bir etkiye sahip oldu. 1957'de Fransızca olan Yahudi entelektüeller seminerlerine düzenli olarak katılmaya başladı. Orada her yıl Talmud dersi verdi. Bu dersler 1968'de *Quatre Lectures Talmudiques* adıyla bir araya getirildi.[2] 1977'de *Du Sacré au Saint Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques* yayınlandı. 1982'de *L'au-delà du verset* ve 1988'de *A l'heure des nations* yayınlandı. 1961'de Poitiers Üniversitesi'nde profesör iken *Totalité et Infini*'yi yayınladı. Ardından Yahudilik üzerine bir deneme olan *Difficile Liberté*'yi yayınladı ve aynı eser 1976'da Romence olarak yayınlandı. Nanterre ve Paris IV Üniversitelerinde profesör olarak çalıştı, Paris Üniversitesi'nde 1976'da emekli olduğu yıla kadar kaldı ve şeref ödülü aldı. O sırada *Humanisme de l'autre homme*'u yayınladı. 1974'de en temel eseri olan *Autrement qu'etre ou au delà de l'Essence*'ı yayınladı. 1975'de modernitenin yazarlarına, özellikle Maurice Blanchot'ya adadığı *Noms Propres* adlı kitabını yayınladı. 1982'de *De Dieu qui vient à l'idée*'yi yayınladı. Bu eserde birbirinden farklı makâlelerin dillerini, problemlerini önceki felsefî incelemelerle birlikte yeniden ele aldı. 1984'de *Transcendance et İntelligibilité*'yi yayınladı, kitapta İsviçre'de sunduğu *Aşkınlığın Anlaşılırlığı* üzerine verdiği konuşmayı ele aldı. 1987'de yazdığı *Hors Sujet* kitabında yeni makâleleri bir araya getirerek yurt dışında ve Fransa'da sunduğu konferanslara yer verdi. Levinas, ayrıca sinagogda kutsal kitap ile ilgili dersler vermiştir.[3]

ESERLERİ

1. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Vrin, 1994. 2. *De L'existance à l'existant*,[1947], Vrin 1973. 3. *Le Temps et L'Autre*, [1948], Fata Morgana, 1979. 4. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949. 5. *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*, Nijhoff, La haye, 1961. 6. *Difficile Liberté,Essai sur le Judaisme*, Albin Michel, [1963] éd. Revue et augmentée,1976. 7. *Quatre Lectures Talmudiques*, Edition de Minuit, 1968. 8. *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1973. 9. *Du Sacré au Saint*, Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques, Edition de Minuit,1977. 10. *L'au- delà du verset*, Edition de Minuit, 1977. 11. *De L'évasion,[1935]*, Fata Morgana, 1982. 12. *Ethique et Infini*, Fayard, 1982. 13. *Transcendance et Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984. 14. *Hors Sujet*, Fata Morgana,1982.

---

2. Kitap Türçeye *Dört Talmud Okuması* adıyla tercüme edilmiştir.
3. Catherine Chalier – *Miguel Abensour, Emmanuel Lévinas, Cahier de L'Herne, L'Herne*, Paris, 1991, s, 625-627

15. *A l'heure des nations,* Minuit, 1988. 16. *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre,* Grasset 1991. 17. *Alterité et Transcendance,* Fata Morgana, 1989. 18. *De Dieu qui Vient à l'idée,* Vrin,1982. 19. *Dieu, la Mort, et le Temps,* le Livre de Poche,1976. 20. *Les Imprévus de l'Histoire,* Fata Morgana, 1980. 21. *Liberté et Commendement,* Fata Morgana 1953. 22. *Noms Propres,* Fata Morgana, 1970. 23. *Sur Maurice Blanchot,* Fata Morgana 1975. 24. *Carnets de Captivité et Autres Inédits,* oeuvres, Grasset/IMEC,1200. 25. *L'entretien d'Emmanuel Levinas avec A. Finkielkraut et Sh. Malka,* (A. Finlielkraut ve Sh. Malka ile Söyleşi), Çev. Cemalettin Haşimi, Özkan Gözel Tezkire, no:38/39, 2004. 26. *Israel: éthique et politique,* Les Nouveaux cahiers 71, 1982, (İsrail, Etik ve Siyaset), çev. C. Haşimi, Özkan Gözel, Sonsuza Tanıklık 2003. 27. *Trancendance et Hauteur, Bulletin de la Société Française de la Philosophie,* c, 3, 1962 (Aşkınlık ve Yükseklik çev. H. Yücefer, Zeynep Direk Sonsuza Tanıklık içinde, 2003). 28. *Tanrı ve Felsefe,* çev. Zeynep Direk, Özkan Gözel Sonsuza Tanıklık içinde,2003. 29 *Aşkınlık ve Kötülük,* çev. Özkan Gözel, Tezkire, no:38-39,2004. 30. *Diachronie et Représentation, L'Ethique Comme Philosophie Première* içinde, Les éditions du Cerf, 1993. 31. *Cahier de L'Herne, Emmanuel Lévinas,* Edition de L'herne 1991. 32. *Fenomenolojiden Etiğe-* R. Kearney ile Söyleşi, çev. Özkan Gözel, Sonsuza Tanıklık İçinde, Metis, 2003. 33. *Sonsuza Tanıklık,* Hazırlayanlar, Zeynep Direk,-Erdem Gökyaran, Metis, 2003. 34. *Zaman ve Başka,* çev. Özkan Gözel, Metis, 2004. 35. *Pour une philosophie de la Sainteté* (Kudsiyet Felsefesi Üzerine) De la Mémoire à la Responsabilité, Michael de Saint Cheron, Dervy, Paris, 2000 çev. Cevriye Demir Güneş, Lapsus, no: III, 2008. 36. *La Philosophie et l'idée de l'infini* (Felsefe ve Sonsuz Fikri), çev. Cevriye Demir Güneş, *Levinas* kitabı içinde, yayına hazırlayan Özkan Gözel, Say, 2011. 37 *Révélations dans la Tradition Juive,* L'Au-delà du Verset. *Lectures et DiscoursTalmudiques, Minuit,1982, Çev .Yusuf Türker&Özkan Gözel, Levinas* Kitabı içinde, Say, 2011. 38. *Laicité et Morale, (Laiklik ve Ahlak) Les Imprevus de L'Histoire,* Fata Morgana, Paris,1994, çev. Özkan Gözel, Levinas kitabı içinde, Say, 2011. 39. *Substitution,* (Başkasının Yerinde Olma) Autrement qu'etre ou au delà de l'Essence, Martinus Nijhoff, çev. Özkan Gözel, Levinas kitabı içinde, Say, 2011.

FENOMENOLOJİ (HUSSERL VE HEIDEGGER)

1928-1929 yılları arasında Almanya'da Freiburg Üniversitesi'nde Husserl ve Heidegger'in derslerine katılan Levinas, hem bu iki filozofun hem de fenomenolojinin Fransa'da tanıtılmasına büyük katkı sağlar. 1930'da yayınladığı *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Husserl'in Fe-

nomenolojisinde Görü Kuramı) adlı çalışmasıyla Fransa'da bir Husserl ve Heidegger uzmanı olarak kabul edilir. Hatta Sartre, sözü edilen eseri kasdederek kendisini fenomenolojiyle tanıştıranın Levinas olduğunu dile getirir. Dolayısıyla her ne kadar XX. yüzyılda geçerliğini sürdüren Yeni-Kantçılık, Bergsonculuk, fenomenoloji, varoluşçuluk, yapısalcılık akımlarıyla kuşatılmış olsa da Levinas'ın felsefesi üzerine doğrudan ve derin etkiyi yapan Husserl fenomenolojisi ve Heidegger ontolojisidir. Öyle ki, Levinas'ın bu iki filozofa olan ilgisi, onun felsefesinin temelini oluşturur. Zira Levinas, "etik felsefesi"ni Heidegger ve Husserl eleştirisi üzerinden bir Batı metafiziği eleştirisine dönüştürür. Mösyö Chouchani ile olan karşılaşması Levinas'ın felsefesinde dinî etkiyi ortaya çıkarır. İbrânîce'yi çocukluğunda öğrenen Levinas, M. Chouchani önderliğinde Talmud okumaları yaparak, dinî motifleri felsefî örnekler arasına yerleştirir. Amacının Talmud metinlerini felsefî argüman olarak kullanmak olmadığını belirten Levinas, Fransa'da o dönemde gündeme gelen etik ve siyâset tartışmaları neticesinde ilgi odağı haline gelir.

Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı adlı doktora çalışmasıyla Husserl fenomenolojisine olan yoğun ilgisine tanık olunan Levinas için, fenomenolojik metotla bilinç-nesne (noesis-noema) arasında ortaya konulan massedici, indirgeyici, adeta aynılaştırıcı yaklaşım tam da olmaması gereken aynılaşmanın bir örneğidir. Levinas, Husserl fenomenolojisini, aşkın olan ile dünyadan olan arasındaki ilişkiyi bize verip vermemesi noktasında sorunsallaştırır.[4] Husserl'e göre aşkın şeylerin dünyası yalnızca bilince bağlıdır. Özne dünya ile ya da aşkın olanla ancak bilinç dolayımıyla bir ilişki kurabilir. Dolayısıyla ilk ilişki, özne-nesne ya da bilinç-nesne ilişkisidir. Levinas, Husserl'in fenomenolojisinin çıkış noktasını, yani dışşal şeylerin varoluşu, bu dışsal şeylerle onların bilinç için oluşu arasındaki karşıtlığa bağlı olmayışını en âlâ fenomomenolojik çıkış noktası olarak görür. Bu bakış açısında şeyler, bilinçli somut yaşamda kendilerini sunarlar. Var olan olarak ele alınan şeyler, fenomenlerin ardında saklı gerçeklikler değildir; çünkü fenomenal dünya zaten somut yaşamın varlığını oluşturur.[5]

Husserl'de "Algılanmış olmayan maddî şeyin varoluşu, yalnızca onun algılanabilirliğinde yatar." Bu ise bir imkân olarak boş bir şey değildir, buradaki imkân bilincin özündeki pozitif içkinlik anlamındadır. Bütün bunlar ise bilinçten ve bilincin edimsel ve potansiyel doğasından ayrı değildir. Bilincin edimsel yönü üzerinde durulmakla birlikte onun edimselliğinin yanı sıra, edimsel yaşamda örtük olarak var olan edimselleşmemiş potansiyel bir bilinç de vardır. Levi-

4. Emmanuel Levinas, *Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Mutlak Varoluşu*, Çev. Özkan Gözel, Kutadgubilig, İstanbul, 2008a, S, 13, s. 67.
5. Levinas, *a.g.e.*. s. 71,72.

nas'a göre ancak bu ayırım ile Husserl'de öznellik karşısında maddî dünyanın bağımsızlığı anlaşılabilir. Nesne edimsel görüşümüzden kaybolduğunda eş zamanlı olarak bilinçten de kaybolmaz ve edimsel bilincin nesnesi olarak potansiyel bir tarzda var olmaya devam eder. Nesne, mümkün edimsel bilincin nesnesi olarak potansiyel bir şekilde verili haldedir. Bilince göre olduğu kabul edilen nesnenin bütünüyle bilinmesi ise söz konusu değildir. Çünkü şeylere ilişkin algılar upuygun algılar değildir.[6] Levinas, maddî şeylere ilişkin kabulünde Hussserl'in şeyin varlığı konusunda bir göreliliğe sahip olduğunu söyler; zira şey, bir yönüyle bilince göredir, yani şeyin var olduğunu söylemek ile onun bilinçle karşılaştığını söylemek arasında bir fark yoktur; diğer yönüyle ise bir şeyin varoluşu, öznel fenomenler dizisi tamamlanmadığından, bu şeyin varoluşu fenomenler dizisinin tamamlanma derecesine bağlıdır. Fakat yine de Husserl için şeylerin varoluşuna ilişkin böylesi bir kategorizasyon geçicidir ve fenomenolojinin görevi bunu geliştirmektir.[7]

Husserl'de şeylerin varoluşunun, bilincin varoluşu ile olan kaçınılmaz ilişkisi Levinas'a göre bilincin varlığının anlamını sorgulamak anlamına gelir. Çünkü Husserl bir yandan mutlak varoluşu bilinçli somut yaşama atfeder, diğer yandan ise bilinçli yaşam mefhûmunu dönüşüme uğratır. Dolayısıyla Husserl'in sözünü ettiği mutlak varoluşa sahip bilinçli yaşam, Berkeley'in şeylerle aynı varoluş tipine sahip olan, kendi üzerine kapanmış dünya anlayışıyla aynı değildir, aksine sözü edilen bilinçli yaşam, aşkın varlıkların huzurundaki bir yaşamdır. Husserl'de bilincin algılanabilir oluşu, "bütün Erlebnislerin (yaşantıların) bilinçli oluşu" olgusuyla temellendirilir. Özetle bilinç, mutlak, düşünümden bağımsız ve kendisi için olandır, bilincin kendisi için oluşu, onun düşünüm tarafından nesne olarak ele alınışına öncel olduğu anlamına gelir. Bilinç dâimâ kendinde mevcûdiyete sahip olacak tarzda var olur.[8]

Levinas'ın bilincin mutlak varoluşu ve fenomenolojik varlık kuramına eğilmiş olması onun bilince Descartesci ve Husserlci yaklaşımdaki özgün farklılığı açığa çıkarmasına sebep olur. Levinas'a göre Husserl'in *cogito*su ile Descartes'in *cogito*su arasındaki fark, kendini mutlak varoluş küresi olarak sunan bilincin kendi varlığının yanı sıra, kuşku götürmez *cogito*nun imkânını da kurmasından kaynaklanır.[9] Çünkü ona göre Descartes'in *cogito*su duyu melekeleri üzerine dayalı olmayan, şüpheli hakikatler arasından sıyrılmış olan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. *Cogito* diğer bilgilerden ayrıcalıklı olan bir bilgi ve bütün bilgileri kendisinden çıkarsamamız gereken bir aksiyomdur. Levinas, Des-

6. Levinas, *a.g.e.*. s,68,69
7. Levinas, *a.g.e.* s, 70
8. Levinas, *a.g.e.* . s,72-76
9. Levinas, *a.g.e.* s,76-77

cartes'ın *cogito*dan hareketle bilincin, Tanrı'nın ve dış dünyanın varoluşunu çıkardığını, ancak *cogito*nun apaçık olup olmadığını sorgulamadığını öne sürer. Ayrıca onun *cogito*nun apaçıklığını bilincin varlığında aramasını eleştirir. Husserl'de ise "bilinç, bir *cogito* var olduğu için, zorunlu olarak mevcut değildir; ama bu zorunlu varoluş bir *cogito*yu buyur eden varoluştan başka bir şey değildir." Burada *cogito*, kendisi dışındaki dünyanın varoluşunun kesinliğine ulaşmadaki basit bir aracı değildir. Levinas'a göre Descartes hala dogmatik felsefenin toprağında gezinmektedir, çünkü bu dogmatik toprakta varlığın ne olduğunu bilmek yerine nesneler çeşitliliğinin mevcûdiyeti, var olup olmadığı sorgulanır. Levinas'a göre Descartes, bilinçte mutlak varoluş alanına ulaştıktan sonra, varoluş teriminin uzamsal şeylerin dünyasına uygulanandan tamamen farklı bir anlamda kullanıldığını görememiştir. Dolayısıyla Levinas'a göre Descartes'in *cogito*sunun özgün karakteri, bilincin tözselliğinin içsel karakteri değildir. Levinas açısından Husserl'in ilerleme kaydettiği yer tam da burasıdır. Yani Husserl'de "*cogito*nun apaçıklığı, bilincin varoluş kipinde temellenir ve bu, dışşal şeylerin tezâhürünün onların bizzat varlığını karakterize edişiyle aynı tarzdır." Daha açık ifadeyle Levinas'a göre, "Husserl'in Descartes'e nazaran ileriye doğru attığı adım, bir nesnenin bilgisini onun varlığından ayrı tutmayışında; bir nesnenin bilgi kipinde onun varlık kipinin karakteristiğini ve ifadesini görmesinde yatar."[10]

Etkin ve potansiyel tarzdaki doğası ortaya konan bilinç, bir şeyin bilinci olduğu gibi, yönelimsellik de bizzat bilincin özü olarak ortaya çıkar. Bilincin yönelimsel doğası, "bilincin kendini aştığı, kendisi olmayan bir şeye yöneldiği, bir anlama sahip olduğu" anlamını taşır.[11] Levinas'a göre anlamın meydana gelişi ve onun dünyaya ilişkin bilincimizde ortaya çıkışını bize öğreten Husserl'in fenomenolojik metodudur. Zira fenomenolojik yöntemle yaşanmış deneyimimizdeki anlam keşfedilir ve aynı zamanda bilincin kendinde başka olanla, nesnelerle sürekli temas halinde olduğunun bilincine varılır. Üstelik bu bir *cogito* deneyimi de değildir, bu bilincin dâimâ bir şeye yöneldiğini gösteren şeydir.[12] Levinas bilincin yönelimselliğinde, Husserl'in bilincin *varoluş kipi*ne karşı ön yargılı olduğu kanâatindedir.[13] Yine de Levinas'a göre dünyasız bir bilin-

10. Levinas, *a.g.e.* s,77-78
11. Emmanuel Levinas, *Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği*, Çev. Özkan Gözel, Kutadgubilig, İstanbul, 2008, S, 13, S, 87-89
12. Emmanuel Levinas, *Fenomenolojiden Etiğe, Söyleşi*: Richard Kearney, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev.Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s, 261
13. Levinas'ın bu kanâati onun Hussserl'in *İdeen*'de geçen bir pasaj sebebiyledir. Zira Levinas'a göre Husserl, "*hyle* ve noetik form ve *hyle*'yi canlandıran yönelimsellik kavramlarını geliştirirken, "formsuz bir madde veya maddesiz bir form"un mümkün olup olmadığını bilme sorusunu açık bırakır. Levinas'a göre bu metin meseleyi kesin bir so-

cin imkânını ileri süren metin (49'un metni), şeklen bakıldığında bilinç akışının bütün aşkın yönelimsellikten yoksun olabileceğini dile getirmez. Nihâyetinde Husserl'de yönelimsel olmayan bir bilinç söz konusu değildir. Yaşantı ya da bilinçli yaşamın kökeni ise psişik edimler alanındadır. Bu edimler, anlamı genişletildiğinde *edim olmayan*ları da kapsayan bir yaşantıyı içermektedirler. [14]

Husserl, yaşantıların dâimâ bir *ben*e ait olduğundan hareketle *ben*i yönelimler bütünüyle özdeş görür. *Ben*, bilinçli yaşamın indirgenemez ögesidir ve edimler yaşayan öznenin edimleridir. Levinas'a göre Husserl'in fenomenolojik çabası ile *ben*, biçimsel ve boş bir indirgeme olmaktan kurtulur ve bir kişilik olarak görülür. Levinas, *ben*in yönelimsellikle olan ilişkisinde özgül tarafını koruduğunu düşünür. Dolaysıyla Levinasçı yorumla *ben*in yönelimselliğin içsel bir karakteristiği olduğu sonucuna varılır.[15]

Levinas'ın Husserl fenomenolojisine yönelik bir başka eleştirisi onun *Descartesçı Meditasyonlar* (Méditations Cartésiennes) kitabındaki fikirlerinden hareketledir. Ona göre Husserl bu kitapta *Başkası*nı başkalıktan yoksun bir şekilde ele alır ve onu *ben*in özdeşleşmesinin bir süreci olarak görür; oysaki *Başkası* bir fenomen olarak kavranamaz ve fenomenolojik olarak tasvîr edilen dünyadan da değildir.[16]

Yönelimsellikte nesnenin özne tarafından zapturapt altına alınışı Levinas'ın kurgulamış olduğu felsefe ile bağdaşmaz. *Zaman ve Başka*'da başkalık ilişkisi erotizm, babalık, komşuya karşı sorumluluk ve sonsuz ile ilişki olarak sunulurken, *başka* ile olan ilişki yönelimsellikten uzak durularak anlaşılmaya çalışılır. Zira Levinas'a göre yönelimsellik, tekrar şimdiye getirmeyi (re-présentation), *başkayı* mevcûdiyete (présence) ve eş-mevcûdiyete (co-présence) indirgemeyi temel alır.[17] Oysaki Levinas yönelimselliği altüst eden, sarsan sonsuz fikrini ön plana çıkarmak ister. Varlık fikri de yönelimsellikle uyum içinde olduğundan bu fikirden de uzak durulmalıdır. Çünkü fenomenoloji varlığı bilincin ölçüsünde ele alarak onu temalaştırır ve nesneye indirger, dolayısıyla varlık bilinç karşısında ayrıcalıklı doğasını, dışsallığını koruyamaz.[18] Oysaki varlık *Totalité et Infini*'de dışşallık (extériorité) olarak tanımlanır.[19] Özetle Levinas felsefesinde *başka*yı, başkalığı imleyen hiçbir şey, temelinde yönelimsellik olan fenomenolojik metotla ele alınamamalıdır.

---

nuca ulaştırmamakta ve muallakta bırakmaktadır (Levinas, *Fenomenolojik Varlık Kuramı*,s, 90).

14. Levinas, *Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği*, s, 91
15. Levinas, *a.g.e.* s, 93
16. Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 114.
17. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 48-49.
18. Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 144.
19. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Kluwer Academic, Paris, 1971, s. 322.

Levinas'ın fenomenolojiye ilişkin eleştirisinden Heidegger de nasibini alır. Levinas'a göre şeylerden kendi öz tasarıları için faydalanan Dasein, ilişkide olduğu şeyin başkalığına tıpkı Husserl'de olduğu gibi âdil davranamaz. Levinas'a göre her iki filozofta da şeyler özerkliklerinden, gerçekliklerinden soyulup, asimile edilerek keyif mantığına büründürülür.[20] Husserl ve Heidegger'e yönelik bir diğer eleştiri ise öngörülemezlik ve olanaksızlığı hesaba katmamış olmalarıdır; oysaki Levinas ölümü, Heidegger'in aksine olanaksızın olanağı olarak görür.[21] Levinas'ın *ilk felsefe* olarak kabul ettiği etiği inşâ etmesinde Heidegger felsefesi önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü Levinas etiğini, Heidegger ontolojisinin eleştirisi üzerinden kurgular. Heidegger'in Grek felsefesini eleştiri ile başlayan ve Husserl'e ithaf ettiği *Varlık ve Zaman*, kavramların en tümeli ve en boşu olarak kabul edilen varlık kavramının doğasına, anlamına hasredilir.[22] Heidegger'in varlığın kavranmasına değil anlaşılmasına olan iştiyâkı Levinas'ta etik olanın birincilliği şekline bürünür.

LEVINAS VE ONTOLOJİ

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabındaki "varlık sorusunun zorunluluğu, yapısı ve önceliği"[23] yerini, Levinas'ta *ilk felsefe* olarak etiğe bırakır. Her iki filozof da felsefelerine Yunan felsefesini eleştirerek başlar. Heidegger, Yunan felsefesinde ciddî bir metafizik felsefenin olduğunu kabul etmekle birlikte varlık ve varlığın anlamına ilişkin soruların unutulduğundan yakınır ve felsefesini bu açığı kapatmak üzerine kurgular. Levinas ise Heidegger felsefesini de kapsayacak bütüncül eleştirel bir bakıştan hareketle, bütün Batı felsefesinin metafiziğe ve *aynı* olanın mantığına indirgendiğini öne sürer. Ona göre Batı metafiziği *aynı*nın metafiziğidir. Böylelikle Heidegger varlığın anlamına ilişkin önyargıları kaldırmaya çalışırken, Levinas varlığa öncel olan bir etik felsefe temellendirme çabasında olur.

Etiğin *ilk felsefe olarak* ontolojiden önce olduğu fikriyle yola çıkan Levinas, "*Varlıkbilim Temel midir?*"[24] adlı makâlesine gözü pek bir sorgulama olduğunu

---

20. Richard Bernet, *Levinas'ın Husserl Eleştirisi*, Çev. Çağlar Koç-Gülin Ekinci, Tezkire Levinas Özel Sayısı, Ankara, 2004, S, 38-39, s. 237.
21. Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 97.
22. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 1.
23. Heidegger, *a.g.e.* s. 1.
24. Levinas'ın *L'ontologie est-elle fondamentale?* Makalesi ilk olarak *Revue de Métaphysique et de Morale, LVI, 1, 88-98* de basılmış daha sonra *Entre Nous Essais sur le penser-à- l'autre*, Paris: Grasset, 1991 içinde yer almıştır.

bildiği varlıkbilim analiziyle başlar. Olumsallık ve olgusallığın kavrayış ediminin kendisi olarak anlaşılması ve verili içeriklerden hareketle bir anlam veren yönelimi gösterme olanağı olarak düşünülmesi Levinas'a göre, Husserl tarafından keşfedilen ve Heidegger tarafından da varlığı kavrayışla ilişkilendiren bir olanak olarak görülür. Levinas, insanı kuramsal olarak değil de davranışsal olarak etkileyecek bu durumu, günümüz varlıkbiliminin en büyük yeniliği olarak kabul eder. İnsan artık her şeyi ile varlıkbilimdir yani, "bilimsel eseri, duygusal yaşamı, gereksinimlerinin tatmîni, çalışması, toplumsal yaşamı ve ölümü varlığı anlamayı ya da hakikati dile getirir." Uygarlığın tamamı bu anlamaya dayalıdır ki, bu anlama varlığın unutulması şeklinde olsa bile. Yani varlık kavranılır olduğu için insanlık vardır. Levinas'a göre Heideger'in felsefenin ilksel konularına geri dönüşü, güncelliğin acil kaygılarına gösterilen dikkat sebebiyledir. Çünkü ancak bu şekilde varlığın anlamına ilişkin soyut sorular güncel sorularla birleşmektedir.[25] Fakat Levinas, varlığı anlama ile somut varoluşun doluluğu fikrinin özdeş kılınmasını, varlıkbilimin varoluşta kaybolup gitme tehlikesini barındırdığından ötürü güvenilir bulmaz. Ona göre Heidegger'in reddettiği varoluş felsefesi, varlıkbilimin kaçınılmaz bir tamamlayıcısı olarak ortaya çıkar. Yeni varlıkbilimde gerçeğin içindeki konumumuzu anlamak, onu tanımlamak değil, duygulanımsal bir halde bulunmak, varlığı anlamak ve orada var olmak anlamına gelmektedir. Bütün bunlar Levinas açısından Batı düşüncesinden kuramsal ve olumlu anlamda bir kopuş olarak yorumlanır.[26]

Levinas'a göre gerçeklik ile bilinç yoluyla kurulan ilişki, bir egemenlik ilişkisidir ancak bu gerçeklik ile tek ilişki kurma yolu değildir, çünkü insan bütün varlığı ile gerçekliğin içindedir. Öte taraftan gerçek ile kurulan ilişki bir anlama ilişkisidir.[27] Levinas, Heidegger'deki anlamanın da varlığın ufkunda yer alan kavramaya dayandığını, bunun ise Heidegger'i Batı felsefesi geleneğine bağladığını öne sürer. Çünkü Batı felsefesi geleneği, anlamayı tikelin ötesine geçmek olarak görür, anlamayı da dâimâ evrenselin bilgisine ulaşmak olarak kabul eder. Levinas, Platon'dan beri var olan tikeli evrensele tâbi kılma alışkanlığının, olan ile ilişkide ya da olanı olan olarak anlamak konusunda bize yardımcı olduğunu kabul eder; ancak *Başkası*nın durumunu farklı görerek *Başkası* ile ilişkinin alışkanlığa dayalı bakış açısına indirgenerek açıklanamayacağını dile getirir. Heidegger'de *Başkası ile olmak*, onu keşfeden ve yakalayan algıdan bağımsız olarak anlamaktır, Levinas'a göre bu anlama ancak varlıkbilimsel bir ilişkide temelini bulabilir. Oysaki Levinas *Başkası*nı önce bir anlama nesne-

25. Emmanuel Levinas, *Varlıkbilim Temel midir?* Çev. Erdem Gökyaran, Sonsuza Tanıklık içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 77.
26. Levinas, *a.g.e.* s. 78.
27. Levinas, *a.g.e.* s. 79.

si, sonra da bir muhâtap olarak görmez. O'nda *Başkası*nı anlamak ve ona seslenmek aynı anda gerçekleşir. Zira birini anlamak, onunla konuşmaktır. Levinas dili, *Başkası*nın mevcûdiyetinin, onunla bir aradalığın bir koşulu olarak ve aynı zamanda onu *Başkası*nın bilincine varmanın koşulu olarak benimser.[28]

Levinas'a göre *Başkası* ile ilişki bir varlıkbilim değildir, çünkü *Başkası* ile ilişki konuşulan, bir arada olunan ya da karşılaşılan biriyle ilişkidir. Kendisi ile karşılaşılan kişi bir varlık olarak adlandırılsa da asıl olan ona seslenmek ve onunla konuşmaktır. Her karşılaşma reddedilse bile bir selâmdır. Levinas'a göre bir varlıkla ilişkide olmak demek onu bir varlık olarak anlamak değil, ona ne anladığını söylemektir, yani ilişkideki diyalog göz ardı edilmemelidir. *Başkası*na konuşmadan yaklaşmak olası değildir, bu durum düşünce ile ifade arasındaki zorunlu ilişki gibidir. Levinas'ta ifade *Başkası*yla paylaştığım anlamayı dile getirmek değil, anlamaya indirgenemeyen bir ilişki yoluyla toplumsallığı kurmaktır.[29] *Autrement qu'etre ou au delà de l'Essence'da* Levinas, dili söyleme (le dire) ve söylenen (le dit) şeklinde ele alır ve söylemenin etiğe, söylenenin ise ontolojinin diline uygun olduğuna işaret eder. Levinas'ta söyleme, tematik ve anlamsal bir ilişki olmadan ele alınır.[30] Levinas, olan olarak olan (étant en tant qu'étant) terimiyle *Başkası*, *öteki* insanı kasdeder ve insanın komşu ve yüz olarak erişilebilir olduğuna dikkat çeker.[31] O, *Başkası* ile kurulan ilişkinin anlama ilişkisine dönüştürülmemesi gerekliliği üzerinde dururken Heideggerci bakışı, anlamada *Başkası* ile ilişkinin temeline varlığı koyduğu ve *Başkası*na seslenme gerçekleştirilemediği için eleştirir. Çünkü bu bakış açısı, *Başkası*na (olana) karşı yadsımadan kaynaklanan kısmî bir şiddete sebep olur. Şiddet ise benin *Başkası* üzerindeki iktidarı ile ilişkilidir.[32] Varlıkbilimsel bir temelde açıklanamayan etik ilişki, *Başkası ile karşılaşma*da, yani varlıkbilimsel olana öncel bir şekilde ortaya çıkar. Levinas'ın bu fikri, etiği *ilk felsefe* seviyesine çıkarmasına ve etikten *ilk felsefe* olarak söz etmesine sebep olur.

İLK FELSEFE OLARAK ETİK

Etiğin ontolojiye öncel olduğu problemini Levinas, özellikle *Totalite et Infini, Entre-Nous, Ethique et Infini* kitaplarında derinlemesine ele alır. Etik ve ontoloji arasındaki ilişkinin bir öncelik ve sonralık problematiğine dönüştü-

28. Levinas, *a.g.e.* s. 80-81.
29. Levinas, *a.g.e.* s. 82.
30. Marc Richir, *Phénomène et Infini, Chaier de L'herne*, Paris, 1991, s. 243.
31. Levinas, *Varlıkbilim Temel Midir?* s, 83-84.
32. Levinas, *a.g.e.* s. 84.

ğü Levinas felsefesi, kökensel anlamda *etiğin ontolojiden* önce olduğunu kabul eder. Böyle bir kökensel ayırım kendisini özne, etik özne veya *ben* temelinde gösterir. Fakat *ben,* ne Descartes'ta olduğu gibi sadece düşünen (ego cogito) ve varoluşunu bu eylemi dolayısıyla garanti altına alan bir özne, ne de Heidegger'in *Dasein*'ı çerçevesinde ele alınan varoluşu bakımından bir özne'dir.

Ben, etik ben olmazdan önce *var* (*il y a*, var olanı olmayan varoluş) halindedir. *Var*'ı Levinas kişisel formla şekillenmeyi reddeden "genel anlamıyla olmak" (etre) olarak tanımlar. *Var*da bir anonimlik vardır ve bu "anonimlik temeldir". *Var*'ın hışırtısı korkunçtur.[33] Bilinç olmak, *var*dan sökülüp atılmak demektir. Çünkü bir bilincin varoluşu, varoluşu olan bir özneliktir (subjectivité). *Zaman ve Başka*'da *var*'ın ilk taslağını sunan Levinas, onu öznesi olmayan bir varolma şeklinde tasvir eder. *Var* ne özne ne de ad olandır. O, hiçbir şey olmadığında kendini dayatan varolmadır. *Var* hiç kimsenin kendisini üstlenmediği anonim bir varolma halidir. Bu aynı zamanda bir kendisizliktir (sans soi). *Var*ın kendisizliği ebedî özne mefhûmuyla örneklendirilir. Levinas'a göre ebediyet kendini üstlenecek bir özneye sahip olmadığından *var*ı kavramayı olanaklı kılan bir kavramdır.[34] *Ben var* durumunda iken dışarıya ve başka olan kapalıdır ve bir ilişki söz konusu değildir. *Ben* kendi üzerine kapanmış kendi özdeşliğini yaşamaktadır ve sadece kendisiyle meşguldür.

*Var*ın anonim halinden çıkışına, kopuşuna sebep olan şey bilinçtir, bu kopuşu Levinas *hipostaz* olarak adlandırır. *Hipostaz* durumunda bir varolan kendi varolmasıyla ilişkiye girer. Bu ilişkide öznenin yükleme hâkim olmasında olduğu tarzdan bir yüklenme ilişkisi görülür, yani *hipostaz*da varolanı yüklem olarak taşıma söz konusudur. Varolanın kendine özdeşliği dolayımıyla yaşadığı yalnızlık, *monad* tarzı bir yalnızlıktır. Buradan hareketle Levinas *ben*i, varolmanın ve varolanın sınırında bir hipostaz işlevi olarak görür. *Ben*, varlık ve hiçlik kategorilerinin dışındadır. *Ben*, başlangıçta bir varolan değil, sadece bir varolma kipinden ibarettir, yani var değildir. *Ben*in bu halden kurtulmak için *hipostaz*ı yaşaması gerekir. Varolanın *ben* olarak ortaya çıkışı bir başlangıç özgürlüğü olarak da adlandırılır. Fakat buradaki özgürleşme irâdî bir özgürlük ya da iradenin özgürlüğü değildir. Söz konusu özgürlük, varolanın varolmaya el koymasıdır.[35] *Ben*in varolan olarak ortaya çıkışı, kendinden dışarı çıkış anlamına gelmekle birlikte kendine geri dönüşü de içerir. *Ben* kendisiyle bir özdeşlik ilişkisi içindedir, yani kendine zincirlenmiştir ve sadece kendisiyle meşgûldür. *Ben*in kendiyle meşgûliyeti *sorumluluk* olarak tasvir edilir. Fakat buradaki özgürlük *sorumluluk*la sınırlandırıldığından aslında gerçek anlamda *ben*in öz-

33. Emmanuel Levinas, *De l'existance à l'axistant*, J. Vrin, Paris, 1990, s. 93-98.
34. Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 66-68.
35. Levinas, *a.g.e.* s. 70-74.

gürlüğüne işaret eden bir özgürlük değildir.[36] Levinas, özgürlük ve *sorumluluk* arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını ve *sorumluluğun* zorunlu olarak özgürlüğü gerektirmediğini düşünür. Bu yönüyle özgürlükçü ahlak filozoflarından özellikle Kant'tan ayrılır. Levinas, Tevrat'ta geçen Hâbil-Kâbil hikâyesinde, Kâbil'in, "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" yanıtını ve biyolojik kardeşliğin Kâbil tarafından *sorumluluk* için yeterli görülmemesini sorumluluğu özgürlükten ibaret sayan görüşlerin temsîli olarak görür ve reddeder.

Oysaki *sorumluluk* özgürlükten öncedir ve etik ilişkinin zorunlu koşulu değildir. İnsanın etik öncesi ilk hali olan yalnızlığı ve varolması ona sunulmuş bir lütuf değildir, aksine bir ağırlıktır, yüktür. Kendinden kurtulamayan, kendine çakılı olan *ben*, *Başkası* ile etik ilişki kurmadıkça *var*ın tutsağı olmaya devam eder. Dolayısıyla insanı özgür kılan ilişki etik ilişkidir.[37] Kendine batmış halde bulunan *ben*, gündelik yaşamın maddeselliğinde kalmayıp onun ötesine geçmek istediğinde, dünya nimetlerinden aldığı keyif onun kendinden çıkışına sebep olur.[38] *Ben*in kendinden çıkışı, ölümle üstlenilemez ilişkide olduğu gibi *Başkası* ile ilişkide de kendini gösterir. *Ben*in kendisi dışına çıkışı, üstlenilerek, karar verilerek yapılan bir çıkış değildir. Tıpkı Macbeth'in, ölümü üstlenmeyip ölüm karşısında bütün edilginliğini kırarak meydan okuması ya da kendine bir şans tanımasında olduğu gibi, *var*ın dışına çıkma bir kabullenme ya da zorlama değil, aksine bir kendiliğindenlik ve olaganlık taşır. *Ben* ile *Başkası* arasındaki ilişkide de *ben*, *Başkası*nı üstlenmez, onu karşısında bulur, ancak onun karşısında bir şey yapmaya muktedir değildir. Bu durum, *Başkası*yla ilişki, *Başkası*yla *yüz yüze* olmak ve *Başkası*nı sunan *yüz* ile ilişki anlamına gelir.[39] Levinas'ta *ben*in gerçek bir *ben* ve etik bir varlık olmasının koşulu *Başkası* ile ilişkide temelini bulur. Çünkü *Ben*in kendi özdeşliği içerisinde dünya nimetleri üzerinden kurduğu ilişki, onun etik bir varlık olması için yeterli değildir. *Ben*in etik varlık oluşu *Başkası* ile kuracağı *karşılıksız* (hasbî) ve *asimetrik* ilişkiye bağlıdır. *Ben*in bir öznelik oluşu da yine etik ilişkinin gerçekleşmesi koşuluna bağlıdır.

Levinas'ta özne, ancak *Başkası* dolayımıyla özne olabilmiş bir varlıktır. *Ben*, içinde bulunduğu egoist durumdan ayrılır ve etik özneye dönüşür. Özne kendisini özgür bir isteme ile olmasa bile *Başkası*ndan gelen bir *sorumluluk* ile karakterize eder.[40] *Başkası*na *yanıt verme sorumluluğu* ile *ben*, egoizmini kırar. Özneyi özerklik ve özgürlüğe referansla ele almayan Levinas, bilinçten ve düşün-

36. Levinas, *a.g.e.* s. 75.
37. Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 41.
38. Levinas, Zaman ve Başka, s. 87.
39. Levinas, *a.g.e.* s. 105.
40. Bernet, *Levinas'ın Husserl Eleştirisi*, s. 239.

me ediminden uzak bir etik öznenin peşinde olur ve etik özneyi sadece *Başkası* kavramıyla belirler. *Totalite et Infini*'nin önsözünde "kitabın bir öznelik savunusu" olduğunu peşinen söyleyen Levinas[41] özne'yi *Başkası*na göre konumlandırır ve ona tâbi kılar. Özne tâbi olandır ve *Başkası için* olduğu ölçüde öznedir. *Sorumluluk* bakımından *Başkası*nın yerini alan (substitution), onun rehînesi (otage) olan da yine öznedir.[42] *Ben*in *Başkası* karşısındaki rehin olma hali ise kudsiyet (saintéte) ilişkisi ile ilgilidir.

Levinas'ın etik anlayışı baştan sona bir kudsiyet görünümü sunar ve kudsiyet ilişkisinin temeli olan *ben* bir aziz gibi kabul edilir. Kudsiyeti sorumluluğun kendisi olarak gören Levinas, kişinin kendine karşı olan *çıkar-gözetmezliğini* de kudsiyet olarak kabul eder. Kudsiyet, yalnızca kişinin kendisiyle ilgili yaşadığı bir durum olarak değil, tersine *Başkası* ile yaşanan bir ilişki olarak vardır. Bu ilişkinin *ben*in kendisine olan bir başka ilgililiği yansıttığını ve bu sebeple *ben*in egoizmden kurtulamadığı şeklindeki eleştirilere Levinas, kudsiyet ilişkisinin saf bir ilişki olduğunu söyleyerek yanıt verir. "Kudsiyette iyilik ve kötülük aynı anda vardır. Açıklayayım: Kudsiyeti kabul etmek olumlu bir şeyi gerçekleştirmek demektir, fakat diğer taraftan bu olumlu şey, en sonunda *hiç*'tir, yani hiçbir kazanım getirmez. Kudsiyetin doruk noktası, adaleti veya ölümü dirençsizce kabul etmek, *hiç*'i kabul etmek ve buna rağmen yine de iyiliğin ve değerin yansımasına sahip olmaktır ki, bu anlatılamaz."[43]

Bir başka açıdan ise kudsiyet, *Başkası ile* ilişkide en yüce onur olarak kabul edilir ve *Başkası*na duyulan sevgi veya saygı olarak adlandırılır. *Ben* ve *Başkası* arasındaki saf kudsiyet ilişkisinde *ben*in çıkarsızlığı ve karşılık beklemeyişi, *ben*i *Başkası*nın rehinesi haline getirir. Levinas bu durumu kabul eder fakat rehine olma durumunu yine kudsiyet fikri çerçevesinde anlamlandırır. Ona göre rehin olma durumunda bir yücelik vardır ve *ben Başkası* için olan sorumluluğunda, rehin olma durumundan kaynaklanan haksızlığa da tahammül eder.[44] Dolayısıyla *Başkası* karşısında rehin olma veya tutsak olma, alçaltıcı bir durum değil, aksine tahammül gücünün kendini gösterdiği bir kutsiliktir.

*Ben*in *Başkası*ndan gelen her türlü duruma mâruz kalışı ya da *Başkası*nın taleplerini giderme çabası bir yücelik, yüce gönüllülük olarak etikteki yerini alır. Böylece Levinas'ın *Başkası* merkezli etik bakışı, dâimâ iyimser ve müsbet

---

41. Levinas, Totalité et Infini, s. 11.
42. Özkan Gözel, *Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Varlık ve Öteki*, Tezkire, 2004, S, 38-39, s. 64.
43. Michael de Saint Cheron, *Dialogue avec Genevieve de Gaulle Anthonioz Edgar Morin, Emmanuel Levinas*,
De La Memoire à la Responsabilité, Dérvy, Paris, 2000, s. 20-25.
44. Cheron, *a.g.e.* s. 24, 25.

bir algıda karşılığını bulur. *Ben* ve *Başkası* arasındaki etik ilişkinin kudsî karakteri P. Ricoeur tarafından kaygı ile karşılanır. Çünkü "ben *Başkası*nın rehîniyim" ifadesi ve bunun etik ilişkide bir kudsiyet ifade etmesi Ricoeur için kabul edilebilir bir durum değildir. Ricoeur *ben*in *Başkası* karşısındaki mâruz kalıcı, tahammül edici ve adanmış tutumunu *ben*in kendine yapılmış bir haksızlık ve adaletsizlik olarak görür. O, *ben* neden kendini yoksun bırakmalı? Neden *ben*in hoşnutluğu sadece *Başkası*na bağlı bir hoşnutluk olmalı? Etik, neden haksızlık ve *Başkası*na tahammül üzerinden kurgulanmalı? Sorularını sorar. Levinas'ın etik ilişkiyi asimetrik düzlemde değil de simetrik düzlemde düşünen Ricoeur'e cevabı, etik ilişkinin saf bir kudsiyet oluşu üzerindendir. Levinas'a göre *ben* ve *Başkası* arasındaki ilişki hiçbir şekilde karşılıklılığı ve *çıkar-gözetmeyi* içermeyen saf bir ilişki olmalıdır. Çünkü gerçek etik ilişki, ancak mutlak karşılıksız ve çıkarsız olmaya dayalıdır. Levinas "ben, zorunluluğumun olduğu, *Başkası*na göre uyandığım, *Başkası*na bağlılığımın hiç de ödüllendirilmiş bir cömertlik olmadığı bir ilişki arıyorum." der. O, böylesi bir kudsiyet ilişkisinde temel olanın, etik ilişkiyi en yüce onur ve *Başkası*na karşı duyulan sevgi ve saygı olarak düşünmek olduğunu ifade eder. [45]

Levinas'ta etik ilişkinin bir kudsiyet ilişkisi olarak görülmesi, bir *Başka* olarak Tanrı fikrinden bağımsız değildir. Çünkü *ben* ve *Başkası* arasındaki mutlak asimetriye dayalı etik ilişki aynı zamanda *ben*in *Başka* olan Tanrı'ya doğru yönelimini de içerir. *Ben*, her türlü etik duruşuyla kendini *Başka* olana, *varlıktan başka türlü olana* adamıştır. Bu, *ben*in sonsuza tanıklığı olarak da görülür. *Ben*, *Başkası* aracılığıyla Tanrı'ya yönelir ve Tanrı'nın sesini duyar. Tanrı'nın fikre gelişi (*De Dieu qui vient à l'idée*) ancak *Başkası*nın yüzünde gerçekliğini bulan *sonsuz sorumluluk*la eşzamanlı düşünülmesiyle mümkündür. Öte yandan *Başkası*na yaklaştıkça Tanrı'nın sesinin duyulması, O'nun cismânî bir varlık olarak algılanması ya da tecrübe edilmesi anlamında değildir. Tecrübe edilen şey, sadece *Başkası* ile yaşanılan *yakınlık* ilişkisinde Tanrı'yı bulma ve Tanrı ile karşılaşmadır.[46]

Levinas'a göre *ben*in *Başkası* ile olan ilişkisi Tanrı ile kurulan *sonsuz* ilişkinin özüne benzediği için sözü edilen rehin olma durumu, yerinde ve anlamlı bir içeriğe sahiptir. *Başkası-için-olmak*, *Başkası-için-sorumlu varlık olmak*, *sonsuz sorumluluk* ile eşdeğerdir. *Sonsuz sorumluluk*, *ben*in varlıkta direten ontolojik varlığının dışına çıkmak anlamına gelir. *Başkası-için-sorumlu olmak*, *Başkası-için kaygılanma*nın dışında değildir. Burada insanın ontolojik varlığını örtbas ederek varlığın dışına çıkması ve varlığını aşması söz konusudur.[47]

---

45. Cheron, *a.g.e.* s. 24, 25.
46. Cheron, *a.g.e.* s. 39.
47. Stephan Habib, *La Responsabilité chez Sartre et Levinas, L'Harmattan*, Paris, 1998, s. 67-68.

Etiğin ilk felsefe olmasının koşulu, *ben*in varlık bakımından öne çıkan bir varolan olması değil, aksine dünya nimetlerinden, egoizmden ve kendinden vazgeçen bir varlık olmasıdır. Levinas'ın büyük bir coşkuyla üzerinde durduğu "işte buradayım" ifadesi onun etik anlayışını özetler mâhiyettedir. "Kendimden vazgeçiyorum (je dépose) işte buradayım!" (me voici).[48] *Ben*in kendinden vazgeçip *Başkası*na yönelmesi yine sonsuz kavramıyla ilgilidir. Çünkü *sonsuz*, etik ilişkinin doğasını gösterir. Descartesçı anlamıyla *sonsuz*, sonlu *ben*in içinde taşıdığı *sonsuz* şeydir. *Sonsuz* fikri, mutlak ayrılışa işaret eder ve sonlu olan *ben sonsuz* olandan ayrıdır. *Sonsuz*, bir taşma ve dıştalık (extériorité) olarak da anlaşılır. Etik olmayandan etik olana geçiş için temel olan aşkınlık fikri de *sonsuz* kavramının doğasına işaret eder. Zira aşkınlık, varlığın ötesine, varolandan başkaya geçiş olarak kabul edilir.[49]

Levinas etikte *sonsuz* fikrini, *Başkası*nın talepleri ile örneklendirir. *Başkası*nın yardım çağrısı (assigner) ve talebi (demande) *ben* tarafından cevaplanması gereken bir zorunluluk olarak anlaşılır, çünkü Levinas'a göre bu talep *ben*deki *sonsuz* fikrinin kanıtına işaret eder. Eğer *Başkası*nın talebi varsa orada *sonsuz* fikri de vardır.[50] Levinas, *sonsuz* fikrinin Descartes ile birlikte içinde eşitsiz ve asimetrik bir ilişkiyi barındırdığını düşünür. Çünkü bir fikrin hedeflediği şey, yani fikrin ideatum'u (fikredileni), onu düşünen düşünme ediminden sonsuzca daha büyüktür.[51] Dolayısıyla *sonsuz* fikrinde içerilmiş olan eşit olmama, etik ilişkinin doğasına uygundur. Levinas'a göre *sonsuz* ile sonlu arasındaki fark, *sonsuz*un sonlunun alanına kayıtsız olmamasında ve özneliğin gizinde saklıdır.[52]

Etiğin ilk felsefe olması, benin varlıktan dışarıya, *Başka* olana çıkışı ile mümkündür. İnsanın etik bir varlık oluşu, onun "varım" değil "sorumluyum" durumundan ibarettir. *Sorumluyum* diyen etik *ben*, varolansız varoluştan sıyrılmış özne durumunu tek anlamlı şey olarak görür. İnsanın tek başına, tamâmen dışarı ve *başka*larına kapalı yaşamı, ancak *Başkası* ile kurduğu etik ilişki ile bir değer kazanır. Bu, insanın kendiliğinden ve doğal olan yönüne de işaret eder. Zira insan ilişki kuran bir varlıktır ve Levinas'a göre bu ilişkinin karakteristiğini etik oluşturur.

---

48. Benny Levy, *Visage Continu*, Verdier, Paris, 1998, s. 66.
49. Elif Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, Doğu Batı, S, 13, Ankara, 2000-01, s. 184.
50. Monique Canto Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de la Philosophie morale*, Puf, Paris, 1996, s. 878.
51. Emmanuel Levinas, *Etik ve Sonsuz Kitabi Mukaddes ve Felsefe*, Çev. Özkan Gözel, Sonsuza Tanıklık içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 329.
52. Emmanuel Levinas, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Özkan Gözel-Zeynep Direk, Sonsuza Tanıklık içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 175.

SORUMLULUK VE YÜZ

Levinas'a göre etik ilişki, bir *sorumluluk* ilişkisidir. *Ben*in *sorumluluğunu* başlatan ise *Başkası*nın çağrısıdır (appell). *Başkası*ndan gelen çağrı aynı zamanda yüz'ün çağrısıdır. Çünkü *Başkası* yüz'dür. Yüz, fenomenal olarak anlaşılamayan, nesneleştirilemeyendir. O, sadece öteden gelen çağrının geldiği yerdir. *Başkası*nın yüzü konuşandır. *Başkası*nın yüzü ile kurulan ilişkide *ben*in kendine olan benzerliğinden hareket etme söz konusu değildir. Yüz, bana benzemeyendir. *Başkası*nın yüzü tanıdık birisinin yüzü de değildir. *Başkası* ile karşılaşma, bir *yakınımla* veya tanıdığım bir kişiyle karşılaşma da değildir. Bu karşılaşma, algının ve tanımın sınırını aşan bir karşılaşmadır. Karşılaşmada *Başkası*, tanımlayamadığımdır. Dolayısıyla *Başkası ben*den bütünüyle başka olandır. *Başkası* ile karşılaştığımda ona bir tahakküm kurup onu nesneleştiremem. *Başkası*ndan gelen çağrı *ben*i ona bağımlı kılar. *Ben*, *Başkası*na sanki *Başkası*nın bütün yazgısı kendi ellerindeymişçesine bağlanır ve bu bağlılık onu biricik kılar. *Ben* biriciktir, çünkü *Başkası*na yanıt verecek tek varlıktır. *Ben*in *Başkası*na bağlılığı ya da *Başkası* tarafından sorgulanması, yani *ben*in varlıktaki yerinin sorgulanıyor olması onun kendiliğinden seçilmişliğinin (ipso facto) göstergesidir. Bu, *ben*in ayrıcalıklı bir varlık olduğuna işarettir.[53]

*Başkası*nın yüzü ile ilişki, *sonsuz* ile ilişkidir. Bu bağlamda yüz *ben*i ötede olana, yücelmişlik boyutuna taşıyandır.[54] Ötede olanla ilişki tam olarak tanımlayamadığım, iktidarım altına alamadığım bir başkalığa işaret eder. Levinas'a göre *Başkası*nın yüzü beni çağırır ve dünyayı parçalar.[55] Dolayısıyla *Başkası*ndan gelen çağrı algıma indirgenerek anlaşılamaz. *Başkası*, yüzü aracılığıyla bana kendini dayatır. *Ben*, *Başkası*ndan gelen her türlü çağrıya karşı bir duyarlık içindedir. Duyarlık, duygulanımdan *bağımsız* değildir. Duyarlıkta yaralanabilirlik olduğu kadar keyif almada söz konusudur.[56] *Ben*, *Başkası* ile olan ilişkide bütün sınırlarının ötesine geçer.[57] *Ben*in deneyimlediği ve içten duyumsadığı tek şey etik duyarlıktır.

*Ben*in etik bir varlık olmasının koşulu aynı zamanda onun varlıktan başka olan *sonsuza* doğru açılımı olduğundan, etik *ben*in *Başkası*na karşı duyduğu *sonsuz sorumluluğun çıkar-gözetmezliğe* dayalı olması gerekir. *Çıkar-gözetmez-*

---

53. Emmanuel Levinas, *Yükseklik ve Aşkınlık*, Çev. Hakan Yücefer-Zeynep Direk, Sonsuza Tanıklık içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 122.
54. Gözel, *Öteki Metafiziktir*, 67.
55. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'Autre Homme*,Fata Morgana, Paris, 1972, s. 211-212.
56. Robert Bernasconi, *Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası*, Çev. Zeynep Direk, Tezkire, Ankara, 2004, S. 38-39, s. 239.
57. Emmanuel Levinas, *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995, s. 72.

lik kendisini değil *Başkası*nı birincil görmektir. *Ben*in kendisini *Başkası* karşısında *sonsuz sorumluluk* içinde görmesi *Başkası*nın emânet olarak düşünülmesiyle de ilgilidir. Meselâ bir *Başkası* olarak yabancı, daha önce hiç karşılaşmadığım ve hakkında hiçbir ön bilgiye sahip olmadığımdır. Bu yabancılık, *ben*in *sorumluluğunu* tamâmen ağırlaştırır ve *ben*, yabancıya sanki bir Tanrı emânetiymiş gibi davranır. *Ben*, yabancı olan *Başkası*nın her çeşit talebini karşılar hem de hiç sorgulamadan. *Başkası*nın talepleri karşısındaki mutlak sorumluluk, etik ilişkinin mutlak ve kudsî boyutunu gözler önene serer. Çünkü kudsiyette dâimâ "sorusuz yanıt verme" söz konusudur. Etikte yalnız, muhtaç, çaresiz olanın üstünlüğü ve önceliği vardır. Levinas etik ilişkiyi kutsal kitapta geçen hikâyelerle betimlemeyi önemli görür. Meselâ *Başkası*nın, "Beni yalnız bırakma." buyruğu karşısında, Hz. İbrahim'in "İşte buradayım." sözü tam teslîmiyet ve *sorumluluk* göstergesidir.[58] Derrida ise, buradaki *sorumluluğun* peygamberlik gibi berrak, güvenli, sâkin ve mutedil bir *sorumluluk*la eşdeğer olduğunu söyler.[59]

*Başkası*na karşı duyulan *sorumluluk*, *ben*in *sonsuzluğa* açılımının yegâne yoludur. *Ben Başkası*nın talep ve çağrılarına yanıt verirken, geçmişte *Başkası*na düğümlenmiş olduğunun bilincine varır.[60] *Ben*in, etik *ben* olduktan sonra bilincine vardığı bu düğümlenme, *Başkası*na karşı olan etik duyarlığın her türlü ontolojik durumdan önce olduğunun bir göstergesidir. Bu düğümlenme, *etik entrika* ya da *başkalığın entrikası* olarak da adlandırılır. *Ben*in bilinçten önce *Başkası*na bağlanmasıdır *etik entrika*. *Etik entrika*, *Aynı* olandaki *Başkalık* olarak da ifade edilir.[61] Levinas sözü edilen *etik entrika*nın, ancak *Biri-diğeri-için (l'un pour l'autrui)* kavramıyla anlaşılabileceğini söyler. *Ben*, etik özne olmazdan önce *Başkası*na bağlanır ve bilinç bu bağlanmadan sonra gelir. *Ben*in *Başkası* için olması, *birbiriyle olmayı değil*, *birbiri için olmayı* gerektirir.[62] Bu gereklilik, etik ilişkinin asimetrik doğasını yeniden ortaya koyar.

Etik entrika olarak görülen düğüm, benzer şekilde bir takıntı (obsesyon) olarak da anlaşılır. Bilinç öncesinde *ben*de konumlanan *Başkası*nın doğrudan bulunuşu, *ben*in *Başka*ya mâruz kalışıdır. Ancak burada Levinas obsesyonu, bilincin patalojik bir kışkırtması olarak değil, bir *yakınlık* olarak anlar.[63] *Ya-*

58. Raoul Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000, s, 28.
59. Jacque Derrida, *Şiddet ve Metafizik*, Çev. Zeynep Direk, Cogito, S. 47, 48, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 108.
60. Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 289.
61. Kocac Edvard, *L'intrigue éthique, Emmanuel Lévinas L'éthique çömme Philosophie Premiére*, Cerf, Paris, 1993, s. 190.
62. Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük, ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 59.
63. Michel Haar, *L'obsession de l'Autre, Cahier de L'Herne Emmanul Levinas*, L'Herne, Paris, 1991, s. 528, 529.

kınım olarak düşünülen *Başkası*, bir yazgı gibi *ben*de kendini hissettirir. Levinas'a göre *yakınlık* herhangi bir karşılaşmadan doğmaz ve bilinçli bir sonuca da sahip değildir.[64] *Yakınlık*, karşılığın ve birleşip, bütünleşmenin olmadığı bir ilişkidir. Yüz yüze ilişkinin asimetrik doğası *yakınlık* ilişkisini gösterir. Yüz bana, Tanrı'ya benzerliğinde, *ben*den yüksek oluşuyla ve "Öldürmeyeceksin." emriyle yakınlaşır.[65] *Ben*, *Başkası* ile *yakını* olarak ilgilenir. *Yakınlık* hiçbir zaman fiziksel *yakınlık* veya kan bağı anlamına gelmez. *Yakınlık*, *ben*in kendini *Başkası* gibi hissetmesi ve kendinden sorumlu olduğu gibi *Başkası*ndan da sorumlu olması anlamındadır.[66] *Autrement Qu'etre ou au-dela de l'essence*'ta yakınlığın mekânsal *yakınlık* olmadığına vurgu yapılır ve *yakınlık* yükümlülükle (engagement) eşdeğer görülür.[67] Böylece *yakınlık*, komşu, cemâat, din gibi herhangi bir mânevî yakınlığı içeren bir gruba indirgenmez. *Yakınlık* ilişkisi kardeşlik ilişkisine benzetilerek de ele alınır ve *yakınlık* kardeşliğe geçişin ilk aşaması olarak kabul edilir. Levinas'a göre *yakınlık* aynı zamanda geleceğin ve barışın yakınlığıdır[68] ve bütün bunlar *ben*in *sorumluluğu* ile temellendirilirler.

*Ben*in *Başkası* karşısındaki *sorumluluğu*, benin gücü ile ilgili değil, *Başkası*nın onu aşmasıyla ilgilidir.[69] *Başkası*na karşı duyulan *sonsuz sorumluluk*, etik duyarlığın derecesiyle de ilgilidir. Levinas *Difficile Liberté*'de, bir insanın karşısındakine duyduğu *sorumluluğu* o derece büyük görür ki, bunu Tanrı'nın bile erteleyemeyeceğini söyler.[70] *Sorumluluk* ne kadar çok ve zor olsa da Levinas'a göre irâdî bir eylem değildir. *Sorumluluk*, irâdenin temele alındığı bir angajman, bağlılık ve taahhüd de değildir. Çünkü *Başkası*na karşı *sorumluluğu* başlatan *ben*in kararı değildir. *Sonsuz* ve sınırsız olan *sorumluluk*, özgürlüğümün bile berisinden gelir. Levinas'a göre *sonsuz sorumluluk*, "bütün anılarımın ve bütün tamamlanmalarımın öncesindedir.[71]"

Onda *sorumluluğun* ilksel oluşu, şu şekilde ifade edilir: Sanki bu olanları yapmadan önce *sorumluydum* ve sanki bu *a priori* bir şeydi, bununla birlikte sanki seçmeksizin *sorumluydum*, sanki suçumun kefâretini ödüyordum ve

---

64. Levinas, *Totalité et Infini*, s. 147.
65. Zeynep Direk, "*Konukseverliğin Düşüncesi*" Defter, Sonbahar, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 28.
66. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 18.
67. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'etre ou au delà de l'Essence*, Kluwer Academic, Paris, 1978, s. 17
68. Levinas, *Totalite et Infini*, s. 147.
69. Bernasconi, *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler*, s. 115.
70. Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté, Le Livre De Poche*, Paris, 1976, s. 40.
71. Levinas, *Autrement qu'etre ou au delà de l'Essence*, s. 24.

sanki kendimi bir rehin gibi görüyordum.[72] Kendisini *sorumluluğun* zorunluluğu içinde bulan etik *ben*, içinde bulunduğu *a priori* durumdan kaçmak yerine onu üstlenir ve *Başkası*na doğru yönelir. Ancak bu, bir seçim değildir çünkü *Ben*, kendisini *sorumluluk* içerisinde seçilmiş olarak bulur. *Ben*in kendisini *Başkası*na karşı borçlu hissetmesi ise ödenecek bir borcun olduğu anlamında değil, aksine aslâ tam bir ödeşmenin olmadığı anlamındadır.[73] *Ben*, *Başkası*na karşı hep borçludur. Bu durum etik ilişkinin asimetrik doğasında karşılıklı bir ödeşmenin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini gösterir.

Etik ilişki *ben* ve *Başkası* arasındaki ilişki olarak tanımlansa da Levinas diğer insanları da bu ilişkinin dışında tutmaz. *Sorumluluk* tek bir kişi için değil, aynı zamanda bütün *başkaları* içindir. Dolayısıyla insanın *başkaları*yla yaşayan toplumsal bir varlık olduğu göz ardı edilmez. Üçüncü *Başkası*nın ilişkiye dâhil edilmesiyle ortaya çıkan adaletin sınırları, toplumsal ilişkinin sınırlarıyla ele alınır. Adalet, yaşanan dünyada sadece *ben* ve *Başkası*nın olmadığını söylemenin bir yolu olarak ortaya çıkar. Üçüncünün etik ilişkiye dâhil edilmesiyle, *ben*in *sorumluluğunun* sınırlarını bilmesi sağlanmış olur. Yüz yüze ilişkinin ötesinde, *başkaları*nın sayılarının çok olduğu alan, yurttaşlık alanları olarak karşımıza çıkar. Bu, kurum ve devlete ihtiyaç olduğunu gösterir. Kurumlar, *ben*in etik davranışlarını daha geniş alanlarda uygulayabilmesini sağlayacak organlardır.

Özetle Levinas, felsefesini *Aynı* olan ekseninde gelişen Batı metafiziğinin eleştirisi üzerine kurar. Ona göre Batı metafiziğinin ontolojik karakteri aşılmalı ve etik *ilk felsefe* olmalıdır. Etiği *ilk felsefe* olarak kurmanın yolu ise felsefenin temeline *Aynı*'yı değil *Başka*yı koymaktan geçer. İlk felsefe olarak kabul edilen etik, *ben* ve *Başkası* arasındaki ilişki ile temellendirilir. Yeni etik, evrensel bir yasaya ya da koşulsuz bir özgürlük ilkesine bağlı olmamalı, *Başka* olanın sınırsız *sorumluluk*la kutsandığı bir etik olmalıdır.

Levinas, felsefesinde Husserl'in bilinç ve dünya arasındaki ilişkiyi bilince bağımlı kılan fenomenolojik yaklaşımından uzak durur. Böylece Husserl'de her türlü insânî ilişkinin bilinç ve nesneye indirgenen doğası, Levinas'ta nesne ya da dünya ile değil, sadece *ben* ve *Başkası* arasındaki etik ilişkiye dönüşür. Sokratesci öğretiyle birlikte gelen *ben*in özdeşliği ve *ben*in kendine mükemmel olarak yetiyor olması fikri, Levinas tarafından *Başka*nın *Aynı*'ya dönüşümü olarak yorumlanır ve eleştirilir. Levinas'a göre Sokrates felsefesinin etkisi, Husserl terminolojisiyle her felsefenin bir egoloji[74] olduğu fikrine sebep olur ki, bu

---

72. France Guvy, *Asymétrie du Visage, İnterwiew d'Emmanuel Levinas pour la télévision Néarlandaise, Cités*, 25, Paris, 2006, 25. s. 119.
73. Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 17.
74. EmmanuelLevinas, En Decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris, 1974, s, 167,168

fikirden uzak durmak gerekir. O, her ne kadar Husserl'in fenomenolojik metodunu *Aynılık* metafiziğinin bir uzantısı olarak görse de Fenomenolojik bakışın öneminin inkâr edilemeyeceğini düşünür.

Levinas, Heidegger'in varlığı ve insanı *anlama* odaklı felsefesi karşısına bir *başkalık* felsefesi ile çıkar. Bununla birlikte Heidegger'in varlığa, ölüme ve zamana bakışı Levinas tarafından dâimâ ilgiyle karşılanır. Levinas'ın etik felsefesi çerçevesinde ele aldığı *ben* ve *Başkası* sorunu, Sartre, Ricoeur ve Derrida tarafından da ele alınır, vardıkları sonuç itibariyle farklılık gösterseler de, benzer problemleri ele aldıklarını söylemek mümkündür. Ricoeur, her ne kadar Levinas'ın etikte gözettiği asimetrik ilişkinin tersi yönde bir kendilik felsefesi geliştirse de Levinasçı *ben-Başkası* ilişkisinin dışında kalamaz.

Levinas'ın *Başkası* fikrinden hareketle etiğe yaptığı en önemli katkı, etiği bilinmesi gereken bir ilişki olarak değil, duyumsanması gereken bir ilişki olarak görmesidir. Etik ben, Kant'ta olduğu gibi önceden bilinen evrensel bir yasadan hareketle eylemde bulunmaz. Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük ve *Aynı* kavramından kurtulmaya çalışan Levinas'ın sorumluluk anlayışı, bir edim ya da davranış sonucu ortaya çıkmaz. Bu, *ben*in kendisini sorusuz yanıt içerisinde bulmasıdır. *Ben*in edimlerinden önce olan *sorumluluk*, *a priori* bir kabuldür ve hiçbir zaman sorgulanmaz. *Ben*, sanki işlemediği bir suçun bedelini ödüyor gibidir. *Ben*in sorgulanmayan *sorumluluğu*, onun *Başkası*na indirgendiğinin göstergesidir. Dolayısıyla Levinas, *Aynı*'yı temsil eden *ben*i, *Başkası*nın etik buyruğuna indirger. Levinas karşı çıktığı indirgeme mantığından kaçamaz. Fakat buradaki indirgeme, *Aynı*'nın kendinde erittiği bir *başka* değil, tersine kapsayamadığı, bütün kapsanmışlıkların dışında, farklılığı ile *Aynı*'yı huzursuz edip sorgulayan ve onun ontolojik bütünlüğünü bozan bir *başka*dır.

KAYNAKÇA

Bernet, Rudolf, (2004), *Levinas'ın Husserl Eleştirisi*, Çev. Çağlar Koç, Gülin Ekinci, Tezkire, Levinas Özel Sayısı, S. 38-39, Ankara.

Bauman, Zygmunt, (2000), *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bernasconi, Robert, (2004), *Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası*, Çev. Zeynep Direk, Tezkire, S, 38-39, Ankara.

Chalier Catherine –Abensour Miguel, (1991), *Emmanuel Lévinas, Cahier de L'Herne*, L'Herne, Paris

Cheron, Michael de Saint,(2000), *Dialogue avec Genevieve de Gaulle Anthonioz Edgar Morin, Emmanuel Levinas, De La Memoire à la Responsabilité*, Dérvy, Paris.

Çırakman, Elif, (2000-01) *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, Doğu Batı, S. 13, Kasım- Aralık- Ocak, Ankara.

Derrida, Jacque (2006), *Şiddet ve Metafizik*, Çev. Zeynep Direk, Cogito, S. 47, 48, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Direk, Zeynep, (19997), *Konukseverliğin Düşüncesi*, Defter, Sonbahar, S.31, Metis Yayınları, İstanbul.

Edvard Kovac, (1993), *L'intrigue éthique*, Emmanuel Lévinas L'éthique comme Philosophie Premiére, Cerf, Paris.

Finkielkraut, Alain, (1995), *Sevginin Bilgeliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrınyı Yayınları, İstanbul.

Guvy, France, (2006), *Asymétrie du Visage, İnterwiew d'Emmanuel Levinas pour la télévision Néarlandaise*, Cités, Paris.

Gözel, Özkan, (2004), *Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Varlık ve Öteki, Tezkire*, S. 38-39, Ankara.

———, (2011), *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul.

Haar, Michel (1991), *L'obsession de l'Autre*, Cahier de L'Herne Emmanul Lévinas, L'Herne, Paris.

Habib, Stephan, (1998), *La Responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris.

Heidegger, Martin, (2008), *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Lévinas, Emmanuel.,(1971) *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche Kluwer Academic, Paris.

———, (1972), *Humanisme De L'Autre Homme*,Fata Morgana, Paris.

———, (1974), En Decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris

———, (1976), *Difficile Liberté*, Le Livre De Poche, Paris.

———, (1978), *Autrement qu'etre ou au delà de l'Essence*, Kluwer Academic, Paris.

———, (1990),*De l'existance à l'axistant*, J. Vrin, Paris.

———, (1995), *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, Paris.

———, (2003), *Varlıkbilim Temel midir?*, Çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2003), *Fenomenolojiden Etiğe*, Çev. Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2003), *Etik ve Sonsuz*, Çev. Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2003), *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Özkan Gözel- Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2003), *Yükseklik ve Aşkınlık*, Çev. Hakan Yücefer- Zeynep Direk, Sonsuza Tanıklık içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2003), *Etik ve Sonsuz Kitabi Mukaddes ve Felsefe*, Çev. Özkan Gözel, Sonsuza Tanıklık içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2005), *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul.

———, (2006), *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

———, (2008), *Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği*, Çev. Özkan Gözel, Kutadgubilig, İstanbul.

———, (2008), *Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Mutlak Varoluşu*, Çev. Özkan Gözel, Kutadgubilig, İstanbul.

Lévy, Beni, (1998), *Visage Continu*, Verdier, Paris.

Mortley, Raoul, (2000), *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, İmge Yayınevi, Ankara.

Richir, Marc., (1991), *Phénomène et Infini*, Chaier de L'Herne, Paris, Edition de L'Herne.

Sperber, Monique Canto, (1996), *Dictionnaire d'éthique et de la Philosophie morale*, Puf, Paris.

RICHARD SWINBURNE

Cafer Sadık Yaran*

HAYATI VE ESERLERİ

Richard Swinburne, 1934 doğumlu bir İngiliz din felsefecisidir. 2002'de Oxford Üniversitesi'ndeki Hıristiyan Din Felsefesi profesörlüğü görevinden emekli olmuştur. Felsefeye katkısı özellikle din felsefesi ve bilim felsefesi alanlarındadır. Son 50 yıl boyunca Tanrı'nın varlığına ilişkin felsefî kanıtların etkili bir savunucusu olmuştur. Din felsefesi alanında yazdığı üçlü bir kitap serisiyle 1970'lerin sonundan itibaren epey bir tartışmaya neden olmuştur. Bu üçlü, *The Coherence of Theism* (Teizmin Tutarlılığı), *The Existence of God* (Tanrı'nın Varlığı), ve *Faith and Reason* (İman ve Akıl) adlı kitaplardan oluşmaktadır. 1982-84 yılları arasında Aberdeen Üniversitesi'nde Gifford Konferansları (Gifford lectures) vermiş ve bunlardan *The Evolution of the Soul* (Ruhun Tekamülü) adlı kitabı çıkmıştır.

Swinburne, her iki üç yılda büyük bir kitap yayınlayan çok aktif ve üretken bir yazardır. Kitaplarının çoğu akademik felsefecilere yönelik olarak çok teknik bir dille yazılmıştır; bununla birlikte genel okuyucu için yazılmış popüler düzeyde kitapları da vardır. Tanrı'nın varlığının kanıtları konusundaki görüşlerini uzman olmayan okuyucu için özetlediği ve sade bir dille anlattığı kitabı olan *Is There a God* (Tanrı Var mı?) (1996) adlı kitabı, Türkçe de dahil 22 dile çevrilmiştir.

---

* Prof. Dr., 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1996'da İngiltere Kilisesi'nden (Church of England) Yunan Ortodoks Kilisesi'ne (Greek Orthodox Church) geçen Swinburne, XX. yüzyılın son çeyreğinden günümüze en önde gelen birkaç din felsefecisinden (philosophy of religion) biri olduğu gibi, çağdaş Hıristiyan felsefî teologlarından (philosophical tehology) veya kelamcılardan (apologists) biri olarak da kabul edilmektedir. Swinburne'ün felsefî teolojideki metodu, Thomas Aquinas'ın etkisini yansıtır. *The Coherence of Theism* (Teizmin Tutarlılığı) adlı eserinde yansıttığı üzere önce Aquinas gibi daha felsefî ve genel konulardan başlayıp, daha sonra *Revelation* (Vahiy) gibi daha dini ve kelâmî konulara yönelmiştir.

Swinburne'e göre, gerek teizm gibi genel anlamda felsefî inançları, gerekse Hıristiyanlık öğretileri gibi daha spesifik dinî inançları, çağdaş bilim ile de delillere önem veren tümevarımsal mantık ile de uyum içindedir. Swinburne'ün kitaplarının yazılış tarihleri dikkate alındığında da görüleceği üzere, o önceleri daha ziyâde din felsefesi konuları üzerine yazarken, daha sonraki eserlerinde ağırlığı teolojik konulara vermiştir.

En azından 2000 yılında basılan *Richard Swinburne'e Özel bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancı'nın Akliliği* (Cafer Sadık Yaran) adlı kitaptan beri Türkiye'de de hakkında yazılıp çizilen Swinburne'ün, *Tanrı Var mı* (2001, çev. Muhsin Akbaş) ve *Mûcize Kavramı* (2010; çev. Aydın Işık) gibi bazı kitapları ve makâleleri Türkçeye çevrilmiş, Kozmolojik Delil, Teleolojik Delil ve Bilinç Delili konuları başta olmak üzere bazı görüşleri hakkında ülkemizde de tezler yapılmış, kendisi Türkiye'de bulunup konferanslar da vermiştir. Aşağıdaki yazıda onun daha ziyâde din felsefesi konularındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

Swinburne'ün kitaplarından bazıları şunlardır:

The Concept of Miracle (Mûcize Kavramı), (1970)

The Coherence of Theism (Teizmin Tutarlılığı), (1977)

The Existence of God (Tanrı'nın Varlığı), (1979)

Faith and Reason (İman ve Akıl), (1981)

The Evolution of the Soul (Ruhun Tekamülü), (1986)

Miracles (Mûcizeler), (1989)

Responsibility and Atonement (Sorumluluk ve Kefâret), (1989)

Revelation (Vahiy), (1991)

The Christian God (Hıristiyan Tanrısı), (1994)

Is There a God? (Tanrı Var mı?), (1996)

Simplicity as Evidence of Truth (Doğruluğun Delili Olarak Sadelik), (1997)

Providence and The Problem of Evil (İnâyet ve Kötülük Sorunu), (1998)

Epistemic Justification (Epistemik Gerekçelendirme), (2001)

The Resurrection of God Incarnate (Mücessem Tanrı'nın Yeniden-dirilişi), (2003)

Was Jesus God? (Hz. İsâ Tanrı mıydı?), (2008)

Mind, Brain, and Free Will (Zihin, Beyin ve Özgür İrade), (2013)

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Swinburne'ün belirttiğine göre, anne babasından hiçbiri dindar kişiler değillerdi. Dolayısıyla düşünceleri ve inançları üzerinde ailesinin fazla bir etkisi olmamıştır; dinî inançları daha ziyâde ilkokul eğitimi döneminde uyanmaya başlamıştır. O, düşüncelerini etkileyen üç büyük kaynaktan bahseder. Bunlar; Hıristiyanlık, Batı felsefesi ve teorik bilimdir.

1954'te Oxford Üniversitesi'ne öğrenci olarak geldiğinde moda olan dünya görüşü materyalizm ise de; o, dinden yanadır. Ancak kilisenin, dinî inançları modern bilim, ahlâk ve felsefe ile ilişkilendirmekte başarısız olduğunu ve insanlara sadece taklîdî denilebilecek bir imancılık türünü yahut daha teknik tabirle fideistik dindarlık yolunu öğütlediklerini gördükçe şaşırmakta ve üzülmektedir. Bu durumda din ile bilim ve felsefe arasında aslında uyum olduğunun gösterilmesi gerektiğine inanmaya ve yavaş yavaş bunu kendisi için bir misyon gibi görmeye başlar.

Swinburne'e göre, kilisedeki papazlar Karl Barth gibi sistematik teologların, onlar da Kierkegaard gibi Kıta Avrupası felsefe geleneğine bağlı filozofların etkisi altındadırlar. Bu geleneğin özelliği ise, ona göre, kullandıkları kanıtların özensizliği veya hissîliği, tam anlamıyla açıklamaksızın veya adamakıllı isbât etmeksizin büyük ve müphem evren tasvirleri yapma eğilimi, kısacası bilimden çok edebiyata yakın bir felsefe yapmalarıdır. Oysa Swinburne'e göre, bir dinin benimsenmesi ve yaşanması için onun teolojik sisteminin mâkul ölçüde doğru olma şansına sahip olması gerekir.

Swinburne'ün düşüncesinde etkili olan ikinci unsur, Batı felsefesidir. 1950'lerde Oxford'da hakim olan felsefe akımı Mantıkçı Pozitivizmdir. Swinburne o dönemlerde olağan dil felsefesi olarak adlandırılan ve J. L. Austin'in başını çektiği bu geleneğe bağlı filozofların derslerine ve konferanslarına devam eder. Bu sayede, mantıkçı pozitivistlerin ünlü doğrulama ilkesini gerekli görmemekle ve kabul etmemekle birlikte; olağan dilin önemini, ifadelerde açık ve seçik olmayı, kanıtlarda ise kusursuz veya en azından delillerle desteklenmiş olunması gerektiğini öğrendi ve benimsedi. Teizmin bu kurallardan kaçmasına gerek yoktu; aksine teizm bunlarla daha iyi anlatılabilir, daha başarılı savunulabilirdi.

Onu etkileyen üçüncü unsur ise modern teorik bilimdir. Bilimsel teoriler, mantıkçı pozitivistlerce şart koşulan doğrulama ilkesinin gereklerini karşılamadan da anlamlı ve yararlı olabilmektedirler. Onların doğruluğunun veya güvenilirliğinin gösterilmesi, açıklayıcı güçlerinin olması, sade yahut yalın olmaları gibi (ilerde değinilecek olan) Bayes teoreminde özetlenilen tasdik şartlarını daha iyi şekilde yerine getirmelerine bağlıdır. Bilimsel teorilerin durumunun bu olduğunu gören Swinburne, Hıristiyan teolojik sistemi gibi metafizik teorilerin de, bilimsel olanlara benzer fakat onlardan daha yüksek düzeyde açıklama teorileri olarak savunulabileceklerine karar verir. Bilimsel teoriler güvenilebilir durumdaysa, benzer şartları taşıdıkları gösterilebilirse, metafiziksel teorilere de güvenilebilir.

Bu birikimler ve kanâatlerden sonra Swinburne'ün din felsefesindeki programı belirlenmiş olur: Modern bilimden ve çağdaş felsefeden yararlanarak, teizmin onlarla uyum içinde olduğunu ve alternatiflerinden daha mâkul olduğunu göstermek.

Onun teizm felsefesi, genel özellikleri itibarıyla belirtildiğinde, birinci olarak, Kant ve Kierkegaard etkisindeki Kıtasal felsefe geleneğinin ve ona yaslanan Karl Barth etkisindeki sistematik teolojinin fideistik epistemolojiye katılmayan ve hatta karşı olan bir felsefedir. Yine karşı olduğu ikinci husus, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesi ve ona dayalı olarak geliştirdikleri anlam ve anlamsızlık kuramını içeren pozitivistik dogmalardır. Böylece Swinburne, din adına fideizmi, bilim ve felsefe adına da pozitivizmi yanlış ve aşırı bulmakta, onlarla mücâdele etmekte; bunların arasında daha mâkul bir çizgi olduğunu ve teizmin en uygun ve yeterli bir biçimde burada olduğunun gösterilebileceğini savunmaktadır.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ: TEİZM FELSEFESİ

Akıl-İman İlişkisi: Swinburne, Hıristiyanlık tarihi içindeki üç farklı iman anlayışını karşılaştırarak kendi tercihini ortaya koyar. Bunlardan birincisi St. Thomas Aquinas'ın iman anlayışıdır. Ona göre, en yaygın ve en doğal olan anlayış budur. Buna göre Tanrı'ya imanı olmak, Tanrı'nın var olduğuna inanmak, bu konuda teorik bir kanâat sahibi olmaktır. Aquinas'a göre iman, zan ve bilgi arasındaki yolun ortasında bulunur. Kişi, delille desteklenene inanmalı, aklın işaretlerinden kaçınmamalıdır. Bu, Swinburne'e göre, kalbin değil kafanın imanıdır; amel ve ahlâk ile doğrudan bir bağlantısı olmadan tutulabilecek bir imandır. Bununla birlikte elbette Thomistler de imanın sadece bu şekilde önermesel bir inanç olarak kalmasını değil, kişinin bütün yönlerini kuşatmasını isterler.

İkinci olarak incelediği Luther'ci iman anlayışına göre ise iman teorik inançların varlığına ilâveten Tanrı'ya güveni de içerir. İmanlı kişi sadece iman önermelerine inanmakla kalmaz, Tanrı'ya güvenir ve kendisini ona teslim de eder. Lutherciler imanı, bilgi, rızâ ve güven olarak üç kısma ayırırlar ve en merkeze de güveni koyarlar.

Bunlardan başka bir de son zamanların modern yazarlarında izlerine rastlanabilen pragmatist iman anlayışı vardır. Açıkça ifade edilmese de bunda inanç yerine o olmasa da güven vurgulanır. Kierkegaard ve William James'in isminin anılabileceği bu anlayışa göre, iman ile inanmak arasında doğrudan ve zorunlu bir bağ yoktur. İmanda asıl olan, inanmış iman et*miş gibi* davranmaktır. İnancı değerli kılan, doktrinleri teorik olarak onaylamak değil, pratik hayatta bir dindar gibi eylemlerde bulunmaktır.

Swinburne, bunlar arasında kendisini en fazla imanda rasyonelliği vurgulayan Aquinas'a yakın hissetse de, ötekilerin vurguladığı güvenin ve amelî yönün de önemli olduğunu ve imanın ancak böylece tamamlanmış olduğunu belirtir. Bununla birlikte o en çok imandaki rasyonel yönü vurgular. Ona göre, inancın doğruluğu son derece önemlidir. Çünkü ancak doğru inanç, insana ebedî sürecek bir kurtuluş sağlayabilir ve derin bir mutluluk sunabilir. Ona göre, doğru inançlar olmaksızın, Oxford'dan Londra'ya bile varmak mümkün değilken, Cennete nasıl varılabilir?

Rasyonel inancın farklı derecelerinden bahseden Swinburne'e göre, eğer bir inanca sahip olmakta kişi epistemolojik nedenlerden dolayı haklı görülüyorsa, o kişinin inancı rasyonel bir inanç sayılır. İnanç, yeterli derecede zaman ayrılmış titiz ön araştırmalara dayanmış ve bu süreçte desteklenmişse ve eleştirel bir süzgeçten başarıyla geçmişse rasyonellik derecesi artmış ve yükselmiş demektir. İnançta rasyonellik arayışı, ona göre, sadece entelektüel değil aynı zamanda ahlâkî bir yükümlülüktür; çünkü inanç, sadece kendi içimizde kalmamakta başkalarını da etkilemektedir. Bu da etik bir sorumluluğu getirmektedir. Her şeye rağmen onun imanda rasyonellikteki ısrarı, mutlak bir isbâtı gerektirmemekte, aklî delillerce alternatiflerine nisbetle daha fazla desteklenmişliği ve böylece doğruluğu yüksek bir epistemik ihtimâliyet düzeyine çıkmışlığı iman için yeterli görmektedir.

Teistik Deliller: Tanrı'ya inananlara genel olarak teist denir ve sadece insanların çoğu değil, büyük filozofların çoğu da genel anlamda teisttirler. Teistlerin de bu inançları için çeşitli delilleri yahut kanıtları vardır. Bunların bir kısmı ontolojik delilde olduğu gibi salt kavramsal analizler ve aklî çıkarımlara dayanırken, bazıları kozmolojik delil ve teleolojik delil örneklerinde olduğu gibi dış dünyadaki çeşitli varlıkların gözlemine dayalı olarak yola çıkar ve oradan Tanrı'nın varlığına kanıt getirir; daha başka bazıları da dinî tecrübe ve

ahlâk delîlinde olduğu gibi insanların yaşadıkları kendi deneyimlerinden kalkarak Tanrı'nın varlığı inancını gerekçelendirirler. Bu delillerin çıkış noktaları farklı olduğu gibi ilerleme süreçlerindeki mantıkî gidişatları da birbirinden az çok farklıdır. Bazıları tümdengelimsel ve sonuç itibarıyla kesinlikçi akıl yürütme yolunu izlerken öteki bazıları ana hatlarıyla tümevarımsal ve analojik olan ve sonuç itibarıyla yüksek ihtimâliyet ve iknâ düzeyine yeterli gören mantığı izlerler. Swinburne'ün delillerin mantığı konusunda izlediği yol da genel anlamda tümevarıma dayalı olan ve özelde Bayes teoremine dayalı olduğu görülen bir tür tasdik teorisidir.

Swinburne'e göre akıl, teorik bilimde olduğu gibi, metafiziksel ve teolojik konularda da doğruluğu alternatiflerine oranla daha yüksek olan ve dolayısıyla inanılmaya daha lâyık olan görüşlere işaret etme kapasitesine ve deliller desteğinde onları tasdîk etme yetkisine de sahiptir. Deliller, öncüllerden sonuca giden akıl yürütmelerdir. Tümdengelimsel delillerde öncüller sonucu zorunlu kılarken, doğru tümevarımsal yahut indüktif kanıtlarda deliller, sonucu destekler, kuvvetlendirir, kuvvetle muhtemel kılar ve böylece tasdîk etmiş olur. Tümevarımsal kanıtlama biçimi doğa bilimlerinde, sosyal bilimlerde, hukukta ve tarihteki önermelerin tasdîkinde kullanıldığı gibi ahlâkta, estetikte ve ilâhiyat konularında da kullanılabilmektedir.

Tümevarımsal tasdîk teorisi yöntemlerinden biri olup Swinburne'ün yararlandığı Bayes teoremine göre, bir önermenin tasdîki üç veya dört şartı karşılayıp karşılamamasına göre karar verilebilecek bir husustur. Bunlardan birincisi, delil olarak gösterilen olguların normal şartlarda çok beklenilir olmamasıdır. İkincisi, savunulan hipotez doğruysa sunulan delillerin gerçekleşmesi çok daha muhtemel ve beklenir olmalıdır. Üçüncüsü, hipotez olabildiğince basit olmalı ve benzer konulardaki mevcut bilgilerimizle uyum içinde olmalıdır. Özetle, delil denilen olgu, normalde çok beklenmemeli, delil olgusunu açıklamak için önerilen hipotez doğruysa olgunun beklenirliği artmalı ve önerilen açıklayıcı hipotez basit olmalıdır.

Buradaki en önemli kavramlardan biri de "açıklama" kavramıdır. Swinburne'e göre, açıklamanın iki türü olur. Birincisi, bilimsel açıklamadır. Bu tür açıklama, açıklanacak olayın önkoşulları veya ön sebepleri ile bu tür olayların oluşundaki düzenlilikleri gösteren yasalar yoluyla yapılır. Kısaca, bilimsel açıklamada asıl olan önkoşullar ve yasalardır. Meselâ bir taşın düşmesi, o taşın düşme öncesindeki özel önkoşulları ve genel düşme yasası birlikte kullanılarak yapılır.

İkinci açıklama ise kişisel açıklamadır. Kişisel açıklamanın iki koşulu ise, önkoşullar ve yasalar değil, kişiler ve onların amaçlarıdır. Sosyoloji, psikoloji, tarih ve dedektiflik gibi alanlardaki açıklama ihtiyacı bu modele göre karşılanır. Tatmîn edici bir noktaya varıncaya kadar açıklama aramaya devam etmeli, yete-

rince açıklayıcı ve sade bir açıklama noktasına varınca ise durmalıyız. Teizm de işte bu türden en yüksek ve en geniş kişisel bir açıklama teorisidir ve o da eğer normalde beklenilir olmayan bir olguyu kendisi verildiğinde beklenilir kılıyorsa ve yeterince basit bir açıklama ise, bu durumda desteklenmiş, tasdîk edilmiş bir teori olur. Teizmin bu anlamda çıkış noktası olarak gördüğü çeşitli olgular vardır ve bunlardan da çeşitli deliller ortaya çıkar. Meselâ evrenin varlığı olgusu açıklanacak delilsel olgu olarak görüldüğünde bir tür kozmolojik delil ortaya çıkar.

Kozmolojik delilin bir çok farklı versiyonu vardır. Swinburne'ün daha çok önemsediği kozmolojik delil versiyonuna göre, içinde yaşadığımız evren kompleks bir yapıdır ve öyle olması hasebiyle de bir açıklama gerektirir. Evrenin bilimsel açıklaması olamaz; zira önkoşulları, niçin bir ilk durum ve nasıl bir ilk maddenin var olduğu bilimsel olarak bilinemez. Ayrıca bilimsel yasaların bazı şeyleri geriye doğru açıklayabiliyor olması da, geriye doğru giden serinin tamamının açıklanması anlamına gelmez. Bu durumda, evrenle ilgili daha tatmîn edici olacak açıklama modeli, yukarda değinilen iki açıklama türünden birincisi değil ikincisidir, yani kişisel açıklamadır. Teizmin açıklaması, onu var kılan ve varlıkta tutan bir kişisel/zâtî özellikleri olan bir Tanrı var olduğu ve öyle murâd ettiği için evrenin var olduğudur. Üstelik bu hipotez son derece de basit, yalın bir hipotezdir. Bu hipotez, normalde veya kendi kendine var oluşu düşünüldüğünde beklenmeyen evrenin varlığını, Tanrı'nın varlığı durumunda beklenilir kılar. Öyleyse bu delile dayalı olarak, Tanrı'nın, evrenin varlığını izah eden en mâkul açıklama olduğu ve dolayısıyla da evrenin de Tanrı'nın varlığına güçlü bir biçimde destek sağladığı kabul edilmelidir.

Kozmolojik delille birlikte Swinburne'ün üzerinde en fazla durduğu delillerden biri de teleolojik delildir. Ona göre bu delil Darwinizmin etkisiyle son zamanlarda gözden düşmüşse de aslında böyle olmasına gerek yoktur. Bir tür evrim kabul edilmiş olsa bu delil geçerliliğini sürdürür; çünkü canlıların bazı özelliklerinin açıklanması, var oluşlarının tamamını açıklamış olmadığı gibi bu suretle var oluşu sağlayan yasaların niye öyle olduklarını da açıklamış olmaz. Meselâ, başlangıçta neden evrimsel gelişmeye uygun bir ilk madde vardı, yani ilk canlı madde neden başlangıçta sahip olduğu özelliklere sahipti ve onu hangi yasalar daha sonraki gelişim aşamalarına evirdi? Bu tür sorular da, ona göre, bir süre geriye götürülse de, sonunda kişisel açıklamaya dayanmak durumundadır. İnsan gibi bir varlığa ulaşılmışlığın en iyi ve en sade açıklaması, Tanrı'nın varlığı ve yaratıcılığıdır.

Bunun yanında Swinburne başka teleolojik delil versiyonları üzerinde de durur. Onun yukarda değinilenden daha güçlü bulduğu versiyona göre, hiç olmaması veya çok karmaşık bir yer olması mümkün iken aksine evrenin her yerinde en genel doğa yasaları hiç aksamaksızın işlemektedir. Üstelik bunlar evrenin başlangıcına doğru geri gidildiğinde, daha az görülebileceği umulması-

nın aksine çok daha hassas bir denge ve düzen sergilemektedir. Evrenin büyük patlama sonrasındaki ilk sâniyelerdeki madde-enerji yoğunluğu, genişleme oranı gibi çok sayıda faktörün çok ince ayarlanmışlık gösterdiğinin son zamanlarda ortaya çıkışı delilin bu versiyonunu güçlendirmiştir. Bu olağanüstü hassas oranların ve dengelerin bir açıklaması gerekmektedir. Bunların şans eseri olma ihtimâli çok çok düşüktür. Öyleyse, bunların en uygun açıklaması da Tanrı eksenli kişisel bir açıklama olmalıdır.

Swinburne'ün, bilinç delili, güzellik delili, inâyet delili, ahlâk delili gibi başka deliller üzerinde de durduğunu görmekle birlikte, en fazla önemsediklerinden veya özgün katkıda bulunduklarından biri olarak dinî tecrübe deliline yer verdiğini bilmekteyiz

Dinî tecrübe, bir kişiye, Tanrı'dan veya onunla ilişkili başka bir doğa üstü varlıktan kaynaklanmış gibi gelen az çok normal üstü haller veya olaylardır. Swinburne, dinî tecrübeyi türlere ayırır ve örneklendirir. Meselâ bir insanın geceleyin gökyüzüne bakması ve ânîden bunun Tanrı'nın eseri olduğunu hissetmesi gibi daha düşük yoğunluklu örneklerden başlayarak, Hz. Yûsuf'un rüya tecrübesi gibi tecrübelere; Hz. Îsâ'nın yeniden dirilmiş görünüşüne insanların şâhit oldukları iddiâsı gibi daha ileri düzey tecrübelere yahut kişiye zamansız gerçekliğin bilincine ermiş gibi gelmesi ve normal kelimelerle anlatılamayacağı iddiâ edilen mistik denebilecek tecrübe örneklerine dair çeşitli tarifler ve tasnifler yapar.

Swinburne'e göre yaşanan bu tür tecrübelerin Tanrı'nın varlığına delil olması açısından da değeri vardır ve bu husus iki ilkeye dayanır. Bunlardan biri ve daha önemlisi *Safdillik İlkesi* dediğidir. Bu ilkeye göre, yanılmış olduğumuzdan emin olmadığımız sürece yaşadığımız tecrübelere bize nasıl gözüküyorsa oldukları şeklinde inanmamız gerekir. Beş duyumuza inandığımız gibi dinî duyumuza da, yanılıyor olduğumuzun açık bir delili olmadığı sürece güvenmemiz normaldir.

Tanıklık İlkesi dediği ikinci ilke de, öncekine benzer şekilde, iddiâ sahibini yanlışlayıcı bir delil yoksa başkalarının dinî tecrübe iddiâlarının da iddiâ ettikleri gibi olduğuna başka kişilerin de güvenilebileceğidir. Ona göre çağlar boyunca pek çok insan bunlardan bazılarını kendisi yaşamış veya yaşandığına şâhit olmuştur. Bu iki ilkeye göre, öncelikle güvenilirliklerini savunduğu, sonra bunların sıklıkla yaşandığını savunan Swinburne, bunların da en iyi açıklamasının Tanrı'nın varlığı ve insanlara karşı inâyeti ile açıklanabileceğini savunur. Bu delillerin hepsi birden düşünüldüğünde ise, teizm lehine kümülatif bir delil ortaya çıkmış olur; bu deliller topluca düşünüldüğünde, aşağıda üzerinde durulacak olan ateist tik kötülük problemi gibi kanıtlar ve itirazlar da dikkate alındığında dahi teizmin alternatifinden çok daha mâkul, muhtemel ve tasdîk edi-

lip inanılmaya lâyık olduğunun görüldüğünü savunur. Bu sonucun mâkullüğünün tam olarak görülebilmesi için onun ateisttik kötülük sorunu konusundaki görüşlerini de incelemek gerekir.

Kötülük Sorunu ve Teodise: Swinburne'ün teizme karşı itirazlar ve ateisttik deliller arasında üzerinde en fazla durduğu husus, kötülük sorunudur. Onun belirttiği üzere kötülük sorunu şu 4 önermeden oluşan mantıkî bir kanıt formunda ortaya konulmaktadır. 1. Eğer Tanrı varsa her şeye gücü yeter ve kusursuzca iyidir. 2. Kusursuzca iyi varlık, gücü yetiyorsa, kötülüğe izin vermez. 3. Her şeye gücü yeten varlığın, kötülüğü önlemeye de gücü yeter. 4. Ne var ki, kötülük mevcuttur. 5. O halde, ateiste göre, sonuç olarak, Tanrı'nın olmadığı sonucu çıkar.

Bütün teistler gibi, Swinburne göre de bu sonuç yanlıştır. Ama sonucun yanlış olması öncüllerden en az birinin yanlış olduğunun gösterilmesine bağlıdır. Yanlış olan hangisidir? Swinburne'e göre burada sorgulamaya açık olan ikinci öncüldür. Çünkü bir varlığın iyi olması, her zaman kötülüğe izin vermesine mâni değildir. Buna, çocuğunu dişçiye götüren anneyi örnek verir. Örneğin de gösterdiği gibi, ona göre, bazı kötülükler daha büyük iyilikler için gereklidir yahut kaçınılmazdır. Bu tür teistik savunmalara yahut daha teknik tabirle teodiselere bazen "daha büyük iyilik teodisesi" de denilmektedir.

Swinburne, bunun dışında *özgür irade teodisesi*ne de değinir. Hatta ona göre her tür teodisenin merkezî özü, "özgür irade savunması"dır. Buna göre, Tanrı daima iyi şeyleri ister, ama bazı iyilikler mantıken bazı kötülüklere izin verilmesini gerektirirler. Özgürlük bu tür iyilik örneklerindendir. İnsanların özgür olmaları iyidir; ama özgür bırakılan insanlardan bazılarının kötülüğe sapabilmeleri, özgürlük iyiliğinden tamâmen vazgeçmeden karşılanabilecek bir durum değildir. Tanrı'nın insanlara özgürlük iyiliğini bahşetmek istemesi, bazılarının kötülük yapmasının sebebidir; ancak Tanrı'nın iyiliğinden veya varlığından şüphe edecek bir durum yoktur.

ÖZGÜNLÜĞÜ VE ETKİLERİ

XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren din felsefesinde teistik bir dönüşüm yaşanmıştır ve bunda önemli katkısı olan düşünürlerden biri de Swinburne'dür. Onun katkısı, teizme yönelişi sadece câzip gösterme yönünde değil aynı zamanda teizmin rasyonel olarak da savunulabilirliğinin gösterilmesi yönünde olmuştur. Çünkü 1960'lı yıllarda artık mantıkçı pozitivizmin etkisi kırılmış ve dinin değeri daha açıktan belirtilir olmuştu; bununla birlikte o dönemde dini felsefî açıdan savunanlar da bunu rasyonel deliller desteğinde değil, bir yaşam biçimi olarak kabul edilebilirlik şeklinde sunuyorlardı. Swinburne gibi analitik

gelenekten gelen bazı felsefeciler ise bunu yeterli görmeyip, fideistik bir temele dayalı kişisel bit tercih olarak görülen din algısının ötesine geçilmesini sağlamaya çalıştılar. Bu grupta sayılabilecek din felsefecilerin belki en önde geleni Swinburne idi. O, sözü edilen son dönemler itibarıyla, dinî inançları, sadece genel anlamda felsefî bir dille değil, özellikle analitik ve mantıkî yöntemlerle savunmaya başlayan ve bu yönde çok başarılı görülen ilklerden biriydi. Bu yüzden ona bazıları rasyonalist ve hatta katı rasyonalist derken bazıları da delilci (evidentialsit) dediler.

Swinburne'ün özgünlüğü sadece analitik felsefenin bazı ilkelerini teizme uygulamasında ve bu yöndeki öncülüğünde değildi. Teizmi savunurken yazdığı kitaplarda da özgün denebilecek birçok kavram, ilke, tasnif ve görüş geliştirdi. Meselâ dinî tecrübenin sahihliğini değerlendirme bağlamında geliştirdiği *saf-dillik* ve *tanıklık ilkeleri* terim olarak da içerik olarak da kendine aittir. Benzer şekilde, rasyonel inancın dereceleriyle ilgili tasnifleri, dinî tecrübe türleriyle ilgili tasnifleri, Bayes teoremini teizm savunusuna uygulaması, teistik delillerle ilgili geliştirdiği yeni versiyonlar, bilinç delili gibi kendine özgü denilebilecek delil türleri, delillere kümülatif yaklaşım önerisi, bilim-din ilişkisi konusundaki uzlaştırıcı yorumları, teodise bağlamında öne sürdüğü bilgi imkânı teodisesi ve sistemin kurbanları gibi terimleri, olağan ve analojik din dili yaklaşımı gibi hususlar onun bilhassa din felsefesine özgün katkılarından sadece bir kaçıdır.

Bu gibi görüşleriyle Swinburne, bilim felsefesi, zihin felsefesi, epistemoloji gibi alanlarla birlikte özellikle de din felsefesi alanında birçok kişi üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında en ünlü ikisi, yine çağdaş bir İngiliz din felsefecisi olan Keith Ward ve XX. yüzyılın en ünlü ateist felsefecilerinden bir iken ömrünün son yıllarında yanıldığını açıkça beyân edip Tanrı inancına yönelen Antony Flew'dur. Flew gibi ünlü ve üretken bir ateistin teizme dönmesindeki bâriz katkısı da, Swinburne'ün çağının düşünürleri üzerindeki belirgin etkisinin en dikkat çekici ve inkâr edilemez göstergelerinden biri olsa gerektir.

Swinburne'ün, çağdaş Türk din felsefesi üzerinde de az veya çok etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bunu, din felsefesi üzerine yazılan araştırma eserlerinde ya da yapılan tezlerde kendisine sıklıkla yapılan atıflarda, bazı kitaplarının çevrilmiş olmasında ve görüşleri hakkında yapılan tezlerde de gözlemlemek mümkündür.

DEĞERLENDİRME

Swinburne'ün, hemen yukarda değinilen, gerek Batı felsefesi gerekse Türk din felsefesi üzerindeki etkisi, genel anlamda teizm açısından da, daha özelde

deyim yerindeyse çağdaş İslâm din felsefesinin gelişimi açısından da ana hatlarıyla olumlu olmuştur. O, teizmi, felsefe bölümlerinde ve üst düzey felsefe çevrelerinde de yeniden ciddiyetle tartışılır ve savunulur hale getirme yolunda büyük çaba sarf etmiş ve bunda büyük ölçüde başarılı da olmuştur. XX. yüzyıl teizmi dendiğinde ilerde de akla gelecek birkaç isimden biri herhalde Swinburne olacak ve onun *Akıl ve İman*, *Tanrı'nın Varlığı*, *Teizmin Tutarlılığı*, *İnayet ve Kötülük Sorunu*, *Ruhun Tekamülü* gibi kitapları, daha uzun süre din felsefecilerin raflarını süsleyecektir.

İslâm düşüncesi açısından bakıldığında, akla ve mantığa, bilgiye ve bilime, delile ve kanıta, tutarlılığa ve sadeliğe son derece önem vermekle birlikte inancından ve inancının rasyonelliğinden ödün vermeyen, bunu yaparken de, akıl ve ilim kadar gönül ve dinî tecrübeyi de aslâ ihmâl etmemekle aslında çok önemli bir dengeyi yakalayıp sürdürmeye çalışan Swinburne, din felsefesi, böylelikle, ana hatlarıyla, İslâm düşüncesi metodolojisine de muhtemelen en yakın çağdaş din felsefecilerinden biri olmaktadır.

