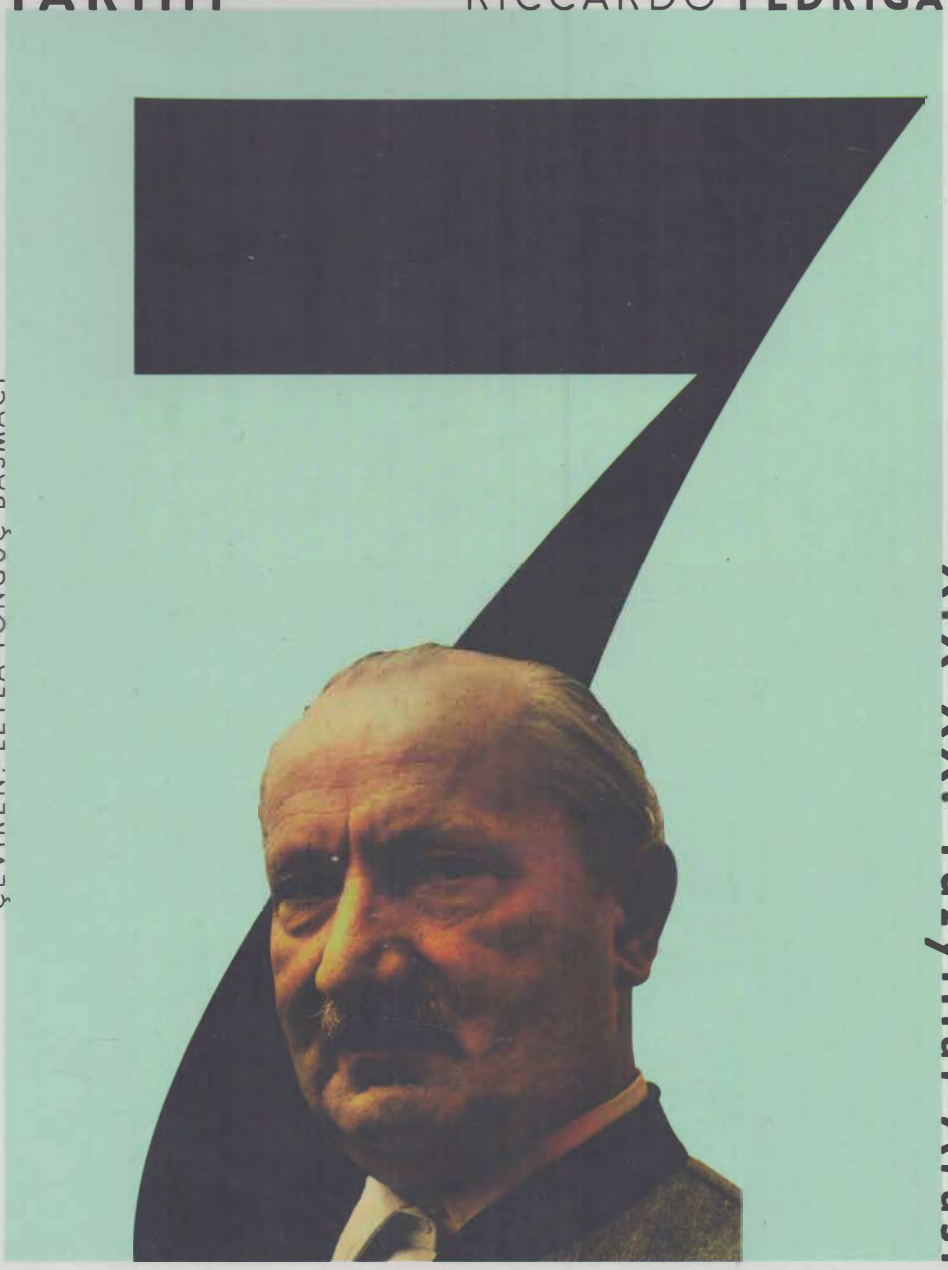
FELSEFE TARİHİ

EDİTÖR
UMBERTO **ECO** &
RICCARDO **FEDRIGA**



7

XIX-XX. Yüzyıllar Arası

ÇEVİREN: LEYLA TONGUÇ BASMACI

ALFA | FELSEFE

4624 | ALFA | FELSEFE | 133

FELSEFE TARİHİ 7

XIX. YÜZYILDAN XX. YÜZYILA

UMBERTO ECO (1932-2019)

Gülün Adı ve *Foucault Sarkacı* gibi romanlarıyla bir anda dünya çapında tanınan Umberto Eco, aynı zamanda ortaçağ tarihi, estetiği ve göstergebilim uzmanıdır.