Swinburne, sağlam bir teist olduğu kadar, bir mezhepten öbürüne geçmeyi önemseyecek kadar inanmış da bir Hıristiyandır. Bu da, felsefecilik ve dindarlığı birbirine zıt zanneden bazı felsefeciler veya ilâhiyatçılara, bir kişinin hem analitik yahut keskin bir felsefeci hem de kendi dininin iyi bir mü'mini olunabileceğini göstermek açısından ayrıca önemli görülebilir.

Buradaki olumlu değerlendirmeler, Swinburne'ün hiç eleştirilecek yönünün olmadığı anlamına gelmemelidir; elbette böyle yönleri de vardır. Ancak ana fikirlerini ve özellikle de teizm hakkındaki görüşlerini özetlediğimiz bu kısa yazıda, bu tür ayrıntıya girmeye gerek görülmemiştir. Nitekim bu yazıda onun özel ve ayrıntılı dinî anlayışları değil, bizimle de ortak ilgisi olan teizm felsefesi özetlenmiştir.

Sonuçta, Swinburne'ün teizm felsefesine göre, teizm lehine olan tümevarımsal deliller ile kötülük problemi gibi ona karşı öne sürülen ateistik deliller karşılıklı düşünülüp değerlendirildiğinde ve bunlara özellikle de teistlerin dinî tecrübe iddiâları ilâve edildiğinde, teizmin, rasyonel inanç sahibi olmak isteyen biri için, daha güçlü deliller tarafından desteklenmiş çok daha mâkul ve muhtemel bir inanç olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ona göre, akıl ve deliller tarafından bu kadar desteklenmiş olmak da teizm için yeterlidir; özellikle felsefî açıdan bu kadarını yeterli görmek yahut az görmemek gerekmektedir. Dinin imanda öngördüğü daha kesin bir mutlaklık ise kişinin kendi dinî tecrübesiyle veya imanda rasyonellik ötesi güven duygusu gibi faktörleri devreye sokmasıyla sağlanabilecek bir durumdur. O da zaten, en az aklî ve bilimsel delillere yaptığı vurgu kadar, kalbî güvene ve dinî tecrübeye de vurgu yapmaktadır.

KAYNAKÇA

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

———, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

———, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981)

———, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Clarendon Press, 1986)

———, *Providence and The Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998)

———, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001).

———, *Mûcize Kavramı,* çev. Aydın Işık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

Yaran, Cafer Sadık, *Richard Swinburne'e Özel bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancı'nın Akliliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000).

ALVIN PLANTINGA

Ferhat Akdemir*

felsefe tarihinin özellikle son birkaç yüzyılı dikkate alınacak olursa insanlığın kartezyen dualizm ve katı rasyonalizmle başlayıp mantıkçı pozitivizmle zirveye ulaşmış olan 'dayatmacı ve mutlakçı bir akıl(cılık)' ile biraz da buna tepki olarak doğan, daha çok Kıta Avrupası merkezli romantizm ve rölativizmden beslenen ve bir anlamda rasyonelliği sorgulamak yerine hırpalamayı amaç edinen akıl karşıtı bir 'katı fideizm' sarkacında gidip geldiğini söylemek yanlış olmasa gerektir.[1] Bu bağlamda, "Aklını kullanmaya cesâret et." aforizması ile karakterize edilen XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ve ardından gelen pozitivist ve materyalist akımların etkisi ile XIX. ve XX. yüzyıl felsefelerinin, özellikle Anglo-Amerikan kanatta büyük ölçüde ateistik ve anti-teistik bir karakterde olduğu söylenebilir.

XX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde başını Alvin Plantinga, Richard Swinburne ve William Alston gibi din felsefecilerinin çektiği bir grup filozof yaptıkları çalışmalar ve yayınlarla Analitik felsefenin bu ateistik ve antiteistik karakterinde ciddî bir kırılmaya ve teistik dönüşüme sebep olmuşlardır. Söz konusu filozoflar bir yandan Tanrı inancının katı akılcılığın rasyonellik ölçülerini karşılamasa da mâkul ve makbul bir şekilde kabul edilebileceğini, diğer yandan da fideizmin açmazlarına düşmeden savunulabileceğini başarılı bir şekilde göstermişlerdir.

---

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi.

1. Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 8.

Sözünü ettiğimiz gibi bu teistik dönüşümde ve Tanrı inancının rasyonelliğinin savunusunda Alvin Plantinga önemli ve öncü isimlerden birisidir. Bugün dünyanın yaşayan ve en saygın din felsefecilerinden birisi olarak kabul edilen Alvin Plantinga *Time* dergisinin isimlendirmesi ile "Tanrı'nın ortodoks Protestan filozofu"dur. 1960'lı yılların ortalarından itibaren günümüze değin akademik yazın faaliyetlerine devam eden Alvin Plantinga'nın felsefesini 1960, 70 ve 80'li yıllarını erken dönem, 1990 ve 2000'li yıllarını ise olgunluk dönemi şeklinde ikili bir kategoride anlamamız mümkündür. Onun felsefesi erken döneminde savunmacı bir karakterde olup, bu dönemde kaleme aldığı çalışmalarının daha çok ateistik iddialara bir karşı cevap olarak okunması mümkündür. Bu dönemde onun özellikle doğal teoloji karşısında modal mantık üzerinden ontolojik argümanı yeniden geliştirip, eksiklerine rağmen savunması; mantıkî kötülük sorunu karşısında "özgür irade savunması"nı sistematize ederek felsefî literatüre kazandırması ve delilci meydan okuma ve klasik temelci epistemolojiye karşı Tanrı inancını, temel inanç olduğu iddiası üzerinden haklılamaya çalışması dikkatleri çekmektedir. Olgunluk döneminde ise felsefesi apolojetik bir karakterden pozitif bir tarza doğru kayar ve bu dönemde kaleme aldığı Warrant'larla* Tanrı inancını "epistemik güvence" kavramı ve (Genişletilmiş) A/C Model olarak isimlendirdiği kuram çerçevesinde temellendirmeye çalışır. Yine bu dönemde din-bilim ilişkisi üzerinden natüralizme yönelttiği eleştiriler ile de dikkat çekmektedir.[2] Bu yazıda, Plantinga'nın temel felsefî tezleri erken ve olgunluk dönemindeki görüşleri ile birlikte ve sırasıyla kaleme alınacaktır. Ancak bu görüşlerin detaylarına geçmeden önce söz konusu felsefecimizin hayat hikâyesine ve akademik kariyerine kısaca değinmenin faydalı olacağı kanâatindeyiz.

HAYATI VE ESERLERİ

Sivil Savaş (1861-1865) döneminde Hollanda'dan Amerika'ya göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Alvin Plantinga yüksek öğrenimine 1950 yılında hem dinî yaşantısında hem de akademik kariyerinde önemli bir yer işgal eden Calvin College'de başlar. Ardından burslu öğrenci olarak Harward Üni-

---

* Bu noktada onun "epistemik güvence" kavramını ele aldığı ve geliştirdiği üç eserinden söz etmek mümkündür. I. *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993, II. *Warrant and The Proper Function*, Oxford University Press, New York, 1993, III. *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, 2000.

2. Bkz. Alvin Plantinga & Daniel Dennett, *Science and Religion*, Oxford University Press, New York, 2010; Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford University Press, New York, 2011.

versitesi'ne geçer ve bir yıl sonra Calvin College'e döner. Michigan Üniversitesi'nde başladığı doktorasını Yale Üniversitesi'nde (1955-1958) tamamlar. Buradaki öğrenciliği sırasında felsefî düşünce dünyasının şekillenmesine yardımcı olan ve kalıcı dostluklar kurduğu William Alston, William Frankena ve ünlü bilim felsefecisi Nancy Cartwright ile tanışır. Ardından "felsefe doktoru" olarak Wayne State Üniversitesi'ne geçen Plantinga, burada 1958'den 1963'e kadar beş yıl süreyle ders verir. 1963-1982 arasında Calvin College'de görev yapan Plantinga, 1982'den itibaren Notre Dame Üniversitesi'nde Din Felsefesi Kürsüsü başkanlığını ve *Din Felsefesi Merkezi* (The Center for Philosophy of Religon) direktörlüğünü yürütmektedir. *Amerikan Felsefe Derneği*'nin (American Philosophical Association) 1980-81 yıllarında eş-başkanlığını, 1981-82 yıllarında ise başkanlığını, yine 1983-86 arasında da kurucuları arasında olduğu *Hıristiyan Felsefeciler Cemiyeti*'nin (Society of Christian Philosophers) başkanlığını yürütmüştür.

Ayrıca Illionis Üniversitesi (1960), Harward Üniversitesi (1964-65), Chicago Üniversitesi (1967), Michigan Üniversitesi (1967), Boston Üniversitesi (1969), Indiana Üniversitesi (1970), Syrause Üniversitesi (1978) ve Arizona Üniversitesi'nde (1980) misafir öğretim üyelikleri yapmış; Kuzey ve Güney Amerika, Afrika, Avrupa, Asya ve Avustralya'da 200'ün üzerinde konferans vermiş ve çeşitli etkinliklere katılmıştır. Analitik felsefe geleneği içinde teistik bir din felsefesinin oluşumuna ve Hıristiyan teizmin savunusuna ilişkin yaptığı çalışmalarla dünya ölçeğinde haklı bir üne ve şöhrete kavuşmuş olan Plantinga, 1982'de Glasgow Üniversitesi'nden, 1986'da Calvin College'den, 1994'te North Park College'den, 1995'de ise Free University of Amsterdam'dan fahrî doktora ve çeşitli onur ödülleri de almıştır.

Alvin Plantinga XVIII. ve XIX. yüzyıl bilim ve düşünce dünyasına hâkim olan klasik temelci epistemolojiye, naturalistik ve materyalistik bilim anlayışına yöneltiği eleştiriler ve sadece teizmin savunulması ile değil, aynı zamanda otantik bir Hıristiyan din felsefesinin kurulması yönündeki çabaları ile çağdaş analitik dünyada haklı bir üne sahiptir. Felsefî ve akademik misyonunu 'bir Hıristiyan felsefesi kurmak ve Hıristiyan teizminin rasyonelliğini savunmak' olarak tanımlayan Plantinga'ya göre, XX. yüzyıl felsefesini şekillendiren iki ana akım vardır. Bunlardan birisi analitik gelenek tarafından temsil edilen ve sonuçta ucu perennial naturalizme uzanan pozitivizm, diğeri ise daha çok kıta felsefesi geleneğinden beslenen ve çağdaş yorumlamaları postmodernizme kapı aralayan rölativizmdir. Plantinga'ya göre pozitivizm ve versiyonları metafiziği olumsuzlaması sebebiyle, rölativizm ise olumlamasına rağmen onu epistemik bir temelden yoksun görmesi sebebiyle din ve metafizik karşıtı akımlardır. Bu akımlar karşısında Hıristiyan teizminin savunulmasına ve rasyonelliğinin gösterilmesine çok büyük önem veren Plantinga, ancak savunmayı yeter-

li bulmamakta ve çağdaş Hıristiyan din felsefecilerine savunmanın ötesine geçerek 'özgün ve bağımsız bir Hristiyan felsefesi' kurmak gibi yeni misyonlar yüklemektedir. 1998'de yazdığı bir yazıda, elli yıl öncesine kadar genelde teistik felsefenin, özelde ise Hıristiyan din felsefesinin çok fazla savunmacı bir nitelik taşıdığını, ama artık savunmanın aşılması gerektiğini söyleyen Plantinga, bunun için çağdaş Hıristiyan felsefeci ve düşünürlere iki strateji önermektedir. Bu stratejilerden ilki Hıristiyan teizminin çağdaş alternatiflerine (naturalizm, ateizm, materyalizm vd.) karşı savunulması ve korunması, ikincisi ise Hıristiyan teizminin onlara kıyasla artılarının ve avantajlarının ortaya konulmaya çalışılmasıdır.[3] Ancak Plantinga bu noktada durmaz ve çağdaş Hıristiyan felsefecilere yeni bir misyon daha yükler. O da, Hristiyanların sadece bir teist değil, aynı zamanda bir dine inanan teistler olması sebebiyle teslis, enkarnasyon, keffâret ve Îsâ'nın yeniden dirilişi gibi spesifik Hıristiyan doğmalarıyla örülü, Hıristiyan özgüvenine dayalı bağımsız ve bütüncül bir Hıristiyan felsefesi kurmalarıdır. Plantinga'ya göre Hıristiyan felsefî toplumu bütün çabasını teist olmayanları da kapsayan geniş bir felsefî topluluk tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle karşı (antiteistik ve ateistik) iddiaları çürütmek için harcamamalıdır. Hıristiyan felsefecilerin karşı iddiâları çürütmeleri gerekmektedir; ancak bunu karşı tarafın da kabul edeceği argümanlarla yapmak zorunda değildirler. Eğer bunu yapacak olurlarsa, sürekli savunma pozisyonunda kalacakları için daha önemli ve daha aslî olan bir görevi, sistemli, derinlikli, açık ve net bir Hıristiyan felsefesi oluşturma görevlerini ihmâl etmek durumunda kalacaklardır.[4]

Eserleri

Plantinga, *Faith and Philosophy*, *Reformed Journal*, *Journal of Philosophy* ve *Philosophical Studies* gibi dergiler başta olmak üzere birçok dergide yüzden fazla makâle ve her biri din felsefesinde yeni tartışmalara kapı aralayan ondan fazla kitap yayınlamıştır. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: *The Ontological Arguments* ((ed.) Alvin Plantinga, New York: Doubleday, 1965), *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967); *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974); *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); *Does God Have A Nature?* (Wisconsin: Marquette University

3. Alvin Plantinga, "Afterword", *The Analiytic Theist: An Alvin Plantinga Reader,* (ed.) James F. Sennett, B. Eardmens Ğublishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, s. 356 vd.
4. Plantinga, "Afterword", s. 354- 356; Alvin Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", *The Analiytic Theist: An Alvin Plantinga Reader,* (ed.) James F. Sennett, B. Eardmens Ğublishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, s. 296 vd.

Press, 1980); *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* ((ed). Nicholas Wolterstorff ile birlikte, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983); *Warrant: the Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993); *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993); *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000); *Essays in the Metaphysics of Modality* ((ed.) Matthew Davidson. New York: Oxford University Press, 2003); *Knowledge of God* (with Michael Tooley, Oxford: Blackwell, 2008); *Science and Religion* (Daniel Dennett ile birlikte. Oxford: Oxford University Press, 2010); *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Görüşleri

Daha önce de değindiğimiz gibi Plantinga'nın felsefesini "erken dönem" ve "olgunluk dönemi" şeklinde ikili bir kategoride değerlendirmek mümkündür. Erken dönemde o daha çok, savunmacı bir filozof olarak Tanrı inancının deontolojik gerekçelendirme çerçevesinde haklı bir temele sahip olduğunu göstermenin derdindedir. Bu dönemde büyük ölçüde, ontolojik argümanı yeniden yorumlaması, ateistik delilci itiraza ve klasik temelci epistemolojiye karşın savunduğu Tanrı inancının temel bir inanç olduğu şeklindeki görüşü ve mantıkçı kötülük problemine karşı geliştirmiş olduğu özgür irâde savunması ile dikkatleri çeker. Olgunluk döneminde felsefesi bu savunmacı karakterini terk ederek inşâcı bir tarza kayar. Bu dönemde o artık sadece savunmacı bir filozof değildir. Bağımsız, özgün bir Hıristiyan felsefesi kurulmasına ilişkin en önemli eserlerini bu dönemde verir. Bu dönemde "epistemik güvence" (epistemic warrant) çerçevesinde Hıristiyan inancının/imanın güvencelenmiş ve dolayısıyla rasyonel bir inanç/bilgi olduğu yönündeki tezleri ve 'Genişletilmiş A/C Model' çerçevesindeki görüşleri ile dikkat çeker. Bu noktada biz onun görüşlerini hem kronolojik gelişim çizgisine uygun olarak hem de kategorik olarak dört başlıkta ele alabiliriz.

Plantinga ve Ontolojik Argümanı Yeniden Yorumlaması

Plantinga akademik kariyerine başladığı 1960'lı yıllarda yayımladığı ilk iki çalışmasında* büyük ölçüde ontolojik argümanı kendisine konu edinir. As-

* *The Ontological Arguments* (ed.) Alvin Plantinga, New York: Doubleday, 1965); Alvin Plantinga, *God and Other Minds.* (Ithaca: Cornell University Press. 1967. rev. ed., 1990).

lında onun ontolojik argüman çerçevesinde söylediklerini özü itibariyle, Tanrı inancının rasyonel olduğu ve inananların inanma ediminde herhangi bir rasyonellik ölçütünü ihlâl ve ihmâl etmedikleri şeklindeki bir iddiâ olarak okumak mümkündür. Bu iddiâ ileride de göreceğimiz gibi onun erken dönem felsefesinin bütününe hâkim olan bir tez olacaktır.

İlk olarak Anselm (1033-1109) tarafından geliştirilen ve felsefî literatüre kazandırılan ontolojik argüman tarihsel süreç içerisinde Descartes, C. Hartshorne ve Norman Malcolm gibi felsefeciler tarafından farklı versiyonları ile savunulmuştur. Özellikle Kant'ın teistik argümanlara yönelttiği eleştiriler sebebiyle ontolojik argüman ciddî bir itibar kaybına uğrasa ve metafiziğin yoğun bir şekilde sorgulanmaya ve reddedilmeye başlandığı XX. yüzyılda gündemden büyük ölçüde düşse de Alvin Plantinga'nın onu günümüzde modal mantık çerçevesinde yeniden yorumlayarak felsefî arenada tartışılır hale getiren en önemli isim olduğunu söyleyebiliriz.

Aslında delil, günümüzde büyük ölçüde modal mantık çerçevesinde ele alındığı için oldukça sofistike ve teknik bir konu olarak sunulmaktadır. Ancak biz burada onu mümkün olduğunca bu teknik tarzın dışında ve anlaşılır, basit bir dille ifade etmeye çalışacağız. Bilindiği üzere delil ilk defa Tanrı'nın varlığını reddeden bir aptalın bile zihninde Tanrı tasavvurunun olduğunu ileri süren Anselm tarafından formüle edilmiştir. Anselm'in delili kurgulayış biçimi bir yandan Tanrı'nın "en büyük varlık olduğu" ve diğer yandan "sadece zihinde var-olanın gerçekte de var-olandan daha büyük olamayacağı" tezine dayanıyor gibidir. Buradan yola çıkarsak Anselm'e göre ontolojik kanıtın şu türden bir akıl yürütme üzerine kurulu olduğu ifade edilebilir:

(i) Tanrı en büyük mümkün varlıktır.
(ii) Tanrı en azından zihinde vardır
(iii) Sadece zihinde var olan bir varlık zihinde olduğu kadar gerçekte de olan bir varlık kadar büyük değildir.
(iv) Tanrı sadece zihinde varsa, en büyük mümkün varlık olamaz.
(v) O halde, Tanrı zihinde olduğu kadar gerçekte de olmalıdır.[5]

Ancak bu türden bir akıl yürütme ve ulaşılan sonuç tarihî süreç içerisinde Gaunile, Kant gibi felsefeciler tarafından çeşitli gerekçelerle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bu eleştirilere büyük ölçüde iştirâk eden Plantinga yine de ontolojik argümanın terkedilmemesi gerektiğini ve belli düzenlemelerle, en azından Tanrı inancının rasyonel açıdan makul bir inanç olduğunun gösterilmesi için kullanılabileceğini düşünür.

---

5. C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 66

Delili modal mantık çerçevesinde ve mümkün dünyalar semantiği içerisinde yeniden ele alan Plantinga, onu daha önceden "zorunlu varlık" çerçevesinde yorumlayan Norman Malcolm'ün versiyonuna gönderme yaparak delilin şu şekilde anlaşılabileceğini düşünür:

a) "Mümkün olan en büyük varlık"ın var-olması imkan dâhilindedir.

b) Bu sebeple bir *W* dünyasında [mümkün bir dünyada] ya da diğerlerinde, -hiçbir yerde aşılamayan- bir büyüklük derecesine sahip bir varlık vardır.

c) Bir *B* varlığı, belli bir mümkün *W* dünyasında maksimum büyüklük derecesine ancak *B* mümkün olan bütün dünyalarda mevcut ise sahiptir.

Plantinga'ya göre yukarıdaki akıl yürütme teknik olarak geçerlidir ve "mümkün bir varlık"ın "mümkün bir dünya"da mevcûdiyetini, her ne kadar gerçekte kılamıyorsa da, teorik düzeyde olanaklı kılmaktadır. Ancak bu olanaklılık (imkâniyet) ulaşmak istediğimiz sonuç açısından yeterli değildir. Çünkü önceki ontolojik kanıt versiyonları bazı mümkün dünyalarda tasavvur edilen en büyük zorunlu varlığın var-olduğunu kanıtlamalarına rağmen, gerçek dünyada böyle bir varlığın mevcûdiyetini gösterememişlerdir.[6] Oysa ki, önemli olan fiilî dünyada onun gerçek varlığını ortaya koyabilmektir.

Ancak Plantinga'ya göre bu delil onarılabilir ve nihâî amaçlarımız için kullanışlı hale getirilebilir. Bazı niteliklerden hareketle o niteliklere sahip bir varlığın gerçekte mevcut olup-olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Meselâ, "Evli bekârlar yoktur." önermesi mantıkî açıdan zorunlu ve doğru bir önermedir. Biz bu zorunlu doğruluktan yola çıkarak evli ve bekâr niteliklerine aynı anda sahip bir varlığın mevcûdiyetinin imkânsızlığı sonucuna ulaşabiliriz. Benzer bir akıl yürütmeyi Tanrı için de yapabiliriz. Tanrı için kullandığımız bazı sıfatların zorunlu doğruluğundan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu gösterebiliriz. Bu noktada, Tanrı ile ilişkilendirilen "büyüklük" (greatness) ve "mükemmellik" (excellence) sıfatlarında/kavramlarında bir ayırıma giden Plantinga, mükemmelliği, belli bir varlığın mümkün bir dünyada sahip olabileceği bir nitelik olarak tanımlar. Büyüklük de benzer şekilde, belirli bir mümkün dünyada sahip olunan bir niteliktir; ancak bununla sınırlı değildir. Büyüklük mümkün olan diğer dünyalarda da sahip olunması gereken bir niteliktir. Aksini düşünecek olursak bizim büyük olduğunu düşündüğümüz varlıktan daha büyük/mükemmel varlıkların başka mümkün dünyalarda mevcûdiyetine kapı aralamış oluruz. Yani belirli bir mümkün dünyada bir varlığın

6. Alvin Plantinga, *The Nature Necessity*, Clarendon Press, New York, 1982, s. 213; Krş. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin ltd., London, 1975, s. 107.

büyüklüğü onun diğer mümkün dünyalarda da mükemmelliğe sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Bir başka deyişle bir varlığın mümkün bir dünyadaki mükemmelliği sadece onun, o mümkün dünyadaki niteliklerine bağlı olabilir. Ancak onun mümkün bir dünyadaki büyüklüğü sadece o dünyadaki mükemmelliğine değil aynı zamanda diğer bütün mümkün dünyalardaki mükemmelliğine de bağlıdır. Kısacası Plantinga'ya göre, *büyüklük, mükemmelliği içeren ve kapsayan bir niteliktir.* Bir varlığın maksimum büyüklüğü onun bütün (mümkün) dünyalardaki maksimum mükemmelliğini tazammun etmelidir.[7] Sonuç olarak bir varlık mümkün bir dünyada ancak ve ancak bütün mümkün dünyalarda maksimum mükemmelliğe sahip ise maksimum büyüklüğe sahiptir. Maksimum mükemmelliğin ise, teistik perspektiften bakıldığında, mutlak bilgi, mutlak güç ve mutlak iyilik sahibi olmayı gerektirdiği rahatlıkla söylenebilir. Bir başka deyişle, "Maksimum büyüklüğün örneklendiği mümkün bir dünya vardır." önermesinden yola çıkan Plantinga, mümkün dünyalara mantığının, imkân ve zorunluluğun dünyadan dünyaya değişmeyeceğini savlayan S5 aksiyomundan hareketle argümanını "maksimum büyüklük" çerçevesinde yapılandırmaya çalışır.

Buraya kadar anlattıklarımızı özetleyip bir sonuç cümlesi ile bağlamadan önce şunu belirtmeliyiz ki, düşünce tarihinde ontolojik argüman daha çok "zorunlu varlık" kavramından ve tanımından yola çıkılarak yapılandırılmaya ve sahip olduğu/olması gereken sıfatlar üzerinden Tanrı'nın mevcûdiyetinin kanıtlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Oysa ki Plantinga Tanrı'nın zorunlu oluşundan değil, onun sıfatlarından yola çıkmaktadır. Tabii ki Plantinga da, Anselm ve Hartshorne gibi Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğunu inanç düzeyinde kabul eder ve hatta teistik dinlerin onayladığı şekliyle, kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlık düşüncesinin zorunlu varlık tasavvurundan çıkarsandığını itiraf eder. Ancak bunun felsefî olarak temellendirilemeyeceğini ileri sürer.[8]

Gelinen nokta itibariyle Plantinga argümanı şu şekilde revize ederek formülleştirir:

1. Maksimum büyüklüğe sahip bir varlığın olması mümkündür.
2. Bu sebeple mümkün bir dünyada maksimum büyüklüğe sahip mümkün bir varlık vardır.
3. Bir varlık, ancak bütün dünyalarda maksimum mükemmelliğe sahip ise mümkün bir dünyada maksimum düzeyde büyük olabilir.

---

7. Plantinga, *The Nature Necessity,* s. 212-214; Krş. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 104-108.
8. Alvin Plantinga, "A Valid Ontological Argument", *The Ontological Argument,* (ed) Alvin Plantinga, Doubleday Anchor, New York, 1965, s. 160 vd.

4. Bir varlık ancak bu dünyada mutlak bilgi, mutlak kudret ve mutlak iyilik sıfatlarına sahip ise, mümkün bir dünyada maksimum düzeyde mükemmeldir.[9]

Netice itibariyle, sonuç önermesi öncüllerden mantıkî çıkarım yoluyla çıkarsandığı için bu akıl yürütme Plantinga'ya göre doğrudur. Öncüller dikkate alındığında sonuç açık bir şekilde ortaya çıktığı için argüman teknik anlamda da sağlamdır. Plantinga'nın maksimum büyüklüğü örneklendirememesi çeşitli açılardan eleştirilere muhatap olsa da, o bu eleştirilerin kendi argümanını geçersiz kılmadığını düşünmektedir. Çünkü en nihâyetinde o, kendi versiyonunun "zorunlu" olarak doğru olduğunu değil, doğru olmasının "mümkün" olduğunu iddiâ etmektedir. Belki de bu sebeptendir ki, Plantinga bu argümanın doğal teolojinin başarılı bir ögesi olup-olmadığını da sorgular. Sonuçta da ileri sürdüğü kanıtın doğal teolojinin başarılı bir ögesini oluşturmadığını ve kendi yorumunun da Tanrı'nın varlığını olgusal ölçekte kanıtlamadığını itiraf eder.[10] Zaten o, aslında bu anlamda bir kanıtlamanın derdinde değildir ve ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi, böylesi bir kanıtlamanın mümkün ve gerekli olmadığı konusuna da ısrarla vurgu yapar. O sadece öncülleri ile birlikte sonucunun da kabul edilmesinde akla karşıt bir şey olmadığını, bunu kabul eden kimsenin irrasyonellikle suçlanamayacağını söyler. Bu da onun, teizmin doğruluğunu değil, rasyonelliğini gözler önüne sermeyi hedefleyen erken dönem felsefî projesi ile uyumlu görünmektedir.

Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması

Alvin Plantinga'nın erken dönem felsefesinin ana temalarından birisi de kötülük problemi ve bu problemin çözümüne ilişkin geliştirmiş olduğu özgür irâde savunmasıdır. Özellikle de problemin mantıkî versiyonu ile ilgili olarak geliştirmiş olduğu bu savunma analitik din felsefesi dünyasında o kadar yaygınlık kazanmıştır ki, özgür irâde savunması ile ilgili bir çalışmayı Plantinga'ya referans yapmadan kaleme almak neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bu münâsebetle biz bu bölümde onun problemi nasıl tanımladığı ve ne tür bir çözüm önerisinde bulunduğu üzerinde durmaya çalışacağız. Bunun için de işe önce problemin tarihine ve önemine ilişkin ufak birkaç tesbit yaparak başlamanın daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Hiç kuşkusuz kötülük problemi teistik Tanrı inancının

9. Geniş bilgi için bkz. Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 216 vd.; Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 111 vd.
10. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 111; Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 213-220.

önündeki en büyük engellerden ve en güçlü itirazlardan birisidir. Teistik tanrı ile evrendeki kötülüğün mevcûdiyeti arasında mantıkî bir çelişki ya da delilsel bir olasılık(sızlık) ilişkisi olduğunu ileri süren kötülük sorunu, kaynaklarda tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa felsefenin gündemine Epiküros (M.Ö. 341-270) tarafından taşınmıştır. Daha sonra XVIII. yüzyılda David Hume (1711-1776) tarafından yeniden dillendirilen sorun en özlü ifadesini ve formülasyonunu XX. yüzyılın güçlü ateoloğu John Mackie'nin (1917-1981) dilinden bulur. Mackie'ye göre Tanrı ile kötülük arasındaki sorun ilk bakışta âşikâr olmayabilir. Bunun için bütün teistik sistemlerin kabul ettiği tanrısal sıfatların biraz netleştirilmeye ihtiyacı vardır. Bu noktada o, "tanrısal iyilik" ve "mutlak kudret" sıfatlarını açımlamaya çalışır. Ona göre tanrısal iyiliğin ve mutlak kudretin doğal sonucu şu türden iki önermenin zorunlu doğruluğudur:

i. İyi bir varlık, her türlü kötülüğü ortadan kaldırır.

ii. Mutlak kudret sahibi varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur.

Mackie, söz konusu önermeler dikkate alındığında aklı başında hiçbir insanın ya evrende tecrübe ettiği kötülüğü ya da inandığı Tanrı'nın sıfatlarından birisini inkâr etmeden teistik Tanrı inancını koruyamayacağını iddiâ eder.[11] Bu noktada devreye giren Alvin Plantinga, önce işe Mackie'nin öncüllerini inceleyerek koyulur. Ona göre Mackie'nin itirazının temel dayanağı, "Hem iyi hem de mutlak kudret sahibi varlık her türlü kötülüğü elimine eder." şeklindeki bir önermedir. Ancak Plantinga'ya göre Mackie'nin haklı olabilmesi için bu önermenin sadece doğru olması ya da doğru olmasının muhtemel olması değil zorunlu olarak doğru olması gerekmektedir. Ancak bu ne kadar mümkündür? Plantinga'ya göre hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü mutlak kudret sahibi olsa da Tanrı'nın, insanların özgürlüğünü ellerinden almadan engelleyemeyeceği bir takım kötülük türleri vardır ve bunlar sanıldığından da daha fazla olabilir. Sözgelimi kötülük kendisinden daha büyük ve değerli olan bir iyiliğin içerisinde bulunabilir ya da onun zorunlu sebebi olabilir. Bu durumda kötülüğe izin vermeksizin iyiliğe ulaşmak imkânsız olabilir. Meselâ, bazı türden ahlâkî kahramanlıklar buna örnektir. Belli bazı yaratıcı ahlâkî kahramanlıklar ancak bazı ahlâkî ve doğal kötülüklerin bulunması ve onlarla mücâdele edilmesi ile mümkün olabilir. Bu durumda kötü olay yine kötü kalmaktadır, ancak o kendisinden daha büyük ve daha değerli olan bir iyiliğe hizmet etmektedir. Dolayısıyla Mackie'nin yukarıdaki itirazının ana dayanaklarından birisi olan "İyi bir varlık, her türlü kötülüğü ortadan kaldırır." önermesi doğrulanmamış, doğruluğu kanıtlanmamış olmaktadır.

---

11. John Mackie, "Evil and Omnipotence", *God and Evil: Readings on the Theological Problems,of Evil*, (ed) Nelson Pike, Prentice Hall, New Jersey, 1964, s. 47.

Ancak Plantinga bu noktada durmaz. "Tutarsızlığı" kanıtlanamayan bu önermelerin "tutarlılığı"nı kanıtlamaya çalışır. Hatırlanacağı üzere sorun, 1. "Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyi olan bir varlıktır." ve 2. "Kötülük vardır." şeklindeki iki önermenin tutarsızlığı iddiâsı üzerine dayanıyordu. Plantinga bu önermelerin bir arada kabul edilmesinin yukarıda ifade edildiği şekliyle tutarsız olmadığının kanıtlandığını düşünmektedir. Onun niyeti bir adım öteye giderek bu önermelerin tutarlı olduklarının da gösterilmesidir. Bu noktada o, 1. önerme ile tutarlı ve 1. önerme kabul edildiğinde 2. önermeyi de gerektirecek yeni bir önermenin bulunması ve onun da doğruluğunun kanıtlanması halinde söz konusu önermelerin tutarlılıklarının kanıtlanabileceği düşüncesindedir. Ona göre böyle bir önerme vardır; o,

> *"Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratabilir ve böyle bir dünya yaratmak için de haklı bir sebebi vardır."*

önermesidir. Plantinga'ya göre üçüncü önerme birinci önerme ile tutarlı ise, 1 ve 2 no'lu önermelerin de tutarlı olduğu ortaya çıkar. Plantinga, bir teodise inşâ etmek değil, sadece bir savunma geliştirmek derdinde olduğu için "haklı sebeb"in ne olduğunu tam olarak göstermek durumunda olmadığını söyler. Ona göre böylesi bir sebebin *mümkün* olduğunun gösterilmesi yeterlidir. Böyle bir sebep de ona göre "özgür irâde"dir. Yani Tanrı'nın özgür irâde sahibi varlıklar yaratmayı arzu etmiş olmasıdır. Çünkü Plantinga'ya göre, özgürce davranarak hem doğru, hem de yanlış eylemlerde bulunan varlıkları içeren bir dünya, özgürlükleri alınmış ve birer otomat olarak dâimâ iyi davranışlarda bulunan varlıkları içeren bir dünyadan daha değerlidir. Onun öne sürdüğü özgür irâde savunmasının en özlü ifadesi kendisinin şu satırlarında bulunabilir: "Özgür irâde savunmasının kalbi, Tanrı'nın ahlâkî kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyilik içeren bir dünya yaratamayabilmesinin *mümkün* olduğu iddiâsıdır. Eğer öyle ise, o zaman kötülük içeren bir dünya yaratmak için Tanrı'nın iyi bir sebebinin olması mümkündür."[12] Plantinga yeryüzündeki ahlâkî kötülükleri özgür irâde ile çözümlerken doğal kötülükler konusunda da benzer bir strateji geliştirir. Ona göre yeryüzünde tecrübe ettiğimiz doğal kötülükler de maddî ya da gayr-i maddî, ama özgür canlıların eylemlerinin sonucudur. Bu izahta, doğal kötülüklerin sebebini şeytan ve tâifesine bağlayan St. Augustineci çözümlemenin açık izlerini görmek mümkündür. St. Augustine'e göre insan yaratılmadan çok önce yaratılmış olan şeytan, Tanrı'ya isyan ettiği günden beri insanlara yapıp etmediğini bırakmamak-

12. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin ltd., London, 1975, s. 31.

tadır. İşte yeryüzündeki doğal kötülüklerin sebeplerinden birisi de budur. Aslında Plantinga doğal kötülüklere ilişkin yaptığı bu teolojik çözümlemenin bir takım tartışmalara açık olduğunun farkındadır. Bu sebeple onun doğruluğundan çok 'doğru olmasının mümkün olması' ve daha da önemlisi, 3 no'lu önerme ile uyumlu olmasını yeterli görmektedir. O, doğrusu, doğal kötülükler söz konusu olduğunda sebepten çok amaç üzerinde durmakta ve doğal kötülüklerin amacının da, aynı ahlâkî kötülüklerin amacı gibi, insanı olgunlaştırmak olduğunu söylemektedir. Ona göre şâyet yeryüzünde doğal kötülükler olmasa idi bir bütün olarak insanlık bugünkü gelişim düzeyinin çok gerisinde olurdu.

Plantinga'nın özgür irâde düşüncesini merkeze alarak ürettiği argümanların, kimi gerekçelerle eleştiriye tâbi tutulsalar da,[13] genel itibariyle tutarlı olduğu ve mantıkî kötülük probleminin teizmde ve teistlerde çelişme ve tutarsızlık olduğu yönündeki iddiâlarının geçersizliğini göstermekte oldukça başarılı olduğu söylenebilir. 'Tanrı vardır.' ile 'Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük vardır.' önermelerinin çelişmediğini göstermek için, 'Tanrı özgür insanlar yaratır.', 'Hatâ yapsalar da özgür insanların bulunduğu bir dünya, hiç hatâ yapmayan ama özgürlükleri de olmayan otomatların bulunduğu bir dünyadan daha değerlidir.' ve 'Tanrı ahlâkî kötülüğü ancak ahlâkî iyilik imkânını ortadan kaldırarak engelleyebilirdi.' gibi önermelere başvuran özgür irâde savunması, hem insânî özgürlüğe vurgu yapmakta, hem de ahlâkî iyilik gibi kötülüğü de özgürlüğe bağlamakta oldukça başarılı görünmektedir. Çünkü Tanrı'nın yarattığı evrende ahlâkî iyilik olacaksa zorunlu olarak ahlâkî kötülük imkânı da bulunmalıdır ve bunlar için de özgürlük şarttır.

Özgür irâde savunmasının ahlâkî kötülüğü insan irâdesine bağlarken oldukça başarılı olduğu söylenebilir; fakat doğal kötülüğü şeytan ve onun gibi insânî olmayan ama önemli derecede özgür olan ruhlara bağlarken aynı derecede başarılı olduğu pek söylenemez. Eğer Plantinga doğal kötülük problemi karşısında çözüm önerisi olarak Şeytan teorisini değil de özgür irâde savunmasının sadece ahlâkî kötülüklere karşı geliştirilmiş bir çözüm önerisi olduğunu kabul etse idi sanırız hem daha tutarlı olurdu, hem de eleştirilere daha az mâruz kalırdı.[14] Ama bu eksikliğine rağmen kanımızca, özgür irâde savunması kötülük probleminin mantıkî versiyonuna karşı sunulmuş olan ciddî ve inandırıcı bir çözüm önerisi olarak kabul edilebilir. Sonuç olarak, bütün eleştirilerden ve

13. Bu eleştirilerin en önemlisi ve en dikkat çekeni, tanrısal irâde ile özgürlüğün uyuşabileceği ve dolayısıyla Tanrı'nın bir taraftan özgür canlılar yaratması ile diğer taraftan bu canlıların özgürlüklerini hep doğru yönde kullanmaları arasında mantıkî bir çelişki olmadığı şeklindedir. Söz konusu eleştiriler ve Plantinga'nın verdiği yanıtlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2007, ss. 194-206.

14. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, ss. 54-56.

savunmalardan bağımsız olarak, kötülüğün bu dünyadaki reel varlığı bir gerçektir ve bu gerçek hem teorik, hem de pratik olarak ciddî bir soruna işaret etmektedir. Ancak Plantinga'nın da vurguladığı gibi onun sorun oluşu ne teistik inançların mantıkî veya ihtimâlî olarak bir çelişki içerdiğini gösterebilir, ne de bir teisti inançlarından vazgeçmeye mecbûr edebilir.

Klasik Temelci Epistemoloji ve Tanrı İnancının Temelselliği

Plantinga'ya göre Aydınlanma'dan itibaren Tanrı inancına yönelik itirazın ana damarını bu inancın "yeterli mikdarda" delile dayanmadığı, dolayısıyla da onun "haklılanmamış" bir inanç olduğu yönündeki eleştirel iddiâ oluşturmaktadır. Alvin Plantinga bu yaklaşımı "teistik inanca delilci itiraz" ve "delilci meydan okuma" (evidentialist challenge) şeklinde kavramsallaştırır. Özünde bir iddiâ olan bu yaklaşıma göre, "dedüktif, indüktif veya abdüktif olsun bütün kanıtlar Tanrı'nın varlığını ispat konusunda başarısızdırlar. Bu durumda Tanrı'nın kanıtlanamadığı veya en iyi söyleyişle, yetersiz kanıta dayandığı söylenebilir. Yani teistik Tanrı inancı entelektüel olarak uygun değildir".[15] Bu itirazın en özlü ifadesini Clifford'un, "Bir şeye yeterli kanıta dayalı olmadan inanmak herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır."[16] şeklindeki tesbîtinde bulabilmekteyiz. Yine "doğru olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmayan bir önermeye inanmanın sakıncalı olduğunu"[17] ve öldükten sonra Tanrı'nın huzuruna çıkarılıp, kendisine niçin inanmadığı sorulduğunda cevap olarak, "Yeteri kadar kanıt yoktu Tanrı[m], yeteri kadar kanıt..."[18] diyeceğini söyleyen Bertrand Russell'ın bu yaklaşımı delilci itirazın bir özeti gibidir.

Görüldüğü gibi delilci itiraz bize bir rasyonellik anlayışı ve ölçütü sunmaktadır. Tarihî arka planı Hume ve Locke'a kadar geriye götürülebilecek bu anlayış Plantinga'ya göre dinî inanca uygulandığında aşağıdaki gibi iki temel ilkeye dayanmaktadır:

---

15. Alvin Plantinga, "Thesim, Atheism and Ratinality", http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html, (11. 10. 2013) Ayrıca bu makâlenin Türkçe çevirisi için bkz. Alvin Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (22), 2010, ss. 285-294. [Orijinal makâle HTML uzantılı olduğu için sayfa numarası verilememektedir; dolayısıyla bundan sonra bu makâlenin Türkçe çevirisine referans verilecektir. F.A.]
16. William K. Clifford, "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, (ed.) George I. Mavrados, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1970, s. 159.
17. Bertand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995, s. 1.
18. Nakleden, Plantinga, "*Reason and Belief in God*", s. 18.

1. Yeterli kanıt ve delil olmadığında teistik inancı kabul etmek mâkul ve rasyonel değildir.
2. "Tanrı vardır." önermesini kabul etmek için yeterli kanıt yoktur.

Plantinga'ya göre delilci itiraza yöneltilebilecek birden çok eleştiri söz konusudur. Meselâ, bir kimsenin inandığı her şey için bir kanıta sahip olmak zorunda olmasının zorlayıcı sebebinin ne olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Ayrıca inanmanın bütünüyle irâdî bir etkinlik olmadığı dikkate alınacak olursa bu zorunlu olmayış daha anlaşılır olabilir. Dolayısıyla delilci itirazın ileri sürdüğü rasyonellik ölçütü doğrulanma imkânından yoksundur. Aslında Plantinga'ya göre delilci itiraz mâhiyeti gereği klasik temelci epistemolojiye dayanmaktadır. Haliyle bu epistemolojinin geçersizliği gösterilebilirse onun da geçersizliği kanıtlanmış olacaktır. Bu münâsebetle Plantinga delilci itirazdan çok klasik temelci epistemolojinin yanlışlığını göstermenin derdindedir.

Klasik temelcilik, Plantinga'ya göre Aydınlanma felsefesinin bir ürünü olarak günümüz Batı epistemolojisini karakterize eden ana akımdır. Tarihî olarak geçmişi çok daha gerilere götürülebilse de onun özellikle son birkaç yüzyıldır Batı düşünce dünyasında hâkim ve belirleyici olduğu söylenebilir. Bu anlayış özü itibariyle bilginin doğruluğu ve bu bilgiden çıkarsanan inancın rasyonelliği için evrensel bir kriterin olup-olmadığına ve eğer varsa onun nasıl bir şey olduğuna ilişkin bir bakış tarzı olarak tanımlanabilir. Klasik temelciliğin dayandığı ana epistemik ilke, *temel inançlar*la bu temel inançlardan çıkarsanmış olan *türetilmiş inançlar* arasındaki ayırıma dayanır ki, buna göre, bir inanç sisteminde bazı inançların çıkarımsal yolla doğrulanabilmesi için diğer bir takım inançların çıkarımsal olmayan bir yolla haklı bir temele sahip olması gerekir. Yani klasik temelci filozoflara göre sahip olduğumuz bilgilerin bir kısmı çıkarımsal ya da dolaylı inançlara dayanırlar. Dolayısıyla onların hâricî bir kanıt tarafından doğrulanmaya ihtiyaçları vardır. Diğer bir kısım inançlarımız ise dolaysız ve temel inançlar olup, onların doğrulanmalarına gerek yoktur. Çünkü onlar doğruluklarını kendilerinden alırlar.

Bu noktada sorun, çıkarımsal inançlardan çok temel inançlar ile ilgilidir. Acaba hangi tür inançları biz temel inançlar sınıfına dâhil edebiliriz? Temel inançlar kümesi ne tür inançlardan müteşekkildir? Ya da daha doğru bir söyleyişle bir inancın temel inanç olabilmesinin haklı koşulları nelerdir? Hangi ve ne tür inançların temel bir inanç olacağı ve diğer inançlar için bir esas ve temel teşkil edeceği konusunda, Ortaçağ temelcileri ile modern dönem temelcileri arasında birtakım farklılıklar olmasına rağmen bir bütün olarak incelediğimizde onlara göre, bir inanç ancak, ya kendinden ap-açık *(self evident)*, ya duyulara ap-açık *(evident to the senses)* ya da düzeltilemez/değiştirilemez *(incor-*

rigible) olması durumunda temel inanç olarak kabul edilebilir.[19] İfade ettiğimiz bu temel inanç kriterlerini biraz açacak olursak şunu söyleyebiliriz ki, bir önermenin, a) *kendinden ap-açık* olması onun herhangi bir zihinsel eyleme ve sürece gereksinim duyulmadan, doğruluğunun dolaysız ve direkt olarak anlaşılması demektir. Temel mantıkî ve matematiksel doğruluklarımız bu türe örnek olarak verilebilir; b) *duyulara ap-açık* olması, doğruluğunun duyusal algılarımız tarafından tesbît ve tescîl edildiğini söylemektir. Algısal tecrübeye dayalı doğruluklarımız bu türdendir. c) *düzeltilemez/değiştirilemez* olması ise yanlışlanmasının mümkün ol(a)maması sebebiyle bir önermenin doğru olarak kabul edilmesi demektir.[20] Başkalarının zihinsel ya da psikolojik durumuna ilişkin inançlarımız bu tür doğruluklardandır. Gelinen nokta itibariyle, temelci ilke *(foundationalist principle)* dediğimiz ölçüt şöyle tanımlanabilir:

> "Bir *p* önermesi, *S* şahsı için ancak ve ancak *p*, *S* için ya kendiliğinden ap-açık olarak doğru veya *S* için duyularla kanıtlanmış veya da *S* için düzeltilemez olduğu takdirde o önerme *S* için upuygun temel olarak kabul edilebilir."[21]

Bu ilkeyi Tanrı inancına uyguladığımızda temelci epistemologlara göre şöyle bir sonuçla karşılaşmaktayız: 'Tanrı vardır.' şeklindeki bir önerme yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle ne ap-açık olarak doğru, ne duyularla kanıtlanmış, ne de düzeltilemez bir inançtır. Dolayısıyla o, temel bir inanç olarak kabul edilemez. 'Tanrı vardır.' önermesi temel bir inanç olmadığına göre, doğru ve rasyonel olarak kabul edilebilmek için, temel bir inanca dayandığının, yani temel bir önerme tarafından doğrulandığının gösterilmesi gerekmektedir.[22] Klasik temelciliğin bu tezini kabul eden delilci itiraza göre böyle bir kanıtlama bugüne kadar mümkün olmadığı için teistik Tanrı inancı rasyonel ve doğru bir inanç olarak kabul edilemez. Sonuç olarak Tanrı inancını rasyonel olarak kabul etmemizin mümkün olmadığını; çünkü onun varlığı için yeterli düzeyde kanıt olmadığını ileri süren dinî inanca yönelik delilci itiraz, görüldüğü gibi aslı itibariyle klasik temelciliğe dayanmaktadır. Bu sebeple klasik temelciliğin yanlış ve tu-

---

19. Keith Parsons, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism,* Prometheus Books, Buffola, New York, 1989, s. 41, 42; Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 59, Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s. 84, 85.
20. Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God,* William B. Eardmans Company, Michigan, 1998, s. 134, 135. Krş. Parsons, *God and the Burden of Proof,* s. 40, 41.
21. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 59; Plantinga, *Warranted Christian Belief,* s. 84.
22. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 48.

tarsızlığının gösterilmesi aynı zamanda delilci itirazın da yanlış ve geçersiz olduğunun gösterilmesi anlamına gelecektir.[23]

İşte Alvin Plantinga'nın delilci meydan okumaya yönelik eleştirilerinin merkezini bu türden bir epistemolojiye yönelik itirazlar olarak görmek mümkündür. Çünkü ona göre klasik temelciliğin yanlış bir epistemolojik kuram olduğu gösterilebildiği takdirde delilci meydan okumanın da geçersizliği kanıtlanmış olacaktır. Plantinga'nın klasik temelciliğe yönelik eleştirilerini iki şekilde özetlememiz mümkündür. O, ilkin kendi koyduğu koşulları karşılamaması sebebiyle kendi içerisinde çelişik (self-referentially inconsistent), ikinci olarak da temel inançlar kümesi için gereğinden fazla kısıtlayıcı ve sınırlayıcıdır.[24]

Plantinga'nın klasik temelciliğe yönelttiği ilk eleştiri onun rasyonellik kriteri olarak ortaya koymuş olduğu temelci ilkenin şartlarını kendisinin de karşılamadığı şeklindedir; dolayısıyla kendisi de doğruluğu kanıtlanmış rasyonel bir bilgi sunmamaktadır. Bu ilkenin kendisi 'temel bir bilgi' olmadığı gibi temel olan bir bilgiden türetilmiş de değildir. Biraz daha açacak olursak temelci ilkenin kendisi doğruluğu ap-açık ya da duyu algılarınca doğrulanmış bir bilgi olmadığı gibi yanlışlanamaz bir bilgi de değildir. Aynı zamanda o (temelci ilke) temel bir bilgiden hareketle ulaşılmış bir bilgi de değildir. Görüldüğü gibi temelci ilkenin bizzat kendisi kendi koyduğu koşulu karşılamamaktadır. Bu sebeple bir kimsenin temelci ilkeyi kabul etmemesi epistemik yükümlülüklerini ihlâl etmesi anlamına gelmektedir.[25] İkinci olarak ise ona göre, temel inançların sadece temelci ilkede ifade edilen koşullara hasredilmesi, *a priori* bir doğmadır. Temelciliğin öne sürdüğü koşulları karşılamasa bile, Plantinga'ya göre temel olan dolayısıyla rasyonel olarak doğru kabul edilebilecek/edilmesi gereken birçok inanç vardır.[26] "Mesela" der Plantinga, "ben bugün öğle yemeği yedim." şeklindeki inancımı herhangi bir kanıta ve temellendirmeye gereksinim duymadan, o inancımın bizzat kendisini 'temel' alarak kabul edebilirim... Böylesi bir inanç ap-açık doğruluk, duyularla kanıtlanmışlık ya da düzeltilemezlik gibi koşullardan hiç birisini taşımasa da, tamamen rasyonel bir inanç olarak kabul edilebilir"[27] Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Meselâ yine, "Şu kişi acı çe-

23. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 48; Parsons, *God and the Burden of Proof*, s. 42.
24. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 60, 61; Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s. 97-99; Parsons, *God and the Burden of Proof*, s. 42; Clark, *Return to Reason*, s. 137, 138.
25. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 60, 61; Plantinga, *Warranted Christian Belief*, ss. 94-97.
26. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 60; Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", *Noûs*, (15), 1981, s. 41 vd.; Clark, *Return to Reason*, s. 138.
27. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 60.

kiyor." önermesindeki gibi başka kişilerin zihinsel durumları ile ilgili inançlarımız da klasik temelciliğin temel inanç olmak için öne sürdüğü koşulların hiç birisini karşılamamasına rağmen temel bir inanç olarak kabul edilebilir.[28] Bu tür inançlarımız klasik temelciliğin ifade ettiği tarzda temel inançlar olmadığı gibi, temel inançlardan çıkarsanmış da değildirler. Görüldüğü gibi Plantinga'ya göre klasik temelciliğin temelcilik ölçütünü karşılamasa da temel yollarla edinmiş olduğumuz farklı türlerde inançlarımız olabilir.[29] Sonuç itibariyle Plantinga klasik temelciliği, hem kendi koymuş olduğu rasyonellik ölçütünü kendisinin ihlal ettiği, hem de bilginin içeriğini ve sınırlarını gereğinden fazla dar ve sınırlayıcı tuttuğu gibi gerekçelerle eleştirmekte ve onun "iflas etmiş bir paradigma"[30] olduğunu söylemektedir.

Plantinga'ya göre Tanrı inancı, klasik temelciliğin temelci ölçütlerini karşılamasa da temel bir inanç olarak kabul edilebilir. Çünkü ona göre temel inançların iki ana özelliği vardır. Temel inançlar, I. psikolojik olarak doğrudandır *(psychologically direct)* II. Epistemolojik olarak da dolaysızdır *(epistemically noninferrential)*. Bir inancın psikolojik olarak doğrudanlığı onun başka bir inanca ya da önermeye dayanmaması anlamına gelirken; epistemolojik olarak dolaysızlığı da onun epistemik açıdan haklılanması için herhangi bir argümana

---

28. Plantinga, a.g.m,, s. 78.
29. Plantinga'ya eşlik eder tarzda Kelly James Clark da, 'Sabah kahvaltıda yulaf ezmesi yedim.', 'Dün bisiklete bindim.' önermelerinde olduğu gibi hâfızaya dayalı inançlarımızın *(memory beliefs)*, 'Yunanistan demokrasinin beşiğidir.', 'Fatih İstanbul'u 1453'de fethetti.' gibi geçmişe ilişkin inançlarımızın *(beliefs about the past)* ve 'Cisimler elektron ve protonlardan oluşmuştur.', '*E: mc²*' gibi bilimsel hipotezlere ilişkin inançlarımızın da *(beliefs in scientific hypotesis)* temel inançlar arasında kabul edilmesi gerektiğini söyler. Aynı şekilde, 'Bir önerme ya yanlıştır ya doğrudur.', 'Çift sayıların toplanması durumunda sonuç da çift olur.' gibi mantıkî ve matematiksel inançlarımız *(truths of logic and mathematic)* ile, hepsi değilse de, 'Öldürmek yanlıştır.', 'Hırsızlık kötüdür.' gibi temel ahlâkî inançlarımız *(basic moral beliefs)* ve dış dünyaya ilişkin inançlarımız *(belief in external world)* ile kendimize ilişkin inançlarımız da *(belief in self)* Cark'a göre, temel inançlar seti arasında yer alabilir. Ve son olarak da, teist için, 'Tanrı vardır.' önermesinde olduğu gibi temel dinî inançlar *(basic religious beliefs)* da temel inançlar arasındadır. Clark, *Return to Reason*, s. 126-130.
30. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 62. Ayrıca Plantinga'ya göre rasyonellik bir kişinin felsefî antropolojiye ilişkin görüşleri ile de yakından ilgilidir. Yani rasyonellik salt epistemolojik kabuller üzerine inşâ edilemez. Şöyle ki, şayet siz insanın Tanrı tarafından ve ona inanmaya doğal bir eğilimle yaratıldığını düşünüyorsanız Tanrı inancını rasyonel ve temel bir inanç olarak kabul edebilirsiniz. Ancak insanın Darwin'in iddiâ ettiği gibi kör evrimsel güçlerin bir ürünü ve tanrısız evrenin bir parçası olarak yaratıldığını düşünüyorsanız bu durumda da Tanrı inancının bir tür ruh hastalığı ve zihinsel işlev bozukluğu olduğunu düşünmeye eğilimli olabilirsiniz. Bkz. Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", s. 291.

gereksinim duymaması; doğruluğunu, haklılığını kendi içinde barındırması anlamına gelir. Sonuç olarak Plantinga'ya göre bir inanç eğer ifade ettiğimiz şekilde psikolojik bir niteliğe sahip ise o, temel bir inançtır; eğer buna epistemik nitelik de eklenmişse haklı temel inançtır. Tanrı'ya ve temel teistik önermelere olan inanç da hem psikolojik olarak doğrudanlığı hem de epistemolojik olarak dolaysızlığı sebebiyle haklı temel inançlar arasındadır.[31] Plantinga'nın bu hususta söylediklerini kabul etsek bile, buradan sadece Tanrı inancı da dâhil diğer bir takım temel teistik inançların temel inançlar setine dâhil edilebileceği sonucuna ulaşabilmekteyiz. Ama hâlâ onun temelcilik ölçütünün ne olduğu ve temel olan inançlar ile temel olmayan inançlar arasındaki ayırımı nasıl belirlediği bulanık görülmektedir. Bu durumun farkında olan Plantinga'nın kendisi de bu hususta kuşatıcı ve genel-geçer bir ilkenin ihdas edilemeyeceğini, ancak bu durumda bir takım "haklılayıcı koşullar"dan (justifying circumstances) söz edilebileceğini söyler. Ona göre hangi önermelerin temel önerme olarak işlev göreceğine dair baştan genel bir ilkeden hareket etmek yerine tek tek önermelerden yola çıkarak, tümevarımsal bir süreç izlemek gerekir. Bunun için, bulundukları koşulda temel önerme oldukları açık olan örnekler ile yine bulundukları koşulda temel olmadıkları açık olan bir dizi örnekten hareket edilerek temelcilik ölçütüne ilişkin bir hipotez oluşturulabilir. Daha sonra da oluşturduğumuz bu hipotez o örneklere referansla test edilerek bir temelcilik ve rasyonellik ölçütüne ulaşılabilir.[32] Görüldüğü gibi, Plantinga'nın önerdiği kriter bulma yöntemi tümevarımsaldır. Kendi ifadeleriyle, "Uygun temelcilik ölçütüne yukarıdan değil, aşağıdan ulaşılmalıdır. [Ulaşılan] ölçüt yanlışlanamaz *(ex cathedra)* olarak sunulmamalı, ilişkili örnekler setine referansla test edilmelidir."[33]

Plantinga'ya göre tümevarımsal yöntemle geliştirilen bu rasyonellik ölçütünü herkesin kabul etmesinin bir zorunluluk olduğunu varsaymak için de hiçbir sebep yoktur ve her toplum kendisini bağlayan farklı rasyonellik algısına ve ölçütüne sahip olabilir. Meselâ inanan bir topluluk Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul ederken pozitivizme gönül vermiş bir topluluk Tanrı inancını reddedebilir. Ancak bu durum bir öznellik ve görecelilik tartışmasına yol açsa da, Plantinga'ya göre, hakikat olgusunu/sorununu ortadan kaldırmaz.[34] Ras-

31. Plantinga'ya göre, bir kimse bir inancı kabul ederken (a) epistemik yükümlülüklerini ihmâl ve (b) bilişsel yapısını *(noetic structre)* ihlâl etmiyor ise, bu inanç o kimse için rasyonel olarak kabul edilebilir bir inançtır. Aynı durum Tanrı inancı için de geçerlidir. Alvin Plantinga, "The Foundations of Thesim: A Reply", *Faith and Philosophy*, (3/3), 1986, s. 300 vd.
32. Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 76, 77.
33. Plantinga, a.g.m., s. 77.
34. Plantinga, a.g.m., s. 77; Alvin Planinga, "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, (3/3), 1986, s. 303.

yonellik ölçütlerinin farklılığı ve her topluluğun kendi rasyonellik standardından sorumlu tutulması konusunda Plantinga şöyle demektedir:[35]

> "Bir Hıristiyan, Tanrı'ya olan inancını temellendirilmiş başka inançlarla ilişkilendirmeksizin doğru ve rasyonel bir inanç olarak kabul edebilir ve onun temel, hatta haklı temel bir inanç olduğunu ileri sürebilir. Ama aynı konuda, Bertrand Russell, Madelyn Murray O'Hare ve onların yandaşları farklı düşünebilirler... Benim veya Hıristiyan toplumunun ölçütü onların örneklerini karşılamak zorunda mıdır? Kesinlikle Hayır. Hıristiyan toplumu kendi rasyonellik ölçütünden sorumludur, onlarınkinden değil."

Bu sebeple bir teist, Plantinga'ya göre, nesnel ve genel geçer bir rasyonellik ölçütüne ve temel olma konusunda tatmîn edici bir kritere sahip olmasa da Tanrı inancını doğru ve rasyonel bir inanç olarak kabul ederken Cadılar bayramında geleceğine inanılan balkabağına ilişkin inancı doğru kabul etmeme hakkına sahiptir. Netice olarak herkes kendi tercihinden ve rasyonellik ilkesinden sorumludur, başkalarınınkinden değil.

Gelinen nokta itibariyle Plantinga'nın klasik temelciliğe ve onun üzerinden delilci itiraza yönelik eleştirilerini ve Tanrı inancının temelselliğine ilişkin görüşlerini özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz:

I. Batı epistemolojisinin başat ögesi olan klasik temelciliğin rasyonellik ölçütleri ile dinî inancımızı temellendirmek ne zorunludur ne de gereklidir. Çünkü o öncelikli olarak koyduğu ölçütleri kendisinin de karşılamaması anlamında "kendi içerisinde çelişik"tir; ikinci olarak ise, sadece dinî alana ilişkin değil gündelik yaşantımıza ilişkin de birçok inancımızı dışarıda bırakacak şekilde dar ve sınırlayıcıdır.

II. Plantinga, klasik anlamda bir teistik inancın rasyonelliğini savunmakta, fakat bunu ateistik evidentializmin ileri sürdüğü şekliyle bir kanıta dayandırma zorunluluğunu doğru bulmamaktadır.

III. Başta Tanrı inancı olmak üzere temel teistik önermelere olan inancımız aynı olağan duyusal algılarımıza olan inancımız gibi temel bir inançtır. Dolayısıyla, dinî inançların oluşumunda ve haklılanmasında çıkarsanmış kanıtlar zorunlu değildir. Çünkü onların tasdîkinde bağımsız rol oynayan unsur, duyu tecrübeleri gibi temel bir tecrübe sayılan ve onlar gibi temel bir inanç oluşturduğu savunulan herkesin yaşayabileceği fıtrî ve yahut temel dinî tecrübelerdir.

IV. Metafizik konularda doğru karar vermemize ve felsefî görüş birliğine ulaşmamıza yarayacak evrensel rasyonellik ilkeleri ve ölçütleri yok-

35. Plantinga, "*Reason and Belief in God*", s. 77.

tur; çünkü rasyonellik denilen şey felsefî antropoloji ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla, sonuçta herkes kendi rasyonellik anlayışından sorumlu olacağı için özel ölçekte Hıristiyanların genel ölçekte ise teistlerin üzerinde anlaşacakları ve kendilerini bağlayan bir rasyonellik ölçütü bulmaları yeterlidir.

Görüldüğü gibi Plantinga buraya kadar olan felsefî projesinde savunmacı bir perspektiften deontolojik bir rasyonalite anlayışını benimsemiş gibidir. Yani o, daha çok ateistik ve anti-teistik itirazlara cevap vermekte ve Tanrı'ya inanmanın, herhangi bir entelektüel yükümlülüğü ihmâl ve ihlâl etmek anlamına gelmediğini, hatta daha ötede Tanrı inancının kendine özgü bir haklılayıcı temeli olduğunu savunur görünmektedir. Ancak Plantinga akademik serüveni içerisinde bu pozisyonda kalmaz. Bir adım daha öteye geçer ve Tanrı inancının rasyonelliğini ve haklılığını, 90'lı yıllardan itibaren kaleme almış olduğu Warrant'larda (ı. *Warrant: The Current Debate*, ıı. *Warrant and The Proper Function* ve ııı. *Warranted Christian Belief* isimli çalışmalarında) geliştirmiş olduğu "epistemik güvence" (epistemic warrant) ve 'A/C Model' - 'Genişletilmiş A/C Model' çerçevesinde göstermeye çalışır.

Tanrı İnancının Rasyonelliği, Epistemik Güvence, "A/C" ve "Genişletilmiş A/C Model"

Plantinga Tanrı inancına yönelik itirazları *de facto* ve *de jure* itirazlar şeklinde ikiye ayırır. *De jure* itirazlar dinî inançların yanlışlığı üzerine odaklanırken *de facto* itirazlar dinî inançların gerekçelendirilmemiş ve irrasyonel inançlar olduğu tezi üzerine odaklanır. Bu nokta Plantinga *de facto* itirazları eleştirilerinin merkezine yerleştir. Yani Plantinga'nın felsefesinin dinî inançların doğruluğundan ziyâde rasyonelliği ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Gördüğümüz gibi erken dönem epistemolojisinde rasyonelliği gerekçelendirme ile ilişkilendiren Plantinga dinî inançların, klasik temelciliğin ve delilci itirazın rasyonellik ölçütlerini karşılamasa da yani hâricî bir kanıta dayanmasa da "gerekçelendirilmiş inançlar" olduğunu göstermenin derdindedir. Olgunluk döneminde ise epistemolojisinin merkezine gerekçelendirmeyi değil "epistemik güvence" kavramını yerleştirir. Ona göre epistemik güvence inançlarımızın hem rasyonelliğinin hem de gerekçelendirilmiş olmasının zorunlu ve yeterli koşuludur. Çünkü güvence bir inancı bilgiye dönüştüren ana niteliktir. Peki, Plantinga güvence ile ne kasdetmektedir ve hangi inançlar hangi durumlarda güvencelenmiş olurlar? Daha doğru deyişle ve biraz da özelleştirerek soracak olursak Hıristiyan inancı hangi durumda güvencelenmiş bir inanç olarak kabul edilebilir? Şimdi bu sorulara Plantinga'nın olgunluk dönemi epistemolojisi içerisinde sırasıyla yanıt arayalım.

Plantinga epistemik olarak güvencelenmiş inançların "rasyonel" ve dolayısıyla bilgi değerine sahip inançlar olduğunu iddiâ eder. Epistemik güvence ile doğru işlevsellik arasında da doğru ve zorunlu bir ilişki görür. Yani, doğru işlevsellik bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesinin zorunlu koşuludur. Peki, doğru işlev nedir ve ne şekilde anlaşılmalıdır? Plantinga'ya göre, 'doğru işlev' "inanç ve bilgi üreten bir bilişsel mekanizmanın her şeyden önce gerekli ve yeterli epistemik işleyişe sahip olması ve her türlü yanlış işleyişten *(proper malfunction)* arınmış olması"[36] demektir. Bu tanımlamada bir kapalılığın olduğunun farkında olan Plantinga, bir yandan, katarakt sorunu olan bir kimsenin görmesinde, kanadı kırık kuşun uçmasında yaşayacağı soruna işaret ederek,[37] diğer yandan da, çok basit örneklerle, bir inek süt verdiğinde, bir ağaç meyve verdiğinde onların fonksiyonlarını icra ettiklerine karar verilebileceğini söyleyerek, doğru işlevsellik olgusunu açık ve anlaşılır hale getirmeye çalışır.[38] Ayrıca, bu kavramın daha da anlaşılır hale gelmesi için, John Pollock'tan ödünç aldığı "işlevsel genellemeler" kavramına mürâcaat eden Plantinga, başta biyologlar ve sosyal bilimciler olmak üzere birçok bilim insanının, insanı veya diğer canlı organizmaları incelerken, onların nasıl ve ne şekilde davrandıklarına, ne amaçla işlediklerine ve farklı koşullarda ne tür tepkiler verdiklerine

---

36. Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 4, Alvin Plantinga, "*Justification and Theism*", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers,* (4/4), 1987, s. 405; Buradaki *doğru* işlevselliği istatiksel anlamlamdaki *normal* işlevsellikten ayırmak gerekmektedir. Kıskançlık, kin ve nefret gibi psikolojik güdülerle bir takım inançlara sahip olabiliriz. Sahip olduğumuz bu inançlar, başka bir çok kimse tarafından da edinilmiş olması dolayısıyla, istatiksel anlamda normal inançlar olmakla birlikte, doğru kabul edilemezler. Çünkü, onları üreten bilişsel mekanizma, o inançların oluşumunda 'doğru' çalışmamaktadır. En azından 'doğru bilgi'yi amaçlamamaktadır. Yani işlevini gerektiği gibi görmemektdedir. Bkz. Plantinga, "Justification and Theism", s. 407, 408; Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 4. Yine aynı şekilde, meselâ nükleer bir fâcianın neticesinde ufak bir azınlık hariç bütün insanların görme yetilerini yitirdiğini varsayacak olursak, sağkalan azınlığın sayıca az olmaları dolayısıyla görme yetilerinin doğru işlemediği, dolayısıyla da doğrulanmamış algısal inançlara sahip oldukları sonucuna varılamaz. Bkz. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s 10 vd.

37. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 5.

38. Plantinga, "Theism, Atheism and Ratioanlity", Burada bir ek açıklama yapmak gerekir ki, Plantinga'ya göre, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibi kimsenin bütün bilişsel mekanizmalarının doğru çalışması zorunlu olmadığı gibi, onların ideal düzeyde ve mükemmel seviyede çalışması da zorunlu değildir. Meselâ görmesinde sorun olan bir kimsenin işitmeye ilişkin inançlarına güvenilebileceğini söyleyen Plantinga, yine görmesinde sorun olan bir kimsenin gözlük yardımıyla bu sorunu aşabileceğini ve görmeye dayalı inançlarının da gözlük aracıyla, epistemik bir güvenceye kavuşabileceğini söyler. Geniş bilgi için bkz. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 20.

bakarak bir takım genellemelere gittiklerini ve yargıda bulunduklarını söyler.[39] Sonuç olarak da, doğru işlevselliğin birçok bilim dalında işlevsel genellemecilik tarafından önceden varsayıldığını ve bu tarzda ele alındığında doğru işlevselliği anlamanın çok da zor olmadığını ileri sürer.

Bizce de doğru işlevi Plantinga'nın ifade ettiği şekliyle anlamakta bir sorun yok gibidir. Peki, bir inancın epistemik güvenceye sahip olması için onun doğru işleyen bilişsel bir mekanizma tarafından üretilmiş olması yeterli midir? Ya da böylesi bir işleyişe sahip bir mekanizma her durum ve şartta güvencelenmiş bir inanç üretebilir mi? Bu sorunun cevabını vermek için epistemik güvence-epistemik ortam ilişkisine geçen Plantinga doğru işlevselliğe sahip bir mekanizmanın, güvencelenmiş bir inanç üretebilmesi için uygun bir epistemik çevrede/ortamda işlemesi gerektiğini söyler.[40] Plantinga'nın uygun epistemik ortamla kasdettiği şey de bilişsel yetilerin kendisi için tasarımlandığı, ya da kendisi için tasarımlanmış bir ortama yeterince benzeyen ortamdır. Sanırız örneklere müracaat edecek olursak, konu daha anlaşılır olabilir. Düz yolda görevini gerektiği gibi icrâ eden bir otomobili örnek veren Plantinga, aynı otomobilin Pike's Pike'in* zirvesinde, su altında ya da ayda işlevini yerine getirmeyeceğini, çünkü burada otomobilin tasarımlandığı çevreyle ilgili bir sorun olduğunu söyler.[41] Aynı şekilde, yerçekimi ile ayçekimi arasındaki farktan dolayı yeryüzünde 70 kilo olan bir kişi ayda daha başka bir kiloda olabilir. Görüldüğü gibi, iki farklı [epistemik] ortamda çelişen iki farklı bilgiye/inanca sahip olabiliriz. Ancak burada ortaya çıkan sorun bilişsel yeti ve süreçlerin işleyişi ile ilgili değil, içinde bulunulan koşulların bilişsel yeti ve süreçlere uyarlanmamış olması ile ilgilidir. Sonuç olarak bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibinin bilişsel donanımının doğru işleyişe sahip olması gerektiği gibi, içerisinde inancın oluşturulduğu ortamın da söz konusu kişinin bilişsel donanımına uygun bir şekilde kurgulanmış olması gerekmektedir.[42]

---

39. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 6.
40. Plantinga, *a.g.e.* s. 6, 7; Plantinga, "Justification and Theism", s. 408.
* Colorado yakınlarında, 14.000 feet yükseklikte bir dağın zirve noktası.
41. Yine benzer bir şekilde, biraz da kurgusal olarak Alpha Centuri" gezegenini (Dünyadan 4,35 ışık yılı uzaklıkta, güneş sistemine en yakın ve akıllı yaşam olasılığının en yüksek olduğu yıldız ve yıldız sistemi) örnek veren Plantinga, "Ansızın ve bilginiz dışında, kendinizi, koşulları dünyamızdan tamamen farklı olan Alpha Centauri'de bulsaydınız ve orada size görünmeyen fillerin, bilmediğiniz bir tür radyasyon yaydığını ve bunun da insanlarda, yakın bir yerlerde bir trampet çaldığı inancını oluşturduğunu varsaydınız, bu durumda sizin bilişsel yetilerinizle ilgili bir sorun olmadığı halde, bu inancın sizin için olumlu epistemik bir statüye sahip olduğu söylenemezdi." diyor. Bkz. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 6, 7; Plantinga, "Justification and Theism", s. 408, 409.
42. Plantinga, "Justification and Theism", s. 409; Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 7.

Ayrıca Plantinga'ya göre uygun bir çevrede, doğru işleyen bir bilişsel mekanizma tarafından üretilen bütün inançlar eşit düzeyde/derecede epistemik güvenceye sahip değildir. Bir inancın epistemik güvenceye alınmasında uygun ortam ve doğru işlev gibi koşulların yanında, ona olan inanma eyleminde sahip olunan kesinlik derecesinin de hesaba katılması gerekir.[43] Gelinen noktada bir inancın hangi koşullarda ve ne ölçüde epistemik güvenceye sahip olacağını ifade edecek olursak, o inancın, doğru işleyen bilişsel yetiler tarafından, uygun bir epistemik çevrede üretilmiş olması gerektiğini ve inanca ilişkin epistemik gücün de o inancı kabul etmeye olan eğilimimizin gücüyle doğru orantılı olması gerektiğini söyleyebiliriz.[44] Daha teknik bir ifade ile, "bir *B* inancı, *S* şahsı için, ancak ve ancak, *S*'nin bilişsel çevresi bilişsel yetileri ile uyumlu ve bu yetiler *B* inancını oluştururken doğru işlev görüyor ise, bu koşullar altında, *S* için *B*'nin olumlu epistemik statüsünün düzeyi *S*'nin *B*'yi kabul etme eğiliminin gücü ile doğru orantılıdır."[45]

Plantinga, yukarıda andığımız bütün koşullara ek olarak doğru işlev olgusuna doyurucu ve tutarlı bir anlam verebilmek ve onu epistemolojide bir doğrulama yöntemi olarak kabul edebilmek için onun bir plan çerçevesinde bir amaç ve tasarım fikriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Plantinga'ya göre birçok bilim dalında canlı organizmaların ya da organizmaların belli organlarının işleyişlerinin doğru ya da yanlışlığına karar verebilmek için dolaylı da olsa bir tasarım planı varsayılmakta ve kararlar o tasarım planına göre verilmektedir. Eğer böyle bir tasarım planını kabul etmeyecek olursak bir organizmanın/organın hangi durumda doğru ya da yanlış çalıştığına, işlevini gerektiği gibi yerine getirip getirmediğine karar vermemize imkân yoktur.[46] Aynı durum insan davranışları için de geçerlidir. Biz, insanlar için bir tasarım planını kabul etmeliyiz ki o plandan hareketle onların bilişsel donanımlarının gerektiği gibi işleyip işlemediğine, eylem ve davranışlarının doğru ya da yanlış olduğuna karar verebi-

---

43. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 8, 9; Plantinga, "Justification and Theism", s. 409.
44. Plantinga, inanma eyleminde, inancın konusuna olan inanma eğiliminin de hesaba katılması gerektiğine ilişkin şöyle demektedir: "Mesela, 7+5'in 12 olduğuna, bir ismimin olduğuna ya da 7 yaşından büyük olduğuma inanabileceğim gibi, bundan 40 yıl önce 16 kalibrelik ikinci el bir av tüfeğim ya da balon lastikli kırmızı bir bisikletim olduğuna da inanabilirim. Bu inançlarımın hepsi, uygun bir ortamda doğru işleyen bilişsel bir yetinin ürünü olmaları nedeniyle epistemik güvenceye sahip olabilirler; ancak onların sahip oldukları epistemik güvencenin eşit düzeyde olduğu söylenemez. Çünkü, ilk türdeki önermelere doğal olarak, ikinci türden önermelere duyduğum güvenden daha fazlasını duyabilirim." Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 8, 9.
45. Plantinga, "*Justification and Theism*", s. 410.
46. Plantinga, a.g.m., s. 413, 414; Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 13, 14.

lelim.[47] Bilişsel yeti ve yeteneklerimizin hayatta kalma, muhtemel bir kötülüğü engelleme, güven kazanma gibi çok farklı amaçlar doğrultusunda farklı inançlar üretebileceğini kabul etmekle birlikte, Plantinga'nın epistemik güvence için ileri sürdüğü amaç "doğru bilgi" üretimidir. Ona göre insanların bilişsel yeti ve yetenekleri için tasarlanan amaç çevremiz, geçmiş ve başkalarının duygu ve düşünceleri vb. hakkında doğru/güvenilir bilgi sunmaktır.[48] Ayrıca buradaki tasarıma başarılı olma koşulunu da ekleyen Plantinga, bir inancın, söz konusu bütün koşulların yanında ancak doğruyu [doğru bilgiyi] amaçlayan 'başarılı bir tasarım planı'na göre üretilmesi durumunda, yani doğruluğuna ilişkin yüksek bir nesnel olasılık olması durumunda epistemik güvenceye sahip olabileceğini söyler.[49] Gelinen bu noktada Plantinga'nın epistemik güvencesini revize ederek eklenen koşullar altında yeniden şu şekilde tanımlayabiliriz: "Bir *B* inancı, *S* şahsı için, ancak ve ancak, o inancı üreten bilişsel yetiler[in ilgili kısmı] *S*'nin yetileri için düzenlenmiş ya da ona yeterince benzeyen epistemik bir ortamda doğru çalışıyorsa, *B* inancının oluşumunu idare eden tasarım planının ilgili kısm(lar)ı, (a) başka inançlar değil de doğru inançlar üretmek için tasarlanmışsa ve (b) bu şartlar altında üretilen inancın doğru olacağına ilişkin yüksek nesnel bir olasılık varsa, yani tasarım planı başarılı ise, *S* şahsı için *B* inancı epistemik güvenceye sahip demektir ve *S*, B'ye, ona olan inanma eğiliminin gücüyle doğru orantılı olarak inanabilir."[50] Bu tanımlamayı biraz sadeleştirecek olursak, bir inancın, bir kimse için ancak, şu koşullarda güvencelendiğini söyleyebiliriz: *Eğer bir inanç, başarılı bir şekilde doğruyu amaçlayan bir tasarım planına bağlı olarak, doğru işleyen bilişsel yetiler tarafından, o yetilerin kendisi için tasarımlandığı epistemik bir ortamda üretilmiş bulunuyorsa, o inanç o bilişsel suje için güvencelenmiş bir inançtır ve bu koşullar altında, söz konusu suje o inanca, ona olan inanma eğilimiyle doğru orantılı olarak inanabilir.*

Buraya kadar Plantinga'nın epistemik güvence anlayışının, detaylara ve konuyla ilgili tartışmalara girmeksizin kısa ve sade bir özetini vermeye çalıştık. Görebildiğimiz kadarıyla Plantinga'nın epistemik güvence anlayışının ana vurgusunu tasarım ve tasarımı gerçekleştiren 'yaratıcı ve akıllı Tanrı' fikri oluşturmak-

47. Nasıl ki, kalp vücûdun canlılığını devam ettirmesi için gerekli ve yeterli mikdardaki kanı pompaladığında onun doğru işleve sahip olduğunu varsayıyorsak, aynı durum insanın bilişsel yeti ve yetenekleri için de geçerlidir. Onlar da belli bir amaç doğrultusunda ve belli bir şekilde *(in a particular way)* çalışmalılar ki, onların doğru ya da yanlış çalıştığına, görevlerini yerine getirip getirmediğine karar verebilelim. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 13.
48. Plantinga, "*Justification and Theism*", s. 414; Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 16.
49. Plantinga, *a.g.e.* s. 17.
50. Plantinga, *a.g.e.* s. 19.

tadır. Çünkü ona göre bir tasarımı varsaymadan doğru işlevi, teistik bir Tanrı'yı varsaymadan da tasarımı izah etmek mümkün değildir. Yani tasarım zorunlu olarak Tanrı'yı gerektirir. Plantinga, "Teistik bakış açısından hareketle" diyor:

> "Doğru işlevselliğin bizle ve bizim bilişsel donanımızla ilişkilendirildiğinde bir boeing 727'nin doğru işlevselliğinden daha karmaşık olmadığını söyleyebiliriz. Bizim ürettiğimiz bir şey... Ancak tasarladığımız amaç doğrultusunda işlev gördüğünde, işlevini icrâ etmiş olur. Benim otomobilim çalışmak üzere tasarlandığı tarzda çalıştığında doğru işlev görmektedir. Buzdolabım soğuttuğunda, soğutma işlemi tasarlandığı şekilde gerçekleştirdiğinde doğru çalışıyor demektir. Bunun [bu düşüncenin] doğru işlevselliğin özünü oluşturduğunu düşünüyorum. Fakat teizme göre de insanoğlu... Tanrı tarafından tasarlanmış ve yaratılmıştır.[51]

Bu alıntıdan da anlaşılabileceği gibi Plantinga'ya göre Tanrı insanı belli bir tasarım çerçevesinde, belli amaçlar doğrultusunda yaratmıştır. Eğer onun bilişsel yeti ve süreçleri Tanrı'nın tasarımladığı gibi çalışırsa, şeyler hakkında doğru bilgi ve doğru inanç sahibi olabilir. Ancak burada ilkin, doğru işlev ile tasarım arasında ne tür bir ilişkinin olduğu; ikinci olarak da tasarımın teistik bir Tanrı'yı zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği şeklinde iki temel soru ortaya çıkmaktadır.[52] Açacak olursak, acaba doğru işlev olgusu herhangi bir tasarım fikrini öngörmeksizin ve herhangi bir amaçsallıkla ilişkilendirilmeksizin izah edilemez mi? Ayrıca, tasarım fikrini onaylasak ve insanların belli bir tasarım çerçevesinde belirli amaçlar doğrultusunda yaratıldığını kabul etsek bile, bu tasarım meta-epistemolojik bir bağlamda aşkın bir Tanrı'yla ilişkilendirilmeksizin salt doğal bir düzlemde ve teolojik ve metafizik yorumlamalara gereksinim duymayan tabitaçı bir çerçevede çözümlenemez mi?

Plantinga'nın buradaki her iki soruya da yanıtı açık ve net bir şekilde "hayır"dır. Çünkü ona göre ilkin, bir tasarım fikrini onaylamadan doğru işlev olgusunu tutarlı bir şekilde açıklamanın yolu yoktur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hem birçok bilim dalında uzmanlar, hem de gündelik yaşantımızda sıradan insanlar olarak bizler, üstü örtük olarak da olsa, doğru işlevi bir tasarım-

---

51. Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", s. 292.
52. Doğru işlev kavramını en iyi açıklama yolunun teistik bir Tanrı'nın tasarımından geçtiğini kabul etmekle birlikte, doğru işlevle tasarım arasında zorunlu bir bağ olmaması dolayısıyla böylesi bir çözümlemenin bir takım zorluklar içereceği konusunda detaylı bilgi için bkz. Richard Swinburne, "Plantinga on Warrant", *Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion,* (37), 2001, s. 204 vd. Plantinga'nın bu eleştirilere yanıtları için bkz. Alvin Plantinga, "Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne", *Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion,* (37) 2001, ss. 215-222.

la ilişkilendirmekte ve canlı organizmaların/organların davranışlarını söz konusu tasarım planı çerçevesinde değerlendirmekteyiz. Nasıl ki, bizim ürettiğimiz araç ve gereçlerin doğru işleyip işlemediğine, belli bir amacı gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakarak karar veriyorsak, aynı durum insanın da dâhil olduğu bütün canlı organizmaların işleyişleri için de geçerlidir.[53] Bu yaklaşımın her ne kadar normatif bir boyutu var gibi görünse de, Plantinga'ya göre, onu bir başka şekilde izah etmenin yolu yok gibidir. Çünkü eğer bir tasarım fikrini baştan öngörmezsek, biz ancak bir şeyin bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz, ama onun *doğru* işleve sahip olduğunu söyleyemeyiz. Oysa bir işleve sahip olmakla doğru işleve sahip olmak farklı şeyler olsa gerektir.

İkinci olarak insanların belli bir tasarım çerçevesinde yaratıldığı fikri en iyi ve en tutarlı olarak meta-epistemolojik bir bağlamda tasarımlayıcı bir Tanrı'yla ilişkilendirilerek çözümlenebilir. Buradaki tasarım her ne kadar 'bir organizmanın canlılığını devam ettirme' ya da 'doğal ortama uyum sağlama' gibi evrimsel veya teistik olmayan daha başka yaklaşımlarla çözümlenmeye çalışılsa da[54] böylesi girişimler ancak göreli bir başarıya sahip olabilirler. En nihâyetinde doğal varlıklara bir amaç yüklenecek, onların tasarımsal bir çerçevede işledikleri varsayılacaksa, akıl ve bilgi sahibi bir tasarımcının varlığı kabul edilmelidir. Yani doğal epistemoloji Plantinga'ya göre en nihâyetinde aşkın bir ontolojiye dayandırılmalıdır.[55]

Plantinga'nın bu yaklaşımının kimi yönleriyle tabiattaki düzen ve uyumdan hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan tasarım kanıtının, insanın bilişsel yeti ve yeteneklerine uyarlanmış modern versiyonunu oluşturduğu söylenebileceği gibi, onun, din felsefesinde son dönemlerde popülarite kazanan antropik ilkeye de[56] bir çok yönleri ile benzediği ileri sürülebilir. Bu sebeple gerek tasarım kanıtının gerekse antropik ilkenin muhâtap olduğu birçok

---

53. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, ss. 211-215.
54. John Bigelow ve Robert Pargetter tarafından geliştirilmeye çalışılan bu tür bir girişim ve bu girişime Plantinga'nın yöneltiği eleştiriler için bkz. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, ss. 204-208.
55. Plantinga, *a.g.e.* ss. 211-215; Plantinga, "Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne", ss. 216-220.
56. Farklı versiyonlarını bir tarafa bırakacak olursak, insan ile evren arasında olduğu varsayılan antik bir ittifaktan hareketle, insanın zihinsel yapısı ve düşünsel yetileri ile evrenin yapısı ve işleyişi arasında çok ciddî kozmik uyuşumlar bulunduğunu, dolayısıyla insanın bu evrende sahip olduğu 'özel' yer ve değer sayesinde kendisi ve tabiat hakkında doğru bilgiye/inanca sahip olabileceğini savlayan antropik ilke hakkında detaylı bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, Samsun, 1999, ss. 21-33; Ayrıca, Mustafa Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, ss. 235-298.

eleştiriye kaçınılmaz olarak muhâtap olmak durumundadır. Ayrıca bizim doğru inançlara sahip olmamız için Tanrı'nın varlığını baştan bir koyut/postüla olarak koyan epistemik güvencenin, zorunlu bir parçası olan tasarımdan hareketle Tanrı'yı temellendirmeye çalışması bir döngüsellik içeriyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla BonJour'un da ifade ettiği gibi[57], Plantinga'nın geliştirdiği bu epistemik yaklaşımın geçerli kabul edilebilmesi için, Tanrı'nın varlığının tasarımdan bağımsız olarak ortaya konulması gerektiği eleştirisi belli oranlarda bir haklılık payı taşımakta gibidir.

Plantinga'nın epistemik projesine yönelik eleştirileri bir tarafa bırakacak ve onun ana savını teknik içeriğinden ve detaylarından arındırarak sade ve özlü bir şekilde tanımlayacak olursak; "bir inanç," Plantinga'ya göre, "uygun bir epistemik ortamda, doğru işleyen bilişsel yetiler tarafından, başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak üretilmişse, o inanç epistemik güvenceye sahiptir." Bu güvenceyi Tanrı inancı ile ilişkilendirecek olursak da 'Tanrı vardır.' şeklindeki bir inanç Plantinga'nın ifade ettiği şekliyle kanıtlanmaya gereksinim duymayan temel bir inanç olmasının yanında, doğru işleve sahip bir zihin tarafından epistemik güvence için ileri sürülen koşulları karşılayarak üretildiği için olumlu epistemik statüye de sahiptir. Ayrıca o bütün bunlara ilaveten bilinçli tasarımın bir parçası olması dolayısıyla da epistemik ve ontolojik bir temele sahiptir. Yani teistik Tanrı inancı epistemik olarak güvence altına alınmış bir inançtır ve dolayısıyla her teist sahip olduğu inancın bir bilgi değeri taşıdığını ileri sürebilir.

Ayrıca Tanrı inancının epistemik güvenceye sahip olduğu tezini Plantinga Thomas Aquinas ve John Calvin'in epistemolojilerine referansla geliştirmiş olduğu "A/C Model"[58] çerçevesinde de doğrulamaya çalışır. Bu modele göre insanlarda doğuştan/yaratılıştan gelen ve onların Tanrı'yı tanımalarına olanak veren bir ilâhî his/yeti (sensus divinitatis) vardır. Tanrı bu hissi kendi varlığının bir kanıtı olarak yaratılıştan insanın doğasına vurmuştur. Bu his/yeti, insanda doğru işlediği takdirde güvencelenmiş inanç üreten diğer bilişsel yetilerimizden farksızdır. Dolayısıyla insanlar bu yetiler sayesinde Tanrı inancına erişebilirler. Söz konusu modele göre, Tanrı insanları hem iç dünyalarında hem de dış dünyada kendisini hissedecek, varlığının şuuruna erecek bir formda yaratmıştır. Bu

57. Laurence BonJour, *"Plantinga on Knowledge and Proper Function"*, *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge,* (ed) Jonathan L. Kvanvig, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1996, s. 69, 70.

58. Plantinga bu noktada "A/C Model" ve "Genişletilmiş A/C Model" şeklinde iki farklı kuramdan söz eder. Özü itibariyle "A/C Model", teizmin güvencelenmiş bir inanç olduğunu, "Genişletilmiş A/C Model" ise Hıristiyan teizminin/inançlarının güvencelenmiş olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, özellikle 3. bölüm.

formun en müşahhas hali de insanda doğuştan bulunan ilâhîlik hissidir. Bu his belli durumlarda kendisini açığa çıkarır ve kişiyi imana sevk edebilir. Yani insanlar bazı koşullar altında ve deneyimler eşliğinde teistik inanca erişebilirler. Bu koşullar çeşitlidir. Meselâ büyüleyici ve yıldızlarla dolu bir gökyüzü, evrenin uçsuz bucaksız enginliği, bir çiçeğin eşsiz güzelliği gibi dış dünyaya ait hususiyetler ile Kutsal Kitap'ı okurken içe doğan Tanrı ile konuşma duygusu, kötü bir şey yapıldığında ve tövbe edildiğinde duyulan bağışlanma hissi gibi iç dünyamıza ait hususiyetler insandaki bu ilâhî sezginin harekete geçmesi ve kişiyi imana sevk etmesi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla ilâhî his de aynı duyu algılarımız ve hâfızamız gibi inanç üretiçi yetilerimizden birisidir. Doğru işlediği takdirde de bizi güvencelenmiş inançlara iletebilir. Ancak bu noktada, söz konusu tecrübeler ile dinî inanç arasındaki ilişkiyi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak görmemek, yani Tanrı inancını söz konusu deneyimlerin delilsel ya da mantıkî bir uzantısı olarak yorumlamamak önemlidir. Çünkü kişi burada bu tecrübeler sebebiyle imanını irâdî olarak oluşturmamakta, aksine iman o kişide kendiliğinden meydana gelmektedir. Yani iman tarafımızdan oluşturulan değil, bizde oluşan bir inanç olmaktadır. Bu noktada imanı, Plantinga'nın epistemolojisinde bir inâyet ve lütuf olarak yorumlamak mümkün olabilir. İmanın oluşumunda ilâhî hisse düşen görev de kişiyi bu hususta başarılı kılmaktır. Konuyla ilgili olarak Plantinga, "İlâhî hissin (sensus divinitatis) amacı, Tanrı'ya ilişkin doğru inançlara sahip olma hususunda bizi başarılı kılmaktır." der ve devam eder: "Nitekim doğru işlediğinde Tanrı'ya ilişkin doğru inançlar üretebilmektedir. Dolayısıyla bu inançlar, güvence şartını yerine getirmektedir; yeteri kadar güçlü bir şekilde üretildiklerinde ise bilgiyi oluşturmuş olurlar."[59] Aslında bu ilâhî his İslâmî terminoloji ile konuşacak olursak belli ölçülerde fıtrata benzetilebilir.[60] Bozulmamış bir fıtrat belirli tecrübeler vâsıtasıyla kişiyi imana iletebilir. Bu münâsebetle imanın, içimizdeki fıtratın, ilâhî hissin belli olgularca harekete geçirilmesi suretiyle bizde oluşan bir şey olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak ilâhî his bizde ve herkeste her zaman başarılı olabilir mi? Yani imanı oluşturabilir mi? Plantinga'nın bu soruya yanıtı "hayır"dır. Çünkü gerek ilk insanın işlemiş olduğu aslî günah gerekse şahsımızın işlemiş olduğu dünyevî günahlar sebebiyle bu his etkisiz hale getirilebilir, işlevsizleştirilebilir. Bu durumda da Plantinga'nın epistemolojisinde belirgin olan ikinci bir araç, "Kutsal Ruh'un İçsel Sevki/Çağrısı" (inner witness of Holy Spirit) devreye girer. Bu çağrı insanı doğuştan günahkâr kabul eden Hıristiyan doktrini ile 'A/C Model'i uzlaş-

59. Plantinga, *a.g.e.* s. 179.
60. "İlâhî his" ile fıtrat arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında detaylı bilgi için bkz. Kemal Batak, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 361-369.

tırma çabası gibi görünmektedir. Kutsal Ruh'un da dâhil edildiği sistemi Plantinga 'Genişletilmiş A/C Model' diye isimlendirir. Aslında Plantinga bu ikinci model ile sadece teizmin tanrısının değil, Hıristiyan teizminin tanrısının da epistemik güvence altında olduğunu kanıtlamanın derdindedir. Ona göre Hıristiyan teizmi aynı diğer bilişsel yetilerimiz gibi ruhumuzda yerleşik olan ilahî his ve Kutsal Ruh'un içsel çağrısı tarafından güvence koşullarına sahip olarak üretilmiş bir inançtır. Ancak ilâhî his az önce de değindiğimiz gibi işlenen günahlar sebebiyle işlevsizleştirilebilir. Ya da bir Tanrı inancına iletse bile bu Hıristiyan imanının tanrısı olmayabilir. Bu sebeple de devreye 'Genişletilmiş A/C Model' girmelidir. Bu modele göre insan içine düşmüş olduğu günahkârlık durumundan kendi çabasıyla kurtulamayabilir. Bu sebeple de Tanrı'nın yardımına muhtaçtır. Bu yardımı ise bize Kutsal Rûh'un içsel daveti temin eder. Kutsal Ruh'un içsel davetinin hem günah sebebiyle bozulan ilâhî hissi onaracağını ve insanı Tanrı'ya ileteceğini, hem de spesifik Hıristiyan imanına erdireceğini söyleyebiliriz. Bu münâsebetle şunu söyleyebiliriz ki, imanın zihinlerimizde ortaya çıkması, yani "Tanrı vardır." şeklindeki bir önermeyi onaylamamız ilâhî hissin bir ürünü olabilir; ancak onun kalbimize yerleşmesi ve hayatımızı değiştirmesi Kutsal Ruh aracılığıyla mümkündür. Dolayısıyla Hıristiyan imanının merkezinde Kutsal Ruh ve onun etkinliği bulunmalıdır.

Aslında Plantinga, imanın meselâ "Tanrı gibi bir zât vardır." şeklindeki belli (teistik) önermesel doğrulukları onaylamak anlamına geldiğini; ancak onun bir onaydan daha fazla bir şey olduğunu da söyler. Çünkü bu, imanın sadece bilişsel yönüdür. Fakat iman bilişsel bir tasdikten ibaret değildir. İman, Plantinga'nın 'Genişletilmiş A/C Modeli'nde hem zihinde ortaya çıkan, hem de kalbe mühürlenen bir bilgidir.[61] Ona göre iman etmek, özünde Tanrı'nın kurtarıcı bir planı olduğunu kabul etmek ve o plana dâhil olmaya çalışmaktır. Bu plana dâhil olmak ise iman etmeyi gerektirmektedir. Bu yaklaşım bir anlamda, Anselmus'un "Anlamak için inanıyorum." şeklindeki yargısını hatırlatır gibidir. Plantinga da sanki inanmak için anlamak gerektiğini değil, anlamak için inanmak gerektiğini söyler gibidir. Ona göre Tanrı'nın kurtuluş planına dâhil olmak için iman etmemiz gerekmektedir. İman ettikten sonra Kutsal Ruh devreye girecek ve bu sayede hem günahın bizim doğamıza verdiği zarar Kutsal Ruh'un çalışması ile onarılacak hem de bizde bir mânevî dönüşüm, onarım süreci başlatılacaktır. Bunun neticesinde de ilâhî bir lütuf olan bu iman sayesinde biz Hıristiyanlığın hakikatini kavrarız.[62]

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle bir değerlendirme yapacak olursak öncelikli olarak şu tesbîti yapmalıyız ki, onun Tanrı inancının epistemik gü-

61. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s. 243 vd.
62. Plantinga, *a.g.e.* s. 285.

venceye sahip olduğu şeklindeki tezi yapılandıran A/C Model'i, bir önceki bölümde ele aldığımız Tanrı inancının temelselliğine ilişkin görüşlerinin doğal bir uzanımı gibidir ve genel yapısı itibariyle de kendi içerisinde tutarlı bir görünüm arz etmektedir. Bu modelin, dışsal mekanizmanın güvenilirliğini ön plana çıkartmak suretiyle herhangi bir hâricî delile gereksinim duymadan Tanrı inancının rasyonelliğini savunma hususunda genel anlamıyla başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle deontolojik epistemoloji çerçevesinde dillendirilen delilci itirazların etkisi dikkate alınacak olursa Plantinga'nın çabası ve başarısı yadsınamaz. Ancak 'A/C Model'e kadar felsefî zeminde yürütülen epistemik proje 'Genişletilmiş A/C Model' ile birlikte bir anda Hıristiyan ve hatta belli ölçülerde Protestan olmayan bir okurun bile anlamakta zorlanacağı spesifik ve teolojik bir zemine kaymıştır.[63] Bu da onun anlaşılmasını ve kabul edilmesini zorlaştıran bir görünüm arz etmektedir. Meselâ, 'Genişletilmiş A/C Model' tarafından ısrarla üzerinde durulan günahkârlığın, bir Müslüman tarafından anlaşılması ve kabul edilmesi pek mümkün olmadığı gibi, Kutsal Rûh'un içsel çağrısına kulak vermesi de pek beklenemez. Dolayısıyla bu kuramın Hıristiyan olmayan bir kimseye söyleyebileceği pek bir şey yok gibidir. Ciddî Kalvinistik izler taşıyan bu projenin sadece Hıristiyan olmayanlar için değil, meselâ günahın olumsuz etkisinin epistemik alanda/anlamda değil etik alanda/anlamda olduğunu ileri süren Hristiyanlık içerisindeki çeşitli ekoller tarafından onaylanması da pek mümkün görünmemektedir.[64]

Doğrusu bu eleştiriler onun felsefî projesinin gücünü bütünüyle ortadan kaldırmamakta ve kaldırmamalıdır da. Plantinga'nın son dönem epistemolojisindeki tartışmalı hususları bir tarafa bırakır ve erken dönem felsefesini, Aydınlanmadan itibaren Batı felsefesini karakterize eden delilci itiraza ve ateistik meydan okumaya sunulmuş bir cevap olarak; olgunluk dönemi felsefesini de "dışarıdakileri" değil de "içeridekileri" iknâya çalışmak, yani Hıristiyanları, inançlarının rasyonel bir temeli olduğuna ve inanmaya "haklarının bulunduğuna"na iknâ etmek şeklinde okuyacak olursak, sanırız Plantinga'yı anlamak için daha olumlu ve ılımlı bir yol izlemiş oluruz. Öyle görünüyor ki Plantinga'nın felsefe ve teoloji alanındaki ilginç ve kendine özgü yorum ve tezleri daha uzun bir zaman felsefenin gündemini meşgûl edecek gibidir.

Sonuç olarak, Plantinga'nın felsefî tezlerini bir bütün olarak onaylamasak ve savunmasak da Müslümanların da son birkaç yüzyıldır Aydınlanmacı eleş-

---

63. Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 144, 145.

64. Katolik bir perspektiften yöneltilmiş benzer eleştiriler için bkz. *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1993.

tirilere ve ateistik itirazlara fazlasıyla muhâtap olduğunu dikkate aldığımızda Plantinga'nın felsefesinden alabileceğimiz ve amaçlarımız doğrultusunda kullanabileceğimiz orijinal görüş ve öneriler olduğunu kabul edebiliriz.

KAYNAKÇA

Akdemir, Ferhat, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2007.

Batak, Kemal, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

BonJour, Laurence, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, (ed) Jonathan L. Kvanvig, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1996.

Clark, Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, William B. Eardmans Company, Michigan, 1998.

Clifford, William K., "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, (ed.) George I. Mavrados, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1970, [152-160].

Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010.

Kurşunoğlu, Mustafa Said, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

Mackie, John, "Evil and Omnipotence", *God and Evil: Readings on the Theological Problems of Evil*, (ed) Nelson Pike, Prentice Hall, New Jersey, 1964, [46-60].

Mehdiyev, Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.

Parsons, Keith, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism*, Prometheus Books, Buffola, New York, 1989.

Planinga, Alvin, "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, (3/3), 1986, [298-313]

Plantinga, Alvin & Dennett, Daniel, *Science and Religion*, Oxford University Press, New York, 2010.

Plantinga, Alvin, "A Valid Ontological Argument", *The Ontological Argument*, (ed) Alvin Plantinga, Doubleday Anchor, New York, 1965.

———, "Advice to Christian Philosophers", *The Analiytic Theist: An Alvin Plantinga Reader,* (ed.) James F. Sennett, B. Eardmens Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, [296-316].

———, "Afterword", *The Analiytic Theist: An Alvin Plantinga Reader,* (ed.) James F. Sennett, B. Eardmens Ğublishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, [353-358].

———, "Justification and Theism", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers,* (4/4), 1987, [403-426].

———, "Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne", *Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion,* (37) 2001, [215-222]

———, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (22), 2010, [285-294].

———, "Thesim, Atheism and Ratinality", http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html, (11. 10. 2013)

———, *God, Freedom and Evil*,George Allen & Unwin ltd., London, 1975.

———, *The Natıre Necessity*, Clarendon Press, New York, 1982

———, *Warrant and The Proper Function*, Oxford University Press, New York, 1993.

———, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993

———, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, 2000.

———, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford University Press, New York, 2011.

Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology, ed. Linda Zagzebski, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1993.

Russell, Bertand, *Sorgulayan Denemeler*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995.

Swinburne, Richard, "Plantinga on Warrant", *Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion,* (37), 2001, [203-214].

Yaran, Cafer Sadık, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), Samsun, 1999, [21-33].

———, *Bilgelik Peşinde*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

———, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler,* Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

PAUL TILLICH

Latif Tokat*

YAŞAMI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE KAYNAKLARI

Paul Johannes Tillich (1886-1965) Almanya'nın doğusunda kalan ve şu anda Polonya sınırları içindeki Starzeddel kasabasında Lutheran bir papazın oğlu olarak doğdu. Babasının muhafazakârlığından geleneğe saygıyı öğrendi; annesinin ise liberal ve demokrat yapısı, araştırmacı kişiliği üzerinde etkili oldu. Tabiata olan hayranlığı romantik düşünce yapısına yansıdı. Berlin üniversitesinde teoloji ve felsefe öğrenimi gördü, Breslau üniversitesinde düşünceleri üzerinde derinden etkili olacak olan Friedrich Schelling hakkındaki tezle felsefe doktorası yaptı, Halle üniversitesinden ise teoloji sertifikası aldı. Ardından 1912'de Brandenburg bölgesinde Lutheran bir kiliseye papaz oldu. Birinci Dünya Savaşı yıllarında orduda papaz olarak görev aldı. Savaş yıllarında yaşadığı ve gördüğü travmatik olaylar onun insan anlayışı üzerinde etkili oldu. Savaşın yıkıcılığı onu tesellî aramaya itti ve resim üzerinde çalıştı, sanat tarihi ile ilgilendi. Sanata olan ilgisi Tillich'in felsefî ve teolojik düşüncesi üzerinde derinden etkili oldu. Savaş sonrası dönemde Berlin, Marburg ve Dresden'de ders vermeye başladı ve kültür teolojisi üzerinde çalıştı. Kültürün teolojik yorumu ilkesi onun akademik hayatı boyunca teoloji alanında takip ettiği temel ilkelerden biri oldu. Berlin üniversitesinde teoloji öğretirken, sanatçıların ve politik eylemcilerin bohem dünyasına iyiden iyiye bulaştı.

---

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felseefe Bölümü.

1920'lerin sonlarında "dinî sosyalizm" adındaki kapitalist, faşist ve komünist düşüncelere alternatif sunan dinî-politik bir harekete katıldı. 1929'da Frankfurt üniversitesinde felsefe ve sosyoloji okutmak üzere davet edildi. Burada onun 1933'te Almanya'dan Amerika'ya göç etmesine sebep olacak olan *Sosyalist Karar* (The Socialist Decision) adlı eserini yayınladı. Bu eserinde sosyalizmin dikkatli analizlerini yapıyor ama kapitalizme de sert eleştiriler yöneltiyordu. Tillich, nasyonal sosyalizme hiçbir zaman angaje olmamıştı. Zira bu eserinde aynı zamanda nasyonal sosyalizmin totaliter yönünü de eleştirmekteydi. Nitekim bu hareketin gelişmesi ve Hitler'in iktidara gelmesiyle birlikte kendisi Almanya'dan göç etmek zorunda kaldı.

1933'de 47 yaşındayken bütünüyle yabancısı olduğu bir kültür ve dilin söz konusu olduğu Amerika'ya yerleşti. New York'ta Union Theological Seminary'de 1955'te emekli oluncaya kadar; ardından Harvard üniversitesinde (1955-62) ve son olarak Chicago üniversitesinde (1962-5) dersler verdi. 22 Ekim 1965'te ölümünden kısa bir süre önce verdiği halka açık son seminer, "Dinler Tarihinin Sistematik Teolog İçin Önemi" başlıklıydı. Bu son seminerde Hıristiyanlıkla diğer dinlerin karşılaştırılması durumunda ortaya çıkan sorular üzerinde yoğunlaştığını dile getirdi.[1]

Temel Eserleri

The Socialist Decision (1933): Nazi hareketinin tehlikelerine dikkat çeken ve teolojik analizlerin yer aldığı bir eser. *The Protestant Era* (1948): Marksist kavramlardan da istifade ederek kültürel analizlerin yapıldığı bir eser. *The Shaking of the Foundations* (1948): Kilisede verdiği va'zlardan oluşan bu eseri çok satan eserlerden biri olmuştur. *Systematic Theology* (1951, 57, 63): Tillich'in 3 cilt ve 5 bölümden oluşan temel eseri. Onun felsefe ve teolojiye olan orijinal katkısı özellikle birinci ciltte görülmektedir. Eser kısa sürede hem akademik hem de kilise çevrelerinde ciddî tartışma konusu olmuştur. *The Courage to Be* (1952): Özellikle Freud psikolojisinden yararlanan ve varoluşçu kavram ve düşüncelerin etkili olduğu bir eser. *Love, Power and Justice* (1954): Ontoloji ve ahlâkın ilişkilendirildiği bir eser. *Dynamics of Faith* (1957). *Theology of Culture* (1959). *Christianity and the Encounter of the World Religions* (1963):

1. David H. Kelsey, "Paul Tillich", *The Modern Theologians*, Ed. David F. Ford, Blackwell 2. Ed. Oxford 1997, s. 87-88; Guyton B. Hammond, "Paul Tillich", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, Routledge, London 1998, C. 9, s. 409; J. Heywood Thomas, "Paul Tillich", Çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, C. 22, s. 201-204.

Tillich, 1960'daki Japonya gezisinde orada bulunan dinî liderlerle görüşmeler yaptı. Bu seyâhatinin ardından öteki dinlere bakışındaki değişmeleri bu eserinde anlattı. *The Future of Religions* (1966): Makâlelerinden bazılarının yer aldığı ve ölümünden sonra yayınlanan eseri. *The New Being*, *The Eternal Now* (1962) ve *On Art and Architecture* diğer önemli eserleri arasında yer almaktadır.

Düşünce Kaynakları

Tillich teolojisi bir savunma teolojisi olarak nitelenmektedir. Onun "sınırlarda" duran bir düşünür olarak adlandırılması teolojiyle felsefe, gelenekle bugünkü durum arasındaki sınırda olmasından kaynaklanır. İlk dönemlerinde K. Barth'ın etkisi altında kalmışsa da sonraları ondan tamâmen ayrılmış ve Barth teolojisini eleştirmiştir. Akademik çalışmalarına Schelling üzerine yaptığı iki tezle başlar. Kendisi, Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel ve Schelling felsefeleriyle yakından tanışık olduğunu ve özellikle Schhelling'in kendisi üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Kutsalın, mistik, ayinsel ve estetik boyutların hepsini içerdiği ve bu yüzden hem teolojik hem de varoluşsal olduğu konusunda Schleiermacher düşüncesiyle paralel fikirlere sahiptir. Romantizme ve sanata olan eğilimi sebebiyle, ayrıca Goethe, Hölderlin, Novalis, Nietzsche ve Rilke'den etkilenmiştir.[2]

Tillich kendinden önceki Alman idealist filozoflar Fichte, Schelling ve Hegel gibi yeni bir ontoloji inşâ etmeye çalıştı. Çağdaşı olan varoluşçu filozof Heidegger'i takip ederek ontolojinin insandan hareketle yapılabileceğini düşündü. Varlığın temeli ile Tanrı'nın aynı olduğu konusunda Aquinas'ı takip etti. İnsan varoluşunu anlama konusunda ise varoluşçu düşüncenin öncüsü sayılan Kierkegaard ve diğer varoluşçu filozoflardan esinlendi. Marx'ın özellikle diyalektik düşüncesini önemser, kendi ifadesiyle Marx felsefesindeki "peygamberî, hümanist ve realist unsurlar" ilgisini çekmiştir.[3] Freud'un psikolojik analizleri de Tillich'in düşünceleri üzerinde etkili olmuştur.

TILLICH'IN VAROLUŞÇU TEOLOJİSİ

Tillich, klasik metafiziği, ontolojisinin etkisinde kaldığı Heidegger gibi eleştirmiş ve varlık yerine oluşu koymuştur. Ontolojinin insandan hareketle yapılabileceğini düşünmüştür. İnsanı mikrokozmos olarak değerlendirerek varlığın yapısını anlamanın yolunun ben-dünya ilişkisini anlamadan geçtiğini iddiâ et-

2. Paul Tillich, *My Search for Absolutes, Simon and Schuster*, New York 1967, s. 25-35.
3. Tillich, *a.g.e.* s. 40-41.

miştir. İnsan, ontolojiye dair sorular soran ve aynı zamanda bu ontolojik soruların cevâbını içeren varlıktır. Buna göre, sonlu bir varlık olan insan, varlığın temelinin kendi kendinin sebebi olan bir temel olup olmadığını sormak zorundadır. Varlığın temeli nihâî ve şartsızdır, fakat onun varoluşu hakkındaki bütün deliller başarısız olacaktır. Zira varoluş sonluluğa mahkûmdur ve sınırlıdır. Bu yüzden eğer varlığın temeli olan bir şartsızdan bahsediyorsak, o, ben-dünya ve süje-obje ilişkisinin ötesinde olmak zorundadır.

Sistematik Teoloji'nin ikinci kısmı yaşamımızda tecrübe ettiğimiz tehditlerin ortaya çıkardığı soruya dikkat çeker. Bunu kendisinin odak noktası yapması ve burada Kierkegaard ve Nietzsche'ye dikkat çekmesi Tillich teolojisine "varoluşçu" niteliğini kazandırmıştır. Anlamsızlık, suç ve ölüm sebebiyle altında ezildiğimiz varoluş sınırlarını tecrübe ettiğimiz anlar vardır. Özetle söylenecek olursa, "varlık" "yokluk"un tehdîdi altındadır.[4] Tillich'e göre, aynı derecede önemli olan şey bizim aynı zamanda bu tehdîde karşı devamlı direnen bir tecrübeye sahip olmamızdır. Kısacası biz "varlığın gücünü"nün varlığını da tecrübe etmekteyiz. Bu sebeple şu soru gündeme gelmektedir: "Yokluk tehdîdine karşı direnen bu güç nereden gelmektedir?" Cevap "Yaratıcı olarak Tanrı" sembolündedir.

Tillich'in varoluşçu teolojisinin temelinde felsefe olmadan teolojinin mümkün olamayacağı ya da eksik kalacağı düşüncesi yatar. Felsefe-teoloji ilişkisini filozof ve teologun nasıl düşündüğünden hareketle değerlendiren Tillich, filozof ve teologun bakış açılarını şu şekilde özetlemektedir:

1. Filozofun temel araştırma alanlarından birisi ve belki de ilki ontolojidir. Buna karşılık, teoloji de ontolojik bir araştırmadır. Fakat teolojinin ontolojiyle ilgisi daha ziyâde bizim için varlığın anlamının ne olduğudur.
2. Filozof varlığı araştırırken objektif bilgi peşindedir. Oysa teolog varoluşsal bir perspektiften bakar ve tutku, korku ve sevgiyi de araştırmasının içine katar. Çünkü teolog varlığın kendisiyle, yani varlığın, sonsuz, nihâî ve şartsız gücüyle ilgilenir.
3. Filozof gerçekliği araştırırken bütün bir gerçekliğe bakar ve evrensel ilkeyi yakalamayı amaçlar. Oysa teolog kendisini nihâîce ilgilendiren şeye bakar.
4. Filozofun temel ilgisi teoriktir ve varlığın kategorileriyle ilgilenir, oysa teolog yeni bir yaşam için gerekli olan şeyin peşindedir. Özetle, teologun tavrı varoluşsaldır.[5]

---

4. Paul Tillich, *Systematic Theology* (ST), The University of Chicago Press, Chicago 1963, C. I, s. 63-8.
5. Tillich, ST, I, s. 22-24; Bernard Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press Pub. New Haven 1971, s. 28.

Her ne kadar filozofla teolog arasında böyle bir ayırım yapılsa da, Tillich'e göre, ne filozof teolojiden, ne de teolog felsefeden tamâmen uzak durabilir. Aslında her felsefe teolojik ögeler içerir. Çünkü her felsefe, yukarıda teologun yaptığını söylediğimiz şeyleri kısmen de olsa yapmak durumundadır ve yapmıştır. Dolayısıyla, her yaratıcı filozof, kendisi itiraf etmese de aynı zamanda gizli bir teologtur. Çünkü filozofun varoluşsal durumu ve nihâî ilgisi onun felsefî vizyonunu şekillendirmektedir. Dolayısıyla felsefe ve teoloji arasında bir ayrılık mümkün değildir.

Tillich'e göre varlık monist bir yapıdadır. Ontolojinin temel ögeleri olan "öz-varoluş", "kutupluluk", "süje-obje", "cevher", "zaman", "mekân" ve "nedensellik", bütün bunlar esas itibariyle "düşüş" ve "yabancılaşma" sebebiyle söz konusu olan kategorik yapılardır. "Varlık" veya "var olmak" özün "dışlaşma"sıdır. Dolayısıyla esas olan varlık değil, özdür; varlık öz'den uzaklaşma ve yabancılaşmadır. Görüldüğü gibi Tillich "varlık"ı bir kategori olarak değerlendirmekte ve bu yüzden Tanrı'yı bir "varlık" olarak kabul etmemektedir. Buna göre, Tanrı hem öz-varoluş yapısının ötesindedir; hem de varlık-yokluk ikiliğinin de temelini oluşturmaktadır. Bu durumda Tanrı ya da felsefî ifadeyle "Varlığın-Kendisi", ontolojik yapının bizzat kendisi, temeli, gücü ve kaynağıdır. Dolayısıyla Tanrı'dan, "başkası" ve "yabancı" bir varlık olarak bahsedilemez. Tanrı'nın varlığı Varlığın-Kendisidir. O'nun varlığı diğer varlıkların yanında veya onların üstünde bir varlığın varoluşu gibi düşünülemez. Eğer Tanrı bir varlıksa, o zaman sonlunun kategorilerine, özellikle de mekân ve cevher kategorilerine dâhil edilmiş olur.[6] Sonuç itibariyle Tillich, Tanrı-âlem ikiliğini ifade eden düalist ontolojiyi reddetmektedir.

Yabancı Teolojisi-Yabancılaşma Teolojisi

Varlıkla Tanrı'nın ilişkilendirilmesi bir yandan panteizmi çağrıştırırken bir yandan da Tanrı-insan ilişkisini açıklayıcı bir yaklaşım olmaktadır. Tillich'in teolojisi hem panteizm hem de pan-enteizmin bir şekli olarak değerlendirilmiştir. Dahası Tillich'in felsefesi bir tür ateizm olmakla da nitelenmiştir. Bu belirsiz durumun sebebi Tillich düşüncesindeki Tanrı tasavvurunun sınırlarının kesin olarak çizilememesidir.

Tillich'e göre, Tanrı'ya doğru iki tür yönelim şeklinden bahsedilebilir: Kendisinden "yabancılaşılmış" (estrangement) olan Tanrı'ya yönelim; insana tamâmen "yabancı" (stranger) olan Tanrı'ya yönelim. İlk anlayışta Tanrı sonsuzca aşkın olsa bile, insan Tanrı'da olan bir boyutu kendisinde de bulur. Çünkü o,

6. Tillich, ST, I, s. 235.

Tanrı'dan yabancılaşmıştır. İkinci anlayışta ise, insanın Tanrı'yla karşılaşması yabancı biriyle karşılaşmadır. Karşılaşma ârızîdir ve esas olarak onlar arasında hiçbir benzerlik yoktur.[7]

Yabancılaşma teolojisi ve yabancı teolojisi din felsefesi yapmanın iki şeklidir. İlkine ontolojik tip, ikincisine ise kozmolojik tip denilebilir. Ontolojik yöntemle din felsefesi yapmak mümkün iken, kozmolojik yöntem, din ile felsefe arasında derin bir ayrılık yaratacaktır. Eğer Tanrı insana tamâmen yabancı olan bir varlıksa, insanın O'ndan haberdar olması, O'nun insanla veya insanın O'nunla iletişim kurması mümkün olamaz. Böylesi bir ilkeye dayanan teoloji "yabancı teolojisi" olacaktır ki, bu mümkün değildir. İnsana tamâmen yabancı olan bir varlık hakkında ne bir şey söyleyebiliriz, ne de hakkında bir şey düşünebiliriz. Eğer insan, Tanrı'nın bir iman konusu olarak "farkına varıyorsa", bu, insanın O'ndan yabancılaşmış olması sebebiyledir.

Tanrı

Tillich'e göre, ister doğaüstü olduğu düşünülsün, ister "Yüce Varlık" denilsin, teistik Tanrı anlayışı sembolik sayılmadığı sürece Tanrı inkâr edilmiş olacaktır. Bu yüzden Tillich "teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı"[8] ifadesini kullanmaktadır. Mutlak iman, teizmin tanrısının ötesindeki tanrıya imandır. Tanrı tasavvuru konusunda Tillich üçüncü bir yol önermektedir. Ona göre, süpernatüralizm Tanrı'yı bir "varlık" ya da "en yüce varlık" olarak diğer varlıklardan ayırır. Bu düşünceleriyle süpernatüralizm, Tanrı'nın sonsuzluğunu, sonlu varlıklar açısından bakarak değerlendirmektedir. Buna karşın, natüralizm ise Tanrı'yı âlemle tanımlayarak sonlu şeylerle, onların sonsuz temeli arasındaki mesafeyi reddetmiştir. Dolayısıyla Tanrı kavramı "âlem" kavramıyla yer değiştirmiştir.

Tillich, Tanrı'nın "varlık" olmadığını iddiâ etmektedir. Ona göre Tanrı ne şeylerin yanında bir şeydir, ne de onların "üstünde"dir. Tanrı bütün varolanın, "burada" ve "şimdi", dâimâ ve her yerde yaratıcı temelidir. "Varlığın temeli olarak Tanrı, temeli olduğu şeyi sonsuzca aşar. Tanrı, "Varlık olarak varlık" ya da "varlığın temeli ve gücü" olarak adlandırılır. Hatta Tanrı adını vermek bile doğru değildir; çünkü O'nun bir adı yoktur. O, öz ve varoluşun ötesinde Varlığın-Kendisi'dir. Dolayısıyla "Tanrı'nın var olduğunu iddiâ etmek onu inkâr

7. Paul Tillich, *Theology of Culture*, (TC) Ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, Londra 1969, s. 10.
8. Tillich, ST, II, s. 12; Paul Tillich, *The Courage to Be*, (CB) Yale Unv. Press, New Haven 1952, s. 14.

etmektir."[9] Varlığın-Kendisi olan Tanrı, bir "varlık" olan Tanrı'yı aşar, O, her varlığın "temeli", "gücü", "kaynağı" ve "derinliği"dir. Eğer "varolma" bütün gerçeklik içerisinde bulunabilecek bir şeyi kasdediyorsa hiçbir ilâhî varlık yoktur. Çünkü gerçekten nihâî olan, sonlu âlemi sonsuz şekilde aşar. Bu sebeple, hiçbir sonlu gerçeklik onu doğrudan ve hakkıyla ifade edemez. Dolayısıyla Tanrı, kendi ismini de aşar.

Tanrı'nın varlığını iddiâ etmekle inkâr etmek arasında bir fark yoktur. Bu yüzden ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin Tanrı sorununu dile getirmekten başka bir anlamı olamaz, ancak delil olma iddiâsında ısrarlı olmaları durumunda, Tanrı sorununu uygun olmayan bir tarzda ortaya koyacaklardır. Sonuç olarak Tillich'e göre Tanrı bir isbatlama değil, "farkına varma" konusudur. İnsan "Şartsız" olanın doğrudan farkına varır. Tanrı'nın farkına varma "sezgi", "tecrübe" ve "bilgi" konusu olan bir şey değildir. Farkına varış doğrudandır, diğer bir ifadeyle varoluşsaldır. Dolayısıyla esas sorun Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu değil, farkına varılan Tanrı için, hangi iman sembolünün uygun olup olmadığıdır.[10]

Tanrı'ya bir cevher anlamında Ruh deniliyorsa bu bir semboldür. Bu tür kavramları kullanmaktan kaçınamayız. Çünkü "ilâhî yaşam"ı anlatabilmenin bundan daha uygun bir yolu yoktur. Ruh kavramı doğrudan ve sınırlanmamış bir semboldür ve bütün ontolojik ögeleri içermektedir.

Tanrı hakkındaki "içkin" ve "aşkın" ifadeleri ise "mekânsal" sembollerdir. Tanrı, dünyanın "içinde" veya "üstünde" veya her ikisindedir. Mekânsal semboller Tanrı'yla âlem arasında niteliksel bir ilişkiye gönderme yaparlar. Tanrı, kalıcı ve yaratıcı temeli olarak âlemde içkindir, özgürlük sebebiyle de aşkındır.

Tillich'e göre, Tanrı "kişi" değilse bile, varolan her şeyin temeli, kaynağı ve gücü olması sebebiyle kişi olmaklığı da içerir. Varlığın Temeli olan Tanrı, kişisel varlığın da temelidir. Buna göre, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı ile filozofların Tanrı'sı aynı Tanrı'dır. O, hem kişidir ve hem de kişi olmaklığı olumsuzlar.[11]

İnsanın Varlığın-Kendisi ile olan ilişkisi ancak sembolik yolla olabilir. "Kişi" olmaklık bu ilişkiyi ifade edebilecek olan en uygun semboldür. Varoluşsal açıdan bakıldığında insanın varoluşsal kaygılarını bertaraf eden Tanrı sadece Nihâî varlık olsaydı, O'nunla hiçbir şekilde ilişki kuramazdı. Bu yüzden insan Tanrı'yla olan ilişkisinde kendi dünyasında olanın en yücesiyle yani "kişi" olmaklıkla ilişki kurmak zorundadır.

---

9. Tillich, ST, I, s. 204-205.
10. Tillich, TC, s. 22-28.
11. Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, (BR) The University of Chicago Press, Chicago 1955, s. 82-85.

İnsan, yaşayan Tanrı ifadesiyle "yaşam" kelimesinin tam ve sembolik olmayan anlamını kasdederek konuşamaz. Tanrı hakkında yaşayan şeklinde konuşuluyorsa sembolik bir dil kullanılıyor demektir. Tanrı, yaşamın temeli olduğundan dolayı yaşayandır. İnsanbiçimci semboller bu tür konuşmanın en uygun yoludur.

Öte yandan, Tanrı'nın yaratma, inâyet ve mûcize gibi fiilleriyle ilgili olan nitelemeler lafzî olarak anlaşılırsa bilimsel açıklamalarla çatışma durumu doğar. Zira bütün bu sembollerde, "Nihâî Gerçeklik" zaman, mekân, cevher ve nedensellik kategorilerine zorlanır.[12]

Tanrı-insan ilişkisini ifade etmede kullanılan ve Tanrı'ya atfedilen fiillerden birisi de Tanrı'nın inâyetidir. Tillich'e göre, inâyet, Tanrı'nın her şeyi daha önceden planladığı ve buna göre bir makine şeklinde işleyen âleme müdâhale etmesi demek değildir. İnâyet, Tanrı'nın yaratıcı ve koyuculuğunun her durumda söz konusu olmasıdır ve aslâ hiçbir olayla ortadan kaldırılamaz.[13]

Tanrı hakkındaki "her şeyi bilen" ifadesi gerçekliğin süje-obje yapısıyla ilgilidir. Her şeyi bilen Tanrı, bir yandan bu gerçekliğe iştirâk etmektedir; bir yandan da sonsuzca bu yapıyı aşmaktadır. Hiçbir şey O'nun yaşamının bütünlüğü dışında değildir, hiçbir şey O'na yabancı olmadığı gibi, karanlık, gizli ve örtülü de değildir. Her şeyi bilen Tanrı düşüncesiyle insan, karanlık ve gizlilik kaygılarını ortadan kaldırmaktadır.

Tanrı hakkındaki "her şeye gücü yeten" nitelemesi de semboliktir. Bu sembol, gerçekliğin hiçbir yapısının, doğadaki ve tarihteki hiçbir olayın, insanın ve varlığın sınırsız ve tüketilemez temeli ile olan ilişkisini ortadan kaldıracak güce sahip olmadığını ifade eder. Eğer "her şeye gücü yeten" ifadesi lafzî olarak alınır ve nedenselliği çağrıştıracak şekilde anlaşılırsa, saçma ve din dışı düşünceler ortaya çıkar.[14]

Tanrı'nın "her yerde hâzır" olduğu şeklindeki niteleme de mekânsal bir semboldür. Tanrı, ne mekânda sınırsızca, ne de mekânın belli bir yerinde sınırlıca yer almaktadır; fakat O mekânsız da değildir. "Yukarı" ve "aşağı" gibi mekânsal semboller lafzî olarak anlaşılmamalıdır. "Tanrı cennettedir, ya da göktedir." gibi bir ifade semboliktir. Anlatılmak istenen şey, O'nun yaşamının niteliksel olarak, yaratılmış varlıktan farklı olduğudur.[15]

---

12. Tillich, TC, s. 62-63. Paul Tillich, *"The Meaning and Justification of Religious Symbols"*, *Religious Experience and Truth*, (Ed. Sidney Hook), New York University Press, New York 1961, s. 9.
13. Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations, Charles Scribner's Sons*, New York 1948, s. 107.
14. Tillich, TC, s. 128; Paul Tillich, *Love, Power, and Justice -Ontological Analyses and Ethical Applications-*, (LPJ) Oxford Unv. Press, Oxford 1960, s. 110.
15. Tillich, ST, I, s. 276-277.

Tillich, yaratma konusunun üç farklı açıdan değerlendirilebileceğini belirtmektedir: "Yoktan yaratma" ifadesi, Tanrı'nın varlığın kaynağı ve temeli olduğunu ifade eden sembolik bir anlatımdır. Tanrı'nın yaratılmışlarla olan ilişkisi, âlemin "korunması" şeklinde de ifade edilmiştir. Ancak âlemin korunması ya da "muhâfaza" edilmesi sembolü, korunan varlığın bağımsız varlığını akla getirmektedir. Tanrı'nın âlemi "koruması", âlemin varlığını "devam ettirmesi"dir. Dolayısıyla yaratmanın ikinci bir anlamı "devam ettiren" yaratmadır.[16]

Yaratmanın amacı, yaratılmış olanın bizzat kendisidir ve ondaki imkânların gerçekleşmesidir. Yaratıcı açısından bakıldığında yaratmanın amacı yoktur. Aslında böyle bir soruya gerek yoktur. Çünkü ilâhî yaşam özsel olarak yaratıcıdır.

Kaygı

Tillich Kierkegaard gibi, dinî sorunların insânî durumdan kaynaklandığını ve teolojik iddiâların sadece teorik bir cevap olmadığını iddiâ etmiştir. Hıristiyan doktrini ona göre, esas itibariyle pratik problemlere bir cevap için vardır. *The Courage To Be*'de ele alındığı gibi, modern insanın üç temel kaygısı vardır: Bunlar yokluk, anlamsızlık/boşluk ve suçluluk kaygısıdır. Yokluk kaygısı ölümlülüğün yol açtığı bir tehdittir. Ölümlülük yokluk olarak algılandığında, yokluk kaygısı insanın var olma cesâretini kırabilir. Teoloji bu temel kaygıya çözüm olarak Tanrı kavramını sunar. Sonsuz güce sahip Tanrı inancı sayesinde yokluk tehdîdi bertaraf edilir ve insan var olma cesâreti gösterir.

Tillich, kaygıyı korkudan kesin bir şekilde ayırır. Ona göre korku psikolojiktir. Belli bir objeye bağlıdır. Kaygı ise "yokluk tehdîdi"nin bilincine varmaya bağlıdır. Eğer bir objeden bahsedilecekse, kaygının objesi hiçliktir, hiçlikle yüz yüze gelmektir.

Anlamsızlık, insanın kendisini olumlamasını tehdîd eder. Anlamsızlık durumu nihâî ilginin kaybedilmesi durumunda ortaya çıkar. Nihâî ilgi bütün anlamlara anlam veren şeydir. Fakat yokluk kaygısı bu anlamlılık durumunu da tehdîd eder ve insan bu ruhsal merkezini kaybettiği zaman anlamsızlık kaygısına düşer. İnançlar kırıldığı, kültüre iştirâk etme kesildiği, değerli bulunan ve tutkuluca bağlanılan şeyler sıradanlaştığı zaman yokluğun görece tehdîdi kendini gösterir ve boşluk ve anlamsızlık kaygısı baş gösterir. Bu durumda insan fanatik noktalara kayabilir.[17]

---

16. Tillich, ST, I, s. 261-262.
17. Tillich, CB, s. 46-47; Paul Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols", Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Ed. J. Hick, Prentice-Hall, NJ 1970, s. 324.

Suçluluk kaygısı insanın ahlâkî anlamda kendini olumlamasının tehdîd altına girmesi durumunda doğar. İnsan kendi varlığı için bir sorumluluk hisseder. Verdiği kararlar onu sorumlu kılar. Ancak Tillich'e göre ahlâkî mükemmelik mümkün değildir. İyi ve kötü arasındaki derin belirsizlik insanın yaptığı her şeye nüfûz eder ve dolayısıyla yokluk, insanın ahlâkî anlamda kendini olumlamasına da sirâyet eder. Sonuçta suçluluk kaçınılmaz olur.

Bu üç tip kaygı, insanı umutsuzluğa doğru sürükler. Umutsuzluk sınır bir durumdur. Bu durumda birey hiçbir umut bulamaz ve artık yokluğu hisseder. Tillich dönemsel olarak kaygıların değişebildiğini düşünmüştür. Ona göre, klasik dönemde "kader ve ölüm", ortaçağlarda suçluluk ve kınanma, bugün ise boşluk ve anlamsızlık kaygısı öne çıkmıştır. Tillich'e göre, aslında "bütün insan yaşamı umutsuzluktan kaçış çabası olarak yorumlanabilir (attempt to avoid despair)."[18]

Nihâî İlgi

Tillich, imanı ve dolayısıyla dini nihâî ilgi olarak tanımlamaktadır. Nihâî ilgi Otto'nun düşüncesindeki "Kutsal'ın tecrübesi"nden başka bir şey değildir. Tillich, "Her insan nihâî ilgi sahibidir." önermesini felsefî ve teolojik sisteminin temeline koyarken, her insanın bir şekilde kutsalla karşı karşıya olduğunu belirtmiş olmaktadır. İnsanın yapıp-etmelerini belirleyen tek şey, nihâî ilgisi neyse odur. Nihâî ilgi, sadece ahlâkî belirleyiciliği olan bir kavram değildir. Tillich, bu kavramı esas olarak "din" olgusunun temeline koymaktadır. Ona göre "geniş anlamda din", bir şeyle nihâî derecede ilgili olma durumunun sistematiği demektir. Şöyle ifade etmektedir: "Şundan kesinlikle emînim ki, nihâî olarak önemsenen ya da ciddîye alınan bir şeyin tecrübesine sahip olmayan bir insan olamaz." "Her insan (bilincinde olmasa da) şartsızca ciddîye aldığı bir şeye sahiptir."[19]

Bugün Amerika'da, Amerikalı olmak ya da Amerika devleti, çoğu insan için bir nihâî ilgidir. Hitler döneminin Almanya'sında nasyonalizmin faşist şekli bir nihâî ilgi objesiydi. Yine sosyalizmin bir şekli olan komünizm bir toplumun nihâî ilgisi olabilmiştir. Bunların yanı sıra, "başarı", "toplumsal statü", "para", "kadın" "aile ve çocuklar" vb. sonlu şeyler de nihâî olarak önemsenen şeyler olabilir. Tillich'in bu noktada en sık verdiği örnek "ulus" ve "başarı"dır:

Tillich'in sisteminde yer alan "nihâî ilgi" kavramı insanın dinîlikten kaçamayacağının bir göstergesidir. Birey açısından bakıldığında, yaşadığı hayatın anlamlı olduğunu düşünsün ya da düşünmesin, böyle bir arayış içinde olsun ya

18. Tillich, CB, s. 56.
19. Paul Tillich, *Ultimate Concern -Tillich in Dialogue-*, (Ed. D. Mackenzie Brown), Harper and Row Pub., New York 1965, s. 44, 50.

da olmasın, her insan eylemlerinde bir şeyi amaçlamaktadır. Hedef ya da amaç edindiği şeyin değeri ne olursa olsun, -aşkın ya da dünyevî- insan eylemde bulunurken, bir şeye yönelerek eylemektedir. Aksi durum muhaldir.

Sıradan ilgiler nihâî ilgi mertebesine yükseltilmediği sürece sorun yoktur. Bu durumda sıradan ilgi ile nihâî ilgi arasında belirgin bir fark olduğu görülür. Ancak sonlu ve şartlı oldukları halde sıradan ilgiler nihâîlik konumuna yükseltilmişse, Tillich'in ifadesiyle "putperest" durum söz konusu olur. Ona göre "nasyonalizm" bunun en güzel örneğidir. Diğer taraftan bazen sıradan ilgiler nihâîlik iddiâsında bulunmadan nihâî ilgiye vâsıta olabilir.

Bir şeye nihâî olarak yönelme durumu, aynı zamanda şartsız "bağlılık" durumudur. Tillich'e göre, dinî inançlar ve ibadet şekilleri bir dinden diğerine, her birinin tarihî gelişimi içinde farklılık gösterse de, dinî tutum insanın bütün hayatına nüfuz etmiştir. Bu haliyle nihâî ilgi, ilgi duyulan obje ne olursa olsun, tam bir "hayranlık" veya tam bir "bağlılık"a denktir. Bu durum dinî tutumun evrensel olduğunun göstergesidir. Öte yandan nihâî ilgi tam bir "bağlılık", "hayranlık" ve kendini "adayış" olması sebebiyle insanın zihin, kalp ve rûhunu, kısacası bütün varlığını kuşatır. Nitekim Tillich, Eski Ahit'in şu cümlelerini bu şekilde yorumlamaktadır: "Rab, Tanrımız birdir ve sen Rabbi, Tanrı'nı bütün kalbinle, bütün rûhunla, bütün zihninle ve bütün kuvvetinle seveceksin."[20] *Sistematik Teoloji*'de ise şöyle demektedir: "Tanrı insanın sonluluğunda beliren sorunun cevabıdır, O, insanı nihâî olarak ilgilendirenin adıdır. Bu, ilk olarak Tanrı adında bir varlığın var olduğu, ardından, insanın onunla nihâî olarak ilgilenmesi gerektiği anlamına gelmez. İnsanı nihâî olarak ilgilendiren şey her ne ise, o onun için tanrıdır; diğer taraftan, insan sadece kendisi için tanrı olan şeyle nihâî şekilde ilgilenebilir."[21]

Tillich'e göre, her ne kadar somut nesnelerden soyut bir takım ideallere kadar her şey nihâî ilgi objesi olabilse de, aslında sadece metafizik mânâda nihâî olanla insan nihâîce ilgili olabilir. Bu yüzden de sadece Varlığın-Kendisi böyle bir nihâî ilgi objesi olabilir.

Cesâret ve İman

İman nihâî ilgidir. Bir şeye şartsızca bağlanmak, teslim olmak ve onu mutlak otorite olarak görmektir. Kutsal olarak kabul edilen bu mutlak otorite ile karşılaşma sayesinde insan tam bir tatmîne ulaşacağını ümit eder. Bu karşılaşmada insan huşû, derin saygı, gizem ve çekiciliği tecrübe eder.

---

20. Tillich, ST, I, s. 11; Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (DF) Harper and Brothers, New York 1958, s. 2-3; (Tevrat, Tesniye: 6/5).
21. Tillich, ST, I, s. 211.

Tillich'in teolojisi açısından bakıldığında, "iman", bilgisel açıdan değil, varoluşsal açıdan değerlendirilmektedir. Ona göre, "iman, nihâî bir ilgi tarafından kuşatılmış olma durumudur."[22] İman, insanın bütün kişiliğini kuşatan merkezî bir aktır. İnsan, irâdesi, bilgisi ve hisleriyle iman objesine iştirâk eder. Öte yandan, imanda dâimâ şüphe unsuru bulunmaktadır. İman, şüpheyi hem içeren, hem de onu zapteden, fakat bütünüyle ortadan kaldıramayan bir cesârettir.

Tillich, teolojik açıdan imanı nihâî ilgiyle ilişkilendirirken, onun varoluşçu felsefesi açısından bakıldığında imanın "cesâret" kavramıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Buna göre, insanı derinden sarsan "yokluk" kaygısı ancak cesâretle bertaraf edilmektedir. Dolayısıyla iman etme, insanın nihâî ilgisi neyse onu kutsallaştırma ve ona tam bir yöneliş anlamına gelmektedir. Dinî açıdan bu duruma iman denilirken, felsefî açıdan imanın karşılığı, yokluk kaygısının yol açtığı umutsuzluğa "cesâretle göğüs germe" anlamına gelmektedir. İman hem şartsız olanın doğrudan farkına varmayı, hem de onun hakkındaki belirsizlik riskine karşı bir cesâreti içerir. Bu yüzden imanda dâimâ "evet" ve "hayır" cevapları yan yana yer alır. Bu anlamda iman varoluşsal kaygının "hayır" cevabına rağmen, "evet" diyerek "olma cesâreti" göstermektir. Fakat iman asla şüphenin yol açtığı "hayır" cevabını ortadan kaldırmaz.

Tillich, kendisini teolojiyle sınırlamamış, gerçekte felsefeden gelen çağdaş sorunlara sadece teolojide değil, felsefe içinde de cevap aramıştır. İnsanın sonluluğunun felsefî tasvîrini yaptıktan sonra, kaygının, "ontolojik cesâret (ontological courage)" dediği ve Varlığın-Kendisi'ne iştirâkle gerçekleşen bir cesâretle nasıl bertaraf edileceğini anlatmıştır.[23] "Olma cesâreti" yokluğun yol açtığı tehditler karşısında insanın kendisini "olumlama"sıdır (self-affirmation). Olma cesâreti, esas itibariyle vahiysel bir karakter taşır. Varlığın kendisini olumlaması, olumsuzlamayı bertaraf eden bir tarzdadır. Yani bizzat olma cesâreti, var olmak zaten yokluğu reddettiği için vahiysel bir karakterdedir. İman var olma cesâretinin gösterilmesidir. Yokluk kaygısına rağmen kendini olumlamaktır. Shakespeare'nin ifade ettiği gibi bir "olmak ya da olmamak" meselesidir. İmanda, cesâret, şüphe ve risk birliktedir.

Tillich, varoluş sürecinde uç bir şüphe durumundan bahseder. Bu durumda imanın objesi olan bütün dinî semboller kaybolur veya anlamsız hale gelir. Ancak yine de, varlığın gücü tecrübe edilebilir. Mutsuzluk durumunda, dini geleneğin sembollerine iman her hangi bir anlamlılığa imkân vermez ve olma cesâretini sağlamaz. Fakat dinî imandan farklı bir inanma şekli kendini gösterir. Bu imanın özel bir içeriği yoktur ve tanımlanamaz. Çünkü tanımlanabilir olan her şey şüphe ve anlamsızlık tarafından işlevsiz hale gelmiştir. Dolayı-

22. Tillich, BR, s. 51.
23. Tillich, CB, s. 155; Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 34.

sıyla umutsuzluğa rağmen olma cesâreti mümkün hale gelir. Mutlak iman, bir yandan varlığın gücünün tecrübesi, bir yandan da yokluğun tecrübesidir. Çünkü yokluğun tecrübesi aslında varlığın tecrübesine imkân sağlar ve insan bunun farkına varır. Şüphe ve anlamsızlığın tecrübesi de anlamın tecrübesine imkân sağlar. Hayatın anlamı konusundaki umutsuzluk aktı, varlığın ve anlamın önceden kabul edilmiş olması anlamına gelir. Mutlak iman bunlara imkân tanımakla umutsuzluk cesâretini ortaya çıkarır. Eğer dinî geleneğin sembolleri şüphe ve anlamsızlığı bertaraf edemiyorsa, umutsuzluk cesâreti kendisini gösterir. Başka bir deyişle, şüphe, anlamsızlık ve yokluk kaygısı insanın bunları zımnen kabul ettiğini gösterir.

İnsanın varlığına yönelik radikal tehditlere bile cesâret tarafından direnilir. Tillich'e göre, böylesi sınır durumlarda, Tanrı'nın ötesindeki Tanrı (God above God) fikri kendisini gösterir.[24] Gerek imanda, gerekse felsefî bakış açısında bir nihâî ilgi unsuru vardır. Yine her ikisinde de şüpheye karşı bir "hayır" ve cesârete yönelen bir "evet" vardır. Son olarak her ikisinde de, somut bir tecrübeye ve sembollere iştirâk, soru ve cevabın içeriğini belirlemektedir. Her ikisinde de varlığın gücündeki nihâî güven insanı teslim almakta ve araştırmayı mümkün kılmaktadır.

Akıl-Vahiy

İman veya nihâî ilgi tecrübesinde akıl vecdî bir haldedir. İnsan bir yandan sınırlı bir varlıktır, bir yandan da sonsuzluğun farkındadır. Vecd halindeki akıl, coşkusal olarak bu sınırlılığı aşmaya çalışır.

Vahiy kelimesi geleneksel olarak, sıradan bilgi kazanma yolları ile yaklaşılamayan gizli bir takım şeylerin ifşâsı anlamında kullanılmıştır. Buradaki gizlilik "mystery" olarak adlandırılmıştır. "Gizem" suje-obje ilişkisini önceleyen boyutu karakterize eder.[25] "Vahiy, huşû içinde hayreti davet eden bir olayın vukûudur. Bu tecrübe, içerisinde aklın kendi normal süje-obje yapısını aştığı bir hali olan vecd halidir." Tillich ortaya çıkan bu olaya "işaret olay" adını vermektedir. Vahiyle kazanılan bilgi tabiat, tarih ve insanın yapısı hakkındaki bilgiye hiçbir şey eklemez. Vahyin bilgisi, varlığa ait sırrın vahyinin bilgisidir. Vahiy, varlığın temelinin veya Varlığın-Kendisi'nin gizeminin ifşâsıdır.[26]

Tillich'e göre vahyin gizemli içeriği, gelecekte kognitif bir yaklaşımla bilenebilir olan ama hâlihazırda bilinmeyen değildir. Gizem, vahyedilse bile gi-

24. Tillich, CB, s. 182.
25. Tillich, ST, I, 108.
26. Tillich, ST, I, s. 106-118.

zemliliğini kaybetmeyen şeydir. Bu yüzden gizem sıradan bilgi tarafından çözümlenemez. Zira sıradan bilgi, tecrübenin süje-obje yapısıyla sınırlıdır, oysa gizem bu yapıyı aşar ve önceler.

İlâhî mesaj bizim spekülatif sorunlarımıza cevap veriyor değildir, ancak insanın nihâî varoluşsal sorunlarına cevap vermektedir. Diğer bir ifadeyle, ilâhî mesajdan entelektüel anlamdaki sorunlara cevap arama girişimi boşunadır. Çünkü ilâhî mesaj sistematik ve bilimsel bilgi anlamında bilgi vermez. Vahiy bilgisi ne bilimsel ve pratik bilgiyle ilgilidir, ne de bu alanlara müdâhale eder. Vahiy sonlu varlıkların tabiatı ve onların birbiriyle ilişkisi hakkında bilgi vermez. Vahyin bilgisi esas olarak Tanrı'nın bilgisidir, onun değeri sıradan bilginin kriterleri tarafından yargılanamaz.

Tillich, vahiy tecrübesini doğaüstü kabul etmemekle birlikte, sıradan aklın ürünü olarak da kabul etmez. Ona göre, vahiy tecrübesi, tıpkı ölüm karşısında hissedilen "yokluk şoku"nda olduğu gibi insan aklının en uç sınırlara geldiği, normal durumunun dışına çıktığı ve yapısını sarsan bir duruma geldiği zaman gerçekleşmektedir. Dolayısıyla vahiy bilgisi sıradan bilgi alanına yönelik değil, insanın varoluşsal ihtiyaçlarına yönelik olarak vardır.

Vahiy evrensel bir süreç olup sonlu varlıklar onun sayesinde uygun semboller bularak kendi varoluşlarının temeline dönme yolunu bulur. Tillich'in bu vahiy anlayışı teistik dinlerdeki doğaüstü vahiy teorisiyle uyuşmaz. Vahiy tarihî bir süreçtir ve onun vâsıtasıyla semboller ortaya çıkar. Böylece tarih gitgide daha mükemmel sembollerin oluştuğu bir süreçtir. İsâ böyle sembollerden biridir. Vahiyde Tanrı kendisini ifşâ etmez, tam tersine semboller Tanrı'yı ifşâ eder. Semboller yalın anlamda insan ürünü sayılmamakla birlikte, bütün diğer kültürel fenomenler gibi insan aktivitesinden oluşmuştur. Tillich'in teolojisindeki bu vahiy anlayışı, modern dönem insanının dolaylı bir yolla vahyi reddettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Tillich'in teolojide vahyin kaynağı ile ilgili olarak kullandığı kavram "vecdî akıl"dır. "Vecdî akıl" zihnin süje-obje yapısını ve sonlu rasyonel yapıyı, kategorik akıl yapısını aştığı bir durumdur. Vecdî akıl psikolojik ve subjektif bir yöne sahiptir, fakat irrasyonel ya da anti-rasyonel bir durum değildir. Bu yüzden psikolojik yönlere sahip olmakla birlikte, psikolojik analizler yoluyla onun yapısı anlaşılamaz. Vecdî akıl olmaksızın vahiy mümkün değildir.[27]

Ontoloji anlayışı sebebiyle Tillich aklın bir "düşüş" halinde olduğunu savunmaktadır. Vecdî akıl bu bozulmanın bir bakıma ortadan kalktığı bir durumdur. Coşkusal tecrübe insan rûhunun rasyonel yapısını bozmaz, o insan rûhunun kendi başına yapamayacağı bir şeyi yapar. O da bu durumda insa-

27. Tillich, ST, I, s. 110-113.

nı kuşatan varoluş şartlarının yarattığı belirsizlik durumlarının hepsinin ortadan kalkmasıdır.

Tecrübî bir durum olan vahiydc doğrudan ve dolaylı olarak Tanrı'nın bilgisine ulaşılır. Ancak bu bilginin aktarılması zorunlu olarak analojik veya sembolik olacaktır. Çünkü vecdî akıl tecrübesini sıradan dilde ifade etmek imkânsızdır; bu dil süje-obje düzleminde ortaya çıkmıştır. Eğer bu vecdî akıl durumu sıradan dilde ifade edilseydi, kesinlikle yanlış anlaşılırdı, başka bir boyuta indirgenirdi, kutsal zarar görürdü. Tillich'e göre, "ilâhî olanın ifşâsı kelimeyle olan bir ifşâ"[28] olmasına rağmen "Tanrı belirli bir dili kullanmaz. İbranice, Aramca, Yunanca veya başka her hangi bir dilde yazılmış özel metinler aslında Tanrı'nın kelimeleri değildir. Onlar, ancak Ruh'un vâsıtaları olurlarsa Tanrı'nın Kelimesi olabilirler ve insan rûhunu kavrama gücüne sahip olabilirler."[29] Dolayısıyla hiçbir zaman saf vahiyden bahsedilemez. Vahiy dâimâ somut, fiziksel ve tarihî bir gerçeklikte ortaya çıkmak zorundadır. Vahiysel tecrübeler evrensel insânî tecrübeler olmakla birlikte, insan, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapı sebebiyle vahyi kendi sonlu şartları altında alır.

İnsanın sonlu varoluş şartları altında olması sebebiyle vahiy insana somut durumunda, toplumun belirli şartlarına ve özel tarihî döneme konuşur. Vahiy dâimâ belirli şartlar altındaki belirli bir grup ve belirli bir çevre için söz konusudur. Vahyi alan kişi, ona, kendi bireysel durumu ve vahyin ifşâ edildiği sosyal ve ruhsal şartlarda şâhitlik eder. Diğer bir ifadeyle vahiy, onu alan kişinin içinde bulunduğu dinî duruma göre şekillenir. Dolayısıyla kutsal metin, hem ilâhî olanın bir ifşâsıdır, hem de insanın içinde bulunduğu sosyal ve tarihî durumun izlerini taşır. Vahiyde vahiysel yönle vahyin alındığı durum birleşmektedir.

Sonsuz Şimdi

Tillich'e göre "sonsuz yaşam" inancı zamansal bir semboldür. Kategorik yapı içinde olan her şey esas itibariyle sonludur. Sonsuz olan tek şey ise Tanrı veya Varlığın-Kendisi'dir. Yokluk şokunun yol açtığı kaygıları bertaraf etmek isteyen insan, ölüm ötesini kutsallaştırılır, çünkü yokluk katlanılabilir değildir. Gerçekte ise, yokluk yoktur ve sadece varlığın değişimi vardır, ölüm yokluk değildir. İnsan ruhsal olandan bütünüyle apayrı bir varlık değildir, diğer bir ifadeyle iki ayrı âlem yoktur, bir tek âlem vardır ve insan bu âlemin içindedir. "Biz neysek ve nereden geldiysek oyuz." Bu ifadelere bakıldığında onun insan için başka bir âlem olabileceğini reddettiği anlaşılmaktadır. Tillich'e göre geçmiş ve gele-

28. Tillich, BR, s. 35.
29. Tillich, ST, III, s. 124.

cek şu anda yaşanmaktadır. "Gelme" ifadesiyle anlatılmak istenen, yabancılaşma durumundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, yabancılaşmanın sona erdiği an, ölümden sonra gerçekleşecek olan yeni bir yaşam değil, ölümden sonraki hayat adıyla temsil edilen fakat yabancılaşmanın ve bozulmanın sona erdiği bir andır. "Sonsuz yaşam, ölümden sonra yaşamın devam etmesi demek değildir. Sonsuz yaşam, geçmiş, şimdi ve geleceğin ötesindedir, yani biz ondan gelmişiz onda yaşarız ve ona döneceğiz. O, yok değildir, bizim kendisinde kök saldığımız ilâhî yaşamdır. (...) Çünkü sadece Tanrı tek başına sonsuzdur. İnsan ölümsüz bir ruha sahip olduğu şeklinde övünmemelidir."[30]

DİNÎ SEMBOLİZM

Tillich'e göre, insan kategorik yapının ötesini ancak sembollerde görebilir. İşte bu yüzden semboller bize yeni bir bilgi getirmektedir. Ancak bu bilgi bizim kendi çabalarımızla ulaştığımız bilimsel bilgi türünden bir bilgi değildir. Akıl, düşüş halinde olduğu için bu bilgiyi ancak sembollerle alabilir. Felsefe, hiçbir zaman dinî sembollerin kasdını tam anlamıyla kavramsal olarak ifade edemez. Dahası, felsefe, bu semboller var olduğu için, onların bahsettiği alandan bahsedebilmektedir. Çünkü dinî semboller olmasaydı, bu alan bize kapalı kalacaktı.

Dinî sembolleri siyasal, sanatsal ve tarihî sembollerden ayıran en önemli özellik, onların Varlığın-Kendisi'ne gönderme yapmasıdır. Dinî semboller gerçek nihâî ilgi objesi olan Varlığın-Kendisi'ni, diğer bir ifadeyle sonsuzca anlamlı ve "Şartsız" olanı, yani nihâî ilgi tecrübesinin içeriğini gösterirler.[31]

Tillich, dinî sembolleri "seviyeler" bakımından "aşkın" ve "içkin"; türleri bakımından ise "birincil" ve "ikincil" olmak üzere iki ayrı şekilde sınıflandırmaktadır:

Aşkın semboller, bütün dinî sembollerin kasdı olan şeye doğrudan gönderme yaparlar. Dinlerde yer alan "Yüce Varlık" fikri dinî sembollerin en doğrudan olanıdır. İnsânî tecrübe ve kozmolojik düzenden alınarak daha da yüceltilen, fakat gerçekte sembolün kasdının onları da aştığı birtakım fiiller ve sıfatlar Yüce Varlık'a atfedilir. Varlık olmaklık, "kişilik", "güç", "irâde", "bilme", "yaratma", "aşk" ve "adalet" gibi kavramlar bu amaç için kullanılır.[32]

Aşkın sembollerin ilk türü teistik dinlerde Yüce Varlık'ı ifade etmek için kullanılan temel dinî sembol olan Tanrı kavramıdır. Fakat burada, Tanrı'nın ba-

30. Tillich, EN, s. 114-115, 126.
31. Paul Tillich, "Theology and Symbolism", Religious Symbolism, Ed. F. Ernest Johnson, Harper and Brothers, New York 1955, s. 109-110.
32. Tillich, *"The Meaning and Justification"*, s. 8.

sit anlamda bir sembol olduğu söylenemez. Eğer Tanrı bir kişi, güç sahibi, yüce varlık ve adaletin teminatı olan bir "hâkim" olarak tasavvur ediliyorsa, kısacası Tanrı yüce bir varlık olarak düşünülse bile eğer O, diğer varlıklar gibi bir varlık sayılıyorsa, bu durumda Tanrı kavramı bir semboldür. Ancak, Tanrı "Varlığın-Kendisi", "Varlığın Temeli", "Varlığın Gücü" ve "Nihâî Gerçeklik"in karşılığı olarak tasavvur ediliyorsa sembolik olmayan bir dil kullanılıyor demektir.

Aşkın sembollerin ikinci türü, Tanrı'ya atfedilen sıfatlardır. Bunlar Tanrı aşktır, merhametlidir, güçlüdür, her şeyi bilir, adalet sahibidir, her yerde hazırdır, her şeye gücü yeter gibi nitelemelerdir. Bunlar, insânî tecrübe alanından alınmış sıfatlar olup, gerçekte Tanrı'ya lafzî olarak atfedilemez. Eğer lafzî olarak atfedilirse, Tanrı hakkında saçma konuşmalara sebep olur.

Aşkın sembollerin üçüncü türü, Tanrı'nın yaratma, inâyet ve mûcize gibi fiilleriyle ilgili olan nitelemelerdir. Bu kavramlar lafzî olarak anlaşılırsa bilimsel açıklamalarla çatışma durumu doğar. Zira bütün bu sembollerde, Nihâî Gerçeklik zaman, mekân, cevher ve nedensellik kategorilerine zorlanır.

Tanrı, aşkın sembollerde "Yüce Varlık" fikri ile mümkün olduğunca aşkınlaştırılırken içkin sembollerde dolaylı olarak ifade edilmektedir. İçkin sembollerin ilk türü, ilâhî olanın insan ve hayvan gibi farklı varlıklarda ve farklı zaman ve mekânda tezâhür etmesi (enkarnasyon) sembolüdür. Din tarihinde en çok görülen ve en eski olan dinî sembol türü budur. Kutsal'ın somut "şeylerde", "kişilerde" veya "fiillerde" somut olarak "şimdi" ve "burada" hazır olmasıdır. Tillich'e göre "enkarnasyon" sadece Hıristiyanlıkta görülen bir olgu değildir. Bütün pagan kültürlerde bu anlayış vardır. İçkin sembollerin ikinci türü ibadet, tören ve ayinlerle, bunlarda kullanılan malzemelerdir. Meselâ ekmek-şarap ayini ve bu ayinde kullanılan bütün malzemeler semboliktir. İçkin sembollerin üçüncü türü sembol-işaretlerdir. Kilisenin özel bölümleri, mumlar, Roma kilisesinin girişindeki su, bütün kiliselerdeki haç sadece işarettir, fakat kullanım itibariyle birer işaret-sembol olmuşlardır.[33]

Dinî Sembollerin Temsil Etme Özelliği: Sembol, gönderme yaptığı şeyi tam olarak ifade edemediği halde onun yerine geçmektedir; dolayısıyla sembol gönderme yaptığı şeyi temsîlî ve figüratif olarak ifade eder. "Temsil etme" "bir şeyin başka bir şey yerine geçmesidir." Dinî semboller, hiçbir şart ve kayıta bağlı olmaksızın kavramsal alanın ötesinde olan nihâî ilgiye, Nihâî Gerçeklik'e veya dinî ifadeyle "kutsal"a gönderme yapar veya onun yerine durur.[34] Dinî tecrü-

33. Tillich, TC, s. 61-65; Paul Tillich, *"The Religious Symbol", Religious Experience and Truth*, Ed. Sidney Hook, New York University Press, New York 1961, s. 315-316; Tillich, *"The Meaning and Justification"*, s. 9.

34. Tillich, TC, s. 54, 56; Tillich, *"Theology and Symbolism"*, s. 108; Paul Tillich, On Art and Architecture, Ed. J. Dillenberger, Crossroad, New York 1987, s. 36-37.

be, insanı nihâî bir şekilde ilgilendirenin tecrübesidir, bu tecrübenin içeriği ise ancak dinî sembollerde ifadesini bulur. O halde, dinî semboller, süje-obje yapısını aşan ve insanı nihâî olarak ilgilendiren, varlığın temeli ve "Şartsız" olan şeyi, yani nihâî gerçeklik alanını temsil eder. "Gerçek nihâî olan, sonlu gerçekliği sınırsızca aşar. Bu yüzden, hiçbir sonlu gerçeklik onu doğrudan ve tam olarak ifade edemez. (...) Tanrı kendi ismini aşar. (...) Adına Tanrı denilsin ya da denilmesin, bizi nihâî olarak ilgilendiren şey hakkında söylediğimiz her şey, sembolik bir anlama sahiptir. O, gösterdiği şeye iştirâk ederken kendisinin ötesinde bir şeye gönderme yapar. İman başka hiçbir şekilde kendisini uygun bir şekilde ifade edemez. İmanın dili, sembollerin dilidir."[35]

Tillich'e göre dinî alanın temel sembolü olan Tanrı hakkında temsîlî olmayan tek ifade "Tanrı, Varlığın-Kendisidir" cümlesidir: "Tanrı varlığın-kendisidir ifadesi sembolik olmayan bir ifadedir. O kendisinin ötesinde bir şeye gönderme yapmaz. Doğrudan ve açıkça söylediği şey neyse onu kasdetmektedir." "... Bunun dışında, Tanrı hakkında sembolik olmayan başka hiçbir şey söylenemez. (...) Tanrı hakkında bu çıplak iddiâ dışında her hangi bir şey söyleniyorsa, artık o doğrudan ve uygun bir ifade ve kavram olmayacaktır. O ifade dolaylıdır ve kendisinin ötesinde bir şeye gönderme yapmaktadır. Tek kelimeyle o semboliktir."[36]

Dinî Sembollerin Somutluğu: Sembolü sembol yapan özelliklerden birisi de, onun soyut, algılanamaz ve duyular ötesi olanı somut şeylerle anlatmasıdır. Eğer sembol, somut ve algılanabilir bir şeyi anlatıyor olsaydı artık o sembol değil, işaret olurdu. Nihâî gerçeklik alanı, sonlu alandan alınmış malzemeler kullanılarak oluşmuş olan sembollerle ifade edilir. Varlığın-Kendisi, bir "varlık" olmadığı halde, "En Yüce Varlık" kavramında kısmen insanbiçimci şekilde somutlaştırılarak sembolize edilir. Dolayısıyla "kişi" olmaklık kategorik yapının bir niteliği olduğu halde Tanrı'ya atfedilmektedir. Çünkü kişi olmadığı halde, Tanrı'dan kişi olarak bahsetmek en uygun sembolik anlatımlardan birisidir.

Dinî Sembollerin Gösterilene İştirâk Etmesi: Dinî sembollerin en önemli özelliklerinden birisi de sembolün, gönderme yaptığı şeye Tillich'in ifadesiyle "iştirâk" etmesidir. Her ne kadar semboller, gönderme yaptıkları şeyle hiçbir şekilde aynı olmasalar da, onun anlam ve gücüne iştirâk ederler. Sembol, sadece bir sembol olmayıp, aksi halde kapalı kalacak olan bir gerçeklik alanını veya insan rûhunun bir boyutunu açtığı için, sembolize ettiği şeyin gücüne ve anlamına iştirâk eder.

---

35. Tillich, DF, s. 44-45.
36. Tillich, ST, I, s. 238-239.

Dinî Sembollerin Canlılığı: Tillich'e göre, dinî semboller kendiliğinden doğar, büyür ve ölür.[37] Hiçbir dinî sembol, bireysel veya toplumsal bir çaba sonucu, iradî olarak oluşturulamaz. Dolayısıyla, dinî semboller, bir kişi veya toplumun istek ve amaçlarına bağlı olarak, bir uzlaşım neticesinde ortaya çıkmazlar. Sosyal ve siyasal semboller bile zamanla kendiliğinden sembolik hale geldiğine göre, dinî semboller onlara göre çok daha kendiliğindendir. Kutsal bâkire sembolü Protestanlıkta, Tanrı'yla olan ilişki değiştiğinden dolayı ölmüş olan bir semboldür. Çünkü Tanrı'yla olan vâsıtasız ve doğrudan ilişki, herhangi bir aracı gücü gereksiz kılmaktadır. Bu sembolün ölme sebeplerinden birisi de, bâkirelikte temsil edilen dünyadan el etek çekme anlayışının ölmesidir.[38]

Dinî Sembollerin Yapıcı ve Yıkıcı Gücü: Dinî sembollerin en önemli özelliklerinden birisi de, sonuçları açısından bakıldığında, onların "yaratıcı", "yapıcı", "birleştirici", "bütünleştirici" ve aynı zamanda "tahrip edici", "yıkıcı", "bölücü" ve "parçalayıcı" güçlerinin olmasıdır. Psikolojik açıdan bakıldığında dinî sembollerin, ruhsal anlamda "iyileştirici" gücü vardır. Tıbbî bir terim olan "sağlık" ve "iyileşme" bu yüzden dinî alanda da kullanılmıştır. Dinî semboller bu olumlu güçleri yanında, aynı zamanda bireysel anlamda "huzursuzluk" yaratıcı ve toplumsal anlamda ise, "parçalayıcı" bir etkiye de sahip olabilir. Bireysel anlamda depresyon, derin kaygılara, toplumsal anlamda ise fanatizme ve hatta büyük savaşlara yol açabilir.[39]

Dinî Sembollerin Bilgi Verici Olması: Tillich'e göre, dinî semboller, var olmamaları durumunda kapalı kalacak olan bir gerçeklik, anlam ve varlık alanını insan bilincine sunar. Semboller, hem başka türlü ulaşılamayan bir gerçeklik alanını, hem de insan rûhunun veya zihninin yine başka türlü ulaşılamayan ve gizli kalan bir boyutunu açar. Söz konusu gerçeklik alanına kavramsal olarak ulaşılamaz ve doğrudan olarak ifade edilemez. Bu özellik, onların "bilgi verici" nitelikte olduklarını göstermektedir.

KÜLTÜR TEOLOJİSİ

Tillich, teolojinin felsefe, dinler tarihi, kültür, sanat, psikoloji, sosyoloji ve doğa bilimleriyle ilişkili olması gerektiğini düşünmüş ve bir tür kültür teolojisi yapmıştır. Ona göre, din, ahlâk ve sanat din temelinde buluşurlar. İnsanın kül-

37. Tillich, DF, s. 43; Tillich, *On Art and Architecture*, s. 37; Tillich, "*Theology and Symbolism*", s. 109, 111; Tillich, "*The Meaning and Justification*", s. 4; Tillich, "*The Religious Symbol*", s. 302; Tillich, TC, s. 58.
38. Tillich, TC, s. 65.
39. Tillich, "*The Meaning and Justification*", s. 5.

türel üretimlerine dair seküler ve duâlist anlayışları reddeden ve monist bir anlayışı savunan Tillich'e göre "Ruh"un kendisini gösterdiği din, kültür ve ahlâk birbiriyle iç içe olup, "kültür dinin formu ve din de kültürün cevheridir."[40] Bu yüzden insan kültürü içindeki her şey dinî bir boyuta sahiptir. Diğer bir ifadeyle her kültürel yaratım, topyekün "Varlığın anlamı nedir?" sorusunu cevaplama çabası içinde olduğu sürece dinî bir görünüm arzedecektir. Çünkü varlığın anlamına dair sorular kelimenin geniş anlamıyla dinî bir yapıdadır. Eğer dini, "bir şeyle nihâî olarak ilgilenme" anlamında alırsak, din insanın kültürel yaratımlarının hepsinde kendisini gösterir. Bu yüzden gerçekte sadece din değil, kültür ve ahlâk da aşkın bir yöne sahiptir. Çünkü din, kültür ve ahlâk arasındaki birlik aslında insanın özsel varlığında önceden vardır. Fakat varoluş şartları altında bu birlik bozulmuş ve belirsizlik doğmuştur. Kültür ve ahlâk özsel olarak parçası oldukları Ruh'un üçüncü boyutu olan dinden farklılaşmışlardır. Bu yüzden kültür ve ahlâk âdetâ profan bir görünüm arzederler ve kendini aşmaya karşı direnirler.

"Ruh" kendisini doğrudan ifade ettiği zaman dinî bir tarzda ifade etmek zorundadır düşüncesi, "Ruh"un "dinî" olduğu" ve özünde Mutlak'la olan bir ilişkinin yattığı fikrine dayanmaktadır. Sembolik yapılar olarak bütün kültürel alan Ruh'un tezâhür ettiği alandır. Dinî semboller ise, ifade gücü ve doğrudan olmaları bakımından diğer sembollerden farklıdır. Bütün semboller "Ruh"a ya dinde olduğu gibi doğrudan ya da sanatta olduğu dolaylı olarak gönderme yapan fenomenlerdir. Dinî sembollerin diğer kültürel sembollere göre Ruh'a doğrudan gönderme yapmasının sebebi ise, onların Aşkın'la kesin bir ilişki içinde olmasıdır. "Ruh", bütün objektif ve empirik ilişkilerden uzak olarak kendini ifade etmek istediğinde, bunu, dinî bir tarzda yapar. Psişik bir öge veya Ruh, ne zaman bir formda ifade edilirse, orada Aşkın'la olan bir ilişki ifade edilmiş olur. Ruh'un özü "dinî" olduğuna göre, dinîlik özelliği kültürel sembollerin hepsinin özünde yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle, kültürel alandaki dinî olmayan sembolizmlerin hepsi dolaylı bir dinî sembolizmdir.[41]

Tillich'e göre, ilk dönem kültürleri dinde köklerini bulan ve "teonomi" adını verdiği yapıda olan kültürlerdi. Modern dönemde bu birlik bozuldu ve kültür rasyonalize edilerek "otonom" hale getirildi. Bu yüzden modern kültürler anlam sunma konusunda başarısız oldu. Ardından da "heteronom" yapılar bu tehdîde tepki olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla sadece kendi dinî derinliği ile bağlantısı olan bir kültür, yani "teonom" kültür içinde otonom bireyler anlamlı bir toplumsal iştirâk ile muhâfaza edilebilir.

---

40. Tillich, ST, III, 30, 44, 95, 157-158.
41. Tillich, *"The Religious Symbols"*, s. 307-308.

Ahlâk

Dinde kendini doğrudan ifşâ eden Ruh ya da Nihâî Gerçeklik, ahlâkta "şartsız emir" yoluyla tezâhür etmektedir. Tillich'e göre, eğer ahlâkî emir bizim kendi varlığımızdan gelmeyip, dışımızdaki bir otoriteden gelmiş olsaydı, şartsız emir olmazdı ve biz ona direnebilirdik. Oysa Tanrı'nın isteği bizim özsel varlığımızda yer almıştır. Ahlâkî emirde bize seslenen şey, bizim gerçek varlığımızdır. Eğer özsel varlığımızla tam olarak bütünleşebilmiş olsaydık, ahlâkın "yapmalısın" emrine ihtiyaç kalmazdı. Biz gerçek varlığımızdan uzaklaştığımız için ahlâk bize "şartsız emir" olarak seslenmektedir.

Tillich'in ahlâk felsefesi rasyonel etik anlayışından uzaktır, zira rasyonel etik rasyonel bir metafiziği gerektirir. Kant'ın "şartsız buyruk" veya "ödev" ilkesi Tillich'e göre, aşkınlıktan kaynaklanmaktadır. Biz tabiî şartlar içinde şartsız buyruğun niçin varolduğunu açıklayamayız. Sanat, ahlâk ve kültürü din temelinde buluşturan ve bu yüzden kültür teolojisi olarak adlandırılan Tillich teolojisinde ahlâklı varlık olmanın temelinde yine Şartsız Olan yatmaktadır.

Tillich, ahlâkî prensip ve vicdan ile bireysellik ve toplumsallığı; sevgi ve vicdan ile birleşme ve iştirâki ilişkilendirir. Ona göre sevgi, ayrılınmış olanla bir birleşme talebidir. Tillich, arzulayan sevgi (eros) ile kendini kaybettiren sevgi (agape)'nin karşıt şeylermiş gibi görülmesine karşı çıkmıştır.

Ahlâkın ve Ben olmanın temeli olan başkaları, varoluşun kaçınılmaz şartı olup bir yandan otantikliğin önünde ciddî bir tehdîd oluşturuyorsa da, ben ancak başkaları varsa ben olduğunun farkına varabilir. Nitekim Tillich'e göre, başkalarıyla karşılaşma olmaksızın kişi olunamaz.[42] Tam olarak gelişmiş benler arasında olmadığı sürece, tam olarak gelişmiş benin ortaya çıkması imkânsızdır. Bireysellik olmaksızın hiçbir otantik ilişkiden bahsedilemez, ancak iştirâk olmaksızın da böyle bir ilişkiden bahsedilemez.

Ahlâkî eylem sevgiyi gerekli kılan bir eylemdir. Ahlâk da tıpkı sanat gibi sonuç itibariyle dinî olduğuna göre, nihâî ilgi meselesi olan din, sevgiyi gerektirdiği gibi ahlâk da sevgiyi gerektirir. Tillich'e göre, esas itibariyle sevgi, güç ve adalet ilâhî olanın üç temel sembolüdür. Sevgi tıpkı iman tecrübesinde olduğu gibi, ayrılınmış olana iştirâk etme tecrübesidir. Biz Tanrı'dan bahsederken O'ndan sevgi olarak bahsederiz. Sevginin, gücün ve adaletin kaynağı olarak bahsederiz.[43] Dolayısıyla ahlâkta da sevgi temeldir.

Tillich, dinî terminolojideki "günah" ve "sevap" kavramlarını ontolojiyle ilişkili olarak değerlendirmektedir. "Düşmüş" ve "öz"üne "yabancılaşmış"

42. Tillich, LPJ, s. 78; Tillich, ST, I, s. 177.
43. Tillich, LPJ, s. 109.

bir varlık olarak tanımladığı insanı ait olduğu sonsuz yaşamdan alıkoyan her şey, "kötü" ve "günah" olarak adlandırılır. Kötü sonsuz yaşamdan uzak kalmış olan insanın hastalığıdır.[44]

İşte ontolojinin bir kavramı olan "yabancılaşma", dinde "günah" olarak ifade edilmektedir. İnsanın yabancılaşmayı sürdürmesi veya bu durumdan rahatsız olmaması, diğer bir ifadeyle özüne dönme çabası göstermemesi, ya da onu bu çabadan alıkoyan, insanın kendini kaybetmesine sebep olan her şey "kötü" ve "günah"tır. İnsan özü itibariyle kötü ve günahkâr olmadığı gibi aynı zamanda "iyi" de değildir.

Dinlerin büyük günah olarak adlandırdığı kibir veya büyüklenme, Tillich'e göre insanın kendisini ilâhîlik seviyesine yüceltmesidir. Zira insan sonluluğunu kabul etmez ve hakikatin bir parçasından yola çıkarak nihâî doğruya ulaştığını iddiâ eder, işte bu bir kibir durumudur. Dolayısıyla "kibir" kendisine döneceğimiz İlâhî Temele iştirâki engelleyerek, kendimizi dünyamızın merkezi yapmaktır.[45]

Dinin pratik alanla ilgili kuralları ve birtakım fiilleri, dinî girişimlere iştirâk etmeyi, ibadetleri ve duâları içerir. Bu kurallar ahlâkî itâati, insanın kendisini başkalarına adamasını, riyâzeti, kendini fedâ etmeyi ve mükemmel olmayı ister. Dinî hukuk kısacası, bütün bakımlardan mükemmel olmayı ister.

Sanat

Tillich sistematik olarak din, ahlâk ve kültürü (sanat ve bilimi kültürün içinde değerlendirmektedir) gerçekte Kutsal olanın doğrudan ya da dolaylı tezâhürleri olarak kabul etmiştir. Sanat, "Varlığın Kendisi"nin gizeminin ifşâsıdır. Bütün sanatlar gerçeklikle karşılaşmanın bir ifadesidir ve sanatın varlık sebebi onda bulunan mutlak ögesidir.[46] Diğer bir ifadeyle sanat Nihâî Gerçeklik'in bir boyutunu tezâhür ettirir. Bu anlamda bütün sanatlar dinîdir. Bu, güzel olan her şeyin Tanrı'dan gelmesi yüzünden değil, bütün sanatların Şartsız'a, yani Mutlak'a doğru olan bir durumu, derin bir içeriği ifade etmesi sebebiyledir. Dolayısıyla top yekün sanat aktivitesi, içerik, form ve tarzı, ister profan olsun, ister başka türlü olsun, son noktada dinî bir aktivite olmaktadır. Çünkü her estetik duygu aşkın bir duygudur ve Nihâî Gerçeklik'e gönderme yapan ve dinde Şartsıza yönelim olarak doğrudan yer alan tecrübenin çekirdeğidir.[47]

---

44. Paul Tillich, *The Eternal Now*, (EN) Charles Scribner's Sons, New York 1962, s. 115.
45. Tillich, ST, II, s. 50-51; Tillich, EN, s. 56.
46. Tillich, *My Search for Absolutes*, s. 126; Tillich, *On Art and Architecture*, s. 166, 173.
47. Paul Tillich, *What is Religion*, Harper and Row, New York 1973. s. 67; Tillich, *On Art and Architecture*, 140.

Eğer Tanrı fikri nihâî gerçeklik fikrini de kapsıyorsa, bu durumda nihâî gerçekliği ifade eden her şey Tanrı'yı da ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla ilâhî olanın olmadığı bir şey yoktur. Dinî olmayan bir sanat mümkün değildir. Sanat ilâhî olanın sanatsal aktivitede ve onun yaratımlarında açığa çıkmasıdır. İlâhî olan kendisini mîmârî alanda, müzikte, dilde, resimde, heykelcilikte hissettirir.

Bir sembol olarak sanat eseri, içerik, form ve tarz olmak üzere üç ana ögeye sahiptir. Her şey, her konu içerikte yer alabilir. Sesler, kelimeler, taşlar ve renkler form olarak kullanılabilir. Sanatı bilimden ayıran şey bu formlardır. İçerik ne olursa olsun ve kullanılan form ne güçte olursa olsun, sanatçının tarzı onun nihâî ilgisini ele verir. Her tarzda, bir insan grubunun ya da bir dönemin nihâî ilgisi kendisini gösterir ve ifşâ edilir.[48] Kelimenin geniş anlamıyla din nihâî ilgi olduğu için her tarz, bir şekilde nihâî ilgiyi yansıtır, açığa çıkarır.

Tarz, bize başka bir yolla ulaşamayacağımız şeyi getirir. Tillich, üç tarzdan bahsetmektedir. Bunlar natüralist, idealist ve ekspresyonist tarzlardır.[49] Natüralizm taklit olmanın ötesinde bir özelliğe sahiptir. Burada da bir transformasyon vardır. İdealist tarz, şeylerin tecrübî boyutuyla değil, özüyle ilgilenir. Bununla birlikte natüralist ve idealist sanat tarzlarında İlâhî olan kaybolmuş değildir. Bu iki sanat tarzının dinî boyuta kapalı olduğu söylenemez. Fakat natüralist sanatta ilâhî olan sonlu formda dolaylı bir şekilde tezâhür eder. Tillich'in özellikle üzerinde durduğu *expressionist* tarzda ise, sanatçının ana konusu kendisinin sübjektifliği değil, Gerçekliğin bir boyutudur. Bu boyut, sanat yoluyla açığa çıkmıştır ki, aksi durumda ortaya çıkamaz. Bu anlamda, kimse, meselâ bir şiiri felsefî olarak açıklayamaz, bir resmin mantıkî cümlelerle anlamını yorumlayamaz, müzikal bir eseri bilimsel formüllerle ifade edemez veya gündelik dil yoluyla açıklayamaz.

Tillich'e göre, sanatla biz, yeni bir nitelikle yeni bir boyutla karşılaşırız. Bu anlamda sanat hem bir yaratma hem de varlığın temelinde kökleşmiş olanı keşiftir. Sanatın açtığı boyutu ne bilim, ne felsefe, ne ahlâkî eylem ve ne de din gerçekleştirebilir. Bu durum sadece sanata özgü bir boyuttur. Bilim ve felsefenin kavramları bu boyutu ifade etme gücüne sahip değildir. Çünkü sanatın sembolleri ifşâ edici bir karakterdedir. Tillich, bir müzede gördüğü bir Botticelli resminin kendisinde coşkusal bir durum yarattığını ve o ana kadar kapalı kalan ve bu resim yoluyla gerçekliğin bir boyutunun kendisine açıldığını ifade ederek, sanatın tecrübî yönüne dikkat çekmektedir.

---

48. Tillich, *On Art and Architecture*, s. 26, 29, 120-121, 173.
49. Tillich, *a.g.e.* s. 129-130, 207.

KORELASYON METODU

Tillich'in teoloji yapmada kullanılması gerektiğini ileri sürdüğü metot, "korelasyon" (ilişkilendirme) metodudur. Korelasyonun bilimsel dildeki anlamı "iki bağımsız ögenin karşılıklı dayanışması"dır.[50] Terim teolojide üç anlamda kullanılmaktadır: 1) Dinî sembollerle, onların gönderme yaptığı şey arasında bir ilişki (korelasyon). 2) İnsânî olana gönderme yapan kavramlarla ilâhî olana gönderme yapan kavramlar arasında mantıkî bir ilişki. 3) İnsanın nihâî ilgisiyle onu nihâî olarak ilgilendiren şey arasında bir ilişki.[51]

Bu yönteme göre, felsefenin görevi insan varoluşunu analiz etmek ve onun sorunlarını tesbît etmektir. Teolojinin görevi ise, bu sorunlara vahyin sembollerinden faydalanarak cevap vermektir. Sorular ve cevaplar birbirinden tamâmen bağımsız görünse de birbiriyle dâimâ ilişkilidir. Tillich'e göre, felsefenin tesbît ettiği soruların cevabını yine felsefenin kendisi tek başına veremez. Çünkü felsefenin cevap arama çabası varoluş şartları altındadır, varoluş şartları ise zıtlıklar, çatışkılar, eksiklikler, belirsizlikler ve bozulmuşluklar içerir. Dolayısıyla sadece vahiy bu yapının ötesinde olduğu için bu tür problemlere cevap verebilir. Çünkü vahiy insana kendisinin ötesinden seslenir.

Tillich'in bütün çalışmaları çağdaş kültür ve tarihî Hıristiyanlık arasında bir arabuluculuk çabası olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle o, çağ ile mesajı ya da kültür ile dini buluşturmaya çabalamıştır. Bu bir kültür teolojisidir. İmanın çağdaş kültür tarafından ve çağdaş kültürün de iman tarafından kabul edilemez olduğu iddiâsının doğru olmadığını göstermeye çalışmıştır. Tillich'in bu şekilde teoloji yapma şekli bir Hıristiyan savunusu/apolojisi olarak değerlendirilmektedir. Din ve kültür arasındaki bu ilişkilendirme çabası "soru-cevap" ilişkisi gibidir. İnsanın durumu, dâimâ kültürlerin bilinen sanat yapıtlarında çeşitli şekillerde ifade ettikleri köklü sorunlara yol açmaktadır ve dinî gelenekler bu sorunlara dinî sembollerde ifade edilen cevaplar vermektedir.

Korelasyon metodu, ontolojik soru olan varlığın anlamı sorusuyla bu soruya teolojik cevap olan Tanrı sembolü arasında ilişki kurmaktadır. Sistematik Teoloji'de Tillich üç temel soruya cevap arar. Varlığın anlamı nedir? İnsan varlığının anlamı nedir? Yaşamın anlamı nedir? Birinci soru insanın sonluluğundan kaynaklanır ve Tanrı sembolüyle cevaplandırılır. İkinci soru insanın yabancılaşmış olmasından kaynaklanır ve İsâ sembolüyle cevaplandırılır; son soru ise yaşamın belirsizlikleri sebebiyle ortaya çıkar ve Ruh (Spirit) sembolüyle cevaplandırılır. Tanrı sembolü varlığın sonluluğuna; İsâ sembolü varoluşun karşıtlıklar içinde oluşuna; Ruh sembolü ise yaşamın belirsizliklerine karşı anlam imkânı sağlar.

---

50. Tillich, ST, II, s. 13.
51. Tillich, ST, I, s. 60-61.

Başka bir formülasyonla, "Logos sembolü, bizim için önemli olan her hangi bir hakikati kesin olarak nasıl bilebiliriz?" sorusuna; "Tanrı sembolü, yaşamımızı parçalama tehdîdi altında tutan yıkıcı güçlere karşı nasıl dayanabiliriz?" sorusuna; "Îsâ sembolü, kendimize ve başkalarına karşı yaşadığımız yabancılaşmadan nasıl kurtulabiliriz?" sorusuna; "Spirit sembolü, ahlâkımız, dinî pratiklerimiz ve kültürel ben-ifadelerimiz böylesine belirsiz olduğu halde yaşamımız nasıl otantik olabilir?" sorusuna; "Tanrı'nın Krallığı sembolü ise, tarihin bir anlamı var mıdır?" sorusuna cevap verir.

Tillich'e göre teoloji sonsuz hakikat ve zamansal durum arasında gider gelir. Teolojik bir sistem iki şeyi yerine getirmelidir: İlâhî mesajın hakikatinin ifade edilmesi ve bu hakikatin her yeni çağ için yeniden yorumlanması. Teolojik sistemler içinde bunu başaran çok yoktur. Bu sistemlerin çoğu ya hakikati fedâ etmekte ya da çağa seslenememektedir. Meselâ liberal teolojiler çağ lehine, çağın felsefî ve bilimsel düşüncesi uğruna ilâhî hakikati veya mesajı fedâ etmişlerdir. Liberal yaklaşımlar, insanın düşmüş ve günahkâr varlığına cevap verememektedir. Son iki yüzyılın liberal teolojilerinin çoğu bu anlamda hümanisttir. Dolayısıyla her şey insana değil, insan tarafından söylenmiştir. Oysa "vahiyde, insan tarafından kendisine değil, insana 'konuşulmuş'tur."[52]

Tillich'e göre, son iki yüzyılın en önemli teolojik sorunu, din ile modern zihin arasındaki soruna cevap bulmaktır. Cevap verilirken ne mesaj ne de durum zarar görmelidir. Sorunlar ve cevaplar, durum ve mesaj, insan varlığı ve ilâhî mesaj dâimâ birbiriyle ilişkilendirilmelidir.

Tillich "çağdaş durum"la, birey ve toplumların içinde olduğu bilimsel, sanatsal, ekonomik, politik ve ahlâkî formları kasdeder.[53] Teologun, dinî sembolleri "çağdaş durum"la uygun bir şekilde ilişkilendirebilmesi için öncelikle "çağdaş durum"u anlaması gerekir. Bunun için de: 1) İnsan ve toplumun psikolojik ve sosyolojik genel yapısına dair hâlihazırdaki bilgileri kullanmalıdır. 2) Belirli grupların sosyolojik ve psikolojik açıdan teorik ve pratik bilgisine sahip olmalıdır. 3) Eğitim, sanat, müzik, tıp, politika, ekonomi ve sosyal alan ile ilgili kültürel ögelerin bilgisine sahip olmalıdır.[54] Teolog, insanın durumunun analizini doğru bir şekilde yapabilmek için bütün kültürel alanlardaki materyali kullanır. Felsefe, şiir, roman, psikoloji ve sosyoloji bu anlamda teolojiye malzeme verir ve teolog, bütün bu materyali mesajın verdiği cevaplarla ilişkilendirerek organize eder. Filozofla teolog arasındaki fark da burada yatar. İnsânî durum analizi felsefî bir analizdir. Ancak filozof bir teolog değildir. Felsefenin insânî durum ana-

52. Tillich, ST, I, 65; John Macquarrie, *An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Harper Torchbooks, New York 1965, s. 233.
53. Tillich, ST, I, s. 3.
54. Tillich, ST, I, s. 33, II, s. 28.

lizi ve bu durumdan kaynaklanan sorun, yine bizzat felsefe tarafından cevaplandırılamaz. Özellikle varoluşçu felsefe, insânî duruma dair sorunlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ama sorunun cevabı yine bu durum içinden bakılarak, yani soruyu soran tarafından verilemez. Cevap dinden, yani dinî sembollerden alınacaktır. İşte teolog bu analizi yaparken felsefî bir iş yapmaktadır. Filozof sadece bu analizi yaptığı halde, teolog mesaj ile bu materyal arasında korelasyon kurar. Eğer bu yapılırsa teoloji, mesajla çağdaş durum arasında dâimâ bir köprü kurabilir.[55]

Tillich'e göre lafızcı ve liberal teolojilerin hatası, ya "heteronom", ya da "otonom" bir anlayışı savunuyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa üçüncü bir yol olan "teonom" anlayış bu iki teolojinin düştüğü hataya düşmemektedir. Ona göre teoloji teonom bir yapıdadır.

Kelime anlamlarıyla "heteronomi", "dış bir otoritenin koyduğu kural altında olma"; "otonomi", "kendi kuralını kendisi koyma"; "teonomi" ise, "ilâhî tabiatın insanın kendi içinde olduğunu kabul etme"dir. Buna göre, heteronom bir teoloji insanın varoluşsal sorunlarına verilecek cevabın kaynağının tamamıyla dışarıdan olduğu düşüncesindedir. Kurallar tabiat ötesi veya insanın dışından bir alandan gelir ve insana düşen şey bu kurallara sadece iman etmek ve uymaktır. Heteronom anlayışta Tanrı ile insan arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün değildir. Tanrı ve insan âdetâ iki yabancıdır. Dolayısıyla Tanrı'ya düşen emretmek ve kural koymak, insana düşense "yabancı"dan gelene uymaktır. Otonom anlayışta da Tanrı'yla insan, iki "yabancı" olarak düşünülmektedir. Deizm ve sekülarizm otonom anlayışların sonucudur. Buna göre, insan varoluşsal sorunlarını kendinden yola çıkarak cevaplayabilir. Diğer bir ifadeyle "sorun" da "cevap" da insandadır.

Otonom ve heteronom teolojiler "yabancı" teolojisi olarak da adlandırılabilir. Yabancı teolojisinde Tanrı, ya insanı kendi haline bırakmıştır, ya da "yukarıdan" kurallar koymaktadır. Tillich'e göre eğer Tanrı bir "yabancı" olsaydı biz aslâ O'nun farkına varamazdık. Buna karşın, "teonom teoloji" bir "yabancılaşma" teolojisidir. İnsan zaten Tanrı'dan yabancılaştığı için çağdaş durumla mesaj arasında bağ kurması bütünüyle ayrı şeyleri ilişkilendirmek şeklinde olmayacaktır.

Tillich'in üçüncü bir yol olarak önerdiği teonom teolojide, insan ruhsal bir varlık olarak tanrısal olanı kendi içinde taşımaktadır. O, bir yandan dünyada bir varlık olarak otonomdur, bir yandan da Aşkın'ı tecrübe etmektedir. Aşkın'ın tecrübesi kollektif bilinçaltı yoluyla dinî sembollerde somutlaştırılmıştır. O halde, insan bu sembolleri dikkate almak zorundadır. Çünkü onların anlamlarını zaten kendi içinde taşımaktadır. Ancak bu sembolleri kendisi üretmemekte, onlar tarih içinde kendiliğinden doğmaktadır. Dolayısıyla, insanın va-

55. Tillich, ST, I, s. 33, 63.

roluşsal sorunlarının cevabı bu sembollerde yatmaktadır. Teonomi, sembollerle çağdaş durum arasında bağ kurma anlayışıdır.

ETKİLERİ VE DEĞERLENDİRME

Tillich'in Hıristiyan teolojisine üç temel katkısı olmuştur. Protestan ilke, kültür teolojisi ve korelasyon metodu.

1. **Protestan İlke:** Dinî semboller bazen putperestçe ve şeytânî olabilir ve bazen de bu semboller gerçekliğin yerine geçebilirler, bu yüzden dâimâ eleştiriye açık tutulmalıdır. Bütün dinlere karşı uygulanması gereken bu eleştiri ilkesine Tillich, "Protestan İlke" demektedir. Protestan İlke, Protestanların, görece bir gerçeklik hakkında mutlak iddiâlar içeren Katoliklerin kararlarını protesto fikrinden üretilmiş bir ilkedir. Bu ilke sadece Katoliklerin değil, Protestanların mutlak olduğunu ileri sürdükleri iddiâlara da uygulanır. Dahası, Protestan İlke bütün dinî ve kültürel gerçekliği sorgular.[56]

Protestan İlke'ye göre Varlığın-Kendisi dışında hiçbir şey kutsal değildir. Öte yandan, "hiçbir zaman saf vahiy"den bahsedilemeyeceği ve vahiy dâimâ somut, fiziksel ve tarihî bir gerçeklikte ifşâ edildiği için bütün dinî semboller kültürel ögeler taşımaları sebebiyle gerek sembol olmaları gerekse anlaşılmaları noktasında dâimâ eleştiriye açık olacaktır. Protestan ilke, Tanrı'yla insan arasındaki sonsuz mesâfeye dikkat çekerek, Tanrı hakkındaki bütün ifade ve tasavvurları yine Tanrı adına eleştiriye tâbi tutar. Diğer bir ifadeyle, "Tanrı, Tanrı adına inkâr edilir."[57] Bu yüzden Tanrı adına Tanrı ve tanrılarla veya din adına dinle savaş dâimâ kaçınılmaz olacaktır. Tillich, Tanrı'nın kültürel ve tarihî Tanrı tasavvurlarının ötesinde olduğunu dile getirmek için, "teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı"[58] ifadesini kullanmaktadır. Sonuç olarak Protestan İlke, bir yandan sembolün putlaşmasını engellerken, bir yandan da onun doğru anlaşılıp anlaşılmadığını dâimâ test etmektedir.

2. **Kültür** Teolojisi: Kültür, dinî inancın ortaya koyduğu nihâî anlamı aslında dolaylı olarak ifade etmektedir. Tillich açısından esas itibariyle sekülarizm mümkün değildir. Kültür, dinin doğrudan ifade ettiğini dolaylı olarak ortaya koyar. Kültürel eserlerin üç temel öğesi vardır, bunlar form, içerik ve öz. Kültür teolojisi bu özün ya da derin içeriğin yorumunu üstlenir.

---

56. Tillich, ST, III, 245; Paul Tillich, *The Protestan Era*, Bölüm: "*The Protestant principle and the Proletarian Situation*"
57. Tillich, DF, s. 45. Paul Tillich, *Christianity andThe Encounter ofThe World Religions*, Fortress Press, Minneapolis 1994, s. ix.
58. Tillich, ST, II, s. 12; Tillich, CB, s. 14.

3. **Korelasyon metodu:** Felsefe esas olarak varlığın anlamını sorar; din ise Tanrı sembolünde gösterilen gerçekliği ifade eder. Bunlar birbiri yerine geçemez ve birbirlerinden de üretilemez, fakat birbirleriyle ilişkilendirilebilir. Paul Tillich'in temel amacı, kültürel açıdan modern ve anlayış açısından seküler ve dinî açıdan da skeptik olanlara, Hıristiyanlığı anlaşılabilir ve iknâ edici kılmaktı. O, bu çabasında, yaşamında fevkalâde etkili oldu.[59]

Tillich'in özellikle Amerika'daki geniş etkisinin arkasında onun teolojisinin evrensellik karakteri taşımasından kaynaklanır. Öte yandan onun öğretisi ve eserlerinin dili, sadece seçkinlere değil ortalama insana da seslenmektedir. Teolojiyle modern dönemin problemlerini ilişkilendirme kâbiliyeti düşüncelerini çekici hale getirmiştir.

Tillich, yirminci yüzyılın en etkili Hıristiyan teolog/filozoflarından birisidir. Başarısının ardında geleneksel Hıristiyanlık dilini çağdaş dünyanın problemlerine cevap verecek şekilde yorumlaması ve Marksizmden varoluşçuluğa ve psikanalitik düşünceye kadar pek çok konuda yazmış olması yatmaktadır. Ona göre, çağdaş düşüncelerin ortaya koyduğu sorular ve sorunlar zaten teolojinin de temel konularıdır ve ancak teolojiden hareketle cevaplandırılabilir. Tillich kimileri tarafından Hıristiyan ortodoksisine zarar vermekle eleştirilmiş; fakat kimileri tarafından da, Hıristiyanlıkla modern insanı buluşturmuş veya hem Hıristiyan hem de modern olunabileceğini göstermiş olması sebebiyle övgüyle anılmıştır.

Tillich, bütün bir yaşamını "sınırlarda" duruş olarak adlandırmaktadır. Eski dünya ile yeni dünya, felsefe ile teoloji, dinî ortodoksi ile hümanist sekülarizm ve üniversite ile kilise, dâimâ bunların arasında sınırda durmuştur. O geniş popülariteye sahip olmuş bir entelektüeldi. Dersleri ve üniversite kiliselerinde verdiği va'zları halk tarafından da büyük ilgi görüyordu.

Tillich'in iki temel düşüncesi çok etkili olmuş ve öne çıkmıştır. Birincisi dinî olanla ilgili yaptığı geniş tanımdır. Ona göre en geniş anlamıyla din "nihâî ilgi"dir. Bu yüzden de her insan mutlaka bir dinî bağlılığa sahiptir. Bu tanım sebebiyle Nazizm, Komünizm ve hatta Amerikanizm gibi ideolojiler de kelimenin en geniş anlamıyla din olarak adlandırılabilir. Bu din tanımı Amerikan yüksek mahkemesi tarafından da kabul görmüş ve kullanılmıştır. Tillich'in ikinci temel düşüncesi, Tanrı hakkındaki bütün konuşmaların ve ifadelerin sembolik olduğu fikridir. O, Amerikan dininin büyük oranda literalist olduğunu iddiâ etmiştir.[60]

Tillich'in varoluşçu teolojisine bakıldığında, dinin fenomenolojik ve ontolojik açılardan ele alındığı görülmektedir. Her insanın bir nihâî ilgisinin olduğu

59. Kelsey, "Paul Tillich", s. 87.
60. Hammond, "Paul Tillich", s. 409.

fenomenolojik bir gerçektir. Gerçek nihâî ilgi sınırsız, aşkın ve mutlak olandır. Bununla birlikte insan, her zaman bunun farkında olmayarak, sahte nihâî ilgiler peşinde koşabilir. XX. yüzyılın ilk yarısındaki ideolojik hareketler, teizmin Tanrı'sının sosyolojik ve psikolojik anlamda gücünün zayıflaması sonucu, birtakım sahte nihâî ilgilerin, gerçek nihâî ilgi konumuna yükseltilmesine sebep olmuştur.

Tillich, metafiziğe dair bilgiye ulaşma konusunda, Kant-Hegel sentezi yapan bir çizgide durmaktadır. Buna göre, Tanrı hakkında hiçbir zaman doğrudan bilgilere ulaşamayız ve zaten Tanrı bilgi konusu değildir. Tanrı hakkında doğrudan söylenebilecek tek şey, O'nun "Varlığın-Kendisi" olduğudur. Bu yüzden, bu ifade dışındaki Tanrı hakkındaki bütün konuşmalar sembolik olacaktır.

Tillich'in korelasyon yöntemi, ister ilerleyen, isterse sadece değişen tarih anlayışı kabul edilsin, ilâhiyatın dikkate alması gereken bir yöntemdir. Kültürel şartlara göre ortaya çıkan dinî semboller eğer sadece lafzî veya tarihî yapıları korunarak anlaşılacak olursa, aslâ değişimin sonucu ortaya çıkan insânî sorunlara cevap veremeyecektir. Dinî semboller, bir dönemin kültürel ortamında, insânî durumun ortaya çıkardığı sorunlara cevap olmuştur. Sembollerin somut yönü onların kültürel olmalarıdır. Dolayısıyla, insânî durumun ortaya çıkardığı sorunların formel yapısı dâimâ değişse de içeriği aynıdır.

Tillich, son dönem yazılarında ve konuşmalarında diğer dinlerle diyaloga girmek gerektiğini dile getirmiştir. Burada amaç bütün dinleri içeren bir sentez yapmak değil, somut dinî gelenekler arasında bir yakınlaşmayı sağlamaktır. Tillich dinlerin birbiri üzerinde üstünlük iddiâ edemeyeceğini belirtmenin yanında, din tarihine gelişmeci bir anlayışla bakmanın da doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre Heraclitus'tan Whitehead'a kadar niteliksel anlamda bir ilerleme yoktur. Dahası insanlıkta bir ilerleme yoktur. Farklılıklar vardır ama ilerlemeden bahsedilemez. Teknik ögeler dışında meselâ "adalet"te ve insanlıkta ilerleme söz konusu olamaz. Dolayısıyla ilerleme içeriğin değil, sadece formların olgunlaştırılması anlamında mümkündür.[61] Her ne kadar Hegel ilerlemeci bir din anlayışını savunarak ve meselâ Budizm'i dinî gelişmenin ilk aşamalarından biri sayarak artık tarihin bu dinden vazgeçtiğini düşünse de Tillich'e göre gerçekten öyle değildir. Öte yandan Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher ve Hegel gibi filozofların Hıristiyanlığı bütün dinlerden daha yetkin gördüklerini[62] belirten Tillich, Hıristiyanlığın "en yüce" din olmakla birlikte biricik ve son din olmadığı kanâatindedir. Ona göre başka dinî yaşam tarzları da mümkün olabilir ve Hıristiyanlık bunlardan sadece bir tanesidir.

---

61. Paul Tillich, *The Future of Religions*, Ed. J. C. Brauer, Harper and Row, New York 1966, s. 64, 75-76.
62. Tillich, *Christianity and the Encounter*, s. 27, 35, 69-71; Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Harper and Row Pub., New York 1968, s. 424.

KAYNAKÇA

Paul Tillich'in Eserleri

Tillich, Paul, "Existential Analyses and Religious Symbols", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, (Ed. John Hick), Printice-Hall, New Jersey 1970.

———, "Reply to Interpretation and Criticism", *The Theology of Paul Tillich*, Ed. C. W. Kegley-R. W. Bretall, The Macmillan Com., New York 1964.

———, "Symbol and Knowledge: A Response", *Journal of Liberal Religion* 2, Spring 1941.

———, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", *Religious Experience and Truth*, (Ed. Sidney Hook), New York University Press, New York 1961.

———, "The Religious Symbol", *Religious Experience and Truth*, (Ed. Sidney Hook), New York University Press, New York 1961.

———, "Theology and Symbolism", *Religious Symbolism*, Ed. F. Ernest Johnson, Harper and Brothers, New York 1955.

———, *A History of Christian Thought and Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Harper and Row Pub., New York 1968.

———, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, (BR) The University of Chicago Press, Chicago 1955.

———, *Christianity and The Encounter of The World* Religions, Fortress Press, Minneapolis 1994.

———, *Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Bursa 2000.

———, *Dynamics of Faith*, (DF) Harper and Brothers, New York 1958.

———, *Love, Power, and Justice*, (LPJ) Oxford Unv. Press, Oxford 1960.

———, *Morality and Beyond*, Harper and Row Pub., New York 1963.

———, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York 1967.

———, *On Art and Architecture*, Ed. J. Dillenberger, Crossroad, New York 1987.

———, *Systematic Theology*, (ST) The University of Chicago Press, Chicago 1963.

———, *The Courage to Be*, (CB) Yale Unv. Press, New Haven 1952.

———, *The Eternal Now*, (EN) Charles Scribner's Sons, New York 1962.

———, *The Future of Religions*, Ed. J. C. Brauer, Harper and Row, New York 1966.

———, The Protestan Era, http://www.religion-online.org.

———, *The Shaking of the Foundations*, (SF) Charles Scribner's Sons, NY 1948.

———, *Theology of Culture*, (TC) Ed. R. C. Kimball, Oxford Un. Press, Lon. 1969.

———, *Ultimate Concern -Tillich in Dialogue-*, Ed. D. Mackenzie Brown, Harper and Row, NY 1965.

———, *What is Religion*, Harper and Row, New York 1973.

Diğer Kaynaklar

Çınar, Aliye, *Varoluşçu Teoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

———, "Paul Tillich", *Büyük Düşünürler*, Ed. Çetin Veysal, Etik Yayınları İstanbul 2011.

Hammond, Guyton B., "Paul Tillich", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Ed. Edward Craig, C. 9, Routledge, London 1998.

Kelsey, David H., "Paul Tillich", *The Modern Theologians*, Ed. D.F. Ford, Blackwell 2. Ed. Oxford 1997.

Macquarrie, John, *An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Harper Torchbooks, New York 1965.

Martin, Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press Pub., 3. Baskı, New Haven 1971.

Thomas, J. Heywood, "Paul Tillich", Çev. Mehmet Dağ, *Ankara Ünv. İlâhîyat Fak. Dergisi*, C. 23, Ankara 1979.

Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

———, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları Ankara 2013.

———, "Sanat Kutsalın İfşası mıdır?" *Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fak. Dergisi*, sayı 29, 2005.

ERNST CASSIRER'İN BİLİMSEL ÇEVRESİ

Necati Demir*

ERNST CASSIRER'İN HAYATI VE BAZI ESERLERİ

Ernst Alfred Cassirer, 28 Temmuz 1874'te Almanya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini 1892'de bitirdi. Sonbaharda üniversiteye girip Berlin ve Leipzig'te hukuk ilmi; Heidelberg, Berlin ve Münih'te Alman felsefesi ve edebiyatı öğrendi. 1894'ün yazında, Cassirer, Yeni-Kantçı Marbourg Okulu'nun lideri Herman Cohen (1824-1918)'in iş çevresine girdi. 1896'da Cassirer, Cohen'in nezdinde felsefe ve matematik öğrenmek için Marbourg'a gitti. 14 Temmuz 1899'da Cassirer, Marbourg Üniversitesi'nin açılış töreninde, *Matematik ve Tabiî Bilimin Descartes'çı Eleştirisi*'yle ilgili Doktora tezini başarılı biçimde savundu.[1]

Cassirer'in mensubu olduğu Marbourg Okulu, Yeni-Kantçı düşüncenin önemli bir savunucusu durumundaydı. Cassirer, dünyayı tecrübe etmemize imkân veren bir yol olan 'sembolik evren'in kavramsal çatısını, *İnsan Üzerine Bir Deneme*'de (An Essay on Man) ele aldı.[2]

Onun uluslararası ünü hızla yayıldı ve 1914'te *Bilgi Teorisi Problemi* isimli eseri, Heidelberg Akademisi'nden *Kuno Ficher Altın Madalya Ödülü*'nü kazandı. Felsefesindeki en önemli kavram olan "sembolik şekil"i, Hegelci este-

---

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1. http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html: T. Michael Womack, Ernst Cassırer Papers, New Haven, 2000.
2. http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm (29/08/2003)

tikçi Friedrich Theodor Vicher (---- 1939)'in sanatından alan Heinrich Hertz (1857-1894)'in sembol kavramından türetmiştir.[3]

Sembolik Şekiller'in ikinci bölümü, birincisini takip eden iki yıl sonra (1925)[4], üçüncü bölümü de 1929'da basıldı. Cassirer, her şeyden önce insanların sembollerle kendini ifâde eden canlılar olduğunu gördü.