1971'den bu yana Bologna Üniversitesinde profesör olarak çalışan Eco yapısalcılık sonrası göstergebilim gelişmelerine önemli katkılarıyla tanınmaktadır. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Thomasçılık üzerine yapan Eco'nun çalışmaları 1960'ların ortasından itibaren öncü yapıtlara, kitle kültürüne yönelmiştir. Son dönemlerdeyse edebiyat eleştirileri, tarih ve iletişim yazıları önemli bir yer tutmaktadır. Roland Barthes'tan sonra, "ayrıntıların anlamı" ya da "ayrıntıların sosyolojisi" adı verilen anlayışın temellerini atan Umberto Eco'nun pek çok eseri Türkiye'de yayımlandı.

Alfa'daki kitapları: *Ortaçağ 1* (2014), *Ortaçağ 2* (2014), *Ortaçağ 3* (2015), *Ortaçağ 4* (2015), *Popüler Roman Kahramanları* (2017), *Antik Yunan* (2017), *Antik Yakındoğu* (2019). *16. Yüzyıl* (2019), *Felsefe Tarihi 1* (2020), *Felsefe Tarihi 2* (2020), *Felsefe Tarihi 3* (2021), *Felsefe Tarihi 4* (2022).

RICCARDO FEDRIGA

Bologna Üniversitesinde Felsefe ve İletişim Bölümünde öğretim üyesidir. Milano Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olup felsefe tarihi ve fikirlerin ve okumanın tarihi üzerine çalışmaktadır.

Başlıca eserleri: *La Sesta Prosa: discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza; Metter le brache al mondo: Compatibilismo, conoscenza e libertà.*

LEYLA TONGUÇ BASMACI

İstanbul'da doğdu. İtalyan Lisesinde okuduktan sonra, Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Pennsylvania State University'de karşılaştırmalı İngiliz ve İtalyan edebiyatları alanında yüksek lisans derecesi aldı. İstanbul İtalyan Kültür Heyetinde İtalyanca öğretmenliği, Dünya Yayınevinde metin yazarlığı ve çevirmenlik yaptıktan sonra, uzun süre British Council İstanbul ofisinde Sanat Etkinlikleri Sorumlusu olarak görev yaptı. Halen İtalyanca ve İngilizceden çeviriler yapıyor.

Felsefe Tarihi 7: XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla
© 2018, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Storia della filosofia 7: tra Ottocento e Novecento
© 2015, EM Publishers SRL, Milano

Kitabın Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla ELKOST Intl. Literary Agency ile yapılan anlaşma doğrultusunda Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Dizi Editörü Kaan Özkan
Çeviren Leyla Tonguç Basmacı
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Yavuz Karakaş

ISBN 978-625-389-064-3 (Karton Kapak)
ISBN 978-625-449-057-6 (Karton Kapak Takım)
ISBN 978-625-389-065-0 (Ciltli)
ISBN 978-625-449-056-9 (Ciltli Takım)