Cumhuriyetçiliği savunan Cassirer 1933'te Hitler'in Almanya'da *şansölye* (başbakan) seçilmesinden sonra Yahudiler için mevkilerini korumalarını imkânsız hale getiren bir yasa çıktı. Cumhuriyetçiliği savunan Cassirer, Nazistler tarafından üniversitedeki görevinden azledilmeden önce, İngiltere'ye hareket etti.[5] Oxford Üniversitesi'nde iki yıl geçirdi ve sonra İsveç'te Göteburg Üniversitesi'nde profesörlüğe kabul edildi. II. Dünya Savaşı'nın patlamasından ve Almanya'nın Fransa'yı işgalinden sonra, Cassirer, Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmek için İsveç'ten ayrıldı.[6] 1941 yazında orada Yale Üniversitesi'ne misafir profesör olarak gelmesi için Felsefe Bölümü Başkanı Charles Hendel tarafından davet edildi. Yale Üniversitesi'yle olan sözleşmesini, sonraki yıllar için de uzatmak üzere anlaştı.[7] Ancak bu mümkün olmayınca Columbia Üniversitesi'nde çalıştı. California'da Los Angeles Üniversitesi'nde de hoca olarak görev yapan Cassirer, 13 Nisan 1945'te bu son görev mahallinde kalp krizinden öldü.[8]

CASSIRER'İN YETİŞMİŞ OLDUĞU 19. YÜZYIL ALMAN DÜŞÜNCESİNE GENEL BİR BAKIŞ

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda tabiat bilimlerinin akıl almaz bir biçimde ilerlemesinin yanında Kant'ın *"Metafizik, bilim olarak mümkün değildir."* yargısını ortaya koymasından sonra, çoğu filozof ve düşünür arasında felsefeye karşı itici ve olumsuz bir tutum sergilenmeye başlanmıştır. Bu bağlamda bir kısım düşünür, felsefe yapmaktan vazgeçmedikleri halde yaptıkları işi, bilime onaylattıkları ve moderniteye kabullendirdikleri ölçüde önemsemişlerdir. Oysa felsefe, kültür, ahlâk, hukuk, ekonomi, psikoloji ve sosyoloji gibi kültür bilimle-

3. http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm (29/08/2003)
4. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Sembolic Forms*, translated by Ralph Manheim, New Havenand London, Tale University Pres, 1953)
5. http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm (29/08/2003)
6. Gawronsky, agm, s. 31.
7. http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html: T. Michael Womack, Ernst Cassırer Papers, New Haven, 2000; Gawronsky, agm, s. 31.
8. http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm 29/08/2003

rin yöntemleri tabiat bilimlerinin amaç ve yöntemlerinden farklıdır. Doğa bilimlerinin yöntemlerinin sosyal bilimlere uygulanmasıyla, sosyal bilimlerin kendilerine özgü araştırma ve inceleme yöntemlerinden uzaklaşıldığı görülmüştür. Ancak yine bu dönemde doğa ve kültür bilimleri ayrımına gidilerek, insan bilimlerinin kendi alanlarına uygun amaç ve yöntemler geliştirilmesi çabaları da ortaya çıkmıştır. Bu çabaların kültürel arka planı genellikle Alman romantik yazarları ve irrasyonalistlerine[9] dayanmaktadır.

Doğa bilimlerine endeksli felsefe yapmak isteyen filozofları, Nietzsche şöyle tanımlamaktadır;

> "Onlardan her birisi kesinlik arıyor. Hepsi evrenlik oluşa bir son verecek olan bilmem hangi daimi hâl için bir emel beslerler. Evrene hitap ederek, ona şunu söylüyor gibidirler: Dur; ta ki senin ne olduğunu ortaya koyabilelim ve başka sûretle bizden kaçan varlığını bundan böyle gelecek zamanlar için tesbît olunmuş bir şekil içinde kapatabilelim... Onlar oluştan çekiniyorlar ve ona inanmıyorlar. Bunun için dâimâ öncesiz ve sonrasız olguları ve mutlak hakikatleri araştırdılar."[10]

XIX. yüzyılda genellikle Doğu, özellikle de Hint kültür eserlerinin Batı dillerine çevrilmesiyle, Batı kültürünün biricikliği ve hikmetin menşeinin Eski Yunan olduğu ve mûcizevî bir şekilde Greklerde doğduğu iddiâsını geriletip birbirinden farklı çok çeşitli görüş ve anlayışları bir arada barındırabilmenin mümkün olduğunu ortaya çıkarıyor. Ancak bu birlikli kültür anlayışına uygun düşmeyen kültürler arasında, düşünürleri kuşku ve ikirciklere düşüren anlayışlar, nihilist ve anarşist eğilimleri beraberinde getiriyor. Bu problem üzerine yapılan abartılı ve aşırı yaklaşımları belgeden yoksunlukları ve isbattan uzaklıkları nedeniyle dışlamak, gerçeği bize yaklaştırmayıp bizden uzaklaştırabilir.

Her şeyden önce; "İnsanlık tarihi, elimize belgeleri ulaşan uygarlıklarla mı başlatılmalı?" gibi haklı bir soruya muhatap olunabilir. Sonra insanlık tarihinde Darwinci evrim anlayışına uyarlanan zihinsel yetimize, biraz farklı görüşlere hoş görüyle bakabilecek özgürlükler tanımak da gerekmektedir. Üstelik insan üzerine efsânevî, dinî, felsefi, kültürel ve ilmî alanlarda yüzlerce eser ve sayılamayacak kadar düşünce ortaya konulmuştur, ama insanın ne olduğu hakkında herkesin onayını alacak ne bir tanım, ne de bir açıklama tarzı ortaya konulabilmiştir. Belki de insanın hâlâ bir bilmece olarak varlığını sürdürmesi, onun mâ-

---

9. Kavramın bir anlamını La Bruyerin şu sözünde anlamak mümkündür: "Hissedenler hayatı trajedi, düşünenler ise komedi olarak algılar"
10. Bernard Groethuysen, *Nietzsche ve Alman Felsefi Düşünüşüne Giriş*, çev.: H. Ragıp Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 14-15.

hiyetinin tek yöntemle açıklanmaya uygun düşmeyen çok öğeli bir yapıya sahip oluşundan dolayıdır. İşte bu çalışmada yapacağımız iş; insan üzerine düşünen, konuşan ve yazan düşünce adamlarının görüşlerini çözümlemek ve Cassirer'in, *'insan'* hakkındaki özgün görüşlerini ortaya koyabilmektir.

CASSIRER'İN İÇİNDE YETİŞTİĞİ YENİ KANTÇILIK

Cassirer'in de içinde yetiştiği Yeni-Kantçılık düşüncesini, onun felsefesinin oluşumuna 'etki yapmak' ve 'ilgisi olmak' bağlamında değerlendireceğiz. Yeni-Kantçılık adıyla bilinen felsefe, XIX. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreği arasındaki Alman felsefesinde, Kant (1724-1804) ile Hegel gibi iki büyük sistemci filozofun arasında kalan J. G. Fichte (1762-1814), J. F. Herbart (1776-1841), R. H. Lotze (1817-1881), B. Bolzano (1781-1848) ve W. Dilthey (1833-1911) gibi filozofların öğretilerinden aldıkları sorulara dayanarak, temelde Kant'ın önermelerini geliştirme yoluna gitmiş olan akımdır.[11] Kant ve onun gölgesinde kalan bu düşünürlerin bazı görüşleri, Yeni-Kantçılar tarafından kendi geliştirmiş oldukları sistemleri içinde ortaya konmuştur.

Kant'tan sonra, onun iki önermesi, iki farklı felsefe anlayışının doğmasına kaynaklık etmiş ya da en azından onlara belirli bir yön vermiştir. Bunlardan biri olan *"Metafizik, bilimsel olarak mümkün değildir."* ifâdesiyle pozitivist ve yeni realist; *"Aklın sınırları çizilmelidir."* ifâdesiyle de Yeni Kantçılık okulları teşekkül etmiştir. Kant'a göre "Aklın doğal bir yatkınlığı olarak Metafizik gerçektir, ama kendi başına kaldığında diyalektik ve aldatıcıdır. Bu nedenle, ilkeleri ondan çıkarmayı istemek ve bunlar kullanılırken ortaya çıkan, ama yine de yanlış kuruntuyu izlemek, hiçbir zaman bilimi meydana getirmez."[12] Yine Kant, "Metafizik, bilimi bir adım ileriye götürmemiştir; çünkü kavramların çözümlenmeleri, yalnızca malzemedirler; ilkin bunların işlenmesiyle bilim kurulacaktır."[13] diyerek "Metafiziğin bu güne dek bilim olarak var olmadığı savından daha doğru bir sav[14] var olamayacağını" savunur.

Kant'ın görüşlerinin sürdürücüsü ve geliştiricisi olarak XVIII. yüzyıl sonunda ortaya çıkan Post-Kantian akım, insan bilgisinin ilkelerini, bir temel önermeden hareket ederek ortaya koymak isteyen, böylece de, Kant'ı içerden aşma-

---

11. Aziz Çalışlar (düzenleyen ve çeviren), *Çağdaş Felsefe*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1985, s. 39.
12. Kant, *Prolegomena*, çev.:, İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, TFK. Yay., Ankara, 2. Baskı, 1995, s. 120.
13. Kant, *a.g.e.* s. 123.
14. Kant, *a.g.e.* s. 124.

yı tasarlayan Avusturyalı K. Leonhard Reinhold (1758-1823) tarafından başlatılmıştır. O, Kant'ın felsefesinden yola çıkarak bir metafizik kurmaya yönelmiştir. Bu akımın belli başlı temsilcileri, "Kant'ın bilgi teorisini bir 'ben' ya da 'özne' felsefesine doğru geliştirmiş olan Alman düşünürü Fichte, aynı teoriden bir doğa felsefesine varmış olan Schelling (1774-1854) ve mutlak'ın felsefesini kurmuş olan Hegel (1770-1831)'dir. Bu akımı, bir Kant'a dönüş şeklinde beliren Yeni-Kantçılık'tan ayırt etmek gerekir."[15]

İngiliz Antony Flew (1923-2010)'e göre, Yeni Kantçılık, Almanya'da 1870 ve 1920 yılları arasındaki birkaç felsefî akıma şemsiye olan bir terimdir. Bu felsefî akımlar, çoğu kez farklı yapılara sahip olmalarına rağmen ilhamını ruhtan, kritik metottan ve Kant'ın çalışmalarından alır. "Onlar, Kant'ın eserinin farklı kısımları üzerine yerleştirdikleri vurgu üzerinde birbirinden ayrıldılar, fakat onlar, spekülatif metafiziğe karşı olmada ve Kant'ın deneycilikle akılcılığı bir terkibe sokma niyetine dönmeye bir tepkiyi paylaştılar."[16] Yine bu düşünürler, Kant'ın düşünce ve eserlerinin farklı yönlerine önem vermiş olmalarına rağmen ortak olarak, Kant'ın spekülatif metafizik karşısında olumsuz tavrını paylaşmış ve tıpkı Kant gibi akılcılıkla deneyciliğin bir sentezinin yapılması gerektiğini savunmuşlardır.[17]

CASSIRER'İN KÜLTÜREL ANTROPOLOJİSİ

Antropologie, insanı araştırmayı, incelemeyi ve onun üzerine yorum yapmayı kendisine konu olarak seçen genç bir bilim dalıdır. Felsefi Antropoloji ise, fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, tarih gibi tek tek bilimsel bilgilerden, geniş bir insan düşüncesi tasarımı oluşturmaktır. Plessner (1898-1968)'in bu konuda şunları söylediğini görüyoruz: "Filozofik anlamda antropolojiyi tabiat bilimlerinin, psikolojinin, tarih ve sosyoloji bilimlerinin kendi spesiyalist yönleri ve metotları ile insanın varlığını ve özelliğini bilmek için yaptıkları çabalarla karşılaştırmamalı, (bunları) aynı şey saymamalıdır. Plessner'e göre, Filozofik Antropoloji'nin alanı, objektif değildir. Belli kategorilere göre, sınırları çizilebilen bir alan değildir. Fakat Filozofik Antropoloji alanı, *belli* (somut) insanı, *dünyada* bulunan insanı içine alır."[18]

---

15. Attila Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara, 1973, s. 217.
16. Antony Flew, *A Dictionary of Philopsophy*, The Macmillan Press, London, 1979, s. 226.
17. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1996, s. 549.
18. M. Münir Raşit Öymen, *Alman Filozofisi*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1972, s. 147-148.

Eski Yunan'da oluş filozofu olarak nitelenen Herakleitos'un, tabiat ve insan felsefesi arasında bir geçiş sayılabilecek düşünceler de ileri sürdüğü bilinmektedir. "Çünkü Herakleitos, kozmolojik ve antropolojik düşüncenin sınır hattında duruyordu. O, her ne kadar bir tabiat filozofu olarak konuşur ve eski tabiat bilimcisi sayılırsa da, insanın sırlarını incelemeksizin tabiatın sırlarına nüfûz etmenin mümkün olmadığı kanâatindedir. İnsanın anlamını kavramak ve gerçekliğini elde etmek istiyorsak, özsaygının (izzet-i nefis) isteğini îfâ etmeliyiz. Bundan dolayı Herakleitos için, felsefesinin bütünü iki sözcükle belirlenebilir; "Kendimi aramaktayım."[19] Cassirer'e göre, felsefe araştırmalarının en yüksek amacının kendini-bilme (self-knowledge) olduğu genellikle kabul görür. "Bu amaç; *Kendini-bilme,* felsefe tarihi içinde ortaya çıkan, birbirine karşı da olsa neredeyse bütün felsefe okullarının odağını ve çıkış noktasını teşkil etmiştir. Çoğu şüpheci düşünür bile *kendini-bilme*nin ne imkânını ne de gerekliliğini inkâr edemediler. Şüpheci, dış dünyanın nesnel kesinliğini inkâr etmekle insanın bütün düşüncelerini kendi üzerine yoğunlaştıracağını umar. Şüpheci düşünür, *kendini-bilme*nin kendini gerçekleştirmenin ilk gereklilik (prerequisite) olduğunu iddiâ eder."[20]

İnsan bilgisinin, onun tabiatının bir eğiliminden doğduğunu belirten Aristoteles, "Bütün insanlar, tabiatları gereği bilmek isterler. Bunun bir işareti, duyularımızdan aldığımız hazdır. Onların faydalı olmalarının dışında görme duyusu her şeyden önce diğerlerinden daha da üstte olmak üzere kendiliklerinden sevilirler. Sadece bir faaliyet yapmak için değil, herhangi bir şey yapmadığımız zamanda bile, başka herhangi bir şeye, görmeyi tercih ederiz. Bunun sebebi, bütün duyular arasında görmenin bize daha fazla bilgi kazandırması ve birçok farklı şeyler arasında bizi aydınlatması yüzündendir,"[21] der.

Grek düşünce tarihi içinde, insan üzerine ciddî anlamda eğilen ilk düşünürün Sokrates (M.Ö. 470–399) olduğunu belirtmek yanlış olmasa gerektir. Sokrates'ten bu yana insan üzerine ciddî mesâiler harcandığı ve hatırı sayılır eserler verildiği bilinmektedir.

Araştırmamıza konu ettiğimiz Cassirer'in de düşünce hayatının son on iki yılında sosyal bilim alanlarında araştırma yaptığı görülür. Cassirer, felsefî süreç içinde, Platon (M.Ö.427-327)'un, Sokrates'e ait '*Kendini bil.*' vecizesini bütünüyle yeni bir anlamda yorumladığında, bu durumun Grek kültürü ve düşüncesinde bir dönüm noktası olduğunu belirtir. Çünkü o, Platon'un, Sokra-

19. Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, New Haven and London, Twenty-first Printing, 1970, s. 4.
20. Cassirer, *a.g.e.* s. 1.
21. Cassirer, *a.g.e.* s. 2. Bkz.: Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Aslan, Sosyal Yay., 2. Basım, İstanbul, s. 75.

tik araştırma tarzının sınırlarının farkına varıp problemi çözmek için daha geniş bir plan üzerinde durmak gerektiğini savunur. Yine Cassirer, Platon'un görüşlerini yorumlayarak, bizim bireysel tecrübemiz içinde karşı karşıya kaldığımız hadise, o kadar çeşitli, o kadar karmaşık ve çelişkili ki, neredeyse onları çözemeyiz diyerek insanın, birey dünyasında değil siyasal ve toplumsal bağlamda araştırılacağı kanısındadır. "Platon'a göre, insanın tabiatı, anlamının şifresi, felsefeyle çözülmesi gereken zor bir metin gibidir. Fakat bu metin, bizim kişisel tecrübemizde okunaksız olan küçük harflerle yazılır. Felsefenin ilk işi, bu harfleri büyütmek olmalıdır. Felsefe, bir devlet kuramı geliştirinceye kadar, bize insanın tatmin edici bir kuramını veremez. Devletin tabiatında, insanın mâhiyeti büyük harflerle yazılır. Metnin gizli anlamı, devlette birdenbire ortaya çıkar ve bulanık ve karışık görünen, açık ve okunaklı hale gelir."[22] Platon insanın mâhiyetinin devlet kavramı içinde bulunacağı kanâatinden hareketle insan bilmecesinin devlet hayatı içinde çözüleceği düşüncesindedir.

Ancak siyasal hayatın, toplumsal insan varlığının bütününü kapsamadığını savunan Cassirer, "İnsanlık tarihinde devlet, mevcut formunda uygarlaşma sürecinin geç kalan bir ürünüdür. İnsan, bu toplumsal düzen formunu keşfetmezden önce, duygularını, isteklerini ve düşüncelerini anlamaya girişti. Böyle düzenlemeler ve sistemleştirmeler, dilde, efsânede, dinde ve sanatta gerçekleştirildi. Eğer biz, bir insan kuramı geliştirmek istiyorsak; siyasal yapıdan daha geniş olan bu temeli kabul etmeliyiz. Çünkü ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey değildir. O, insanın diğer faaliyetlerinin bütününü ifâde edip içine alamaz,"[23] der.

Buraya kadar konuyla ilgili diğer görüşlerin bir değerlendirmesini yapan Cassirer, burada asıl kendi görüşlerini ortaya koymaya başlar. Buradan itibaren onun, "Bu yöntemler yeterli ve ayrıntılı mıdır yoksa insan felsefesine, psikolojik içebakış, biyolojik gözlem, deney ve tarihî araştırmanın dışında bir başka yaklaşım tarzı, bir başka açık kapımız var mıdır?" diye sorup '*Sembolik Şekiller Felsefesi*' isimli eserinde böyle bir alternatif yaklaşım getirmeye çalıştığından söz eder. Cassirer'in yöntemi bilinen köklü bir yenilik anlamına gelmediği gibi önceki görüşleri, iptal etmek yerine tamamlamaya yönelik olarak düşünülmüştür.

"*Sembolik Şekiller Felsefesi*" şu varsayımdan hareket eder:

> "İnsanın '*özü*' ya da mâhiyetiyle ilgili herhangi bir tanım varsa; bu, töze ilişkin değil sadece '*işlevsel*' bir şey olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü meydana getiren bir temel ilke ile ne de deneysel gözlemle araştırılabilecek herhangi bir kalıtsal yeti veya içgüdü vâsıtası ile tanımlayabiliriz. İnsanın belirgin karakteri, onun ayırıcı işareti, metafizik ve fizik tabi-

22. Cassirer, *a.g.e.* s. 63.
23. Cassirer, *a.g.e.* s. 63.

> atı değil, onun işlevidir. Bu çaba, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faâliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsâne, din, sanat, bilim ve tarih bu dairenin çeşitli bölümleridir. Bu yüzden bir *'insan felsefesi'*, bize bu insânî faâliyetlerin her birinin temel yapısını kavrama ve aynı zamanda onları organik bir bütün olarak anlama imkânı verir. Dil, sanat, efsâne, din, insan hayatından soyutlanmış ve rastlantı sonucu meydana gelen yaratılar değildir. Onlar müşterek bir bağ sâyesinde korunmaktadırlar. Fakat bu bağ, skolastik düşüncede tasarım ve tasvir edildiği gibi *'vinculum substantiale'* (töze ilişkin bir bağ) değil, *'vinculum functionale'* (işlevsel bir bağ) dir. Bizim araştırmamız gereken şey; dilin, efsânenin, dinin sayısız şekilleri ve ifâdelerinin çok gerilerinde kalan temel işlevleridir ki, son çözümlemede müşterek bir ilk kaynağa ulaşmaya gayret etmeliyiz."[24]

Cassirer, Kantçı kritiği, kendince yorumladığı bu eleştiri tarzıyla ortaya koymuştur. O, geliştirdiği bu eleştirel yaklaşımla, varlık anlayışında tözsel anlamda birlik düşüncesinin mümkün olamayacağını, olsa olsa ancak işlevsel bağlamda bir birlikten söz edileceğini kanıtlayabilmek için, uzun felsefî çözümlemelere girişir. Ve bu yaklaşımda, oldukça önemli başka bir ülküsel sonun saklı olduğu görülür. Eğer bilginin konusu, sadece belli bir mantıkî ve soyut yapı vâsıtasıyla belirlenebilirse, araçların çeşitliliği sonucuna, nesnenin farklı yapılarına, objektif bağıntılar için farklı anlamlara cevap vermek zorunda kalırız. Hatta 'tabiatta' bile, fiziksel nesne, bütünüyle kimyasal nesneyle uygunluk içinde olmadığı gibi, kimyasal nesne de biyolojik nesneyle uygunluk içinde değildir. Çünkü fiziksel, kimyasal ve biyolojik bilginin her biri, kendilerine has sorular iskeletine sahip oldukları için bu yüzden hâdisenin öznesi, kendine özgü bir yoruma ve şekle sahiptir. Ülkü sahibi düşüncenin gelişmesindeki bu sonuç, başlamış olduğu yerdeki beklentilerini boşa çıkarmıştır. Bu gelişmenin sonu şunu gösterir ki, varlıktaki birlik idealinin, var olan şeylerin salt çeşitliliği içinde bir kez daha parçalandığına işaret eder.[25]

İNSANIN METAFİZİK İNCELENMESİ

Yapılan tanımlara bakılacak olursa, ontoloji ya da metafizik; varlığın 'var olmak açısı'ndan spekülatif olarak araştırılması ve incelenmesi eylemidir, denilebilir.[26] Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş* isimli eserinde, "Doğa bilimlerinin

---

24. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 68.
25. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Foms ?*, New Haven, London: Yale University Press, 1953, s. I, 76.
26. Yapılan çeşitli tanımlar için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 363.

en somutları, yaşamla ilgilenenleri bile, kendilerini yaşayan varlıkların görünür biçimleriyle, onların organlarıyla ve anatomik öğeleriyle sınırlamışlardır. Bu biçimler arasında karşılaştırmalar yapar, daha karmaşık olanı daha yalın olana indirgerler; kısacası, yaşam işleyişlerini yalnızca onun görsel simgelerinde araştırırlar. Bir gerçekliği görece bilmenin yerine onu saltık olarak elde etmenin, ona dış bakış açılarından bakmanın yerine onun içine girmenin, çözümlemesini yapmak yerine sezmenin, kısacası, onu dile getirme, çevirme ya da simgesel temsil etme olmaksızın kavramanın bir yolu varsa bu yol metafiziktir. *Öyleyse Metafizik, simgelerden sıyrılma savında olan bir bilimdir.*"[27] demektedir;

Andre Cresson ise, "Acaba insan zekâsı bugünkü yapılışı ile karşısına çıkan bu zor soruları çözebilecek durumda mıdır?" sorusunu yöneltmektedir.[28] Zekâ sahibi bir varlık olarak insanın, yeryüzünde görüldüğünden beri, şu üç temel metafizik sorunun cevabını zihinsel kapasitesi ölçüsünde düşündüğü söylenebilir.

1. Var olan şeyin ilk arkesi, menşei, ilk ana maddesi, aslı, esası nedir?
2. Evrenin ve hayatın gayesi nedir ve bizatihî bir kıymet hükmü var mıdır?
3. Ölümden sonra insanın âkibeti ne olacaktır?

Cresson'a göre, bütün bu problemlerin çözümünde kullanılan yöntemlere *"problem kritiği"* denilmektedir.

Cassirer'e göre, metafizik tarihi bize açıkça şunu gösterir ki, beden-ruh ilişkisini, şartlandırma ve şartlandırılma, sebep-sonuç ilişkisine dönüştürmeyle tanımlamak isteyen her teşebbüs, içinden çıkılmaz zorluklarla sonuçlanır. Beden-ruh ilişkisi hiçbir şeyi isbat etmeyeceği gibi tekrar anlaşılması da zordur. Çünkü her belirleme tarzı için, beden ve ruhun, biri diğeriyle şartlanmış ve belirlenmiş bizzat iki bağımsız varlık olmaları gerekir.[29] Ona göre, belirleme formu, aslında gerçek değer ve nedensellik kavramı vâsıtasıyla inşâ edilip yönetilen hakîkî varlık olarak metafizik bir dünya içinde ilerleme değildir, fakat burada, bizi bir çözüme götüren, ifâdenin ilk hâdisesine dönüştür. Çünkü kendine has yapısı içinde ifâdenin fenomenini tanımlayıp bir ontoloji ortaya koyamayan her metafizik, aslında bir çözüm olmayıp problemin bütünüyle yeni bir şekilde takdîmidir. Modern metafizikte, bu yolu ilk tutan Klages (1872-1956)'ti. O, saf anlamlı tecrübeye ontoloji dünyasının temel dayanaklarını kaldırmayı amaçlayan Archimedes'çi yaklaşımın bir tarzı olarak bakıp durdu. Böylece ona

---

27. Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev.: Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 1998, s. 9.
28. Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev.: Dr. S. J. Becarano, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962, s. 17-18.
29. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms III*, s. 111, 99.

göre, varlık fiziksel ve ruhsal olarak ikiye ayrılır.[30] Cassirer'e göre, Klages, ruhun bedenin anlamı olduğuna ve bedenin ruhun tezâhürü olduğuna vurgu yapar. "Ne biri diğerini etkiler, ne de biri nesnelerin dünyasına aittir. Çünkü, 'etkime' eşyanın etkileşiminden ayrılamaz, sebep ve sonuç bağıntısı, zaten sadece çözümleme edilmiş olan bölünmüş parçaların ilişkisinin bir belirlemesidir. Bununla beraber, anlam ve görünüşün kendisi bir bağıntıdır veya bunlar, bütün ilişkilerin bir ilk örneğidir. Sebep-sonucun sonsuz bir şekildeki yakınlığının, karşılaştırılamayacak bir şekilde birbirinden farkı olan ilişkisini tasavvur etmede zorlanan herhangi bir kişi, sadece kendisini oluşturan analojik ilişkinin işaretlerini düşünmelidir. Kavram, nasıl dilbilime özgü ise, ruh da bedene özgüdür. Birincisi kelimenin, ikincisi ise bedenin anlamıdır. Kelime, düşüncenin silueti, beden ise, ruhun tezâhürüdür. Kelimesiz kavramlar olamayacağı gibi, dışlaşmayan ruhlar da var olamaz.[31]

Bu anlamlı formülasyonu almamız gerektiğini belirten Cassirer, bunun bizi, kendi sistematik problemimizin merkezine geri götüreceğini belirterek, beden ve ruh arasındaki bağıntı, her ikisi de eşya ya da bir kozal bağıntıya dönüştürülemeyen saf sembolik bağıntı için bir ilkörnek ve model gösterir. Burada, başlangıçta, ne içte ne dışta, ne önce ne sonra ve ne bir fâil ne de bir fiil vardır. Burada biz, birbirinden farklı unsurlardan oluşmak zorunda olmayan, fakat kendi kendini açıklayan bütüncül bir anlama sahip ve kendini açıklayabilmek için ikili etkenlere ayrılabilen bir kombinezona sahibiz. Beden-ruh problemine gerçek bir şekilde ulaşma, eğer biz sadece nihâî olarak bütün özlü ve kozal ilişkilerin, böyle anlam bağıntısı üzerine temellendiğini belirten bir genel ilkeyi kavrarsak mümkündür.[32]

Etkenlerin ikili olması, bölgelerin de ikiliğini getireceğini belirten Cassirer, gerçekliğin kesinlikle iç ve dış dünya içine düştüğünü vurgular. "Cisim, mevcut psişiğin şimdiki tezâhürü olan basit bir ifâde olarak ortaya çıkmaz. Beden, ruhu göstermez, fakat onu gizleyen bir kabuktur. Bedenin ölümüyle kırılan bu kabuk vâsıtasıyla ruh, kendi özüne, değerine ve anlamına kavuşur. Fakat, bu temel efsânevî-dinî anlayış, beden ve ruh arasındaki bağı sürdürür, ancak bu ikisi öz ve temelde farklı olmalarına rağmen, birbirlerinin kaderlerine çok sıkı bir şekilde bağlıdırlar. Burada efsânevî kaderin birliği, özün ontik birliği ile yer değiştirir. Kaderin başlangıçtan beri var olan öncelikli bir derecesi olarak ruh, doğuş tekerleğine bağlanan cisimsel oluşun dairesine hasredilmiştir. Bu kaçınılmaz efsânevî bağ, cisimsel ve psişik varlığın alanları arasında gerçekleştirilmiş olan ayrımı reddetmez; fakat o, bu ayrım-

30. Cassirer, *a.g.e.* s. III, 100.
31. Cassirer, *a.g.e.* s. III, 100.
32. Cassirer, *a.g.e.* s. III, 100.

da efsânevî düşünceyi, bütünüyle bu ayrımın içinde saklı olan mantıkî sonuçlar çıkarmaktan korur."[33]

Bu alanda sonuca ilk varan ve kesin adımı atanın metafizik düşünce olduğunu belirten Cassirer, metafizik düşüncenin, beden ve ruhun birlikte oluşunu sadece deneysel ve dolayısıyla tesâdüfî bir tarza dönüştüreceğinden söz ederek,

> "Bu tesâdüfî bağ, her ikisinin varlığından ortaya çıkan bu zıtlığı çözemez, hiçbir tözsel bağ, aslında farklı unsurlu olan varlıkları potasında eriterek hakîkî bir birliğe dönüştürmek için yeterince güçlü değildir. Metafizik tarihinin bu yönünde, bu yolu almak için yapılan çabalar artarak sürdürüldü. Aristoteles'te ruh, halâ bedenin entellekhiası[34] ve bu yüzden onun en uygun 'gerçekliği'dir, fakat modern metafizik, her şeyin saf ifâde alanına ait olan bedenine soyulması yoluyla, onu bir fiziksel beden yapar ve ayrıca saf geometrik bir konu olarak bu bedenin önemini tanımlar. Descartes için, kalıcı olan madde kavramının sadece zorunlu karakteristikleri, uzunlukta, genişlikte ve derinlikte genişlemedir. Diğer taraftan, bilincin bütün gerçekliği olan bütün fizik varlık, düşünme aktında tüketildi. Fakat, geometri ve mekaniğin inşâ edildiği uzay dünyası ile, özünde düşüncenin saf aktını kavradığımız uzay dışındaki varlık arasında, mantıkî imkân ve deneysel vâsıta mümkün değildir; içinde ikisinin birbirini bulabildiği ve onların içinde zıtlığın çözüldüğü tek yer, ilk kutsal kaynağın aşkınlığıdır."[35]

İnsanın fizik ve metafizik bütünlüğü dikkate alındığında, tabiat üzerinde yaşayan ve hayatı inşâ eden insanın, tabiatüstünce belirlendiği görüşü daha ağır basar. Descartes'ın da belirttiği gibi insan, kendi kendinin yaratıcısı olsaydı, kendini, ölümlü bir varlık olarak değil ölümsüz bir varlık olarak yaratırdı. Genelde her çağda varlığı ve insanı anlama ve kavrama biçimi entelektüel bağlamlı açıklamalarla belirlenir. Bu yüzden insanın, kendi benini ve düşünce dünyasını günümüz bilim ve felsefelerinin ışığı altında inşâ etmek için genelde tabiatı, özelde de hayatı araştırması gerekiyor.

XX. yüzyılın en göze batan yanı bilim alanındaki büyük gelişmeler, fizik ve astrofizikte ilerlemelerin görülmesidir. 1901'de Max Planck'ın ileri sürdüğü "Kuantum Teorisi", Einstein'ın dört boyutlu uzay-zaman sürekliliğini oluşturan 'İzâfiyet Teorisi' Heisenberg ve Schrödinger'in nükleer fizikte mutlak ölçüler yerine ihtimal ve imkânı öne çıkaran 'Kesinsizlik Teorisi', gibi bütün bu anlayışlar bizim madde evreni ile ilgili görüşlerimizi değiştirdi. Bundan böyle

---

33. Cassirer, *a.g.e.* s. III, 102.
34. Entellekhia: Fiil halinde olan, statik mükemmellik. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, s. 617.
35. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, III, s. 103.

biz XIX. yüzyılın evren anlayışlarını benimseyemeyiz. Çünkü madde şimdi dinamik bir oluşum olarak kabul edildiğinden biz hiçbir yerde durgun matematik özler göremiyoruz. Bu değişme ile maddeciliğin temelleri sarsılmıştır. Fakat bundan ruhçu bir kurama geçmek de güçtür. Dolayısıyla bilimsel kuramlar sürekli ilerleme süreci içindedir ve dünya tasarımı bir kuşaktan diğerine hızla değişmektedir.[36] Araştırma için bir durum alış ve duruşa ihtiyaç duyacaktır. İnsanın salt anlamda fiziksel dünyanın varlığı olmadığı düşüncesine, insanı dolaysız ve dolaylı olarak çözümleyen inceleme ve araştırmalardan ulaşıyoruz, en azından insanın salt maddî bir varlık olduğu görüşü ne fizik ne de insan bilimleri açısından kanıtlanmış değildir.

İnsan, sadece maddesi itibariyle bu dünyalıdır, rûhî yönden farklı bir evrene, yani aşkın bir evrene ait olduğu söylenebilir. Platon daha işin başında evreni akledilebilir ve görülebilir evren diye ikiye ayırır. Biz, bunları birbirine bağlayan bir vâsıta, yani köprü olarak gören bir varlık, yani bir küçük evren olarak insanı görebiliriz.

Felsefî düşüncenin diyalektik farklılaşma süreci içerisinde, aslında temel bir yanlışı zıt iki gruptan birine çekerek insanın hakikati bilme merakı tatmine çalışıldı. Bunlardan biri; insanın kendi dışında ama kendisiyle iç içe ve doğrudan bir temasla etkilenip etkilediği tabiat ve tabiî hâdiseler, diğeri de kendi iç dünyasında onunla tabiatı ve kendisini tanımladığı zihin faâliyetlerinin ne olup olmadığı ile bunların nasıl gerçekleşebildiği ve bu faâliyetleri yapanın ne olduğu sorularının cevabını arayan bilme merakının kendisidir. Bu iki zıt ve farklı yönlerde seyreden felsefî faâliyet, her iki faâliyeti de yapan varlığın kim olduğu merakını gölgede bırakınca insanın kendisi devre dışı kaldı. Başlı başına bir insan felsefesi zihinsel faâliyetlerin çok uzaklarına düştü.

Cassirer'in naif idealizminin yaptığı iş, dogmatik tutumdan, yani varlıkların bütününü ortak bir cevhere indirgemek yerine, varlıkların birliğini işlevsel bağlama indirgemesidir. Cassirer'e göre, insan kültürünün değişik şekilleri, mâhiyetlerindeki bir özdeşlikten dolayı değil, asıl görevlerindeki uyum sâyesinde birbirinden ayrılmazlar. Eğer insan kültüründe bir denge varsa bu, statik bir denge değil, ancak dinamik bir denge olarak tasvîr edilebilir. O, zıt güçler arasındaki mücâdelenin bir sonucudur. O halde, tözsel anlamda değil de işlevsel anlamda metafiziği yeniden bulup insanı, tabiatı ve hayatı varoluşundan itibaren inşâ etmek gerekiyor.

İnsan kültürü içinde, bir açıdan herkesin bildiğini sandığı diğer bir açıdan ise bilinmesi mümkün gözükmeyen öyle kaygan ve belirsiz kavramlar vardır

36. Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev. Vahap Mutal, Hareket Yay., İst., 1974, s. 17.

ki, "İşte 'insan' kavramı da bunlardan biridir." dense yeridir. Bilmek kavramı, doğruya ulaşmakla özdeşleştirilir. Doğru kavramı ise, herhangi bir şey hakkında verilen bilginin, o şeyin nitelikleriyle uygun olma hâlidir. Ancak bu, bir şeyin niteliklerinin de doğru belirtilmesini gerektirmektedir ki, bu bütünüyle öznenin kendi zihinsel yetisine ve kullandığı dakik araçlarla ilgilidir. Doğru düşünmenin, ilkin olmazsa olmaz iki şartı olmalıdır: Bunlardan biri; *"bir şeyin nesnesiyle kavramını"* birbirinden ayırmak, diğeri de; *"bir şeyin olgusuyla bilgisini"* birbirinden ayırt etmektir. *"Şu kalem"* ile *"kalem"* kavramını, *"Havanın sıcak olması"* olgusuyla *"Hava sıcaktır."* önermesini birbirine karıştıran bir zihnin, sağlıklı düşünce üretmesi oldukça zor gibi görünür. Mantık alanında tasdik türlerinden olan zan ve yakîn farkı, burada ortaya çıkıyor. "Akıl bir tarafı seçmede kararlı ise ve seçilen taraf da gerçeğe uygunsa, böyle bir tasdik (veya bilgi) yakîndir (kesin bilgi). Eğer akıl seçiminde kararlı olup da, seçilen taraf gerçeğe uymazsa, cehl-i mürekkep olur. Eğer bir tarafı seçme, kesin olmayıp, bir tarafı tercih etmekle beraber karşı tarafa da ihtimal tanınırsa buna da zan denir."[37]

Demek ki, bazı şeyleri bildiğimizi zannediyoruz ama herhangi bir konu üzerine yoğunlaştığımızda, konu hakkında ciddî şeyler söyleme sorumluluğunu üzerimize aldığımızda, kesin bilginin zihinle irtibâtının önemini ve bilme faâliyetinin oldukça zor bir işlem olduğunu algılıyoruz. İnsan, zannını güçlendirdikçe öğrenmeye sırt çevirir ve kara câhilliğe doğru hızla yol alır, bilgisini artırdıkça öğrenmeye daha fazla ihtiyaç duymaya başlar. Yani bilgisizlik insanı hükümlerinde katılaştırıyor, bilgi ise esnek ve naif bir tutuma götürüyor. Söz gelip Sokrates'in ünlü, *"Bir şey biliyorum o da hiçbir şeyi bilmediğimdir."* özlü sözünde düğümleniyor.

Tarihi Süreç İçinde İnsanın İncelenmesi

İlkçağda Antropoloji Tasavvuru

Cassirer'e göre, Miletli filozoflar, Pythagorasçılar, Elea Mektebi düşünürleri, Yeni Tabiat filozofları ve Atomcular, bunların bütünü, tabiat felsefesiyle meşgul olurlar. Ancak, Herakleitos'un insan felsefesi üzerinde ilk duran düşünür olarak bunlardan farklı bir yönünün olduğuna değinilmişti. Cassirer, "Bu yeni düşünce temâyülü, ilk Grek felsefesinin temelinde olmasına rağmen, Sokrates dönemine gelinceye kadar olgun bir düzeye gelemediği için pre-Sokratik düşünceyi, Sokratik felsefeden ayıran sınır işaretini insan (felsefesi) mese-

37. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970, s. 188.

lesinde buluyoruz."[38] der. Ancak insanın temele alındığı ilk felsefî çabalar Sofist düşünürlerle Sokrates arasında geçen tartışmalarda ortaya çıktığı görülür. Sofistler ve Sokrates, bu ihtilâfa rağmen yine de temel bir varsayım üzerinde müttefiktiler. Bu andan itibâren insan, artık sadece evrenin bir parçası olarak kabul edilmeyip Protagoras (M. Ö. 490-420)'ın ifâdesiyle *"İnsan, her şeyin ölçüsüdür."* oldu. Bu ilke bir anlamda hem sofistler hem de Sokrates için geçerliydi. Onların ortak amacı, felsefeyi *insanlaştırmak*, kozmogoni ve varlıkbilimini (ontoloji) insanbilimine (antropoloji) dönüştürmekti. Fakat onlar, amacın kendisinde uzlaştıkları halde, bu amaca ulaşmadaki vâsıta ve metotlar konusunda ihtilâfa düştüler. Tam *"insan"* terimi, onlarca iki ayrı, hatta zıt olarak anlaşılıp yorumlandı.

Sofistler için *'insan'* bireysel insan anlamına gelmekteydi. Evrensel insan diye adlandırılan filozofların insanı, onlara göre, sadece bir hayâl idi. Sofistler, özellikle de genel hayatın durmadan değişen manzaralarıyla büyülenmişti. Onların yetilerini gösterip rollerini oynamak zorunda oldukları saha burasıydı. Karşılarında doğrudan, somut ve pratik görevler vardı.[39] Sofistlere göre, genel spekülatif ya da etik (ahlâkî) bir insan kuramının hiçbir faydası olamazdı, diyen Cassirer'e göre, onlar böyle bir kuramı gerçek bir yardım olmaktan çok, bir engel olarak gördüler. Sofistler, insanın *tabiatıyla* ilgilenmiyorlardı. Çünkü insanın pratik ilgilerine dalmışlardı. "İnsanın kültürel, toplumsal ve siyasal hayatının farklılık ve çokluğu öncelikle bilimsel meraklarını uyandırdı. Sofistler, bütün bu farklı ve çok karmaşık faâliyetleri düzenleyip denetlemek, belli düşünce kanallarına yöneltmek ve onlar için doğru teknik kurallar bulmak zorundaydılar. Sofistlerin felsefelerinin ve kendilerine has zihinlerinin asıl karakteristiği, şaşırtan çok yönlülükleriydi. Onlar, her görevi eşit sayıp bütün problemlerine geleneksel anlayışların, müşterek peşin hükümlerin ve toplumsal mukâvelelerin engellerini yıkarak her şeye yeni bir ruhla yaklaştılar.[40]

Cassirer'e göre, Sokratik problem ve Sokratik manzara, Sofistlerinkinden tamâmen farklıdır. Sofistler, bütün yetilerine ve her türlü ilgilerine rağmen ya da belki bu çeşitli yeti ve ilgileri yüzünden, insan problemini çözememişlerdi. Onlar, durmadan çevrede hareket ediyorlar ve hiçbir zaman insan mâhiyeti ve davranışlarının merkezine inemiyorlardı. Hatta böyle bir merkezin bulunduğunu ve felsefî düşünceyle araştırılabileceğini bile anlayamamışlardı. İşte, Sokratik soru bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Sokrates'a göre, sofistler insan tabiatının sadece *"dağınık kalıntılarını"* görmüşlerdir. Gerçekten,V. yüzyılın ün-

38. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, III, s. 4.
39. Cassirer, *The Myth of State*, Doubleday Company, INC., Garden City, New York, 1955, s. 66.
40. Cassirer, a.g.e. s. 66.

lü sofistlerinin yazılarında, ele alınmamış hemen hemen hiçbir konu yoktur.[41] Cassirer'e göre, Sokrates, sadece bir sanatı bilir: Bir insanın ruhunu şekillendirme, insana yaklaşıp ne olduğu ve anlamını bilmediği hayat hakkında onu iknâ etme, onun gerçek amacı görmesini sağlayıp bu amaca ulaşmasında yardımcı olma sanatı.

> "Sokratik bilgisizliğin aslâ olumsuz bir tutum olmadığı apaçıktır. Aksine, bu tutum çok aslî ve olumlu bir insânî bilgi ve faâliyet idealini temsil eder. Sokratik şüphe diye adlandırabileceğimiz şey; sadece Sokrates'in bilinen alaycı tarzını takip ederek, arkasında idealini sakladığı bir maskedir. Onun şüpheciliği, yegâne önem taşıyan şeyi, *insan*ın kendisi hakkındaki bilgisini, belirsiz hale getiren ve farklı bilgi yollarını ortadan kaldırmaya yönelen bir şüpheciliktir. Ahlâkî sahada olduğu kadar, kuramsal alanda da Sokrates'in gayreti, sadece bir aydınlatma çabası olmayıp bir güçlendirme ve pekiştirme çabasıydı da. Ona göre, 'bilgelik' ya da 'erdem'den *-sophia* ya da *arete*'den- çoğul bir tarzda konuşmak temel bir hatâdır. O, bilginin birçok'luk ya da fazîletlerin birçok'luk olduğunu kesin olarak reddeder."[42]

Sokrates'e göre, bilgelik ve erdemin parçaları yoktur. Onları parçalara ayırmakla, asıl özlerini yok etmiş oluruz. Bu yüzden, onları bölünmez bir bütün olarak kavrayıp tanımlamamız gerekir. Cassirer'e göre, Sokrates'te "İnsan nedir?" sorusunun dışında, farklı bir düşünceyle karşılaşmayız. Sokrates, her zaman nesnel, mutlak ve evrensel bir hakikat fikrini iddiâ edip savunur. Fakat onun tek bildiği evren, bütün araştırmalarının yöneldiği evren olan insandır. Eğer bir felsefeye sahipse onun felsefesi bir katı antropoloji (felsefesi)dir.

Platonun diyaloglarından birinde Sokrates, öğrencisi Phaedrus ile şehrin dışında yürürken Phaedrus, "Sınırı hiç geçer misin?" diye sorar. Sokrates, cevabına sembolik anlam yükleyerek "Çok haklısın değerli dostum, ama sebebini dinlediğin zaman ümit ederim ki, bana hak vereceksin. Ben bilgi dostuyum, öğretmenlerim ise, ağaçlar ya da kırlar değil, şehirde ikamet eden insanlardır."[43] der. Sokrates'in tabiat karşısında insanı öne çıkartması, benim de katıldığım Cassirer'in yaklaşımıyla oldukça benzerlikler içeriyor. Ancak insanı tabiattan soyutlayabileceğimiz bir mekân anlayışı ve tabiatsız bir insan yaklaşımını da pek mâkûl göremiyorum. Görünüş ve maddî unsur itibariyle, insanla tabiatı birbirinden ayırmak, neredeyse mümkün gözükmemektedir. Tabiat, insanın bulunduğu, onun kendini sergilediği, yaşantısını sürdürdüğü mekândır. Ancak, bu demek değildir ki, insan tabiatın aynısıdır.

---

41. Cassirer, *a.g.e*, s. 67.
42. Cassirer, *a.g.e.* s. 68.
43. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 4-5.

Platon'un İnsan Felsefesi

Sokrates'a kadar felsefenin zihinsel bir monolog olarak anlaşıldığını, onunla birlikte bir diyaloga dönüştürüldüğünü belirten Cassirer'e göre, insan mâhiyetinin bilgisine sadece diyalektik yolla ya da diyalektik düşünceyle yaklaşabiliriz. "Önceleri, hakikatin bir düşünürün çabası ile kavranabilecek hazır türden bir şey olduğu ve hemen başkasına aktarılabileceği düşünülürken, Sokrates bu görüşü tasdik etmedi. Hakikat, mâhiyeti itibariyle, diyalektik düşüncenin tezâhürüdür. Bu yüzden, karşılıklı olarak soruşturma ve cevaplama durumunda olan öznelerin, devamlı işbirliği olmaksızın kazanılamaz. O, deneysel bir şey gibi de değildir. O, toplumsal faâliyetin doğru açılımı olarak anlaşılmalıdır."[44] Bu ifâdeler, çağımız düşünürlerinden Hans-Georg Gadamer'in "Beşeri Bilimlerde Hakikat" ve "Hakikat Nedir?" adlı makalelerindeki şu ifâdelerine oldukça uygun düşüyor: "Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin, hakikate ulaşmak için yeterli olmadığı ortaya çıkmıştır."[45] Ona göre, hakikat, gerçekten onu garanti eden sorgulama ve araştırma disiplini vâsıtasıyla başarılabilir. İnsan bilimlerinde hakikat (doğruluk) denilen şey, genelde bir diyalog tarzında tartışan kişilerin birbirlerini etkilemeleri ve tahrik etmeleri (zihnî uyarma) sonucunda ortaya çıkar. Latinlerin bu konuyla ilgili anlamlı bir sözü vardır; *Logos spermatikos* (söz doğurtucu söz) zihni dölleyici kelime anlamına gelir. Sempozyumlarda, sunulan tebliğlerden çok yapılan müzâkerelerde hakikat kırıntılarına daha çok fazla rastlanması da bu görüşü teyîd etmektedir.

Platon, Sokrates'in en güvenilir ve kendisini, ona en çok adamış olan öğrencisi olarak hem metodunu, hem de temel ahlâkî görüşlerini benimsemesine rağmen, onun "*Sokratik Diyaloglar*" diye adlandırılan ilk döneminde bile, Sokrates'in düşüncesine yabancı olan bir unsurun bulunduğunu belirten Cassirer'e göre, "Sokrates, Platon'u felsefenin insan meselesi ile başlaması gerektiğine inandırmıştı. Fakat Platon'a göre, araştırma sahamızı genişletmeden bu felsefî soruyu cevaplayamayız. Kendimizi, insanın bireysel hayatının sınırları içine kapadığımız sürece, insanın uygun bir tanımını bulamayız. İnsan tabiatı, bu dar açı içinde kendisini göstermez. İnsan ruhunda *küçük karakterlerle* yazılmış olan ve bu sebeple, neredeyse okunamayan şeyi, eğer insanın siyasal ve toplumsal hayatında daha büyük karakterlerle okursak, açık ve anlaşılabilir bir hale girer. Bu ilke, Platon'un *Cumhuriyet*'inin başlangıç notasıdır."[46]

---

44. Cassirer, *a.g.e.* s. 5.
45. Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 95.
46. Cassirer, *The Myth of State*, s. 72, Platon, *Devlet*, çev.: S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İst., 1995, s. 58-59.

Cassirer'e göre, bu andan itibaren, bütün insan problemi değiştirildi: "Siyasetin, psikoloji için bir ipucu olduğu iddiâ edildi. Bu, tabiatı zapt etme teşebbüsü ile işe başlamış ve ahlâkî hayatın normalleşmesi ve aklî normlar arayarak devam etmiş olan, Grek düşüncesinin gelişmesi için gerekli olan son ve kesin bir adımdır. Bu düşünce, aklî bir devlet nazariyesinin yeni bir varsayımıyla zirveye ulaştı."[47]

Hellenistik dönemin sona erdiği M.S. 300 yıllarında Hıristiyanlığın Roma'nın resmî dini sayılmasıyla, Roma'nın geleneksel bu dünyacı insan anlayışının yerine, yavaş yavaş dinî bir insan anlayışı geçer. Ancak Rönesans döneminde insan anlayışının farklı bir yöne evrildiği görülür. Rönesans terimi, yanı başında hemen Hümanism'i çağrıştırıverir. Çünkü Rönesans dönemi içindeki, dinî yaklaşımlarda ve astronomi sistemlerinde görülen değişiklik gibi faâliyetlerin öncüleri Hümanist yazar ve sanatçılardı. Humanitas, sözcük anlamı; insan doğası, insanlık, beşeriyet, insancılık, sevecenlik, yumuşaklık, nezâket, kültür, incelik[48] anlamlarına gelir. Humanus ise, insana ait, insânî, insan sever, merhametli, kültürlü, incelmiş iyi öğrenim görmüş[49] anlamlarına gelir. Avrupa'da yenileşme dönemlerinde Erasmus (1466-1536) ve Petrarca (1304-1374) tarafından temsil olunmuştur.[50] Hümanizmin terim anlamı ise; *insanı* arayan, *insanın* özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalardır.[51] Hümanizm, bir anlamıyla da bilim, felsefe ve sanat eserlerine dönüştür. "Humanitas ideali, ilk kez Roma'da özellikle genç kral Scipo'nun aristokratik döneminde şekillendi ve onun kesin yerini Roma'da veren Humanitas kavramı belirsiz bir kavram değildi. O belirli bir anlama sahipti ve Roma'da özel hayatta ve kamu hayatında biçimlendirici bir güç oldu. O sadece ahlak değil estetik bir idealdi de; o, insanın bütün hayatında onun etkisini isbat etmek zorundadır."[52]

Orta Çağlarda insan, kiliseye ve mensup olduğu grubuna göre değer kazanırdı. Tabiî haldeki insan ise, onun saf ferdiyeti, duygusal hayatı, otorite olarak sayılamaz ve gösterilemezdi. İnsanda ne pahasına olursa olsun bir gerçekleştirme isteği gelişti, onların kendi şahsiyeti; tabiî olarak şu durumlarda, ve-

47. Cassirer, *The Myth of State*, s. 72.
48. *Latince-Türkçe Sözlük*, çev.: Sina Kabaağaç/Erdal Alova, Sosyal Yay., İstanbul, 1995, s. 273.
49. *Latince-Türkçe Sözlük*, s. 273.
50. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954, s. 143.
51. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 194.
52. David Bidney, "On The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer And Its Relation To History of Anthropological Thought", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Second Printing, Printing in the United States of America, 1958, s. 480.

rimli sonuçlara ve güçlü olmada yeterli şansı olan sadece bir isteğe götürür. Diğer bir ifâdeyle, İtalyan şehir devletlerinde despotizm kuralcılığı, birçok kişinin genel hayata katılmalarını sağlamada başarısız olduğundan, bunlar ferdiyetlerini gerçekleştirme ihtiyacı içinde olmaları yüzünden, inkâr edilemez şekilde tahrîk edilmişti; sanatsal ve edebî ilgilere, onların şahsiyetinin daha hür olabilmesi için böyle şahısları özel hayatın bağıntılarına göndermek gerekti.[53]

Cassirer'in Sembolik Formlara Dayalı İnsan Felsefesi

İnsan ve Hayvan Dili Arasındaki Farklılıklar

Cassirer, konuşmanın basit ve değişmez bir hâdise olmadığını, hem biyolojik hem de sistematik olarak aynı seviyede olmayan farklı unsurları ihtivâ ettiğini belirtir. "Bu inşâî unsurların düzen ve karşılıklı münâsebetlerini bulmayı deneyip, âdetâ konuşmanın çeşitli jeolojik safhalarını ayırmalıyız." der.

Cassirer, önerme dili ile heyecan dili arasındaki farkın, insan ve hayvan dünyaları arasındaki ayrım çizgisi olduğunu belirterek, "Hayvan dili hakkındaki bütün nazariye ve gözlemler, bu temel farkı anlamakta hatâya düşerlerse, hedeften uzaklaşırlar,"[54] demektedir. Yine o, bu konunun bütün literatüründe herhangi bir hayvanın öznel olandan nesnel olana, sevgiye ait olandan önermeye ait olan olgunun bir tek sonuç verici deliline kesin bir adım atılmış olduğu kanâatinde değildir. Koehler'in konuşma olgusunun, insana benzeyen maymunların gücünün kesinlikle ötesinde olduğu düşüncesinde ısrar ettiğini belirten Cassirer; "O, hayvanların bu paha biçilmez teknik yardımdan ve düşüncenin en önemli unsurlarından -hayal gücü ismini verdiğimiz- yoksun oluşları ve bu yüzden hayvanları herhangi bir başarıdan, hatta kültürel gelişmelerin en başındakini başarmaktan bile alıkoyduğunu iddiâ ediyor."[55] demektedir.

---

53. Dr. Harald Höffding, *A History of Modern Philosophy*, trans.: Dover Publications, INC. 1955., s. 11.
54. Cassirer'e göre, önerme ve heyecan dilleri arasında vakitsiz bir kesin ayrım yapma teşebbüsü, dil psikopatolojisi sahasında yapılmıştı. İngiliz asabiyecilerinden Jackson çok ilginç patolojik olayları değerlendirmek üzere "önerme dili" terimini ortaya atmıştır. O, konuşma kaybı (aphasia) hastalığına tutulan pek çok hastasının konuşma alışkanlıklarını aslâ kaybetmediklerini, fakat sadece sözlerini objektif ve önerme tarzında kullanamadıklarını ortaya çıkarmıştır. Jackson'ın ayırt etme işi çok yararlı olmuş, dil psikopatolojisinin daha da ilerlemesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu konuyu Cassirer, *The Phlosophy of Symbolic Forms III.* ciltte ayrıntılarıyla incelemektedir, s. 210-214.
55. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 30.

Bir Uzay ve Zaman Varlığı Olarak İnsan

Cassirer'e göre, bir antropolojik felsefenin en cazip ve önemli görevlerinden biri, uzay ve zamanın insan tecrübesinde üstlendiği belirgin özelliğini tasvîr ve çözümlemektir. Bu durumda, insan dışındaki organik varlıklar, uzay ve zamanı acaba bizim gibi mi algılıyorlar? Cassirer, "Uzay ve zamanın görü'nüşünün bütün organik varlıklar için, ister istemez tek ve aynı olduğunu düşünmeye çalışmak, saf ve temelsiz bir varsayım olacağı için, açıkça, aşağı organizmalarda, insandakine benzer bir uzay algısı olduğuna atfedemeyiz." der. Hatta ona göre, insan dünyası ile insana benzeyen maymunların dünyası arasında bile, bu bakımdan açık ve silinemez sûrette bir fark bulunmaktadır. Fakat bu fark için, sadece bizim belli psikolojik metotlarımızı uygulayarak bir açıklama yapmamız kolay değildir.[56] Ona göre, bizim dışımızdaki canlıların, uzay ve zaman hakkında ne bildiklerine dair bir veri neredeyse yok gibidir. Zamanı, geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe ayırmak insan zekâsının işidir. Herhangi bir hayvanın zaman kavramı hakkında bir bölümleme yaptığına dair bir ipucu da bulmak mümkün değildir. Hayvanların genel anlamda ölüm kavramı hakkında da bir şeyler bildiklerini gösteren işaretler bulunmuş değildir.

Hayvanlar öleceklerini bilmezler, şüphesiz içlerinde ölü ile diriyi ayırt edenler vardır. Bundan da onlarda, ölü ve diri algılarının aynı hareketleri, aynı fiilleri, aynı durumları doğurmadığını anlayalım; bu onların genel mânâda ölüm fikrine sahip olduklarına delâlet etmediği gibi; genel hayat fikrine, hatta beden tarafından yaşanmış olarak değil de düşünce tarafından tasavvur edilmiş olarak anlaşılan hiçbir tümel fikre sahip olduğuna da delâlet etmez. Biz, hayvanda ölüm fikrinin bulunduğunu kabul etsek de, yine o, ölmek zorunda olduğunu, zorla ölmezse eceliyle öleceğini şüphesiz tasavvur edemez. Ama insan öleceğini bilir. Diğer bütün canlılar hayata sarılıdır, sadece onun hamlesine uyarlar. Fakat insanla birlikte düşünce ortaya çıkıyor. İnsan, çevresindeki her canlının öldüğünü görerek kendinin de öleceğine inanıyor. Tabiat ona bu zekâyı verdikten sonra, istese de istemese de onu bu kanâate götürecektir. İnsan öleceğini bildiği gibi ne zaman öleceğini de bilmiş olsaydı, daha da ümit kırıcı olabilirdi.[57]

Bergson'un, insanın kendi âkibetiyle ilgili mukadderatını zorunlu olarak bilmesinin, tabiatın ona verdiği zekâ vâsıtasıyla gerçekleştiğini belirtmesi ya bir benzetme ya da irdelenmeden söylenilmiş bir ifâde gibi geliyor, insana. *tabiat*, bizim dış dünya diye nitelendirdiğimiz evrene mi yoksa insanın yaratılış yasası ya da varoluş gerçeğine mi yoksa *bir şeyi* o şey yapan mâhiyete (nelik) mi kar-

56. Cassirer, *a.g.e.* s. 42.
57. Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev.: Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., Ankara, 1949, s. 176-178.

şılık olarak kullanılmış, bunu onun ifâdelerinden anlayamıyoruz. Eğer ilkiyse, eski Yunan düşünüş geleneğine uygun tarzda Tanrı'nın ismini telaffuzdan kaçınanların bu ifâdeyi kullanmaları yadırganmaz, ikincisiyse Tanrı insana, kendi geleceğini bilme yetisini yaratılışıyla birlikte potansiyel olarak nüve halinde vermiştir ya da varoluş süreci içinde insan, yaptığı tecrübeler ve zihinsel çıkarsamalarla bu sonuca ulaşmıştır, üçüncü ihtimal ise insan, mâhiyeti gereği bilgi öğrenme yetisine sahip bir varlıktır, anlayışına uygun düşer.

Cassirer'e göre, bizim insan dünyamızda uzay ve zamanın gerçek özelliğini keşfetmek için, insan kültür formlarını çözümlememizi gerektiren dolaylı bir yol takip edilmelidir. Belli bir düzende tertip edilmiş daha aşağı ve yukarı tabakaların varlığından söz eden Cassirer, en aşağı tabakanın, *organik uzay ve zaman* olarak tanımlandığını belirtir. "Her canlı varlık belli bir çevrede yaşar ve hayatını sürdürebilmesi için kendisini bu çevrenin şartlarına sürekli olarak intibak ettirmesi gerekir. Hatta daha aşağı organizmalarda intibak, fiziksel uyarıcılar arasında bir farklılaşma ve bu uyarıcılara uygun bir cevap verme, oldukça karmaşık bir tepki sistemini gerektirir. Bütün bunlar, tek tek tecrübelerle öğrenilemezler. Yeni doğmuş hayvanlar, uzaya ait uzaklığın ve istikâmetin çok mükemmeline ve tam duyusuna sahip görünürler. Yumurtadan yeni çıkan genç bir civciv, önüne serpilmiş olan taneleri hemen toplamaya ve devşirmeye başlar. Bu uzaya ait istikâmet sürecinin dayandığı belli durumlar, biyologlar ve psikologlarca dikkatle incelenmiştir. Hayvanlar, çok karmaşık tepkilerde bulunduklarında, onlara herhangi bir ideleştirme sürecinin öncülük ettiğini varsayamayız. Aksine onlar, sanki özel bir türün bedenî ilcâlarıyla yönetiliyorlarmış gibi görünüyorlar. Hayvanlar, zihinsel bir pencere ya da uzay fikrine sahip olmadıkları gibi, uzaya ait bağıntıların kullanma tarifesinden de yoksundurlar."[58]

Olgu ve İdeal Ayrımı Yapan Bir Varlık Olarak İnsan

Cassirer'e göre, Kant, *Hüküm Gücünün Tenkidi*'nde "İnsan bilgisinin öyle bir karakteri vardır ki, akıl, eşyanın gerçekliği ve ihtimali arasında kesin bir ayrım yapma gereği duyar. İşte, insan bilgisinin karakteri, insanın genel varlık zinciri içindeki yerini belirler. Eşyanın gerçekliği ile imkânı arasındaki ayrım yetisi ne insandan aşağı ne de yukarı olan varlıklarda vardır. İnsandan aşağı olan varlıklar, kendi duygusal algı dünyalarının içine hasredilmişlerdir. Onlar gerçek fiziksel unsurlara karşı çok hassastırlar ve bu uyarıcılara tepki gösterirler. Fakat *muhtemel* şeylerin fikrini şekillendirmeleri yoktur. Diğer taraf-

58. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 42-43.

tan insanüstü (zihinsel algı) ya da (ilâhî algı) *gerçeklik*le imkân arasında hiçbir ayrım tanımaz. Tanrı, (*aktus purus*) *salt fiil*dir. Algıladığı her şey gerçektir. Tanrı'nın aklı, özgün zihin (*intelllect archetypus*) ya da düşünsel yaratmadır. O, hiçbir şeyi, düşünme, yaratma ve ortaya koyma fiili olmaksızın düşünemez. İmkân problemi sadece insanda, insanın türeyen zekâsında ortaya çıkar. Gerçeklik ve imkân arasındaki fark metafizik değil, bilgi nazariyesine ait olan bir farktır. O, kendinde şeylerin herhangi bir karakterine delâlet etmez, sadece şeylere ait bilgimizi içerir."[59]

Kant, ilâhî algının, yaratıcı sezginin gerçekten var olduğunu olumlu ve dogmatik bir tutumla öne sürmek istemeyip, böyle bir sezgisel anlam kavramını, sadece insan zihninin tabiatını ve sınırlarını tasvîr etmek için kullandığını belirten Cassirer'e göre, sonuncusu, yani insan zihni, uyumlu olmayan iki unsur üzerine dayanan bir akıl yürütme kavrayışıdır. "Hayâller olmadan düşünemeyiz, kavramlar olmadan sezemeyiz. "*Sezgiler olmaksızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın sezgiler kördür.*" Kant'a göre, bizim imkânla gerçekliği ayırmamızın kaynağında, bilginin temel şartlarındaki bu dualizm[60] yatar. Kant'ın insan bilgisinin karakterinin, insanın genel varlık zinciri içindeki yerini belirleyeceği düşüncesinin, insanı kendi altındaki ve üstündeki varlıklarla kıyaslamak bakımından hayli ilginç olduğunu belirten Cassirer, "İnsandan aşağı olduğu belirtilen varlıkların olgulara karşı hassas olup mümkün şeyler hakkında herhangi bir düşüncelerinin olmamasına rağmen, insandan yukarıda olduğu belirtilen Tanrı'nın da hem mümkünü hem de eşyayı birlikte kavrayıp yaratması söz konusudur. İnsan ise, eşyanın gerçekliği ile imkânı arasında bir farkı tefrîk etme yetisiyle karşımıza çıkar." der. Yalnız Cassirer, Kant'ın, insan zihninin hayallere ihtiyaç içinde olan bir zihin olduğunu söylemek yerine, onun daha çok sembollere ihtiyaç içinde olan bir zihin olduğunu söylemek durumunda olmamız gerektiği konusunda bizi uyararak, "İnsan bilgisi tabiatı itibariyle en tabiî sembolik bilgidir. Onun hem gücünü hem de sınırlarını belirleyen bu özelliktir."[61] demektedir.

Cassirer'e göre, sembolik düşünce için gerçekle mümkün, gerçek olanla ideal olan şeyler arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Bir sembolün fiziksel dünyanın bir parçası olarak gerçek bir varlığı yoktur. O, bir *anlam*a sahiptir. İlkel düşüncede varoluş ve anlamın iki alanı arasında ayrım yapmak halâ çok zordur. Onlar sürekli birbirine karıştırılırlar. Bir sembol, sihirli ve fiziksel güçler verilmiş bir şey olarak görülür. Fakat insan kültürü ilerledikçe eşya ile semboller arasındaki fark açıkça hissedilmeye ve bu, gerçeklik ile imkân ara-

59. Cassirer, a.g.e. s. 56.
60. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 56.
61. Cassirer, *a.g.e.* s. 57.

sındaki fark da gittikçe daha açık telaffuz edilmeye başlanır.[62] Cassirer'e göre, bu karşılıklı dayanışma dolaylı bir yoldan isbat edilebilir. "Sembolik düşüncenin işlevinin engellendiği ya da belirsiz hale getirildiği özel durumlarda, gerçeklikle imkân arasındaki fark da belirsiz olur. Hâfızasını kaybetmiş hastalar, özel kelime gruplarını kullanma alışkanlıklarını yitirmekle kalmayıp genel zihinsel tutumlarında da ilginç bir yetersizliğin ortaya çıktığı görülür."[63]

Cassirer'e göre, takrîbî olarak konuşunca, bu hastaların çoğu, normal şahısların davranışından çok fazla sapma göstermezler. Fakat düşünmenin daha soyut bir tarzıyla karşı karşıya gelmeleri durumunda, yani gerçekliklerden çok salt imkânları düşünmek zorunda kaldıklarında, onlar birden bire büyük zorluklar yaşarlar. Onlar, gerçek olmayan nesneler hakkında ne düşünebilirler, ne de konuşabilirler. Meselâ, yarım felçten etkilenip sağ eli işlevsiz hale gelen bir hasta "Sağ elimle yazabilirim." cümlesini telaffuz edemiyordu. Hatta onlar, doktor tarafından kendisine telaffuz edildiği halde, bu kelimeleri tekrar etmeyi reddediyordu. Fakat o, "Sol elimle yazabilirim." cümlesini kolayca söyleyebiliyordu, çünkü bu, onun için nazarî ya da gerçek dışı[64] olarak değil, bir olgunun ifâdesiydi.

Kurt Goldstein'a göre, "Bu ve benzer örnekler gösterir ki, hasta, hiçbir sûrette herhangi bir salt *mümkün* durumla ilgilenmeğe muktedir değildir. Bu yüzden biz, bu hastalardaki kusuru, *muhtemel* bir duruma yaklaşmadaki yeti eksikliği olarak tasvîr edebiliriz. Bizim hastaların en büyük zorluğu, hâricî uyarıcı vâsıtasıyla direk olarak belirlenmeyen herhangi bir işe başlamada görülür. İrâdî olarak değişmelerde, bir konudan diğerine geçişlerde, büyük sıkıntı yaşarlar. Sonuç olarak, onlar böyle bir değişikliğin gerekli olduğu durumda başarısız olurlar. Değişim, şu an tepki gösterdiğim nesne ile ilerde tepki gösterece-

---

62. Cassirer, *a.g.e.* s. 57.
63. Cassirer, *a.g.e.* s. 57.
64. Cassirer, *a.g.e.* s. 58: Çocukların da bazen, nazarî durumları hayal etmekte büyük güçlük çektikleri görülüyor. Bu, çocuğun gelişmesi belli sebepler yüzünden geciktiğinde daha açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Yukarıda sözü geçen patolojik durumların çarpıcı bir paralel durumu, örneğin Laura Bridgman'ın hayatı ve eğitiminden alınabilir. Öğretmenlerinden biri şunları yazıyor: "Başlangıçta onun mecâzâ ifâdeleri (figures of speech), masalları veya her hangi bir türden farazî durumları anlamasını sağlamak çok güç oldu. Bu güçlük hâlâ tümüyle ortadan kalkmış değil. Eğer kendisine aritmetikle ilgili herhangi bir hesaplama işi verildiğinde ilk izlenimi, varsayılan ne ise onu gerçekten olduğunu sanmasıdır. Meselâ, birkaç gün önce öğretmeni ona aritmetik kitabından bir problem okuduğunda, "Bu kitabı yazan adam, benim burada olduğumu nereden biliyordu?" diye sordu. Kendisine sorulan problem şuydu: "Dört dolara bir fıçı elma suyu alabiliyorsanız bir dolara ne kadar elma suyu alabilirsiniz?" Onun bu problemle ilgili ilk yorumu şöyle oldu: "Elma suyuna fazla para vermem, çünkü çok ekşidir".

ğim nesnenin eşzamanlı olarak zihnimde bulunduklarını farz eder. Bu nesnelerin biri ön planda, diğeri arka plandadır. Fakat gelecek tepki için, arka plandaki nesne gibi ön plandaki nesnenin de burada var olması esastır. Ondan sonra ben, sadece birinden diğerine değişebilirim. Bu, sadece hayal edilen mümkün şeylere, somut bir durumda verilmeyen yaklaşım yeteneği olduğunu farz eder. Soyut olanı kavramaya muktedir olmadığı için zihinsel yönden hasta olan adam, yakın somut tecrübelerinin bir parçası olmayan herhangi bir şeyi taklîd etme ya da kopyasını yapma konusunda âcizdir. Onlar için mânâsız olan, yani muhtevasını kavramaya yetili oldukları gerçekliğe tekabül etmeyen bir cümleyi tekrar etmekte çok büyük zorluk çekmeleri, bu kapasitesizliğin en ilginç ifâdesidir. Böyle şeyleri söylemek, çok zor tutumların zorunluluğunu açıklıkla gerektirir."[65]

İnsanın Anlaşılmasında Sembol Yaratmanın Önemi

İnsan-tabiat ilişkisinde tabiatı yaratanın insan olmadığı bellidir. Araya semboller koyarak dil vâsıtasıyla tabiat ile ilişki kurup onu kavramaya çalışan insan, evrende varlıklar hakkında isim üreten ve anlam yükleyen tek varlıktır. İnsan kendi türüyle de aynı biçimde semboller vâsıtasıyla irtibat ve iletişim kurabiliyor. Dil, efsâne, sanat, din insanın oluşturduğu en belirgin sembol alanlarıdır. İnsan sembolleştiren varlıktır. Çünkü insan, hem tabiat, hem de kendi türü ile ancak sembolleri kullanarak irtibat kurabilir. Soyut düşünce, insanlara özgü bir yetidir. İnsan, eşyanın ayrıntılarından sıyrılıp bir takım sembollerle düşünme seviyesine ulaşmış, somut olandan soyut olana yükselmiştir.[66] Bir varlığın nesnesi ile kavramını ve konusu ile bilgisini birbirinden ayırt etmedikçe sağlıklı düşünce oluşturmak mümkün olmaz.

Cassirer insanı hayvanlardan ayıran en önemli niteliğin, konuşma yetisi olduğu görüşüne katılmaz. Dil, genellikle akılla ya da aklın tam kaynağı ile özdeşleştirilmiştir. Fakat bu tanımın bütün alanları kuşatacağı doğru değildir. O bir '*pars pro toto*'dur. Yani, bize *bütün*ün bir parçasını verir. Çünkü kavramsal dilin yanında, bir de duygusal lisan vardır. Mantıkî ya da bilimsel lisanın yanında bir de poetik (şairâne) hayalin lisanından söz ederiz. Dil, öncelikle düşünme eylemleri ya da düşünceleri değil hisleri ve muhabbetleri ortaya çıkarır. İnsanı '*akıllı hayvan*' olarak tanımlayan büyük düşünürler, ne deneyciydiler ne de insan tabiatının deneysel bir değerlendirmesini yapmak istiyorlardı. Onlar, bu tanımla daha çok ahlâkî bir emri ifâde ediyorlardı. Akıl, insanın kültürel hayat formlarını bütün zenginlik ve çeşitlilikleri içinde kavranması için çok

65. Cassirer, *a.g.e.* s. 58.
66. Ayhan Songar, *Çeşitlemeler*, Kubbealtı Neşriyatı, İst., 1981, s. 225.

yetersiz bir terimdir. Fakat bütün bu formlar sembolik şekillerdir. Aslında, insanın "akıllı hayvan" olarak tanımlanmasının yerine onu biz sembolik bir hayvan olarak tanımlamamız gerekir. Ancak böyle yaparak onun ayırıcı özelliğini belirtebilir ve insana açılan yeni yolu, uygarlık yolunu anlayabiliriz.[67]

Gramer her dil için, farklı bir yapı arz eder ama mantıkî yapı her dilde aynı formu korur. Buradan, insan dilinin farklılığına ama düşünce işleyişinin aynı olduğu sonucuna gidilebilir. Aristoteles'in oluşturduğu klasik mantık geleneğine bağlı mantıkçılar, "*insanın konuşan hayvan*" olduğunu savunurlar. *Mi'yâr-ı Sedât* isimli eserinde Ahmet Cevdet Paşa da bu probleme değinerek, "Papağanın konuşmasının *konuşuculuk*un insan teriminden daha genel olmasını gerektirmediğini, çünkü konuşmanın biri söylemek ve diğeri tümelleri algılamak olmak üzere iki anlamının olduğunu, bunların ilki görüntüsel ve ikincisi içseldir." diyerek papağandaki konuşuculuğun, tabiî olmayıp ancak öğretimle oluştuğunu, insanın ise, tabiî olarak konuşucu olduğunu belirtir. Konuşma, bizim gibi insana özgü bir niteliktir. Çünkü insan gibi diğer hayvanlar da, tikelleri algılamış olsalar da, bütünelleri ancak insan algılar ve doğal olarak konuşucu olmasının temeli de budur."[68] Cevdet Paşa'nın bu açıklamasına şu ilâveyi yapmak gerekir: Konuşmaktan kasıt, kelime ve cümleleri telaffuz etmek değil, gerçeklikleri uygun şekilde açıklayan kelime ve cümleler kurup ifâde etmektir. Bu ifâdelerde, Cassirer'in '*sembol yapan yaratığı*' ile Cevdet Paşa'nın '*tümelleri idrâk eden*' insan arasında yakın bir benzerlik görülüyor.

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde felsefî düşünce için bu tehlikenin ilk kez farkında olup işaret edenin Max Scheler (1874-1928) olduğunu söyleyen Cassirer, Scheler'in, şu ifâdelerini aktarır ve "İnsan bilgi periyodunun hiçbir döneminde, bizim dönemimizde olduğundan daha sorunsal (problematic) olmamıştır. Biz, birbirleri hakkında hiçbir şey bilmeyen ilmî, felsefî ve teolojik antropolojilere sahibiz. Bu yüzden biz, açık ve uyumlu insan düşüncesine sahip değiliz. İnsan incelemesiyle ilgilenen parçalı bilimlerin büyüyerek çoğalması, insan anlayışımızı açıklamaktan çok, karıştırmış ve anlaşılması güç hale getirmiştir."[69] der. İnsan nedir? İnsanın kaynağı ve neliği hakkında ilkin, ilâhî ve beşeri olmak üzere birbirine indirgenemeyecek olan iki farklı görüşle karşılaşırız. Beşerî olan da kendi arasında insana bakış tarzı ve kullandığı yöntemin farklılığı ile birbirinden ayrılan akılcı felsefî ve tabiatçı-olgucu görüş diye ikiye ayrılabilir.

---

67. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 25-26.
68. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, Sadeleştiren: Necati Demir, Bars Ltd. Şti., Ankara, 1998, s. 36.
69. Max Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ank., 1998; Cassirer, *An Essay on Man*, s. 22.

Max Scheler ise bunları "Neredeyse hiç yana yana gelemeyecek olan üç ayrı düşünceye ayırıyor. Birincisi Âdem ve Havvâ, yaradılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin (insan) düşüncesi. İkincisi, Antik Yunan'ın insanın 'akıl', *logos, phronesis, ratio, mens* -logos burada konuşma (söz) olduğu kadar her şeyin 'ne olduğunu' kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Üçüncüsü ise, doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir."[70] Max Scheler, Doğu Dinleri ve İslâm dünyasındaki insan yaklaşımlarını her nedense sınıflamasının dışında bırakıyor.

Sembol Yaratan Bir Varlık Olarak İnsan

Sembol kavramının anlamına baktığımızda, şu karşılıkları buluruz. "Sembol, simge, bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, gözle görülür ve anlamı bilinir işaret. Bir anlam, bir nitelik, soyutlama ya da nesneyi göstermek, ifâde etmek için kullanılan sözcük, işaret ya da mimik. Kendisine ortak bir sözleşme, anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığı ile, belli bir anlam aktarılan uzlaşımsal işaret."[71] Dil ise, "insana öz, simgeleştirme faâliyetinin en üstün başarısıdır. Simgeleştirmeyi şöyle tarif edelim: gerçeği bir belirti, bir im ile temsil etmek, belirtiyi gerçeğin temsilcisi olarak görebilmektir. Düşünme, nesne ve kavramları temsil eden bir belirti sistemi kurup, bu belirtilerle işlem yapabilmekle gerçekleşir. Simgeyi, işaretlerden (meselâ yol işaretlerinden) rumuzlardan (hilâl, haç gibi dinî rumuzlardan) semptomlardan (bulutlara bakarak yağmurun geleceğini anlamak gibi) ayırmak gerekir."[72]

Simgeleştirme yasası, onun kültür felsefesinin ilk varsayımıdır. Başlangıçta simgeydi. Fakat özgün bir şekilde simgeciliğin temel arketip formları açık olarak farklılaşmış değildi. Başlangıçtan itibaren heyecan, düşünce, duygu ve sezginin içinden çıkan dilin, efsânenin, sanatın unsurları vardı; fakat ilkel insan, farklı işlevler ve nesnelere sahip olduğu kadar, onun simgesel yasasının bilincinde değildi.[73] Cassirer, yaratıcı zihinsel faâliyetin bütün şekillerini dikkate aldı. Sembol yaratan bir hayvan olarak insan varlığı, hayatta bir yeni değişimin

---

70. Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, s. 35.
71. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 459.
72. Süheylâ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1969, s. 6.
73. David Bidney, "On The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer And Its Relation To History of Anthropological Thought", Ed.: Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958, s. 506.

ürünüdür. Ruhun ya da zihnin yaratıcı ifâdesi olan bilim, dil, sanat, din ve efsâne'nin bütünü, bizzat insan eliyle yapılan evrenlerdir."[74]

Cassirer yorumcularından Robert S. Hartman'a göre, simgesel formlar, bizzat bilincin ortaya çıkışının ilerleyici yapılarıdır. "Bu ortaya çıkış, Cassirer'in *Bilgi Kuramı Sorunu'nun* ilk üç bölümünde gösterdiği gibi, modern bilim içinde metafizik düşüncenin tedrîcî olarak bütün ayrıntılarıyla açıklanmasında izlenebilir ya da Cassirer'in, *Simgesel Biçimler Felsefesi*'nde yaptığı gibi, kendi kendine gelişen bilincin, ham materyalin ve aydınlatan ürününün tedrîcî olarak bütün ayrıntılarıyla açıklamasında gösterilebilir."[75] Ona göre, *Simgesel Biçimler Felsefesi*'sinde Cassirer'in, kendisinin koyduğu temel görevlerden biri, gelişmenin kritik safhalarına işaret eden bir görüşle, ilkel dönemlerden modern zamanlara kadar iz sürmekti. "Üstelik o, simgeciliğin özgün formunun her birinin işlev birliğini isbatlamak için, simgeciliğin verilmiş bir tarzı vâsıtasıyla birkaç yaratıcı ifâdenin nasıl meydana getirildiğini ya da harekete geçirildiğini aradığı psikolojik zorlamayı (ilca) göstererek ilgilendi.

Cassirer'e göre, betimsel çözümleme yöntemlerinin gerekliliği genel olarak anlaşılmıştır. İnsan kültürünün belli bir dalının derinliğini, betimsel bir çözümleme yoluyla önceden böyle bir ölçüm yapılmadıkça ümit edemeyiz. Kültürün bu kurucu görüşü, salt tarihî görüşten önce gelir. Tarih, olguları sınıflayıp, düzenleyip organize eden genel yapısal şemaya sahip olmasaydı, irtibatsız olguların, hudutsuz kütleleri içinde kendi kendini kaybedebilirdi. Eğer dilbilimci ve sanat tarihçisi, zihinsel olarak kendilerini korumak için genel yapısal kategorilere ihtiyaç duyarlarsa, bu gibi kategorilere, insan kültürünün felsefî betimlemesi için daha çok gerek duyacaklarını belirten Cassirer'e göre, felsefe, insan kültürünün tek tek biçimlerini çözümlemeyi, kendisi için doyurucu (bir düzey) sayamaz. O, tek tek bütün biçimleri içine alan evrensel bir yapay görüş arar. Fakat böyle her görüşü kucaklamak isteyen bir görev, mümkün olmayıp bu sadece bir hayalden ibaret olmayacak mıdır? Biz insan hayatında kültür dünyasını oluşturan çeşitli faâliyetleri, sürekli âhenk içinde aslâ bulamayız. Aksine, çeşit çeşit, çatışan güçlerin arbedesini buluruz.

"Bilimsel düşünce, efsânevî düşünceyi yalanlayıp onu yok eder. Din, en yüksek kuramsal ve ahlâksal gelişimi içinde, sanat ve efsânenin aşırı hayal gücüne karşı kendi idealinin sâfiyetini korumak zorundadır. Bu yüzden, insan kültürünün birlik ve âhengi, olayların gerçek yönünün sürekli bir şekilde hayal kırıklığına uğratılan *pium desiderum/dindarca bir hasret*ten biraz daha az görülür."[76]

---

74. http:// www.kirjasto.sci.fi/ Cassir.htm, 29/08/2003; Cassirer, *The Myth of State*, s. 360.
75. Robert S. Hartman, "The Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, s. 291.
76. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 70.

Cassirer'e göre, burada, maddî ve biçimsel görüş noktası arasında kesin bir ayrım yapmalıyız. Eğer bu faâliyetlerin -efsânenin yaratılarını, dinin törenlerini ya da inanç temellerini, sanat eserlerini, bilimsel kuramları- sonuçlarını düşünmekle kendi kendimizi tatmîn edersek, onları ortak bir paydaya indirgemek mümkün görünür. Fakat felsefî bir bileşim, daha faklı bir şey anlamına gelir. Burada biz etkilerin değil, fiilin; ürünlerin değil, yaratıcı sürecin birliğini ararız. "İnsanlık teriminin eğer bir anlamı varsa, bu anlam onun çeşitli biçimleri arasında var olan bütün farklılıklara ve zıtlıklara rağmen bunların bütün çabalarının, ortak bir amaca doğru olmasıdır. Böylece, en sonunda onların hepsinin üzerinde onun içinde anlaşıp âhenge dönüştürebilecekleri göze çarpan bir özellik, evrensel bir kategori bulunabilecektir."[77] Çünkü her alandaki çabaların aynı bilgi ruhu olduğu gerçeğini ve evrenin birbirinden ayrı ve kopuk parçalar bütünü olmadığını, bunca farklılığa rağmen genel bir bütünlük sunduğu gerçeğini kavramak gerekir. Hans Reichenbach (1890-1539)'ın da belirttiği gibi, "Bu gayretlerimizin içinde, bugünün bilgisinin umûmî bir tasvîrini yapmak, münferid parçaların rengârenk çokluğu içerisinde saklı bulunan birliği göstermek gayesi bulunmaktadır."[78]

Cassirer, yaratıcı zihinsel faâliyetin bütün biçimlerini dikkate aldı. Simge yaratan bir hayvan olarak insan varlığı, hayatta bir yeni değişimin ürünüdür. Ruhun ya da zihnin yaratıcı ifâdesi bilim, dil, sanat, din ve efsâne'nin bütünü, bizzat insan eliyle yapılan evrenlerdir."[79]

Cassirer'e göre, insanın simgesel ifâdeyi keşfiyle, yani insanın gelişmesi ile yeni bir adım atılmıştır. Her şeyden önce, duygular çok daha belirli bir hale gelmiştir. Onlar, artık bulanık ve belirsiz olmayıp nesnelerin belli sınıflarını gösterirler. Fakat halâ insan dünyası dışında hiçbir yerde bulamadığımız şüphesiz, prensipte hayvan tepkilerinden farklı olmayan sayısız insânî tepki vardır. Eğer bir insan, bir hareketi kaşlarını çatarak ya da yumruğunu sıkarak cevaplandırırsa, o, tıpkı bir hayvanın düşmanı karşısında dişlerini gösterdiği zamanki gibi hareket etmektedir. Fakat genel olarak konuşulduğunda, insânî cevaplar çok farklı bir sınıfa girerler. Onları, hayvan tepkilerinden ayırt eden şey, Simgesel karakterleridir.[80] Cassirer'e göre, insan kültürünün doğuşu ve gelişmesinde, bu temel anlam değişmesini adım adım takip edebiliriz. "İnsan, yeni bir ifâde tarzını, Simgesel ifâdeyi keşfetmiştir. Bu, onun bütün kültürel faâliyetlerindeki, efsâne ve şiir, dil, sanat, din ve bilimdeki ortak özelliğidir."[81]

---

77. Aynı yer.
78. Hans Reichenbach, "Descartes ve Rasyonalizm", Üniversite Konferansları (1935-1936), İstanbul Üniversitesi Yay., Ülkü Basımevi, İst., 1937, s. 35.
79. http:// www.kirjasto.sci.fi/ Cassir.htm, 29/08/2003; Cassirer, *The Myth of State*, s. 360.
80. Cassirer, *The Myth of State*, s. 54, Cassirer, bu problemi ayrıntılı bir şekilde *An Essay on Man*, isimli eserinde müzakere etmektedir. Bölüm III, s. 27.
81. Cassirer, *The Myth of State*, s. 54.

Cassirer'in Olgucu-Atomcu Bilim Felsefesine Eleştirel Yaklaşımı

Cassirer, *An Essay on Man* adlı eserinde, "Bilim, insanın zihinsel gelişiminde en son adımdır ve o insan kültürünün en yüksek ve en belirgin başarısı olarak görülebilir." derken insanın, içinde bilim de dâhil olmak üzere nice başarı ve felâketleri yaşadığını bilenlerden biri de kendisi olmasına rağmen nasıl böyle bir kesin yargıya varabildiğini ihtiyatla karşılamak durumundayız. Çünkü bilimin mi zihni, zihnin mi bilimi geliştirdiği yoksa her ikisinin de birbirini tetiklediği konusu henüz netleşmiş bir durum değildir. "Saf bilimsel çalışma, Kapitalizmin usanmak bilmez şekilde üretim ve tüketim hedefi olmasaydı ya da ideolojik kamplaşmalar dünya halklarını birbirine hasım bloklara ayırmasaydı, günümüzde olduğu gibi tek kutuplu küresel bir dünya yaratma iddiâsı yürürlüğe konmaya çalışılmasaydı, acabâ bilimin insanlığın gündeminde bu denli saygın, önemli ve gerekliliği üzerinde durulabilir miydi?" diye sorgulanması gerekir. *Bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden itibarlı kılan şey, sistematik bir tabana oturması ve onun progressif, sürekli artımcı, birikimci olmasıdır.*

Bilimsel bilginin diğer bilgi türlerinden daha itibarlı olduğu düşüncesi de nesnel ve kesin bir veri değil. Bu da olgucu anlayışın bizim aydınların zihinlerindeki bir tortusudur. Zihinlerin olgucu anlayışa formatlanması devam ediyor. Bilim eğer, teknoloji olarak, yeryüzünde elle tutulup gözle görülür eserler oluşturmasaydı, bilim Russel'ın dediği gibi, yalnızca yaşlı ve genç filozofların aralarında yaptıkları gevezelikten başka bir işe yaramazdı. Artık bir kimsenin uçmak için kerâmete, irtibat kurmak için tele-transa ihtiyacı kalmadı; bunlar için uçakları ve telefonu kullanıyoruz.

Madde ile anlamın bütünleştiği bir varlık olma özelliğini mâhiyetinde taşıyan insana, bütünsel bir yaklaşımla bakılmalıdır. İnsan, salt maddî yaklaşımla maddeyi, salt rûhî yaklaşımla hayatın maddesiz formunu yakalayabilir. Hayatı tabiatla birlikte yakalayan yaklaşım, ancak küllî bir bakışla gerçekleşebilir. İnsan, hayata salt maddî yaklaşımla, tabiata da salt rûhî yaklaşımla bakarak, varlığı, resmin negatifi tarzında algılayabilir. Negatif görüntü, karanlık odada ters çevrilerek nasıl pozitif hale getiriliyorsa, yani aslına döndürülüyorsa, salt maddî ve salt rûhî bakışla tersyüz edilmiş piramidin düzeltilmesi gibi hayatı da rûhî ve maddî nazarla yerli yerince konumlandırmak mümkün olacaktır.

O halde, insan için tabiatın ve hayatın belirlenmesinde, bakışın önemli bir yeri vardır. Fotoğrafçı tabîî manzara için, önce manzaranın konumunu belirleyip makinesini ve yerini ona göre ayarlar; fakat insan portresi için, önce makinesini, sonra da resmini çekeceği insanı konumlandırmak durumundadır. Demek ki, insana bakış tek tarz değildir. Fotoğrafçının nasıl ki, tek yönlü bakışla uygun bir resim çekmesi mümkün değilse, salt maddî ya da salt rûhî bakışla, insanın ve hayatın kavranması da mümkün gözükmemektedir. İnsan, haya-

tı, kendi bakışı doğrultusunda kurunca, bakışın önemi elbette artacaktır. Bu nedenle, Werkmeister, "İnsan varlığını tabiat çerçevesi içinde yorumlayan insanın esas birliğini bozmadan, onun varoluş tarzını yeterince açıklayan bir yol bulmalıyız."[82] der.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, Sadeleştiren: Necati Demir, Bars Ltd. Şti., Ankara, 1998.

Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Aslan, Sosyal Yay., 2. Basım, İstanbul,

Bayrav, Süheylâ, *Yapısal Dilbilimi*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1969.

Bergson, Henri, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev.: Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., Ankara, 1949.

———, *Metafiziğe Giriş*, çev.: Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 1998.

Bidney, David, "*On The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer And Its Relation To History of Anthropological Thought*", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Second Printing, Printing in the United States of America, 1958.

Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, New Haven and London, Twenty-first Printing, 1970.

———, *The Myth of State*, Doubleday Company, INC., Garden City, New York, 1955.

———, *The Philosophy of Symbolic Foms*, New Haven, London: Yale University Press, 1953.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1996.

Cresson, Andre, *Filozofik Sistemler*, çev.: Dr. S. J. Becarano, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962.

Çalışlar, Aziz (düzenleyen ve çeviren), *Çağdaş Felsefe*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1985.

Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954.

Flew, Antony, *A Dictionary of Philopsophy*, The Macmillan Press, London, 1979.

Groethuysen, Bernard *Nietzsche ve Alman Felsefi Düşünüşüne Giriş*, çev.: H. Ragıp Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1974.

82. Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, s. 6.

Hartman, Robert S., "The Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer", *The Philosophy of Ernst Cassirer*,

Höffding, Dr. Harald, *A History of Modern Philosophy*, trans.: Dover Publications, INC. 1955.

Kant, *Prolegomena*, çev.: İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, TFK. Yay., Ankara, 2. Baskı, 1995.

Latince-Türkçe Sözlük, çev.: Sina Kabaağaç/Erdal Alova, Sosyal Yay., İstanbul, 1995.

Mayer, Frederick, *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev. Vahap Mutal, Hareket Yay., İst., 1974.

Platon, *Devlet*, çev.: S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İst., 1995.

Reichenbach, Hans, "Descartes ve Rasyonalizm", Üniversite Konferansları (1935-1936), İstanbul Üniversitesi Yay., Ülkü Basımevi, İst., 1937.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970.

Öymen, M. Münir Raşit, *Alman Filozofisi*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1972.

Scheler, Max, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ank., 1998.

Songar, Ayhan, *Çeşitlemeler*, Kubbealtı Neşriyatı, İst., 1981.

Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay. Ankara, 1999.

Tokatlı, Attila, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara, 1973.

Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*

Womack, Michael, Ernst Cassırer Papers, New Haven, 2000.

http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html: T.

http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm (29/08/2003)

http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html

ORTODOKS MARKSİZMDEN KOPUŞ: GRAMSCI VE HEGEMONYA KAVRAMI ÜZERİNE*

Betül Duman**

HAYATI VE ESERLERİ

Batı Marksizminin önemli bir entelektüeli olan Gramsci'nin (1891-1937) fikrî gelişiminde doğum yeri ve çocukluk yıllarını geçirdiği Sardunya adasının, yani Güney İtalya'nın, köylülerinin derin yoksulluğuna dair tanıklığının ve okulu bırakmak zorunda oluşu da dâhil, kendi yaşam koşullarının etkileri olduğu muhakkaktır. Gramsci'nin Marks'a entelektüel ilgi duymaya bu dönemde başladığı[1] ve İtalya'da 'Güney Sorunu'nun araştırılması fikrinin bu dönemde filizlendiği söylenebilir.[2] 1911 yılında taşrada ve biraz da Sardunya milliyetçisi olarak üniversite eğitimi almak için gittiği Torino kentinde İtalya'nın kuzeyi ve güneyi arasında gittikçe büyüyen çelişkiyi derinlemesine gözleme fırsatını yakaladı. Gramsci, otomobil ve tekstil ile hızla sanayileşen ve sınıfsal bö-

---

* Bu metin, B. Duman, *1980 Sonrası Merkez Sağın Hegemonya Mücadelesi: Özal Liderliğinde Anavatan Partisi*, Hacettepe Üniversitesi, Siyâset ve Sosyal Bilimler, 2005, Yayınlanmamış Doktora Tezi çalışmasının kuramsal çerçeve bölümünün gözden geçirilip, yeniden düzenlenmiş ve yeniden yazılmış halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Rektörlük/Enformatik Bölümü.

1. Nitekim, 1911 yılında Gramsci Marksist inançlarını gösteren şu paragrafı yazmıştı: "Fransız Devrimi birçok ayrıcalığı ortadan kaldırdı, ezilenlerin birçok sıkıntılarını ferahlattı fakat bir sınıfın gücü yerine başkasınınkini geçirmekten başka birşey yapmadı. Bundan çıkarılacak büyük ders şudur: Ayrıcalıklar ve toplumsal farklılıklar doğanın değil, toplumun ürünüdürler, yani değiştirilebilirler... İnsanlık bu haksızlıklardan kurtulmak için kanlı bir temizlemeye daha gereksinim duyuyor..." (Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci, Bir Devrimcinin Yaşamı*, İstanbul: İletişim, 2009:77).
2. Fiori, a.g.e. 2009: 64

lünme yaşayan bu şehirde sosyalizmle yakından ilgilendi. 1913 yılında Sardunya'ya geri döndüğünde genişletilmiş oy hakkı ile liberal demokrasinin işleyişine tanık olan Gramsci ilk defa aktivist kimliği ile karşımıza çıktı ve sonraki iki yılda akademik ilgiden daha çok sosyalist hareketin içinde bir aktivist olarak yer aldı[3]. Esasen İtalya'da, özellikle Benedetto Croce'nin entelektüel hâkimiyeti vardı ve Croce'nin anti-positivist, anti-metafizik anlayışına ilgisi yüksekti. Bu dönemde Sosyalist Gençlik Kulübüne katılan Gramsci, Croce'nin etkisi altında ve ona karşıtlık içinde kendi fikrî gelişimini sağladı ve nihâyet Marksist pozisyona geldi. Rus Devrimi sonrasında Torino işçi sınıfının ve fabrika komitelerinin gelişiminde öncülük yapmak üzere 1919'da Ordine Nuovu (Yeni Düzen) adıyla, önceleri haftalık, devamında günlük bir sosyalist dergi çıkarmaya başladı. Georges Sorel etkisiyle biçimlendirdiği proleterya demokrasisi ve sosyalizmde devrimci özne yaklaşımını; işçi sınıfının geleneksel kurumlarının yetersizliği ve yeni proleter kurumların oluşturulması gerektiğine dair fikirlerini burada neşretti. Gramsci, 1919-1921 yılları arasında, aynı zamanda, Torino'da büyük grev ve fabrika işgalleri ile biçimlenen proleter hareketin içinde yer aldı ve 1922'de İtalyan Partisi'nin Komintern Yürütücü Komitesi için Torino'dan ayrılarak Rusya'ya geldi. Torino'daki hareketin İtalyan toplumundan görece az bir destek elde etmesi, buna karşılık 1922'de Mussolini faşizminin köylülük ve işçi sınıfının geniş bir bölümünde destek görerek iktidara gelmesinin nedenleri üzerindeki tefekkürü, Gramsci'yi alternatif bir politik eylem arayışına ve hegemonya kavramını yeniden ele almaya götürdü. Kezâ yine Rusya ve İtalya deneyimleri Doğu ve Batı arasındaki devrimci politikanın farklılıklarını ortaya koymasına imkân sağladı.

Faşist dönemde tutuklanan (1926) Gramsci en önemli eserini Roma'da tutulduğu hapishânede verdi. Gramsci'nin eserleri iki büyük döneme ayrılabilir: 1914'ten 1926'ya kadar gazete ve dergilerde çıkan makaleler ve yazılar ile Hapisane Defterleri[4]. Gramsci hapiste olduğu sürece 30'dan fazla defter ve toplam 3000 sayfa tarih ve analiz yazısı yazdı. Gramsci'nin başlıca çalışmaları arasında *İl Materialismo storico e la Filosofia di Benedetto Croce* [Tarihsel Maddecilik ve Benedetto Croce'nin Felsefesi], *Gli intellettuali e l'Organizzazione della Cullura* [Entellektueller ve Kültürün Organizasyonu], *Note sui Machiaveili, saha politica e saha stata moderna* [Machiavelli, Politika ve Modern Devlet Üzerine Deneme], *Quaderni dal Carcere* [Hapishane Defterleri] sayılabilir.

---

3. Ki Gramsci Avanti! Ve Il Grido adlı gazetelerde denemeler, kültürel notlar, sosyalist yazılar yazmaya başladı, Torino işçi mahallerinde eğitim çalışmalarına katıldı ve kendisine proleteryanın tarihteki işlevini hakkıyla anlaması için kültür kaynağı olma rolünü verdi (Fiori, a.g.e. 2009:116-119) .
4. Fiori, G, *Antonio Gramsci.*, 2009: 342

GRAMSCI'Yİ ETKİLEYEN DÜŞÜNÜRLER

Gramsci Torino'ya gelmeden önce ve Torino'da kendi tefekkür dünyasını inşa etmesinde önemli köşe taşları olacak Karl Marx, Georges Sorel, Benedetto Croce, Niccola Machivelli'nin fikirlerini sindirmiş ve kendi deneyiminin ve tanıklıklarının açtığı sorular üzerinden yeni ve alternatif bir arayışa girmişti[5].

Gramsci'nin İtalyan filozof Benedetto Croce'den ne derece etkilendiği bilinir. Esasen Gramsci dâhil kimse İtalyan pozitivizmini kuvvetli şekilde eleştiren Croce'nin etkisinden kaçınamazdı. Nitekim Gramsci'nin Croce'yi "günümüzün Avrupalı en büyük düşünürü" olarak takdim ettiği 1917 tarihli yazısı aynı zamanda Croce'nin izlerini taşır.[6] Ancak Gramsci'nin sonraki süreçte Croce etkisinden uzaklaştığı ve Croce felsefesini yeni Marksizmin öncülü olarak kullandığı ifade edilebilir: Gramsci'ye göre XX. yüzyılın Hegelciliği konumundaki Croce'nin anti-pozitivist felsefesine yapılması gereken ilk Marksist kuramcıların Hegelci kavramsallaştırmaya yaptıkları müdâhalenin aynısı idi.

Croce, ne yönleriyle hitap etmişti Gramsci'ye? Defterlerin büyük kısmı Croce'nin diyalektik, sekülerleşme ve tarihsicilik (historisizm) hakkındaki görüşleriyle yapılan bir tartışmadır. Gramsci'nin Croce'yi teori alanında yüksek bir mevkiye lâyık görmesi, Croce'nin kültürün rolü ve rızânın önemine ilişkin vurgusundan ileri gelmektedir. Gramsci'ye göre bu vurgular tarihsel materyalizmdeki hegemonya doktrinine felsefî bir başlangıç konumundadır.[7] Kezâ Bobbio'ya göre Gramsci bir "üst yapı" kuramcısıdır ve bu niteliğini Croce analizine borçludur.[8] Esasen şöyle de değerlendirilebilir: Croce'nin İtalyan kültürü ve entelektüel hayatındaki tahakkümü Gramsci'ye ekonomi politik cepheden ayrı düşünülemeyecek kültürel bir mücâdelenin ne derece gerekli olduğunu da gösterdi[9].

Gramsci, Croce'ye birbiriyle bağlantılı üç eleştiri yöneltti. Birincisi, Croce'nin tarihsiciliğinin spekülatif ve aşkın olduğudur. Benzer eğilim, ekonomik

---

5. Fiori bu durumu şöyle aktarmaktadır: "...Köken olarak Croce'ydi fakat şimdi niye ve nasıl olduğunu bilemeden ondan koptuğu için huzursuzdu...Devrimci nedenlerle kültürün nasıl geliştiğini anlamak istiyordu: Kuramsal yaşamın pratiğe dönüşmesini. Düşüncenin nasıl eyleme (propaganda teknikleri) götürdüğünü öğrenmek istiyordu..." (Fiori, *Antonio Gramsci*, 2009:105-106)
6. Fiori, *a.g.e.* 2009: 121
7. P. Andersen, (1988). *Gramsci, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, Çeviri: Tarık Günersel, İstanbul: Alan, 1988:80
8. N . Bobbio, "*Gramsci and the Conception of Civil Society*", N. Bobbio, *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*, Richard Bellamy, (Der.), Cambridge: Polity içinde, 1987: 139–61.
9. Jacobitti, E.E. "*Hegemony Before Gramsci: The Case of Benedetto Croce*", *The Journal of Modern History*, v:52, n:1, Mar 1980, s: 69

altyapıyı "gizli Tanrılaştırma" eğiliminde olan ortodoks Marksizmde de mevcuttu.[10] Croce tarihi sadece insan iradesinin ve bilincinin bir ürünü olarak gören irâdeci bir pozisyondadır ki Gramsci'nin öznenin irâde ve bilinci hakkındaki savunması, 1917 Bolşevik Devrimini, Marksizmin nesnel ve zorunlu tarihsel gelişme yasaları yerine "kolektif irâde" ve kaderci olmayan bir eylem teorisi olarak okumasında görülebilecektir. Ancak Gramsci'ye göre Croce tarihin ve hakikatin yaratılmasında insanın rolüne vurgu yaparken insanı benzersiz bir tarihsel konuma yerleştirmekle kalmaz aynı zamanda tarih dışı da kılar. Croce'nin insanı, diğer insanlarla ve doğayla ilişkisi içinde belirlenen toplumsal bir varlık olmaktan çıkarak metafizik bir varlık haline gelir. Bu sebeple Gramsci, Croce'nin "Tarihi insan yapar." görüşünü materyalizm içine yerleştirerek Croce'den ayrışır. 'Tarihsel Blok' kavramı tam da bu sentezi ifade eder.