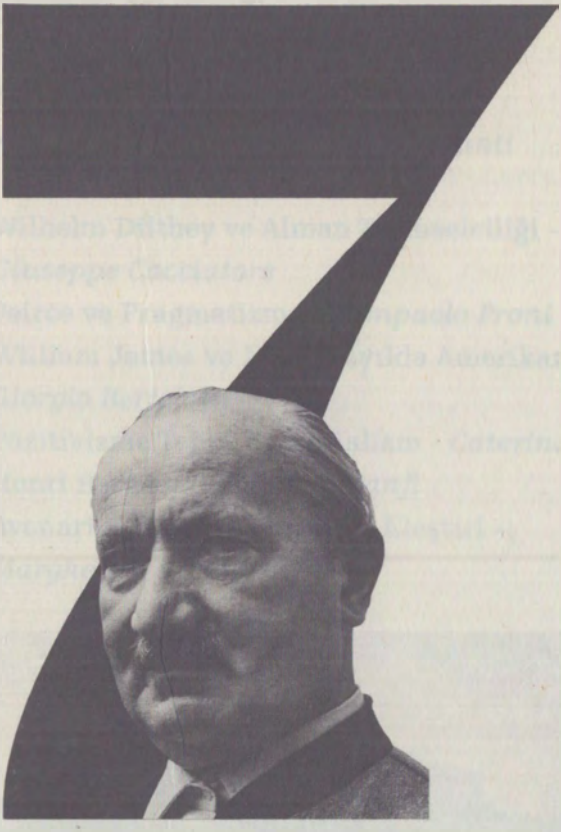
1. Basım: Haziran 2024

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

FELSEFE TARİHİ

ÉDİTÖR
UMBERTO **ECO** &
RICCARDO **FEDRIGA**



7

XIX-XX. Yüzyıllar Arası

ÇEVİREN: LEYLA TONGUÇ BASMACI

ALFA

İçindekiler

10 XII. Yüzyıldan XI. Yüzyıla Felsefeler

15 Birleşik İtalya'nın Felsefi Gelenekleri - *Giovanni Rota*

27 Bolzano, Brentano ve Kant'a Tepkiler - *Riccardo Martinelli*

KÜLTÜREL ORTAM

36 XIX. Yüzyıl Başkentleri - *Luca Vivanti*

44 Wilhelm Dilthey ve Alman Tarihselciliği - *Giuseppe Cacciatore*

49 Peirce ve Pragmatizm - *Giampaolo Proni*

58 William James ve XIX. Yüzyılda Amerikan Felsefesi - *Giorgio Bertolotti*

69 Pozitivizme Tepki: Spiritüalizm - *Caterina Zanfi*

74 Henri Bergson - *Caterina Zanfi*

81 Avenarius, Mach ve Deneyci Eleştiri - *Margherita Arcangeli*



METİNLER

92 M1 Franz Brentano - *Psychologie Vom Empirischen Standpunkt* [*Empirik Bakış Açısından Psikoloji*]
93 M2 Wilhelm Dilthey - *Kritik Der Historischen Vernunft* [*Tarihsel Aklın Eleştirisi*]
95 M3 Charles Sanders Peirce - *Göstergebilim*
97 M4 William James - *Pragmatizm*
99 M5 Henri Bergson - *L'évolution Créatrice* [*Yaratıcı Evrim*]

DAHA AYRINTILI BİLGİ

101 Zaman ve Hafıza - *Giulio İacoli*



106 XX. Yüzyıl Düşünce Stil ve Modelleri

111 Yeni-Kantçılık - *Massimo Ferrari*

KÜLTÜREL ORTAM

120 Dışavurumculuk - *Andrea Morpurgo*

126 Yeni-İdealizm - *Amedeo Vigorelli*
141 Husserl ve Fenomenoloji - *Stefano Bracaletti*
158 Spiritüalizm ve Kişicilik - *Paolo Salandini*
166 Katolik İhtilaftan Sesler: Modernizm - *Giovanni Rota*
170 Yeni Skolastik Felsefe - *Alessandro Ghisalberti*
178 Bilim ve Felsefe: Yeni-Pozitivizmin, Viyana Okulu ve Karl Popper - *Roberto Limonta*
187 Freud ve Psikanalizin Gelişimi - *Giovanni Rota*

KÜLTÜREL ORTAM

195 Gerçeküstücülük - *Elisa Montecchi*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

201 Jacques Lacan - *Luca Pinzolo*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

204 Rüya ve Hafıza: Buñuel, Fellini, Bergman - *Giacomo Manzoli*



208 Var Olmak ve Varlığın Düşüncesi: Martin Heidegger - *Costantino Esposito*
226 Varoluşçuluk - *Giovanni Rota*

KÜLTÜREL ORTAM

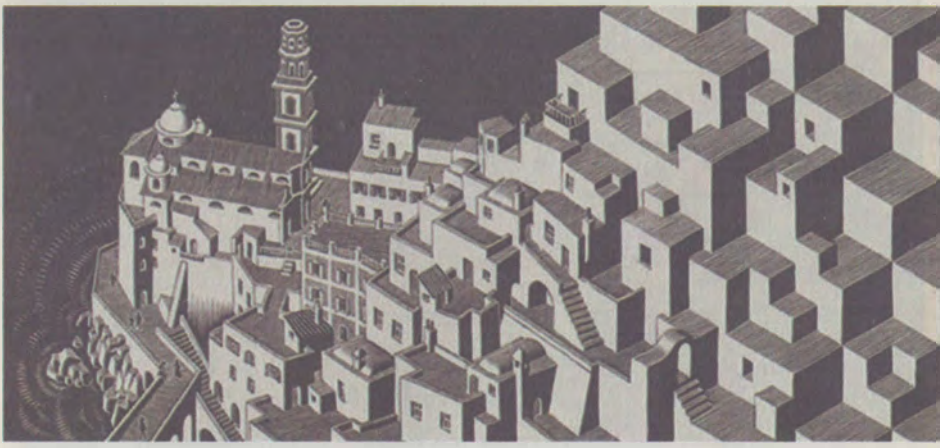
239 Saint-Germain-Des-Prés - *Andrea Piatesi*