Gramsci'nin diğer bir eleştirisi Croce'nin sınıf temelini gözardı ederek hegemonik momente yönelmesidir. Gramsci'ye göre Croce liberal norm ve pratikleri (özgürlük ve demokrasi anlayışı) evrensel olarak değerlendirmiş, ekonomik gelişmenin belli bir aşaması olarak ele almamıştı. Croce, sadece sınıf mücâdelesindeki rolünü gözardı etmekle kalmamış, faşizme geçit veren hatâlarını da unutmuştu. Siyasal eylem de doğal olarak reformizm olmak zorunda kalmıştı. Esasen Croce'nin etik politik perspektifi bir tarihi hegemonik momentten diğerine geçişi etkin bir şekilde açıklamaktan uzaktı.[11] Croce'nin modern Avrupa ve İtalya tarihlerini ele alışı bu başarısızlığı göstermekte idi. Croce'nin 1871 ve 1815'i sırasıyla başlangıç noktası olarak ele alması önemli olsa da, her iki tarih de Risorgimento ve Fransız Devrimi gibi tarihî süreçleri dışarda bırakmakta idi. Bu Gramsci'ye göre Croce'nin liberalizmin İtalya'ya pasif ve elitlerin başını çektiği politik devrimlerle yerleşebileceğini düşündüğünü gösteriyordu. Bu çerçevede Gramsci'nin üstyapısal okuması Croce ile diyaloglarına dayalı gelişse de hegemonya mücâdelesinin yapısal ve sınıfsal niteliğine yaptığı vurgu ile kendisini ayrıştırdığı ifâde edilebilir. Üçüncü olarak Gramsci, Croce'yi entelektüelin rolünü pratik sosyo-ekonomik etkinlikle ilişkilendirmemekle eleştirdi: Croce geleneksel bir Tanrı-filozoftu ve statükoyu meşrûlaştıran bir pozisyonun pratik etkilerini değerlendirme dışı bırakmıştı. Diğer geleneksel entelektüeller gibi Croce kendini hâkim sosyal gruptan bağımsız ve özerk görmekte idi.[12] Ki bu eleştiriler Gramsci'nin Croce'yi aşarak inşâ ettiği düşünce sisteminin merkezinde yer alıyordu.

İtalyan MarksistAntonio Labriola (1843-1904) ve Fransız Devrimci sendikalist Georges Sorel de (1874-1922) Gramsci'nin fikri gelişiminde önemli oldular.

---

10. Richard Bellamy, "*A Crocean Critique of Gramsci on Historicism, Hegemony and Intellectuals*". *Journal of Modern Italian Studies* 6(2), 2001: 214.
11. Richard Bellamy,. *A Crocean Critique of Gramsci*, 2001: 220
12. Bellamy, *a.g.e.* 2001:222

Labriola'nın "*Materyalist Tarih Anlayışı Üstüne Denemeler*" (1896) isimli eserinin[13], Fransa'da Marks'ı okuyan ilk düşünürlerden biri olan Sorel'in "*L'Avenir Socialiste des Syndicats*" adlı İtalyancaya çevrilen çalışmasının ve belki bundan daha çok "*Reflections on Violence*" (1908) adlı kendi "mit" teorisini inşâ ettiği eserinin Gramsci'yi etkilediği söylenebilir. Labriola ve Sorel, Marksizmi daha çok bir eylem kuramı olarak değerlendirmekteydiler ve Ortodoks Marksizmin ekonomik indirgemecilikle mâlûl olduğunu belirtip, tarihsel değişimin ekonomik faktörlere dayalı açıklamasına şiddetli şekilde itiraz ediyorlardı. Labriola tarihî süreci entelektüel ve maddî kültürün organik şekilde birbirine bağlı olduğu tarihî bir totallik içinde ele alıyor ve insan faâliyetinin, bilincin tarih yapıcı yönüne ve praksise işaret ediyordu. Sorel'in temel iddiâsı da "mit"lerin önemi üzerine kurulu olup, eylemde bulunma irâdesi olan mitler ütopyanın antitezi olarak konumlandırılıyordu. *Reflection on Violence*'da 'genel grevi' mit olarak alan Sorel'e göre sınıfsal mücâdelenin ayrılmaz bir bileşeni olarak işçi sınıfının şiddeti sosyalizme geçişte de önemli bir silahtı. Başka bir anlatımla, Sorel'in çalışmaları sosyalist devrim stratejisinin merkezine proleteryanın şiddet eylemlerini yerleştirir ve işçi sınıfının kendi devrimini kendisinin yapmak zorunda olduğu ve şiddet eylemleri ile işçilerin sınıf bilinci elde etmesi (devrimci genel greve hazırlaması) fikrine dayanır ki, Sorel'den ilham alan Gramsci de sosyalizme geçişte geleneksel işçi sınıfı kurumlarının yetersizliğine dikkat çekip, sosyal aktörlerin bilinçli, amaçlı eylemlerine güvendi ve değişimin örgütlenmiş işçi sınıfının kendisinin yeni kurumlar oluşturmak ve buralarda kendisini eğitmek zorunda olduğunu düşündü[14].

Esasen bu yaklaşımda aynı zamanda Machiavelli etkisi olduğu açıktır. Gramsci'ye göre, Machiavelli'nin Prens'i, İtalya'nın ulusal birliğini sağlamayı amaçlı siyasal hedefe yönelik, kolektif irâdenin oluşturulması sorununa "bi-

---

13. 1914'ten itibaren yeni Gramsci'nin doğduğunun ve Marksizme doğru felsefî gelişimini tamamladığını ifâde eden Fiori bu değişimde Labriola'nın payını şöyle aktarmaktadır: "Pozitivizmin tam olarak terk edilmesi Gramsci ve Togliatti tarafından gerçekleştirildi... Onların başvuru kaynaklarından biri hiç kuşkusuz Antonio Labirola'nın yapıtıydı. O zaman onun Marksizmle ilgili açıklama ve geliştirme çabaları tekrar tekrar okunur, üstünde çalışılır ve tartışılırdı: In memoria del manifesto dei comunisti (Komünüst Manifesto Anısına), Saggi intorno alla concezione materialistica della storia (Tarihsel Materyalizm Kavramı Üstüne Denemeler), Discorrendo di socialismo e di filosofia (Sosyalizm ve Felsefe Üstüne Konuşmalar) gibi yapıtlar...(Fiori, *Antonio Gramsci*, 2009: 104-105) .

14. Nitekim Gramsci "gerçek yaşamdan ve tarihten kopacak kadar proleterya davasına düşkün" Sorel'i şöyle anlatıyordu: "Sorel hiçbir formüle bağlı kalmamıştır. Bugün öğretisindeki canlı ve yeni yönle, yani proleterya hareketlerinin kendilerini kendi biçimlerinde ortaya koyup kendi kurumlarını yaratması gereği, Rus işçi ve köylülerinin yaratıcı hareketini kavrayabilmekte ve onları izleyen İtalyan sosyalistlerine 'yoldaş' diyebilmektedir" (G. Fiori, *Antonio Gramsci*, 2009: 142).

limsel" bir yaklaşım sergiliyordu. Machiavelli'nin bu çabasından ilham alan Gramsci, sosyalist bir toplum kurma çabasının da benzer biçimde bir siyasal liderliği gerektirdiğini, ancak kolektif irâde kadar önemli olanın kolektif irâdenin hem etkin bir örgütleyicisi hem de bir ifâdesi olan "siyasal parti" (modern prens) olabileceğini belirtiyordu. Bu çerçevede, ufkunda sosyalizm olan bir siyasal partinin tarihsel eylemi, entelektüel ve ahlâkî bir liderliği hedefleyecekti. Machiavelli'deki hile ve cebir kavramlarının hâkimiyeti yerini Gramsci'de rızânın vurgulanmasına bırakacak ve böylece, birbirinden ayrılmış bulunan etik ve siyâset yeniden birleştirilerek yeni bir sosyo-ekonomik düzene geçiş sağlanacaktı.[15] Andersen'a göre ise bu iki entelektüel arasındaki etki şöyledir:

> "Gramsci'ye pek çok tema sağlayan Machiavelli, yarı hayvan yarı insan olan Centaur'un ikili yapısını, insanların yönetilmesini mümkün kılan cebir ve rızâ bileşiminin bir sembolü olarak tahlile koyulmuştu. Machiavelli'nin eserinde rızâ cebir içinde yok olmuş, Gramsci'de ise aksine cebri gitgide örtmüştür. 'Prens' ve 'Modern Prens' bu yönüyle birbirinin çarpık aynalarıdır. İkisinin başarısızlıkları arasında zıt ve gizli bir tekâbüliyet vardır."[16]

GRAMSCI'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Hegemonya

Gramsci'nin en önemli katkısı hegemonya kavramını yeni bir semantikte üretmesi ve popülerleştirmesidir. İtalyan bir entelektüel olan, ancak bir süre Rusya'da yaşayan[17] Gramsci, hegemonya kavramına her iki dilde de rastlamıştı. XIX. yüzyıl filozofu Vincenzo Gioberti hegemonya kavramını İtalya'da özellikle bir eyâletin İtalya'nın geri kalanı üzerindeki gücünü anlatmak için kullanmıştı. Rus sosyal demokrasisi içinde ise Viladamir Iviç Lenin ve Troçki'ye kadar uzanan bir hegemonya kuramı (Rusçagegemonia) olduğu belirtilmektedir[18].

Rus sosyal demokrasisi içerisinde hegemonya kavramının kullanılma gereği Ekim Devrimi'nin niteliği ile ilişkilidir; Rusya'da Ekim Devrimi, Batı Avrupa'dan farklı şekilde ve Marks'ın evrimci tarihî gelişmenin istisnâî bir örneği

---

15. ,F. Kalfa Ataay, C., 'Modern Prens'ten 'Post-Modern Prens'e: Gramsci'nin Siyasal Kuramı Üzerine, *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008,8(15):26-49.
16. Andersen, P, Gramsci.., 1988: 82-83
17. Gramsci'nin 1922'de Rusya'ya geçtiği ve 1923'te de İtalya'ya geri döndüğü bilinmektedir (Gramsci, Fiori, *Antonio Gramsci*, 2009).
18. P. Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci. New Left Review*, 100, 1977:15; Andersen, P, Gramsci.., 1988: 30

olarak ortaya çıkmıştır. Ekim Devrimi'nin bu istisnâî durumu[19] Lenin ve Gramsci'yi, ekonomik yapının doğrudan siyâseti belirleyemeyeceği, tarihsel zorunluluğun bu noktada iflas ettiği ve her tarihî gelişmenin kendi başına değerlendirilmesi gerektiği sonucuna götürmüştür.[20] Gramsci'nin "Kapitale Karşı Devrim" başlıklı Avanti!'de yayınlanan Croce etkisindeki erken dönemine ait yazısında değerlendirmesi şöyle idi:

> "Bolşevik Devrimi Marks'ın Kapitaline karşı bir devrimdir. Rusya'da Kapital, proleteryadan çok burjuvazi üstünde etki yaptı. Daha proleterya kendi özgürleşmesini, kendi sınıf çıkarlarını ve kendi devrimini aklına bile getirmeden, burjuvazi Rusya'da burjuvazinin oluşumunun ne kadar can alıcı olduğunu, kapitalist bir aşamanın nasıl canlanacağını, Batı türü bir medeniyetin nasıl doğacağını gördü. Fakat olaylar tarihsel materyalizme göre Rus tarihinin açıklanabileceği çerçeveyi yıktı. Bolşevikleri, Karl Marksı reddettiler..."[21]

Tarihin kaderci gelişimi çizgisini reddedip, altyapının belirleyiciliği düşüncesi yerine insan irâdesine yer açan Gramsci'nin hegemonya kavramının kullanımı bakımından Lenin'den ciddî farklılıkları vardır. Rusya'da Menşevikler ve Bolşevikler[22] arasında mutlakıyetin bir burjuva-demokratik cumhuriyet pers-

---

19. Lenin, bu noktada, "Rusya'da ekonomik ve siyasal sistemin dönüşümünün burjuva demokratik doğrultuda olması zorunludur ve kaçınılmazdır." demiştir. Bunu şöyle açıklamıştır: "Bildiğiniz gibi önümüzdeki devrim bir burjuva devrimidir, yani amacı, mevcut sistemde, yalnızca proleteryanın değil, burjuva toplumun tamamının çıkarına olan değişiklikler yapmaktır... Rus proleteryası henüz yeterince sınıf bilincine ve devrimi kendi başına götürebilecek örgütlenme düzeyine sahip değildir. Ve bunu yapabilecek güçte olsaydı bile, bir proleter devrimi yapar, burjuva devrimi yapmazdı" (Lenin, İki Taktik *Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği.* (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol, 1992a: 46, 54).
20. Lenin, (1992b). *Burjuva Demokrasisi ve Proleterya Diktatörlüğü.* (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol., Gramsci, (1986). *Hapisane Defterleri.* (Çev: A. Cemgil). İstanbul: Belge.
21. Fiori, *Antonio Gramsci*, 2009: 127-128
22. Bolşeviklerin iki tesbîti şöyledir: Avrupa sosyal demokrat partilerinin hem teorisi hem de pratiği devrimci nitelik taşımıyordu. Rusya liberal bir ülke olmaması nedeniyle sosyalizm seçimler yoluyla kurulamayacaktı. Dolayısıyla Bolşeviklere göre devlet aygıtını ele geçirmeyi amaçlayan bir devrim olmaksızın sosyalist bir devlet kurulamayacaktı. Proleterya kadro partisi olarak örgütlenmek suretiyle bu devrimi yapmak zorundaydı. Dolayısıyla demokratik ve sosyalist devrim arasında ayırım yapan Lenin, iktidarın sosyalist devrim amacıyla ele geçirilmesi olarak okuyor ve devrimi gerçekleştirecek gücün, sayısal olarak küçük proleterya ve dağınık köylü unsurlar (devrim onları hızla birleştirecekti) olduğunu belirtiyordu. Lenin bunu şöyle detaylandırmıştır: "Burjuvazinin, proleteryaya karşı geçmişin bazı kalıntılarına dayanması... onun yara-

pektifine ya da burjuva demokratik bir yapıyla sınırlı bir işçi-köylü hükümetine evrilmesi tartışmasında[23] Lenin, devrimci sınıfın iktidara gelmesinin geniş tabanlı bir desteği gerektirdiğini hegemonya kavramı ile anlatmıştır. Hegemonya kavramının bu kullanımına göre, proletaryanın iktidara gelebilmek için, köylüler, küçük burjuvazi ve entelektüeller ile stratejik ittifaklar kurması kaçınılmazdır. Yani devrim, devletteki çeşitli grupların yaygın desteği sonucu gerçekleşecektir.[24] Bu; burjuvazinin yeterince gelişmemiş olması, toplumun biçimlenmesinde yaygın askerî-bürokratik devletin oynadığı istisnâî rol, sivil toplumun güçsüzlüğü gibi sebeplerle, Rusya tarihselliğine özgü bir imkân olarak ortaya çıkmıştır. Burjuvazi yerine, proletarya tarafından devletin ele geçirilmesi ve sonrasında üstlenilmek zorunda kalınan bu ilişki tipine hegemonya adı verilmiştir[25].

Bu kapsamda, Lenin'de hegemonya sosyalizme giden yolda proleteryanın siyasal önderliği olarak anlaşılmıştır.[26] Yani, hegemonya üretim ilişkilerinin kurduğu sınıf kimlikleri alanıyla değil, sınıfların siyasal alandaki durumları ile ilgilidir. Diğer bir ifâdeyle, siyasal alanda sınıflar arasında kurulacak ittifaklar,[27] temel antagonizmayı oluşturan sınıf kimliğini etkilemeyecek; Rus Devrimi'nde olduğu gibi, burjuvazinin görevlerini üstlenebilecek olan proletarya, burjuva demokrasisi kurulduktan sonra onu da ortadan kaldıracaktır.[28] Bu bağlamda, Lenin'de kullanıldığı biçimiyle hegemonya kavramı daha ziyâde stratejik ve taktik bir anlam taşır.

---

rınadır. Burjuva devrimin geçmişin bütün kalıntılarını tam olarak süpürüp atmaması ve bunların bazılarını alıkoyması... sonuna dek götürülmemesi... burjuvazinin çıkarınadır. Burjuva demokrasisi doğrultusunda zorunlu değişimlerin... devrim yoluyla değil de, reformlar yoluyla olması; bu değişimlerin feodal sistemin 'saygıdeğer' kurumlarını olabildiğince kayırması burjuvazinin daha çok işine gelir... öte yandan burjuva demokrasisi yolundaki zorunlu değişimlerin reform değil de, devrim yoluyla gerçekleşmesi, işçi sınıfının daha çok işine gelir." (Lenin 1992a:42). "Devrimin çarlık üzerindeki kesin bir zaferi proleteryanın ve köylülüğün devrimci demokratik diktatörlüğünün kurulması demektir... ve böyle bir zafer kaçınılmaz olarak... askeri güce, yığınların silahlandırılmasına, bir ayaklanmaya dayanmak zorundadır." (Lenin 1992a:47).

23. Lenin, *İki Taktik,* 1992a: 29-52.
24. Lenin, a.g.e. 1992a: 79–81,95
25. Laclau, E., Identity and Hegemony: The Role of the Universality in the Constitution of Political Logics. Buttler, J., Laclau, E. ve Zizek, S. (Der.). *Contingency, Hegemony and Universality*, (44-89). London: Verso, 2000a:52-53. Mouffe, C. ve Laclau, E., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji.* (Çev: Kardan, A., Şahiner, D.). İstanbul: Birikim.1992.
26. Lenin, *İki Taktik, Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği.* 1992a: 51.
27. Lenin, proleterya ile köylülük arasındaki ilişkiyi 'ittifak' olarak tanımlarken, bu ittifakı şöyle anladığını belirtmiştir: "Proleterya, köylüyü burjuvazinin sömürüsünden, yönetiminden ve etkisinden kurtarır ve onu, sömürücüleri ortaklaşa yenmek için kendine çeker." (Lenin 1996a:431). Rusya'da bu ittifak, önce askerî bir ittifak, devamında ekonomik bir ittifak ve nihâyet politik bir ittifak olmuştur.
28. Lenin, (1992b). *Burjuva Demokrasisi ve Proleterya Diktatörlüğü.* 1992b: 79-108

Gramsci, Lenin'le benzer şekilde, hegemonya kavramını ilk kullandığı *Güney Sorunu Üzerine Notlar*'da,[29] kuzeydeki İtalyan hükümetinin güney İtalya'daki sosyal grupların desteğini kazanmadan, ulusal bir denetim sağlayamayacağına işaret etmiştir. O'na göre, proletaryanın çalışan kesimleri kapitalizme ve burjuva devlete karşı harekete geçirebilmesinin yolu ittifak kurmasıdır ve bunun için öncelikle köylülerin rızâsının kazanılması gereklidir. Bunun da ön koşulu, işçi sınıfının, sadece kendi dar siyâsî çıkarları ile ilgilenmeyip, diğer kesimlerin çıkarlarını da dikkate almasıdır.

Gramsci'nin sonraki yazılarında ise (*Hapishane Defterlerinden Seçmeler*), terim, taktik ya da stratejik kullanımları aşan yeni bir merkezîlik kazanmıştır. Gramsci'nin hegemonya teorisinde iki temel kuramsal hamle yaptığı görülmektedir: Birincisi, Gramsci, Doğu ve Batı'da oluşan devrimler arasındaki farklılıkları irdeleyerek, hegemonyanın işçi sınıfının olduğu kadar burjuvazinin de yönetme tarzı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Meselâ Gramsci, Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin rolünü irdelerken; Jakobenlerin burjuvaziyi korporatist çıkarlarını aşmaya zorlayarak, hegemonik bir sınıf haline gelmesini sağladıklarına işaret etmiştir. Jakobenler, gerçekte sınıf çıkarlarını aşarak popüler kesimlerle ortak olan çıkarlara yönelmişler ve bu temelde öncü konuma gelmişlerdir. Hegemonya, bu analizde, burjuvazinin bir stratejisi olarak açığa çıkar ve burjuvazinin geniş halk kesimlerinin desteğini almasının sadece antagonist (dost-düşman) sınıflar arasında değil, tüm güç ilişkileri alanında oluştuğuna dikkat çeker.[30]

Gramsci, bütün toplumlardaki güç ilişkileri analizini korporatist aşamadan hegemonik aşamaya geçiş şemasında ortaya koyar ve bu şemada siyasal bilincin şekillendiği üç ayrı moment ayırt eder: İlk aşama ilkel ekonomik momenttir ve grupların sadece kendi çıkarlarını ifâde ettikleri, ancak sosyal sınıf haline gelemedikleri aşamadır. İkinci aşama ekonomi-politiktir ve bu aşamada sınıf çıkarları konusunda bilinç oluşmuştur, ancak bu bilinç ekonomik alanla sınırlıdır. Üçüncü aşama hegemonyadır ve bu momentte ekonomik çıkarların korporatist sınırları aşılmış ve popüler grupların çıkarları ile örtüşmeler fark edilmiştir.[31] Diğer bir anlatımla, hegemonik sınıf diğer sınıfların çıkarlarını eklemle-

---

29. *Güney Sorunu Üzerine Notlar*'ı ilk biçimlendirdiğinde Gramsci dönemin Sardunya bakışını yansıtan, adanın geri kalmışlığını anakaranın tahakkümü ve yok sayması olarak anlayan bir okumaya sahipti. Buna göre Sardunya köylüleri ve alt sınıflarının Kuzeye karşı bölgesel-ulusal bir savaşım vermeliydi. Sonraki süreçte Gramsci sosyalizme yöneldi; bu bağlamdaki ilk düşünsel hamle, Torino'daki korumacılığın kuzeyli mülk sahibi sınıfların/korumacı yasaların sanayi burjuvazisinin yararına olduğunu keşfetmesi idi. Güney meselesinin ulusal sorundan bağımsız ele alınamayacağı şeklinde de ikinci düşünsel hamlesi oldu (Fiori, Antonio Gramsci, 2009: 240).
30. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*,,1971: 116.
31. Gramsci, a.g.e. 258, Gramsci; *Hapisane Defterleri*, 1986: 267.

yebilme kabiliyetinde olan ve bunu da ideolojik/kültürel mücâdele ile yapabilen bir sınıftır. Bu da ancak korporatist aşamanın aşılmasıyla mümkün hale gelecektir. Böylece Gramsci, *Hapishane Defterlerinden Seçmeler*'de (1971/1986) hegemonyayı sadece proletaryanın bir stratejisi olarak görmekten vazgeçerek, yönetici sınıfların bir pratiği ve stratejisi olarak konumlandırır.

Gramsci, ikinci olarak, hegemonya kavramını Lenin'inki gibi devlet aygıtının güç aracılığıyla devrilmesi amaçlı siyasal liderlikle sınırlandırmamıştır. Gramsci, siyasal liderlikten ayrıştırılamayacak bir ahlâkî ve entelektüel liderlik gereğine dikkat çekmiştir. Böylece, Leninist "sınıf ittifakı" kategorisini aşarak, hegemonya alanını genişletmiştir. Diğer bir deyişle, Gramsci'nin, aynı zamanda, liderliğin ideolojik ve kültürel zemînini, yani entelektüel ve ahlâkî düzlemleri de kapsaması gerektiğine dikkat çekerek, önemli bir farklılık yarattığı görülür.[32] Mouffe ve Laclau[33], Gramci'nin hegemonya kavramının bu yönüne şöyle işaret etmişlerdir:

> "Gramsci'de sınıf ittifaklarının ötesine giden bir hegemonya kavramını belirleyen nokta, politik düzlemden entelektüel ve ahlâkî düzleme doğru gelişen bir adım olmasıdır. Politik liderlik, ittifaka katılan kesimlerin ayrı kimliklerini korudukları ve çıkarların konjonktürel olarak çakıştığı bir temel üzerine kurulurken, ahlâkî ve entelektüel önderlik bir fikirler ve değerler toplamının birçok kesim tarafından paylaşılmasını gerektirir."

Gramsci'nin hegemonya kavramı, devletin doğası ve rolü ile ilişkileri bağlamında önemli sonuçlar doğurur. Bu, hegemonyanın Gramsci'de sivil toplumla ilişkilendirilerek kavramsallaştırıldığı kadar, devlet ve ekonomi dolayımıyla da kurulan bir tanıma sahip olmasından kaynaklanır.[34] Gramsci'de hegemonyanın kurulması devletle nasıl ilişkilendirilmiştir? Gramsci'de devlet ile sivil toplum ilişkisinin tek bir tarzda kurulmadığı, üç değişik konumlanmadan bahsedilebileceği bilinmektedir.[35] Bu konumlandırmalar, esas itibariyle, Gramsci'nin hegemonya ve hâkimiyet/tahakküm (domination) kavramları arasında yaptığı ayrım aracılığıyla gerçekleştirilir:

> "Bir sosyal grubun üstünlüğü kendisini iki yolla açığa vurur; hâkimiyet/tahakküm olarak ya da entelektüel ve ahlâkî liderlik olarak... Bir sosyal grup

---

32. Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 28-31.
33. Mouffe, C. ve Laclau, E., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, 1992: 45
34. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*. Ankara: İmge., 1997: 35.
35. A. S. Sassoon, *Gramsci's Politics*. Minnoseta: Minnepolis.,1987: 111; D. Litowitz, "Gramsci, Hegemony, And the Law". *Birmingham Young University Law Review, 2, 2000: 518-519.*

> yönetsel iktidarı ele geçirmeden önce liderlik kurmalıdır ki, [liderlik] o iktidarı ele geçirmesinin ön koşuludur... Toplumsal denetim, her iki düzeyde de gücün uygulanmasını gerektirir: zor/cebir ve rızâ, otorite ve hegemonya, şiddet ve uygarlık."[36]

İlk kullanımında Gramsci hâkimiyet/tahakküm kavramını, devlet aygıtının elde bulundurulması sayesinde, topluma yalnız zor/cebir yoluyla hükmeden ve dolayısıyla hegemonik olmayan bir toplumsal grubun durumunu belirtmek için kullanır. Hegemonya ise, entelektüel ve ahlâkî liderliğin kurulması ile ilgilidir ve sivil topluma aittir. İkinci kullanımında hegemonya rızâ ve zor/cebrin sentezi olarak kavranır. Böylece hegemonya sivil toplumla sınırlı kalmaz ve devlet içine yerleştirilir. Benedict Anderson'a göre, bu metinlerde devletin kendisi bir hegemonya aygıtı olarak görülerek, siyasal hegemonya karşısına sivil hegemonya konulur.[37] Sassoon, Gramsci'nin sivil ve siyasal arasındaki ayrımı organik bir ayırım olmayıp, tamâmıyla metodolojik olduğu kanâatindedir[38].

> "Bu aşamada yapabileceğimiz, iki aslî üstyapı düzeyini sâbitlemektir: Biri sivil toplum adı verilen, özel dediğimiz organizmaların bütünü; diğeri politik toplum ya da devlet. Bu iki düzey, bir yandan hâkim grubun toplumda uyguladığı hegemonya işlevine, diğer yandan devlet ya da yargı aracılığıyla uygulanan talîmât ya da doğrudan tahakküme karşılık düşer."[39]

Anderson'a göre[40] ise, Gramsci'nin bu iki farklı kullanımından birincisi Doğu ve Batı arasında sivil toplumun gücü ile ilişkili çözümlemeye dayanmaktadır. Doğu'da sivil toplum güçsüz ve ilkeldir; dolayısıyla devlet hâkim konumda iken, Batı'da sivil toplum güçlüdür. Bundan dolayı, devletin hâkimiyeti sivil toplumun hegemonya, yani "gönüllü rızâ alanı" olarak tanımlanması, Batı'da sivil toplumun devlet karşısında üstünlüğü, yani hegemonyanın zor karşısında üstünlüğüyle aynı anlamdadır. İkinci kullanım, yani hegemonyanın rızâ ve cebrin sentezi olarak değerlendirilmesi, İtalya'da ve Rusya'da yaşananları irdelemesi neticesinde, devlet ve sivil toplum arasındaki dengenin bozulmasıyla ortaya çıkmış bir durumdur. Nitekim Gramsci, Rusya'da devletin modern olmayan niteliğini, modern biçimiyle kitleleri temsîl etmeyip, sosyal grupların mekanik bir bloğu olmasıyla açıklamış ve bunun sebebini de sivil toplumun zayıf-

---

36. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 169-170.
37. Andersen, *Gramsci..*, 1988: 43.
38. Sassoon, *Gramsci's Politics*, 1987: 135.
39. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971:12
40. Andersen, *Gramsci, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 1988: 46.

lığına bağlamıştır.[41] Dolayısıyla, devletin zor/cebir ve rızânın bileşimi olarak tanımlanması sivil toplum alanının gelişmesine bağlıdır.

Sassoon[42], Gramsci'de devlet kavramının genişletilmiş şekilde kullanmasının belli bir tarih dönemine denk düştüğü görüşündedir. Bu tarih dönemi, ekonomik alanda finans sermayesinin ve emperyalizmin egemen olduğu dönemdir. Hiç şüphesiz bu dönemde, devletin bürokratik merkeziyetçi yapısı ile sivil toplum alanında yaygınlaşması, sivil toplumda korporatist nitelikli kitlesel örgütlerin artması, bireysel girişimciliğin ve geleneksel yatırım kaynaklarının etkinliğinin yitirilmesi sözkonusudur. Diğer bir deyişle, bu dönemde "gece bekçisi devlet" anlayışına dayalı "bırakınız yapsıncı" liberalizm terkedilmekte ve piyasa başarısızlığının telâfîsi için "planlama" kavramı gündeme gelmekteydi. Bu sebeple, devletin rızâ ve zor/cebrin bileşimi olarak analiz edilmesi, devlet örgütlenmesinde ve devlet-sivil toplum ilişkilerinde meydana gelen dönüşümü anlaşılır kılmaktadır.

Devletin bu genişletilmiş biçimi, devleti egemen sınıfın elinde baskıcı bürokratik aygıtlar olarak gören ekonomik indirgemeci kavramsallaştırmadan uzaktır. Devletin rızâ ve zor/cebrin bileşimi olarak anlaşılması, yani devletin genişletilmiş biçimi iki düzeyde çalışmaktadır: Birincisi, devletin sosyal tabanının genişlemesi ve hegemonik sınıflarla geniş kitle tabanı arasındaki ilişkilerin yaygınlaşması; ikincisi, devlet işlevlerinin yaygınlaşması, yani sivil toplumun ve hegemonya aygıtlarının devletle bütünleşmesi. Bu bağlamda, Gramsci'de devletin önemi bir kat daha artar: Çünkü hâkim ideolojiye ait değerler sivil toplumda yeniden üretilmektedir ve devlet, en güçlü hegemonya araçlarına sahiptir.[43] Devlet hem ideolojik ve siyâsî mücâdele alanıdır, hem de hâkim sınıfların popüler rızâyı evrenselleştirdikleri ya da devşirdikleri ortamdır.

Bu çerçevede, Gramsci, devletin özellikle biçimlendirici ve eğitici işlevlerine vurgu yapmıştır. Devletin amacı, yeni ve daha yüksek bir uygarlık düzeyinin, bu uygarlık ve üretim evresine uygun bir ahlâkın yaratılmasıdır. Bu kapsamda her devlet etik bir devlettir ve en önemli işlevi, kitleleri belli bir kültürel ve ahlâkî düzeye taşımaktır. Gramsci'nin devlet kavramını özetlersek; "...devlet yönetici sınıfların egemenliklerini haklılaştırdıkları ve sürdürdükleri, ama aynı zamanda yönettiklerinin aktif rızâsını kazandıkları teorik ve pratik etkinliklerdir."[44] Bundan şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Devlet basit bir aygıt olmayıp, yönetici sınıfın yöneten olarak yaptığı bütün faâliyetlerin toplamıdır.

---

41. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 238.
42. Sassoon, *Gramsci's Politics*, 1987: 113-114.
43. Sassoon, *Gramsci's Politics*, 1987: 188
44. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 244

2. Devleti oluşturan faâliyetler pratik ve tekniktir. Devlet yasama, yürütme ve yargı faâliyetlerinden ibaret olmayıp, ideoloji, kültür, bilgi ve enformasyonun üretilmesi ve dağıtımını da kapsayan bir faâliyet alanına sahiptir.
3. Devlet otoritesini kurmak ve sürdürebilmek için, aynı zamanda, ekonomik, politik, ahlâkî ve entelektüel liderlik yapmak ve mutâbakat üretmek zorundadır.[45]

Bu kapsamda, Gramsci'nin hegemonya kavramı, kültürel ve ahlâkî mühendisliğe ve öznelerin yeni bir hegemonya çerçevesinde yeniden kuruluşuna dikkat çeker. Bu süreç, yani bir hegemonik projenin uygulamaya geçirilebilmesi, önceki hegemonik projenin krize girmiş olmasını gerektirir. Yeni bir tarihsel bloğun kurulması, yeni bir hegemonik sistemin kurulması sorunu olduğu kadar, aynı zamanda bir organik bunalımın ortaya çıkması sorunudur. Ancak, tarihsel blok içindeki her kriz organik kriz niteliği taşımaz. Organik bir kriz olabilmesi için, hem egemen sınıfı hem de yeni hegemonik sistemin yönetimini talep eden kesimleri ilgilendirmelidir.[46] Bu kapsamda "organik" ve "konjonktürel kriz" ayırımı yapan Gramsci, bu iki kriz arasındaki farkı şöyle netleştirmiştir:

> "Konjonktürel olaylar, organik hareketlerden bağımsız değildir, ancak anlamları tarihsel olarak pek önemli değildir. Bunlar günlük, önemsiz, küçük yönetici gruplara ve iktidardan doğrudan sorumlu kişilere yönelmiş siyasal eleştiriye yol açarlar... Organik olaylar ise, doğrudan sorumlu yönetici kişilerin ötesinde büyük gruplaşmalara yönelen tarihsel-toplumsal eleştiriye sebep olurlar."[47]

Konjonktürel hareketlerin yol açtığı krizler, ekonomik kriz ve hükümet krizi iken, bunlar, Dreyfus olayında görüldüğü gibi, kitlesel bir hareket yaratamazlar. Ekonomik yapının yıkıcı etkilerine karşı direnebilen güçlü bir sivil toplumun varlığında ise, böylesi bir sonuç hiç doğmayacaktır. Gramsci, buna karşın, organik kriz dönemlerinde statükonun korunabilmesinin imkânlı olamadığını ve bu sebeple "organik kriz" dönemlerinin hegemonya oluşturmak için fırsatlar sunduğunu ifâde etmiştir.[48]

Bu çerçevede, "organik kriz" esâsen eskinin yerine yeninin konamamasından kaynaklanır. Yönetici sınıf ekonomik ve ideolojik/kültürel işlevlerini yerine getiremediği zaman, ona hegemonya kazandıran ideolojik blok dağılma eği-

---

45. L. R. Migliora ve P. Misuraca, *The Theory of Modern Bureaucracy*. Sassoon, A. S. (Der.) *Approaches to Gramsci*, Spain: Grijelmo. 1982: 72.
46. Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, 1982: 126
47. Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, 1985: 78.
48. Gramsci, a.g.e.. London: Lawrence and Wishart. 1985: 78-80.

limi gösterir. Bu kriz, rızânın yitirilmesi sonucunda ekonomik korporatif çıkarların da gün yüzüne çıkmasıdır.

> "Eğer yönetici sınıf rızâyı yitirmişse, yani artık 'yöneten' değil, yalnızca 'egemen' ise, yalnız açık zor kullanıyorsa, kesinlikle bu demektir ki, büyük kitleler geleneksel ideolojiden kopmuşlardır ve artık eskiden inandıklarına inanmamaktadırlar."[49]

Gramsci'ye göre bu tamamıyla hegemonya krizidir[50] Bu durumda bürokrasinin tahakkümü oluşacak ve yöneten-yönetilen ilişkisinde temsîl krizi yaşanacaktır[51] Gramsci, bu durumu şöyle anlatmıştır:

> "Belli bir noktada sosyal sınıflar siyasal partilerinden uzaklaşırlar... Temsîlî sistemin krizi siyasal partilerin de krizidir, rızânın üretildiği kanalların tıkanmasıdır... Temsîl eden-edilen arasındaki çelişki siyasal partiler alanından devlet organizmasına yayılır... Askeri ve sivil bürokrasinin gücünü artırır. Aslında kamuoyundan bağımsız bütün yapıların gücü artar... Her ülkede bunların hepsinde muhtevâ aynı olmakla birlikte süreç farklıdır: Yönetici sınıfın hegemonya krizi."[52]

Gramsci'ye göre, yeni hegemonik sistemin siyasal mücâdelesi, tarihsel bloğun ve özellikle sivil ve siyasal toplum güçlerinin ne kadar etkili olduğu çözümlemesine göre saptanacaktır. Gramsci, bu kapsamda, iki temel yöntem tesbît etmiştir: Transformizm (pasif devrim) ve yaygın hegemony.[53] Transformizm, popüler sınıfların çoğunluğunun dışlanması ve kitlelerin çıkarlarının etkisizleştirilerek pasif bir mutâbakatın oluşturulmasıdır. Diğer grupların çıkarlarını kendi çıkarları ile eklemleme gayreti gütmeyen egemen sınıf, kendi ideoloji ve politika çerçevesi için toplumun aslî kesimlerini seferber etmekle yetinir. Yaygın hegemonyada ise, popüler sınıfların çıkarlarının hegemonik sınıf tarafından eklemlenilmesi gerekir ki bu, gerçek bir "ulusal-popüler irâde"nin yaratılması sürecidir. Serpil Üşür, bu iki yöntemi şöyle açmıştır:

> "Gramsci, bu bağlamda, muhâlif aydınları, devşirme, tarafsızlaştırma, muhâlif politik gündemi kendi gündemine aktarma gibi yollardan kurulan hegemonya ile toplumun tümüne entelektüel ve moral liderlik yapma aracılığıyla kurulan hegemonyayı birbirinden ayırır. İlkinde, müttefik ve

49. Gramsci, a.g.e. 1985: 275.
50. Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 272.
51. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 210-211.
52. Gramsci, *a.g.e.* 1971: 210.
53. Gramsci, A., *Hapisane Defterleri*, 1986: 297-305.

muhâlif grupların etkin öğelerini içine çekme, tarafsızlaştırma, etkisizleştirme ya da ideolojik içeriğini dejenere etme gibi pasif mutâbakat olarak tanımladığı pratiklerden bahsederken, ikincisinde toplumun aktif biçimde katılmasıyla oluşan, ulusal-popüler irâde olarak hegemonyadan bahseder."[54]

İdeoloji

Gramsci'de hegemonya çözümlemesi ile beraber ideoloji kavramı da dönüştürülmüştür. Gramsci'nin Marksist kurama katkısı, bir sosyal sınıfın hâkimiyetini sadece cebir yoluyla değil, popüler rızâ üreterek (aktif rızâ) sağlayabileceğini göstermesidir. Gramsci'de hegemonya bireyler üzerinde hem bir alışkanlık hem de bir inanç (hâkim ideolojiyi destekleyen bütüncül fikirler) olarak görülür. Bu sebeple Gramsci, bazı yazılarında hegemonyayı "kendiliğinden rızâ", bazı yazılarında ise "entelektüel inanç", yani bilinçli ve müzâkereci bir sürecin sonunda ulaşılan bir eklemlenme olarak değerlendirir.[55] Bu sebeple, ideoloji hegemonyanın inşâsında kilit bir önem taşır ve hegemonya mücâdelesi aynı zamanda ideolojik bir mücâdeledir.

Ortodoks Marksizmin ideolojiye bakışı ekonomik indirgemecilikle mâlûldür. İdeolojinin ekonomiye indirgenmesi sorunu, birbiriyle bağlantılı iki cepheye sahiptir. Birinci cephe, altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkiyi nedensellik ilişkisi olarak koyup, üstyapıyı altyapının mekanik bir yansıması olarak ele almaktır. Bu kavramsallaştırma, ideolojiyi 'görüntü bir olgu' haline getirir. Bu durumda, tarihî süreçler tamâmıyla ideolojiden bağımsız gelişir ve her şey altyapının dikte ettiği yasalarca gerçekleşir. İkinci cephe, üstyapının üretim ilişkileri alanındaki özne pozisyonlarınca belirlendiğini varsayar.[56] Mouffe, bu ikinci cephenin ilki kadar ilgi görmediğini belirtirken, Ortodoks Marksizmin ekonomik indirgemeci açıklamasından uzaklaşan girişimlerin ise sınıf indirgemeciliğinden kurtulamadığını ifâde eder. Mouffe'a göre, İkinci Enternasyonel'e hâkim olan yaklaşım ideolojiye bir özerklik tanımamış, sosyalist bilincin gelişimi, proletaryanın bir sınıf olarak yaygınlaşmasına ve ekonomik çelişkileri derinleştirmesine indirgenmiştir. Üstelik her sınıfın kendisine ait ideolojisi olduğu kabulü, burjuva söylemine ait her şeyin proletarya tarafından reddedilmesine, böylece demokrasinin burjuva demokrasisi olarak tanımlanmasına yol açmıştı.[57]

---

54. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*, 1997: 37.
55. Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 19.
56. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory*, 1979: 169.
57. Mouffe, *a.g.e.* .1979: 174- 176.

Gramsci ise, Ortodoks Marksizmin gerek ekonomik gerekse sınıfsal indirgemeci ideoloji kavramsallaştırmasını, işçi sınıfı hareketinin bittiği ve faşizmin zafer kazandığı 1920'lerde, siyâset ve ideolojinin doğasının yanlış anlaşıldığı tesbîtini yaparak yeniden ele almıştır. Bu yönüyle Gramsci, Marksist kuramda ideolojinin yerini sorgulayan bir konumdadır.[58]

Gramsci ideolojiyi fikirler sistemiyle ya da öznelerin yanlış bilinciyle özdeş kullanmamakla birlikte,[59] "sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte, birey ve toplum yaşamının bütün veçhelerinde kendini örtükçe gösteren, en yüksek dünya görüşü" olarak tanımlamıştır.[60] Gramsci'nin ideolojiye "bir tarihsel bloğu kurmaya yarayan organik bir çimento, kurumlarda ve aygıtlarda cisimleşmiş ilişkisel ve maddî bir bütün" olarak yaklaşımı onu Ortodoks yorumdan farklılaştırmaktadır. Nitekim Gramsci,[61] belli toplumsal kesimlere karşılık gelen farklı ideoloji basamakları ayırt etmiştir: En üstte felsefe,[62] en altta din ve folklor[63] ve ikisi arasında sağduyu[64] yer almaktadır.

---

58. İdeoloji kavramının kuramsal tahlîlinin saptığını söyleyen Gramsci, bunu şöyle göstermiştir: "1- Hem ideolojiye 'yapı'dan ayrı bir nitelik verildi, hem de yapıları değiştirenin ideolojiler değil, bunun aksi olduğu öne sürüldü; 2- Bazı siyasal çözüm şekillerinin 'ideolojik', yani yapıyı değiştirmek için yetersiz olduğu, oysa değiştirileceğine inanıldığı, bunun yararsız, saçma vb. bir şey olduğu söylendi; 3- Sonra da, bütün ideolojilerin 'görüntüden' ibâret, yararsız, saçma olduğu hükmü verildi" (Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 79).
59. Mouffe, ve Laclau, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, 1992: 87.
60. Gramsci, *Hapisane Defterleri,* 1986: 19
61. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, 1967: 51.
62. Felsefe, ideolojinin dayanağı olup, en tutarlı ve sistematize edilmiş entelektüel yapıyı tanımlar: Yönetici sınıfla bağından dolayı felsefe, bütün toplumsal katmanların yaşam kurallarını pratik olarak etkiler. Bu bakımdan, genel olarak anlaşıldığı biçimiyle felsefe tarihi, ...her belirli çağda var olan dünya görüşlerini değiştirmeyi, yetkinleştirmeyi, düzeltmeyi ve dolayısıyla bu dünya görüşlerine karşılık gelen davranış kurallarını ya da genel olarak pratik etkinliği değiştirmeyi amaçlayan, belirli bir kişiler sınıfının ideolojik girişim ve girişkenliklerinin tarihidir (Aktaran Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, 1982: 18).
63. Folklor: İdeolojik bloğun en altında yer alır. Folklor, yazılı ve sözlü kültür aracılığıyla geleneksel olarak sürdürülen düzensiz, bağlantısız, işlenmemiş ve görece katılaşmış bir dünya görüşü, popüler kültür biçimleridir (Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986).
64. Sağduyu (common sense): Genel olarak sıradan insanın sistematik olmayan, kendiliğindenci felsefesi ve yüksek felsefenin popüler görünümüdür. Sağduyu, ne kolektif bilinçte ne de bireysel bilinçte bütünlüğe sahiptir. Sağduyunun en ayırt edici özelliği parçalı, bağlantısız, felsefesi olduğu kitlenin toplumsal ve kültürel durumuna uygun bir görüş olmasıdır. Sağduyu tarihsel bir oluştur, kendisini sürekli dönüştürmektedir. Felsefe sağduyunun eleştirisi ve aşılması iken, sağduyu zamanla katılaşıp folklora dönüşmektedir. (Gramsci 1967: 55).

"Her felsefî akım, ardında bir "sağduyu" çökeltisi bırakır: Bu çökelti onun tarihsel etkililiğinin belgesidir. Sağduyu katı ve hareketsiz bir şey değildir, kendisini sürekli dönüştürmekte, sıradan hayata girmiş bulunan bilimsel düşünceler ve felsefî kanâatlerle zenginleştirmektedir... Sağduyu geleceğin folklorunu, yani verili bir yer ve zamandaki popüler bilginin görece katı evresini yaratır.[65] Gramsci'ye[66] göre herkes, her zaman benzer düşündüğü insan topluluğuna bağlıdır ve bir tür kitle-insandır. Önemli olan, bu kitle-insan yönünün bilinçli bir noktaya taşınmasıdır ki, burada ideoloji rol oynar. İdeoloji, bütün topluma yayılmalı, popüler zihniyette yer etmelidir. Bu sebeple, her tarihsel-organik felsefenin kendini sağduyu ile sürdürmesi gerekmektedir. Çünkü sağduyu, toplumsal kesimler tarafından çeşitli geleneksel ideolojiler ve hegemonik sınıf ideolojisinin bir karışımı olarak algılanır.[67] Dolayısıyla Gramsci, ideolojik unsurları çeşitli kaynaklardan alınmış bir dünya görüşü olan ve egemen sınıfın iktidarı etrafında toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı "organik ideolojiler"den bahsetmiştir.[68] Gramsci'nin Marksist ideoloji kuramına en önemli katkılarından birincisi, organik ideolojilerin aynı zamanda içselleştirilerek, psikolojik geçerlilik kazandığını tesbît etmesidir.[69] Diğer bir deyişle, Gramsci ile "düşünce sistemleri olarak ideoloji"den, "yaşanan alışılmış toplumsal pratik olarak ideoloji"ye geçilmiştir. İkinci önemli katkı ise, yeni dünya görüşüne uygun bir ahlâkın geliştirilmesine dikkat çekmesidir.[70] Bu kapsamda, hegemonya ile ideoloji arasındaki en temel ilişki, hegemonya inşâsının ulusal popüler irâdeyi oluşturacak bir dünya görüşü yaratmak amacıyla, ideolojik alanın dönüştürülmesini gerektirmesidir."[71]

Maddî bir temele sahip, günlük pratiklere ve sağduyuya iliştirilmiş bir yaşam biçimi olan ideolojinin hegemonik sistemdeki rolü, farklı dünya görüşlerinin, değer sistemlerinin belli bir sınıfın politik ve sosyal hegemonyasını gerçekleştirmek için birbirine eklemlenebilmesidir. Mouffe ve Laclau, Gramsci'nin

---

65. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 326.
66. Gramsci, *a.g.e.* 1971: 25.
67. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, 1967: 55.
68. Gramsci ideolojinin kuramsal tahlîlinin saptırıldığını belirtmiş ve şu tesbîtte bulunmuştur: "Bundan ötürü, tarih bakımından organik, belirli bir yapı içinde zorunlu olan ideolojilerle, keyfî, rasyonalist, 'kasıtlı' ideolojiler arasında ayırım yapmak gereklidir. Tarihsel bakımından zorunlu olmaları nedeniyle bunların bir geçerliliği vardır; bu da 'psikolojik' bir geçerliliktir; bu ideolojiler insan yığınlarını 'örgütler', insanların harekete geçecekleri, durumlarının bilincine erecekleri, savaşacakları vb. zemini hazırlar..." (Gramsci, *Hapisane Defterleri*. 1986: 79).
69. Portelli, H., *Gramsci ve Tarihsel Blok*. (Çev: Somer, K.). Ankara: Savaş., 1982: 19- 20.
70. Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 66- 67.
71. S. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*. Ankara: İmge, 1997: 35.

organik ideolojinin sağduyu ile eklemlenmesi vurgusuna dikkat çekerken şu tesbîtte bulunmuşlardır: "Organik ideoloji katıksız sınıfçı ve kapalı bir dünya görüşünü temsîl etmez; bunun yerine, kendi içlerinde ele alındığında herhangi bir zorunlu sınıf âidiyeti olmayan öğelerin eklemlenmesi yoluyla oluşturulur."[72] Bu kapsamda, her hegemonik proje ideolojik bir söylem ve dil inşâ etmek ve toplumsal kesimlerin çıkarlarını ve taleplerini kendi projesine eklemlemek zorundadır. Diğer bir deyişle, hegemonyanın uygulanacağı toplumsal gruplar ve mâdûn (subordinated) sınıflarla ittifak geliştirilmesi ve bu sınıfların rızâsını kazanmak amacıyla, bunların talep ve çıkarlarının gözetilmesi, böylelikle belli bir uzlaşma biçimlendirilmesi gereklidir.[73] Bununla bağlantılı diğer bir konu ise, daha az sistematize olmuş, gevşek ideolojik eklemlenme ilişkilerini gösteren sağduyu, din ve folklor, aynı zamanda karşı hegemonyanın da yeşereceği alanlar olmasıdır.[74] Diğer bir ifâdeyle, ideolojik ögelerin farklı sistematik düzeylerinin varlığı, farklı ideolojik eklemlenmelere de açık olmasına yol açmaktadır ki, karşı hegemonyanın kurulabilmesi olanağı, Gramsci'nin en ilgi çeken noktalarından birini oluşturur.[75]

Gramsci'de ideoloji kavramının diğer ayırt edici yönü, ideolojik pratiğin kurumsal ve maddî doğasına atfettiği önemdir. İdeolojinin geliştirilmesi ve yayılmasında iki unsur önemlidir: Entelektüeller ve maddî ve kurumsal yapı. Hegemonik sınıfın kendi ideolojisini yaymasını, geliştirmesini sağlayan örgüt, "ideolojik yapı" olarak nitelenir. İdeolojik yapının içerisinde kilise, basın yayın kuruluşları, eğitim kurumları, fikir ve düşünce kulüpleri, kütüphaneler yer almaktadır. Bunlar hegemonya aygıtlarıdır.[76] Bu ideolojik yapı, çeşitli iletişim araçlarıyla ideolojiyi yayar; görsel-işitsel araçlar (tiyatro, sinema, radyo, televizyon), yazılı iletişim araçları (kitaplar ve gazeteler). Gramsci, bu ideolojiyi yayma kanallarına mimarlığı ve hatta sokakların düzen ve adlarını da eklemiştir. Gramsci'nin vurgusu, hegemonyanın siyâset, eğitim, eğlence, haber ve sağduyu gibi her düzey kültürel totalite içinde yayılabileceğidir. Böylece hegemonize edilen sınıf ile hegemonik sınıf arasındaki ilişki aktif bir rızâ boyutu kazanır. Bu çerçevede, hegemonya analizi popüler kültürün üretilmesi, reklâmcılık, sanat, eğlence ve haber, medya, sinema, giyim kuşam ve sâir popüler kodların ve sembol sistemlerinin analizi noktasına da yoğunlaşa-

---

72. Mouffe-Laclau, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, 1992*: 87.
73. S. Hall, (1999). İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü. M. Küçük, (Der.). *Medya İktidar İdeoloji*. (129–145). Ankara: Bilim ve Sanat. 1999: 133; B. Jessop, *State Theory: Putting The Capitalist State in Its Place*, London, Polity Press. 1990: 51.
74. Barret, *Politics of Truth? From Marx to Foucault*, 1991: 53.
75. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*, 1997: 39.
76. Gramsci, *Hapisane Defterleri*. (Çev: A. Cemgil). İstanbul: Belge, 1986: 40.

bilmektedir. Litowitz, belli bir ideolojinin hegemonya kurması ile oluşan durumu şöyle tarif etmiştir:

> "Felsefenin ve toplumsal pratiğin birleştiği ya da dengede olduğu bir momenttir; belli bir yaşam biçiminin ve düşüncenin hâkim olduğu bir düzendir; tek bir hakikat kavramının bütün topluma, kurumlarına yayıldığı, zevkine, ahlâkına, geleneklerine, dini ve politik ilkelerine ve bütün sosyal ilişkilerine yansıdığı bir durumdur."[77]

Bu kapsamda Litowitz[78], egemen sınıfın kendi dünya görüşünü yaygınlaştırmak amacıyla evrenselleşme, doğallaşma ve rasyonalizasyon mekanizmalarını kurması gereğine işaret etmiştir.[79] Evrenselleşme, kısmî çıkarların ortak çıkarlar olarak sunulmasını sağlayabilmektir. Bu, iki yolla mümkün olabilecektir: Birincisi, yönetici sınıfın dışarıdaki grupları bir şemsiye altında toplaması; ikincisi reklâmcılık, sinema ve çeşitli ürünler aracılığıyla, bireyciliği ve tüketimi pompalamak sûretiyle kültürel eleştiri ve popüler protestonun önüne geçilmesi. Doğallaşma stratejisinde, mevcut yaşam verili ve tek hakikat haline getirilir. Rasyonalizasyon stratejisinde ise, her yönetici sınıf mevcut yaşam biçimini devam ettirecek entelektüel sınıfı yaratır.[80] Gramsci'de, ayrıca, hegemonik sınıfların eklemlenmesinde ideolojik etki maddî ödüllerin dağıtılma düzeyine bağlıdır. Diğer bir deyişle, hegemonik bir projeye toplumsal kesimlerin bağlılığının sağlanmasında, ideolojik unsurların kullanımı tek başına yeterli değildir; maddî bir ödüllendirme sisteminin de kurulması gereği vardır.

---

77. Litowitz, *Gramsci, Hegemony, And the Law*, 2000: 519.
78. Litowitz, Gramsci, *a.g.e.* 2000: 520.
79. Egemen kesim korporatist aşamadan hegemonik aşamaya geçmek için halkın sağduyusu içinde kendi kültürüne yer açmaya çalışır, yani ona eklemlenme gayreti güder. Kapitalist bir toplumda liberalizmin yaygınlaştırdığı rekâbetçi bireycilik, sosyal atomizasyon, bürokratikleşmenin ürettiği depolitizasyon, dinin kaderciliği, milliyetçiliğin yaydığı devletperestlik ve ailede gelişen cinsiyetçilik hâkim sınıfların çıkarlarının üzerini örten ideolojilerdir. Egemen sınıflar kendi hâkim pozisyonlarının doğal olarak kabul edilmesi ve değişmez bir durum olarak sunulabilmesi bakımından kendi statü, güç ve zenginliklerini haklılaştıracak ideolojik unsurları sürekli popülerleştirmeye, bunları rasyonel, doğal ve evrensel hale getirmeye çalışırlar. Bu fikirler büyük çoğunluk tarafından içselleştirilir ve gündelik yaşamın tanımlayıcı motifi haline gelirse artık sağduyudan bahseder hale geliriz: Sağduyu, yani dünyaya ilişkin geleneksel popüler kavramsallaştırma. Avrupa ülkelerinde işçi sınıfının reformist ve hatta muhâfazakâr bir siyâsete yönelimi, diğer bir deyişle devrimci bilinç geliştirememesi çoğunluğun hâkim ideolojik ve kültürel değerleri içselleştirmesine atfedilir (Sassoon, 1987: 265).
80. Litowitz, *Gramsci, Hegemony, And the Law*, 2000: 521.

Gramsci'nin Marksist ideoloji kuramına katkısı üç sebepden ötürü önemlidir: 1- Gramsci ideoloji kavramı ile ideolojinin maddî doğasını kavrayıp vurgulayan ilk kuramcıdır. 2- Yanlış bilinç, yani gerçeğin tamâmıyla çarpıtılmış temsîlî olarak ideolojiyi kavramsallaştıran yaklaşımından tamâmıyla uzaklaşmıştır. 3- İdeolojik unsurlara zorunlu sınıf âidiyeti atfeden indirgemeciliği aşmış ve öznelerin ideoloji üretiminde oynadığı role dikkat çekmiştir.[81] Gramsci ideolojiye "görece özerklik" tanır. Çünkü ideolojinin artık zorunlu sınıf âidiyeti yoktur ve ideolojik pratik basitçe ekonomik alandaki çıkarların temsîli değildir[82]. Diğer taraftan bu açılım, Gramsci'nin son kertede ekonominin belirleyiciliği yaklaşımı ile uyumludur. Bunun sebebi hegemonik ilkenin bu ideolojik unsurları eklemlemeye hizmet eden üretim ilişkileri zemîninde tanımlanan sınıflarca gerçekleştirilmesidir.[83]

Gramsci'nin ideoloji yaklaşımı, siyâset kavramsallaştırmasında da yeni bir alan açmıştır. Gramsci, İkinci Enternasyonel'in "bekle ve gör" tutumuna yol açan ekonomik indirgemeci siyâset anlayışından ve radikal solun araçsal siyâset yaklaşımından uzaklaşır[84]. İdeolojik mücâdele siyasal mücâdelenin aslî unsuru haline gelirken, teknik ve uzmanlık gerektiren bir alan olarak görülen siyâset bu niteliğini kaybeder. Nitekim Gramsci'nin entegral devlet (cebir ve rızâ bileşimi) nosyonunda ifâde ettiği siyâsetin bu hegemonik boyutudur.

Ancak Gramsci'nin ideoloji kuramının çok net çözülmemiş, yeni kavramsal karmaşalar yaratan bir yönü vardır. Öncelikle hegemonya ve ideoloji arasındaki kavramsal statüler çok net değildir. İdeoloji daha dar bir siyasal kavram iken, hegemonya daha geniş bir kültürel kavram mıdır? Siyasal iktidarın tarzları olarak zor/cebir ve rızânın hem ideoloji hem de hegemonya kavramları ile ilişkileri ne ölçüde nettir?[85] İdeoloji ve hegemonya kavramları sadece sınıfsal temeldeki çatışmalarla mı ilişkilendirilir? Gramsci'nin özneyi hem sınıfsal zeminde tanımlaması hem de hegemonyanın kuruluşu bağlamında sınıfsal konumlarının ötesinde bir özne olabilmesi çelişkili bir durum mudur?[86] Gramsci'nin ideoloji kuramında, ideolojik öznelerin farklı konumlarını açıklama gücü fazlaca olmasa da, ideolojiyi maddî temeli olan bir toplumsal pratik olarak tanımlaması Post-Marksist kuramlara önemli bir mîrâs sunmuştur.

---

81. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory,* 1979: 199.
82. Barret, *Politics of Truth?,* 1991: 61.
83. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory,* 1979: 200-201.
84. Mouffe-Laclau, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji,* 1992: 92.
85. Barret, *Politics of Truth,* 1991: 28, 29.
86. S. Üşür, *İdeolojinin Serüveni.* Ankara: İmge, 1997: 40.

Hegemonya ve İdeolojinin Örgütleyicisi Olarak Entelektüel

Gramsci'nin modern toplum sosyolojisine ve hegemonya mücâdelesine en önemli katkısı entelektüellerle ilgili teorisiydi. Gramsci'nin düşüncesinde entelektüeller hem ideolojilerin hem de rızânın oluşmasında kritik bir işleve sahiptiler.

Entelektüelin işlevi konusunda çok geniş bir literatür vardır.[87] Tam bir mutâbakat olmasa da, entelektüele ilişkin iki temel teorik çerçeveyi ayırt etmek mümkündür: Birincisi entelektüelleri yetenekleri ya da şahsî kapasiteleri ile değerlendiren fenomonolojik yaklaşım, ikincisi toplumdaki sosyal işlev ve pozisyonlarına odaklanan yapısal yaklaşımdır. Entelektüeli sosyal kategori olarak ele alan Gramsci, ikinci gruba dâhil olsa da, bu gruptan geliştirdiği yeni sosyolojik yaklaşımı sebebiyle ayrışır: Gramsci, entelektüeli sosyal bir kategori olarak ele alırken, entelektüellerin teknik uzmanlık yönünden daha çok siyâsî işlevine, yani toplum içindeki yönlendiricilik işlevine vurgu yapar.[88]

Gramsci öncesi Marksist gelenekte ise, entelektüel, işçi sınıfı hareketi ile ilişkisi içerisinde tanımlanmıştır. Lenin, okuryazar olmayan geniş kitleler ve kültürlü elit grupların bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullarda entelektüeli, işçi sınıfına dışardan sınıf bilinci getirecek misyoner olarak görmüştür.[89] Leninist biçimde Bolşevik Parti, entelektüellerle halk arasında aracılık işlevi gören profesyonel devrimcidir. Bir başka deyişle, Lenin için entelektüel, fikir üreticisi olmaktan öte, ilerici sosyal değişimi getirecek katmandır.[90]

Gramsci, entelektüeller sorununu, tarihsel bloğun temel öğelerinden biri olarak değerlendirmiş ve kapitalizmden sosyalizme geçişte entelektüellerin politik rolünü sorgulamıştır.[91] Gramsci'ye göre, herkes yaptığı iş mekanik olsa dahi, bir teknik ustalık veya yaratıcı düşünce gerektirdiğinden entelektüeldir. Ancak herkes toplumda entelektüel işlevine sahip değildir.[92] Yeni bir ente-

87. Bu konuda bakınız: A. W. Gouldner, (1979), *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, NewYork: Seabury Pres; Jacoby R.(1987) *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York: Basic Boks; Bauman Z. (1987), *Legislators and Interpreters* Cambridge: Polity Press; Johnson P. (1988), *Intellectuals*, London: Weidenfeld and Nicholson; Said E. W. (1994), *Representations of the Intellectual*, New York: Random House; Shils E, (1972), *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, Chicago: Chicago University Press.
88. R. Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*. Cambridge: Blackwell, 1994: 1-4.
89. Eyerman, *a.g.e.* 1994: 52.
90. V. İ. Lenin, *Ne Yapmalı?* (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol, 1998.
91. Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 134.
92. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, 1967: 23

lektüel kesim yaratma sorunu, düşünme çabasını eleştirel bir yöne sokmak çabasıyla ilintilidir. Bu yeni özellik, entelektüelin pratik yaşama "yapıcı, örgütleyici, iknâ edici" gibi (hegemonik) işlevlerle müdâhil olmasıdır; çünkü entelektüel, artık sadece söz ustası değildir. Ayırt edici olan, entelektüellerin fikir ve düşünceleri yayma kapasitelerine ilişkin örgütlülük, bağlantılılık boyutudur.[93]

Entelektüeller, sınıflara bağlıdırlar ve bu sınıflara tarihsel bloğun türdeşliğini ve rızâ yönetimini sağlayacak, kültürel ve ideolojik iklimi hazırlamakla görevli ayrımlaşmış bir katman oluştururlar. Geniş halk kitleleri ile devlet, yöneten ile yönetilen arasında ilişki ağları, entelektüeller vasıtasıyla kurulur. Ancak, entelektüeller gerçek anlamda bir sınıf değildir.[94] Gramsci'ye göre[95] entelektüel, terimin yaygın şekilde betimlediği gibi bir tabaka olarak anlaşılmamalıdır, aksine entelektüel üretim, kültür ya da siyâsî yönetim alanları içinde örgütsel işlev yürüten sosyal bir kategori olarak anlaşılmalıdır. Başka bir ifâdeyle, entelektüeller örgütleyici ve yönlendirici işlevleri itibariyle diğer kesimlerden ayrılırlar ve toplumun her düzeyinde önemli bir işlev yerine getirirler.

Gramsci, entelektüellerin rolünü incelemeye sanayi devrimi (Fordizm ve Taylorist örgütlenme) sonucunda entelektüelin statüsündeki değişiklikleri irdeleyerek başlamış, Rus Devrimi ve İtalyan Faşizmi gibi iki tarihsel olayda entelektüelin siyâsetin merkezine yerleşmesinin izini sürmüştür.[96] O'na göre[97] ilk entelektüeller, kiliseye ve toprak aristokrasisine organik olarak bağlı papazlardır. Bu entelektüeller, aynı zamanda, hukûkî olarak aristokrasinin haklarına da sahiptiler: Toprak mülkiyeti ve buna bağlı devlet ayrıcalıklarından yararlanma olanağı. Ancak papazların kültürel ve sosyal alandaki tekelci güçleri sonraları yargıçlar, yöneticiler gibi diğer katmanlarca bölüşülmeye başlanmıştır. Bu tür geleneksel entelektüeller, daha sonra kendilerini diğer toplumsal katmanlardan

---

93. Gramsci, *a.g.e.* 1967: 25
94. Gramsci, *a.g.e.* 1967: 25-26.
95. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* 1971: 97.
96. Gramsci için, bilim ve teknik sahibi entelektüellerin siyâseten önemi, özellikle Faşizm ve Ekim Devrimi deneyimleri ile daha bâriz hale gelmiştir. Gramsci, Mussolini döneminde İtalya'da yaşamış, ömrünün önemli bir kısmını faşizmle mücâdele içerisinde geçirmiş ve bu süreçte Ordine Nuovo (Yeni Düzen) adlı bir gazeteyi emperyalizme karşı tek cephe çağrıları yapmak için çıkarmaya başlamıştır. Mussolini, İtalyan devlet ve toplumunun inşasında entelektüele siyasi bir sorumluluk vermiş ve entelektüellerle kitle arasında organik ve temsili bir ilişkinin yaratılmasına çabalamıştır. Mussolini uzmanları kazanmaya çalışmış, hukukçu, ekonomist, mühendis birçok kesimi devlette istihdam etmiş, sinema-radyo gibi kitle kültürü kurumlarını ideolojik çerçevenin yaygınlaşmasına zemin olarak geliştirmiştir. Bu süreçte faşizmin gündemi, entelektüellerin liberal devletin gerilemesi karşısında önemli siyasal işlevleri olduğunu fark etmesini sağlamıştır (Sassoon, *Gramsci's Politics,* 1987:252–256).
97. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum,* 1967: 20.

ayırmışlardır. Bir anlamda bu entelektüeller "elit ve imtiyazlı" pozisyondadırlar[98], yani aristokrat entelektüeldirler.

Gramsci,[99] entelektüelin dönüşümünü ekonomik temelin dönüşümü ile de ilişkilendirirken, sanayileşmenin yeni bir tarihsel dönemi başlattığı tesbîtinden hareket eder. Kitle üretimi ile ekonomik alan karteller, tekeller ve küçük şirketlerle örgütlü hale gelirken aynı süreçte, korporatist yapılar, kitle partileri ve çıkar grupları da gelişmiştir. Yine devlet ve toplum ilişkisi dönüşüme uğramış, devlet müdâhalesinin her alana yaygınlaşması, oy hakkının genişletilerek kitle demokrasilerinin tesisiyle birlikte gelişmiştir. Sanayileşme süreci ile birlikte entelektüel kitleselleşirken, profesyonelleşme de artmış ve ideolojik düzeyde entelektüellerin kendilerini mutlak elitler olarak görmeleri imkânsızlaşmıştır. Burjuva kültür, entelektüellerin pozisyonlarını değiştirerek bu krize karşı koymuştur. Bilim-felsefe, ekonomi ve siyâset, bilgi ve değerler arasında bir ayırıma imkân veren pozitivist teori geliştirilerek, entelektüel figürü "uzmana" dönüştürülmüştür.[100] Bu, Karl Mannheim'ın ekonomik sınıf çıkarının dışında, siyâsî güç olarak davranabilen, ortak eğitim ve kültürel oryantasyona sahip, ideoloji üretmek değil toplumu bilgilendirmek misyonu taşıyan bir sosyal tabaka olarak tanımladığı, "yüzergezer entelijansiya"dır. Mannheim'a göre,[101] entelektüeller önce kiliseye sonra devlete çalışmış, ancak pazar ekonomisi entelektüelleri her iki taraftan da özgürleştirerek, tarafsız bilgi sunan uzmana dönüştürmüştür[102].

Bu kapsamda Gramsci,[103] sanayileşme sürecinin evrensel unsurları haline gelmeye başlayan bilimsel yönetimin ya da Taylorizmin, aynı zamanda, tahakküm sürecinin parçası olduğunu ve teknik rasyonalitenin belirleyici hale gel-

98. Gramsci, *a.g.e.* 1967: 19-21.
99. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 35.
100. Wallerstein, "Weber değer tarafsızlığının meşrûiyetini, Alman akademisindeki sağ kanat entelektüellerin hâkimiyetinden kurtulmak için ısrarla vurgulamıştır. Gramsci ise, değer tarafsızlığı tarafından temsil edilen merkezci liberalizmin, İtalyan entelektüel arenasındaki hâkimiyetinden kurtulmak için entelektüellerin organikliğini ileri sürmüştü..." şeklinde kanâatini belirtmektedir (I. Wallerstein, *21.yy'da Siyâset*. (çev. T. Doğan, ve E . Abadoğlu,). İstanbul: Berdan, 2004: 22.)
101. K. Manheim, *Essays in the Sociology of Culture*. London: Routledge, 1992.
102. Gramsci, burjuva projesinin ortaya koyduğu bu entelektüel sistemin, tam da burjuva projesinin zaafını oluşturduğunu da iddiâ etmiştir. Çünkü bürokrasinin bir yandan atanmış olmak, öte yandan teknik yeterlilik şeklindeki ikili doğası, meselelere tarafsız bakamayacağını ve sadece teknik zorunluluk çerçevesinden kararlar üretilmediğini anlatır. Gramsci, bürokrasi kavramında, yeni bir devlet ve toplum düzeyine ulaşıldığında, yeni yönetici sınıfın yerleşik-eski çıkarları ve bu çıkarların şekillendirdiği güç ilişkileri alanının gözardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.
103. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 38.

diğini belirtmiştir. Bu sürecin gerek işçi sınıfı gerekse de siyâset üzerinde oldukça negatif etkileri vardır. Gramsci, bu etkiyi feodal dönemdeki dinin etkisine benzetmiştir. Teknik rasyonalite, eleştirel düşünce ve eylemin önünde engeller oluşturup, üretim ve iş sürecinin rasyonelleşmesi "kitle işçiyi" biçimlendirirken, depolitize bir kitle bilinci üretmiştir. Başka bir anlatımla, sanayileşme sınıfsal bir kutuplaşma üretmek yerine ehlîleştirici olmuştur ve sosyalist dönüşümün önünde, bizâtihî rasyonelliğe dayanan bu ekonomi-politiğin ürettiği engeller vardır.

Üretimin rasyonelleştirilmesine eşlik eden bir diğer süreç, kitlesel ve standart eğitime geçiştir:[104] İdeolojinin yayılma mekanizmalarından en önemlisi olan eğitim, bir tür eşitlikçilik ideali arkasında tek tipleşmeyi sağlamış ve devletin eğitici rolünü ön plana çıkaran, endoktirinasyon işlevi de yükleyen bu gelişme olmuştur. Bu durum, Gramsci'yi bir yandan liberalizmin yüzergezer entelektüelinin değerler, ideolojiler karşısında tarafsızlığını sorgulamaya, entelektüelleri organik olarak sınıf ilişkileri ile bağlantılandırmaya, öte yandan modern siyâsette kitleleri kazanmadan elde edilebilecek bir sonucun olmadığı noktasına götürmüştür. Bu kapsamda, entelektüelin birincil görevi, temel eğitim ve alternatif sosyalizasyonu sağlamaktır.[105]

Her ülkede, entelektüel işlevin irdelenmesinden genel eğilimlerin çıkarılması gerektiğine işaret eden Gramsci'ye göre, entelektüelin yönetici grup ile arasındaki organik bağ, entelektüelin bu sınıfı türdeş ve hegemonik bir duruma getirmek için, üstyapı içerisinde (siyâset-kültür-ideoloji) gösterdiği etkinlikte belirginleşir. Bu etkinliğin ilk aşaması, ekonomik-korporatif aşamadır ve burjuva sınıfının gelişmesiyle birlikte teknik düzeyde uzmanlaşmış bir entelektüel katman (teknokratlar) oluşmuştur.[106] Burjuvazi, kendi işyerleri için bu katmanlardan yararlanırken, aynı zamanda devletin politika çerçevesine yön vermek amacıyla, yani toplumun burjuva modeli etrafında mutâbakat sağlaması için de, bu katmanları kullanır.

> "Bütün girişimciler olmasa da, en azından içlerinde elit olanları, toplumda genel olarak örgütleyici kapasiteye sahip olmak zorundadır... Ya da en

104. Tarihî arka planda, Mussolini'nin özellikle gençlerin ve çocukların, ailelerin rejime inanmalarını sağlamak amacıyla önem taşıdığını tesbît ederek, okulları faşizmi yaygınlaştıracak bir mekanizma olarak ele alması vardır. İtalya'da daha önce eğitim Katolik kilisesi'nce verilmiştir. Kamu alanının gelişmediği bu koşullarda ise, dar elit gruba verilen eğitimin kitleselleşmesi, herkese temel eğitim verilmesi sürecine geçilmiştir. Mussolini, ayrıca, müfredatı, ders kitaplarını standartlaşmayı ve türdeşleşmeyi, bir entelektüel olan Giovani Gentile eliyle sağlamıştır (Sassoon, *Gramsci's Politics*, 1987:253).
105. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 40.
106. Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, 1982: 98.

> azından bu etkinliği yürütecek bürokratları (uzmanlaşmış kadroları) seçme kapasitesine sahip olmalıdırlar."[107]

Bu alıntının gösterdiği üzere, entelektüelin temel işlevi, ekonomik korporatif aşama ile sınırlı olmayıp, hegemonyanın kurulmasını kapsamaktadır. Gramsci'de, bu sebeple, entelektüeller egemen sınıfa "sınıf bilinci" kazandıran ideolojiyi hazırlamak, sivil toplum örgütleri (kilise, sendikalar, siyâsî partiler) ve ideoloji-kültür kurumları aracılığıyla ideolojiyi yaymak işlevini üstlenirler. Diğer bir ifâdeyle, entelektüellerden beklenen siyasal yönetim ve toplumsal hegemonyadır. Bu anlamda, entelektüelin uzmanlığı toplumdaki işbölümüne denk düşerken, işlevi yöneten-yönetilen arasında ideoloji dolayımını sağlamak olarak belirginleşir.

Bu çerçevede, Gramsci için entelektüellerle halk arasında demokratik ve organik ilişki nasıl yaratılacaktır sorusu temel bir sorudur. Hegemonyanın ahlâkî ve entelektüel liderliği ele geçirmesi boyutunda entelektüel ile halk arasındaki bağ şöyle konulur: Entelektüelin bilmesi için hissetmesi, halkın ise hissettiği kadar bilmesi gerekmektedir. Entelektüel ile halk-ulus, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki organik bir bütünlük aldığında, yani ızdırap hissi anlamaya ve bilgiye dönüştüğünde, bir temsîl ilişkisinden bahsedilebilir. Bu da, yüksek ve alçak kültür ayırımının kaldırılması yönünde entelektüeli göreve çağırmak anlamına gelmektedir. Başka bir ifâdeyle, organik entelektüel halkın yaşam deneyiminden ve kültüründen ayrışmamalıdır. Felsefe, sanat, edebiyat gibi etkinlikler ancak, pratik yaşamda kökleri olduğu, kolektif dünya görüşünün şekillenmesine katkı sağladığı sürece meşrû olacaktır.[108] Bunun için, bu ikisi arasındaki ilişkinin gerçek bir temsîl ilişkisine dayanması gerekmektedir. Bu, entelektüellerin kendilerine bakışlarına ve kitlelere ilişkin çok temel bir farklılıktır: Bir yandan bu ilişki belli derecede pedagojik bir nitelik taşır, yani entelektüeller bir yandan eğiticidir, diğer yandan entelektüel halkın yaşadığı kederi anlamadan temsîl ilişkisi kuramaz. Yani entelektüel ve halk-kitleler arasındaki ilişki, elit bir ilişki değil, bir anlama, dayanışma, işbirliği ilişkisi olmak durumundadır. Böyle bir ilişkinin kurulamaması halinde ise, entelektüeller bir kast'a ya da bir kutsal kişiler topluluğuna dönüşür.

Gramsci'nin yöneten-yönetilen, entelektüel-halk arasındaki ilişkiye dönük analizi Lenin'den farklıdır. Lenin, dar bir entelektüel tanımı yapmış ve aslında geleneksel, rasyonel elit/entelektüel yaklaşımını korumuştur. Nitekim Lenin için entelektüel, sahip olduğu bilgi ve niteliği ile işçi sınıfına dışardan bilinç getirecek, yine bürokratik mekanizmalar aracılığı ile kitle adına davrana-

---

107. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 1971: 5-6.
108. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*,1971: 418.

caktır.[109] Susan Sassoon,[110] Gramsci'nin itirazının da tam bu tür rasyonel şemaya dönük olduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifâdeyle, yöneten ve yönetilen, devlet ve toplum, entelektüel ve halk arasında demokratik bir ilişkinin kurulamaması durumunda, devlet yine toplumdan ayrık ve onun üzerinde duracak ve sosyalist proje tamamlanamayacaktır.

Gramsci, üretim, kültür ve siyâset alanında örgütleyici işlev sahibi bütün sosyal katmanı; devlet aygıtını kullanan bürokrasi yanı sıra hukukçuları, papazları, öğretmenleri, politikacıları, sanatçıları, felsefecileri, bilim adamlarını ve gazetecileri entelektüel katmanın içinde ele almış ve entelektüel tanımını genişletmiştir. Gramsci, ayrıca, entelektüelleri ikiye ayırmıştır: Organik entelektüeller ve geleneksel entelektüeller.[111] Organik entelektüeller, bir sınıfa ideolojik liderlik ve bu sınıfın hegemonik projesine devlet aygıtları ve siyâsî partiler aracılığıyla uygulanma ve eklemlenme olanağı veren hegemonya örgütleyicisidir. Organik entelektüellerin düşünce ve kültürel anlam üretimindeki katkıları sınıfsal ve siyâsî sonuçlar doğurur. Geleneksel entelektüeller ise, pozisyonları ve işlevi bir önceki sosyo-ekonomik yapıca üretilen ve eski hegemonik projenin aracısı olan, her gün rutin olarak aynı işi yapan entelektüellerdir. Papazlar, öğretmenler ve her türlü idârî görevliler geleneksel entelektüel tanımı içerisinde yer almaktadır[112].

Organik entelektüeller, yeni bir hegemonyanın tesisi için geleneksel entelektüelleri ideolojik olarak pasifleştirmek ve etkisiz kılmak durumundadırlar. Yani, yeni yönetici sınıf kendi hegemonyasını kurmak için, eski ile mücâdele etmeli, geleneksel entelektüelin bazı unsurlarını kendine çekme ya da tamâmıyla ideolojik/kültürel alanda belirleyiciliğini zayıflatma mücâdelesi yürütmelidir. Bu mücâdele gerçekte tarihsel blok üzerinde hegemonya kurmak için yapılmaktadır.

Sonuçta, Gramsci entelektüelin idealist kavramsallaştırmasına üç temel itiraz yöneltmiştir: Birincisi, entelektüel etkinlik entelektüellerin imtiyazlı alanı değildir. Bu bakımdan, aslında uzmanlık bilgilerinin demokratikleşmesi ve düşünümselliği onun vurguladığı yönlerdir. İkincisi, entelektüel aynı zamanda kültür, ideoloji, siyasal yönetim alanlarında örgütleyici işlevi olan sosyal katmandır. Üçüncüsü, saf bilim, felsefe gibi alanlarda uzman niteliği taşımak şeklindeki idealist yaklaşımın önümüze koyduğu siyâsetin ve ekonominin maddî ilgilerinden bağımsız, özerk bir entelektüel tanımı olamaz. Entelektüel etkinlik, aynı zamanda politik bir etkinliktir. Nitekim Foucault,[113] organik entelektüelin,

---

109. V. İ. Lenin, *Ne Yapmalı?* (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol, 1998: 90.
110. Sassoon, *Gramsci's Politics.*, 1987: 260.
111. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum,* 1967: 27.
112. Gramsci, *a.g.e.* 1967: 28.
113. M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi.* (Çev. Ergüden, I. Akınbay, O.Keskin, F.). İstanbul: Ayrıntı, 2000: 25, 26.

uzmanlığıyla "hakikat rejimi"nin üretilmesine hizmet ettiğini ve modern toplumlarda hakikat rejiminin toplumsal, ekonomik, kültürel hegemonya biçimlerinde işlediğini belirtmiştir. Buna göre, entelektüel, uzmanlığını bu hegemonya sistemini sürekli kılmak ya da aynı bilgiyi yerelleştirilmiş iktidar ilişkileri ve teknikleriyle savaşarak, hakikat rejimini değiştirmek için de kullanabilecektir. Bu sebeple, hegemonya mücâdelesinde hegemonik ideolojinin yaygınlaştırılması, toplumsal kesimlerin popüler bilincinin şekillendirilmesi ve toplumsal rızânın kazanılabilmesi için, entelektüel liderliğin kurulması, yeni bir organik entelektüel tabakanın oluşturulması kritik önem taşımaktadır.

Bugün Gramsci'nin bahsettiği anlamda entelektüel katmana yeni gruplar eklenmiştir. Bilgi toplumu, bilgi teknolojileri ve bilgi bazlı ekonomi tartışmasının yapıldığı günümüzde, bir şirketin pazar payını artırmak için teknik bilgisini kullanan halkla ilişkiler ya da reklâmcılık uzmanları, demokratik toplumda müşterilerin rızâsını/onayını kazanmak ya da seçmen görüşünü biçimlendirmek için çalışanlar da organik entelektüellerdir.[114] Düşüncelerin değiştirilmesi ve pazarın genişletilmesi için aktif olarak çalışan bu kesimler, Gramsci'gil anlamda "entelektüel" kategorisi altında yer alır. Arvin Gouldner[115] bu kesimden "yeni sınıf" olarak söz etmektedir. Bugün yeni sınıfı ve yeni elitleri oluşturan ve sayıları oldukça artan bu "entelektüel emek" kategorisi, Gramsci'nin entelektüel sınıflandırmasına girse de, Edward Said'in[116] de belirttiği gibi, profesyonel ile eleştirel söylemin sahibi olan "entelektüel" arasında ayrım yapmak gerekmektedir. Bu ayırım, esâsen, Gramsci'nin organik entelektüel tanımında da içerilmektedir; çünkü organik entelektüele 'organik' niteliği kazandıran da uzmanlık niteliği değil, 'siyasal işlevi' olmaktadır.

Diğer yandan, Gramsci'nin 'entelektüeli' kurduğu siyasal ilişkiler bağlamı değişmiştir: Gramsci'nin döneminde, entelektüel edebî alanda, siyasal partilerde ve sınıf hareketi içerisinde görünürlük kazanırken, bugün oldukça yaygınlaşmış kültürel sistem ve ideoloji araçları, entelektüele yeni ortamlar sunmaktadır. Ayrıca, Gramsci'nin sınıf ve siyâsî parti ilişkisi içerisinde tanımladığı entelektüel, günümüz toplumunda iki yeni bağlam içerisinde yeniden düşünülmek durumundadır. Bir taraftan, sınıf kategorisi yanında özellikle kimlik ve kültür eksenli çelişkilerin derinleşmesi, diğer taraftan siyâsî partilerin hiyerarşik yapısı ve devletle bütünleşmesi. Bu yeni gelişmeler dikkate alındığında, entelektüelin sivil toplumda gelişen toplumsal hareketler bağlamında ele alınması gereği or-

---

114. E. Said, *Representions of Intellectual: 1993 Reith Lectures*. New York: Patheon. 1994: 14.
115. A. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of New Class*. New York: Seabury Government. London: UCL Press. 1979.
116. Said, *Representions of Intellectual*, 1994: 14

taya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, organik ve geleneksel entelektüelin örgütlenme ve mücâdele zemini de yeni toplumsal hareketler içerisine kaymaktadır.[117]

GENEL DEĞERLENDİRME: GRAMSCI'NİN ETKİSİ VE ÖZGÜNLÜĞÜ

Gramsci, Ortodoks Marksizm positivist unsurlara ve mekanik bir temel/üst yapı modeline dayalı ekonomik determinizme hapsolmuşken, kültür-değerler-anlam ve tarihsel değişimde öznenin rolünü vurgulayarak Ortodoks Marksizme karşı eleştirel bir pozisyon alan XX. yüzyıl Batı Marksist geleneğin içinde yer alır.

Batı Marksizmi genellikle sosyalist teori ile pratik arasında büyük bir kopuklukla nitelenir ki, Gramsci bu durumun bir istisnâsını oluşturur. Gramsci'nin en büyük isteğinin teori ve pratik birliği olduğu ifâde edilebilir. Elbette bu birlikteliği sağlayan tarih döneminde yaşaması, hem Rus Devrimini hem de Faşist Mussolini dönemini yaşaması ironiktir. Hayat hikâyesinden de anlaşıldığı üzere Gramsci devrimci mücâdelede hem bir teorisyen hem de bir aktivist/pratisyen olarak var olmuştur. İtalyan Komünüst Partisi'nde, Komüntern'de bir siyâsetçi, Torino'daki genel grev ve fabrika işgallerinde bir eğitici olarak görev yapmış, ayrıca gazete ve dergi yazıları ile kendisine biçtiği işçi sınıfı için kültür kaynağı olma misyonunu yerine getirmiştir. Bunlar Gramsci'nin teorik çabasına yansıyan pratikler olmuş ve onu özgünleştirmiştir. İkincisi, Batı Marksizmi büyük ölçüde üstyapıya sanat ve kültür çalışmalarına yönelmiştir. Gramsci'de üst yapı kuramcısı olmakla birlikte, kültürel sanatsal faâliyetlerden ziyâde, diğer batı Marksistlerinden farklı olarak, kültürel üst yapıların özerkliği ve etkisini toplum düzeninin yaşatılması ya da yıkılmasıyla ilişkisi yönünden kuramlaştırılması gereken siyâsî bir sorun olarak değerlendirmiştir.[118]

Gramsci, birçok Marksist kuramcıyı derinden etkiledi. Her ne kadar 1937'de vefat ettiğinde, İtalyan düşünce hayatının önde gelen entelektüellerinden biri olsa da, Gramsci'nin entelektüel büyüklüğüne yakışmayacak bir geç keşfedilmişliği vardır. Perry Anderson, '*Gramsci-Hegemonya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*'nin ilk satırlarına, "Bugün Batı'da klasik dönemden sonrasının en çok saygı duyulan Marksist düşünürü Antonio Gramsci'dir," sözüyle başlayarak bu büyüklüğe işaret ederken, Hugues Portelli de, *Gramsci ve Tarihsel Blok* isimli kitabında, "Lenin'den bugüne en büyük Avrupalı Marksist düşünür" ola-

117. R. Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*. Cambridge: Blackwell., 1994: 10.

118. İsmail Ekinci, *Antonio Gramsci*, www.ismailekinci.com

rak nitelediği Gramsci'nin yapıtının Fransa'da uzun süre bilinmeden kalmasının şaşırtıcı olduğunu belirtir. Gramsci, geç olsa da ölümünden sonra önce Avrupa sosyalizminin Leninizmin ağırlığından kurtulma mücâdelesine aradığı düşünsel dayanağı verdi, 1960'lı yıllarda özellikle Althusser'in kritikleri ile Gramsci okumaları canlandı ve sonra da 1980'lerin ortalarında Sovyet deneyiminin ufkundan kaybolması ile birikte sola can suyu oldu.

Esasen Gramsci birbirine karşıt olabilecek bir mîrâsa sahiptir. Bunun Gramsci'den kaynaklanan bir sebebi erken dönem yazıları ile *Hapisane Defterleri*'ndeki değerlendirmelerinin farklılığıdır. Bununla bağlantılı diğer bir sebep, Marksist olmayan Benedott Croce gibi entelektüellerden etkilenmeler ve onların kavramlarını kullanıyor olmaktan kaynaklı yorum hatâlarına fazlaca fırsat oluşmasıdır. Başkaca bir sebep ise Gramsci'nin yazılarını hapisane şartlarında ve denetim altında yazması sebebiyle kodlamalar vesair gibi gizleme tekniklerinden yararlanması ile *Hapisane Defterleri*'nin parçalılığı ve tamamlanmamışlığıdır.

Bu çerçevede Gramsci okumaları hayli farklı noktalarda yoğunlaşmaktadır. Bazıları Gramsci'nin kültür çözümlerini, İngiliz merkezli Yeni Sol hareketin, *"kültürel çalışmalar tartışmaları"*na temel çıkış noktalarından biri olarak ele almaktadır. 1960'lardan itibaren edebiyat alanında başlayıp, sonra disiplinlerarası bir yaklaşımla sınıf mücâdelesinin, mâdûnluğun (subalternity), tahakkümün ve toplumsal eşitsizliklerin, ideolojinin ve direnişin yeniden üretildiği bir alan olarak başta İngiltere olmak üzere çağdaş kapitalist toplumlarda kültürün incelenmesi ile uğraşan İngiliz Kültürel İncelemeler geleneğinde ve onun önemli temsilcileri sayılan Raymond Williams, Richard Hoggart da Gramsci etkisi açıktır. Diğer yandan Düzenleme Okulu temsilcilerinden Bob Jessop gibi kimi post-Marksist kuramcılar da Gramsci'nin hegemonya analizini ve devlet kuramını ekonomi-politik okuma ile birleştirmişlerdir.

Kuramsal çalışmalarında Gramsci ile diyalog halinde ve ona karşıt olarak kuramsal gelişimlerini sağlayanlar arasında özellikle 'Devletin İdeolojik Aygıtları' kavramını literatüre kazandıran ve yapısalcı ekolü kuran Lois Althusser'e değinmek gerekmektedir. Althusser, Gramsci'nin Marksist gelenekteki ideoloji kavramının "yanlış bilinç" ve olumsuz değer yargısıyla yüklü mîrâsı ve ideolojinin ekonomik ve indirgemeci yorumuna dair eleştirilerini benimsemiş ve daha da ileri götürmüştü.[119] Althusser, *'For Marx'* adlı yapıtında "Gramsci'ye "özel bir konum" verdi ve burada Gramscian hegemonyayı özellikle yeni bir kavram, "övgüye değer bir çözüm" olarak değerlendirdi.[120] Kezâ 1965 tarihli *'Reading Capital'* isimli eserinde de benzer bir övgü ile Gramsci'den bahse-

119. Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, 1982.
120. S. Hall- B. Lumbey- G. McLennan, *Siyâset ve İdeoloji: Gramsci.* Birey Toplum. Ankara. 1985: 38.

dildi. Ancak sonraki süreçte Althusser, Gramsci'nin "diyalektik materyalizm" yorumuna ilişkin kuramsal çekincelerini ortaya koyarak Gramsci eleştirilerini başlattı. Althusser'e göre Gramsci'nin tarihsel materyalizmi yanlış konumlandırması Marks'ın materyalist niteliğini yeterince anlayamamasına yol açtı ki, bu Althusser'in 'tarihsel materyalizm' ve 'diyalektik materyalizm' arasında yaptığı ayrımı ihmâl etmesinden ileri gelen bir durumdu. Daha doğru bir ifâdeyle Gramsci'nin en zayıf olduğu alan Marksist felsefe (diyalektik materyalizm) idi. Sonuçta Althusser'e göre Marksizmin siyâset-felsefe (diyalektik materyalizm) ve bilim (tarihsel materyalizm) üçgeni eklemlenmesi Gramsci'de ortadan kalkıyordu. Diyalektik materyalizm tarihsel materyalizm içinde eritiliyor, tarihsel materyalizm ise tarihe indirgeniyordu. Gramsci'nin felsefe ve tarihi eşitlemesi, tarih kuramı ile gerçek tarih arasındaki ayrımı ortadan kaldırıyordu. Marksizmi mutlak bir tarihsicilik olarak görmek Marksist 'totalite' kavramının yerine Hegelci 'totalite'yi yeniden koymak demekti. Althusser'in Gramsci eleştirisi Marksizmin kendi içindeki son büyük kuramsal tartışması olarak değerlendirilmektedir ki, "yapı (structure)–aktör (agency)" şeklinde özetlenebilecek bu iki temel Marksist paradigma sonraki tartışmalarında referansı haline gelmiştir[121].

Bu çerçevede, Althusser'in Gramsci okumasının sınırlılıkları ve yanlış yorumları, Althusser'in erken ve geç dönem yazılarındaki farklılaşmalar bir kenarda bırakılarak, Althusserciliğin Gramsci'nin praksis felsefesinin eleştirisinden türediği ve insan irâdesinin kapitalist toplumsal yapıların bilimsel analizi pahasına geliştirilmesine şiddetli itirazda bulunduğu ifâde edilebilir. Her hâlükârda Gramsci okumaları Althusser'in kendi felsefesini ve Marksizm içindeki konumunu bu karşılaşma üzerinden üretmesini sağladığı gibi Althusser eleştirisi tersinden de Gramsci'nin yeniden okunmasına ve dolaşıma girmesine yol açtı.[122] Gramsci'nin Marksist felsefenin yenilenmesi çerçevesinde *Hapisane Defterleri*'nde öne çıkan 'mutlak tarihsicilik', 'mutlak sekülerleşme' ve 'mutlak irâde" şeklindeki üç kavramına itiraz eden Althusser, ideolojiden daha geniş ve dolayısıyla ideolojiye indirgenemeyen bir kavram olarak hegemonyayı aynı zamanda sivil toplumla ilişkilendirmesi ve sivil toplumun içine yerleştirmesine karşı çıktı ve bunun, Marksist kuramsal lügatçeden çıkarılması gerektiğini ifâde etti".[123] Diğer yandan Gramsci'nin izlerini kavramsallaştırmalarında görmek imkânlıdır. Meselâ Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları kavramı Gramsci'nin "hegemony aygıtları" kavramından türediği anlaşılmaktadır. Kezâ "Gramsci'nin "siyasal düzey"in özgüllüğüne olan ilgisine ilişkin olarak ekonomik indirgeme-

121. P. D. Thomas, *Gramscian Moment, Philosopy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Boston: Brill, 2009: 35
122. Thomas, *Gramscian Moment*, 2009: 58.
123. Hall, v.d., *Siyâset ve İdeoloji: Gramsci.*, 1985: 40.

ciliğin bütün biçimlerine saldırısı ve yapı-üstyapı ilişkisinin karrmaşıklığı üzerinde önemle duruşunun, Althusser'in "görece özerklik" açılımına imkân sağladığı" ifâde edilebilecektir[124].

Öte yandan Gramsci ekolünün takipçileri arasında 'radikal demokrasi' tartışmasını başlatan Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'u özellikle değinmek gerekir. Mouffe ve Laclau, "Hegemony and Socialist Strategy (1985)" adlı kitaplarında Gramsci'nin hegemonya kavramını kendi kuramsal çerçevelerinin kavramları ile yeniden okudular. Mouffe[125], Gramsci'nin ideoloji kavramının ekonomizmin sadece bir cephesini ortadan kaldırdığı, ancak hala diğer cephe için alan bıraktığı iddiâsında olup, indirgemeci ideoloji yaklaşımını belirleyen üç ilkeyi ortaya koyarak Gramsci'nin kavramsallaştırması ile aradaki farklılıklara işaret ederek, Gramsci'nin ideoloji yaklaşımını bu çerçeveden yeniden yorumladı. Diğer bir ifâdeyle, Gramsci'nin ideoloji kavramsallaştırması, a- bütün öznelerin sınıf özneleri olduğu, b- sosyal sınıfların kendi paradigmatik ideolojileri olduğu, c- bütün ideolojik unsurların zorunlu olarak sınıf âidiyeti olduğu şeklinde özetlenebilecek üç ilke açısından değerlendirildi.

Hegemonya, daha önce belirtildiği gibi, hegemonik sınıf içinde politik bir ittifâkın ve bütünlüğün sürdürülmesi yanında, popüler ve mâdûn sınıf ile gruplar üzerinde hegemonik sınıfın moral ve entelektüel liderlik kurmasını gerektirir. Entelektüel ve moral liderlikten kasıt, hegemonik sınıfın ideolojik telkin yoluyla bağımlı kesimleri birleştirmesi değildir. Zaten ideolojik telkin olarak anlaşılması tamâmıyla Gramsci'nin yanlış yorumlanmasıdır.[126] Yeni bir hegemonyanın yaratılması bir önceki ideolojik alanın dönüşümü ve kolektif irâdeyi birleştirmeye hizmet edecek yeni bir dünya görüşünün oluşturulmasını gerektirir. Bu da, bir önceki ideolojik unsurların tamâmıyla ortadan kaldırılarak, yerlerine yenilerinin konulması ile sağlanamaz. Bu, bir dönüşüm ve mevcut ideolojik unsurların yeniden eklemlenmesi sürecidir. Bir hegemonik projenin hedefi, yeni bir eklemlenme oluşturmak ve geçmiş anlam ve kodları, oluşan duruma göre yeniden anlamlandırmak ve değiştirmektir. Oysa indirgemeci yaklaşım benimsenirse, entelektüel ve ahlâkî reform bir sınıf ideolojisini diğer sınıf ideolojisi ile yer değiştirmekle şekillenecektir. Mouffe'a[127] göre bu, Gramsci'nin ideoloji kavramsallaştırması değildir.

İkinci ilke bakımından Gramsci'nin zaman zaman vurguladığı gibi, her bir hegemonik ilişki, zorunlu olarak pedagojik bir ilişkidir ve hegemonik bir sistemin oluşması için yöneticiler ve yönetilenler arasında demokratik bir süre-

124. Hall, v.d., *a.g.e.* 1985: 37.
125. C. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory.* NY: Routledge, 1979: 188-189.
126. Mouffe, *a.g.e.* 1979: 191-192.
127. Mouffe, *a.g.e.* 1979: 192.

cin işlemesi gerekmektedir.[128] Bu, ideolojik düzeyde de geçerlidir. Ortak dünya görüşü, farklı kaynaklardan ideolojik unsurları içerir ve ideolojik birlik, hegemonik sınıf tarafından sağlanılan eklemleyici ilkeden elde edilir. Ancak Mouffe'un[129] değerlendirmesi, Gramsci'de ideolojik mücâdele verili ideolojik unsurların sürekli yeniden eklemlenme sürecinde oluştuğu ve bu süreçte rakip ideolojik ilkeler arasındaki güç ilişkilerinin belirleyici olduğu yönündedir. Bu çerçeveden ideolojik sistemin birleştirici ilkesi, bütün diğer ideolojik unsurların eklemlenmesini sağlayan hegemonik ilke ile kurulur ve ideolojinin sınıfsal niteliği hegemonik ilkeden elde edilir.

Üçüncü ilke, yani ideolojik unsurların zorunlu sınıf niteliği açısından Gramsci'nin konumu sorunludur. Bu konuda, Gramsci'nin doğrudan bir değerlendirme yapmadığını söyleyen Mouffe,[130] buna ilişkin cevabın, Gramsci'nin hegemonik ilkenin üstün gelmesi için ideolojinin "popüler dine" dönüşmesi gerektiğine ilişkin değerlendirmesinde bulunabileceğini belirtti. Hegemonik bir unsurun devlet ve millet yaşamında kendini sunma biçimi, vatanseverlik ve milliyetçiliktir. Bu noktayı anlayabilmek bakımından, "ulusal popüler" kavramına bakmakta yarar vardır. Gramsci'ye göre, başarılı bir hegemonya ulusal popüler bir irâdeyi yaratmak zorundadır. Çünkü ancak ulusal popüler bir irâdeyi örgütleyebildiği ölçüde, ortak çıkarın temsilcisi haline gelebilecektir. Diğer bir deyişle, hegemonya mücâdelesi, bir ideolojinin kendi söylemini ulusal-popüler ideolojik unsurlarla eklemleyebilme mücâdelesidir; kendini millîleştirebilme mücâdelesidir. Gramsci'nin ideolojinin indirgenemezliği değerlendirmesinin buradan çıktığını ifâde eden Mouffe[131], bir sınıfın hegemonya mücâdelesinin siyâsî liderlikle sınırlanamayacağını, çünkü hegemonya inşâsının bir sınıfın kendi söylemini toplumun temel ideolojik unsurlarıyla eklemleme derecesine bağlı olduğu iddiâsının bu ilkeden kopuşu da temsîl edebileceği kanâatindedir.

Genel olarak, Mouffe ve Laclau'ya göre, Gramsci'nin açılımı Marksizm içinde ciddî bir kırılma yaratsa da, yine de siyâset sıfır toplamlı bir oyun olarak kavranmaya devam etmiştir. Yine hegemonya alanı genişletilse de, sınıf kimliğinin ayrıcalıklı ve merkezi konumu korunmuştur. Çünkü Gramsci'de, her hegemonik formasyonda tek bir birleştirici unsurun bulunması gerekmektedir: Bu da, son kertede, ekonominin belirlediği tek bir sınıftır. Diğer bir anlatımla, devrimci nitelikteki eşitsizlikler, ekonomik alanda üretilen sınıfsal çelişkiler olarak varsayılmış, bu minvalde ideolojik - kültürel alandan kaynaklı eşitsiz-

128. Gramsci, *Hapisane Defterleri*, 1986: 50.
129. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory*, 1979: 193.
130. Mouffe, *a.g.e.* 1979: 193-194.
131. Mouffe, *a.g.e.* 1979: 194.

likler ve diğer kurucu farklılıklar ikincilleştirilmiştir.[132] Mouffe ve Laclau'nun, Gramsci'den devraldıkları hegemonya kavramının sınırlarını genişletip, sınıf temelli tek bir hegemonik merkez fikrinden uzaklaştırarak, radikal ve çoğulcu demokratik siyâsetin merkezine yerleştirdikleri söylenebilecektir.

KAYNAKÇA

Aksoy, H. (1994). Gramsci'de Sivil Toplum ve Hegemonya. *Devlet ve Demokrasi*, (143–186). İstanbul: Yön.

Andersen, P. (1988). *Gramsci, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, Çeviri: Tarık Günersel, İstanbul: Alan

———, (1977). The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review*, 100, 5–80.

Ataay, F, Kalfa, C., 'Modern Prens'ten 'Post-Modern Prens'e: Gramsci'nin Siyasal Kuramı Üzerine, *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008, 8(15):26-49.

Barret, M (1991). *Politics of Truth? From Marx to Foucault*. Cambridge: Polity Press.

Bellamy, Richard, (2001). A Crocean Critique of Gramsci on Historicism, Hegemony and Intellectuals. Journal of Modern Italian Studies 6(2), 2001: 209-229.

Bobbio, (1987) *'Gramsci and the conception of civil society'*, in N. Bobbio & R. Bellamy (Der.),Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy, Cambridge: Polity, pp. 139–161. 1987.

Carnoy, Martin, (2001). Gramsci ve Devlet, *Praksis* (3), s: 252-278.

Eyerman, R. (1994). *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*. Cambridge: Blackwell.

Gramsci, A. (1967). *Aydınlar ve Toplum*. (Çev: V. Günyol; F, Edgü; B,Onaran). İstanbul: Çan.

———, (1986). *Hapisane Defterleri*. (Çev: A. Cemgil). İstanbul: Belge.

———, (1984). *Modern Prens*, Çeviri: Pars Esin, İstanbul, Birey ve Toplum Yayıncılık.

———, (1985). *Selections from Cultural Writings*. London: Lawrence and Wishart.

———, (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (SPN). London: Lawrance and Wishart.

Gouldner, A. (1979). *The Future of Intellectuals and the Rise of New Class*. New York: Seabury Government. London: UCL Press.

132. Mouffe-Laclau, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, 1992: 89-91.

Güngör, N. (Der.). (1999). *Popüler Kültür ve İktidar*. Ankara: Vadi.

Fiori, Giuseppe, (2009). Antonio Gramsci, Bir Devrimcinin Yaşamı, İstanbul: İletişim.

Foucault, M. (2000). *Entelektüelin Siyâsî İşlevi*. (Çev. Ergüden, I. Akınbay, O.Keskin, F.). İstanbul: Ayrıntı.

Hall, S. (1999). İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü. Küçük, M. (Der.). *Medya İktidar İdeoloji*. (129–145). Ankara: Bilim ve Sanat.

———, Lumbey, B.,McLennan, G., (1985). *Siyâset ve İdeoloji: Gramsci*. Birey Toplum. Ankara.

Jacobitti, E.E. Hegemony Before Gramsci: The Case of Benedetto Croce, The Journal of Modern History, v:52, n:1, Mar 1980, s: 66-84.

Jessop, B. (1990). *State Theory: Putting The Capitalist State in Its Place*, London, Polity Press.

Laclau, E. (2000b). Structure, History and the Political. Buttler, J., Laclau, E. ve Zizek, S. (Der) *Contingency, Hegemony and Universality*, (182-212). London: Verso.

Laclau, E. (2000a). Identity and Hegemony: The Role of the Universality in the Constitution of Political Logics. Buttler, J., Laclau, E. ve Zizek, S. (Der.). *Contingency, Hegemony and Universality*, (44-89). London: Verso.

Laclau, E. (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London: NLB. (Türkçesi için bkz. Laclau, E. (1985). *İdeoloji ve Politika*, İstanbul: Belge).

Lenin, V.İ. (1992b). *Burjuva Demokrasisi ve Proleterya Diktatörlüğü*. (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol.

———, (1992a). *İki Taktik, Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği*. (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol.

———, (1996b). *İşçi Sınıfı ve Köylülük*, (Çev: Erdost, M.). Ankara: Şahin Matbaası.

———, (1996a). Komünist Enternasyonelin Üçüncü Kongresine sunulan RKP'nin Taktiğiyle İlgili Rapor. (Çev: Erdost, M.). *İşçi Sınıfı ve Köylülük*, (413–440). Ankara: Sol.

———, (1998). *Ne Yapmalı?* (Çev: Erdost, M.). Ankara: Sol.

Litowitz, D. (2000). Gramsci, Hegemony, And the Law. *Brigham Young University Law Review, 2,* 515–551.

Manheim, K. (1992). *Essays in the Sociology of Culture*. London: Routledge.

Migliora, L.R. ve Misuraca, P. (1982). The Theory of Modern Bureaucracy. Sassoon, A. S. (Der.) *Approaches to Gramsci*, Spain: Grijelmo.

Mouffe, C. (2000). *Demokratik Paradoks.* (Çev: A. C. Aşkın). Ankara: Epos.

———, (1979). *Gramsci and Marxist Theory.* NY: Routledge.

———, (2002). *Politics and Passion: The stakes of democracy.* London: Centre for the Study of Democracy, University of Westminister.

———, (1993). *Return of the Political.* London: Verso.

Mouffe, C. ve Laclau, E. (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji.* (Çev: Kardan, A., Şahiner, D.). İstanbul: Birikim.

Piloiu, R. (2000). Hegemony: Methods and Hypotheses, A Historical-Comparative Perspective. *Journal of the History of Ideas*, 61, 2.

Portelli, H. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok.* (Çev: Somer, K.). Ankara: Savaş.

Said, E. (1994). *Represention of Intellectual: 1993 Reith Lectures.* New York: Patheon.

Sassoon, A. S. (1987). *Gramsci's Politics.* Minnoseta: Minnepolis.

———, (1982). *Hegemony, War of Position and Political Intervention", "Passive Revolution and the Politics of Reform, Approaches to Gramsci.* Spain: Grijelmo.

Thomas, P, D., (2009). Gramscian Moment, Philosopy, Hegemony and Marxism, Leiden, Boston: Brill.

Üşür, S. (1997). *İdeolojinin Serüveni.* Ankara: İmge.

Wallerstein,I., (1992). *21.yy'da Siyâset.* (çev Doğan, T. ve Abadoğlu, E). İstanbul: Berdan.

DİYALEKTİK DÜŞÜNCENİN NEGATİF SEYRİ: THEODOR W. ADORNO

Birsen Banu Okutan*

GİRİŞ

Theodor Ludwing Wiesengrund Adorno 1903 yılında Frankfurt'ta doğdu. Babası Protestanlığa geçmiş Yahudi kökenli şarap tüccarı, Katolik bir aileden gelen annesi ise opera sanatçısıydı. Dönemin siyasal koşulları sebebiyle annesinin kızlık soyadı olarak Adorno'yu kullanan düşünürün ölüm tarihine (1969) kadar dünya ölçeğindeki en kritik zaman dilimi olan "iki dünya savaşını" yaşaması, sadece kişilik oluşumunu değil toplumsalda edindiği kimliği de belirlemiştir. Adorno'nun düşünce sisteminin ana hatları, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesinde aldığı "felsefe", "sosyoloji", "psikoloji" ve "müzik" dersleri çerçevesinde şekillenmiştir. 1924 yılında Husserl üzerine hazırladığı teziyle felsefe doktoru olan Adorno, 1925 yılında müzik okumak için Viyana'ya gitmiş, 1928 yılında Frankfurt'a dönerek Kierkegaard üzerine doçentlik çalışması hazırlamıştır. Adorno, düşünce hayatındaki etkisini aslâ yadsımadığı Horkheimer aracılığıyla 1932 yılında Toplumsal Araştırma Enstitüsü, yani Frankfurt Okulu ile tanışmıştır. Frankfurt Okulu, eleştirel düşüncenin kapısını açan, düşünce sistemini derinleştiren ve tanınmayı sağlayan karakteriyle Adorno'yu eleştirel düşünce akımının bir mensubu yapmıştır. Hitler'in iktidarı sırasında Enstitünün kapanması ile Adorno, İngiltere, İsviçre (1934-1937) gibi Avrupa'nın çeşitli yerlerinde çalışmalarına devam etmiştir. Frankfurt Okulunun New York'ta tekrar açılması ve Horkheimer'in daveti üzerine, 1938-1949

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

arasındaki yılları Amerika'da mülteci olarak geçirmiş; 1949 yılında ise Frankfurt'a dönerek Goethe Üniversitesinde çalışmaya başlamıştır. Tatilini geçirmek için gittiği İsviçre'de 1969 yılında kalp krizi sonucunda hayatını yitiren Adorno, nitelikli yapıtlarıyla düşün dünyasında önemli bir yer edinmiş, Frankfurt Okulunun "en çok tanınan ve en önemli düşünürü"[1] olarak tarihe geçmiştir.

Adorno'nun düşünce iklimini "evsiz, yersiz-yurtsuz" bırakan koşullar, kaçgöç yaşadığı yıllarda oluşmuş, en önemli yapıtları bu dönemde meydana gelmiştir. Horkheimer ile birlikte yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1947), çalışma grubuyla hazırladığı *Otoritaryen Kişilik* (1950) ve *Modern Müziğin Felsefesi* (1949), *Minima Moralia* (1951), *Negatif Diyalektik* (1960) gibi yazınları Adorno'nun düşünce koordinatlarını belirleyen başlıca eserleridir. Diğer eserler, bu temel koordinatlar çerçevesinde meydana gelen çalışmalardan ve Adorno'nun ölümünden sonra takipçilerinin topladığı ders notları, konferans metinleri, kaset çözümlemelerinden oluşmaktadır. Şu ana kadar Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*[2] *Minima Moralia*,[3] *Rüya Kayıtları*,[4] *Walter Benjamin Üzerine*,[5] *Edebiyat Yazıları*,[6] *Ahlak Felsefesinin Sorunları*,[7] *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*,[8] *Sahicilik Jargonu*,[9] *Eleştiri/Toplum Üzerine Yazılar*,[10] *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*[11] gibi kitapları Türkçeye kazandırılmıştır.

Adorno'nun gerek özel gerek düşünce hayatını çözümleyen bir literatür[12] mevcuttur; bu yazının amacı ise Adorno'yu kendi yazdıkları üzerinden

---

1. Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say, İstanbul, 2007, s. 17.
2. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I/II*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan, Kabalcı, İstanbul, 2012.
3. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia Sakatlamış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis, İstanbul, 2009.
4. Theodor W. Adorno, *Rüya Kayıtları*, çev. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi, İstanbul, 2011.
5. Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi, İstanbul, 2000.
6. Theodor W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, Metis, İstanbul, 2000.
7. Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2012.
8. Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Mustafa Tüzel, Nihat Ülner ve Elçin Gen, İletişim, İstanbul, 2007.
9. Theodor W. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul, 2012.
10. Theodor W. Adorno, *Eleştiri/Toplum Üzerine Yazılar*, çev. M. Yılmaz Öner, Belge, İstanbul, 2006.
11. Theodor W. Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. Doğan Şahiner, Om, İstanbul, 2003.
12. Martin Jay, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, Der, İstanbul, 2001; Willem Von Reijen, *Adorno:Bir Giriş*, çev. Mustafa Cemal, Haz. Mehmet Arif Sarısözen, Belge, İstanbul, 1999;

tanımlama girişimidir. Bu sebeple ilerleyen bölümde, öncelikle, Adorno düşününe kimlik kazandıran dinamikler, ekol ve kavramlar bağlamında incelenecek, Adorno'nun özgünlüğü tartışılacak ve son olarak da düşünce dünyasını etkileme kapasitesi gösterilmeye çalışılacaktır.

EKOL VE KAVRAM BAĞLAMINDA ADORNO DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Adorno'nun fikir dünyasını geliştiren ve düşünce sisteminde etkisi olan birçok düşünür olsa da Frankfurt Okulu'nun varlığı ve katkısı Adorno'ya düşünür kimliği sağlamıştır. Frankfurt Okulu,[13] diğer bir isimle Toplumsal Araştırma Enstitüsü, I. Dünya savaşının sosyo-ekonomik ve politik arenada yarattığı sarsıntılar sonucunda meydana gelen değişimlere fikirsel planda çare bulma arayışı içinde olan düşünürler tarafından 1923 yılında kurulmuştur. Enstitüye Wittfogel, Borkenau, Grossman, Fromm, Kirchheimer, Neuman, Pollock, Löwenthal gibi isimler katılmakla birlikte, ekolde düşüncesi en belirleyici olanlar[14] Horkheimer, Marcuse ve Adorno'dur. Düşünürler, tarih, ekonomi, sosyoloji, psikoloji, siyâset, iktisat, felsefe, edebiyat, müzik gibi alanlarda interdisipliner çalışmalar yapmışlardır. Çalışmalar tam mânâsıyla bir bütünlük arz etmese de, Frankfurt ekolünün düşünce zeminini belirleyen üç kavramdan bahsedilebilir: "Eleştirel kuram", "diyalektik" ve "kültür endüstrisi". Genel hatlarıyla bu kavramların ekol tarafından nasıl karşılandığı ve Adorno'nun kavramsallaştırmalara katkı ve eleştirileri ilerleyen bölümün odak noktasını oluşturmaktadır.

Eleştirel Kuram

Eleştirel Kuram kökleri Hegelcilik ve Batı Marksizmine dayandırılan ama en yakın geçmişte Frankfurt ekolü ile birlikte düşünülen anti-pozitivist[15] bir yaklaşımdır. Marcuse eleştirel kuramı, "toplumu, insan koşulunu iyileştirmek

---

Claussen Detlev, *Son Deha: Theodor W. Adorno*, çev. Dilman Muradoğlu, Yapıkredi, İstanbul, 2012; Geoff Boucher, *Yeni Bir Bakışla: Adorno*, Kolektif Kitap, İstanbul, 2013.

13. Frankfurt Okulunun kurumsal sürecini ve ekoldeki dönemsel değişimleri detaylı olarak incelemek için bknz Phil Slater, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Özden, Kabalcı, İstanbul, 1998; Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi, Ankara, 1994; H. Emre Bağce, *Frankfurt Okulu*, Doğu Batı, İstanbul, 2006.
14. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, s. 18.
15. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2009, s. 179.

için kullanılmış ve kullanılmamış ya da kötüye kullanılmış sığalarının ışığında çözümlemek"[16] şeklinde açıklamaktadır. Çözümleme işlemi için eleştirel kuram, toplumun örgütleniş biçimini, kullanımını ve kullanımın neticelerini soyutlayarak ortaya çıkartmalıdır. Bu soyutlama verili olguları mutlak doğru olarak kabul etmenin yadsınmasıdır. Tarihsellik içinde değerlerin eyleme dönüşerek olgusallaşacakları toplumsal değişimler kuramsal kavramlara son halini verir.[17] Eleştirel toplum kuramı, ilerleyen toplumdaki olgusal güçlerle karşı karşıya kalmaktadır. Toplumun işleyiş mekanizmasında üretici güçler gelişmekte, yeni gereksinimlerin oluşumu, doyumu ve tekrar yaratılması gerçekleşmektedir. Toplumsal özgürlüğün önünde set olan bu durum ilerleyen toplumun kurumları ve araçları tarafından aşamalı olarak olgu haline gelmektedir. Bu tabloda "etkilenen" sadece "araçları" değil "erekleri" de etkilemektedir.[18]

Eleştirel teorinin maddeci felsefe ile idealist felsefe arasındaki dengeli tutumu, birey yapı ilişkiselliğinde orta yolu takip etmelerine sebep olmaktadır. Maddeci ve idealist felsefenin birbirlerine çelişik halinin aynı amaca hizmet ettiği düşünülmektedir. İdealizmde, varoluş, tinsel bir düzen olarak yüceltilmiş, bu da toplumsal kurguların, çatışmaların göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Maddecilik, özelde doğacılık ise doğanın kendi güçlerinin bilinçsiz işleyişine karşı duyduğu hayranlık ile insana karşı aşağılama içinde olmuş; insanın edilgenleşmesi, "işlem nesnesi" haline gelmesi onu ancak acınacak duruma getirmiştir.[19] Horkheimer iki felsefî düşünceyi birbirinin karşısına koymak yerine ikisi arasında karşılıklı eleştirinin gelişmesini tek çıkar yol[20] olarak görmekte; "eleştirel kuram" kavramsallaştırmasını da "geleneksel", yani "pozitivist" teorinin zıddına[21] konuşlandırarak açıklamaktadır. Pozitivist teori bilimsel aktiviteye dayanır, bilimin gerçek sosyal fonksiyonu açıkça ortaya çıkmaz; teori, insan yaşamında ne/neler olduğunu değil, tarihsel sebeplerin ortaya çıktığı yalıtılmış alanda neler olduğunu açıklar. Pozitivist düşüncede amaç eylem değil pür bilgidir. Eylemin düşünceden kopuşu, bilginin üzerine konsantre güç, fikrin fetişleşmesini getirmektedir. Pozitivist felsefe, toplumsalın araştırılmasında doğa bilimlerini kullanarak bilgiye ulaşmak ister. Eleştirel kuram ne sadece izole edilmiş bireyi açıklar ne de total olarak bireyleri inceleme konusu yapar;[22] onun inceleme nesnesi, bireyin diğer bireylerle, grupla, sınıfla olan çatışma da-

16. Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1990, s. viii.
17. Herbert Marcuse, a.g.e. s. ix.
18. Herbert Marcuse, a.g.e. s. 225.
19. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis, İstanbul, 2008, s. 174.
20. Max Horkheimer, a.g.e. s. 177.
21. Max Horkheimer, *Critical Theory Selected Essays*, Continuum, New York, 2002, s. 188-244.
22. Max Horkheimer, a.g.e. s. 210.

hil ilişkisellik ağıdır. Kuram, burjuva aktörlerinin pozitivist düşünceyi yanlış bilinç ile çıkarlara yönelik oluşturduklarına işaret etmektedir.

Eleştirel kuram, aynı zamanda Aydınlanmanın kendi kendini tahrip eden sunularına sert değerlendirmelerde bulunur. Aydınlanma ile rasyonelleşme, toplumsal gerçeklik ve temellendirildiği doğa üzerine egemenlik birbirleriyle girift şekilde bağlanmıştır. Aydınlanmanın yarattığı süreç ve çağın getirileri, bireylerde düşünmeye dair izleri her gün biraz daha silmektedir. Düşüncenin metalaşması, dilin, iktidarın eko-politik çıkarlarının savunucusu halini alması, Aydınlanmanın gerileyişidir. Aydınlanma, gerileme momenti üzerine mit haline gelmiştir; artık Aydınlanma mittir.[23] Pozitivist aydınlanmanın mitleştirilmesi sonunda akıl düşmanlığı ortaya çıkmaktadır. Mitin hem aydınlık hem karanlık yüzü şöyle tarif edilir:

> "Bu kavram, olguları ve egemen düşünme biçimlerini olumsuz değerlendiren düşünme'yi kuşkulu bir muğlaklık diye, ülkeye yabancı diye tabulaştırarak aklı gitgide daha koyu bir karanlığa itmektedir. Bu öylesine korkunç bir durum ki, beylik, klişe bir dilde yenilik öneren en namuslu reformcular bile duruma uydurulmuş kategoriler, aygıtını ve ardındaki değersiz felsefeyi benimseyerek yıkmak istedikleri mevcudun sultasına güç katmaktadırlar. Bu sahte açıklık şimdi mitin bir başka ifâdesi olmaktadır. Mit her zaman, hem karanlık hem de aydınlatıcıydı. Her defasında kavramın işleviyle içli dışlı olarak ve kendini ondan bağışık tutarak kimliğini kanıtlamıştır."[24]

Akıl, eleştirel sorguya tabi tutulduğunda ise öznel ve nesnel akıl kavramsallaştırmaları ortaya çıkar. Öznel akıl, düşünmenin soyut bir göstergesi olarak amaca ulaşmak için araçları seçen, bunların uygunluğunu hesap eden, amacın ne olduğunu düşünmeyen ve bireyselliği temsil eden işleyiştir.[25] Nesnel akıl ise öznel aklı dışarıda bırakmayan, onu evrensel rasyonelliğin sınırlı bir parçası olarak gören, ağırlığı amaçlara veren akıldır. Öznel akıl "ne" sorusuna, nesnel akıl "nasıl" sorusuna odaklanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde akıl, iki yönlü varlık gösterse de aydınlanma çağıyla birlikte öznel akıl ile nesnel akıl arasındaki denge öznel aklın lehine bozulmuştur. Aklın öznelleşmesi, yani araçsallaşmasıyla eleştirel niteliği kaybolmuştur. Özerkliğini kaybeden aklın güçten düşmesi, ideolojik manipülasyonlara kapı aralamakta, toplumsal sürece boyun eğdirmektedir. Aklın öznelleşmesinin beklenen sonucu da, insan faâliyetlerinin metaya dönüşme sürecine tekâbül eden "şeyleşme-

23. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 16.
24. Horkheimer-Adorno, a.g.e. s. 14.
25. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 55.

dir".[26] "Aklın gerçek isteği, şeyleşmenin yadsınmasıdır; akıl kültür metası haline getirildiğinde ve tüketim amacıyla insanlara sunulduğunda çözülmek ve dağılmak zorundadır".[27]

Adorno'ya göre teknoloji ve bilim çağına en uygun doktrin pozitivizm olsa da, pozitivist görüş "metafizikten geriye kalan küçük filizlerden, mitolojinin kalıntılarından ve sanattan"[28] müteşekkildir. Hakikatin kendisinin bir ölçü olarak düşünülmesi pozitivist felsefenin yanlışıdır.[29] Olguların şeyleştirilmesi üzerine ısrar eden "pozitivist düşüncenin kısır sefâletinin"[30] kendisi de şeyleşme eğilimi göstermektedir. Pozitivizm, düşüncenin kendisiyle gerçeklik arasındaki açıyı daraltır. Düşüncenin olgulara ihtiyacı vardır, çünkü düşünce olguları eleştirerek sürekliliğini sağlamaktadır.[31] Pozitivist düşüncenin karşısında haklı çıkmaya kalkışmak değil, bilgiyi eleştirerek, kavramı ve karşısında duran, onu karşılayanın birbiriyle tam bir örtüşme sağlanamayacağı göstermek esastır. "Düşünce" hedefe ulaşamayacağını bildiği için "eleştireldir", pozitivizm ise hedefe ulaşabileceğini öngördüğü için eleştirellikten uzaklaşmaktadır. Adorno, "Öteye geçen bir düşünce, kendi yetersizliğini bilimin kendi denetim mekanizmalarınca yönlendirilen bir düşüncenin yaptığından çok daha fazla dikkate alır."[32] derken bilinemez hakkındaki öngörüleri ile hakikate varma yolunu –yolda olmayı– işaret eder.

Diğer yandan, pozitivizm insanın eyleyici rolünü küçülterek, eylemleri değersizleştirmektedir. Esasen bireyin eylemsel önemi, kendisinin bile farkında olmadığı derecede iken teknoloji çağında birey toplumsalın karşısında tasfiye edilmekten daha kötü bir duruma düşürülmekte, güçsüzleştirilerek yeniden var edilmektedir. Adorno'ya göre birey,

> "...tıpkı çocukların eskiden hayranlıkla, gülerek, ama çok da inanmadan seyrettiği anormal dölütler gibi bir sergi parçası şimdi. Artık bağımsız bir ekonomik varoluşu kalmadığı için, karakteri de nesnel, toplumsal rolüyle çelişmeye başlıyor. Ve tam da bu çelişki yüzünden, doğal park gibi korunaklı alanlarda, eylemin uzağında tadı çıkarılacak bir şey gibi bakılıyor ve özen gösteriliyor bireye... Evrensel rekâbet mekanizmasına boyun eğdikleri ve dondurulmuş başkalıklarının dışında pazara sunacak şeyleri ol-

26. Max Horkheimer, a.g.e. s. 81.
27. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 15.
28. Theodor W. Adorno, "Neden Hala Felsefe", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, No:36, 2003, s. 188.
29. Adorno, a.g.e. s. 190-191.
30. Adorno, a.g.e. s. 197.
31. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 132.
32. Adorno, a.g.e. s. 134.

> madığı için de benliklerinin imtiyâzına öyle tutkuyla dalıyor ve kendilerini öyle abartıyorlar ki, sonunda insanların onlarda var sandığı şey tümüyle silinip yok oluyor."[33]

Silinip yok edilmiş haliyle "anormal dölüte" benzetilen, boyun eğme eylemini gerçekleştiren bireylerin benliklerinin hâkimiyet altına alınmasına tutkulu bir istem göstermeleri ve kendi varlıklarının abartılı var edilişi, bireyi ortadan kaldırır. Bireyselliğini kendiliğinden satışa çıkartan kişiler "toplumun verdiği mahrûmiyet kararını kendi gönüllü yargıçları olarak"[34] kabul ederken haksızlığın meşrûiyetini sağlamlaştırmaktadır.

Adorno, eleştirel teorinin ilerleme fikrine karşı çok net bir karşı duruş sergilemediğini, onun da tıpkı geleneksel teori gibi kurtuluş umudunu aşamalı ilerlemeye bağladığını söylemektedir.[35] Burjuva kültürünün ideal anlayışı olarak bütünlük, zorunluluk gibi belirlenimler tarihsel yapılanmanın sınırlarını daraltarak onu çevreler. Bilgi üretme sürecinin, üretilme aşamalarını da temsil etmesi, kazananların olduğu kadar kaybedenlerin de tarihselliğinin öne çıkmasını gerektirecektir. Bu sebeple teorinin uğraşı malzemesi olarak çaprazda kalan, ters, ışık geçirmeyen özümlenmemiş[36] olan da üzerinde çalışılmayı hak etmektedir. Bu noktada, Adorno, Benjamin'in vasiyetine sahip çıkmakta, ereksiz olarak tanımlananların kavramlar dünyasına girişini metodolojik olarak da sahiplenmektedir:

> "Benjamin de, yazılarında, büyük erekler tarafından henüz tümüyle görünmez kılınmamış şeyleri felsefî açıdan verimli kılmaya çalışıyor ve bunun için hep yeni yollar deniyordu. Bize bıraktığı vasiyet, böyle bir çabayı sadece düşüncenin yabancılaştırıcı bilmecelerine havâle etmek değil, ereksiz olanı kavramların dünyasına sokmaktır: Aynı anda hem diyalektik olarak hem de diyalektiğe karşı düşünme yükümlülüğü."[37]

Adorno için eleştirel kuram, düşünme pratiğinin temel ilkesidir. Bu sebeple sosyal veya siyasal, toplumsala değen her noktanın çözümlenme ve yorumlanma biçimi eleştirel olmak durumundadır. Adorno'da eleştirel kuram, faşizm eleştirisiyle somut dünyaya dokunur. Geçmişin işlenmesini dillendirenler,[38] Nazi Almanya'sındaki katliama tarihsel bir görünüm vererek bellekler-

33. Adorno, a.g.e. s. 142.
34. Adorno, a.g.e. s. 142.
35. Adorno, a.g.e. s. 158.
36. Adorno, a.g.e. s. 159.
37. Adorno, a.g.e. s. 159.
38. Adorno, Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?, çev. Tarhan Onur, *Defter*, No:38, 1999, s. 121-138.

den silinmesini hedeflemektedir. Bu hedef geçmişten kurtulma istencinin ürünüdür. Adorno'ya göre faşizm, Nazilerin tarih sahnesinde suçlanıp mahkûm edilmesiyle bitmiş değildir; "geçmiş ancak geçmiş olanın sebepleri ortadan kaldırılırsa işlenmiş olacaktır; fakat sebepler halâ süregittiği için, onun büyüsü de bugüne dek kırılamamıştır".[39] Adorno geçmiş sebepler üzerinde düşünürken, boyun eğen kalabılığı ve "bireyin" ontolojik duruşunu Nazi Katliamını yaşamış Almanya'nın eğitim biçimi aracılığıyla eleştirir. İnsanları zor koşullara, acıya dayanıklı olacak şekilde eğiterek disiplin altına almak mazoşistçedir.[40] Auschwitz[41] gibi bir katliamın bir daha yaşanmaması için, eyleyicilerin psiko-sosyal özelliklerinin incelenmesini söyleyen Adorno, bu tür eyleyicileri "manipülatif kişilikler" olarak isimlendirmektedir. Nazi liderlerinin organizasyon takıntıları, insancıl deneyimlerindeki yetersizlikleri, gerçek dışı reel-politiğin peşinden giderek "iş yapma" dürtüleri, onların manipülatif kişilikler olduğunu göstermektedir. Adorno bu tür kişilerin bilinç düzeyini "şeyleşmiş bilinç"[42] olarak açıklar. Şeyleşmiş bilinç, "her şeyin ötesinde herhangi bir varlık kazanma sürecine, kendi koşullarımız üzerinde düşünmeye karşı kendisini körleştirir ve varolan 'her şeyi' mutlak kabul eder".[43]

Bu noktada, soğukluk kavramsallaştırmasını antropolojik olarak çözümleyen[44] Adorno, insanların çok yakın ilişkiler kurduğu kişiler ve çıkar ilişkileriyle bağlandıkları hariç diğer insanlara karşı kayıtsızlıklarının Auschwitz gibi bir felâketin olmasına zemin hazırladığını iddiâ etmektedir. Sosyolojik olarak böyle bir toplum kendi soğukluklarına tahammül edemeyen; fakat kendilerini değiştiremeyen insanların bir araya gelmesine sebep olurken, psikolojik temelde bireylerin bu felâkete gösterdiği sessizlik egoizme işaret etmektedir. Adorno, bu soğukluk üreten ve devam ettiren toplumsal düzenin dert edilmemesini sorun olarak görmekte;[45] soğukluğun önceli olarak sevgisizliğin dolayımlı ilişkilerin karşısında durduğunu düşünmektedir. Eğitimsel ilkelerle sözde aşılanmaya çalışılan sevgi parçaları ancak soğukluk ideolojisinin parçası haline gelir. Soğukluktan kurtulmak için ilk yapılacak işlem, durumun bilincine varma ve onu ortaya çıkartan dinamikleri çözümlemeye çalışmaktır. Adorno, düşüncenin eleştirellik kazandıkça bilince varmanın gerçekleşeceğini düşünmektedir. Olanı biteni sorup araştırmadan olduğu gibi kabullenme, Auschwitz'in o günün ko-

39. Adorno, a.g.e. s. 135.
40. Adorno, "Auschwitz Sonrasında Eğitim", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, No:36, 2003, s. 236.
41. Auschwitz, Nazi yönetimi tarafından kurulmuş en büyük toplama ve imhâ kampıdır.
42. Adorno, "Auschwitz Sonrasında Eğitim", s. 237.
43. Adorno, a.g.e. s. 238.
44. Adorno, a.g.e. s. 239.
45. Adorno, a.g.e. s. 241.

şullarında hedef aldığı Yahudi katliamı, başka bir gün yaşlıları, aydınları, düzene isyan edenleri hedef alabilir. Adorno politik öğretimin sosyolojiye dönüştürülmesi gerektiği savını öğretimin Auschwitz'in tekrarlanmaması ilkesi üzerine kurulmasına dayandırarak açıklamaktadır. Bu ise devlet mekanizmasının eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması ve devletin ne için var olduğunun sorgulanmasıyla mümkün olacaktır. Zaten devletin, insan için var olduğu unutulduğunda insanın hebâ edilmesi meşrû görülmektedir. İdeologlar veya liderlerden ziyâde, Adorno bu durumda, daha çok sessiz, dolaysız çıkarları olan sıradan insanlarla ilgilenmektedir. Alt kademede bulunan, köle gibi davranan ve yaptıklarıyla köleliklerini ebedileştirip kendilerini alçaltan kimseler başkalarını öldürürken[46] aslında kendilerini öldürdüklerini fark etmedikleri sürece eğitimin bu duruma fazla yapacak bir şeyi de kalmamaktadır.

Diyalektik

Hegel'in diyalektik kavramsallaştırması tez, anti tez ve sentezden oluşan sürece işaret etmekte, sosyal olayları, özelde tarihi bir bütünsellik içinde değerlendirmeyi önermektedir. Hegel idealizminin karşısına konuşlanan Marx'ın materyalist felsefesi de başı üstünde duran Hegel diyalektik yöntemini ayaklarının üzerine oturtmaktadır.[47] Hegel, diyalektiğini savunurken "her insanın doğasında bulunan bir muhalefet yeteneğinin -doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğinin düzenlenmesinden ve yöntemli bir şekilde geliştirilmesinden başka bir şey olmadığını"[48] söylese de; Adorno, bu düşüncenin içinde muhâlif bir sözcüğün saklı olduğunu belirtir. Bu sözcük "sağduyudur". İnsanların doğasında sağduyu olmasına karşın bunu dinlemekten uzak dururlar. Belirli koşulları isâbetli değerlendirmek mânâsına gelen sağduyunun[49] kullanımı eleştirel aklın bir bölümünü oluşturmaktadır. Adorno, egemen güçler ile iktidarına boyun eğenler arasında geçen ilişki biçimini diyalektik düşünce ile çözümleme yoluna gider[50]:

> "Egemen evrensel düzenin ve öne sürdüğü ölçülerin hasta olduğunu -sözcüğün en düz anlamında paranoya ile "marazî dışa-yansıtma" ile ma'lûl olduğunu- bir kez gördükten sonra, iyileştirici hücrelerin de ancak o düzenin ölçütleri açısından hasta, egzantrik, paranoid, hatta "deli" olan şeylerde yaşayabileceğini anlar. Ortaçağda olduğu gibi bugün de krala doğruyu

46. Adorno, a.g.e. s. 242.
47. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 299.
48. Adorno, *Minima Moralia*, s. 76.
49. Adorno, a.g.e. s. 76.
50. Adorno, a.g.e. s. 77.

> söyleyebilecek tek insan sarayın budalasıdır. Diyalektikçinin görevi de budalanın hakikatinin kendi mantığını bulmasına, kendi sınırlarına ulaşmasına yardımcı olmaktır; aksi halde o hakikat de ötekilerin sağlıklı sağduyusunun amansızca dayattığı hastalık uçurumunda yitip gider.

Egemenlik ilişkisi "temsil edilebilirlik" kavramsallaştırmasıyla anlamlı hale gelmektedir. Temsil edilebilirlik egemenliğin ölçüsü olurken temsil eden de iktidar sahibi sayılmaktadır.[51] Özne ile nesne arasındaki mesâfe, "efendinin egemenliği altındakiler aracılığıyla kazandığı duruma olan mesâfede"[52] temel bulmaktadır. Aydınlanmanın kendi yapısından kaynaklanan şeylere karşı tahakküm gücü, egemenin diğerlerine olan tutumuna benzer. Tahakküm mantalitesi, özdeşlik düşüncesine dayanır. Öznenin nesneyle özdeş olduğunu kabul etme, bir nevi doğaya hükmetmektir. Tahakkümün ana unsuru, özdeşleşemeyeni farklı olarak addetmesi ve ötekileştirmesidir. Adorno bu durumu ister sapma olarak tanımlansın ister farklı olarak görülsün düşmana indirgeme süreci olarak betimlemektedir.[53] Düşmanlaştırma, bilincin gerilemesi anlamına gelir. Çocukluk bilincinin ya seven ya korkan kategorizasyonu gibi apriori dost-düşman dikotomisi yaratılır. Bu noktada, diyalektiğin içinde olması beklenen "özgürlük ak-kara arasında bir seçme yapmak değil, reçetesi önceden verilmiş böyle peşin seçişlerin en baştan reddedilmesi olacaktır".[54] Ama yine de Aydınlanmanın diyalektiği, Aydınlanmanın kendi bünyesinde olumlu gidişatın potansiyelini de içinde taşımaktadır. "Aydınlanmaya yönelik eleştiri de egemenlik entrikasından Aydınlanmayı kurtaracak olumlu bir kavramı yine Aydınlanmadan çıkarak hazırlayacaktır".[55]

Adorno, "diyalektik" metodunu çok daha metaforik yollarla anlatma yolunu seçerek diyalektiği, mantığın zorbalığından kendi araçlarını kullanarak kurtulma çabası olarak tarif eder.[56] Düşüncenin devinimi, olumsuzlamanın idâresi altında, olumsuzlukları dışlayarak olumlulaşmaktadır. Diyalektik, hakikat veya hakikatsizliği yönteminden değil tarihsel koşullar içinde nasıl amaçlandığından alır. Adorno diyalektiği "negatif diyalektiktir". Negatif diyalektik, özdeşliğin diyalektiği değil, özdeşlik-dışının diyalektiğidir.[57] Özne ile nesnenin, kavram ile olguların özdeş olmayacağını, aralarında gerilimli bir mesâfenin[58]

---

51. Horkheimer-Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 53.
52. Horkheimer-Adorno, a.g.e. s. 30.
53. Adorno, *Minima Moralia*, s. 138.
54. Adorno, a.g.e. s. 138.
55. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 16.
56. Horkheimer-Adorno, a.g.e. s. 158.
57. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics, Fragments of a Lecture Course*, 1965/1966. Ed Rolf Tiedemann, Polity Press, UK, 2008, s1.
58. Adorno, *Minima Moralia*, s. 131.

bulunduğunu işaret eder. Negatif diyalektik "her şeyi çözerken çözücüyü de çözmektedir".[59] Tahakkümün sürdürülmesine yol açan eğilimlere bir ucuyla bağlı olan diyalektik, "olumsuzlamanın olumsuzlanmasını" kavramsal olarak gerçekleştirdiğinde düşünce bağlamında eski düzeni var olmayanın yerine koyma mecburiyetiyle yüzleşir. İmtiyazsız dünya tasavvuru bir olumsuzlukla sınırlar kendini. Bu olumsuzluk "var olma imtiyazını tarihsel sürece borçlu olan dünyadan"[60] türetilme halidir. Öznenin nesne ile bitimsiz uzlaşmama durumu olarak diyalektik statükonun meşrûlaştırıcı âleti haline gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Negatif diyalektik, diyalektik süreç içindeki restorasyoncu öğelerin farkındalığında,[61] diyalektiği kullanmak yerine kendini diyalektiğe teslim etmeyi işaret etmektedir. Zaten, "Negatiflik kendi karşıtının ayna imgesini verir".[62]

Negatif diyalektiğin, öznenin karşısında nesneye bir parça öncelik verme çabası, dikkatlice incelenmelidir. Çünkü bu çaba, özneyi feda edecek derecede sert maddeci felsefenin nesneyi tabulaştırma halinden oldukça uzaktır. Diyalektiğin doğasındaki "negatiflik", özne ile nesneyi birbirinden tamamen koparıp farklı kompartımanlarda değerlendirmeye tâbi tutmak değil, aksine aralarında süregiden uzlaşamamanın varlığını muhâfaza etmektir.[63] Negatif diyalektik, kavramların içine nüfûz etmeye çalışırken olabileceklerin kapısını umuda açık tutar. Adorno, mücevherlere atfedilen büyülü gücü negatif diyalektik yöntemiyle açıklayarak kavramı berraklaştırmaktadır.[64] Tarih öncesinde mücevherler, güce sahip olmayı sağlayacak araçlar olarak kâdir-i mutlak görülüyor, büyülü oldukları düşünülüyordu. Bu yanılmasa, öz-aydınlanma ile giderildi. Fakat bu sefer de parlak mücevherler mutluluk va'dine dönüştürüldü. Mutlak güçsüzlükteki nesnenin güzellik büyüsünde,

> "...kâdir-i mutlaklık yanılsaması kendi negatif yansısını bulur: Umut. Bütün kuvvet sınavlarından kaçmıştır. Bütünsel amaçsızlık, tahakküm dünyasındaki bütün bir amaçlılığın yalanını yüzüne vurur. Varolan toplum da bugüne kadar ancak bu olumsuzlama sâyesinde, sonucunda kurulu düzenin kendi akıl ilkesinden çıkarak o düzenin uç noktasına götüren bu yadsıma sâyesinde başka bir toplumun olabileceğini farkına varmıştır."[65]

---

59. Adorno, a.g.e. s. 256.
60. Adorno, a.g.e. s. 257.
61. Adorno, a.g.e. s. 258.
62. Adorno, a.g.e. s. 259.
63. Adorno, a.g.e. s. 257.
64. Adorno, a.g.e. s. 234.
65. Adorno, a.g.e.

Kültür Endüstrisi[66]

Kültür endüstrisi, aydınlanmanın temel ifâde biçimini sinema ve radyoda bulan ideolojinin gerileyişini sembolize eden bir mekanizmadır; kültürün endüstrileşmeye tâbi tutulduğu dönemde ideoloji kendi içsel dinamiklerinin gerektirdiği şekliyle yüceltilmekten ziyâde, teknolojiyi kullanan iktidar güçlerinin putlaştırılmasıyla eriyip gitmektedir.[67] Adorno için kültür endüstrisi, ekonomik, siyasal ve çağdaş teknolojik olanaklar dolayısıyla tüketicilerin bilinçlerini kuran ideolojik bir oluşumdur. Piyasaya sürülen kültürel formların kâr amaçlı kullanımları, sanat eserinin sahip olduğu özerkliği ortadan kaldırmakta, kültürel varlıkları mala dönüştürmektedir:

> "...bugün kültür bu taşlaşmış ilişkilerin içinde çözünmüş ve onlarla bütünleşmiş olduğundan, insanlık onurunu bir kez daha yitirmiştir; kültür endüstrisinin tipik kültürel varlıkları artık diğer niteliklerinin yanında mal niteliği taşımaz, bütünüyle mala dönüşmüştür. Bu niceliksel değişim o kadar etkilidir, yepyeni bir fenomen ortaya çıkmıştır."[68]

Kâr güdüsünün motor gücüyle işleyen kültür endüstrisi, sürekli yeni olarak sunulan; fakat standartlaşmış aynılığı tekrar eden ürünler sunmaktadır. Endüstri kelimesinin varlığı da üretim sürecini vurgulamaktan ziyâde sinema, edebiyat gibi kültürel ürünlerin tek tipleştirilerek, rasyonelleşmiş dağıtım teknikleriyle piyasada sunulmasını işaret etmektedir. Bu haliyle kültür endüstrisi ciddiye alınması gereken bir fenomendir. "Cep romanları, basmakalıp filmleri, dizi halinde yayımlanan, ailelere yönelik televizyon programlarını, her derde çare köşelerini ve fal sütunlarını"[69] savunan aydınlar bu tür ürünleri insanlara faydalı olarak görmekte bireysel davranışlardaki kaygıyı azalttığını öne sürmektedir. Esasen Adorno için sinemada bireye ve bireysele ait olan her şeyin sorunsuzca eşyaya indirgenmesi, şeyleşmenin ne olduğunu görünmez kılan bir büyü etkisi yaratır.[70] Bu durum bir mânâda da büyük sermaye tarafından kaçırılmadır; selüloid bir baş-

66. Kültür endüstrisi, kültür ürünlerinin kapitalist ideoloji ekseninde metalaştığına ve kitlelerin bu ürünler karşısında pasif duruşuna işaret etmektedir. Popüler kültür ise kültürün şeyleşme sürecini ideoloji tabanlı tanımlama ve total olarak reddetmek yerine alıcıların bu ürünlere karşı direniş gerçekleştirebileceğine olanak tanıyan bir kavramsallaştırmadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Erdoğan ve Korkmaz Alemdar, *Popüler Kültür ve İletişim*, Erk, Ankara, 2005.
67. Horkheimer-Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 17.
68. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, No:36, 2003, s. 77.
69. Adorno, a.g.e. s. 80.
70. Adorno, *Minima Moralia*, s. 212.

yapıtın[71] ontolojisinin görünen yüzü, mecbûrî değerler skalası ve iyi/kötü dikotomisinden oluşan kodeksi ile bireyi uzaklara kaçırmaktadır. Artık mesaj, kaçışa dönüşmüştür. Adorno, toplumun sorunsallığını irdelediği birçok yazıda değindiği gibi burada da "eve" atıf yapar, evin içindeki nesnelerle kurulan ilişki biçimi ve kendinden geçişin asıl üzerinde yükseldiği temeli unutturduğunu dillendirir:

> "Yaşadığı evi yeterince gayretkeş bir enerjiyle temizlemeye girişen kişi, evin üzerinde yükseldiği temeli unutur. Gerçek kaçış, bütünün en derin biçimsel yasalarından bile tiksintiyle geri duruşun imgesi, sırf pratik öneriler karşısındaki ödünsüz çileciliğin sâyesinde, herhangi bir mesaj dile getirmeksizin kendisi bir mesaj olabilirdi."[72]

Adorno'nun kültür endüstrisi fenomenini açıklarken vurgusu "iyiliğe" yöneliktir. Kültür endüstrisinin bilinci dışarıda bırakan, "uy gitsin" tavrı, iyi yaşam konusunda sanrı oluşturmaktadır. İnsanların kendilerini uymaya zorlamaları en aslî ihtiyaçlarını erteleyerek popüler dünyanın eğilimlerine uyma zorunluluğu yaratmaktadır. XIX. yüzyılda, sanat merakı olan bir birey hiçbir gösteri veya sanatsal faâliyet, yemek saatlerini aksatmasına müsâade etmezken, modern dünyada bireyler sonuna kadar seyredeceği veya dinleyeceği etkinliklere göre yaşamlarını ayarlamaktadır. Yıkıcı boyuta ulaşan endüstri kişinin yolunu bulmasını imkânsızlaştırmaktadır.[73] Kültür endüstrisinin kendi üretimlerini 'iyi' ölçüsü olarak göstermesi, sistemin eksikliklerinin üzerini örtmesi ve mesajlarının yetersizliği, yanlışlığı beraberinde getirir.[74] Adorno, kültür endüstrisi gibi insanları aldatan bir oluşumun, sapmaları hoş görmesini, durmadan tekrarlarla aynı davranış kalıpları yaratarak insanları bağımlı, hallerinden memnun kölelere dönüştürmesini, bireyi yok eden gerçeklik olarak düşünmektedir. "Bilincin zincire vurulması"[75] kendi kararını verebilen özerk bireylerin bağımsızlığı önünde engel teşkil eder. Bilinci zincire vurulan bireylerden oluşmuş bir kitle, sistemin araçlarını ellerinde tutan yönetim güçlerinin istediği görüntüdür. Toplum her ne kadar demokratik şekilde de olsa kültür endüstrileri özgürleşmeye engel olma konusunda büyük rol oynar ve bu rolün önemi "topyekünlüğü" ve boşluk bırakmayacak şekilde her alana sızmasıyla artmaktadır.[76]

Boş zaman metaforunu da içine alan kültür endüstrisi, yabancılaşmış emeğin ürünü olarak can sıkıntısı yaratmakta, bireyde ulaşılması hedeflenen özlem

---

71. Adorno, a.g.e. s. 210.
72. Adorno, a.g.e. s. 211.
73. Adorno, a.g.e. s. 124.
74. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", s. 82.
75. Adorno, a.g.e. s. 83.
76. Adorno, *Minima Moralia*, s. 215.

duyguları oluşturmaktadır. "Pazar özlemi, çalışma haftasına değil, çalışmadan kurtulmuş olmaya duyulan bir özlemdir; pazar gününün de kişiyi tatmin etmeyişinin sebebi, vaktin işten uzak geçmesi değil, tatilin kendi va'dini tutmadığı duygusudur".[77] Bu sıkışmışlık, bireyi monoton bir hayata hapsetmektedir. Adorno, kültür endüstrisinin motorize gücünün nesnelleşerek öznelerine çarptığını ve bu huzursuzluk yaratan ortamda kültür endüstrisinin kendine bile artık yardım edemeyeceğini söylemektedir.[78]

Diğer yandan, faşist rejimin yarattığı ideolojik bir bilinç şekli olarak görülen şeyleşmiş bilinç, kapitalist düzende teknolojik bombardıman ile oluşmaktadır. Teknolojiyle birey arasında bugünkü patetik ilişkinin doğası, fetiş haline gelen teknolojik değişikliklere şeyleşmiş bilincin verdiği cevaptır. Bu haliyle teknolojiyi bireysel bazda fetiş haline getiren de, teknolojiye odaklanan siyasal rejimler de "buz gibi" soğuk ve sevgisizdir.

> "Teknolojiyi fetiş haline getirmeye eğilimli kişiler, en basit anlamıyla sevgiye yabancı insanlardır... bu insanlar tepeden tırnağa buz gibidir ve tam da bu sebepten sevgi olanağını reddetmek ve diğer insanlara olan sevgilerini daha ortaya çıkmadan bastırmak zorundadır. İçlerinde kalan tüm sevgi gücünü de teknolojik araçlara yöneltirler."[79]

Şeyleşen kültürel öğeler gibi "sanatsal biçemler" de endüstride standart formlara bürünmektedir. Müziği "sesler olmanın ötesinde birbirine mantıksal bir biçimde bağlı seslerin zamansal sıralanışı"[80] olarak tanımlayan Adorno, kitle endüstrisi içinde müziğin anlamlı figürler kanonu olmaktan çıkarak yavan ve bayat bir ezgi durumuna[81] düşürüldüğünü söylemektedir. Birbirine benzeyen popüler müzik, sanatın yitirilişinin bir başka görünüm biçimidir. Standartlaşan, aynılaşan, tek tipleşen müzik "vahşice sakatlanmıştır".[82] Bilinç gerileten bu tip popüler formülasyonların zararsız olduğu iddiâ edilse bile Adorno'ya göre "mesajların öne çıkardığı görüşler oldukça zararlıdır".[83] Mesela, astroloğun herhangi bir günde okuyucularına dikkatli araba kullanma tavsiyesi zararlı değilse bile bu yargının temellendiği tavsiyeyi doğrulamak üzere yıldızlara bakma fikri oldukça zararlıdır.[84] Totalde, astroloji, filmler, TV dizileri, hit müzik

77. Adorno, a.g.e. s. 182.
78. Adorno, a.g.e. s. 210.
79. Adorno, "Auschwitz Sonrasında Eğitim", s. 239.
80. Adorno, *Müzik ve Dil*, çev. Bülent O Doğan, *Cogito*, No:36, 2003, s. 320.
81. Adorno, *Minima Moralia*, s. 233.
82. Adorno, a.g.e. s. 233.
83. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", s. 83.
84. Adorno, a.g.e. s. 83.

gibi kültür endüstrisi ürünleri, bireylerin "kendileriyle yüz yüze kalmalarını ve kendilerini yaşamalarını"[85] engellemektedir.

Sonuç olarak, Adorno'nun sosyo-psikolojik açılardan siyasal düzen eleştirisini diyalektik modeliyle açıklaması, interdisipliner çalışmalarının iç bütünlüğü içinde olduğunu göstermektedir. Aydınlanma eleştirisi, kapitalizm eleştirisi, faşizm eleştirisi, totaliter rejim eleştirisi, aklın eleştirisi gibi bütün eleştiri biçimlerinde bireyi fedâ etmekten kaçındığı görülmektedir. Bireysel davranışların, tutumların ve hatta bilincin işleyiş mekanizmasına yöneltilen eleştirilerinde bile Adorno, insan yararına tavır geliştirmektedir. Teorisinin birey eleştirelliği insanın bilinç düzeyini yükseltme ve bilince "düşünmeyi" katabilmek içindir.

Adorno'nun toplum mu birey mi sorunsalında birini diğerine fedâ etmeden sergilediği itidalli duruş, teori mi pratik mi dikotomisinde de görülmektedir. Teori ile pratiği birleştirme çabasındaki Adorno, bu iki momentin birbirinden ayrılmasını ideoloji olarak görmektedir.[86] Adorno'ya göre "düşünme" bir davranış olarak pratik biçimken, teori de eylemden âzâde değildir.[87] Düşünme diye bir kavramın varlığından söz edildiğinde pratik kavramının teoriyi kapsadığı belirtilmiş olur. Teori de kendi üzerinde düşündüğü için pratiğin salt aracı olmaktan daha fazlasıdır.[88] Bu noktada, Adorno'nun sosyal bilimler zemininde ki pozisyonunun, objektivist ve sübjektivist yaklaşımların kesişme noktasında yer aldığı söylenebilir. Adorno'nun beslendiği kaynakları geliştirerek, sosyal çevreden kopmadan, nesnelerle negatif diyalektik ilişki kurma girişimi, onu özgünleştirmektedir. İlerleyen bölüm, Adorno'nun özgünlüğünü, oluşturmaya çalıştığı "düşünce ilkeleri" ve "düşünür profili" bağlamında göstermeyi hedeflemektedir.

ADORNO'YU ÖZGÜN KILAN DURUŞ

Adorno'yu özgün kılan duruş, negatif diyalektik koordinatları içine yerleştirmeye çalıştığı bitimsiz düşünme çabasıdır. Bu çaba, sosyal hayata dokunarak oluşmuştur. Varlık veya varsıllığı irdelerken soyut olarak düşünülebilecek yazınında bile somuta yönelik işaretler vardır. Maddî dünyadan bîhaber felsefe yapmayı "mermisini boşa harcamak"[89] olarak niteleyen Adorno'nun dü-

85. Adorno, *Minima Moralia*, s. 67.
86. Adorno ve Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine*, çev. Orhan Kılıç, 2013, İstanbul, Metis yayıncılık, s. 43.
87. Adorno, a.g.e. s. 46.
88. Adorno, a.g.e. s. 56.
89. Adorno, *Minima Moralia*, s. 138.

şünü, kendi habitusunun yansımalarından müteşekkildir. "Sakatlanmış yaşamda",[90] iç korkularına, şiddete karşı duyduğu öfkeye ve emniyet duygusuna olan umuduyla gözlerini toplumsal yapının parçalarına dikkatle açmıştır. Toplumsala olan ilgisini kendi toplumundaki eyleyicilerin yaptıklarından uzak tutamaması, "Gözünüzdeki kıymık en iyi büyüteçtir."[91] aforizmasıyla eğretilenmektedir. Bu aforizma, bilimsel düşünme yöntemini köklendirmekte, eyleyicinin rolünü merkeze yaklaştırmaktadır. Düşünceyi kimliklendiren felsefesi, kâğıt ve kalem ile kurduğu duygudaşlık Adorno'yu "eyleyici aktivist" olmaktan uzaklaştırırken, sağduyulu düşünür olarak kendi kuramını kendi "duruşuyla" müşahhas hale getirmesine olanak sağlamıştır. Özellikle, öğrenci hareketleri sırasında devrimci düşünceyi desteklemek[92] amaçlı kuramları kullanılan Adorno, böyle bir eylemci anarşizmin içerisine girmek istemediğini, "Teorik modelimi oluştururken, insanların kuramımı molotof kokteyli ile gerçekleştirmeyi isteyeceklerini düşünemezdim."[93] diyerek temellendirmektedir:

> "Kendiliğindenliğin mutlaklaştırılmaması gerekir, kezâ onu nesne durumdan kopartıp tıpkı sıkı düzenlenmiş dünyanın kendisi gibi putlaştırmak da yanlış olur. Yoksa tamir işlerinde kullanılan o balta, evinizin kapısını kırmak için kullanılır, marangozu da harcayan bir süreçtir bu üstelik ve toplum polisi bir anda içeri dalıverir. Siyasal şiddet edimleri de birer sözde-etkinlik raddesine gelebilir, böylece basit birer tiyatrodan ibaret olabilir."[94]

Modern çağın "düşünmeme" üzerine kurulu sisteminin, paketlenmiş, standart düşünce olduğu varsayılan setleri, topluma, "Ondan söz et ama hiç düşünme."[95] çağrısında bulunmaktadır. Adorno'ya göre düşünceyi "düşünce" yapan içindeki eleştirelliktir; kabuğun içindeki sırrın kabukla bağlantısı anlaşılmaya çalışılmadığı müddetçe kabuk sorgulanmadan kabul edilecektir.[96] Kabul etmeyen, sorgulayan düşüncenin temel ilkesi ise diyalektik eleştirel düşüncedir. Adorno'nun "düşünce" dünyasına katkısı, onu çağ aşan bir

90. Adorno, a.g.e. s. 5.
91. Adorno, a.g.e. s. 54.
92. Bu dönemde Marcuse'un devrimci hareket içerisinde aktif rol oynaması, Adorno ile yollarının ayrılmasına neden olmuş, birbirlerine yazdıkları mektuplarda teori-pratik sorunsalı kendi aralarında sert üslupla tartışılmıştır. Mektupların İngilizceleri için bknz https://hutnyk.wordpress.com/2013/06/12/adorno-marcuse-correspondence on-the-student-left-dialectics-left-fascism-institute-distortions-travel-recuperation-and-more/
93. Akt Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Heinemann, London, 1976, s. 279.
94. Adorno, "Boyun Eğme", çev. Kaya Şahin, *Defter*, No:37, 1999, s. 138.
95. Adorno, *Minima Moralia*, s. 69.
96. Adorno, a.g.e. s. 72.

düşünür yapan doku, eleştirel "düşünceyi" sorgulayan ve "düşünürü" tanıtan noktalarda gizlidir.

Nasıl Bir Düşünce?

Negatif diyalektiğin üreticisi Adorno diyalektik düşüncenin içinde kurtarılma çabasını görmektedir. Bilginin ışığı kurtarılıştır, diğer "her şey kurgudur, tekrardır ve sadece tekniktir".[97] Bu sebeple Adorno, dünyayı yerinden oynatacak, yadırgı kılacak, bütün çatlaklıkları, yaraları gösterebilen, keyfilik ve cebirden âzâde perspektifler oluşturulması gerektiğini belirtir. Düşüncenin görevi de zaten bu perspektifleri oluşturmaktır. Bu düşünce biçimi Adorno'nun diliyle:

> "...sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konduğunda ve göz kırpmadan yüzleşildiğinde, kendi karşıtının ayna imgesini verir. Ama aynı zamanda en imkânsız olan şeydir, çünkü varoluşun menzilinin dışında duran, bir milim bile olsa dışında duran bir bakış açısını gerektirir; oysa hepimiz biliyoruz ki herhangi bir geçerli bilgi, ancak varolandan elde edilebilir, ama böyle olduğu için de kaçmaya çalıştığı sefâlet ve çarpıklığın izlerini taşır. Düşünce, koşulsuz olan adına kendi koşulluluğunu ne kadar yadsırsa, dünyaya da o kadar bilinçsizce ve dolayısıyla o kadar yıkıcı biçimde teslim eder kendini. Sonunda kendi imkânsızlığını bile mümkün olan adına kavramak zorundadır. Ama düşüncenin böylece altına girdiği yükün yanında, kurtarılmanın gerçekliği ya da gerçekdışılığı sorunu da pek önemsizdir."[98]

Adorno, bu düşüncenin varlığını sağlayacak son umut kapısını "denenmiş yoldan kaçınan bakış", "hunharlıktan nefret" ve "şemanın dışındaki kavramları bulma çabası" olarak ifâde etmektedir:

> "Dış kabuğun içinde gizlenen kozmik sırrın vurgulanması, ikisi arasındaki ilişkinin saptanmasına yanaşılmadığı ölçüde, kabuğun da sorgusuz sualsiz kabullenilmesine yol açar. Güncel entelektüel ortam, boşluktan alınan zevkle doluluk yalanı arasında bir üçüncü yola izin vermemektedir. Yine de, denenmiş yoldan kaçınan bakış, hunharlıktan nefret, henüz genel şemanın içine alınmamış taze kavramlar bulma çabası, düşüncenin de son umut kapısıdır. Herkesi sorumlu ve emre âmâde kılan bir entelektüel hiyerarşide, ancak sorumsuz ve başına buyruk tavır hiyerarşinin hiyerarşi olduğunu dolambaçlara sapmadan söyleyebilir."[99]

---

97. Adorno, a.g.e. s. 259.
98. Adorno, a.g.e.
99. Adorno, a.g.e. s. 72.

Denenmiş Yoldan Kaçınan Bakış

Düşüncenin değerini, süregiden-devam edene uzaklıkla ölçen Adorno[100] bu mesâfenin kapandıkça nesnellikten uzaklaştığına inanmaktadır. Standart, beklenilen kalıp fikirler antitezi işlevsiz hale getirir. Düşüncenin düşünce kabul edilmesini sağlayan karşıtıyla kurduğu bağlantıdır. O halde, metnin kendi tözlerinden gelen bir sıradanlıktan kurtulması da içinde barındırdığı bu bağlantıya bağlıdır. Denenmişliği başarı olarak imleme, en dar görüşlü akademik teknisyeni, zekânın ölçüsü gibi göstermek olacaktır.[101] Düzleştirme yöntemi olarak denenmişlikten kurtulma bu yüzden ölçülebilirliğe eleştiri getirir. Ölçülemeyen düşünce biçimi ileriye işaret eden "direnme gücüdür":

> "Her türlü uzmanlaşmış ve özel içeriğin ötesinde, düşünce bugün her şeyden önce bir direnme gücüdür, düşünceyi direnmeye yabancılaştırmak için çok büyük çaba sarf etmek gerekir. Tabii, böyle vurgulu bir düşünme kavramı hiç de güvenli değildir; hiçbir örgütlü güç, gelecekte ulaşılması beklenen hiçbir amaç böyle bir güvenlik sağlayamaz."[102]

Hunharlıktan Nefret

Adorno'nun insana verdiği değer, onu duygunun varlığını sorgulamaya yöneltir. Düşüncenin duygudan nasıl ayrılabileceğini sorarken Adorno[103] düşünce içerisindeki dolaylı görünen nesnelleşmelerin bile dürtülerden ve duygulardan oluştuğunu söylemektedir. Hayal gücünün en küçük parçaları dahi onu aşan arzudan oluşmuştur. Basit olarak görülen algı biçiminde bile korku veya arzunun varlığı görülür. Düşünce eğer duygulanım ve dürtüleri izole ediyor ise kendi varlık koşullarını da harap ediyordur. Dünyanın nesnelleştiği ölçüde düşünceyi yaratan arzuyu oradan kaldırma girişimi de düşünceyi yenilgiye götürmektedir. "Duygunun son izi de silindiği anda, düşünceden geriye sadece mutlak totoloji"[104] kalır.

Auschwitz'in oluşmasına zemin hazırlayan düşünce sistemi, duygudan arınmış, insana kayıtsızlık momentiyle ideoloji olarak somutlaşmıştır. Auschwitz, "sığır arabalarına doldurularak kamplara götürülenlerin yaşadığı eşi görülmemiş işkence ve aşağılanma, en uzak geçmişe de kurşunî bir ışık düşürür ve eskinin

100. Adorno, a.g.e. s. 85.
101. Adorno, a.g.e. s. 135.
102. Adorno, "Boyun Eğme", s. 139.
103. Adorno, *Minima Moralia*, s. 128.
104. Adorno, a.g.e. s. 129.

düşüncesiz, plansız şiddetinde bilimsel yöntemlerle hazırlanan vahşetin ideolojik biçimde içerilmiş olduğunu gösterir".[105] Adorno'nun bu ideolojik kalıp yargıları sorgulama ve imgesel düşmanın yaratılma sürecine verdiği önem, antisemitizmin varlık sebeplerini öğrenmek için yaptığı çalışmalarda ortaya çıkmaktadır. Toplumsal süreçlerin nesneleşmesi ile birey-üstü yasalara uyma, bireyin entelektüel yabancılaşmasına zemin hazırlamaktadır.[106] Siyasal imgeleme olarak antisemitizm gibi bir klişe ve kişileştirme yöntemi ile birey umacı gördüğü Yahudi'yi nefret nesnesi haline getirmiştir. Adorno'ya göre bir Yahudi'nin yabancılığı, toplumun kendi yabancılaşmasıyla başa çıkma yolu olarak formüle edilmiştir. "Var olan bütün kötülükleri Yahudilere yüklemek, sanki bir ışıldak gibi gerçekliğin karanlığına nüfûz ederek, çabuk ve her şeyi kapsayan bir uyuma izin vermektir".[107] Karşı yüklenim ile donanmış düşünce, her şeyin yanıtını bilen gururlu tavrıyla komplike olanı basite indirgeyerek duygusal, narsistik[108] doyum sağlamaktadır. Eleştirel düşünceden ise potansiyel kalıp yargılardan uzaklaştırması beklenir; bu ise ancak hunharlıktan nefret ederek gerçekleşecektir.

Şemanın İçine Alınmamış Taze Kavramlar Bulma Çabası

Bilimselciliğe sıkı sıkıya sarılı olgu merkezli araştırma biçemlerinden çıkartılan kavramlar mutlaklaştırılarak belirli kategorilerin içerisine yerleştirilmektedir.[109] Eleştiriden uzak böyle bir şemalandırma, kategorinin dışında kalan kavramları düşünmek için kapılarını kapatmıştır. Adorno'ya göre ise düşüncenin aktarıldığı bir metinde bütün önermeler merkeze eşit uzaklıkta durmak zorundadır.[110] Kavramla, kavramı karşılayan şey arasında mutlak bir örtüşmenin olamayacağını bilmek gerekir. Düşünce bu hedefe ulaşamayacağını bildiği için ileridekine yönelir; ileriye yönelen düşünce, kendi yetersizliğini dikkate alarak bilinmeyenle ilgili öngörüler yapar.[111] Genel için tikeli fedâ etmeden, üzerinde durarak oyalanarak kavramı hipostazlaştırmadan[112] bilgi üretme

105. Adorno, a.g.e. s. 245.
106. Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, s. 42.
107. Adorno, a.g.e. s. 43.
108. Adorno, a.g.e. s. 44.
109. Adorno, *Minima Moralia*, s. 72.
110. Adorno, a.g.e. s. 75.
111. Adorno, a.g.e. s. 134.
112. Hipostaz, Yunancada dayanak veya temel anlamındadır; Adorno, hipostazlaştırma kavramından göreli veya ilişkisel olanı mutlaklaştırma veya belirli bir sürecin ânı olan şeyi süreçten kopartarak hareketsiz bırakmayı kastetmektedir. Bkz Adorno, *Minima Moralia*, s. 261.

biçimi, benzersizi görmek ister. Adorno için düşüncenin ahlakı "ne bir noktada sâbitleşmiş ne de fazla mesâfeli kalan bir çalışma"[113] biçimidir. Düşünce, içi boş, atomistik veya sâdece içsel tutarlılıktan ibâret de değildir; şeylerin hem içinde hem dışında olandır. "Dinamiğin dışında kalmış veya yana düşmüş şeylerle, diyalektiğin dışına kaçmış atıklar ve kör noktalarla"[114] uğraşırken, çaprazda kalan malzemeden kavramlar çıkartılmalıdır.

Nasıl Bir Düşünür?

Evinde Hissetmez

Evin anlamı, bugün değişime uğramıştır.[115] Evin sınırları dâhilinde yaşatılmaya çalışılan konfor bilgiye ihânet mânâsına gelmektedir. Evler, "İçlerinde yaşayanlarla hiçbir bağlantısı olmayan yaşama kutularıdır".[116] Adorno bu kutuları işleri bitince atacakları konserve kutularına benzetir. Bireyin konserve kutusunda özneliğini parçalaması mülkün egemenliği altına özgür irâdesiyle giriyor yanılsamasıyla oluşur. Bu oluşum karşısında en doğru davranış biçimi, toplumsal yapı içinde ihtiyaçların en olabilir şekliyle sürdürülmesini sağlarken yapılanın aslında bireysel bir seçim olduğu ve toplumsal içinde anlam ifâde ettiği yanılsamasına düşmemektir. Adorno "düşünen" bireye verdiği rolü, "Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi evimizde hissetmemek, ahlâkın bir parçasıdır."[117] diyerek göstermektedir. Adorno'nun çekinmeden "yanlış" yaşam olarak nitelendirdiği sistemin özbilinci parçalayan, düşünme yetisini sabote eden kanal, "doğru" tavırların var olabilmeleri önünde bitmeyen engeller çıkartmaktadır.

Ev Kurar

Oluşturduğu yazın okuyucuları tarafından anlaşılmamakla eleştirilse de Adorno düşünce sistemini aktardığı yazınları az sözcükle formüle etmektedir. Adorno'ya göre gerektiği gibi yazılan metin "gergin, eş-merkezli, saydam, sıkı örgülü"[118] yapısıyla örümcek ağı gibidir. Metaforlar, o ağa takılan ve ağı besleyen avlardır. Düşünce formülasyonu gerçekliğe kapı aralayabildiği ölçüde öz-

113. Adorno, a.g.e. s. 79.
114. Adorno, a.g.e. s. 158-159.
115. Adorno, a.g.e. s. 41
116. Adorno, a.g.e. s. 41
117. Adorno, a.g.e. s. 43.
118. Adorno, a.g.e. s. 91.

nenin müdâhale etmesini gerektirmeden diğer gerçekliklere sızmaktadır. Yazın, nesneyle kurduğu ilişki çevresindeki diğer nesneleri ortaya çıkartır. Artık sürgünde yersiz yurtsuz kalan yazarın metni evidir:

> "Yazar bir ev kurar metinde. Kâğıtları, kitapları, kalemleri ve evrakları bir odadan ötekine taşıyıp dururken yol açtığı kargaşanın aynısını düşüncelerinde de yaratır. Kâh memnun kâh huzursuz, içine gömüldüğü eşyalardır bu düşünceler. Onları şefkatle okşar, kullanır, eskitir, karıştırır, yerlerini değiştirir, tahrip eder. Artık bir yurdu kalmamış kişi için yaşanacak bir yer olur yazı."[119]

Adorno için dil de zaten bir sığınak vazifesi görmektedir. Fakat bu sığınağın jargon vâsıtasıyla kötücüllüğe ev sahibi olma tehlikesinden uzak kalması gerekir. Kendini jargonla var eden seçkin bir havanın yaratıldığı "üst dil" meselâ faşizm gibi bir komploya sığınak sağlamış, "kötücüllük bu sığınakta kendini kurtuluşun ta kendisiymiş gibi"[120] ifâde etmiştir. Felsefî dil, söylediğinin ötesine geçmesi beklenen dil kurgusuna ihtiyaç duyarken,[121] jargonlu dil, bunu tahrip ederek basmakalıp kelimelerle özgür bir yazınmış gibi yapmaktadır:

> "Almanya'da bir sahicilik jargonuyla konuşuluyor, dahası yazılıyor; kullanana hem asil hem de huzurlu bir hava veren, toplumsallaştırılmış seçilmişliğin emâresi olan bu dil, üst dil olarak sunulan bir alt dil aslında... Derin insânî hassasiyetler sahteciliğiyle dolup taşan bu jargon, resmî olarak yalanladığı dünya kadar standartlaşmış durumda; bunun sebebi kısmen kitlelere ulaşma konusundaki başarısı, kısmen de, sırf tabiatı sâyesinde mesajını otomatik olarak iletmesi."[122]

Temsil Edilmez

Var olan düzendeki hizmet anlayışı ve insanları birbirine benzer kılan yapılanma biçimi, bireyin elini kolunu bağlayan engellerdir.[123] Her insanın birbirine eşit olduğu gibi bir ideal kurguya inanma güdüsü kendi eliyle temsil niteliğini bir başkasına devretmeyi meşru kılar. Modern toplumun yapılanma biçiminde, temsil edememe durumlarında ortaya çıkabilecek görevden alınabilirlik ve tem-

119. Adorno, a.g.e. s. 91.
120. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 11.
121. Adorno, a.g.e. s. 15.
122. Adorno, a.g.e. s. 11.
123. Adorno, *Minima Moralia*, s. 134-135.

sil ettiğine karşı sorumluluk olmadığı takdirde, temsil ideali sahte bir hal almaktadır. Adorno için kendi adına konuşan biri rüşt sahibidir, kendisine velîlik yapılamaz; kendi varlığına aykırı olan görüşlere karşı direnir.[124] "Böyle bir direniş, yaşanıp bilineni salt konvansiyon olarak ya da otoritenin zoruyla sineye çekilenden ayırt etme yeteneği anlamına gelir ve bu da eleştiriyle birdir".[125] Düşünür ise eleştirel güce sahip olan ve kimsenin onu temsil etmesine izin vermeyendir.

Boyun Eğmez

Araçsal dünyada bireyin kendini kolektif bir bütüne teslim etmesi kendi güçsüzlüğünden kaçmanın bir yoludur. Birey, benliğini parçalayarak bir taraftan gizlenirken bir taraftan da korunma duygusuna kapılır. Esasen teslimiyet ve beraberinde gelen emniyet duygusu özerk düşünmenin sonudur. Adorno, kolektif eylem bağlamında düşünmenin ilerleme olarak görülmesini bu sebeple kabul etmez. "Yalnızca eylem aracı olarak kullanılan düşünce, her türlü araçsal akıl gibi keskinliğini kaybeder".[126] Bir düşünür ise varlığını çok daha geniş bir çerçevenin içinde kanıtlamaktadır.

Mücâdeleyi bırakmayan tek insan, kendi vicdanının yönlendirdiği şekilde hareket etmeyen, korkarak eyleme rızâ göstermeyen ödün vermeden eleştirel davranabilen düşünürdür. Düşünür eleştirilere karşı öfkelenmeyen, bütün insanlığın mutluluğuna konsantre olarak var olan baskılamanın karşısında konuşlanır. Mutsuzluğu dillendirerek mutluluğa ulaşma biçimi olarak düşüncenin asıl sahibi "düşünürdür"; bu düşüncenin elinden alınmasına izin vermediği ölçüde de boyun eğmemiş olandır.[127]

ADORNO VE ETKİLEME KAPASİTESİ

Adorno'nun her türlü totaliter iktidar biçiminden uzaklaşarak savunduğu eleştirel düşünce biçimi ile felsefe, sosyoloji, psikoloji, sanat, estetik, müzik alanında verdiği eserler farklı disiplinlerden birçok düşünürü etkilemiş[128] ve etki-

124. Adorno, *Eleştiri, Toplum Üzerine Yazılar*, s. 124.
125. Adorno, a.g.e. s. 124.
126. Adorno, "Boyun Eğme", s. 138.
127. Adorno, a.g.e. s. 139.
128. Adorno, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Detlev Claussen gibi felsefe ve sosyoloji alanında öğrenciler yetiştirdiği gibi Terry Eagleton, Martin Jay, Edward Said gibi isimleri de etkisi altında bırakmıştır.

lemektedir. Çağdaşlarından ve yol arkadaşlarından Löwenthal,[129] Horkheimer ile kendisinin Adorno'dan çok şey öğrendiğini, hatta müzik üzerine ne biliyorsa Adorno'dan edindiğini itiraf etmektedir. Said[130], Adorno'nun ister müzik, ister edebiyat, ister soyut felsefe, ister toplum üzerine yazıyor olsun gerçekliğin kopyası olma amacını taşımayan olağanüstü bilgili bir kuram oluşturucusu olduğunu belirtmektedir. Bu kuramsal duruş, konsantre çalışma yapmadığı alanlarda da, onun düşünce sistemini temel alan, geliştiren veya eleştirerek farklı bir paradigma oluşturan takipçilerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. Artık feminist yazın[131] bile Adorno'nun yöntem ve kavramlarını,[132] estetik-sanat anlayışını,[133] felsefesini,[134] toplumsala bakışını yeniden okuma çabası içindedir.

Adorno "toplumsal cinsiyet" üzerine çalışmamıştır belki ama cinsiyet üzerine sınırlı sayıdaki yazınları[135] toplumdaki kadınlık-erkeklik biçemlerini inşâ eden süreçleri aydınlatacak enstrümanlar sunmaktadır. Bu enstrümanlardan biri doğa, diğeri zekâ üzerine getirdiği tanımlamalar olarak düşünülebilir. Adorno, dişil kişilik ve model aldığı kadınlık idealini eril toplumun bir ürünü[136] olarak görmektedir. Adorno'ya göre kadınsallığa atfedilen içgüdülerin zekânın zedeleyemediği bir alan olarak doğadan gelişi üzerine temellendirilen bir kurgusallık tam da egonun, sansürün ve zekânın bir ürünüdür. Uygarlık, doğayı nesnesi olarak gördüğü ve üzerinde oynadığı için tözü itibariyle doğadan eser bırakmamıştır. Uygarlık sürecinin doğayı talan ediş süreci, kadın-adam yaratma

---

129. Leo Löwenthal, "Thedor Adorno'yla Anılarım", çev. Kaan H. Ökten, *Cogito*, No:36, 2003, s. 72.
130. Edward W.Said, "Gecikmişliğin Kendisi Olarak Adorno", çev. Kemal Atakay, *Cogito*, sayı 36, 2003, s. 314.
131. O'Neill, Maggie, (Ed.). *Adorno, Culture, and Feminism*, Sage, London, 1999; Renee Heberle, (Ed.). *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, the Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006.
132. Phelan, Shane, "The Jargon of Authenticity: Adorno and Feminist Essentialism." *Philosophy and Social Critique*, No: 16, 1990, s. 39–59.
133. Sabine Wilke ve Heidi Schilpphacke, "Construction of a Gendered Subject: A Feminist Reading of Adorno's Aesthetic Theory", *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory* içinde, (Ed.). Tom Huhn ve Lambert Zuidervaart, MIT Press, Cambridge, 1997.
134. Hull, Carrie L, "The Need in Thinking:Materiality in Theodor Adorno and Judith Butler", *Radical Philosophy*, 84, July/August 1997, s. 22–35.
135. Ziege, Adorno'dan Fromm'a yazılan sadece bir mektup aracılığıyla bile Adorno'nun zihnindeki "kadının" konumlanma biçimini irdelemekte; burjuva kadınlarının kapitalist sistemin ajanı olarak meta fetişizmiyle "gerileme, çocukluk, irrasyonellik" durumlarıyla nasıl özdeşleştirildiğini göstermektedir. Bknz Eva-Maria Ziege, "The Fetish-Character of "Woman": On a Letter From Theodor W. Adorno to Erich Fromm Written 1937", *Logos*, 2.4- 2003, s. 1-11.
136. Adorno, *Minima Moralia*, s. 100.

sürecidir aynı zamanda. Adorno, her şeye eleştirel yaklaşan Nietzsche'nin bile Hıristiyanlığın dişil doğa imgesini hiç eleştirmeden kabullenip kadınlara yönelik "kamçıyı hiç elden bırakmayın" öğüdünü, bu kurgunun bir parçası olarak görmektedir. Dişiliğin kendisi, bu kamçının bir ürünüdür ve eril toplum kadına düzeltici rolü yüklerken ve onu yüceltirken aslında erile, efendi rolü vererek kadınsalı aşağılamaktadır. Tahakkümün negatif kopyası olarak dişil kişilik[137] de bu yüzden aynı ölçüde kötüdür. "Kanadığında kendini bir yara gibi hisseden kadın, kocasının işine öyle geldiği için kendini bir çiçek olarak gören kadından daha çok şey biliyordur kendi hakkında."[138] derken Adorno, bu kurgusallığın farkındalığına dikkat çekmektedir.

Adorno'da zekânın metaforik anlatımı, toplumsal yapıdaki kadınlık ve erkeklik kurgularındaki bir cinsiyetin daha akıllı olabileceği yolundaki iddiâlara açıklama getirme potansiyeli taşır. Adorno'ya göre "Zekânın simgesi salyangoz duyargasıdır."[139] Bu duyarga bir engelle karşılaşınca hemen kıvrılarak koruyucu kabuğun içine, yani bütüne döner. Dışarıya çıkarak bağımsız olması için zamana ihtiyacı vardır. Yavaş yavaş dışarı çıkarken tehlikeyi görürse yine içine kapanır. Bundan sonraki süreçte çekingen davranacaktır. Salyangozun kaslarının duyularına bağlı olması, bu kasların hareketini engelleyen durumlar bünyesini zayıflatmakta; aldığı fiziksel yaralar gövdesini, korku da zihnini sakat bırakmaktadır.

Adorno, salyangoz üzerinden yaptığı zekâ tanımlamasında "baktığı yere gidemeyen sonunda geri çekilmek zorunda kalanın ürkekleşeceğine"[140] işaret eder. Adorno'nun bu geri çekilişi, cinsiyetsiz çocuk üzerinden açıklama çabası da aynı amaca matuftur. Çocuğun bitmek bilmeyen soruları, gizli ağrısının zorlamaları, ona verilemeyen veya verilmeyen yanıtlar ise onu örseleyen hamlelerdir. Çocuğun isteğini boğan bu hamleler gözle görülemeyen yara dokularına sebep olmaktadır. Adorno'nun ifâdesiyle,

> "Bir yara izidir aptallık. Fiziksel ya da zihinsel birçok sebebi olabilir. Kişinin her kısmî aptallığı, kıpırdayan kasların hareketinin engellendiği bir noktaya işaret eder. Hareket isteği, engelin karşısında, o ilk aranışın dağınık ve sonuçsuz bir tekrarına dönüşür... Böyle yara dokuları sert ve becerikli karakterlerin oluşmasına yol açabilir; aptallığa da yol açabilir: doku selimse patolojik yetersizlik, körlük ve âcizlik biçimindeki aptallığa; habisse haset, kindarlık ve fanatiklik biçimine... ve sâdece soruların yasaklan-

137. Adorno, a.g.e. s. 100.
138. Adorno, a.g.e. s. 100.
139. Horkheimer-Adorno, "Aydınlanmanın Diyalektiği, Notlar ve Taslaklar", *Defter*, No:5, 1988, s. 15.
140. Adorno, a.g.e. s. 15.

>ması değil, yasaklanmış taklit, yasaklanmış gözyaşı, yasaklanmış dik başlılık da sakatlıkla sonuçlanabilir."[141]

Sonuçta, faşizm, kapitalizm ve sosyalizm gibi üç ideolojik yaklaşımın etkili olduğu havayı soluyan Adorno'nun "düşünmeyi öğreten" bir "düşünür" olarak "tamamlanmış etkisinden" ziyâde etkileme kapasitesi dikkat çekmektedir. *Minima Moralia* gibi bir başyapıttaki mevcut yazınlar, kuramsal doneler sunmakta; ideoloji ağını çözümleyen yazınlar, fener niteliği görecek veriler sağlamaktadır. "Yazdıklarımızı okuyanların, gözlerindeki bağın çözüldüğünü hissetmesi gerekiyor."[142] diyen Adorno çalışmalarının güncelliğini kaybetmeyeceğine olan inancını da şöyle ifâde etmektedir:

> "Çalışmalarımızın üzerinden yıllar geçse bile, eskiyeceklerini sanmıyorum. Çünkü bunlar gelip geçici konular değil... en azından bizler, soyut kronolojiyi güncelliğin ölçütü haline getiren modernitenin bu tarzına uymamalıyız ve çalışmalarımızın bu sınırlarla kuşatılmasına izin vermemeliyiz..."[143]

SONUÇ YERİNE

Dönemini aşan eleştirel yazınları ile toplum bilimleri havzasında sağlam bir yer edinen Adorno, çözümlenmesi zor metinleriyle Frankfurt ekolü içerisinden bugün aforizmaları en çok kullanılan düşünürlerin başında gelmektedir. Bu çalışma özelinde Adorno'nun düşünce sistemi kendi yazınları üzerinden "eleştirel kuram", "diyalektik" ve "kültür endüstrisi" bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır. Adorno'nun her kurama, fikre, eyleme eleştirel bakış açısıyla yaklaşması, sorgusuz sualsiz kabul etme edimine sert mesâfe alışıdır. Kabuk ile töz arasındaki özdeşlik-dışılığın farkındalığındaki düşünür, kendini totaliterliğin her biçeminden uzak tutmaya çalışmıştır. Bu sebeple, Adorno, faşizan iktidarın ölümcül pratiklerine karşı gösterdiği sert eleştiriyi, kültür endüstrisinin bireyi içine çeken renkli, eğlenceli, keyif verici hazlarına da yöneltmektedir. Bilincin zehirlenmesine olan tepki, bireyselliğin teslim olmaması gerektiğine yapılan vurguyla sonlanır. Adorno için eleştirel düşünce, bir çabanın ürünüdür ve bu çabanın tentakülleri, "denenmiş yoldan kaçınan bakış", "hunharlıktan nefret", "henüz genel şemanın içine alınmamış taze kavramlar bulma" girişimidir.

Düşüncenin özgürlük momenti taşıyan bitimsiz diyalektik varlığı, aynı zamanda direnişidir. Totaliteye karşı direnç gösteren düşünür de iktidar ağının

---

141. Adorno, a.g.e. s. 16.
142. Adorno ve Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine*, s. 37.
143. Akt, Leo Löwenthal, "Theodor Adorno'yla Anılarım", s. 75.

özdeş mantalitesi içinde "evinde hissetmeyen", yazınlarıyla "ev kuran", kimse tarafından "temsil edilmeyen" ve kendine yöneltilen her türlü baskıya rağmen yine de "boyun eğmeyen" öznedir. Adorno'nun metinlerinden düşüncenin ve düşünürün temel niteliklerine dair çıkarsayacağımız bu tip ilkeler, kuramcının, toplumbilimcinin veya en kurumsallaşmamış haliyle entelektüelin sosyal varlığına dair pusula işlevi görmektedir. Bu sebeple, Adorno'nun kategorik, sınırlı ve kristalize etkileme biçiminden ziyâde açık uçlu, sınırsız etkileme kapasitesinden söz edilebilir. Zaten Adorno'nun çeşitlenen ve süregiden etkisini bir yerde sınırlandırmak metodolojik olarak Adorno diyalektiğinin var oluş biçimine aykırıdır.

Diyalektik düşüncenin negatif seyrine kendini teslim eden Adorno, felsefesi itibariyle kötümser[144] düşünür olarak tanınmaktadır. Özdeşliğe karşı gösterdiği direnci ve her türlü totaliter iktidar biçiminin tahakküm zihniyeti inşâ ettiğine olan inancı onu topyekûn umutsuz bir düşünür olarak damgalamaktadır. Fakat Adorno düşüncesinin, bitimsiz diyalektik içinde var olma süreci, ***umutsuzluğun içinde umudu*** barındırır. Adorno, kurtarılmayı beklerken bir ses umudun boş olduğunu söylese bile tek bir soluk almayı da sağlayanın sâdece bu güçsüz umut[145] olduğunu belirtmiştir. Bu güçsüzlük, dağlarda bile kibirli, şişkin, buyurucu olmayan, zayıf ve ürkek gündoğumu gibidir; gündoğumunun yine de gerçekleşebilecek bir umut gibi güçsüzlüğü ise görkeminin sonucudur.[146] Umut, gerçekliği olumsuzlayarak ondan kopmakta ve hakikatin görünmek için büründüğü tek biçim olmaktadır; umut olmasaydı hakikat fikrinin düşünülmesi bile bu sebeple imkânsız olacaktır.[147] "Umutsuz ölen kişi bütün ömrünü boşuna yaşamıştır"[148]; Adorno ise düşünme çabasından bir an olsun umudunu kesmeyerek ömrünü çalışmaya, yazmaya ve kuram oluşturmaya adamıştır.

KAYNAKÇA

Adorno, W. Theodor, *Rüya Kayıtları*, çev. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi, İstanbul, 2011.

———, *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul, 2012.

———, "Auschwitz Sonrasında Eğitim", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, No:36, 2003, s.236-244.

———, "Boyun Eğme", çev. Kaya Şahin, *Defter*, No:37, 1999, s.135-139.

144. Roger Behrens, *Adorno Sözlüğü*, Versus, İstanbul, 2011, s. 137
145. Adorno, *Minima Moralia*, s. 125.
146. Adorno, a.g.e. s. 114.
147. Adorno, a.g.e. s. 101.
148. Adorno, a.g.e. s. 107.

———, "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?", çev. Tarhan Onur, *Defter*, Sayı:38, 1999, s. 121-138.

———, "Sebeb Hala Felsefe", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, No:36, 2003, s. 184-201.

———, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2012.

———, *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, Metis, İstanbul, 2000.

———, *Eleştiri/Toplum Üzerine Yazılar*, çev. M.Yılmaz Öner, Belge, İstanbul, 2006.

———, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Mustafa Tüzel, Nihat Ülner ve Elçin Gen, İletişim, İstanbul, 2007.

———, *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. Doğan Şahiner, Om, İstanbul, 2003.

———, *Walter Benjamin Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi, İstanbul, 2000.

———, *Lectures on Negative Dialectics, Fragments of a Lecture Course*, 1965/1966. Ed Rolf Tiedemann, Polity Press, UK, 2008

———, *Minima Moralia Sakatlamış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis, İstanbul, 2009.

———, *Müzik ve Dil*, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, No:36, 2003, s.320-327.

———, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, No:36, 2003, s.76-85.

Adorno, W. Theodor-Horkheimer, Max, *Teori ve Pratik Üzerine*, çev. Orhan Kılıç, Metis, İstanbul, 2013.

Bağce, H. Emre, *Frankfurt Okulu*, Doğu Batı, İstanbul, 2006.

Behrens, Roger, *Adorno Sözlüğü*, Versus, İstanbul, 2011.

Bottomore, Tom, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi, Ankara, 1994.

Boucher, Geoff, *Yeni Bir Bakışla:Adorno*, Kolektif Kitap, İstanbul, 2013.

Claussen, Detlev, *Son Deha: Theodor W. Adorno*, çev. Dilman Muradoğlu, Yapıkredi, İstanbul, 2012.

Dellaloğlu, F. Besim, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say, İstanbul, 2007.

Erdoğan, İrfan-Korkmaz, Alemdar, *Popüler Kültür ve İletişim*, Erk, Ankara, 2005.

Heberle, Renee, (Ed.). *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, the Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006.

Horkheimer, Max-Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I/II*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan, Kabalcı, İstanbul, 2012.

———, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis, İstanbul, 2008.

———, *Critical Theory Selected Essays*, Continuum, New York, 2002.

Horkheimer, Max ve Theodor, W. Adorno, "Aydınlanmanın Diyalektiği, Notlar ve Taslaklar", çev. Orhan Koçak, *Defter*, No:5, 1988, s.13-16.

https://hutnyk.wordpress.com/2013/06/12/adorno-marcuse-correspondence on-the-student-left-dialectics-left-fascism-institute-distortions-travel-recuperation-and-more/, 25 Eylül 2013.

Hull, Carrie L, "The Need in Thinking:Materiality in Theodor Adorno and Judith Butler", *Radical Philosophy*, 84, July/August 1997, s.22–35.

Jay, Martin, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, Der, İstanbul, 2001.

———, *The Dialectical Imagination*, Heinemann, London, 1976.

Löwenthal, Leo, "Theodor Adorno'yla Anılarım", çev. Kaan H. Ökten, *Cogito*, No:36, 2003, s.65-76.

Maggie, O'Neill, (Ed.). *Adorno, Culture, and Feminism*, Sage, London, 1999.

Marcuse, Herbert, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1990.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2009.

Reijen, Von Willem, *Adorno:Bir Giriş*, çev. Mustafa Cemal, Haz. Mehmet Arif Sarısözen, Belge, İstanbul, 1999.

Said, W Edward, "Gecikmişliğin Kendisi Olarak Adorno", çev. Kemal Atakay, *Cogito*, sayı 36, 2003, s.300-320.

Shane, Phelan, "The Jargon of Authenticity:Adorno and Feminist Essentialism", *Philosophy and Social Critique*, No:16, 1990, s.39–59.

Slater, Phil, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Özden, Kabalcı, İstanbul, 1998.

Wilke, Sabine ve Heidi Schilpphacke, "Construction of a Gendered Subject: A Feminist Reading of Adorno's Aesthetic Theory", The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory, (Ed.). Tom

Huhn ve Lambert Zuidervaart, MIT Press, Cambridge, 1997.

Ziege, Eva-Maria, "The Fetish-Character of "Woman": On a Letter From Theodor W. Adorno to Erich Fromm Written 1937", *Logos*, 2.4, 2003, s.1-11.

FELIX RAVAISSON

Muhammet Enes Kala*

Jean Gaspard Felix Ravaisson (1813-1900), Mollien Namur'da dünyaya gelmiştir. Paris'te üniversite çalışmalarına başladıktan sonra Münih'te Schelling (1775-1854)'in öğrencisi olan Ravaisson 1835 yılında kendisini akademide tanınır kılan ve ona ödül kazandıran *Essai sur la metaphysique d' Aristote* (*Aristoteles'in Metafiziği Üzerine Çalışma*) adlı çalışmasını hazırlamıştır. Bu çalışmasının ilk cildi, 1837 yılında, ikinci cildi ise 1846 yılında yayımlanmıştır. 1838 senesinde Ravaisson, Paris'te birisi Latince, Antik Yunan dönemiyle ilgili, diğeri ise Fransızca, sistematik felsefe konusuyla alakalı iki doktora tezi sunmuştur. İlki Speusippus'a dair, diğeri onu en çok tanınır kılan ve felsefî sistemini kendisiyle tamamlayıp özetlediği "Alışkanlık Üzerine" çalışmasıdır.

Kısa bir süre Rennes'te felsefe öğretimi yapan Ravaisson, Victor Cousin (1792-1867) ile yaşadığı anlaşmazlık üzerine buradaki üniversiteden ayrılıp Paris'e dönmek zorunda kaldı. Bu geri dönüş bir bakıma onu akademik kariyerinden uzak tutsa da farklı birimlerde hizmete devam etmesini engellemedi. 1840 yılında kütüphaneler müfettişliği görevine, 1859 yılında ise yüksek öğretim kurumu müfettişliğine getirilmiştir. Ravaisson, sadece felsefeyle değil ciddî şekilde sanatla da ilgilenmiş ve özgün yaratıcı dilin, sanat ve felsefenin bir araya gelmesiyle mümkün olabileceğini savunmuştur. Ravaisson, bu hususiyetlerinden ötürü hem Ahlâk ve Siyaset Bilimleri hem de Güzel Sanatlar Akademi-

* Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü. mekala@ybu.edu.tr

lerinin üyeliğine seçilmiştir. 1870'te ise Louvre müzesinin Klasik Antik çalışmalar bölümünün müdürü olmuştur. 1867 yılında hükümetin isteği doğrultusunda hazırladığı *La philosophie en France au dix-neuvième siècle* (19. Yüzyılda Fransa'da Felsefe) raporununda oldukça fazla sayıda düşünürün listesini çıkarıp onlar hakkında bilgiler sunmasının yanında "rûhî gerçekçilik" (spirtualist realism) olarak adlandırılabilecek metafizik bir geleneğin savunusunu yapmıştır.[1]

1893 yılında ise bütün felsefesinin bir çeşit resmi olan *Métaphysique et morale* (*Metafizikler ve Ahlâklar*) adlı eserini kaleme alan Ravaisson'un felsefî sistemini bütüncül olarak görebilmek o yaşarken oldukça zor olsa da öldükten hemen sonra 1901 yılında, yazdığı ufak tefek yazılar ile basılmamış makâlelerinin bir araya getirildiği *Testament philosophique* (*Felsefî Deliller*) eseri yayımlanmıştır. Ancak Bergson'a göre, Ravaisson'a itibar kazandıran, onun en özgün fikirlerinin yer aldığı ve bir bakıma felsefî söylemlerinin iskeletinin edinileceği eser doktora tezi *De l'habitude* (*Alışkanlık Üzerine*) adlı eseridir.[2]

ESERLERİ

Ravaisson, F. (1837) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (On Aristotle's Metaphysics), vol. 1, Paris: Imprimerie royale; vol. 2, Paris, de Joubert, 1846.

Ravaisson, F. (1838) *De l'habitude* (On Habit), Paris: H. Fournier; repr. in Revue de métaphysique et de morale,

Ravaisson, F. (1867) *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Paris: Imprimerie impériale.

Ravaisson, F. (1893) *Métaphysique et morale* (Metaphysics and Morals), introduction to Revue de métaphysique et de morale.

Ravaisson, F. (1901) *Testament philosophique*, ed. X. Léon, in Revue de métaphysique et de morale, 1-31.

FRANSIZ RUHÇU OKULU VE RAVAISSON DÜŞÜNCESİNİN TEMEL UNSURLARI

Fransa'da positivizme meyyal olan politeknik ekolü dışında varlığını görünür kılan bir ekol daha var olmuştur. Bu ekol, öznenin kendisinin içsel edi-

1. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 9, Search Press, London, 1975, ss. 156-157.
2. *Ravaisson, Mollien Jean-Gaspart Felix (1813-1900)*, Pierrette Bonet, s. 104. (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, Routledge, London, 1998)

minin tanınmasını merkeze alarak kendilik bilinci olmuştutmayı[3] ve pozitif bilim dilini kullanmamayı öngörmektedir. Zikrettiğimiz ekolün önemli temsilcileri olan Maine de Biran (1766–1824), Felix Ravaisson (1813–1900), Charles Renouvier (1815–1903), Emile Boutroux (1845–1921) ve Jules Lachelier (1832–1918) isimleri Fransızlara pek yabancı gelmese de Fransa dışındaki kişilere ve günümüze oldukça yabancı gelmektedir. Bu isimler bir August Comte (1798-1857) ve Emile Durkheim (1858-1917) kadar tanınmamaktadırlar. Düşünürleri ortaklaştıran yan onların hep birlikte XIX. Ve XX. yüzyıllar Fransasında ortaya çıkan ruhçu ekolün temsilcileri olmasıdır. Bunlar arasında Bergson belki de bize en tanınır gelen düşünürdür.[4]

Ruhçu ekolün savunucuları farklı noktalara vurgulamalarda bulunsa da ortaklaştıkları ve ekole rengini veren yerler, özgür eylemin imkânı, organik bütünün parçalara olan önceliği ve anlamlılığı, ilâhî yaratıcıyı kabul etmenin önemi gibi konulardır. Ayrıca bu ekolün savunucuları gerçekliğin salt mekanik ve materyalist açıklama şekillerine, metafiziği reddedenlerin görüşlerine karşı çıkmaktadırlar.[5] Bu ekol, gerçekliği anlama arzusuyla yola çıkmış, her şeyi bu yoldan en son bileşenine kadar ayırarak anlamaya çalışan ama sonunda bütüncül resmi unutan, gerçek olarak sadece deneysel bilgi sonunda gördüğünü savunan bilimci anlayışa karşı Fransa'da yükseltilen karşı duruş sesi olarak görülebilir. Bu ekole maddecilik karşısına tamâmen maddecilik karşıtı şeklinde çıktığı eleştirileri yöneltilse de bu pek doğru görünmemektedir.[6] Bu akımın amaçlarından birisi pozitivizmin etkileriyle bozulduğunu düşündükleri felsefî düşünüşe farklı bir kaynaktan yeni bir rüzgar estirmektir.[7]

Ruhçu ekolün savunucuları arasında ismine yer verdiğimiz Maine de Biran, derin ve sistematik bir felsefî sistem oluşturmuş bir düşünür olmasa da, özellikle psikolojiden aldığı güçle daha sonradan Fransız ruhçu ekolün ne'liğini ortaya koyacak temaları öne çıkarmayı ve savunmayı denemiştir. Bu durum onu, sistematik bir kurucu olmasa da, Fransız ruhçu ekolün öncüsü konumuna getirmiştir. Biran, özellikle Ravaisson'u Aristoteles ve Schelling'ten sonra en çok etkileyen düşünür olması hasebiyle de konumuz açısından önemlidir.

---

3. Etienne Gilson, *French and Italian Philosophy*, ss. 290-291. (*Recent Philosophy: Hegel to Present*, ed. Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand Maurer, Wipf & Stock Publishers, 2005)
4. Krş. Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers*, Blackwell, Oxford, 2006, ss. 5-7.
5. Moore, *French Spirtualist Philosophy*, s. 161. (*The History of Continental Philosophy*, Ed. Alan D. Schrift, Vol.2., The University of Chicago Press, Chicago, 2010).
6. Bkz. Moore, *a.g.e.* ss. 162-163.
7. Copleston, *A History of Philosophy*, s. 156.

Maine de Biran, deneysel psikoloji üzerinde yaptığı çalışmalar ve bilince, ilişki dışında hiçbirşeyin mevcut olmadığını düşünmesiyle fenomenolojinin çıkış noktasının habercilerinden birisi olarak tanınmışıtr. Üç çeşit yaşamın olduğunu ifade etmiş ve özellikle öne sürdüğü üçüncü tür yaşamla Fransız ruhçu ekolün bir sistem kurabilmeleri için dayanak noktalarını hazırlamıştır. Buna göre kişinin ilkin hayvan yaşamı vardır; burada kendi halinde ve kişinin irâdesi ve bilincine ihtiyaç duymayan bir süreç söz konusudur. İkinci yaşam türü bilinç yaşamıdır; burada irâdeli bir uğraşının bilincine varma söz konusudur. Meselâ kalkan bir kol hareketinde hem hayvan yaşamı hem de bilinç yaşamı iç içe girmiştir, ama bu iki yaşam arasında var olan ilişkinin ne'liği ona göre belirsizlik ve kapalılığını devam ettirmektedir. Maine de Biran'ın yorumcularına göre onun işaret ettiği bu kapalılığı giderme denemelerinden birisi Freud (1856-1939)'a aittir. Maine de Biran, iki çeşit yaşam türünü zikrettikten sonra bunların üstüne ruh yaşamını yerleştirir; her türlü bilginin ilk şartı olan inancın merkezi ve görünenin arkasında yatan üst gerçeklik zemînin üzerine oturduğu alan ona göre bu yaşamdır.[8] İşte bu düşüncesi onun Fransız ruhçu ekolün öncüsü olmasının temel dayanağını oluşturur.[9] Ravaisson ise doktora tezi olan "*Alışkanlık Üzerine*" adlı çalışmasında bir sonraki başlıkta etraflıca göreceğimiz şekliyle Maine de Biran'ın işaret ettiği üç katmanlı yaşam türlerinin izahını ve bu yaşam türlerinden irâde ve doğanın organik birlikteliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Fransız ruhçu ekolünün Maine de Biran'dan sonra temsilcileri Ravaisson ve Renouvier (1815–1903)'dir. Temelde yaptıkları şey, üstatları, Maine de Biran'ın Descartes'te gördüğü, temeli, "Düşünüyorum o halde varım." önermesinde yatan "bilim insanı" yerine temeli "İrâde ediyorum o halde varım." önermesine dayanan "irâde-ahlâk insan"ına vurguyu îmâ eden düşünce sistemini geliştirmekti.[10] Özellikle Ravaisson'un ruhçu ekol arasında yeri çok mühimdir, bu gerçeği Lachelier, Paul Janey'e yazdığı mektubunda açığa vurmakta ve çağdaş dönem Fransız felsefî hareketinde Ravaisson'un rolünün çok ciddî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Ravaisson, varlığın idrâk edilmesinin tözlerin ve fenomenlerin nesnel formlarından daha ziyâde ruhsal eylemin öznel formlarıyla (düşünce ve irâde eylemleri) mümkün olduğunu öne sürmektedir.[11] Maine de Biran, düşüncesinde, ağırlıklı olarak psikolojik perspektif çizerken, bunu eksik gören Ravaisson, özellikle hocası Schelling'in de etkisiyle Biran'ın düşüncelerini Schelling'in metafizik anlayışında temellerini bulan doğa felsefesi-

8. Bkz. François Azouvi, *France,* s. 570. (*The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard Popkin, Columbia University Press, New York, 1999)
9. Moore, *French Spirtualist Philosophy*, s. 165.
10. Bkz. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy*, s. 5.
11. Gilson, *French and Italian Philosophy*, s. 290.

ne ilişkin yorumlarıyla ta'dîl etmeye ve geliştirmeye çalışmıştır. Özellikle Bergson, Ravaissson'un "*Alışkanlık Üzerine*" adlı eserinde gördüğü bu özgün sentezi ortaya çıkarmaya çalışır.[12]

Ravaisson, ahlâk ve metafizik konularını soruşturmayı Aristoteles'in düşüncesini kendisine hareket noktası seçerek başlamıştır. Bu süreçte aynı zamanda başta Klasik Yunan düşüncesi olmak üzere Roma düşüncesini etüt etmeye çalışmıştır. Yaptığı çalışmalarını ruhsal gerçeklik (spirtualist reality) diye ifade edilecek bir sistemle taçlandırdığı söylenebilir. Ravaisson'a göre gerçeklik karşısında insanın ona en etkin yönelme yolu, insanın kendine yönelmesi ve kendi kendini düşünmesidir. Zira insanı, âleme ve daha da ötesi kendiliğindeliğe (spontaneity) açan, sevgi, çaba ve irâdeden oluşan bilinçtir; ondaki özgür irâde de sahip olduğu bilinçliliğin özünde saklıdır. Dolayısıyla kişiyi davranışa yönlendiren de ondaki bilinç etkinliğidir. Kişi yöneldiği nesneyi, bilincinde yakaladığı gibi aslında kendisini de bilincinde salt eylem varlığı olarak yakalayabilmektedir. Kişi yöneldiği nesnenin özünü bilinciyle keşfederken bu özde bir bakıma yansımasını ve etkin irâdesinin de idrâkine varabilir. Kişinin yöneldiği şey her neyse ondaki doğruluk, iyilik ve güzelliğin keşfedilmesi, o kişide o şeye karşı birleşme duygusu doğurur ve keşfedilen şey, o kişiyi arkasındaki asıl anlam hazînelerini keşfe çıkarır. Ravaisson, bu çerçevede sevgi motifinin en ulvî ve birleştirici motif olduğunu ifade eder; sevgiyle insanın, evren ve Tanrı arasında geçişkenlik köprülerini kurulabilmesinin imkânını tartışır.

Ravaisson, ifade edilen bu rûhî etkinliğin ancak bilinçle söz konusu olduğunu, her kişinin ise bilinçten mahrum olmadığını, ancak fiilî hale getirilen bilinç ile fiilî hale getirilmeyi bekleyen bilinç arasında bir fark olduğunu düşünür. Kendiliğindeliği yakalayan kişi için bilinç fiili hale gelmiştir ve bilinci fiilî hale getirmesi noktasında anahtar vazife de alışkanlığa aittir.[13] Bu bahis bir sonraki başlık altında incelenektir.