243 Yeni-Aydınlanmacılıktan Eleştirel Akılcılığa İtalyan Felsefesi - *Walter Tega*
255 Çağdaş Marksizmler - *Stefano Bracaletti*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

263 Antonio Gramsci: İtalya'da Komünizme Giden Yol - *Alberto Burgio*

268 Yapısalcılık - *Umberto Eco*
273 Deleuze, Foucault, Levinas: XX. Yüzyılın İkinci Yarısının Fransız Geleneklerinde Bağımsız Sesler - *Luca Pinzolo*



DAHA AYRINTILI BİLGİ

283 Jacques Derrida: Felsefe ve Yapısöküm - *Maurizio Ferraris*
287 Dewey ve Pragmatizmin Gelişimi - *Giorgio Bertolotti*
293 Analitik Felsefe - *Marco Santambrogio*
307 Mantıksal Biçim ve Dil Oyunları: Ludwig Wittgenstein'ın Düşüncesi - *Carlo Penco*
315 Gadamer ve Hermeneutik Grubu - *Maurizio Ferraris*

METİNLER

328 M1 Sigmund Freud - *Rüyaların Yorumu*
330 M2 Edmund Husserl - *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie* [*Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Konusunda Fikirler*]
334 M3 Jean-Paul Sartre -*Varlık ve Hiçlik*
336 M4 Martin Heidegger - *Hümanizm Üzerine*
338 M5 Bertrand Russell - *On Denoting* [*Gönderim Üzerine*]
340 M6 Ludwig Wittgenstein - *Felsefi Soruşturmalar*
341 M7 Hans-Georg Gadamer - *Hakikat ve Yöntem*
342 M8 Michel Foucault - *Deliliğin Tarihi*, "Önsöz"



XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Felsefeler

1830 — Fransa'da Üç Şanlı Gün Devrimi: X. Charles tahttan çekilmek zorunda kalır



Bolzano, *Bilim Doktrini* — 1837



Bolzano, *Sonsuzluk Üzerine Paradokslar* — 1851 — Melville, *Moby Dick*

1854–1856 — Kırım Savaşı



1866 — Fyodor Dostoyevski, *Suç ve Ceza*

Peirce ile James *Metafizik Kulübü*'nü kurarlar — 1872

Brentano, *Deneyci Açıdan Psikoloji* — 1874

Peirce, *Bilim Mantığından Örnekler* — 1877–1878

1882 — İtalya, Almanya ve Avusturya Üçlü İttifak Antlaşmasını imzalarlar

Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş* — 1883

Bergson, *Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme* — 1889

James, *Psikolojinin İlkeleri* — 1890

1891 — Edison ve Dickson tarihin ilk filmini çekerler

Freud, *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* — 1901



1905

Dilthey, *Tarihsel Aklın Eleştirisi*

Bergson, *Yaratıcı Evrim* — 1907

Brentano, *Ruhsal Olguların Sınıflandırılması*

1911



1914 — Arşidük Franz Ferdinand Saraybosna'da öldürülür

1922 — Joyce, *Ulysses*

1930–1933 — Musil *Niteliksiz Adam*'ın ilk kısmını yayımlar


Kuzey Denizi
Atlantik Okyanusu
Königsberg
Kiel
Brentano
Herbart
Berlin
Londra
Göttingen
Jena
Wroclaw
Dilthey
Bergson
Prag
Bolzano
Meinong
Paris
Würzburg
Heidelberg
Viyana
Basel
Zürih
Musil
Graz
Floransa
Milford
Cambridge
Boston
Peirce
New York
James
Baltimora
Brezilya yolculuğu
Avrupa yolculuğu

XIX. YÜZYILDAN XX. YÜZYILA FELSEFELER

XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla olan dönemi niteleyen felsefeler birbirinden son derece farklı olduğundan, onları tek bir etiket altında toplamak da, ortak paydalarını belirlemek de kolay değildir. Genelde pozitivizme ve bilimi yüceltmesine tepki olarak ortaya çıktıkları düşünülür, ama bu genel anlamda doğru olsa da büyük ölçüde indirgemeci bir yaklaşımdır. Doğa bilimleri metodolojisinin geçerli bilgeler üretmenin tek yolu olduğuna ve olguların ayrıcalıklı (hatta tek) açıklamasının mekanistik paradigma olması gerektiğine dair pozitivist tutum XIX. yüzyıl sonlarında ciddi eleştirilerin hedefi haline gelir elbet; bilimin insan hayatındaki sınırsız ilerleme ve iyileşmenin aracı olmasına duyulan güven ile tarihin akıl tarafından yönlendirildiği fikri de bir miktar sarsılır. Ancak felsefenin birçok alanında meydana gelen bakış açısı değişikliğini anlamak için, bu dönemin başrol oyuncularından biri olması rastlantısal olmayan Dilthey'in daha geniş kapsamlı ve daha hassas bir gözlemini göz önüne almak gereklidir. Dilthey şöyle yazar: "Locke, Hume ve Kant'ın inşa ettiği bilen öznenin damarlarında akan sahici kan değil, saf düşünce faaliyeti anlamındaki aklın seyrek lenfidir. Tarihçi ve psikolog olarak insanın bütünüyle ilgilenmiş olmam, bilgiyi ve bilgiyle ilgili kavramları açıklarken bile beni, çeşitli farklı güçlere sahip bu varlığı, bu irade sahibi, hisseden ve düşünen varlığı temel almaya itti."