Ravaisson, öğretisinde eserlerinden oldukça etkilendiği ve bir şekilde kendisiyle Fransa'da ruhçu ekolü başlattığı Maine de Biran'ın psikolojik bakış açısını, yanında öğrenimine devam ettiği Schelling'în metafizik anlayışını ve Batı düşüncesinin onsuz olamayacağına inandığı Aristoteles'in düşünce sistemini içsel tecrübe merkezinde terkip etmeye çalışmıştır.[14] Ravaisson, bir başka terkibi de Aristoteles'in vurguladığı akıl ile Hristiyanlığın vurguladığı sevgiyi aynı düzlemde birbiriyle buluşturmak idi. Ona göre akıl insana parçaları görmesi, anla-

---

12. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant Essais et conférences,* Press, Universitaires de France-Quatrige, Paris, 1990, ss. 266-267.
13. Bkz. Henri Bergson, *a.g.e.* ss. 162-172.
14. Krş. Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers*, ss. 5-7., François Azouvi, *France*, 572.

ması için analiz etme gücünü verirken, sevgi, bu parçaların bütününü ve mutlağı görebilmek adına birleştirme gücünü verir. Bunun yapılabilmesi için felsefî ve sanat etkinliğinin insana ve onun bilincine dönmesi, onları merkeze alması îcâb etmektedir.[15] Zira ruh, doğadaki, doğadan kaynaklanan durağanlığını yaratıcı etkinliğini kullanarak dönüştürüp tamamlamak isterken tam da burada işe karışan güzellik duygusu, kendi doğallığını tamamlamaya niyet eden ruhu tamamlamaya girişir. Ravaisson'da bu çerçevede fizik, metafizik ve estetik birliğini görmek mümkündür.[16] Ona göre, olgular anlaşılması noktasında bir nedensellik ve bu doğrultuda mekaniklik gösterseler de özlerinde ve onları harekete sevkeden sebepliklerinde bir metafizik unsur yatar, üzerinde durulan bu unsur (ilâhî yasa) aklı ve sevgiyi bir düzlemde buluşturan kişilerin idrâkine açıktır.[17]

Ravaisson'a göre insan, zaman ve mekâna bağlı varlık olduğu için bağımlılık ve özgürlük arasındaki trajedide yaşamaya mahkumdur. Bu çerçevede o zorunluluktan mutlak olarak kurtulamayacaktır. Onun nazarında, birisi mutlak diğeri göreceli olan iki tür zorunluluk söz konusudur. Bunlardan ilki oldukça nicelikseldir, kendisini mantık ve matematik alanlarında gösterirken, diğeri ahlâkî durumu bize sunar ve özgürlükle uyumludur. Aslına bakılırsa hiçbir kişi mutlak anlamda özgür değildir. Özgürlük tercih konusu ve her tercih de bir bilgiye ya da tavra göre yapılıyorsa, tercihi yönlendiren unsurların niteliği önem kazanıyor demektir. Kişinin tercihini onun arzusu, iştahı ve bayağı duyguları yönlendiriyorsa bu kişinin arzularına köle olduğunu söylemek onun özgür olduğunu söylemekten daha doğru görünür. O halde kişinin mutlak özgürlüğü olmasa da erişilebilir mükemmellik kavramı ve iyi ile güzellik ideallari doğrultusunda ufukta beliren özgürlüğünün yolu, bir şekilde mekanik süreçlerin farkında olarak tercihlerini aklî bilgilere göre düzenlemekten geçmektedir. Bu şekilde kişi, en azından aksi durumda farz ettiği özgürlük durumlarının üstüne çıkmayı umut edebilir.[18] Ravaisson'un bu çerçevede ahlâk öznesi olarak gördüğü insana ve gerçekliğin mutlak temsilcisi olan Tanrı'ya bakışı da önemlidir.

Ravaisson'da kişi 'sevgi, çaba ve irâdeden oluşan bilinci fiilî hale getiren ya da getirmekte olan varlık' diye karşılık bulur. Aslına bakılırsa onun kişisi ahlâk öznesidir. Bu özne karşılaştığı her şeyde kendini daha fazla ikmâl etmeye, eksiklerini gidermeye, ihtiraslarını yok etmeye çabalar. Her bir çaba ısrarlı ve

---

15. Bkz. Alexander Gunn, *Modern French Philosophy*, Blackmask Online, 2002, ss. 28-30, Bkz. John W. Mears, *Ravaisson, Lachelier, and Fouillèe; or, The Recent Spiritualist Philosophy of France*, The Presbyterian Quarterly and Princeton Review, 1874, ss. 683-684.
16. François Azouvi, *France*, s. 572.
17. Bkz. Bergson, *La pensée et le mouvant Essais et conférences*, ss. 142-155.
18. Felix Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX eme siecle*, Librairie Hachette Et, Paris, 1895, ss. 268-270.

irâdî bir şekilde sürdürüldüğünde rûhun maddeyi tamamlamaya dönük sıçrayışına fırsat oluşturur. Bu çabalar sonucunda ahlâk öznesi artık Ravaissos'a göre Tanrı'ya açılma istîdâtı gelişmiş, özü sevgi olan salt özgürlük öznesi haline gelecektir. Zira artık sırf ahlâk öznesi haline gelen kişi, sevginin, özgürlüğün, güzelliğin ve varlığın sahibi olan Tanrı'ya onda var olan özelliklerle yaklaşmıştır. Bu yaklaşma çabasının yolu Ravaisson'a göre felsefedir, zira felsefî etkinlikle kişi Tanrı'ya giden yolları tanır ve aşar. Ravaisson'un anladığı felsefe, merkezine metafizik ve sanatı almış olan felsefedir, zira ancak böylesi bir felsefe araştırma konusunun merkezine iyi ve güzel olan Tanrı'yı yerleştirebilir. Ona göre materyalizm parçayı, kaba içeriği, matematiksel ve fiziksel bilimleri gösterirken, metafizik ve güzel olana ilişkin etkinlikler formu, bütünü, ruhsal olanı ve düzen çizgisini simgelemektedir. Bu bağlamda mesele, metafiziği bir tarafa bırakan materyalizmi savunmak değil, bize kendiliğindeliği sunacak olan bir yaklaşımı diğer taraftan ise analiz ve sentez metotlarının taşıyıcısı olan bilimler, felsefe ve sanatı bir bütün altında savunmaktır. Analizi bilimler, sentezi ise sanat ve felsefe kollamaktadır. Bu minvalde materyalizm, bilimlerle, metafizik ise felsefe ve sanatla taşınacak, olması gereken kendiliğindeliği bize ancak bu bütüncül yaklaşım sunabilecektir.[19]

Ravaisson, sadece Tanrı'nın mutlak kuşatıcısı olduğuna inandığı gerçeklik âlemini organik ve inorganik gerçeklikler olarak ikiye bölmektedir. İnorganik gerçeklikte, hükümranlığın genellikle yer kaplayan maddede olduğunu düşünen Ravaisson'a göre, maddenin halinin aslında eylemsizlik olduğunu, eylemsizliğin ise maddenin kendi kendini yok etmek demek olacağını ve maddenin kendisini koruması için başka maddelerle mücâdeleye girdiğinden bahseder. Bu mücâdele atomların hareketleri olarak karşılandığında daha anlaşılırdır ve meydana getirilen şeyler ise mekanikte, fizikte ve kimyada ortaya çıkar. Ravaisson'a göre inorganik gerçeklik âleminde her şey mekanik bir düzlemde ve bireyselleşmeyle farklılaşmaya izin vermeyen bir yapıda homojen olarak görünür. Ravaisson'un husûsiyetle ayırmak ve organik sahada kuvvetle vurgulayacağı ve belki de bütün anlayışının merkezî unsuru olacak olan kavram alışkanlıktır.[20]

Alışkanlık, irâdî olarak edinilir ve kazanılır, edinildikçe kişinin doğası olur, kişi onunla Tanrı'nın gerçekliğin dili kıldığı kendiliğindeliğe katılır ve özgürlüğün bu çerçevede zorundalığa geçişkenliğini görür.[21] Ravaisson, insan gerçekliğinin zaman ve mekâna bağlı olduğunu, bu nisbetle onun için mutlak bir özgürlük tasavvurunun pek doğru olamayacağını, alışkanlık fenomeniyle mekân

19. *Ravaisson, Mollien Jean-Gaspart Felix (1813-1900),* Pierrette Bonet, ss. 104-105.
20. Bkz. Gilson, *French and Italian Philosophy*, s. 291-293.
21. Ravaisson, *Mollien Jean-Gaspart Felix* (1813-1900), Pierrette Bonet, s. 104.

ve zaman arasında beliren gerilimin insan lehine kaldırılabileceğini savunur.[22] Şimdi Bergson'un Ravaisson'un düşünce sisteminin hülâsasını gördüğü alışkanlık fenomenine bakışına geçebiliriz.

ALIŞKANLIK FİLOZOFU OLARAK RAVAISSON[23]

Ravaisson için Alışkanlığın Çift Yasası

Maine de Biran'ın etkisi Ravaisson'un alışkanlık fenomenini değerlendirmesinde de söz konusudur. Alışkanlığın çift yasası söylemi doğrudan Ravaisson'a ait olsa da bu söylemin arka planındaki fikir Maine de Biran'ın şu sözlerinde gizlidir: "Devam ettirilen ve tekrarlanan duyum solar, kaybolmaya başlar ve herhangi bir iz bırakmadan basamak basamak karanlıklaşır ve nihâyete erer. Tekrarlanan hareket ise yavaş yavaş çok daha keskin, açık ve kolay hale gelir."[24] Bu düşünce çizgisinde Ravaisson, Biran'ın anlayışına, alışkanlık zarfında ahlâkî alanı kucaklayarak ve kendiliğindenliğe alma gücünden daha keskin vurgu yaparak birçok orijinal noktaları eklemiştir.

Şimdi alışkanlığın iki yasasına, Ravaisson'un bakış açısına uygun olarak bakalım. Ravaisson şunları söylemektedir: "Edilginin tekrarı ve devamlılığı, onu zayıflatırken, etkinin tekrarı ve sürekliliği onu güçlendirir. Devam ettirilen veyahut tekrarlanan duyum adım adım azalır ve sonunda yok olurken, tekrarlanan ve devam ettirilen hareket yavaş yavaş daha kolay, daha hızlı ve daha kesin olur." [25] Ravaisson aktifliğin ve pasifliğin ne olduğu konusunda da spekülasyonda bulunmaktan kendini alamaz. Ona göre algı ve kendiliğindenlik aktifken, duyum ve alma gücü pasiftir. Aktivite ise bu merhalede bilinçli irâdeye ve aktif harekete dayandırılmış olarak düşünülmelidir. Alışkanlıkla bir taraf azalırken, diğer taraf artar. Nihâyetinde alışkanlık birlik ve bütünlüğü sağlayarak tamâmen değişik boyutlar (bilinç durumu ile ona tâbi olan kısım) arasında bir bağlantıyı tesis etmiş olur. Bu konu bir başka bölümde şöyle ifade edilir: "Şâyet zekâ hareketin parçalarını daha iyi bildiği için ve irâde edimi daha kesin ve net hale getirdiği için, hareket daha keskin ve kolay hale geliyorsa... Alışkan-

22. Copleston, *A History of Philosophy*, s. 157.
23. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammet Enes Kala, *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Ahlâk-Alışkanlık İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2009.
24. Maine de Biran (e.d.), *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*. trans. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press, s. 219.
25. F. Ravaisson, *Of Habit, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair*, Continuum, London, 2008, s. 49.

lığın kanunu ancak hem pasif hem de aktif özellikleri hâiz olan kendiliğinden bir gelişmeyle açıklanabilir..."[26]

Ravaisson'da alışkanlıkla aktif olan (kısımlar) daha keskin, daha hızlı olurken, pasif olanlar ise yavaş yavaş solma eğilimi gösterirler. Bu süreçte evrenin dili olan kendiliğindenlik kendini gösterir. Nitekim ben kendi kendimi bazı aktiviteleri sıradan ve doğal bir şekilde yapıyor olarak bulurum. İnsan yaşadığı kendiliğindenlik ile evrene katılmış olur. Yaşanan kendiliğindenlik ise Tanrı'nın ortaya koyduğu eser olarak aşkın bir mânâda karşılık bulur.

Ravaisson: Alışkanlığın Çift Yasasında Fiil ve Kuvvelik/ Aktiflik-Pasiflik

Aristoteles'in ortaya attığı fiil-kuvve ayrımının alışkanlık ve daha genel olarak ahlâk felsefesine izdüşümü, Ravaisson tarafından genişletilmiştir. Ravaisson'un, "Duyumun sürekliliği ve tekrarı onun solmasına ve bir müddet sonra ortadan kaybolmasına sebep olurken, hareketin ve aktif algının sürekliliği ve tekrarı onun kuvvetlenerek daha açık ve kesin hale gelmesine sebep olur." şeklindeki görüşü aslında Aristoteles'in kuvve ve fiil ayrımının ileri bir yorumundan ibarettir. Ona göre bu ayrım, bizim günlük yaşamda karşılaştığımız gündelik alışkanlıklarımızı da felsefî ve ahlâkî tabanda açıklamayı imkân dâhilinde kılar. Meselâ her zaman tekrarlayarak yaptığımız edimin daha açık ve kesin hale gelmesinin sebebi de budur. Aynı anda pasif duyumsama ve algının da sürekliliği ile tekrarı onların bizde olan belirlenmişliğini ve farkındalığını sürdürerek ortadan kaybolmasına sebep olur. Meselâ elimizde tuttuğumuz bir nesnenin duyulurluğun bir müddet sonra kaybolduğunu, ilkin fark ettiğimiz masamızın üzerindeki bardağımızın daha sonra dikkatimizin dışına kendini çıkardığına, bulunduğumuz ortamın kokusunun bir müddet sonra bize çok daha normal geldiğine şâhit olduğumuz anlar olmuştur, işte bunların açıklamasını Ravaisson alışkanlığın çift yasasına göre yapmaktadır.

Ravaisson'a göre süreklilik ve tekrar sonucu ortadan kaybolan duyum ve pasif algı, aktif olan ruhtan daha çok pasif olan bedene; süreklilik ve tekrar sonucu daha kesin ve açık hale gelen aktif algı ve edimin kaynağı ile sürekliliği ise pasif olan bedenden daha çok aktif olan ruhladır. O zaman alışkanlık kendini hem bedenle hem de ruhla ilişkili olarak iki yönlü ortaya koyabilmektedir.

Ravaisson iki zıt güç olan etkinin aktif ve pasif olan üzerindeki tekrarının farkına varılmasını alışkanlığın iki gücünün ortaya çıkmasındaki etkin âmil ola-

26. Ravaisson, a.g.e. ss. 53-55.

rak görmektedir. Onun anlayışında genel olarak aktif ve pasif iki gücün ve üzerindeki alışkanlığın işlevinden bahsedileceği gibi, yine aktif-içindeki-pasiflikten; pasiflik-içindeki-aktiflikten de bahsedilebilir. Meselâ kendinde pasif olan duyum bir çeşit aktiflik içerirken, kendinde aktif olan motor aktivite bir çeşit pasiflik içerebilir, ta ki kendilerine karşı olan mukâvemetle karşılaşana kadar.[27] Bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Meselâ, koşma edimi, hareket halinde bir faâliyet olarak kendinde aktiftir, yalnız koşmayan biri (koşmanın gerektirdiği şartlara hâiz olan biri) imkân olarak bu faâliyeti yapma gücüne sahip olmasına rağmen bu harekette bulunmadığında sahip olduğu güç onda gerçekleşmemiş veya gerçekleşmek üzere olacaktır, yani motor aktivite onda eylem gerçekleşmediği sürece pasiftir. Yine koku duyumsal edimi kendinde pasif olarak görülebilir, ancak bu pasiflik, aktif bir süreçten geçmek koşuluyla pasif hale gelir. Meselâ çok kötü kokan bir ortamdaki duyumsal yeti kokuyu ilk alan kişi için aktif haldedir, çünkü bu kişi ortamı anlamlandırma sürecindedir, yalnız bir müddet sonra kokunun tamâmen yok olduğuna dair olan inanç aktif faâliyetin, pasif hale gelmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta, bu ince ayrımın ve birbiri içinde iç içe geçmiş olan aktiflik ve pasifliğin kontrol merkezinin bilinç olarak gösterilmesidir. İşte bu ayrım, Ravaisson'da alışkanlığın iki yasasını oluşturmaktadır.

Bu iki ayrı güç Ravaisson'da Biran'dan farklı olmak üzere belirlenimci ve mekanik değil aksine hep canlı ve bir noktasıyla da hep zihinseldir. Bu ayrım aynı zamanda Ravaisson için salt düalist bir çerçeveden ziyâde, aslında bütünsel bir resmin de işaret edicisidir. Çünkü bu, alışkanlık kavramıyla açımlanabilinen aktiflik ve pasiflik ayrımı özgürlük ve zorunluluk arasındaki uzlaşılaştırılamaz gibi görünen ayrımı kapatma noktasında sadra şifâ gerekçeler sunabilecek yeterliliğe de sahip olarak görülebilmektedir.

Nitekim alışkanlığın iki yasasına getirilmesi gereken açıklama ne kendi başına materyalisttir, ne de tek başına rasyonel ve metafizikseldir. Ayrımı salt rasyonel olarak yorumlamaya kalkınca alışkanlığı bedene indirgeyerek ahlâk sahasından çıkartma edimi; ayrımın, materyalist bir bakış açısıyla yorumlanması sonucu da her ne kadar bedene ait motorsal faâliyetlerin mekanik yollarla açıklama çabası tutarlı gibi gözükse de, diğer taraftan bizde bulunan ve terbiye edilmesi elzem olan ikinci bir doğanın ve ilâhî bir hediye olarak görülmesi de gereken fıtrî bir kendiliğindenliğin açımlama şeklinin mekanik ve belirlenimci yollarla açıklama zorluğunun ortaya çıktığı görülmektedir. Yani, Ravaisson'a göre her iki anlayış tek başına konuyu açıklama metodu olarak işbirliği yapmadıkları sürece yetersiz kalmaktadırlar.

---

27. C. Carlisle, "*Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life*", Basılmamış ders notu., s. 5.

Ravaisson, aktiflik ile pasiflik arasında fark edilen ayrımı "zeki, ancak aklî olmayan kendiliğindenlik" olarak görmekte ve buna fiziksel değil metafiziksel bir vazife yüklemektedir. Meselâ herhangi bir duyumun alışkanlık haline getirilmesi sonucunda, bu aktiflik duyumun devamını istemesine rağmen açık bilinç bu duyumun devamını, duyumsanan şey olmasa bile sağlayacaktır.[28] Ancak Ravaisson'a göre bu hareketin oluşması aktiflik ve pasifliğin birbirine karşı koyma durumuyla ortaya çıktığı ve bir amaca yönelik olması hasebiyle de kendinde zekî bir edimdir. Yani koklama edimi bir ortamda alışkanlık, yani sıradan olması ancak aktiflikten pasifliğe geçme durumuyla söz konusudur. Yani biraz önce var olan koku yine var olmasına rağmen açık bilinç onu sıradan bir pasiflik haline getirmiştir.

Ravaisson alışkanlığı inşâ edilebilir ikinci bir insan doğası olarak görür. Ona göre bu doğa ilâhî bir lütuf olarak insana sunulmuştur.[29] Doğanın ilkesini aşk olarak gören Ravaisson, insanın bu aşk sayesinde İyi Olan'a temâyülü olduğunu düşünür. Bu anlayış kendinde Aristoteles'in "Hareketsiz İlk Hareket Ettirici" anlayışının bir izdüşümü olarak yorumlanabilir. Ravaisson'a göre bu ilâhî hediye ancak ve ancak teklif edilir, kabul ettirilmek için dayatılmaz. O, aynı zamanda görmezden gelinilen ve reddedilendir de. Bu yetiyi farkında olmak koşuluyla iyi yönde kullanmak hediyeye icâbet etmek anlamına gelirken, bu yetinin farkında olarak ya da olmadan kötü işe koşmak da hediyeyi iyi olmayan bir yoldan iâde etmek olarak yorumlanabilmektedir.

Alışkanlıkların birbirine tevdî etmesi de söz konusu olmakla beraber bu anlayışın felsefî temelleri de ahlâk felsefesi içerisinde mütâlaa edilebilir. İnsanlar bir takım alışkanlıklar elde ederken, bu alışkanlıkların inşâ edilip, sarsılmaz bir yapı haline dönüştürülmesi için zaman ve emek gerekmektedir. Bu, hem iyi hem de kötü alışkanlıklar için böyledir. Alışkanlıkların inşâ edilmesi ve elde edilmesi sürecindeki çaba bu alışkanlıkların bırakılması ve birbirine tevdî edilmesi sürecinde de geçerlidir, yalnız daha fazlasıyla. Alışkanlık bilinçli bir süreç halinde edinilir ve alışkanlığın bedensel yönü bilinçten bağımsız olarak kendini korurken, aynı şekilde bilinçli bir süreç dâhilinde terk edilebilir ya da bilinç halinde elde edilen süreç ve ürün korunulur. Bu alışkanlıkların bırakılması ve birbirine dönüştürüldüğü süreç çok zorludur. Her ne kadar bırakılan alışkanlık kötü, kendisiyle değiştirilen alışkanlık iyi olsa da bu değişim süreci sancılıdır. Çünkü elde edilen alışkanlığın elde tutulması, bir önceki alışkanlığın elde edilmesi sürecine nazaran daha zordur. Çünkü ikincil doğa işlenmiş ve yeni bir yapı kazanmıştır. Veya işlenmiş halini bir diğer halle değiştirmiştir. Bu süreçte doğal olarak, ikincil kesbî yapı oluşturulurken ilk işlem daha önce var

28. Carlisle, a.g.m., s. 7.
29. Carlisle, a.g.m., s. 11.

olmayan yapı üzerine inşâ edildiğinden nisbeten kolay kazanılıp, kendisinden zor vazgeçilen bir özelliği hâiz olmakta iken; sonradan kazanılan alışkanlık ise işlenmiş olan ikincil doğada hâlihazırında var olan işlenmiş bir yapıyı ortadan kaldırmak suretiyle kazanılacağından nisbeten zor ve devam süreci takıntılıdır.

Bu ikinci süreci kontrol altında tutan, alışkanlıkların başlatıcısı olan, bilinçtir. Yalnız bilinç, ikincil doğanın ilk ediminde aktif-pasif durumunda iken, ikincil doğanın ikinci işlenişinde aktif-aktif duruma geçmektedir. Yani bilinç her hangi bir alışkanlığın ilk ediniminde aktif durumda iken, o yapının korunması ve devamında pasif hale geçmektedir. Ancak aynı bilinç elde edilen yapının yeniden işlenmesine mülhem var olandan farklı bir yapı kazanma sürecinde aktif ve bu sürecin korunmasında yine aktif olarak görev almaktadır. Özünde bir ahlâk kişisi olma gayesini taşıyan insan, ikinci doğasını "iyi" şekilde oluşturmak isterken, buna mugâyir olan kötü yapıyı tasfiye edip onun yerine iyi olanı inşâ etmeli, hâlihazırda sahip olduğu iyi yapının devamı için de uyanık olmalıdır. Her iki durumda da o kişinin irâdesi ve bilinci canlı olmalı ve kişi şuur varlığı olarak kendisini telakkî etmelidir. Nitekim özellikle kötü alışkanlıkların bırakılması konusundaki sürece ilişkin Kierkegaaard şu bahsi dile getirir:

> "Bütün düşmanların olduğu gibi belki de alışkanlık içlerinden en kurnaz olanıdır ve onların da ötesinde kendisinin hiçbir şekilde âşikâr kılınmasına izin vermeyendir, çünkü alışkanlığı gören insan ondan rahat bir şekilde kurtulabilir! Alışkanlık diğer düşmanlar gibi her hangi birinin gördüğü ve karşılığında kendisine karşı korumaya geçilen şey değildir!"[30]

Ravaisson'un Ahlâk Anlayışı Üzerinde Alışkanlık Kavramının Yansımaları

Ravaisson ahlâk felsefesi anlayışında açıkça Aristoteles'in samîmî takipçisidir. Aristoteles'e göre erdemli bir insan, belirli davranışlarda hareket etmede olduğu kadar bu davranışları sezme noktasında da belirgin ve sâbit bir mizaca sahip olan kişidir.[31] Aristoteles, erdemi, birisi merkezini akılda bulan, diğeri ise alışkanlığın neticesi olarak öğretmeyle geliştirilen ve yerleşen karakterde bulan iki temele sahip bir kavram olarak tasavvur eder.[32] O, şu anlayışı da ek-

30. Soren Kierkegaard, *Works of Love,* trans. Howard and Edna Hong, Princeton Universty Press, Princeton, 1995, s. 13.
31. Carlisle, C., "*Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life*", s. 10.
32. Bkz. Aristotle, *Ethics*, ed. David Bostock, OUP, Oxford 2000 s. 36; Aristotle, *Nicomechean Ethics.* ed. Roger Crisp, Cambridge University Pres, Cabridge 2000, s. 133.

ler: "Erdemler bize ne doğamız tarafından verilmiştir ne de aksi yönde doğamıza verilmiştir. Ama doğamız onları elde etme noktasında bize kapasite vermiştir ve buradaki tam olma alışkanlık vesîlesiyledir."[33] Yani daha açık bir ifadeyle, nasıl ki bizler binâ dike dike, inşâat yapan kimseler haline gelirsek, aynı şekilde doğru davranışlarda buluna buluna doğru bir insan haline geliriz.[34]

Alışkanlığın çok daha fazla bir şekilde cevhersel bir idea haline geldiğini söyleyen Ravaisson,[35] Aristoteles'i takip ediyor görünmektedir. Ahlâklılıkla değişme ve gelişme anlamları kasdedilir. "Bizler değişmek istediğimiz için uygulamada bulunuruz, çünkü biz aydınlanmayı ve şu anki olduğumuz durumdan başka bir halde olmayı istiyoruzdur."[36] Bu başka türlü hale olduğumuzdan daha iyi hale gelmenin nişânesi ve koruyucusu alışkanlıklarımızdır.

Ravaisson karakterin oluşumunu alışkanlıkta aramak suretiyle Aristoteles'i takip ederken, ahlâkın çift yasası gibi düşünceleri de ahlâk alanına aktarmaktan kendini alamaz. Ravaisson şöyle der:

> "Süreklilik veyahut tekrar, duyumu zayıflattığı gibi duyumsama-hissetmeyi (duygu) de derece derece azaltır. Duyumda olduğu gibi duyumsamada da zevki ve elemi söndürür. Benzer şekilde yok etmiş olduğu duyguyu da bir ihtiyaç haline getirir ve bu duygunun yokluğu ruh adına dayanılamaz, karşı konulamaz bir hal alır. Ayrıca, süreklilik veyahut tekrar ahlâkî aktiviteyi daha kolay ve daha emin hale getirirken, ruhta yalnızca yatkınlık değil aynı zamanda aktiviteye (uygulamaya) olan şu andaki meyli geliştirir. Tıpkı organlarda harekete karşı geliştirdiği meyil gibi. Sonunda, duyarlılığın ve hissedilebilirliğin pasif ve geçici tadının yerine yavaş yavaş hareketin aktif hazzını getirir."[37] Ve tabîî ki ahlâk sahasında da geçerli olan şeyi, yani sevgiyi...

Ravaisson'un düşüncesinde ahlâkî edimler alışkanlık sayesinde daha kolay, keskin, tam ve emin hale gelirken, isteksizlik ve pasiflik solmaktadır. Alışkanlık fenomeni, Ravaisson için madde ve ruh boyutlarını bir araya getiren, zorunlu olan ile özgürlüğü telif ettiren bir kavram olarak tasavvur edilmiştir. Herşeye rağmen alışkanlık bir bilinçlilik halidir ve mekanik bir süreci zâhiren bize gösterse de aslında bizzat rûhun etkinliğidir. Buradan Ravaisson, materyalist ve pozitivist bir tavırla maddeyi merkeze alan mekanik açıklama şekillerinin alış-

---

33. Aristotle, *Nicomechean Ethics*, s. 23.
34. Aristotle *a.g.e.* ss. 23-24.
35. Ravaisson, *Of Habit, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair*, s. 55.
36. Carlisle, C., Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta". *Contemporary Buddhism*, Vol.7, No.1, 2006, s. 84.
37. Ravaisson, *Of Habit, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair*, s. 69.

kanlık fenomenini değerlendirme bağlamında işe yaramadığını ve bütünü gözden kaçırdığını ifade etmeye çalışmıştır.

RAVAISSON'UN ETKİLERİ

Ravaisson'un yapmaya çalıştığı şey belki de en çok, dönemin sıkı pozitivist ve mekanik havasını dağıtmak için insanın derûnî tecrübeleri ışığında ve rûhu merkeze alarak fenomenleri ve olguları farklı bir bakış açısından görülebileceğini gösterebilmekti. Buraya sığdırdığımız ya da sığdıramadığımız gâyeleri gerçekleştirmeye çalışan Ravaisson, kendinden sonra birçok akım, ekol ve düşünürü değerlendirmeleriyle etkilemiştir.

Ravaisson, geliştirdiği felsefî öğretiyle sanatın, felsefenin bir kolu olmasına katkı sağlamış, Hristiyanlığın, ilâhiyatın ve felsefenin en önemli konuları altında değerlendirilmesi gereğini düşünen düşünürleri etkilemiş, XIX. ve XX. y.y.larda dine dayalı düşünce akımlarının doğal öncüsü kabul edilmiş, Maine de Biran'ın felsefî sistemini düzenleyerek, informel olarak başlattığı Fransız Ruhçu ekolünün sistematik ilk kurucusu olarak kendinden sonra Lachelier ve Boutroux'un düşüncelerinin şekillenmesine ve ruhçu ekolün sistemini inşâ etmelerine katkı sağlamıştır. Sevgi, sezgi, bilinç ve Tanrı konusundaki düşünceleri özellikle XX. y.y.da etkin olan sağ varoluşçuları ve Fransız personalistlerini derinden etkilemiştir.[38] Özellikle Ravaisson'un birbirini tamamyalan eserlerinin sistematik ve tematik sunumunu gösteren, Fransız ruhçu ekolünü olgunlaştıran ve ürünlerini ortaya koyan düşünür, öğrencisi Henri Bergson olmuştur. Özellikle Ravaisson söz konusu olduğunda Bergson, onun felsefî sisteminin sanat ve güzellik temalarının aracılık eden formundan hareketle anlamlandırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira parçanın ancak bütünle anlamlandırılabileceğini îmâ eden Ravaison'un felsefî sisteminin bütünlüğü ancak onun sanat ve güzelliğe ilişkin aracı düşünceleriyle anlaşılabilecektir.[39]

KAYNAKÇA

Aristotle, *Ethics*, ed. David Bostock, OUP, Oxford, 2000.

Aristotle, *Nicomechean Ethics*. ed. Roger Crisp, Cambridge University Pres, Cambridge 2000.

38. Bkz. Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers*, s. 168.
39. Ravaisson, Mollien Jean-Gaspart Felix (1813-1900), Pierrette Bonet, s. 104. (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, Routledge, London, 1998)

Azouvi, F., *France, (The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard Popkin, Columbia University Press, New York, 1999.)

Bergson, H., *La pensée et le mouvant Essais et conférences,* Press, Universitaires de France-Quatrige, Paris, 1990.

Biran, Maine de (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking,* trans. Margaret Donaldson Boehm, Weitport, C.T Greenwood Press.

Bonet, P., *Ravaisson Mollien Jean-Gaspart Felix (1813-1900)* (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, Routledge, London, 1998.)

Carlisle, C., Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta", *Contemporary Buddhism*, Vol.7, No.1, 2006.

Carlisle, C., "*Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life*", Basılmamış ders notu.

Copleston, F., A History of Philosophy, vol. 9, Search Press, London, 1975.

Gilson, E., *French and Italian Philosophy, (Recent Philosophy: Hegel to Present*, ed. Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand Maurer, Wipf & Stock Publishers, 2005.)

Gunn, A., *Modern French Philosophy*, Blackmask Online, 2002.

Kala, M.E., *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Ahlâk-Alışkanlık İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2009.

Kierkegaard,S., *Works of Love,* trans. Howard and Edna Hong, Princeton Universty Press, Princeton, 1995.

Mears, J.W., *Ravaisson, Lachelier, and Fouillèe; or, The Recent Spiritualist Philosophy of France*, The Presbyterian Quarterly and Princeton Review, 1874.

Moore, F.C.T., *French Spirtualist Philosophy, (The History of Continental Philosophy*, Ed. Alan D. Schrift, Vol.2., The University of Chicago Press, Chicago, 2010.)

Ravaisson, F., *La Philosophie en France au XIX eme siecl*e, Librairie Hachette Et, Paris, 1895.

Ravaisson, F., Of Habit, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.

Schrift, A.D., *Twentieth-Century French Philosophy Key Themes and Thinkers*, Blackwell, Oxford, 2006.

SIR WILLIAM DAVID ROSS

Muhammet Enes Kala*

William David Ross (1877-1971), Oxford Üniversitesi tarafından organize edilen Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in bütün eserlerinin İngilizceye çevrilmesi projesinin editörü ve bu çalışmadaki bazı eserlerin mütercimidir. Aristoteles'in dışında Platon (M.Ö. 427-342)'un idealar teorisine ilişkin yazdığı "*Plato's Theory of Ideas*" başlıklı eser de Platon üzerine yapılan ciddî çalışmalar arasında yerini almıştır. Ahlâk alanında ise Kant etiğine eleştirel ve kapsamlı bir giriş-değerlendirme kitabı olan "*Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*" adlı eseri yazmıştır. Bunun dışında Ross, oldukça özgün bir etik teoriyi formüle etmeye çalışmıştır. Bu etik teorisinde Aristoteles ve Immanuel Kant (1724-1804)'ı, ödev, erdem, sezgicilik ve çokçuluk gibi kavramlar ekseninde telif etmeye çalışmıştır. Birçok düşünüre göre David Ross, XX. yüzyılın klasik çalışmalar ve ahlâk felsefesi alanlarında en önemli fikir adamları arasında yer almaktadır.[1]

HAYATI VE ESERLERİ

William David Ross, 1877 yılında İskoçya'nın balıkçılık ve turizmle mâruf küçük kasabası Thurso'da dünyaya gelmiştir. Öğretmen ve okul yöneticisi olan

* Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü. mekala@ybu.edu.tr

1. J.L.Ackrill, *Introduction*, s. ix, Ross, *Aristotle*, sixth edition, London: Routledge, 1995. David Ross'un yaşamı hakkında bilgiler için Bkz. G.N. Clark, Sir David Ross 1877-1971, The Oriel Record, 1973.

babası John Ross, oğlunun eğitimine büyük önem vermiş ve onunla yakından ilgilenmiştir. Babasının görevi sebebiyle altı yıl Hindistan'da kalan David Ross, eğitiminin bir kısmını Hindistan'da tamamlamıştır. Hindistan'da geçirdiği süre sonunda Edinbrugh'a dönen David Ross, lise eğitimini bu şehirde aldıktan sonra Edinbrugh Üniversitesi'nde klasik çalışmalar sahasında lisans eğitimini yüksek şeref derecesiyle bitirmiş ve ardından Oxford Üniversitesi Balliol Okulu'nda klasik çalışmalar ve insan bilimleri alanında lisansüstü eğitimine başlamıştır. Buradaki çalışmalarını da üstün başarıyla 1898 yılında nihâyete erdirmiştir.

1900 yılında, rektörlük görevi de dâhil birçok biriminde akademisyen ve idareci olarak elli yıla yakın görev alacağı Oxford Üniversitesi'nden çalışma teklifi almış ve o yıl akademiye intisâb etmiştir. 1906 yılında Helin Ogden ile evlenmiş ve ondan dört kızı olmuştur. Akademiyle beraber, 1880 yılında Londra'da kurulan Aristoteles Derneği'nin 1939 yılında başkanlığına getirilmiş ve bu dernekte toplumda genel refahın ve entelektüel seviyenin yükseltilmesinde felsefenin rolünü ve felsefenin halkla kucaklamasının önemini anlatmak için çalışmalar düzenlemiştir. Akademide imza attığı çalışmalar kadar, kamu hizmetinde askerî ve sivil yönetimlerde de görevler almış, orduya katılmış ve Birinci Dünya Savaşında Britanya ordusuna hizmet etmiştir. Orduda göstermiş olduğu başarılardan ötürü aldığı çeşitli nişanların yanında 1938 yılında "Sir" ünvanına lâyık görülmüştür. 1936-1940 yılları arasında Britanya Akademi Kurumu'nun başkanlığına getirilmiş, 1947 yılında dünyanın en eski ve en prestijli akademik kurumu olan "Uluslararası Akademi Birliği"nin başkanı olmuştur. Emekli olduğu yıldan vefat ettiği 1971 senesine kadar, sivil gündemlere yön veren, hükümet programlarına yol gösteren çalışmalara, öğrencilerle ilgilenmeye ve felsefe okumaya devam etmiştir. Telif ve çeviri eserleri ise şunlardır:

Aristotle, *Metaphysics*, W.D. Ross, trans., Clarendon Press, Oxford, 1908.

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, W.D. Ross, trans., Clarendon Press, Oxford, 1925.

Ross, W.D., *Aristotle* (1923), 6th ed., with an introduction by J.L. Ackrill, R outledge, New York and London, 1995.

Ross, W. D., 1928, "Is There a Moral End?," *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volumes*, 8: 91–98.

Ross, W. D., 1928–29, "The Nature of a Morally Good Action," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 29: 251–279.

Ross, W. D., 1929, "The Ethics of Punishment," *Journal of Philosophical Studies*, 4: 205–211.

Ross, W.D., *The Right and the Good*, Clarenon Press, Oxford, 1930.

Ross, W.D., *Foundations of Ethics: the Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen, 1935-6,* Clarendon Press, Oxford, 1939.

Aristotle. *Select Fragments.* W.D. Ross, trans., Clarendon Press, Oxford, 1952.

Ross,W.D., *Plato's Theory of Ideas.* 2nd Edition, Oxford University Press, Oxford, 1953.

Ross, W.D., *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Clarendon Press, Oxford, 1954.

DAVID ROSS VE "ANTİK DÖNEM KLASİK ESERLER" ÜZERİNDEKİ DÜŞÜNCELERİ

David Ross, Aristoteles'in bütün eserlerin yer aldığı on bir ciltlik Oxford çevirisinin editörü ve bazı eserlerin doğrudan mütercimi olmasıyla bütün dünyada klasik dönemin en iyi araştırmacılarından birisi olarak tanınmıştır. Ondan önce Thomas Taylor (1758-1835), Aristoteles'in eserlerinin tamamına yakınını İngilizce bilen dünyaya tanıtmış, ancak bu eserlerdeki kapalılıklar, yetersizlikler ve eserin fazla bulunamaması bu ciddî ve başarılı bir ekiple yeniden yapılma ihtiyacını doğurmuştur. Yirmi üç yıl süren bu projeyle ortaya çok ciddî ve hâlâ alıntıların yapıldığı ve aşılamayan bir Aristoteles çeviri külliyatı çıkmıştır. Ross, Aristoteles üzerine bu geniş müktesebâtın yanında özellikle ahlâk anlayışında kendisinden ciddî izler olduğunu düşündüğümüz ve Aristoteles'in anlaşılmasını o olmaksızın imkansız gördüğü Platon ile ilgili çalışma da kaleme almıştır. Bu iki Antik dönem düşünürünün eserlerine ilişkin çevirileri ve fikirleriyle klasik dönem eserlerinin anlaşılıp yorumlanmasında ortaya ciddî bir metodoloji de koyabilmiştir.

Ross, klasik eserlerle ilgili çalışmalarında, klasik filoloji metodunu uygulamayı tercih etmiştir. Düşünürleri doğrudan kendi metinlerinden anlamaya çalışan Ross, bunu eserlerin yazılış sırasına göre yapmanın önemine inanır. Zira ona göre okuyucu ancak böylesi bir yöntem ve sıra ile anakronizm ve vigizmin (whiggism) sebep olacağı hatâlardan kendisini koruyabilir ve ilgilendiği düşünürün düşüncelerinin değişim, gelişim ve özgün evreleri ile düşüncelerini anlayabilir. Bununla birlikte ancak bu yöntemle düşünürün ne dediği ve ne demek istediği arasındaki ayrım organik bir şekilde tesbît edilebilir ve okuyucunun doğrudan değerlendirmesine konu olabilir.

Ross'un bu yaklaşımını özellikle Platon'un İdea anlayışıyla ilgili yazdığı "*Plato's Theory of Ideas*" adlı eserinde görebiliriz. Bu eserde Platon'un gençlik, geçiş, olgunluk ve yaşlılık dönemi eserlerini sıralamaya ve aralarındaki ilişkiyi Platon'un sistemini anlamak üzere kurucu bir şekilde tesbît etmeye çalış-

maktadır. Ross'un bu eserde tartıştığı konular, Platon'un idea anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Eserinde işlediği bütün konuları burada vermek, çalışmanın kapsamının dışına çıkacağımız anlamını taşıdığı için bu eseri anlamaya ipucu olacak ve onun 'ne'liğine dair bir ön anlayışa sebep olacak bir iki hususa değinmek yerinde olabilir.

Ross, Platon'a getirilen eleştirilerden bazılarının farkında olunarak ya da olunmadan Platon'un kapalı ve kaygan bir dil kullanmasından ötürü olduğunu dile getirmektedir. Bu eleştirilerin sağlamlığı ve anlamlılığı Klasik Yunanca'nın bu çerçevede geniş bir etimolojik kullanıma izin veren yönüyle hesaplaşmakla mümkün olabilir. Böylesi bir hesaplaşmadan uzak olan anlama iddiasının Ross, çoğunlukla Platon'un anlatmaya çalıştığı esas noktaların gözden kaçırabileceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Ross, özellikle Platon'un öğrencisi Aristoteles'in onun idea anlayışına, ideaları ve duyu nesneleri (görüngüleri) birbirinden hiç buluşamayacakları şekilde ayırdığıyla ilgili eleştirel yaklaşımının fazla haklı olmadığını dile getirir. Ona göre bu hatâ doğrudan Aristoteles ile ilgili olmasa bile onu anlayanlarca meydana getirilen yorumların etkisiyle de oluşmuş olabilir. Bu bağlamda Ross, Aristoteles'in dediğinin doğru kabul edilmesiyle Platon açısından ortaya tamâmen felsefî bir saçmalık çıkacağının ve bunun farkında olunması gerektiğini ifade eder. Acaba böylesi bir saçmalığı Platon kabul eder miydi?

Platon, Ross'a göre, idea ve duyu nesnelerini (görüngüleri) tamâmen birbirinden ayırmamış, aralarında teorik olmasa bile pratik bir bağ ve bağlantının olması gerektiğine vurgular yapmıştır. Ne var ki Platon, bu ilişkiyi yeterince açık bir şekilde de ortaya koymayı başaramamıştır. Ross, özellikle bu çerçevede (olguları ve fiziksel gerçekliği yeterince dikkate almadığı için) Platon'a yöneltilen eleştirileri çoğunlukla haklı bulsa da onun eleştirileri yanıtlayabilme imkânının olabileceğine hep açık kapı bırakmıştır. Meselenin düğümlendiği yer ona göre aşkınlık ve içkinlik kavramlarının Platon'da net ve sarih bir şekilde karşılığının verilemediğidir. Aristoteles, hocasının eksik ve sorunlu bıraktığı yer olan buradan hareketle özellikle metafizik sistemini kurgulama uğraşısına girmiştir.

Ross, bütün eleştirililere ve kapalılığına rağmen, Platon'un idealar konusunda net olduğu iki hususun sürekli sâbit ve canlı olarak ön planda yer aldığını belirtir. Platon, ideaların ezelî ve ebedî olup değişime konu olmadığını, ancak görüngülerin sonlu, sınırlı ve değişime mâruz kaldığını, idealarının zihnin dışında varlığının olduğunu ve onları düşünen hiçbir insan zihni olmasa da, onların varlığını devam ettireceğini yalnız, görüngülerin zihinle mukayyet olduğu düşüncesini idealar teorisi bağlamında sürekli ön planda tutmuştur.

Ross, Platon ve Aristoteles'in klasik eserleri üzerine yaptığı çalışmalardan çıkardığı sonuçlarla bu iki düşünürün uzlaşabileceğini varsayan bir ta-

rafta yer almaktadır. Onun klasik araştırmalara yaklaşımı genelde bu minval ürerinedir.[2]

Hiçbir evresinde tam ve samîmî bir Aristotelesçi ve erdem ahlâkını savunan bir düşünür olmayan Ross'un "ilk intibâda ödev" ahlâkını temellendirdiği ahlâk sistemi, Aristoteles'in ahlâk düşüncesinden çok ciddî şekilde etkilenmiş, hatta onlarla belirlenmiştir. Meselâ Aristoteles'in etiğin matematik gibi kesin ve zorunlu sonuç ve önermelere sahip olamayan, hepsi değil ama çoğunlukla doğru olan şeyleri içeren bilim olarak görmesi Ross'u özellikle "ahlâkî iyi" kavramı çerçevesinde derinden etkilemiştir. Ahlâk anlayışını ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı şekilde göreceğimiz üzere olguların ahlâkî değerlendirme sürecine canlı olarak karışması durumu, ahlâkî risk kavramını bu sürece davet ettiği ve iyinin nihâî ölçütün son kertede herkes ve her durum için belirlenememesinden hareketle ahlâkî iyi anlayışında mutlaklık olmaması Aristoteles'in etkisi olsa gerektir. İşte bu çerçevede özellikle ahlâk alanındaki bu dinamiklik ve değişime açıklık Aristoteles'in ahlâkî kararı kişinin algısına bağlamasıyla ilişkili okumayı gerektirir.[3]

Ross ile ilgili belirtilmesi gereken bir husus daha vardır ki o da ilerlemeci tarih anlayışı tasavvurudur. Ross, doğrusal ilerlemeci bir tarih anlayışını tamamıyla kabul etmese de buna sempatik bakmaktadır. Kendinde apaçık olan ahlâk doğruları her zihne değil, ancak belli bir olgunluğa ulaşan zihinlere apaçıktır. Nasıl ki, çocukluktan yetişkinliğe, idrâke açık olma durumu daha da açılıyorsa aynı şekilde nesilden nesile idrâkin yöneldiği şeylere daha da açıldığını söyleyebiliriz.[4] Ross'un işaret ettiği bu nokta döneminin bir niteliği olarak anlaşılsa da oldukça sorunsal gözükmektedir. Ross'un klasik dönem eserlerine ilişkin özgün fikirlerine değindikten sonra onun tanınmasını sağlayan ikinci yönü olan ahlâk anlayışına geçebiliriz.

DAVID ROSS'UN AHLÂK ANLAYIŞI

David Ross'un Ahlâk Anlayışına Etki Eden Düşünürler

Ross'un ahlâk düşüncesinin şekillenmesine katkı sağlayan düşünürler oldukça fazladır. Bizler bu çalışmada sadece Aristoteles, Immanuel Kant, F. Bradley (1846-1924), G. E. Moore (1873-1958) ve Arthur Prichard (1871-1947)'a

2. Krş. David L. Simpson, http://www.iep.utm.edu/ross-wd [Erişim: 01.03.2014]
3. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, trans. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1925,1109b 23, W.D.Ross, *The Right and the Good*, Clarenon Press, Oxford, 1930, s. 42.
4. Ross, *The Right and the Good*, s. 12., W.D.Ross, *The Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1939. s. 17.

kısaca değinmeye çalışacağız. Konumuzun kapsamı gereği bu filozofların sistemlerine yer vermek ve düşüncelerinin Ross'u ilgilendiren her bir noktasına temas etmek imkânsızdır. Yapmak istediğimiz şey, konu bütünlüğüne zarar vermeden ve alt başlıklarla uyumlu bir şekilde bu düşünürlerin Ross'a, ahlâk felsefesi alanında özgünlük kazandıran düşüncelerinin bu filozoflar üzerinden izini sürmek olacaktır.

Aristotelesçi bir geleneğin güçlü savunucusu olmasa da Aristoteles üzerindeki derin müktesebâtı, Ross'u oldukça etkilemiş görünür. En başında ahlâk sahasını, iyi kavramı söz konusu olduğunda, dinamik ve değişebilirlikler sahası olarak tasavvur etmesi başlı başına Aristoteles etkisi olarak yorumlanabilir.[5] Bu minvalde, Aristoteles şârihlerinin çoğunun ittifak ettiği konu, Aristoteles'i gerçek, olgusal ve husûsî olanı, dikkate alarak, onları salt teoriye kurban etmemesi olmuştur. "İnsan davranışları belli bir takım edimlerin sergilenmesini içerir ve teorilerimiz onlarla uyumlu hale getirilmelidir."[6]

Özellikle olguların ve gerçekliğin ahlâkî değerlendirme sürecine canlı olarak dâhil edilmesi, Ross'un ahlâk düşüncesinde ahlâkî risk kavramını bu sürece davet etmesi ve ahlâkî kararlarda mutlaklığın söz konusu olmaması anlayışı Aristoteles ile paralellik arz eder. Bu çerçevede hem Aristoteles hem de Ross, neyi yapmamız gerektiğini bilmemiz için, bize hiçbir genel kuralın çok fazla yardım etmeyeceğini, tikel koşullarla karşılaşıncaya kadar beklenmesi ve onların hepsini hesaba katmak gerektiğini düşünür.[7] Zira, "Karar, algıya bağlıdır."[8]

Ross'un Kant'ın etik anlayışını merkeze almak suretiyle onun eksikliklerini ileriki bölümlerde daha ayrıntılı göreceğimiz şekliyle Aristotelesçi erdem ahlâkıyla gidermeye çalıştığını ve bu nisbetle Aristoteles'ten etkilendiğini ileri sürmek mümkündür. Bununla bağlantılı olarak, Ross, çoğulcu ödev anlayışı çerçevesinde öznenin algı düzeyini, hazır bulunuşluğunu, karakterini merkeze yaklaştırmak istemektedir. Her bir ahlâkî kararda çözüm açısından kimisinin kolay kimisinin oldukça zor olduğu az ya da çok, görünen ya da görünmeyen ahlâkî çatışmalar söz konusu olabilir. Sorunu aşmada ve pratik bir karar için değerlendirme yapmada öznenin bilgisi ve karakteri tekrar merkeze taşınır. Ross'a göre bu zorunludur, zira hiçbir üst ahlâkî ilke her bir kişiye, her bir durum için geçerli olacak şekilde nasıl davranması gerektiğini söyleyemez. Ahlâk pratik sahada yer aldığı için süreci ve sonucu sâbitlik ve zorunluluk değil, di-

5. David Ross, *Aristoteles,* çev. A. Arslan, O.Anar, Z.Kurtoğlu,Ö. Kavasoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.(Bkz. Etik Bölümü)
6. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 1107a 27-31.
7. Ross, *The Right and the Good,* s. 42; Ross, *Aristotes*, s. 231.
8. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 1108b 30-1109b26.

namiklik ve olumsallık arz etmektedir. "Neyi yapmamız gerektiğini bilmemiz için, bize hiçbir genel kural çok fazla yardım etmeyecektir; tikel koşullarla karşılaşıncaya kadar beklemeli ve onların hepsini hesaba katmalıyız."[9] İleride görüleceği üzere, Ross, çoğulcu ödev anlayışında "ilk intibâda ödevler" listesini sunmak ister. Bize bu liste Aristoteles'in erdemler tablosunun Kantçı formülle düzenlenmiş şeklini hatırlatmaktadır. Burada Ross klasik dönemdeki hukuk ve ahlâk birlikteliğini Aristoteles'i Kant'a yaklaştırarak okumak suretiyle yeniden inşâ etme sürecine girmiş görünür.

Ross'un ahlâk anlayışı üzerinde Aristoteles kadar Kant'ın da etkisi çok büyüktür. Her ne kadar onun için Kantçı ödev ahlâkını temele almak suretiyle önemli ve özgün bir ödev ahlâkı teorisi geliştirdiği söylense de ahlâk sistemini, böylesi bir sınıflama Platon ve Aristoteles'ten koparamamaktadır. Onun yaptığı denebilirse, Platoncu bir bilgi teorisinin verdiği güçle Kant'ın etik sistemini merkeze alarak çıkmazlarını Aristotelesçi erdem anlayışıyla gidermeye çalışmak ve bu bakımdan metafizik anlayışında Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmaya çalıştığı gibi etik sahasında da Aristoteles ve Kant'ı telif etmeye çalışmasıdır. Bu yaklaşım belki de ona en çok özgülük kazandıran hususların başında gelmektedir.

Ross'un Kantçı izlerini onun ahlâk anlayışının genelinde sezmek mümkündür. Özellikle Kant'ın *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı eserine yazmış olduğu eleştirel yorumlardan Kant üzerine mütehassıslığını anlamak kolaydır. O bir taraftan Kant'ın kendince isâbet ettiği noktaları ifade ederken, bir taraftan çıkmazlarına temas ederek, bu çıkmazları aşabilmenin yollarını, kurmuş olduğu ahlâk sisteminde göstermeye çalışmıştır. Ross, ilerde göreceğimiz şekilde özellikle doğru ve iyi, eylem (action) ve edim (act) kavramlarının ayrımlarının oluşmasını Kant'a borçludur. Ayrıca Ross, Kant ile faydacılığa getirilen eleştiriler konusunda da ortaklaşmaktadır. Özellikle ahlâkî doğrunun sonuçlarından ve onu değerlendiren öznenin duygularından bağımsız olarak özsel değere sahip olması konusunda Ross'un üzerinde Kant'ın etkisinden bahsedilebilir. Zira Kant'a göre bir şeyi ahlâklı kılan şey eylemin sonuçları değil, bilakis eylemin dayandığı istemenin maksimidir. Bir eylem ancak dayandığı istemenin maksiminden ötürü istenmişse ahlâkî olduğu kabul edilebilir. Bir eylem, kendisi ve sonuçları itibariyle ahlâklı görünebilir, ancak bu eylem sırf eylemeden ötürü değil de duygu, korku vb. amillerle ortaya konmuşsa Kant'a göre bu eylemenin ahlâkîliğinden söz edilemeyecektir.[10]

---

9. Ross, *Aristotes*, s. 231.
10. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 80,140., Immanuel Kant, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, ss. 13-15.

Doğru ve iyi kavramları arasındaki nüansı îmâ eden filozoflardan birisi Kant'tır. O, ödeve uygun olan davranış ile ödevden ötürü olan davranışı birbirinden ayırır ve ancak ikinciyi ahlâkî değeri hâiz görür. Ross, Kant'ın düşüncesinde ödeve uygun olan ahlâkî değeri hâiz olmasa da doğru olmaya yakın durduğunu düşünür. Bu çerçevede Ross ve Kant bağlantısını ifade edebilmek için bir örnek verebiliriz: Faturasını cezâdan korktuğu için ödemesiyle kişi doğru edimi yapmış olabilir, ancak edimin gerçek ahlâkî değerini ortaya koyamadığı için iyiyi meydana getirememiştir. Ancak ödevden ve ahlâk yasasına saygıdan dolayı ortaya konan eylem ahlâkî değeri hâiz olabilir. Ancak özellikle Ross'un anlayışında ödeve uygun olan da ahlâkî değeri hâiz olmasa bile bir yönüyle doğru olarak kabul edilebilir. Ancak burası Kant'ta formel olarak îmâ edilse de Kant, doğru ve iyi olanı kavramsal olarak özdeşleştiriyor gibidir. Bu sebeple Kant, doğru ve iyi, eylem ve edim kavramlarının farkını îmâ etse de ortaya ayrımlarını net koyamamıştır.[11] Prichard'ın da etkisiyle iyi ve doğru ile eylem ve edim farklarını ortaya sistematik olarak koyan düşünür David Ross'tur.

Ross, Kant'ın ahlâkî sisteminin formel önemini kavrar ve ahlâkî sahada doğru ve iyi kavramlarının ayrılmasının bu sahayı kavramsallaştırmayı daha doğru kılacağını savunur. Kant'ta, 'ancak ama ancak apriori ahlâk yasasına uyan, ondan kaynaklanan, ona duyulan saygıyla yapılan edim ahlâken iyi ve doğru olur' anlayışı söz konusuyken, bunu oldukça yetersiz bulan Ross, bu anlayışın, insanı ahlâkî karar anında çaresiz bıraktığını düşünerek, yasanın anlaşılmasında ve karar ânında yasanın merkezîliğini ahlâk öznesine vermek ister. Ross'un bu uğraşısı Kant tarafından kabul görecek bir şey değildir, zira formel ahlâkî yasaya, olgusal durum ve fenomen dünyasının unsurları karışacağı için numen sahada temellendirilen ahlâkî alanın dışına çıkarılan arzu ve haz da sürece dâhil edilmiş olacak ve ahlâkî sahanın otonom olduğunu kabul eden Kant'a göre bu otonomluğa onun büyük bir özenle ahlâk sahasının dışına itmeye çalıştığı heterenomluk karışacaktır. Ross'un, ileride daha açık göreceğimiz şekilde Kant'ın merkezî olan ayrımını formel olarak aldığını, ama yetersiz bulduğu noktaları kendi sisteminde ta'dîl etmeye çalıştığını öne sürebiliriz. Ross'un, ahlâkî doğruluk anlayışında Kant'ı, iyilik anlayışında ise daha çok Aristoteles'i esas aldığı ileri sürülebilir.[12]

Ross'un en az Aristoteles ve Kant kadar etkilendiği ve beslendiği diğer düşünürler XX. yüzyılın en etkili sezgici filozofları olan Prichard ve Moore'dur. Ross'un özellikle ideal faydacılığın önemli temsilcileri arasında yer alan Edward

---

11. Krş. Marcus Singer, *Morality and Universal Law*, s. 570. (*An Encyclopedia of Philosophy*, ed. R. Parkinson, Routledge, London, 1988.)
12. Krş.Ross, *The Right and the Good*, ss. 2-3.

Moore'dan etkilenmesi ahlâkî sezgicilik çerçevesinde olmuştur. Bu bahsi David Ross'un ahlâk epistemolojisi başlığında daha ayrıntılı göreceğimiz için burada iki hususu hatırlatmakla yetinelim. Bunlardan birisi iyi kavramının tanımlanamaz olması ve onun doğrudan sezgiyle kavranması, diğeri ise ilkiyle de bağlantılı bir şekilde, ahlâkî kavramların doğacı yollarla tanımlama uğraşısının zorunlu olarak "doğalcı yanılgı (naturalistic fallacy)" hatâsına düşmesidir. Ross, Moore'un bu düşüncelerini kabul eder, ancak özellikle belirttiğimiz ilk hususu Prichard'ın da etkisiyle genişletir.

Moore, şartlı ve sözlük anlamlarına ilişkin bir şeyi tanımayı ve onun hakkında ön bilgiyi veren sözlük tanımlamalarını ifade ettikten sonra asıl tanımı ifade etmeye çalışır. Ona göre bu tanımda nesnenin gerçek (öz) doğasının tanınması esastır. Bu tanıma konu olan şeyler ise birleşik yapıya sahip olan şeylerdir. Tanım, burada, o şeyin birleşik doğasını birbirinden ayırarak o şeyin doğasını tanıma faâliyeti anlamını taşır. Moore, at örneğini verir, at kavramının tanımının bileşenlerine ayrıldıktan sonra ortada kalan şey üzerine yapılabileceğini iddiâ eder. İyi kavramı ise Moore'a göre basit bir nitelik olarak karşımıza çıktığı için tanımlamaya gelmez.[13] Moore, fikirlerini bir renk örneğiyle açıklamayı tercih etmektedir. Nasıl ki kişi, sarı rengi, bu rengi daha önce hiç görmemiş ve bilmeyen bir kişiye anlatamazsa iyi kavramı da böyledir. O da basittir ve tanımlanamaz.[14] Moore'da "doğalcı yanılgı" ifadesiyse şu şekilde yer alır:

> "...Etik, iyi olan her şeye ait olan... özelliklerin ne olduğunu keşfetmeyi amaçlamaktadır. Ama birçok felsefeci bu diğer özellikleri tanımlamakla aslında iyiyi tanımladıkları; bu özelliklerin gerçekte yalnızca 'öteki' değil, fakat mutlak anlamda ve tamâmıyla iyilikle aynı olduğu yanılgısına kapılmışlardır. Ben işte bu görüşe doğalcı yanılgı (naturalasitic fallacy) adını vermeyi öneriyorum."[15]

Moore'a göre doğalcılar, 'a, iyidir'in tanımlanabileceğini kabul etmiş ve sistemlerini bunun üzerine kurgulamışlardır. Buna göre doğalcılar iyiliğin her biri doğalcı özelliklerine ayrılarak analiz edilebilecek birleşik bir kavram olduğu iddiâsında bulunurlar. Ayrıca doğalcılar, 'a, iyidir'in şartlı tanım olmadığını bilakis analitik bir tanım olduğunu iddiâ ederler. İşte Moore, doğalcıların bütün bu görüşlerine karşı çıkmaktadır, iyinin basit, analiz edilemez ve dolayısıyla tanımlanamaz bir kavram olduğunu, iyiyi tanımlamaya çalışan kav-

13. G.E.Moore, *Principa Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge,1962, ss. 5-10.
14. Moore, *a.g.e.* s. 7.
15. Moore, *a.g.e.* s. 10.

ramların ya salt totoloji olduğunu ya da temeli pek de sağlam olmayan, sağlaması yapılamayan şartlı bir tanımdan ileri geldiğini düşünür. Ayrıca doğalcı tanımların hepsi kaçınılmaz olarak doğalcı yanılgıya düşmekle karşı karşıyadır. Her doğalcılık biçiminin yanlış ve çürütülebilir olduğunu söyleyen Moore, doğacıların doğalcı yanılgıya düştüklerini belirtir ama onun tam olarak neyi anlattığına değinmez.[16]

Moore, Ross'un da kendi ahlâk düşüncesinde yapacağı üzere iyi ve doğruyu birbirinden ayırmış, iyiyi tanımlanamaz olarak görmüş, doğruyu ve ödevi ise iyiyle tanımlanabilir olarak kabul etmiştir. Yani ona göre en üst derecede iyi üreten şey doğrudur ve kişinin ödevidir.[17] Ancak burada iyinin tanımlanamazlığı ve tesbît edilemezliği onun nasıl üretileceğine dair bir sorunu beraberinde getirir. Prichard ve Ross, Moore'un iyinin tanımlanamazlığını kabul etmiş ancak iyi gibi doğrunun da tanımlanamaz olduğunu savunmuşlardır.

Ross'u derinden etkileyen ve ahlâk felsefesine dair düşüncelerinin ana çizgilerinde etkisinin olduğunu itiraf ettiği düşünür Prichar'dır.[18] Prichard, sadece iyinin değil aynı zamanda belli bir ödevin sezgi yetisiyle kavranabileceğini düşünür. Bir kişinin ödevinin neden şu değil de bu olduğunun altında yatan anlam, nedensellikten daha ziyâde sezgisel düşünceye doğrudan açıklıktır. Eylemim en üst düzeyde iyiyi, sonucunda üretmiş olabilir ve genel mutluluğa çok büyük katkı sağlamış olabilir, ancak bu eylemin benim görevim olması, ona göre, bu sonuçtan tamâmen bağımsızdır. Prichard bunu şöyle dile getirir;

> "Ahlâkî zorunluluklarımızın apaçık olması ancak onları doğrudan ve aracısız kavramadan ileri gelmektedir. Meseleye genel bir misal verelim: Eğer biz B durumunda A'yı ortaya koymamızın bizim için ahlâkî bir zorunluluk olup olmadığından kuşku duyuyorsak, çare her hangi bir genel düşünme sürecine değil B durumunun özel şekliyle bizzat yüz yüze, karşı karşıya gelmede ve bu durumda A'yı ortaya koyma zorunluluğumuzu aracısız ve doğrudan kavrama sürecine uzanmaktadır."[19]

Ahlâkî kavramlar, kendileri dışında başka bir şeylere indirgenemeyecek, kendinde sezgi yetisine açık kavramlardır. Çakışan ve çatışan ödevlere de değinen Prichard, yükümlülükler çatıştığında çözümü, alternatifler arasından han-

16. Krş.Fred Feldman, *Etik Nedir?*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012, s. 283.
17. Moore, *Principa Ethica*, ss. 6-10, 147-148.
18. Ross, *The Right and The Good*, s. V.
19. A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*?, ss. 16-17. (H.A.Prichard, Moral Obligation, Clarandon Press, Oxford, 1949.)

gisinin daha çok fayda üretiğinde değil, hangisinin daha büyük yükümlülük yüklüyor olmasında görür.[20] İşte Ross bu fikri daha sistematik hale getirmeye çalışacaktır.

Prichard, doğruluk ve yanlışlığı her hangi bir eyleme mümkün tarzda içkin olarak görürken bunun ancak belli bir bağlamda ortaya ahlâk öznesi tarafından çıkarılacağını düşünür. Ona göre doğruluk ve yanlışlık, kendimiz ya da başkalarıyla olan ilişkilerimizde belirmekte ve biz onu sezgi yoluyla kavramaktayız. Meselâ hitap ettiğimiz kişiler arasında birisini anlattığımız hikâyeyle rencide ettiğimizi doğrudan ve aracısız olan ahlâkî düşünce yardımıyla fark edene kadar hikâye anlatmaya devam ederiz, ne zaman ki bunun farkına vardık işte o zaman yaptığımız işin aslında yanlış olduğunu sezgisel bir şekilde kavrarız.[21] Ross, Prichard'ın ifade etmeye çalıştığı doğruluk kavramını edim kavramıyla ilişkili okuyacak ve kavramsal bir şema çizmeye çalışacaktır.

Prichard, ayrıca ahlâkî eylemin isbatlanamaz olduğuna işaret etmiş ve "Neden ahlâklı davranmalıyım?" sorusunun temelde yanlış olduğunu, neyin doğru olduğunu ve nasıl davranmam gerektiğini bağlama göre bu genel ahlâkî düşünceyle doğrudan sezilebileceğini düşünmüştür.[22] "Neden ahlâklı davranmalıyım?" sorusunun kendine dönüşümlü olduğunu ve kendinde aslında apaçık olduğunu vurgulayan bir diğer filozof da insanın ahlâkîliğini kişinin kendini gerçekleştirme imkânına vurguyla okuyan Bradley'dir. Ona göre bu soru tâbiri câizse "Neden 2X2=4 eder?" sorusunu sormak gibidir.[23]

Ross'u olduğu kadar Prichard'ı da etkileyen Britanaya düşüncesinde bir diğer önemli düşünür de Bradley'dir. Yukarıda kendisine temas ettiğimiz Bradley, metafiziksel etik anlayışını benimseyen filozoflardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bradley'i, metafiziksel ahlâk anlayışında, ahlâk kavramlarının doğacı şeylere indirgenemezliği, onların biricikliği ve aşkınlığı vurgulanır.

Bradley'in idealist bir felsefe sistemine sahip olmasının yanında Ross'a derinden etki ettiğini ifade etmiştik. Onun iki yönden etkisi söz konusudur. Bunlardan ilki ahlâk bilincine sahip olan öznenin bazı olgulardan ahlâkî sorumluluğu peşinen ve sezgisel olarak doğrudan çıkarmasına, –ki burada bazen kişinin ahlâkî olarak başarısız olduğunu ruhunda pişman olarak duyması örnek verilir- vurguyla onun sezgisel ahlâk anlayışını benimsemesi; diğeri ise iyi kavramı ve kendini gerçekleştirmeyi birbiriyle çok ilintili okuma denemesidir. İyi olmakla ve iyi olmayı amaçlamakla kişinin İyi Olan'a benzeme süreci ve bununla da kendini gerçekleştirme durumuna geçmesi söz konusudur. Kendini gerçekleş-

20. Prichard, *a.g.e.* s. 9.
21. Prichard, *a.g.e.* ss. 7-8.
22. Prichard, *a.g.e.* s. 16.
23. F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1876, ss. 3-5.

tirme aslında öznenin irâdî olarak kendinin farkına varması, imkânlarını fiili hale getirmesi demektir.[24]

Ross'un ilk intibâda ödev kategorisi içinde, kişinin kendisini geliştirmesi ödevinin açılımında kendinin farkına varması, ahlâkî özne olarak karakterini inşâ etmesi ve yeteneklerini gerçekleştirme durumları mevcuttur. Bütün bunların faal hale getirilmesiyle Ross, kişinin kendisinde bilgi, erdem ve adaleti gerçekleştirmeye bir yol bulacağını düşünür. Bu bakımdan ona göre kişinin aslî ilk vazifesi kendinde iyi bir karakter inşâ etmesidir. Bu vazife ise kişinin kendi durumunun zaman içinde gelişimini görmesi, kendi imkânlarını keşfetmesi, imkânlarını gerçekleştirmesi ve böylece ahlâk kişisi haline gelmesidir. Ancak bu karakter gelişimi sadece karakterleri gözlemlemekle değil yükümlülükleri yerine getire getire, ahlâkî eylemlerde bulunarak oluşturulur.[25] Ross'un bu anlayışının kökeninde de Aristoteles'i bulmak mümkündür. Aristoteles'e göre teorik kıyas olduğu kadar pratik kıyas da söz konusudur. Teorik kıyasta öncüllerden bir sonucun çıkarılması ne denli zorunluysa, pratik kıyastan da ilgili sonucun edim olarak çıkarılması o denli zorunludur. "Tatlı olan her şeyin tadına bakılması gerekir ve bu şey tatlıdır, diyen öncüllerimiz varsa, eğer bizi bundan alıkoyan bir şey yoksa, tatlı nesnenin tadına bakmak zorundayız."[26]

David Ross'un Faydacılık ve Immanuel Kant Eleştirisi

Ross, Kant'ın üç anlamda hatâlı olduğunu düşünür: a. Kant, doğruluğu ve yanlışlığı evrenselleştirilebilir bir kural altında aramış ve kesinliği bu kurala yüklemiş (bunun kaynağını da insanda görmüştür), b. Değere sahip motifi yalnızca iyi irâde/istenç olarak almış ve diğer bütün motifleri eleyerek tekçi bir formatı geçerli görmüş, c. Ahlâk yasalarını istisnâsı olmayan yasalar olarak kabul etmiştir.[27] Faydacılığı (utilitirianism) da yine üç anlamda hatâlı bulmuştur: a. Onlar doğru eylemleri doğru kılan genel özelliği eksik formüle etmiş, b. Yapılması gerekenin tek bir şey olduğunu düşünmüş ki, bu durum bizim ahlâkî karar almadaki anlayışımızı bozmaktadır, c. Ahlâkî ilişkiyi bir şekilde fayda alan-fayda veren ilişkisine indirgeyerek ahlâkî karakter, ilişkiler ve ödevlerin ağırlığını ortadan kaldırmışlardır.[28]

---

24. Bradley, *a.g.e.* s. 100.
25. Ross, *The Foundations of Ethics*, ss. 120-122.
26. Ross, *Aristoteles*, s. 260.
27. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 189, 206, 313.
28. Ross, *The Right and the Good*, s. 16-19.

Kant, numen ile fenomen alanları ayrımıyla mükemmelliğin, mutlaklığın, tamlığın, kesinliğin ve ahlâkî olanın yer aldığı özgürlük alanını numen alan; eksik, sınırlı, müphem, olumsal ve mekanik zorundalık sahasını da fenomen alan olarak tasavvur etmiştir. Kant, özellikle ahlâkîlik söz konusu olduğunda ahlâkı numen alanda temellendirir ve bu alana fenomen sahadan hiçbir unsurun girmemesi gerektiğini ön varsayar. Ross, işte kendinde değişkenliği, olumsallığı, çatışmaları ve gerilimleri içeren pratik bir alan olan ahlâkî sahanın mutlak bir çerçeve içerisinde hapsedilmesini mâkul görmez.[29] Kant'ın anladığı şekliyle 'ahlâkî olan'ı mutlak olarak kabul etmek demek pratik sahayı donuklaştırmak demek anlamına gelecektir. Kant'ın mutlakçılığı onun teorisini bu minvalde pratik olmayan, donuk, tamamıyla formel bir fantezi haline getirmektedir.[30] Ahlâkî olanın evrenselleştirilebilir olması demek Ross'a göre formel ve soyut olan durumlara genel geçer şekilde uygulanır olmak demek değildir.

Kant, Ross'a göre, her bir ahlâkî problemle karşı karşıya kalanın durum karşısında, "Ne yapmam gerekir?" diye sorana net bir cevap sağlayamaz, bu durum normaldir zira ahlâkî olan demek yaşanan olan demektir ve bu yaşananın biricikliği söz konusudur. Kişinin yapması gereken bir şey, yapılması gerekenin dayandığı temellerin soruşturulması bir şeydir. Kişinin yapılması gereken genel-geçer bir şekilde mutlaklaştırılma ve evrenselleştirilmeye direnç gösterse de yapması gerekenin dayandığı temeller ise üzerinde ortak konuşmaya, ahlâk öznelerini kapsayan bir genellik için evrenselleştirilebilir ve nesnelleştirilebilir olmaya gereksinim duyar. Ross, Kant'ın bütün unsurlarıyla ahlâkî sahayı numen alanda temellendirdiği için böylesi bir ayrımı yapamamış olduğunu düşünür.[31]

Ross, Kant'ın yasanın genel bir buyruğa işaret ettiğine vurguda bulunmuştur. Yani yasaya duyulan koşulsuz saygıdan ötürü, yasanın emrettiği eylemi yerine getirmek ahlâk öznesi için bir zorunluluktur. Tam burada Ross, Kant'ın ödev bakımında büyük bir çatışkı içerisinde olduğunu ve bunu çözmekten uzak olduğunu ifade eder. Meselâ A'ya ondan hiç sır saklamayacağıma dair bir söz vermiş olayım, B'ye ise sırlarını saklamaya dair söz vermiş olayım. B'nin A'ya ilişkin sırrını nasıl saklayacağım ya da ona nasıl söyleyeceğim? Burada ahlâk öznesinin denilebilirse ahmaklığı sonucunda meydana gelen çatışkının çözümü Kant'ın anlayışından hareketle çözüme kavuşamaz gibi görünür. Ross, burada çözüme giden yolun ilkeleri tekçi formatta değil, ama çoğulcu bir çerçeveden ele almak olduğunu düşünür. Şâyet çokçu ilke söz konusu olursa ilkeler ile ol-

29. Bkz. Ross, *a.g.e.* s. 19.
30. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 189.
31. Krş. David Ross, *Kant's Ethical Theory-A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Clarendon Press, Oxford, 1962, ss. 85-90

gular arasındaki bağ rasyonel bağlamda daha sağlam ve anlamlı kurulabilir.[32] Yine Kant'ın tekçi formulünde doğru söyleme ya da sözünde durma öylesine doğrudur ki, hiçbir ileri sonuç ya da durum onları yanlış kılamaz. Ancak ödevler çatıştığında burada diğerlerinin fedâsı uğruna ancak tek birinin gerçekleştirilmesi gereken durumlar vâkidir.[33] Bunu Ross, kendi ahlâk anlayışında Kant'ın eksik bıraktığını düşündüğü noktaları ta'dîl etmeye çalışarak gösterecektir.

Kant bir edimin ancak ve ancak ödev duygusundan çıktığında ahlâkî değeri hâiz olduğunu ifade etmiş ve taviz vermeden bunu vurgulamaya çalışmıştı.[34] Ross, buna ilk eleştirinin Friedrich Schiller (1759-1805)'den geldiğini ifade eder. Schiller, arkadaşlarına büyük bir zevkle hizmet ettiğini ancak bunun Kant'ın bakış açısına göre erdemli olamayacağı anlamına geldiği için onu sivri bir dille eleştirir. Bu çerçevede en büyük sıkıntının Kant'ın ödev ile eğilim arasındaki gördüğü aşılamaz boşluktan kaynaklandığı görülebilir. Ross burada hem eğilim hem de ödevin aynı yönü gösterebileceğini ve işaret edilen edimin ahlâkî olabileceğini iddiâ eder.[35] Bu minval üzere, Ross, "Kant'ın rasyonel varlığa vurgu yapmasının insanı ne kadar karşılayacaktır?" sorusunu sorar. Ona göre insan tamamıyla rasyonel olamadığı için rasyonel varlık idesi bize zor ya da yabancı bir şeymiş gibi görünür. İnsan bir yönüyle rasyonel varlıktır ama tamâmıyla rasyonel varlık değildir.[36]

Kant'a göre ödev duygusu dışında hiçbir sâik/motiv ahlâkî değere sahip değildir. Yani bir kişi için haz üretme ödev duygusundan hareket etmedikçe, bir kişi için acı üretmeden daha değerli olmaz. Zira Kant, ödev duygusu dışında her bir arzunun fenomenal sahadaki etkenlerden etkilenmiş olduğunu düşünür. Ross, Kant'ın arzuyu diğer varlıklarla ortaklaştığımız ve fenomenal doğamıza ait olarak gördüğü için özgürlük alanı şeklinde gördüğü ahlâk sahasının dışına çıkarmak ister. Kant burada arzuları genelleştirip tek tipleştirmiş ve hepsini bu sahanın dışına itmeye niyet etmiştir. Ancak Ross bu genelleştirmeye karşı çıkar. İnsan rasyonel varlık olmasaydı, anlama ve düşünme arzusu gibi sahip olamayacağı bazı arzular söz konusudur. [37]

Ross'un anlayışında, ahlâk söz konusu olduğunda akıl ve duygu arasında kıvamı tutturabilmek esaslardan birisi olmalıdır. Arzu, insan doğasına ait olduğu ve bu doğanın gerçekçi şekilde, ahlâkî varlık olarak hesaba katılması gerekti-

---

32. Ross, *a.g.e.* ss. 24-25. Konuyla ilgili örnekler için bkz. Ross, *Kant's Ethical Theory*, ss. 30-32., Feldman, *Etik Nedir?* s. 76.
33. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 173
34. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 129.
35. Ross, *Kant's Ethical Theory*, ss. 16-17.
36. Ross, *a.g.e.* s. 54.
37. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 205.

ğinden ötürü, sevgiden, şefkatten, ödev arzusundan kaynaklanan eylemleri sırf arzudan ya da duygudan çıktı diye bencil ve vahşîce hareketler olarak görmek bir bakıma ahlâkın doğasına aykırıdır.[38] Ross'a göre bir kişi hem insanlığın acılarını azaltmak için hem de vazife duygusundan ötürü bir ilaç keşfetmiş olabilir, onun bu edimi sadece vazife duygusundan kaynaklandığı için ahlâkî değildir, insanlığın acılarını azaltma isteği ve eğilimi de o edimi ahlâkî kılabilir. Kişinin kendi menfaatini düşünmesi duruma göre gayr-i ahlâkî olarak algılanırken, diğer öznelerin menfaatine bir edimde bulunması çoğunlukla ahlâkîdir.[39]

İleriki alt başlıklarda fark edilebileceği üzere, Ross'un etik anlayışı belki de en temelde Kant'ın içine düştüğü çıkmazı ortadan kaldırmaya hasredilmiştir. Burada sunulan çözüm yolu Ross'u vazife ahlâkından koparıp erdem ahlâkına yakınlaştırmıştır. Zira Kant, iki vazifenin aynı anda birbiriyle çatıştığında ne olacağına dair mâkul bir cevap üretmemiş ve bu eksiklik onun ahlâk anlayışının eleştirisinin odak noktalarından birisi olmuştur. Ross, iki vazifenin, çatıştığında meselenin halli için genel bir kural vermenin imkânsızlığını savunmuş[40] ve çözüm yolunu öznenin karakterini dikkate almaktan geçtiğini düşünmüştür. Bu çerçevede problemi erdem ahlâkının sunacağı esneklik ve kapsamlılığa taşımaya çalışmanın önem kazandığı savunulur.

Ross'un ana gâyelerinden birisi de, ahlâk felsefesiyle ilgili yazılarında ideal faydacılık, ahlâkî keyfilik ve duyguculuk anlayışlarının eksikliklerini gösterebilmektir.[41] Ross'a göre doğruluk-yanlışlık ayrımı insanın doğasına gizlenmiş bir gizdir, doğruluk-yanlışlık diktomisini reddeden kişi artık her istediğini yapmak için ikiyüzlü bir gerekçeye sahip olmuş demektir.[42] Ross, duygucu etiğe de çok ciddî şekilde karşıdır. Ahlâkî olan, benim, senin, onun onaylama ve beğenisine indirgenirse, farklı müzik zevklerine işaret eden zevklerin ötesine geçemez.[43] Bu bağlamda ahlâkî olan için bilinçlilik, bilgisel temel üzerine doğruluk ve yanlışlık söz konusu olmalıdır. Mantıkçı pozitivistler, nihâî noktada ahlâkî önermeleri, bilişsel yargı içeren önermeler olarak değil, hoşlanma-hoşlanmama ifadeleri taşıyan ve her hangi bir doğruluk taşımayan önermeler olarak görürler. Böylesi bir iddiâ ahlâkî olanın rasyonelliğini ve gerçekliğini savunanlar için kabul edilemezdir. Şâyet her şey mantıkçı pozitivistlerin dediği kadar basit olsaydı, onların deneye önem atfetmelerinden güç alarak, bizler hâlâ ahlâkî

38. Krş. Ross, *a.g.e.* s. 206.
39. Krş. Ross, *Kant's Ethical Theory*, s. 20.
40. A.C. Ewing, *Ethics,* Macmillan, New York, 1965, s. 73.
41. Bkz.A. K.Stout,"William David Ross", *Encyclopedia of Philosophy*, vol.7,McMillan,-New York,1967, s. 217.
42. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 28.
43. Bkz. Ross, *a.g.e.* s. 24.

önermelerin doğruluğunu isbat için uğraşmaz, aramızdaki ahlâkî tartışmaları çoktan halletmiş olurduk ya da onları sorun olarak görmezdik![44]

Ross, bu çerçevede ahlâkı, duyguya ve onu da bireyin duygulanımına dayandıranlara üç şekilde karşı çıkmaktadır: Böyle bir çerçeve çizildiğinde aynı eyleme birisi onaylayan diğeri ise onaylamayan özne söz konusu olacak ve aralarında hiçbir şekilde ortak ölçülülürlük bulunamayacaktır. Bu söz konusu olduğunda ahlâkî nitelik, eylemin doğasında değil ama sadece bireyin fikirlerinde ve özellikle duygulanımında aranacaktır ve bu durum ise nihâî anlamda ahlâk üzerine tartışamamaya sebep olacaktır. İkinci itirazı ise, aynı eylemin aynı anda hem doğru hem de yanlış olduğu bir çizginin kabul edilememezliğine dayanmaktadır. Ross, aynı eylemin farklı bağlamlarda belli bir dereceye kadar hem doğru hem de yanlış olması imkânlı olsa da, aynı eylemin tek bir bağlamda ve bütün doğası göz önüne alınarak aynı anda hem doğru hem de yanlış olmasını imkân dışı görür. Üçüncü eleştiride ise, bir şeyin doğru ya da yanlış olması değil ama o şeye duyulan duygu merkezidir ve duygulanımların ise kendilerinin de ahlâka içkin olduğunu, içkin olanı kapsamı belirlemesinin imkânsız olduğuna dair îmâlar saklıdır. Ross'a göre ahlâkî doğruluğu, duyguya dayandırmak, temeli kaygan, istikrarsız ve irrasyonel olarak belirlemek anlamına gelecektir ki, bunu oldukça az sayıda insan denemiştir.[45] Buraya kadar Ross'un özellikle ahlâkî keyfiliğe ve duyguculuğa itirazlarına değindik. Onun bunlar dışında felsefî olana daha yakın duran faydacılık teorilerine eleştirisi de sisteminde önemli bir yer tutar.

Ross, iyi ve doğru söz konusu olduğunda tanımlanamamazlık gereğinden olsa gerek bu nitelikleri tek bir şeye indirgenmiş gibi göstermekten çekinir. Onun ahlâk sistemi doğası itibariyle çoğulcudur, faydacı sezgicilere eleştirisi de bu meyanda anlam kazanır. Ona göre faydacılar bir taraftan iyiyi tanımlanamaz bulmakta, daha sonra doğrunun iyiyi üreten olduğu önermesiyle, doğruyu, iyi olanı yani -doğrudan ya da dolaylı olarak- faydayı en üst seviyeye çıkarmak şeklinde tanımlayıp hem doğruyu hem de tanımlanamaz dedikleri iyiyi tanımlamaya girişmektedirler. Bu ise ona göre başlı başına bir çelişkidir. Ross'un buradaki itirazı, faydacıları, bir şeyi ahlâkî iyi ya da doğru kılan şeyin tek bir ilke ya da ölçütü olduğunu kabul etmeleri noktasında toplanmaktadır. Ross'a göre, doğru ya da iyi olan, kişilere fayda verebilir, yapılması gereken şeyin insanlara acı vermemesi gerektiği istenebilir, ancak bunlar tek başına o şeyleri doğru ya da iyi kılıcı nitelikler olarak kabul edilemezler.

Ross, faydacı teoriye, insanların husûsî ilişkilerini dikkate almadığı, geçmişe dönük ahlâkî bir yükümlülüğe yeteri kadar önem vermediği, oldukça ge-

44. Krş. Ross, *a.g.e.* ss. 39-41.
45. Ross, *a.g.e.* ss. 60-61.

nel, indirgemeci ve soyut olduğu, ahlâkîliğin özünü yeteri kadar kapsayamadığı gerekçelerle karşı çıkmaktadır.[46] Ross, ideal faydacılığın en büyük eksikliklerinden birisini bu minvalde ödevin kişisel yapısını tahrip ettiğini ya da görmediği olarak anlar. Buna göre, "İyinin en üst düzeye çıkarılmasındaki iyi, kimin iyisidir?" sorusunun cevabı ideal faydacılıkta verilemez. "Bu iyi benim iyim mi, muhâtabımın iyisi mi, söz verdiğimin iyisi mi, sıradan ilgisiz bir insanın iyisi mi?" soruları ona göre cevapsız kalır. Öyle ki, bu belirsizlik benim ödeve sahip olup olmadığım konusunda da bir şey değiştirmez gibi görünür.[47]

Ross, eleştirilerini ve onları çıkmazda gördüğü hususları örneklerle de ifade etmeye çalışmıştır. Meselâ bunlardan birisi verilen sözün tutulması gerekliliği ile ilgilidir. Ross'a göre faydacılar iyiyi bir nitelik olarak görmenin ötesinde niceliksel bir değer olarak algılamışlardır. Bu durum, A'ya verilen sözün yerine getirilmesinin 1000 birim fayda, B'ye söz verilmediği halde isteğinin yerine getirilmesinin 1001 birim fayda getireceği yerde, B'nin isteğinin yerine getirilmesini ahlâkî bulurlar ki, bu Ross'a göre ahlâkın özüne ters görünür.[48] Ancak bu örnek olay, ideal faydacılar tarafından kabul edilmez, Ross'un onları yanlış anladıkları şekliyle cevap bulur. Ross'un bu örneğine Pickard bir örnek olay tahayyül ederek cevap vermeye çalışmıştır. Bir kişinin A'ya söz verdiği farz edilsin, bu sözün yerine getirilmesi 1000 birim fayda, söz verilmeyen B'ye aynı eylemin sergilenmesiyle ise 1001 birim fayda üretilecek olsun. Sanılanın aksine faydacılıkta A'yı yapmak ahlâkî olandır ve gerçekleştirildiğinde diğer alternatiften daha fazla fayda üretecektir. Şöyle ki, ilk durum değil de ikinci durum gerçekleşmiş olsa A için hem öznel hem de nesnel kötü artacak ve diğer eylemde üretilen faydayı düşürecektir. Ancak ikinci eylemi değil de ilk eylemi yaptığımda B'ye karşı bir yaptırım söz konusu olmadığı için o eylemi yerine getirmemekle onda faydayı düşürmüş olmam.[49] Ross tam burada Pickard'a ilk eleştirinin aksine çözümü daha zor olacak bir karşı örnek daha verir. Âhirete inanmadan ölen bir kişiye verilen söz, buna alternatifinden daha az fayda sağlayacaksa hâlâ yerine getirilmeli midir? Ya da B, söz verildikten sonra ölen kişi, A ise sıradan ve söz verilemeyen birisi olsun. Bu durumda öznel-nesnel iyi-kötü ilişkisi nasıl kurulabilecektir?[50]

Ross'a göre bir eylemin iyi bir eylem olarak bileşenlerinin faydacı teoriye uygun olması bir şey, bu eylemin iyi bir eylem olmasının temelinin faydacı teori olması başka bir şeydir. Çoğu doğru ve iyi eylem faydacı ölçüte uygun-

46. Ross, *The Right and the Good*, ss. 19-35.
47. Ross, *a.g.e.* ss. 22-23.
48. Krş. Ross, *a.g.e.* ss. 34-35.
49. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 103.
50. Krş. Ross, *a.g.e.* ss. 104-105.

dur ama doğruluğunu mutlak olarak ondan almış değildir. Buradaki yanlışlık, iyi ve doğrunun ölçütünü tek bir şeye indirgemek ya da bir şeyi iyi ya da doğru yapan şeyi o şeyin doğasından boşandırarak sadece özneye ya da o şeyin sonucuna bağlamaktır.

David Ross'un Ahlâk Epistemolojisi (Ahlâkî Sezgicilik)

Ross, felsefî meselelere yaklaşımında oldukça rasyonalisttir. Aklın, özellikle değer bulucu ve bir yönüyle değer koyucu gücünün olduğuna inanır. Ross, rasyonalist olduğu kadar ideal realisttir de. Kâmil, rasyonel, eğitimli ve akl-ı selim sahibi bir kişinin, o kişiden ayrı bir ideal gerçekliğe sahip doğruluk, iyilik ve güzellik değerlerini doğrudan tanıma suretiyle idrâk edebileceğine inanır. Ona göre özellikle ahlâkî doğrular böyle bir kişi tarafından sezgiyle kavranabilir. Ross'un bu düşünceleri onun epistemolojisini Aristoteles'ten daha çok Platon'a yaklaştırmaktadır. Ahlâkî değerlerin ahlâkî olmayan kavramlarla açıklanamayacağını düşünen Ross, kısaca söylersek, değerlerin ideal gerçekliğine, onların nesnel statüleri olduğuna ve kendilerini belli bir olgunluğa erişmiş rasyonel varlığın sezgisine doğrudan açtıklarına inanmaktadır.

Ross'a göre değerin niteliği nesnel olarak bulunmazsa, bizim bütün değer yargılarımız aynı anda hem doğru hem de yanlış olmak zorunda kalacaktır. Nesnel bir değer sistemi söz konusu değilse, değer yargısında anlaşma rasyonel ve tutarlı şekilde de olamayacaktır. Ross'a göre nesnel değer sisteminin olduğunu düşünmek, olmadığını düşünmekten daha mâkul ve tutarlıdır.[51] Ross'a göre ahlâkî nitelikler, ahlâkî olmayan terimlerle karşılanıp anlaşılamaz, iyi, doğru, değerli, yükümlülük, vazife, uygunluk vb. kavramlar psikolojik, sosyolojik, evrimsel ve bilimsel terimlerle, arzu, onay, toplum gibi kavramlarla karşılanamaz.[52]

Ross, ahlâk epistemolojisi çerçevesinde sezgiciliği savunmaktadır. Ona göre etik doğrular, gözlemle değil, insan aklının doğrudan kavramasıyla yakalanabilir.[53] Sezgicilik, mantıkî bir çıkarım ya da süreçsel sistematik bir akletme olmadan ahlâkî doğruların doğrudan doğruya açıkça idrâk edilebileceğini ileri süren yaklaşımdır. Rasyonalist filozoflar sezgi deyimini ilkin mantık ve matematik alanlarında çıkarımsal öncüllerden hareketle zorunlu olarak çıkması beklenen sonuç dâhil olmak üzere kendinde apaçık hakikatleri anlama sürecine ilişkin kullanmışlardır. Daha sonra bu süreç ahlâk alanında vaz'edilen ilke

51. Philip Stratton-Lake, *Introduction*, ss. x-xi (David Ross, *The Right and The Good*, ed. Philip Stratton-Lake, Oxford University Press, Oxford, 2002)
52. Bkz. Stratton-Lake, *a.g.e.* s. xi.
53. Ross, *The Foundations of Ethics*, s. 3.

ve önermeleri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Burada şurası yanlış anlaşılmamalıdır. Ahlâk ilkeleri göz kamaştırıcı şekilde herkese apaçık değildir. Nasıl ki mantık ve matematik alanlarındaki doğrulukları öncelikle eğitim yoluyla onları anlamak için belli bir olgunluğa eriştikten sonra anlıyorsak, aynı şekilde ahlâk alanında apaçık olarak kabul edilmesi düşünülen ilke ve önermeleri de ancak belli bir olgunluğa eriştikten sonra anlayabilmekteyiz.[54]

Ross'un etik teorisinde doğacı olmamaya ilişkin sezgici yaklaşımı, ahlâk kavramlarının eşsizliği, iyi kavramının indirgenemezliği kadar ahlâkî ifadelerin bilişsel önermeler olduğu ve onların öznenin fikri ve inancından bağımsız olarak doğru ya da yanlış olduklarını, ahlâk önermelerinin olgusal durum ve şartları karşıladıklarında ve onlara uygun geldiklerinde doğru olabileceğini de kapsamaktadır. "Hem-cinsle evlenmek yanlıştır." derken biz ya yanlış ya da doğru bir ahlâk önermesini dile getiririz. Ahlâk önermeleri, nesnel gerçekliği karşıladıkları için tamâmen kişisel duygulardan ve zihin durumlarını karşılamaktan farklı ve onlara indirgenemezdir. Burası Ross için etik duyguculuğa taban tabana zıttır. Ross'a göre 'Ben ahlâkî yargımda yanlış olabilirim.' yaklaşımı, bir bakıma değerlendirilen şey ile ilgili onun özneler ve sonuçlardan bağımsız bir şekilde var olması gereken ahlâk ölçütüne işaret etmektedir. İfade edilen bu ölçütler kendilerini rasyonel varlığın doğrudan idrâkine "ilk intibâda ödevler (prima facie duties)" olarak sunmaktadır.

Ross'a göre, verilen sözü yerine getirme, iyinin âdil şekilde dağıtılmasını sağlama, diğerleri için iyi olanı üretme, doğru sözlü olma vs. kendilerinde apaçık bir şekilde ilk intibâda ödev olarak belirirler, Ross, ahlâk öznesinin karşısında beliren bütün bu ödevleri ilk intibâda ödev olarak isimlendirecektir. İlk intibâda ödevleri takdîr etmek belli bir eğitimi, zihnî olgunluğu ve ödev teklifleri üzerinde derinlemesine düşünmeyi gerektirmektedir. Ross, bu nitelikleri hâiz kişilerin bir durumla karşılaştıklarında olası ödevlerini doğrudan kavrayabildiğini belirtir. Ancak o, Kant'ın düştüğü hatâya düşmez ve temeli oldukça esnek alırken ahlâkî nesnellik ve evrensellikten de kopmaz. İstenen olgunluk ve kıvâma gelen bir zihne, nasıl mantık, matematik ve geometri doğruları apaçık olarak görünüyorsa, "ilk intibâda ödevler" de apaçık hale gelebilecektir.[55] Dolayısıyla açık ahlâkî önermelerin ya da aksiyomlar için delîlin getirilmemesindeki anlam onların delîle ihtiyaçları olmayacağı anlamında anlaşılmalıdır.

Ancak Ross, ilk intibâda ödev için gördüğü kesinliği "asıl ödev (actual duty)" için görmemektedir. Buna göre kişinin asıl ödevinin ne olacağına dair bir kesinlik söz konusu değildir, aslî ödevin kapsamına öznenin ilişkileri, özne durumları, algıları ve bütün olgusallıklar girdiği için ona dair kesin ve herkesi

---

54. Krş. D.D. Raphael, *Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 44.
55. Ross, *The Right and the Good*, s. 26.

kapsayıcı bir yargı çıkarmak olası değildir. İşte tam burada ahlâk öznesi tarafından alınan ve insan söz konusu olduğu zaman aslâ sıfıra indirgenemeyecek olan bir ahlâkî risk söz konusudur.[56]

David Ross'un Çoğulcu Ahlâk Anlayışında Ahlâk Kavramları: İyi ve Doğru, Edim ve Eylem

Çoğu çağdaş dönem ahlâk felsefecileri, aradıkları çözümü bulabilmek için en başa, yani ahlâkî kavram ve sözcüklere tekrar dönmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir. Burada ahlâk alanında var olan kelimeler üzerine düşünmek ve onları anlamlandırmak aslında ahlâk felsefesini özel bir alanda konumlandırmanın da anahtarı olarak yorumlanmaktadır. Ahlâk felsefesi belki de en genel anlamda ahlâkî niteliklerin anlamı, doğası ve kullanımlarını sorgulama yeridir. Ahlâkî nitelikler konumuz olduğunda öncelikle üç soruya cevap verilmesinin gerekliliğini tartışır Ross; birinci soru bu niteliklerin gerçekten var olup olmadığı üzerinedir. İkinci soru, bunların doğasının ne olduğuna ilişkindir. Üçüncü soru ise bu niteliklere hangi nesnelerin sahip olduğudur. İlk sorunun cevabı Ross için apaçıktır, bu nitelikler Ross için doğru ve iyi kavramlarıdır.

Ross, üç ahlâk yargısından bahseder, ona göre a. Edimin doğru ya da yanlış olarak yargılanması, b. Eylemin ya da huyun ahlâkî iyi ya da kötü olarak yargılanması, c. Herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğunun söylenmesi.[57] Bu çerçevede ilki güdü ve sâiklerden bağımsız sadece edimlere dönükken, ikincisinde devreye güdüler ve sâikler de girmiştir. Üçüncüsü ise herhangi bir şeye ilişkin olabilir, bu sınıf metafiziksel alana dönüktür.[58]

Doğruluk, iyilik ve ödev onun ahlâk düşüncesi sisteminin en önemli kavramları arasındadır. "Ödev teorisinde ahlâkî kararlar nasıl verilir, doğru edimi doğru kılan şey(ler) nedir ve ahlâkî iyiden neler anlaşılabilir?" soruları onun ahlâk sisteminin kurucu temellerini oluşturur. Bu alt başlıkta ahlâkî doğru ve iyi kavramlarının Ross'un düşüncesindeki izdüşümlerini incelemeye çalışacağız. Burası ona özgünlük veren husûsiyetlerden birisidir.

Ross, öncelikle doğru ve iyi, edim ve eylem arasına birbiriyle bağlantılı olarak Prichard'ın da etkisiyle ortaya ince bir ayrım koymuştur. Ona göre doğru edim (act) olur, ama doğru eylem (action) olmaz; iyi eylem olur ama iyi edim olmaz. Doğru ya da yanlış, yapılması gerekene; iyi ve kötü ise, öncelikle yapı-

56. Krş. Ross, *a.g.e.* s. 30.
57. Ross, *a.g.e.* s. 101.
58. Krş. Ross, *a.g.e.* s. 102.

landan kaynaklanan sâike/motife işaret eder. Doğru davranış sadece hareket kısmını, yani yapılan şeyi kapsarken, ahlâkî iyi davranış, karakteri, hareketi ve o eylemin yapıldığı motifi kapsamakta, dolayısıyla vazife duygusu ve güdüsünü de ihtivâ etmektedir. Böylece Ross'a göre bir şey ahlâkî anlamda doğru olurken, yine ahlâkî anlamda iyi olmayabilir.[59] Ross, bu düşünce çizgisi üzerinden Kant ve faydacı teorilere getirdiği eleştirilere çözümler üretebilmek adına hem doğruluğun hem de iyiliğin çoğulcu bir düzlem üzerinden okunması gerekliliğini de savunmaktadır.

Ross'un çoğulcu anlayışından birçok ilkenin aynı anda hem geçerli hem de geçersiz olabileceği anlaşılmaz, o çoğulculukla bir taraftan ahlâkî ilkelerin nesnelliğini koruyup, diğer yandan ise pratik bir alan olan ahlâkın canlılığı ve dinamikliğinin de yargı sürecine dâhil edilmesi gerektiğini îmâ etmektedir. Ross, sezgiyi tek çizgide kullananların basitlik ilkesine uygun ama doğruluk ilkesine aykırı davrandığını düşünür. Faydacı teorinin, doğru için koyduğu tekçi ilke onu bazı sorunlar karşısında çaresiz bırakmıştır. Bu anlamda, değişik iyi türünü kabul etmeye hazır olan Ross, burada çoğulculuğu savunmak ister. Akıllıca olan doğruluğun karşılayacağı yelpazeyi genişletmek gibi görünmektedir. Bir taraftan da Ross'un çoğulculuk anlayışının arkasında Kant'ın çaresizliği gizlidir.[60] Ahlâkî sezgiler, vazifemizin çıkarıldığı uygulamalara dönük ilkeleri değil, ancak ilk izlenimde yükümlülükleri vermektedir.[61] Bunlar bize iki anlamda fayda sağlar. İnsan, özsel ve uzlaşımsal olarak sınırlı olduğu için hiçbir şeyde mutlak ve bütüncül doğruluğu yakalayamamaktadır. Yerine getirmeyi umut ettiği şey, içinde bulunduğu duruma ve şarta en uygun olanını yapmaktan ibarettir.[62] Ross, bu çerçevede ahlâk öznesinin idrâkine, karşılaştığı durumlar karşısında özneden ve sonuçlardan bağımsız nesnel bir şekilde ilk intibâda doğruların açılacağını ifade eder. Ancak kişi, bunlar arasında olaya, duruma ve şartlara en uygun olanı yapmakla mükellef olacaktır.

Ross, iyi gibi ahlâkî doğrunun da tanımlanamayacağını ve her hangi doğacı unsura indirgenemeyeceğini düşündüğü için doğrunun bir toplumda, dönemde vs. buyrulan şeyler olarak anlaşılmaması gerektiğini savunur.[63] Ross, iyinin tanımlanamazlığı konusunda Moore'a katılsa da, doğruyu iyi ile tanımlama yolunu tercih etmez ve doğru kavramına deontolojik bir çerçeve çizmeye çalışır. Peki Ross, ahlâkî doğru kavramını nasıl görmektedir?

---

59. Ross, *a.g.e.* s. 7., Ross,*The Foundation of Ethics*, s. 58., David Ross, "The Nature of Morally Good Action", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 29, 1928-1929, s. 251
60. Krş. Ross,*The Foundation of Ethics*, s. 83.
61. Ross, *a.g.e.* s. 84.
62. Aynı yer.
63. Ross, *The Right and the Good*, s. 12.

Doğru edimlere yüklendiği gibi şeylere de yüklenmektedir. Meselâ doğru yol, doğru çözüm vs. gibi kullanımlara sıkça rastlamaktayız. Ancak Ross'un bunlardan öte asıl ilgi alanına aldığı şey edimlerdir. Ross doğruyu (right) şöyle anlar: "Doğru, ahlâk öznesinin kendisini bulduğu durumun ahlâkî olarak uygunluğunu ifade eden eşsiz ve tanımlanamaz şeklidir."[64] Ross, bu çerçevede, doğruluğu, durumlarda en yüksek miktarda uygunluk derecesiyle özdeş olarak okur. Söz verilen ve sadece birisinin gerçekleştirilebileceği bir düzlemde hem A'yı hem de B'yi aynı anda yerine getiremeyeceğimizi farz edelim. Burada ahlâk öznesinin karşısında duruma, şarta ve bağlama en uygun olanın yerine getirilmesi yükümlülüğü en doğrusu görünür. Diğerlerinde de uygunluk ve doğruluk vardır, ama onlar aslî olandan ayrılması bağlamında ilk intibâda doğru olarak adlandırılır.[65] Ross, uygunluğu faydacı uygunluktan ayırt ederek, etik uygunluk olarak görür. Onu bir açıdan estetik uygunluğa benzetir. Estetik değeri hâiz bir tablonun estetik yüceliği, o tablonun tek bir parçasıyla alâkalı değil, ama bütün parçaların birbirine uyumu ve uygunluğundan doğan anlamla ifşâ olur.[66] Bu bağlamda bir şeyin, hem ilk intibâda doğru görünmesi hem de sonucunun bir faydaya işaret etmesi, sadece o doğruluğun bir parçasını verirken bütününü veremez.

Ross, ayrıca doğruluk ve yükümlülüğü sonuçlar üzerinden yani gelecek üzerinden değil de geçmişe dönük yükümlülükler üzerinden okumanın birincil olduğunu savunur. Ona göre geçmişte verilen sözün tutulması sonucuna bakılmadan doğrudur. Kişiye sözünü tutmaya yönelten burada sonuç değil geçmişte altına girdiği yükümlülüktür. Sözünde durma yükümlülüğünü yerine getirme özne açısından kötü sonuçlar üretsin ya da üretmesin en azından ilk intibâda doğrudur. O halde bir eylemin çok iyi sonuçlar üretecek olması onu doğru kılan nitelik olmayacaktır. Bu çerçevede sözümü yerine getirme yükümlülüğü de tekçi bir bakış açısından anlamlandırılmamalıdır. Bu yükümlülük özne ve çevredekiler için çok büyük bir felakete sebebiyet verecekse yerine getirilmesi değil yerine getirilmemesi daha ağır basar. Şâyet önemsiz meseleler için belli bir vakitte arkadaşımı karşılayacağıma söz vermişsem bu söz, ciddî bir kazayı önleyebilme pahasına yerine getirilmeyebilir. Burada aslında, dikkate alınacak şey bir şeyin ödeve daha lâyık olma durumunun sorgulanmasıdır. Yani iki eşit sayıda iyinin üretileceği birbiriyle çatışan iki eylemden derinlemesine düşünüş ve sezişle ödeve daha lâyık olanı belirlemem ve öylece eylemem gerekecektir.[67] Bu kısmı bir sonraki başlık altında daha ayrıntılı işlemeye çalışacağız.

---

64. Ross, *The Foundation of Ethics*, s. 146.
65. Ross, *a.g.e.* s. 53.
66. Ross, *a.g.e.* s. 54.
67. Ross, *The Right and the Good*, s. 18.

Ross'un işaret ettiği ahlâkî doğruluk kavramında yukarıdaki alt başlıklarda işaret etmeye çalıştığımız şekilde Kant'ın formelliği, nesnellik ve evrensellik ölçütü saklıdır. "Örneğin, sadece ödemediğinde ortaya çıkacak yasal sonuçlardan çekinerek borcunu ödeyen bir adamı farz edelim, bazı insanlar bu adamın doğru olan şeyi yaptığını söylerken, diğer bazıları bunu reddederdi: Onlar, hiçbir ahlâkî değerin böylesi bir eyleme ilişemeyeceğini ve doğruyla (buradaki anlamıyla) ahlâkî değerin kastedildiği îmâsı olduğundan, eylemin doğru olamayacağını söylerlerdi... onlara göre vazife duygusundan kaynaklanmadıkça hiçbir eylem doğru değildir."[68] Burada Ross, Kant'a göndermede bulunur ve Kant, ona göre sanki iyi ve doğru kavramlarını önce ayırıp sonra birbiriyle özdeşleştirip arada olması gereken nüansı gözden kaçırmış gibidir. İşte Ross, doğru kavramını iyiden ayırmak suretiyle ahlâkın nesnellik, evrensellik ve idrâke doğrudan açık formelliğini doğru kavramında temellendirmek ister gibidir.

Ahlâkî anlamda doğruluğun iki farklı tarzda anlamlandırıldığını söyleyen Ross'a göre, doğru, Kantçı çizgide ahlâkî zorunluluk olarak anlaşılırken, Aristotelesçi çizgide ahlâkî iyi olarak anlaşılmaktadır.[69] Ross, be çerçevede 'ahlâkî iyi'nin 'doğru'yla kesiştiğini ancak birebir özdeş olmadığını düşünmektedir. Ona göre 'ahlâkî iyi' hem ahlâk öznesine hem de eylemlere yüklendiği için 'doğru'dan daha geniş uygulama alanına sahip görünmektedir. Meselâ bir edim doğru olabilir ama o durumda benim ödevim o, olmayabilir.[70] Burası ilk intibâda ödev konusu içerisinde daha genişçe ele alınacaktır.

Ross'un evrensellik, nesnellik ve idrâke doğrudan açık formelliğinin temellerini böylesine kesin görmesinin altında –her ne kadar üzerinde fazla durmayıp, ayrıntılı bilgiler vermese de- buranın sıhhatini doğrudan Tanrı'ya bağlaması vardır. Zira Ross'a göre özellikle ahlâkî doğruluk söz konusu olduğunda etik alanın sağlamlığı, onun referansı ancak Tanrı'ya olursa sağlanabilir. Ross, Kant gibi düşünür, etik alandaki doğru yargıların güvencesini Tanrı'da görür.[71] Ona göre bu çerçevede, yani hem doğru hem de iyi kavramları birbirinden ayrılması koşulu ile birisini zorundalıklar sahasına açıp, diğerini ise daha çok devingenlikler sahasını karşılamaya bırakarak hem belirlenimcilik hem de özgürlük birbirini taciz etmeden bir bütünü tamamlamak için söz konusu olabilir Ross'a göre.[72] Buraya kadar ahlâkî doğruluk kavramına ayrıntılara girmeden de olsa bir göz attık, şimdi doğruluğum mütemmim cüzü olarak karşılık bulan iyilik kavramına geçelim.

---

68. Ross, *a.g.e.* s 2.
69. Ross, *a.g.e.* ss. 2-3.
70. Ross, *a.g.e.* ss. 3-4.
71. Bkz. Ross, *The Foundation of Ethics*, s. 328.
72. Aynı yer.

Ross, doğru gibi ahlâkî iyi değerinde de nesnel bir tavır takınır. Ancak ileride göreceğimiz üzere iyi değeri söz konusu olduğunda, onun ancak özneyle tezâhür edeceği bir düzlem söz konusu olacaktır. Bir şeyin içsel/özsel iyi olması demek hiçbir şey var olmasaydı da o yine iyiliğinden bir şey kaybetmezdi demektir.[73] Ross'a göre iyi olan şey ya onun bütün doğasından ötürü ya da doğasında bulunan şeyden ötürü iyi olabilir.[74] Ross, bir şeyi iyi yapan niteliğin tek olduğu görüşüne karşı çıkarak, burada çoğulculuğu kabul etmektedir. Bu çerçevede iyi sadece faydayı ve hazzı değil, onlarla birlikte bazı unsurları da kapsayabileceğini unutmamak gerekir. İyinin özünde erdem, bilgi, adalet ve başkası için hazzı arama uğraşısı varken, kötünün özünde bunları sadece kişinin kendi menfaatine yönelik araması vardır. Bu çerçevede kişinin yapması gereken ödev ise kendisiyle insanın iyiyi meydana getireceği şeydir.[75]

Ross, erdem, bilgi ve hazzı zihnin durumları, adaleti ise bu durumlar arasındaki ilişki olarak almaktadır.[76] Zihnin durumları arasında da bir hiyerarşi sezilmektedir, bu durumlar arasında en önemlileri başat olarak görülen erdem ve bilgidir, zira erdem bir duyuş ve tavır meselesidir. Ross, erdemin önemini iki mümkün dünya farz ederek vurgulamak ister. Ona göre hazzı çok erdemli sayısı az, erdemli sayısı fazla hazzı az iki dünyadan hangisinin daha iyi olduğu sorulduğunda ikincisinin daha iyi olduğu konusunda bir yargının isâbetli olduğunu düşünür.[77] Kararda isâbet etmenin olasılığı ise bilgiyle doğru orantılı olduğu için, bilgi, erdemi seçerken, erdem, bilginin alanını ve gücünü genişletmektedir. Erdemli etkinlik, zihnin kullanımı, insanların mutluluğu hepsi tatmîn uyandırır, ancak ilk ikisi hayranlık da uyandırır. İlk ikisi ruhun güzel etkinliğidir ve hazdan daha iyilerdir. Haz ise kişinin kendisi için değil, ama başkaları için meydana getirilecekse ahlâkî açıdan iyi olarak değerlendirilir.[78]

Ross'un düşüncesinde doğru ve iyi kavramlarının birbiriyle ilişkisi de çok önemlidir. Ona göre edimin doğruluğu, o şeyin doğasına bağlı olan edime özseldir, ancak doğru bir edim bir değere sahip olursa onun bu değeri özsel olmaz. Şöyle ki, bir kişinin faturasını ödemesi edimi kendinde doğrudur. Salt bu durumun yapılması evrendeki değere bir şey katmış olur. Ancak bunu iyi bir sâikle ve istençle yaparsa işte o zaman evrendeki iyi değere bir

73. Ross, *The Right and the Good*, 75.
74. Ross, *a.g.e.* s. 79.
75. Krş. Ross, The Nature of Morally Good Action, s. 268.
76. Ross, *The Right and the Good*, 140.
77. Ross, *a.g.e.* ss. 134-140.
78. Ross, *The Foundation of Ethics*, s. 322.

şey katar. İyiyi, iyiyi meydana getirerek artırır. Bu anlamda sadece iyi değeri Ross'ta özsel olarak kabul görüyor ve değeri artıyordur. O halde Ross, özsel değer her ne ise onu edimin yanlışlık ve doğruluğunda değil, ama sâik-motifin doğasında görürken, iyinin meydana gelmesinin ön şartlarından birisinin ise durum, bağlam ve ahlâk öznesine en uygun olanın yapılmasını ön şart olarak görmektedir.[79]

Geçmişe dayanan husûsî ödevlerin varlığı daha kat'î ve varlığına daha açık sebep bulabilmekte olduğunu Ross'un gözünden ifade etmiştik. Ross buna bir örnek verir. Elimde olan parayı ya çok zengin ve kötü bir alacaklıya ya da kendisine hiçbir yükümlülüğüm olmadığı fakir ve değerli bir insana verebilirim. Ross'a göre burada kişi için beliren ilk intibâda asgarî iki ödevi vardır. Kişinin hem borcunu ödeme hem de insanların sıkıntılarını giderme ödevi söz konusudur. Her bir ödev kişiye belli bir dereceye kadar ödev yüklemektedir. İşte bu durumda kişi durumun bütün şartları ışığında (bilgi) hangisinin ona daha bağlayıcı yükümlülük yükleyeceğine (erdem) karar vermelidir. Karşısındaki kişiden en çok haz alacak kişiyi belirlemek de burada önemlidir (haz)) ona göre asli vazife seçenekler ve durumlar arasında kişi için en yüksek yükümlülük içeren seçenek olacaktır. Ross burada borcu ödeme ya da birisinin sıkıntısını giderme noktasında ifade edilenleri ödev olarak değil, ancak aslî ödev olmaya meyyal olarak görür. Bunlardan durum ve şartlar içinde en yükleyici olan, kişinin asıl ödevi olurken diğeri ilk intibâda ödev olmaya devam eder.[80] Bu kısmı bir sonraki başlık altında daha ayrıntılı işlemeye çalışacağız.

Ross, ahlâkî sahada anlaşmazlıkların var olduğunu ancak bunların ahlâkın doğasından değil, ama ahlâkî olguların farklılığından ve onların yorumlanmasından kaynaklandığını düşünür. Temel ahlâkî ilkeler hakkında bir anlaşmazlık bu bakımdan pek olası değildir, herkes doğruluğu iyi, yanlışlığı ise kötü olarak görebilir. Ahlâkî olan olgulara yaklaşıp onlara karıştıkça anlaşmazlık artarken formel sahaya uzandıkça anlaşmazlık çözülebilmektedir. İlkel toplumlarda kişi hayatına saygı söz konusudur ve bunu korumanın en iyi yollarından birisi intikam olabilir. Gelişmiş toplumlarda da insan yaşamına saygı söz konusudur ve onun korunması hukukla olabilir. Anlaşmazlık temel ilke bağlamında değil ama uygulamada belirmektedir.[81] Mesele olgusal alan ile formel alan arasındaki gerilimi bir kıvamda telif etmeye çalışmaktadır. Ross, bunun için ise çoğulcu bir ödev anlayışını önerir.

---

79. Ross, *The Right and the Good*, ss. 132-133.
80. David Ross, "The Basis of Objective Judgements in Ethics", *International Journal of Ethics*, vol. 37, No. 2, 1927, s. 126.
81. Krş. Philip Stratton-Lake, *Introduction*, s. xlv.

David Ross'un Ödev Anlayışı: "İlk İntibada Ödev" ve "Asli Ödev"

Ross'un etik sistemi, kural ve ödevlere bağlılık üzerinden temellendirildiğinden çoğunlukla ödevci bir teori olarak anılır. Ross, doğruluğu sonuçlardan bağımsız olarak gördüğü için ahlâkî edimin değerlendirilmesinde sonuçları dikkate almaz. Ross, etik sistemi ilke bakımından da çokçudur. Ahlâkî anlamda doğruluk, iyi olanı en üst seviyeye getirmekse ve ahlâkî iyi de tanımlanamazsa iyinin tek bir unsura indirgenmesi önerilemez. "İyi tanımlanamaz." diyip, onu tek bir unsura indirgeyenler ya onu tanımlanamaz dedikten sonra tanımlamaya girişmekte ya da onu tek bir unsurun yerine kullanarak kendi içinde totoloji yapmış olacaklardır Ross'a göre. İyinin tek bir ilkeye, haz-fayda ya da şartsız emire indirgenemeyeceğini düşünen Ross, ahlâk sahasında çoğulcu ilkelerin geçerli olabileceğine inanır. O, çoğulcu ilke anlayışıyla ahlâk alanına cevvallik kazandırmakla birlikte, faydacıların ve Kant'ın düştüğü sıkıntıları aşabileceğini düşünür. Ross, sadece hazzın değil ondan daha ziyâde bilgi, erdem ve adaletin de kendi başına istenebileceğini ve özsel bir değere sahip olduğunu iddiâ etmiştir.

Ross'un çoğulculuk anlayışının temelinde, pratik alanın konusu olan ahlâkîliğin doğasında bulunan olgusallık ve dinamikliğin görmezden gelinemeyecek kadar açık olması ve bu durumla ahlâkî sahanın nesnellik ve evrenselliğini savunma arasındaki gerilimin telif edilmesi uğraşısı yatmaktadır. Yani Ross, ahlâkî alanın yasaya dönük ancak bir yönünün olduğunu, bu alanın yasayla statikleştirmenin ise bizi yanlışa sevk edeceğini düşünür. Ona göre fiili bir durumu yasa ile sınırlandırmaktansa olabilirliklere yasayla işaret etmek daha mâkul ve kapsayıcı olur. Ahlâk yasalarını ise her biri tikel şeye yönelir şekilde aslî olmaktan daha ziyâde ilk izlenime göre yapmak aynı esnekliği bize sağlayabilecektir.[82]

Ross'un çoğulcu etik anlayışının içine sadece ahlâkî iyinin işaret edebileceği değerler girmez, o uygulamaya dönük ilkeler bakımından da çoğulcudur. İlk intibâda ödev olarak isimlendirdiği kurallar ve ilkeler burada devreye girer. Ross, bu ödevlerin kaçınılmaz bir şekilde birbiriyle çatışabileceğini, birbirini bozabileceğini düşünmektedir. İlk intibâda ödev kavramıyla, üzerinde derinlemesine düşündükten sonra aynı durumda daha ağır basan bir ödeve yerini bırakan, ama bununla özsel değerinden bir şey kaybetmeyen, bir bakıma da aslâ mutlaklaşamayan ödev anlaşılabilir. Ross, kendi içinde uzanımları olan ve farklı farklı önermelere dökülebilen yedi açık ilk intibâda ödevi başat olarak belirtir. Yapılan edimi doğru edim yapan şeyler ise tek bir ilke-

82. Ross, *The Foundation of Ethics*, s. 86.

ye indirgenmez, üzeride tamlık ve sonluluk iddiâsı bulunmayan ve açık uçlu bırakılan ilkelerin Ross, yedi adet olduğunu ifade eder. Her bir mümkün evrende olması düşünülen ve gerekli görülen her bir şey ilk intibâda ödev listesine dâhil edilebilir,[83] bu anlamda son söz söylenmemiştir. Ross'un işaret ettiği bu yedi ilkenin doğasına iliştiği edimlere biz ilk intibâda da olsa doğru demekteyiz. Bunlar;

1. Doğruluk ve dürüstlük: Bizler söz verdiğimiz zaman sözümüzde durmalı, kendimiz ve başkalarına doğru sözlü ve dürüst olmalıyız.
2. Özür ve telâfî: Yaptığımız yanlıştan ötürü onu bir daha tekrarlamamak üzere zarara sebep olduğumuz kişiden özür dilemeli ve zararını tazmin etmeliyiz.
3. Şükrân ve memnâniyet: Bize faydası dokunan, katkıda bulunan ve emek veren kişilerin yaptıkları yardımları unutmamalı ve minnettarlığımızı her şekilde gösterebilmeliyiz.
4. Zarar vermeme: Sebepsiz şekilde kişilere gerek fiziksel gerekse psikolojik olarak zarar vermekten özenle kaçınmalıyız.
5. Cömertlik ve yardımseverlik: İnsanlara karşı çok kibar ve cömert olabilmeli ve onların sağlık, bilgi, güvenlik, haz, mutluluk ve refahlarını elimizden geldiğince yükseltmeye çaba sarf etmeliyiz.
6. Kendimizi geliştirme: Kendimizi sağlık, bilgi, güvenlik, mutluluk konularında zinde tutmalı ve geliştirmeliyiz.
7. Adalet: Engelleri eşit bir şekilde kaldırmaya ve faydayı hakkaniyetle dağıtmaya özen göstermeliyiz.[84]

Bir eylem için ilk intibâda ödev olmak demek, bizden bu eylemi yapmak için ödevlere sahip olmamız anlamına gelmez, bilakis bize onu yapmak için bu eylemin ahlâkî sebepler sunan bazı niteliklere kendinde sahip olması demektir. İlk intibâda ödev, o şeyin doğasının bir parçasından kaynaklanıyorken, kişinin aslî ödevi bütün bağla, şart ve bağlantılarını da içine alan bütüncül doğasından kaynaklanır.[85] İlk intibâda ödevler bize görünüşte değil ama ilk izlenimimizde yapmamız gereken eylem için gerçek sebepler sunuyor olarak anlaşılmalıdır.

Ross'a göre bizim bütün insanlarla evrensel olarak uzlaşabileceğimiz şeyler "ilk intibâda ödevler" ve doğrulardır. Bunlar o şeylerin ahlâkî özneden bağımsız doğalarına özsel oldukları için evrenseldir, ama bu bağlamda da for-

83. Ross, *a.g.e.* s. 17.
84. Bkz. Ross, *The Right and the Good*, ss. 20-22.
85. Ross, *a.g.e.* ss. 15-20.

meldirler. Yani her bir ilk intibâda ödev, bu ödevi de içine alabilecek durum karşısında mutlak bir şekilde uygulanamaz. Bir doktor, arkadaşına öğle arasında öğle yemeği için söz verir, ancak tam yemeğe çıkacağı sırada ciddî bir ameliyat için hastaneye kanaması olan bir hasta girer ve bu alanda en mâhir olan kişi de bu doktordur. Şimdi doktorun karşılaştığı durumda iki ilk intibâda ödevi söz konusudur. Kişi arkadaşına verdiği sözü tutmalıdır, kişi becerisi dâhilinde insanların acısını azaltmalıdır. Burada bir ödevi diğerini yerine getiremeyerek yerine getirecek olan doktorun, hastasının ameliyatına girmesinin daha ağır basan ve aslî ödevi olduğunu görebilmek mümkündür. Bu herkes için böyle olmasa da rasyonel, eğitim almış ve erdemli bir karaktere sahip kâmil insanların büyük bir çoğunluğuna göre öylece kabul edilir. Ahlâkî bir kararda muhakkak bazı ödevler yerine bir ödev yerine getirilir, bu yerine getirilen iyidir, ama diğerlerinin de doğru olmayacağı anlamına gelmeyecektir. Bu çerçevede Ross, işte ilk intibâda ödev, yani koşullu ödev ile aslî ödev kavramlarını birbirinden ayırır.[86]

Ross, "ilk intibâda ödevler" arasında kapalı da olsa bir hiyerarşik düzeni îmâ etmektedir. Özelikle bu ödevler arasında kişilere zarar vermemek ilkesinin en başat olan, yaptırımı ve yükümlülük gücü en yüksek ilke olduğunu îmâ etmektedir. Bu ödevlerin birçoğunun aynı anda ahlâk öznesine yükümlülük yüklediği durumlarla karşılaşılmıştır ya da bu durumlar kolaylıkla zihinde canlandırılabilir. Meselâ boğulmakta olan bir kişiyi gören bir kişinin, aynı anda söz verdiği yere yetişme gibi bir durumu olsun, eşine de kendisini tehlikeye atmamak için söz vermiş olsun. Şimdi böylesi bir durumda kalan bu kişi zarar vermeme ve insanlara faydalı olma ilkesi gereğince o boğulan kişiyi kurtarmak gibi bir yükümlülüğe; doğruluk ve sadakat ilkeleri gereğince taahhütte bulunduğu yere zamanında gitme ve eşine verdiği sözü tutma gibi yükümlülüklere sahip olacaktır. Bunların hepsi sözde durumda birbiriyle çatışan ödevlerdir. Kişi hangisini yerine getirmelidir?[87] Ross, böylesi durumlarda muhakkak öznenin yapması için en ağır basan ve ona en fazla yükümlülük yükleyen bir aslî ödevin var olduğunu, bunun o durumda en iyiyi üretecek ödev olduğunu ve kişinin karakter yapısının ve şartları bütüncül ve iyi biçimde algıladıktan sonra isâbet oranının yüksek olduğundan bahsetmektedir. Ross, her bir sorun, durum ve ahlâk öznesi için net bir kuralın vaz'edilemeyeceğini[88] ve ahlâk öznesinin sorun karşısında ahlâkî risk almasının zorunlu olduğunu, bu riskin ise sahip olduğu erdemli ve bilgili karakter yapısıyla en aza indirgeyebileceğini îmâ etmektedir.

---

86. Ross, *a.g.e.* ss. 19-20.
87. Krş. Ross, *The Foundation of Ethics*, ss. 99-100.
88. Ross, *The Right and the Good*, s. 41.

Bazı özel durumlarda Kant dışında neredeyse bütün ahlâk düşünürleri yalan söylemeyi ve verilen sözü yerine getirmemeyi meşrû sayarlar. Ross, bunun mâkul gerekçesini sağlamaya çalışmaktadır. İşte bu husus Ross'un düşüncesinde bize ilk intibâda ödev ile aslî ödev arasındaki ayrımı bize vermektedir. Ross tam da burada yalanın ve verilen sözün tutulmamasının içsel yanlış olsa da başka daha şiddetli ve gerekli ödevle çatışmasından ötürü uygulamada daha önemli ödevin yerine getirilme şartı olarak gördüğü için yalan söyleme ve verilen sözü tutmamayı geçerli kabul eder. Meselâ bir kişiyi büyük bir sıkıntıdan kurtarmak için birine verdiğimiz önemsiz bir söz yerine getirilmeyebilir. Ancak bu öncelik ve sonralık verilen sözü yerine getirmeyi ilk intibâda ödev durumundan çıkarmaz. Ancak öteye itip beriye çekebilir. Burada verilen sözü yerine getirme ilk intibâda ödevim olmaya devam ederken, sıkıntı içinde olanı kurtarmam verilen sözü yerine getirmeme pahasına benim aslî ödevim olur. Asıl ödev olma eğilimine sahip olma o şeyin içinde kısmen varken (parti resultant attributes), birisinin ödev olma olgusu, o davranışın ve bağlamın tamâmının doğasında (toti resultant attributes) söz konusudur.[89]

Ross'un faydacı teorilere en büyük eleştirilerinden birisinin ödevin statüsünü ve ahlâk öznesinin ilişkilerini oldukça bayağılaştırması olduğuna değinmiştik. İlk intibâda ödevle Ross, hem ödevin gerçek statüsünü hem de öznenin husûsî ilişkilerini güven altına aldığına inanmıştır. Ross'a göre komşularımla karşılıklı olarak faydalanan bir tarzda kendimi konumlandırdığım gibi bunun yanında onlarla ilişkim sadece buna indirgenemez. Onlarla vaadde bulunan, sözünü yerine getiren, borç veren-borçlu, karı-koca, çocuk-ebeveyn, arkadaş-arkadaş, vatandaş-vatandaş ilişkileri kapsamında da konumlandırırız. Burada öne çıkan kavramlar fayda ve haz yerine; rol, yükümlülük, hak ve vazife kavramlarıdır. Bütün bu ilişkiler Ross'a göre bir nevi ilk intibâda ödev kavramının temelini oluşturmaktadır. Bunlar ise duruma göre az ya da çok yüklenmiş yükümlülükler olarak karşıma çıkmaktadır.[90] Ross'a göre, bu yükümlülükler üzerine derinlemesine düşünüldüğünde içlerinden birisinin diğerlerine nazaran daha fazla yükümlülük yüklediği sezilir ve onu yapmak artık ahlâk öznesinin asıl ödevi olur.

DAVID ROSS'UN ÖNEMİ VE ETKİSİ

Ross, editör ve çevirmen olarak katkıda bulunduğu Aristoteles'in bütün eserlerinin İngilizceye yeniden ve kapsamlı çeviri projesiyle özellikle *Nikoma-*

89. Ross, *a.g.e.* s. 28.
90. Ross, *a.g.e.* s. 19.

kos'a Etik kitabının çevirisiyle 1950'lerde Britanya'da başlayan Aristotelesçi ve erdem ahlâkına eğilimlere büyük katkılar sunmuştur. Bununla birlikte savunucu olduğu sezgici ve ödev ahlâkına ilişkin özgün katkılarıyla Philip Stratton-Lake, Robert Audi, Thomas Hurka, Michael Humer, Jonathan Dancy, Robert Shaver gibi düşünürlere ilham kaynağı olmuştur.

Ross'un Aristoteles ile olan bağının bir de dolaylı uzanımı söz konusudur. O, ifade ettiğimiz gibi kendisini doğrudan Aristoteles geleneğine mensup ve erdem ahlâkının savunucusu olarak zikretmese bile özellikle İngiltere'de 1950'lerde Elizabeth Anscombe ile başlayan, Philappa Foot, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum ile gelişerek devam eden bir Aristotelesçi akıma doğrudan ya da dolaylı olarak önemli katkılar sağlamıştır.

Ross, insânî her türlü faâliyetin ahlâkî sahada cereyan ettiğin söyleyerek ahlâkî düşünmeye olan ilginin artmasına da katkı sağlamıştır. Tam da burası ona getirilen itirazların bir kısmını oluşturur. Ona göre insanın her yapıp etmesi mutlaka doğruluk yanlışlık yelpazesi içerisindedir. Ross'un bu görüşü, onu ahlâk emperyalizmine götürmüştür eleştirilerine kaynak sağlasa da insanlığın giriş kapısının da çıkış kapısının da ahlâkî olduğu söylenilerek bu eleştirilere cevap verilebilir.[91]

KAYNAKÇA

Ackrill, J.L., *Introduction*, (Ross, *Aristotle*, sixth edition, London: Routledge, 1995.)

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, trans. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1925.

Bradley, F.H., *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1876.

Clark, G.N., Sir David Ross 1877-1971, The Oriel Record, 1973.

Ewing, A.C., *Ethics*, Macmillan, New York, 1965.

Feldman, F., *Etik Nedir?*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012.

Kala, M.E., *Aristoteles'in "Retorik" Kitabına Özel Referansla Duyguları Tanımanın Ahlâk Eğitimine Olası Katkıları Üzerine*, Felsefe-Edebiyat ve Değer Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Kahramanmaraş Belediyesi, 2014.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.

91. Bkz. Muhammet Enes Kala, *Aristoteles'in "Retorik" Kitabına Özel Referansla Duyguları Tanımanın Ahlâk Eğitimine Olası Katkıları Üzerine*, Felsefe-Edebiyat ve Değer Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Kahramanmaraş Belediyesi, 2014, ss. 434-440.

Moore, G.E., *Principa Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge,1962.

Prichard, A., *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*?, ss.16-17. (H.A.Prichard, Moral Obligation, Clarandon Press, Oxford, 1949.)

Raphael, D.D., *Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Ross, W.D., *Aristoteles*, çev. A. Arslan, O.Anar, Z.Kurtoğlu,Ö. Kavasoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.

———, *Kant's Ethical Theory-A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

———, *The Right and the Good*, s. 12., W.D.Ross, *The Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1939.

———, "The Basis of Objective Judgements in Ethics", *International Journal of Ethics*, vol. 37, No. 2, 1927.

———, "The Nature of Morally Good Action", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 29, 1928-1929.

———, *The Right and the Good*, Clarenon Press, Oxford, 1930.

Singer, M., *Morality and Universal Law*, (*An Encyclopedia of Philosophy*, ed. R. Parkinson, Routledge, London, 1988.)

Stout, A.K.,"William David Ross", *Encyclopedia of Philosophy*, vol.7, McMillan, New York,1967.

Stratton-Lake, P., *Introduction*, ss. x-xi (David Ross, *The Right and The Good*, ed. Philip Stratton-Lake, Oxford University Press, Oxford, 2002.)

'ARKAİZM' VE 'FÜTÜRİZM' KAVRAMLARI IŞIĞINDA BİR ARNOLD TOYNBEE OKUMASI

Zeynep Kot Tan*

Batı medeniyetinin, düşüşün semptomlarını hiç olmadığı kadar aşikâr bir biçimde gösterdiği 20. yy'in ayırt edici vasfı İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'nin *magnum opus*'u *A Study of History*'nin 6. cildinde detaylandırdığı 'şizofreni'dir (ruhtaki bölünme) Batı medeniyetinin temsil ettiği modern düşünme biçiminin en kuşatıcı özelliği geleneksel öğretilerin bütüncül tasavvuruna yönelttiği başkaldırıdır. İnsan vücudunu parçalara ayırıp birbirinden bağımsız uzmanlıklar yaratan modern tıbbın icadı, metafizik bağlarından koparılmış bir insan ve tabiat tahayyülü, bilginin kutsaldan kopuşu ve edebiyatta örneğin Cummings, Eliot'un belgesele yaklaşan şiirlerinde veya Woolf ve Joyce'un poetik romanlarında müşahede ettiğimiz türlerin birbirine yaklaşması ile kendini izhar eden modern fragmentasyon kuşkusuz dünya görüşlerinde de benzer bir etki yaratmıştır. Tanımları gereği birbiri ile çelişki arz eden pozitivist, mistik, sezgici, determinist, fatalist, optimist, pesimist gibi nitelendirmelerin konusu olan Toynbee'yi zamanının ruhuna iştirak ve eşlik eden, 20. Yüzyıl Avrupa'sının ürünü bir düşünür olarak, dolayısıyla 'fragmentasyon' teşhisi ışığında bir okumaya tabi tutmak bu tenakuzun arka planını anlamlandırmamıza yardımcı olabilir. Toynbee'yi aynı şekilde, tarihsel bağlamında, yani tarihi akış içinde egemen konumda bulunan ve bu açıdan kendisini tüm insanlık tarihinin öznesi olarak gören bir medeniyet havzasında yetişen bir tarih yazıcısı olarak de-

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ğerlendirmek, onun diğer medeniyet havzalarına tarihin edilgen nesneleri olarak yaklaşmasının[1] arka planını anlamlandırma veya Batı eksenli tarih anlayışını eleştirirken kullandığı 'ben merkezci illüzyon'[2] (*ego-centric illusion*) kavramını somutlaştırma noktasında da faydalı olabilir.

Uygarlıkların Grameri (*Grammaire des Civilisations*) isimli kitabında Fernard Braudel "Her medeniyet esas ışığını benimsediği dünya vizyonundan alır. Oysa bu dünya vizyonu egemen toplumsal gerilimlerin aktarımının sonucundan başka bir şey değildir."[3] derken aynı zamanda, bir üst tarih anlatımının imkânsızlığına da gönderme yapar. Tarihçinin doğduğu medeniyetin sadece öznesi değil aynı zamanda nesnesi olduğu tezinden hareket eden bu makale, Toynbee'nin tarih felsefesini üzerine inşa ettiği, 'Evrensel Kilise', 'meydan okuma-cevap verme', 'yaratıcı azınlık', 'zealot' ve 'herodian' kavramları ve medeniyetler tasnifi üzerinden Toynbee'nin medeniyet teorisini okuma denemesidir.

HRİSTİYAN TELEOLOJİSİ

Toynbee'nin, bütün dünyanın tarihini yazma gibi iddialı bir işe kalkışırken hareket noktası, 'dar tarihlerin tenha ve taşralı müziği'ne[4] benzettiği ulusal tarihe alternatif bir tarih; dünyanın ilgi merkezi olduğu kuruntusundan beslendiğini söylediği[5] ulusal tarih yazıcılarının temsil ettiği lineer tarih anlayışına ise bir anti-tez üretme kaygısıdır. Tarihteki münferit olayların oluşturduğu komplike yapının üst planda bir tasarıma sahip olduğu ön kabulünden hareketle Toynbee, tarihin amorf ve statik bir yığın olmadığını söyler ve farklı tarihlerde, farklı bölgelerde ortaya çıkmış medeniyetlerin, bu üst tasarıma yapılan vurgular ile anlam kazanacağından bahseder.[6] Eski uygarlıklar ile günümüz uygarlıkları arasındaki niteliksel paralellik keşfedildiğinde 'bugün,' tarih bilimi ile izah edilir hale gelir ve 'dün'ün boşluklarının bugünün tecrübesi ile doldurulması mümkün olur.[7] Örneğin Amerika'dan iki kuşak önce İngiltere'de orta-

1. Ahmet Davutoğlu, "Tarih idraki oluşumunda metodolojinin rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı." *Divan* 2 (1992): 3.
2. Arnold Toynbee, J. *A Study of History: Abridgment of Volumes I-VI* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 1
3. Bkz. Fernand Braudel, *Grammaire des Civilisations* (Paris: Flammarion, 1987), s. 47.
4. Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor* (çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), s. 9.
5. Toynbee, *A Study of History*, s. 1.
6. A.g.e., s. 5.
7. Bkz. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 12.

ya çıkan ve Almanya'da tekrarlanan sanayi devrimi; Kanada, Avusturya, Güney Afrika ve Brezilya'da benzer şekillerde görülen federal birlik, tarihin tekerrür ettiği tezinin Toynbee tarafından verilen somut örnekleridir.[8] Bununla beraber, Toynbee savunduğu tarihin döngüselliği tezinin, Oswald Spengler'a getirdiği eleştirinin de ana damarı olan determinizme kapı aralamadığını söyler.[9] Toynbee'nin, medeniyetlerin gelişmesini kendisi ile ilişkilendirdiği 'öz-belirlenim' (*self-determinasyon*) ilkesi, Hegel'in 'bilinç hali' ve 'özgürlük' kavramları çerçevesinde şekillendirdiği gelişim kanunu ile basit bir çağrışımın ötesinde bir benzerliğe işaret eder. Hegel'in tarih felsefesinin Nietzsche tarafından "Hristiyan ideolojisinin akılcı yoldan doğrulama girişimi"[10] olarak tasvir edilmesi ve Toynbee'nin, *Time Magazine* tarafından "senkretizme özlem duyan bir Anglikan"[11] olarak tanımlanması iki tarih filozofu arasındaki benzerliğin en önemli mihenk taşı olan 'Hristiyanlığın evrenselliği' meselesinin farklı biçimlerde ifadesidir. Toynbee'nin Hristiyan ideolojisini doğrulama girişimi, onun tarih felsefesinin daha geç bir dönemine denk düşen senkretik 'Evrensel Kilise' formülasyonunda kendini gösterir. Düşünür, Carl Jung'un 'dört psikolojik tipolojisi'nden hareketle ve Mahayana Budizmi'nin çoğulcu hakikat tasavvuruna referansla, dört büyük dinin hakikate giden dört farklı yol olduğunu iddia eder. Ekümenizm imkânının, kendilerine dayatılan dogmatik tanımların[12] 'meydan okuma'sına cevap verebilirlerse, bu dört din için mümkün olduğundan bahsederken ortaya koyduğu eskatolojik ideal, dinlerde yapısal bir değişim öngörür. Giambattista Vico'nun 'fantazi' (*fantasia*) kavramı ile karşıladığı bu yapısal değişim, 'öteki'nin zihin yapısına nüfuz ederek onu anlaması yoluyla ulaşacağı 'uzlaşma' temelli 'empatik sürec'[13] ile tezat teşkil eder. Bu aynı zaman-

---

8. Toynbee, *A Study of History*, s. 1-2.
9. "Hayatın olduğu yerde umudun da olduğuna ve insanın Tanrı'nın yardımıyla bazı konularda kendi kaderini kendisinin çizeceğine inanıyorum" bkz. *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 34. veya "İnsanın değişmez zayıflıklarından biri kendi başarısızlıklarını denetimlerinin tamamen dışında ve insan eylemleriyle ölçülmeyecek kadar geniş alanlarda isleyen güçlere yüklemeleridir." Bkz. Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci* (çev. Murat Belge, İstanbul: E Yayınları, 1975), s. 168.
10. Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds* (Maryland: Rowman & Littlefield, 1972), s. 63.
11. David L Larsen, *The Company of the Creative: A Christian Reader's Guide to Great Literature and Its Themes.* (Chicago: Kregel Academic, 2000), s. 577
12. Toynbee'ye göre dogma dini hakikati bilim diline uyarlamak için kendisine başvurulan hastalıklı bir teşebbüstür. ("an ill-conceived attempt to express religious truth in scientific terms.") bkz. Arnold Toynbee, *Change and Habit: The Challenge of Our Time* (Londra: Oneworld, 1992), s. 194.
13. Gianbattista Vico, Leon Pompa, *Principi Di Una Scienza Nuova* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 51-52.

da Gilles Deleuze'nin 'birleştirici sentez'i[14] (*conjunctive synthesis*) veya Alfred N. Whitehead'in 'tezat ve uyum prensibi'nin'[15] (*the principle of compatibility and contrariety*) sağladığı 'değişmeden bir arada varoluş'tan dan oldukça farklı bir modeldir. Toynbee'nin bu projesi dinlerin özünde öngördüğü değişimden dolayı Müslüman ve Hristiyan dünyasında çeşitli eleştirilere konu olmuştur.

MEDENİYETLER TASNİFİ VE MEDENİYET TASAVVURU

Toynbee'nin tarih felsefesinin en küçük yapı taşı olan, dolayısıyla sadece küresel değil, ulusal tarih araştırmalarının da zorunlu istikametini belirleyen[16] medeniyet kavramı, *A Study of History*'de, 'tam gelişmiş' medeniyet ve 'ölü doğan' medeniyet olarak iki ana başlık altında incelemeye tabi tutulur. İlk başlık, 'bağımsız' ve 'uydu' medeniyetler olarak tekrar ikiye ayrılır. Yaşamakta olan medeniyetler, Batı (Katolik-Protestan), Ortodoks, İslam, Uzak Doğu ve Hint'tir. Toynbee, fosilleşmiş olarak nitelediği ölü medeniyetleri ise şöyle sıralamaktadır: İran, Mısır, Yunan, Suriye, Hint öncesi medeniyetler, Çin öncesi medeniyetler, Minos (Girit), Sümer, Eti, Bâbil ve Güney Amerika uygarlıkları (Andeenne, Yucatek, Aztek ve Maya). Bu tasnif ve tasnifin bir sonraki adımını oluşturan, yaşamakta olan medeniyetlerin Batı medeniyeti tarafından asimile hatta imha edilme tehdidi altında varlığını idame ettirmeye çalıştığı iddiasının, Batı medeniyetinin nihai hakimiyetinden ziyade, yok edici tekelci özelliğinin altını çizen Ahmet Davutoğlu'na göre bu tespit o dönemin sömürgeci sistemi ve bu sistemi hukukileştiren felsefi ve zihni altyapı ile paralellik arz ederken, aynı zamanda 2. Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşen sömürge devrimleri sonrasında geliştirilen modernleşme teorilerini de beslemiştir. Samuel Huntington'un 1993 tarihli 'Medeniyetler Çatışması' tezi, modernleşmeyi, Batı dışı kültürler için Batı ile kurulan bir mensubiyet ilişkisi olarak gören teorilerden biridir. Huntington ve Toynbee'nin modernleşme teorileri arasındaki paralelliğin tezahürlerinden biri olarak Türkiye, tipik bir ihtida örneği olması bakımından önemlidir. Huntington, Türkiye'yi medeniyet aidiyeti

14. Keith W Faulkner, *Deleuze And the Three Syntheses of Time* (New York: Peter Lang, 2006), s. 39.
15. Steven Saviro, *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics* (Cambridge: MIT Press, 2009), s. 114.
16. Toynbee, örneğin Amerikan tarihini, federal hükümetin, demokrasinin, sanayi devriminin, monogaminin Amerikan kültüründeki önemini anlamak için Amerika'nın Batı Avrupa ve diğer denizaşırı ülkelerle ilişkilerine veya Kolomb'un Amerika'yı keşfinden önce Batı Avrupa'daki kaynaklarına inilmesi gerektiğine, aynı şekilde, Yunanistan, Rusya veya Sırbistan tarihlerinin Ortodoks, Bizans dünyasını anlamadan anlaşılamayacağını öne sürer. Bkz. Toynbee, *Medeniye Yargılanıyor*, s. 211.

açısından parçalanmış ülke (*torn country*) olarak tanımlarken, Toynbee bir medeniyetin yabancı bir medeniyetinin baskısı karşısında verilebilecek iki cevabı olduğunu,[17] tarihin Miladi takvimin ilk yüzyıllarına tekabül eden Helenizm etkisi altında kalan ve bu etkiyle ikiye bölünen Yahudilerin durumuna referansla ve bu tarihin bu diliminden devraldığı tarihsel isimlerle (Zealot[18] ve Herodian[19]) ifade eder. Türkiye'nin ise Tanzimat'ın ilanı ile başlayan, anayasa değişikliği, Hilafetin ve ona bağlı müesseselerin kaldırılması, tekkelerin ve medreselerin kapatılması gibi radikal adımlarla, Sultan Abdülhamit engelini bile aşarak ilerleyen ve ilerledikçe güçlenen modernleşme sürecinin ne kadar büyük fedakârlıklar ve cesaretle yürütülürse yürütülsün, Türkiye'nin, Batı'nın medeniyet hazinesine ekleyecek bir şeyi olmadığından bahseder.[20] Zira tipik bir Herodian olan Türkiye, Herodianizmin iki zaafı olan 'taklitçilik' ve 'yaratıcı unsurun yokluğu' ile maluldür.[21] Kendini "komşu ülkelerin insanlarından farklı kılmak için elinden gelen herşeyi yapan"[22] Türk, Toynbee'ye göre Batı'nın ulusal devletlerinden biri haline gelse bile, tıpkı 'devekuşunun başını kuma sokması gibi geçmişe sığınan' Zealot gibi yok olmaktan kurtulamaz. Zira 'Zealot 'artık ölmüş bir medeniyetin fosili haline gelirken; 'Herodian' taklit ettiği medeniyetin içinde erimektedir.[23]

Ahmet Davutoğlu "Medeniyetlerin Ben-İdraki" makalesinde, farklı medeniyet tasavvurlarının farklı ben-idraki formları[24] üretirken ortaya koyduğu psi-

17. Bkz. Farhang Rajayi, *Globalization on Trial: The Human Condition and the Information Civilization* (Ottawa: IDRC, 2000), s. 104.
18. Sözlük anlamı "Roma hakimiyetine karşı ayaklanmış Musevi partizan" olan Zealot, Toynbee tarafından bilmediğinden korkan ve korktuğuna karşı son model silahlar ve zeki savaş teknikleri ile mücadeleye girişen bir tipoloji olarak Kuzey Afrikalı Sunusileri ve Orta Arabistan'lı Vahhabileri tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. Toynbee, *Medeniyet Yargılamıyor*, s. 181. krş. *A Study of History,* 225, 239, 395
19. Toynbee'nin "bilinmeyenin tehlikesinden korunmak için en etkin yolun, bilinmeyenin sırrını keşfetmekte yattığı prensibine göre hareket eden insan" olarak tanımladığı Herodian, Toynbee için kozmopolitliğin bir çeşidini temsil etmektedir. Bkz. a.g.e, s. 185, 186.
20. "Bizim tehdidimizin kurbanı olan Türk ne yaparsa yapsın gözümüze giremeyeceğini, kitabimiz Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yaparak gösterebilir: "Biz size kaval çaldık, siz oynamadınız; biz yas tuttuk siz ağlamadınız", tehdidimizin kaba olması aynı zamanda yanlış olmasını gerektirmez. Bu sarf edilen emek boşuna olmasa ve bu çok dikkatli Türk 'Heroidan'lari amaçlarına tam tamına ulaşsalar bile, bu, medeniyet hazinemize ne ekleyebilir?" Bkz. a.g.e, s. 190-191.
21. Toynbee, *Civilization on trial: and the world and the West* (Meridian Books: 1976), s. 176.
22. Toynbee, *Globalization on Trial,* s. 115
23. Bkz. Toynbee, *Civilization on Trial*, s. 178.
24. Ahmet Davutoğlu, "Tarih idraki oluşumunda metodolojinin rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı." *Divan* 1 (1997): 3.

ko-kültürel yapıları ele alır. Davutoğlu, bu yapıları aynı şekilde 'öteki' kavramı ile ilişkilendirse de, onun teorisinde egemen bir Batı ile mahdut 'öteki', Davutoğlu'nun tasnifinde daha çoğul bir anlama kavuşur.[25] Toynbee'nin medeniyetleri Batı ile ilişkisi üzerinden bir tasnife tabi tutması, doğuş, inkişaf ve çözülmelerini açıklarken başvurduğu en temel ilke olan 'meydan okuma- cevap verme' ile ilişkilendirilerek değerlendirildiğinde Toynbee'nin teorisinin ana çerçevesi ortaya çıkar.

MEYDAN OKUMA-CEVAP VERME

Toynbee Spengler'in medeniyetleri, dogmatik ve determinist bir yaklaşım içinde ve dehasına yakışmayacak gelişigüzel bir kararlılıkla açıkladığını söyler.[26] Ardından doğum, gelişim, gerileme ve yıkılma safhalarını açıklamada ne Almanların 'önsel', ne de İngilizlerin ırk[27] ve çevre[28] teorileri ile uygulamaya geçen ampirik metotlarının bize ihtiyacımız olan kuşatıcı ilkeleri sunduğunu beyan eder. Bu metodolojilere alternatif olarak ürettiği 'meydan okuma- cevap verme'yi ise bazı kurallara bağlar.

Toynbee için medeniyetin zuhuru inkişafının kesin teminatı değildir. Medeniyetlerin gelişmesi, 'meydan okuma'lara cevap verme yetisinin ötesinde, yaratıcı azınlık, teknik ve bilimin gelişmesi gibi faktörlere ihtiyaç duyar. Zira cevap verme temelli bir düzlem, medeniyetin hayatiyetini sürdürmesini sağlar fakat ilerlemesine olanak sağlamaz. Buna mukabil, kültür değişiminin başat dinamiklerinden olan teknikteki küçük gelişmelerin medeniyet bağlamındaki izdüşümleri devasa olabilir. Fakat tekniğe yaslanarak gelişen bir medeniyetin de ne kertede gelir adaletsizliği, işsizlik, çevre sorunu gibi büyümeye eşlik eden problemlere çözüm üretebileceği ya da insanın vizyonunu genişletip genişle-

25. A.g.e.
26. Toynbee, Spengler'in determinist metodunun kaderin gizemlerini açıklamakta kifayetsiz kaldığını söylerken tarihçiye bu seküler ve hantal yaklaşımdan imtina etmesini salık verir. Bkz. Stuart H Hughes, *Oswald Spengler* (New Jersey: Transaction Publishers, 1991), s. 140.
27. Toynbee, siyah ırkın medeniyet anlamında bugüne kadar kayda değer bir katkı sağlamamış olmasının arkasında, medeniyet deneyiminin kısalığı düşünülürse, yeteneksizlik dışında dürtü veya fırsat yokluğu gibi unsurların etkili olma ihtimaline dikkat çeker. Bkz. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 15. veya Toynbee, *Tarih Bilinci*, s. 98-99.
28. Mısır ve Sümer medeniyetlerinin beşiği olan Aşağı Nil Vadisi ile Aşağı Dicle-Fırat Vadisi ile Urdun ve Rio Grande Vadileri fiziksel yapıları arasındaki benzerliğin, benzer medeniyetlerin doğuşuna sebep olmadığını vurgulayan Toynbee çevre faktörünün medeniyetlerin doğuş sebeplerini açıklamaktaki yetersizliğini iddia eder. . Bkz. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 15. veya Toynbee, *Tarih Bilinci*, s. 104.

temeyeceği soru işaretidir. Örneğin Toynbee, kuruluş evresinde Hristiyanlığı muhkem kılmak için panteizme savaş açan ve bu şekilde tabiatın kutsallığını yitirmesine sebep olan Roma imparatorluğunu bugün yaşadığımız çevre krizinin birincil müsebbibi olarak görür.[29] Bununla beraber, parçalanırken güçlü bir Hristiyanlığı dünyaya getirdiğini söylediği Grek-Roma medeniyeti tarihi üzerinden medeniyetlerin yıkılış ve parçalanışlarının din planında daha yüce şeylere ulaşmanın basamakları olabileceği sonucuna varan[30] Toynbee, Batı medeniyetini 17. Yüzyıl sonrası geldiği nokta itibariyle "ortasındaki dine ait parçanın yırtık olduğu teknolojik bir kumaş örgüsü"[31] ne benzetir. Toynbee'ye göre Batı medeniyetinin dünyaya yayılmasının en temel sebebi din boyutunun medeniyet tasavvurundan çıkarılması, başka bir deyişle medeniyetin 'karşılık beklemeyen bir fayda'ya dönüşmesidir. James Frazer, *Golden Bough* eserinde teknolojiden modern hükmetme aracı olarak söz ederken,[32] Paul Riceour, "Universal Civilization and National Cultures" isimli makalesinde ulusları medeniyete dönüştüren etkeni teknik gelişme olarak açıkladıktan ve bu çerçevede teknolojik ilerlemeye eşzamanlı olarak dünyaya yayılan refah, demokrasi ve Aydınlanma'nın getirdiği diğer değerlerden bahsettikten sonra teknolojinin homojenleştirici etkisinden ve bu sayılan müspet değerlerle beraber vasat bir medeniyet dediği (*mediocre civilization*) Batı medeniyetinin, dünyanın tüm büyük medeniyetlerinin kültürel kaynakları üzerindeki tahrip edici etkisinden söz eder.[33] Toynbee, son tahlilde bir araç olarak teknolojinin, din unsuru olmaksızın Batı kültür zenginliğini yaymakta kifayetsiz kalacağını, yaymaya muvaffak olsa bile bunun sağlıksız bir yayılma olacağını iddia etmektedir. Zira "dışarıya öz olmadan kabuğu yollamak, bir uyduya çekirdeksiz elektron yollamak kadar tehlikeli olabilir."[34] Batı medeniyet dokusundaki bu boşluğa, başka bir deyişle 'Yunanlıların Helen kültürünün kalbine açtıkları delik'e ve ırkçı ideolojilerle bölünen Batı'nın yeryüzünün paylaşımı konusunda birbiri ile yarışan ülkelerine karşın, İslam medeniyetinin "yüce ahlak ve toplumsal değerleri," bu değerleri kendisinden devşirdiği din ve bu dinin en kalıcı ahlaki başarılarından biri olan ırkçılığın izalesi,[35] yine de "doğuştan gelen bir anlayış ve erdemin be-

29. David E Cooper, Joy A. Palmer, *Spirit of the Environment: Religion, Value and Environmental Concern.* (New York: Routledge, 2012), s. 42.
30. Perry, Marvin. *Arnold Toynbee and the crisis of the West.* (Mishawaka: University Press of America, 1982) s. 42.
31. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 85.
32. Yuval Lurie, *Wittgenstein on the Human Spirit.* (Netherlands: Rodopi, 2012), s. 160.
33. Ferhang Erfani, *Paul Ricoeur: Honoring and Continuing the Work* (Chicago: Lexington Books, 2011), s. 26.
34. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 84.
35. A.g.e., s. 195.

lirtisi sayılmaz."[36] Batı'da namevcut olup, 'öteki'nde bulunan tüm erdemleri, hakkıyla çalışmış bir 'meydan okuma- cevap verme' mekanizmasına mal eden Toynbee, konu 'cevap verebilmiş olma'nın dönüştürücü etkisine geldiğinde, örnek skalasını Batı tecrübesi ile sınırlı tutmayı tercih eder. "Ne de olsa en derin ruhsal kurallardan birisi Aeschylus'in "insan acı çekerek öğrenir" deyişiyle, İncil'deki "çünkü Rab sevdiğini azarlar ve kabul ettiği her oğlunu döver" ibaresi,[37] 'son din olan Hristiyanlığın[38] Hz. İsa ile başlayan ve adım adım onu medeniyetlerin zirvesine taşıyan acılar silsilesine işaret etmektedir. *A Study of History*, bu minvalde Batı'nın, Doğu'nun maneviyatı ile ortaya koyduğu meydan okuma'ya bir 'cevap' üretmenin eşiğinde olduğu müjdesinin rasyonel temellere dayandırılması olarak da okunabilir. Toynbee, "Doğu toplumlarının, Batı boğasının boynuzlarından gerekli dersi almadan önce sahip olduğu" 'ben merkezci yanılsama'ya bugün sahip olan Batı'nın bu çarpışmanın yankıları ve Tanrı'nın inayeti ile[39] ile bir sıçrama yaşayacağını söylerken, Batı'nın kendini tarih sahnesinde nasıl konumlandırdığının Toynbee'nin tüm külliyatındaki belki de en büyük ipucunu taşıyan ve en çarpıcı ifadesini bulan bir benzetmeden yararlanır. Büyük uyanış öncesi Batı medeniyetini 'önü ve arkasında iki yüzü olan bir İtalyan Tanrısı' olan Janus'a benzetir ve ilave eder: "Bu figür dışarıda saldırgan boğayı, içeride de uyuyan güzeli uyutmakta."[40] Dışarıda saldırgan boğa ve içeride uyuyan güzellikle tasvir edilen Tanrı metaforunun, yaptığı tüm isabetli politik çağrışımların ötesinde taşıdığı daha büyük bir iddia var ki, bu iddianın büyüklüğünü anlamak noktasında, Toynbee'nin var olduğunu iddia ettiği 'meydan okuma-cevap verme' mekanizmasına, muhtemelen Jung'un etkisi ile bir arketip arama kaygısı sonucunda başvurduğu Goethe'nin, *Faust* eserindeki yaratılış teorisi yardımcı olabilir: Tanrı'nın sınanmak için hiçbir açık kapı bırakmayacak şekilde mükemmel olan eserleri Metistofeles'in, Tanrı'nın huzuruna çıkıp en seçkin yaratıklardan birini baştan çıkarma konusunda kendisine fırsat tanınmasını talep ettiğinde dünyanın yaratılma süreci başlar. Yani yaratma eylemi, Tanrı'nın kendisine meydan okuyan Metistofeles'e cevabıdır.[41]

Dünyanın yaratılma sürecinin varlığını borçlu olduğu 'meydan okuma-cevap verme' mekanizmasını Tanrı'nın her zaman kazanmadığı, -yani 'Janus' benzetmesine dönersek, Batı medeniyetinin kendisine galebe çalınan durumlar da olabileceği- şeklinde okuyabileceğimiz gibi, Toynbee'nin büyük bir ih-

36. A.g.e., s. 78.
37. Toynbee, *Civilization on Trial*, s. 234.
38. A.g.e.
39. A.g.e., s. 75.
40. Bkz. a.g.e. s. 79.
41. Bucchianeri, E A. *Faust- My Soul Be Damned for the World.* Bloomington: AuthorHouse, 2008. 324-25

timalle okuduğu gibi, yani Tanrı'nın yeni bir şey yaratmak için sunduğu fırsat olarak da okuyabiliriz.

Medeniyetlerin 'teknik ve bilimde ilerlemeyi de kapsayan, dahili engellerin bertaraf edilmesi ile başlayıp, bu yolla 'meydan okuma'lara cevap verebilecek noktaya yani ' öz-belirlenim' (*self-determination*) aşamasına ulaşması ile momentum kazanan bu inkişaf sürecinin, Toynbee'nin verdiği bu metafizik referans bağlamında yapılacak bir okuması, iki önemli kavrama ışık tutar; yaratıcı azınlık (*creative minority*) ve semavileşme (*etherialization*). Meydan okumaya cevap veren medeniyetin girdiği ilerleme sürecinin 'semavileşme' olarak tanımlanması, medeniyet kavramında olduğu gibi, medeniyetin tekâmülünde de dikey bir boyut, metafizik bir bağlam görür. Dolayısıyla, tarih sahnesinde kendine yer edinmiş yirmi altı medeniyetten Batı medeniyeti hariç hepsinin ya ölü ya can çekişmekte olması Toynbee'ye göre, İlahî Takdir'in tercihi konusunda tarihi doğru okuyabilen kişinin ihtiyacı olan tüm ipuçlarını sağlamaktadır. Ahmet Davutoğlu, 'Küreselleşme ve Medeniyetler Arası Etkileşim Bağlamında Ortak Değerler' makalesinde, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslam medeniyet havzasında görülen siyasi devinim, Çin ve Hint medeniyet havzalarında gözlenen kültürel ve ekonomi-politik canlanma, Afrika'da Afrika kimliği ve birliği etrafında gelişen yeni siyasi söylem ve Latin Amerika'da ortaya çıkan yeni arayışların otantik medeniyetlerin tarih sahnesinden çekilmediklerine, aksine küreselleşmenin getirdiği etkin araçlarla yeni düşünsel ve sosyal ifade biçimleri geliştirmeye başladıklarına delalet ettiğini söylerken,[42] Toynbee'nin medeniyet teorisinin de dahil olduğu, Yunan-Roma- Hristiyanlık-Rönesans/Reform-Modernite şablonu üzerine oturtulan ve batı medeniyetinin hegemonik etkisinin oluşturacağı iktisadi-siyasi düzen karşısında zamanla buharlaşarak (*annihilation*) yok ya da asimile olacaklarını iddia eden tezlere karşı çıkmaktadır.

YARATICI AZINLIK

'Semavileşme'nin devamını sağlamak için varlığına gereksinim duyulan muharrik kuvvetin 'yaratıcı azınlık' kavramı ile karşılanması medeniyetlerin tabiatında var olduğu farz edilen ilahi boyutun ilmiklerini açan kavramsallaştırmalardan biri olması açısından önemlidir.[43] Zira meydan okumaya cevap üreten yaratıcı azınlık, tıpkı Metistofeles'in meydan okumasına karşılık veren Tanrı'nın

42. Ahmet Davutoğlu, "Küreselleşme ve Medeniyetler Arası Etkileşim Bağlamında Ortak Değerler ", *Anayasa Yargısı*, erişim tarihi 01.01/2012, http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/DAVUTOGLU.pdf
43. Bkz. Toynbee, *A Study of History*. s. 214.

girdiği gibi bir 'yaratma süreci'ne girer. Bu azınlık, medeniyetlerin gelişmesi, gelişmenin devamının garantörü olduğu gibi coşkusunun da başat aktörüdür.[44]

Toynbee bu yaratıcı azınlığı tarif için, Bergson'un biyolojiden ödünç aldığı ve bilinç ile yakın bir ilişki üzerinden anlamlandırdığı *elan vital* (yaşam gücü) kavramından faydalanır. Bununla beraber kavram, epistemolojinin tarih kuramlarındaki en bilinen izdüşümünün mucidi Toynbee'ye geçerken, Deleuze'ye geçerken takip ettiği seyre benzer bir seyir takip ederek mistik tüm bağlarından kopar, metafizik çağrışımlarından uzaklaşır.[45] Yani artık *elan vital* ruh değil, Deleuze'nin eline düştüğü sekliyle organik ve inorganik olanı tefrik etmeye yarayan ve sadece yatay düzlemde kullanılan enstrüman bir kavramdır. Toynbee benzer bir biçimde *elan vital*'i bir toplumu statik konumdan dinamik konuma yükseltmesi açısından, ilkel toplumu medeniyetten ayıran bir fark olarak değerlendirir. Statik-dinamik ayrımının da zımnen delalet ettiği gibi, Toynbee'nin tezinin 'yaratıcı azınlığı'nı, Toynbee'nin iddia ettiği şekliyle, 'medeniyetin ruhu' olarak tanımlamak mümkün olmayabilir. Çünkü yaratıcı azınlığı 'tahrik' görevini ifa edemez hale gelmiş, veya yaratıcı azınlık ile yaratıcı olmayan çoğunluk arasındaki *mimesis*[46] ilişkisi kaybolmuş medeniyetler Toynbee'nin medeniyet teorisine göre hayatını sürdürmeye bir süre daha devam edebilir. Oysa vitalist teorilerde *vital force*'un kaybolup yani ruhun ölüp bedenin yaşaması gibi birşey varit değildir. Huxley'in Bergson'un bu adaptasyonunu tahfif ederken kullandığı tren motoru tanımı, *elan locomotif*[47] Toynbee'nin yaratıcı azınlığını daha iyi karşılayan bir kavram olarak düşünülebilir. Zira tren de motor çalışırken kazandığı ivme ile, motor durduktan bir süre sonra daha ilerlemeye devam edebilir. Kısacası, Toynbee, *elan vital*'i konvansiyonel anlamı olan 'ruh' ve bu anlamlandırmanın getirdiği çağrışımlardan uzak bir bağlamda daha mekanistik bir bakış açısı ile değerlendirir. Bu uzaklaşma, biyoloji ve tarih disiplinleri arasında var olduğunu kabul ettiği mütekabiliyet, ve medeniyetleri açıklarken çıkış noktası olan 'canlı organizma' analojisinden de bir kopuş olarak okunabilir.

---

44. Toynbee'nin bu elitist yaklaşımına, yine Davutoğlu'nun 'Medeniyetlerin Ben-Idraki' makalesi bir karşı tez olarak okunabilir. Davutoğlu bu makalede medeniyetlerin tebarüz etmesini sağlayan ben-idrakini küçük bir elitle sınırlı tutmadan tüm bir medeniyete mal eder.
45. Valentine Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual* (Albany.: SUNY Press, 2008), s. 142.
46. Yunanca 'taklit' (mimetisthai) anlamına gelen bu sözcüğü Toynbee, 'yaratıcı olmayan çoğunluğun, yaratıcı azınlığı taklit'ini tarif için kullanırken mimesis yetisinin en etkili kullanımı, onun alışkanlık ya da gelenek halinde billurlaşmasıdır. Bkz. Toynbee, *Tarih Bilinci*, s. 179.
47. Mary A Gillies, *Henri Bergson and British Modernism* (Ontario: McGill-Queen's Press, 1996), s. 31.

EVRENSEL KİLİSE

Bir diğer kopuş, Toynbee, canlı organizma benzetmesini Hristiyan Batı medeniyetini dışarıda bırakacak şekilde daralttığında kendini gösterir.[48] Spengler kültürler arası geçişkenliği ve medeniyetlerin birbirlerini karşılıklı anlama imkânını düşük görürken,[49] Toynbee, canlı organizma benzetmesi ışığında ve medeniyetlerin statik değil dinamik yapılar olduğu, dolayısıyla dış etkilere açık olduğu ön kabulünden hareketle, dünya kültürlerinin sentezinin mümkün olduğu tezi üzerinde durur. Bu sentezin tarihin şahit olduğu en çarpıcı örnekleri Yunan ve Hint dalgalarının birleşmesi ile ortaya çıkan Uzakdoğu'nun Budist medeniyeti ve Yunan dalgasının Suriye dalgası ile karşılaşması sonucu doğan Batı-Hristiyan medeniyetleridir.[50] Bu karşılaşmaların ifsad edici doğasına dikkat çeken İsmet Özel'in, Yunan felsefesinin özellikle Neo-Platonizm, Aristoculuk gibi okullarının İslam düşüncesi ile karşılaşması sonucunda ortaya çıkan akımları Müslümanların gösterdiği bir zayıflık olarak değerlendirmesi,[51] ya da Jakob Burckhardt'ın, Rönesans mucizesini Hristiyanlığa sırt çevirip tek kaynaktan, Antik Yunan'dan beslenen İtalyan dehasına bağlaması[52], bir anlamda Toynbee için 'zayıflarken zenginleşme' mucizesidir.[53] Toynbee'nin Greko-Romen tarihinin en önemli üstünlüğünün geniş ve evrensel bir vizyona sahip olduğunu ve bu sayede *Pax Romana*'nın gerçekleştiğini[54] söyleyip bu tezi *A Study of History* eserinde müstakil bir bölümde (*'Universal States'*) detaylandırması, Toynbee okuyucusunu bekleyen 'Evrensel Kilise' tezine bir hazırlıktır.

Bu sentezin siyasi bağlamdaki karşılığı dünya devleti veya Evrensel Kilise olabileceği gibi Birleşmiş Milletler gibi uluslararası bir kuruluş da olabilir.[55] Toynbee bu idealin gerçekleştirilmesinin Roma imparatorluğuna referansla, fakat Roma imparatorluğundan farklı olarak savaş yoluyla değil; yaratıcı azınlığın Hristiyanlığı ihya ve bunu müteakip Hristiyan kültürünü Hint ve Çin kültürlerini de içine alacak şekilde genişletip[56] yeniden inşa etmesi ile mümkün olduğundan bahseder.

---

48. "There is no known law of historical determinism" Bkz. Toynbee, *The Study of History*, s. 553-554.
49. John Farrenkopf, *Prophet of Decline: Spengler on World History and Politics.* (Louisiana: LSU Press, 2001), s. 69.
50. Toynbee, *Civilization on Trial*, s. 50.
51. Özel, İsmet. *Üç Mesele.* Ankara: Tiyo, 2012. 40
52. Jakob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization* (New Yor: St. Martin's Press, 1999)
53. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, s. 55.
54. Toynbee, *The Civilization on Trial*, s. 13
55. a.g.e., s. 40-42.
56. "Bazen şamatalı bazen azarlayıcı olan bir gerçek var: Çağdaşlarımızın- Çin, Japon, Hint, Müslüman Ortodoks, Hristiyan- geçmiş tarihlerinin ne Batılı olacak ne de ol-

Toynbee'nin teze sonradan eklemlenmiş hissi veren bu Anglikan formülasyonunu, medeniyetlerin canlı olduğu ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak her medeniyetin bir sonu olduğu tezine bir tenzih dipnotu olarak değerlendirmek mümkün. Yaratıcı azınlığın fikir üretme dışında alanlara angaje olması ve '*mimesis*'in kaybolup, toplumsal birliğin bozulması Batı medeniyetinin çöküşe geçtiğinin alametleridir. Bununla beraber, Batı medeniyeti, iki dünya savaşından çıkabildiyse[57] ve sınıfsal yapılanmayı, ırkçılığı[58] ve kibri[59] bırakabilirse yok oluş mukadder olmayabilir. Batı teknik sahada gösterdiği terakkiyi dışlayıcı vizyonunu terk ettiği, yani İslam'ın eski İsrail ve İran medeniyetleriyle Modern Yakın ve Ortadoğu arasında bir krizalit olarak işlev gördüğü gibi, Hristiyan Kilise de tüm dinlerin olduğu gibi toplumun laik türlerinin de yaşamasına olanak sağlayan bir krizalit kurum olabildiği ölçüde manevi alanda da hala gösterebilir.[60]

SONUÇ

Toynbee'nin kurduğu hipotezin tek istisnasının Batı-Hristiyan medeniyeti olması gerçeğinden yola çıkarsak, Toynbee'nin yaygın okuma şeklinin aksine, *A Study of History*, Oswald Spengler'in *The Decline of the West* kitabında ortaya koyduğu determinizme külli bir ret getirmediğini iddia edebiliriz. Toynbee, Spengler'in dört mevsim analojisiyle açıkladığı sonluluk tezini, tek bir medeniyeti istisna kılmak kaydıyla ilkesel düzeyde kabul eder.[61]

Fransız filozof Raymond Aron, Toynbee'nin, *A Study of History* tezinden şöyle bahseder: Tezine Spengler olarak başlayan Toynbee, tezini Anglikanlığa ihtida eden bir Boussuet olarak bitirir."[62] Spengler'in savının, Toynbee'ye sade-

---

mayacak, fakat tek bir potada eritilmiş kültürlerinin hepsinin sahip olacağı gelecek bir dünyada, bizim geçmiş tarihimizin bir parçası haline geleceğini kabul etmek durumunda olduğumuz gerçeği" bkz. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor,* s. 89.

57. *A Study of History'nin* İkinci Dünya Savaşı sonrası kaleme alınan ciltlerindeki önceki ciltlere nispetle daha iyimser ton aynı doğrultuda anlamlandırılabilir. Bkz. Margaret A Rose, *The Post-Modern and the Post-Industrial: A Critical Analysis.* (Melbourne: Cambridge University Press, 1991), s. 10.
58. Toynbee, Arnold J. *A Study of History: The Prospects of the Western Civilization* (London: Oxford University Press, 1963), c. IX. s. 433.
59. Bkz. a.g.e. s. 554.
60. William H. Mc. Neill, *Arnold J. Toynbee:A Life* (Londra: Oxford University Press, 1989), s. 230-34.
61. David L Larsen, *The Company of the Creative: A Christian Reader's Guide to Great Literature and Its Themes*, s. 577.
62. Bkz. Guy Ankerl, *Global Communication Without Universal Civilization* (Geneva: Inu Press, 2000), s. 429.

ce tezinin mukaddimesinde değil aynı zamanda Batı medeniyetinin gerilemesi konusunda da eşlik ettiğini söylemek mümkün. Spengler'in materyalizm ve bilginin sekülerleşme bağlamında ve Marx, Feurbach, Darwin, Comte ve Nietzsche gibi düşünürler ışığında okuduğu düşüşü Toynbee, bir dünyayı yıkıp, yeni bir dünya kurduğunu söylediği ve 'para odaklı' (*cash-nexus)*[63] bir dünya görüşünü getirmekle suçladığı buharlı gemi ve *Ulusların Zenginliği*'nden (*The Wealth of Nations*) hareketle tespit ederken;[64] Batı medeniyeti için Spengler'in biçtiği türden bir ömür biçmez. Yani tespit ettiği yaşayan dört medeniyetin tümü kaçınılmaz bir döngüsel sona yaklaşırken, Batı medeniyetini lineer bir düzlemde mütalaa eder. Fakat Batı ve Batı olmayan şeklindeki kurucu ayrımı dolayısıyla, onun izahını Vico'nun toplumsal seyri açıklarken faydalandığı çember ve çizgiyi aynı anda kullanan sistemine de dahil etmek mümkün değildir. Çünkü Toynbee'nin Batı medeniyetinin dahili ve harici proletaryanın formasyonu ile çağırdığı kıyamete alternatif olarak kurguladığı, 21. Yüzyılın son medeniyetleri olan İslam, Hindu ve Uzakdoğu medeniyetlerinin Batı medeniyetinin çatısı altında toplanacağı tezi, bu Batı-dışı medeniyetlerin döngüsel seyrinin son kertesine, Batı medeniyetinin ise lineer seyrinin düşüşü takip eden yükselme evresine işaret eder. Dairesel döngüyü medeniyetleri, çizgisel seyri ise dinleri okurken kullanan Vico'nun teorisi,[65] Toynbee'nin Batı medeniyetini Hristiyanlık üzerinden tanımlayıp, yükselişin ipuçlarını yine aynı bağlamda okuduğu hesaba katılırsa, *A Study of History*'ye ışık tutabilir. Frazer'in *Golden Bough* isimli eserinde detaylandırdığı dine evrimsel ve pozitivist bakış, hem Vico'nun hem Toynbee'nin din kuramları ile benzerlik arz ederken, Toynbee evrimsel süreci sadece bir medeniyet üzerinden okur. Toynbee'nin "Din parçası yırtık olan teknolojik bir kumaş" olarak tasvir ettiği Batı medeniyetinin, din ile ilişkisini onardığı ve bu yolla Doğu'dan gelen manevi 'meydan okuma'ya cevap verebildiği takdirde bir sıçrama gerçekleştirebileceği ve Batı medeniyetinin bu sıçramayı takip eden yükselme evresinde, Roma İmparatorluğu'nun bir varyantı olan 'Evrensel Kilise' gibi ekümenik ve senkretik bir yapılanmayı tecrübe edeceği tezi, Toynbee'nin medeniyetleri anlamlandırırken başvurduğu 'zaman' ve 'mekan' faktörlerini aydınlatması açısından önemlidir. *A Study of History,* bu bağlamda okunduğunda, sadece geçmiş medeniyetlerin tarihine değil, içinden çıktığı 20. Yüzyıl Avrupa'sına da ışık tutar.

---

63. Marksist çevrelerde yaygın kullanımda olan *Cash-nexus* tabiri, ilk olarak Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından başta çalışan-işveren olmak üzere tüm ilişkilerin para odaklı tabiatını tarif için kullanılmıştır.
64. Arnold J. Toynbee, *Lectures on the Industrial Revolution in England.* (Michigan: Wolfenden Press, 2011), s. 85-88.
65. Anthony J. Parel, Ronald C. Keith, *Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree* (Oxford: Lexington Books, 1992), s. 59-60.

Toynbee'nin Hristiyan medeniyetini kurtarma senaryosunu tanımlayacak olsak, düşüşün iki semptomu olarak tespit edilen 'arkaizm' ve 'fütürizm,' kavramlarından eş zamanlı olarak yardım almak mümkündür. Zira Toynbee'nin 'Evrensel Kilise' senaryosu, en temel dogmalarından biri 'kilise dışında kurtuluş yoktur' (*extra ecclesaim nulla salus*) olan dışlayıcı Hristiyan öğretisine fütüristik bir yorum ve aynı zamanda Sorokin'in ne dinsel, ne dilsel, ne de siyasi hiçbir birlik arz etmediğini söyleyerek Toynbee'nin dönem tasavvurunu eleştirdiği Helen medeniyetine[66] nostaljiye varan bir özlemin izlerini taşır.

KAYNAKÇA

Ankerl, Guy. *Global Communication Without Universal Civilization*, Geneva: Inu Press, 2000.

Braudel, Fernand, *Grammaire des Civilisations,* Paris:Flammarion, 1987.

Burckhardt, Jakob, *The Greeks and Greek Civilization*, New York: St. Martin's Press, 1999.

David E Cooper, Joy A. Palmer, *Spirit of the Environment: Religion, Value and Environmental Concern*, New York: Routledge, 2012.

Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetlerin Ben-İdraki." *Divan* 1 (1997)

Davutoğlu, Ahmet. "Tarih idraki oluşumunda metodolojinin rolü: Medeniyetler Arası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı." *Divan* 2 (1992)

Davutoğlu, Ahmet, "Küreselleşme ve Medeniyetler Arası Etkileşim Bağlamında Ortak Değerler ", *Anayasa Yargısı,* erişim tarihi 01.01/2012, http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/DAVUTOGLU.pdf

Ferhang, Erfani, *Paul Ricoeur: Honoring and Continuing the Work*. Chicago: Lexington Books, 2011.

Farrenkopf, John, *Prophet of Decline: Spengler on World History and Politics*, Louisiana: LSU Press, 2001.

Faulkner, Keith W., *Deleuze And the Three Syntheses of Time*, New York: Peter Lang, 2006.

Joseph B., Ford ve Michel P. Richard. *Mélanges. Sorokin, Pitirim*, Transaction Publishers, 1996.

Gillies, Mary A., *Henri Bergson and British Modernism*, Ontario: McGill-Queen's Press, 1996.

66. Bkz. Joseph B. Ford, Michel P. Richard, *Mélanges. Sorokin, Pitirim* (New Jersey: Transaction Publishers, 1996), s. 142.

Hughes, Stuart H., *Oswald Spengler*, New Jersey: Transaction Publishers, 1991.

Larsen, David L., *The Company of the Creative: A Christian Reader's Guide to Great Literature and Its Themes*, Chicago: Kregel Academic, 2000.

Lurie, Yuval, *Wittgenstein on the Human Spirit*, Netherlands: Rodopi, 2012.

William H. Mc. Neill, *Arnold J. Toynbee:A Life*, Oxford: Oxford University Press, 1989

Moulard-Leonard, Valentine. *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. N.p.: SUNY Press, 2008.

Özel, İsmet. *Üç Mesele*. Ankara: Tiyo, 2012.

Parel, Anthony J. ve Ronald C. Keith, *Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree*, Oxford: Lexington Books, 1992.

Marvin, Perry, *Arnold Toynbee and the crisis of the West*, Mishawaka: University Press of America, 1982.

Moulard-Leonard, Valentine, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, Albany: SUNY Press, 2008.

Rajayi, Farhang, *Globalization on Trial: The Human Condition and the Information Civilization*, Ottawa: IDRC, 2000.

Vico, Gianbattista ve Leon Pompa., *Principi Di Una Scienza Nuova*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Rose, Margaret A., *The Post-Modern and the Post-Industrial: A Critical Analysis*, Melbourne: Cambridge University Press, 1991.

Saviro, Steven. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. MIT Press, 2009.

Solomon, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*. N.p.: Rowman & Littlefield, 1972

Toynbee, Arnold J. *A Study of History: The Prospects of the Western Civilization*. Vol. 9. London: Oxford University Press, 1963.

Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Toynbee, Arnold J. *Change and Habit: The Challenge of Our Time*. Oneworld, 1992.

Toynbee, Arnold J. *Civilization on trial and The world and the West*. Meridian Books, 1976. 178

Toynbee, Arnold J. *Lectures on the Industrial Revolution in England*. Wolfenden Press, 2011.

Toynbee, Arnold. *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.

Toynbee, Arnold. *Tarih Bilinci*. çev. Murat Belge, İstanbul: E Yayınları, 1975.

Wilde, Alan, *Horizons of Assent: Modernism, Postmodernism, and the Ironic Imagination*., Pennsylvania:University of Pennsylvania Press, 1987.

Solomon, Robert C., *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1972.

Toynbee, Arnold J, *Lectures on the Industrial Revolution in England*, Michigan: Wolfenden Press, 2011.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Ali Osman GÜNDOĞAN

1961 Balıkesir doğumlu. 1982 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. 1982–1986 yılları arasında felsefe öğretmenliği yaptı. 1986 yılında mezun olduğu bölüme araştırma görevlisi olarak atandı. 1991 yılında "Maurice Blondel'in Aksiyon Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi" başlıklı teziyle felsefe doktoru unvanını aldı. 1995 yılında doçent oldu. 2000 yılında doçent unvanıyla Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne atandı. 2001 yılında da Muğla Üniversitesi'nde profesör oldu. Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'ın "Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi", "Bergson", "Felsefeye Giriş", "Albert Camus Hayatı, Yapıtları, Felsefesi", Ahlâktan Siyasete" adlı kitaplarının dışında çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Varlık Felsefesi, Varoluşçuluk, İnsan Felsefesi, Ahlâk Felsefesi ve Siyaset Felsefesi temel ilgi alanlarıdır. Halen Muğla Üniversitesi Rektör Yardımcılığı görevini yürütmektedir.

Âlim YILMAZ

1993 senesinde ODTÜ Felsefe bölümünden mezun olan Alim Yılmaz, 1996'da "An Inquiry on Meaning and Understanding: The Debate Between Gadamer and Derrida" başlıklı teziyle Yüksek lisans derecesini 2001'de ise "A Hermeneutic Reconstruction of the Idea of the Good" isimli teziyle ise doktora ünvanını aynı üniversiteden aldı. ODTÜ ve Kırıkkale üniversitesinde bir süre çalışan Yılmaz, 2004'den beri Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumunda uzman olarak çalışmaya devam etmektedir.

Attila ERDEMLİ

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Bir süre felsefe öğretmenliği yaptı, sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Doktora çalışmalarına başladı. 1980 yılında Felsefe Tarihi Kürsüsü'ne asistan olarak girdi. 1984 yılında "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı" adlı tezi ile Felsefe Doktoru oldu.1990 yılında Yardımcı Doçent 1996 yılında Doçent ve 2009 yılında da Profesör oldu.

Betül DUMAN

ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümünden 1995'te mezun oldu. 1997'de ODTÜ'de Kentsel Politika Planlaması ve Yerel Yönetimler Alanında yüksek lisansını ve 2005'te Hacettepe Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler'de doktorasını tamamladı. Akademik hayatına Adıyaman Üniversitesinde başlamış olup, halen Yıldız Teknik Üniversitesinde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. Doktora tezi 1980 Sonrası Yeni Sağın Hegemonya Mücadelesi: Özal liderliğinde Anavatan Partisi olup, sosyal kaynaşma, dışlanma, çok kültürlülük, İslamofobi, ayrımcılık gibi konularda bilimsel çalışmaları bulunmaktadır. İngilizce bilmektedir.

Birsen Banu OKUTAN

Lisans eğitimini, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Tarih ve Siyaset (2000-2005), yüksek lisansı da aynı üniversitenin Uluslararası İlişkiler bölümünde (2005-2007) tamamlayan Birsen Banu Okutan, Şubat 2010 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi bölümüne araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 2012 yılında da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi bölümünde doktorasını tamamlamıştır. Ocak 2014 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yardımcı doçent olarak göreve başlamıştır. Halen aynı görevde olup toplumsal cinsiyet, kültür, popüler kültür ve din merkezli çalışmalarını sürdürmektedir. Woman and Nation in Turkey ve Türkiye'de Popüler Kültür Din ve Kadın adlı eserleri yayınlanmıştır.

Burhanettin TATAR

1965 yılında Samsun'da doğdu. 1988'de O.M.Ü. İlahiyat Fakültesini bitirdi. Yüksek Lisans çalışmaları esnasında aynı fakülteye İslam Felsefesi Anabilim dalında Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1993 yılında doktora çalışmalarını sürdürmek üzere gönderildiği Amerika'da "Interpretation and the Problem of Authorial Intention" adlı doktora teziyle doktor unvanını aldı. OMÜ. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalında 2002 yılında Doçent ve 2008 yılında profesör oldu.

Cafer Sadık **YARAN**

1964'te Fatsa'da doğdu. 1986'da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1991-94 yıllarında İngiltere'de Din Felsefesi alanında Doktora yaptı. Aynı alanda 1999'da On dokuz Mayıs Üniversitesi'nde Doçent, 2006'da İstanbul Üniversitesi'nde Profesör oldu. 2011 yılından itibaren On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık anabilim dalında öğretim üyesidir. 2014 yılında OMÜ'de, İslam Ahlak Felsefesi alanında ikinci bir doktora yapmıştır. Din Felsefesi, Ahlak Felsefesi ve İnformel Mantık alanlarında çalışmaktadır.

Celal **TÜRER**

27.12.1963'de İstanbul'da doğdu. İlk, Orta ve End. Meslek Lisesi (Elektrik Bölümü) tahsilini İstanbul'da tamamladı. 1987'de Ankara Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987–1993 yılları arasında Elazığ ve Sivas'ta öğretmenlik yaptı. 1993 yılında Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi A. B. Dalı Araştırma Görevlisi oldu. 1997'de "William James'in Ahlak Anlayışı" çalışmasıyla doktor unvanını aldı. 1998'de Felsefe Tarihi A. B. Dalına Yrd. Doçent olarak atandı. 2001 Ağustos–2002 Temmuz arasında Oklahoma State Üniversitesi Felsefe Bölümünde "Pragmatizm" ile ilgili araştırmalarda bulundu. Mayıs, 2004'te doçent oldu. 2007 yılında Kaliforniya Üniversitesinde "Dini Çoğulculuk" ve Southern Illinois Üniversitesinde "John Dewey" ile ilgili araştırmalarda bulundu. 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A. B. Dalına Profesör olarak atandı. 2013 yılında Kanada/McGill Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsünde alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. Çalışma alanı Pragmatizm, Ahlak ve İslam Düşüncesidir.

Cevat **ÖZYURT**

1964 Giresun Doğumlu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi'nde, yüksek lisans eğitimini Kırıkkale Üniversitesi'nde, doktora eğitimini İstanbul Üniversitesi'nde tamamladı. Modern Toplumun Çözümlenmesi (İstanbul, Açılım Kitap, 2005), Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma (2. bs. İstanbul, Açılım Kitap 2012), Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi (Ankara, Kadim Yayınları, 2014) adlı üç kitabı bulunan yazar, Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din (Ankara, Hece Yayınları, 2013) adlı kitabın Şamil Öçal ile birlikte editörlüğünü yaptı. Osmanlı modernleşmesi, Türk düşünce tarihi, milliyetçilik, vatandaşlık eğitimi ve insan hakları konularında çeşitli makaleleri bulunmaktadır. Özyurt Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosoloji Bölümü öğretim üyesidir.

Cevriye Demir GÜNEŞ

Lisansı G. Ü. Fen- Edebiyat Fakültesi felsefe bölümünde, yüksek lisansı G. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümünde "Edmond Goblot'da Endüksiyon ve Dedüksiyon", doktoramı ise A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık anabilim dalında "E. Levinas Felsefesinde Etik İlişki Olarak Sorumluluk" adlı tez ile tamamladım. 2009 yılından beri G. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Yrd. Doç. olarak çalışmaktayım. Çalışma alanlarım, Çağdaş Felsefe, Çağdaş Fransız Felsefesi, Türk ve Osmanlı Düşüncesidir.

Derda KÜÇÜKALP

Erzurum'da 1971 senesinde doğdu. Lisans eğitimi Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde, Yüksek lisans ve doktorasını ise Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu yönetimi Anabilim dalında tamamladı. Halen Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde Doçent olarak görev yapmakta olup Siyasal Düşünce alanında çalışmaktadır.

Enis DOKO

Orta Doğu Teknik Üniversitesi İleri Fizik ve Felsefe bölümlerinden mezun oldu. Halen Koç Üniversitesi Fizik Bölümünde Çok Parçacıklı Kuantum Sistemleri üstüne doktora çalışmalarına devam etmektedir. Çok parçacıklı kuantum sistemleri, Ultra-Soğuk Atomik Fizik, Uzay-zaman felsefesi, Fizik felsefesi, Din felsefesi, Bilim Felsefesi başlıca çalışma alanlarıdır.

Ferhat AKDEMİR

15.06.1973 tarihinde Merzifon/Amasya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini doğduğu kentte tamamladıktan sonra yükseköğrenimini On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yaptı (1992-1997). Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda "Ateizmin Dayandığı Sosyolojik Gerekçeler ve Bu Gerekçelerin Teistik Açıdan Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans çalışmasını (1998-2000), ve ardından "Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi" başlıklı doktora çalışmasını (2000-2006) tamamladı ve "bilim doktoru" ünvanı aldı. 1999-2006 arasında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "araştırma görevlisi" olarak görev yaptı. 2008 Ekim'inden itibaren ise, Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Habip TÜRKER

Kırıkkale'de doğdu. 2000 Yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2007 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Moritz Geiger ve Nicolai Hartmann'da Estetik Değer'in Temellendirilmesi" çalışmasıyla doktora tezini savundu. 2010'da Duquesne Üniversitesi, Felsefe Bölümünde postdoktoral çalışmasını yaptı.2012 yılında felsefe doçenti oldu. Halen İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Felseef Bölümü öğretim üyesidir. Akademik yayınlarından bir kaçı: Horkheimer's Criticism of Husserl, Philosophy and Social Criticism 39 (7) 619-635, 2013.Husserl'de Psikolojizm Eleştirisi, Kaygı Felsefe dergisi, Sayı: 16, 2011.A Discussion of The Aesthetic Views of Ibn Sina And Aristotle on The Basis of The Aesthetic Value, Islamic Theology And Philosophy, ed. Anna Teresa Tymieniecka, Springer Yayınevi, 2009, USA.

Kasım KÜÇÜKALP

16.08.1974 yılında Erzurum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bursa'da tamamladı. 1994 yılında girmiş olduğu DEÜ İlahiyat Fakültesini 1999 yılında bitirdi ve hemen akabinde DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde kazanmış olduğu yüksek lisans programına bağlı olarak bir yıl İngilizce hazırlık sınıfını okuduktan sonra, UÜ İlahiyat Fakültesinde hem yüksek lisans programına hem de araştırma görevlisi olarak fakültedeki görevine başladı. Yüksek Lisans çalışması olarak "Nietzsche'nin Postmodernizme Felsefe Bakımından Etkileri" başlıklı çalışmasını Prof. Dr. Ahmet Cevizci danışmanlığında 2002 yılında tamamladı. Yüksek Lisansın akabinde kazanmış olduğu doktora programı ekseninde, aynı danışman hocanın rehberliğinde "Batı Felsefesinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida" konulu doktora çalışmasını Şubat 2008 yılında tamamladı. 2009 Ekim döneminde doçentliğe müracaat etti ve Ocak 2011 girmiş olduğu mülakattan başarılı olarak doçentlik unvanı kazandı. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalında Doçent olarak görev yapan Küçükalp ayrıca, Prof. Dr. Ahmet Cevizci'nin editörlüğünde 2003 yılından beri yayınlanmaya devam eden uzun süreli bir çalışma olan Felsefe Ansiklopedisi adlı çalışmada genel koordinasyon göreviyle beraber çeşitli maddeleri de kaleme almaktadır.

Latif TOKAT

1989 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra bir süre öğretmenlik yaptı. 1996 yılında, "Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi" adlı çalışmayla yüksek lisansını, 2002 yılında da "Dinde Sembolizm" adlı tezle doktorasını tamamladı. "Varoluşçu Teoloji" adlı çalışmasıyla

2008 yılında doçent oldu. Din dili, dini sembolizm, estetik ve din ilişkisi, dünya görüşü, dini çoğulculuk, İslam ve bilim, Amerikan dünya görüşü, anlam sorunu,M. Heidegger, P. Tillich ve Farabi felsefesi gibi konularda çeşitli makale ve kitapları bulunmaktadır. Halen Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesidır.

Levent BAYRAKTAR

1972'de Ankara'da doğdu. İlk, Orta ve Lise öğrenimini bu şehirde tamamladı. 1989'da girdiği Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden sırasıyla 1993'de "Necati Akder Düşüncesinde Bir Aksiyon Problemi Olarak Felsefe" başlıklı tezi ile lisans, 1997'de "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri" çalışmasıyla yüksek lisans ve 2003 yılında da "Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi" başlıklı tezi ile doktora derecelerini aldı. Türk Felsefe Derneği Yönetim Kurulu Üyeliklerinde bulundu. 2004'de Kırıkkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Yardımcı Doçent ve 2011'de de Yıldırım Beyazıt üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doçent oldu ve Bölümün kuruluşunda görev aldı. Başta "Felsefe Dünyası" olmak üzere "Türk Yurdu", "Yeni Türkiye", "Lopsus", "Düşünen Siyaset", "Kurgan Edebiyat", "Bizim Külliye" ve "Gelenekten Geleceğe" gibi dergilerde makaleleri yayımlandı. "Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi" adlı çalışması 2010'da Dergâh Yayınları'ndan basıldı ve 2011'de İLESAM'ın "Teşvik Ödülü'ne layık bulundu. Türk Düşünce Hayat'ının canlanması amacına yönelik olarak çeşitli sivil toplum kuruluşlarında görev aldı ve seminer, sempozyum ve kongrelere katıldı.

Lokman ÇİLİNGİR

1965 yılında Trabzon'da dünyaya geldi. Samsun'da ortaöğretimini tamamladıktan sonra girdiği Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Bir süre Milli Eğitimde felsefe öğretmenliği yaptıktan sonra, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE'nde yüksek lisansını, J.W. Goethe Üniversitesinde de doktorasını tamamladı. 2004 yılında Doçent 2009 yılında profesör olan Çilingir'in Ahlak Felsefesine Giriş, Umut Felsefesi, Pratik Aklın Doğal Diyalektiği, Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset, Felsefeye Giriş gibi kitapları ve başta etik olmak üzere çeşitli konularda yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen Samsuzn Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felseef Bölümü Öğretim üyesidir.

M. Enes KALA

1984 yılında Adanalı bir ailenin çocuğu olarak Konya'da doğdu. Babasının memuriyeti sebebiyle ilköğrenimini güzel Anadolu'nun şirin okullarında

tamamladıktan sonra Ankara Yalçın Eskiyapan Ortaokulunda başladığı orta öğrenimini Ankara Tevfik İleri Anadolu İmam-Hatip Lisesinde bitirdi. 2002 yılında kazandığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 2006 yılında "Aristoteles'in Kendinden Önceki Filozofları Değerlendirmesi" başlıklı tezle tamamladı. Mezuniyetinden sonra Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmenlik yapmış ardından Talim ve Terbiye Kurulunda bir süre görev almıştır. Milli Eğitim Bakanlığı yurtdışı öğrenim bursunu kazanarak 2009 yılında Liverpool Üniversitesi Felsefe Bölümünde "A Study of Rousseau's Concept of The General Will, with Reference to The Distinction Between Positive and Negative Liberty" başlıklı tezle Masterını bitirmiştir. Aynı yıl, 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'nin danışmanlığında başladığı "Aritoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Ahlak-Alışkanlık İlişkisi" adlı tezle yüksek lisans eğitimini de tamamlamıştır. 2009 yılında Pakistan Karaçi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünden derece de alan Muhammed Enes Kala, 2010-2012 yılları arasında D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'da görev yapmıştır. Ocak 2012 yılından itibaren de Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İ.T.B.F. Felsefe Bölümünde çalışmalarını devam ettirmektedir. İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Mehmet **BAYRAKDAR**

1952 yılında Konya'nın Beyşehir İlçesi'nde doğdu. İlkokul ve lise tahsilinden sonra, 1973 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1973-1978 yılları arasında Paris Sorbonne Üniversitesi Felsefe ve İslâm Bölümü'nde, İslâm Felsefesi dalında mastır ve doktorasını tamamladı. 1985-1986 yılları arasında Georgetown Üniversitesi'nde misafir Profesör olarak görev yaptı. 1986-1990 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doçent olarak görev yaptı. 1991-1993 yılları arasında Kualalumpur'da Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Medeniyeti Enstitüsü'nde, 1995-1996 yılları arasında da Roma Gregoiana Üniversitesi'nde İslam Felsefesi Profesörü olarak görev yaptı. Halen Yeditepe Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. İslâm Felsefesi'ne Giriş, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, İslâm'da İbadet Fenomonolojisi, Tasavvuf ve Modern Bilim, İslâm ve Ekoloji, İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kayserili Davut, İdris-i Bitlisi, İslâm'da Düşünce Özgürlüğü, Yunus Emre'de Aşk Felsefesi, Din Felsefesine Giriş, İslâm Düşünce Tarihi adlı Türkçe yayınlanmış eserleri vardır. Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın Fransızca, Arapça ve İngilizce olarak yayınlanmış eserleri de bulunmaktadır. Arapça, Farsça, İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, İngilizce, Latince ve Yunanca bilmektedir.

Mustafa TEKİN

1968 yılında Konya'da doğdu. 1991 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bu tarihten itibaren yaklaşık 8 yıl Milli Eğitim Bakanlığı okullarında öğretmenlik yaptı. 1995'de Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Din Sosyolojisi bilim dalında "Mevlâna Celâleddin Rûmi'nin Eserlerinde Din ve Toplum" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2003 yılında "Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın" isimli teziyle doktor oldu. 2004 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesine Yardımcı Doçent olarak atandı. 2006-2007 öğretim yılı içinde İngiltere'de York Üniversitesi Centre For Women's Studies'de "A Comparative Study on the Freedom of Women in the Context of Religion-The Cases of Turkey and England" (Din Bağlamında kadın Özgürlüğü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma-Türkiye ve İngiltere Örnekleri) konusunda doktora sonrası araştırma yaptı. 2009 yılında doçent oldu. 2014'te ise Profesör olan Tekin, halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Din Sosyolojisi A.B.D. başkanı ve öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Arapça ve İngilizce bilmektedir. Yayımlanmış birçok kitapları, makaleleri; yurtiçi ve yurtdışında sunulmuş bildirileri vardır.

Necati DEMİR

Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünden Mezun oldu. Çeşitli Okullarda Felseef öğretmenliği yaptı. 1991 yılında yüksek lisansını, 2004 yılında doktorasını Ernst Cassire'de İnsanın Anlamı başlıklı tezi ile Erzurum Atatürk Üniversitesinde tamamladı. Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde Öğretim görevlisi olarak çalıştı. Halen Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilimdalında yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

Osman ELMALI

1968'de Erzurum'un Ilıca ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Ilıca'da ortaöğrenimini ise Erzurum'da tamamladı. Liseyi müteakiben Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir müddet okuduktan sonra Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçti. 1992 yılında buradan mezun oldu. Daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev alarak iki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 1995 yılında yüksek lisansını, 2001'de ise doktora çalışmasını tamamladı. Aynı yıl askerlik görevini yerine getirdi. Daha sonra yardımcı doçentlik kadrosuna atandı. 2007 Şubat döneminde doçentliğe başvurarak doçent oldu. 2013'te ise profesörlüğe atandı. Halen aynı görevini sürdürmektedir. Kitap ve makaleleri, ağırlıklı ola-

rak etik, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve felsefe tarihi üzerinedir. Evli ve üç çocuk babasıdır

Şafak URAL

İlk ve orta öğrenimini Ankara'da tamamladı. 1971 yılında DTCF Felsefe Bölümünden mezun oldu. 1977 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sistematik Felsefe kürsüsüne asistan olarak atandı. 1978 yılında "Pozitif Bilimlerde Basitlik İlkesinin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme" başlıklı çalışmasıyla Doktor unvanını aldı. 1979-1980 yıllarında Viyana Üniversitesi I. Felsefe Enstitüsünde çalışmalar yaptı. 1982 yılında İÜ Edebiyat Fak. Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'na Yrd. Doç. olarak atandı. 1983 yılında Doçent oldu. 1988 yılında Profesör unvanını aldı. İstanbul Üniversitesi Rektör Yardımcılığı görevini 2004-2009 tarihleri arasında yapmıştır. Edebiyat Fakültesinde, kurucusu ve başkanı olduğu Mantık Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmakta ve Felsefe Bölümü Başkanlığını yürütmektedir.

Şamil ÖÇAL

1967 yılında Yozgat Akdağmadeni'nde dünyaya geldi. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. MEB'e bağlı okullarda öğretmenlik yaptı. 1994-2004 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 1999 yılında doktorasını tamamladı. 2004-2008 yılları arasında T.C. New York Başkonsolosluğunda Eğitim Ataşesi görevini yürüttü. 2008-2009 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğünde UNESCO ve Birleşmiş Milletlerden sorumlu şube müdür olarak görev yaptı. 2009-2010 yıllarında Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümünde, 2010-2015 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2012 yılında Doçent oldu. 2013-2015 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü müdürlüğü görevini yürüttü. 2015 yılı Ekim ayından itibaren Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi kadrosunda görev yapmaya başladı. 2015 yılından beri görevlendirme ile Yunus Emre Enstitüsü Tahran Kültür Merkezi müdürü olarak görev yapmaktadır. İslam Felsefesi, Türk İslam Düşüncesi Tarihi, Ortaçağ Felsefesi alanlarında araştırmalarını sürdüren Öcal'ın aynı zamanda yayınlanmış kitap, makale ve tercümeleri bulunmaktadır.

Şeniz YILDIRIM

1991 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü'nden, 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü'nden mezun oldu.

1991-2005 yılları arasında çeşitli resmi ve özel kurumlarda mühendis ve öğretmen olarak çalıştı. 2009'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde "Dekart Felsefesinde Bilginin Kaynağı ve Değeri Sorunu" adlı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doktora programına başladı. "Kierkegaard Felsefesinde Varoluş ve Hakikat Sorunu" başlıklı tezi üzerinde çalışmaları devam ediyor. 2005 yılından itibaren özel ders öğretmenliğinin yanı sıra bilim ve felsefe tarihi ile ilgili etkinlikler yapıyor. Çeşitli dergilerde felsefe alanında akademik ve serbest yazıları yayımlanıyor.

Şule Gece ÇELİKKAN

1978 yılında Adana'da doğdu. İlköğrenimini Zonguldak Çaydamar ilkokulunda, ortaöğrenimini ve liseyi Zonguldak Fener ortaokulu ve Fener lisesinde tamamladı. Gazi Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirdikten sonra yine aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. Doktorayı Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde " Modern ve Postmodern Dönemde Sanatta Soyutun Felsefi Temelleri" başlıklı teziyle tamamladı. Gazi, Ankara, Muğla üniversitelerinde çalıştıktan sonra şimdi Kırıkkale Üniversitesinde Yrd. Doç. Dr. olarak görev yapmaktadır.

Tuğba TORUN

1993'de Üsküdar İHL'den, 2000 senesinde ise MÜ İlahiyat Fakültesin'den mezun oldu. 2003 MÜ SBE'de yüksek lisansını ve 2013 MÜ SBE doktorasını tamamladı. Diyanet İşleri Başkanlığında vaiz olarak görev yapan Torun, akademik çalışmalarını ise Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Felsefe Tarihi Bilim Dalında yaptı. Çalışma Alanları: Evrim-Ahlak ilişkisi, Nörobilim-Ahlak ilişkisi.

Tuncay AKGÜN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2000 yılında Lisans eğitimini tamamladı. Yüksek Lisansını ise aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünden 2004 yılında "Karl Jaspers'da Vahiy ve İman" adlı teziyle bitirdi. Doktorasını ise aynı yerde 2011 senesinde "Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma" başlıklı teziyle elde etti. Şubat 2013'den bu yana İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Felsefesi Anabilim Dalı başkanlığını yürütüyor.

Veli URHAN

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Kürsüsü'nden 1977 yılında mezun oldu. 1978-1986 yılları arasın-

da Manisa'da felsefe öğretmeni olarak çalıştı. 1986 yılında araştırma görevlisi olarak atandığı Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladıktan sonra, aynı üniversitede yardımcı doçent ve doçent olarak 2005 yılına kadar görev yaptı. Asıl ilgi alanı çağdaş Fransız felsefesi olması nedeniyle 1995 yılında alanıyla ilgili araştırma ve derleme yapmak için altı ay süreyle burslu olarak Paris'te kaldı. 2005 yılı temmuz ayında Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne naklen doçent olarak atandı. 2008 yılı Aralık ayından bu yana da adı geçen üniversitede Profesör olarak görev yapmaktadır. Akademik çalışmaları çağdaş Fransız filozoflarından Charles Renouvier, Emanuel Mounier, Maurice Nédoncelle ve özellikle de Michel Foucault ile Paul Ricœur üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şimdiye kadar değişik dergilerde pek çok makalesi, ansiklopedi maddesi ve sempozyum bildirisi yayınlanmış olan Veli Urhan'ın, telif olarak İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği; Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme; çeviri olarak Michel Foucault, Bilginin Arkeolojisi; Judith Revel, Foucault Sözlüğü; derleme ve çeviri olarak da Foucault ve Bilginin Arkeolojisi; fikir mimarları serisinden Foucault adıyla yayınlanmış toplam altı kitabı bulunmaktadır. Yakında çıkacak olan kitabının adı da Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi'dir. Felsefe Tarihi, Çağdaş Fransız Felsefesi, Fransız Personalizmi, Michel Foucault, Paul Ricœur, Dil ve Anlam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Bilgi Felsefesi, Varlık Felsefesi akademik ilgi alanları arasında yer almaktadır.

Zeynep Kot TAN

İstanbul Bilgi ve Portsmouth Üniversitelerinden Uluslararası İlişkiler alanında lisans derecesi aldı. George Washington Üniversitesi, 'Hinduizm ve İslam' bölümünde, Seyyid Hüseyin Nasr'ın danışmanlığında 'İslam Hristiyanlık İlişkileri: Tradisyonalizmin Dinler-arası Diyalog Dili' başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. SETA Washington DC düşünce kuruluşu ve dini ve kültürel gelenekler alanındaki faaliyetleri ile bilinen Virginia merkezli Foundation for Traditional Studies'de bir süre çalıştıktan sonra Türkiye'ye döndü. Türkçe'den İngilizce'ye ve İngilizce'den Türkçe'ye olmak üzere çeşitli kitaplar tercüme etti. İstanbul Üniversitesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak doktora eğitimine devam etmektedir.

Yirminci yüzyıl, rasyonalizm, modernizm ve Batı düşüncesi eleştirilerini de besleyen bir çağ olmuştur. Kant'ın insan bilgisini rasyonalizmin dogmatizminden ve deneyciliğin yol açması muhtemel şüpheciliğinden kurtarma çabalarına karşı en önemli eleştiriler Wittgenstein ve Heidegger'den geldi. Modern Batı düşüncesinin "usta"sı olan Heidegger'e bağlanan sadece Arendt ve Sartre değildi; bütün Avrupalı entelektüel kuşağı Heidegger'i takip eder duruma gelmişti. Felsefî akımlar bakımından ele aldığımızda ise, bazı akımların diğerleriyle kıyaslandığında, felsefi tartışmalara üç önemli akımın hakim olmaya başladığını görüyoruz: Amerikan pragmatizmi, Kıta felsefesi ve Anglo-Amerikan analitik felsefesi.



Bu ciltte; Darwin, Lamarc, Karl Marx, William James, John Dewey, Emile Durkheim, Max Weber, Bertrand Russell, Whitehead, Henri Bergson, Wittgenstein, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Albert Camus, Gadamer, Habermas, Karl Popper, Thomas Kuhn, Michel Foucault, Albert Einstein, Gramsci, Adorno gibi yirminci yüzyılın en önemli filozofları ve düşünürlerini "anlama"ya yönelik yazılar yer almaktadır.

İNSAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YIRMINCI YÜZYIL DÜŞÜNCESI

PROJE EDITÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALI ÇETINKAYA

CİLT EDITÖRÜ: DOÇ. DR. ŞAMIL ÖÇAL

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-762-0 (4. Cilt)

9 789755 747620

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.