Bu gözlem, Dilthey'in kendi araştırmaları dahilinde onu nasıl geliştireceğinin ötesinde, XIX. yüzyıl sonuyla XX. yüzyılın başı arasında felsefi bilginin birçok alanında kendini hissettiren bir ihtiyacın ifadesidir; geleneksel, soyutlanmış ve idealleştirilmiş insan kavramını aşarak çok çeşitli güçlere veya (1900 yılında *Rüyaların Yorumu*'nu yayımlayan Freud'u unutmamak lazım) dürtülere sahip olan insanı göz önünde bulundurmak gereklidir. En önemli şahsiyetlerden bazılarını hatırlamak gerekirse, Dilthey ile James veya Simmel ile Bergson gibi birbirlerinden farklı yazarların ortak bir noktası varsa o da özneye "sahici kan" katma çabasıdır. Herkesin bu görevi kendince, "sahici kan"ın ne olduğu konusundaki kendi fikrine göre yorumladığı ve böylelikle biçim, yöntem, sonuç, hatta araştırmaların radikalliği açısından oldukça farklı, özgün teoriler geliştirdiği yadsınamazsa da "yaşam felsefeleri" formülüyle kastedilen kapsamı aşan bu çabaların toplamda bu dönemin olağanüstü bir felsefe laboratuvarı diye nitelenmesine neden olduğu da bir o kadar doğrudur. XX. yüzyıl düşüncesinin enine

boyuna benimseyeceği bu heterojen bakış açılarına dikkat çekmek için bu bölümde öncelikli olarak coğrafi bir kriter izleyerek, İtalya, Avusturya ve Almanya, Fransa, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan çeşitli felsefi tartışmaları ve gelenekleri incelemeye karar verdik.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında olağanüstü gelişmelere sahne olan tarih araştırmaları önemli bir inceleme konusu teşkil eder. Başka bilgi alanlarına kıyasla tarih araştırmalarında daha çok ortaya çıkan metodolojik ve epistemolojik meseleler, pozitivist kavramsal yapının sınırlarına işaret eder ve yeni yaklaşımlar gerektirir. Örneğin doğa bilimlerinde kullanımı sıradan olan "yasa," "doğrulama," "kanıt" gibi kavramların tarih bilgisine uygulanmasının mümkün olmadığı veya olguların radikal bir baştan yoruma tâbi tutulmasını gerektireceği giderek kesinlik kazanır. Bu araştırma alanında yürütülen analizler sonucunda ortaya çıkan bilgi biçimi, doğa bilimlerinkinden apayrı durur ve konuları, araştırma yöntemleri ve araçları kendine özgüdür. Tin bilimleri, doğa bilimleriyle eşdeğer epistemolojik haysiyeti ve meşruluğu hak eder. Bu da tarihin ve daha genel anlamda tin bilimlerinin bilimselliğinin, tek geçerli açıklama modeli olarak görülen doğa bilimlerinin metodolojisine emanet edilemeyeceği, tin bilimleri alanında bilen özne ile bilinmesi gereken nesne arasındaki özel bağıntıyı temel alan faaliyetlerin ayırt edici özelliklerine emanet edilmesi gerektiği anlamına gelir. Peirce gibi, tarihsel sorunsallardan ve tarihsel bakış açısından uzak bir yazarın çalışmaları, bu temaların ne kadar yaygın ve özne konusundaki düşüncelerin ne kadar önemli olduğunu gösterir; Peirce gösterge dili konusundaki teorilerinde, yorumlayan öznenin rolünü gösterge ile nesne arasındaki iletişim mekanizmasının ayrılmaz bir parçası olarak görerek, XX. yüzyılda semiyotik alanında medya ve iletişim araştırmalarına zemin hazırlar. Dilthey'in diyeceği gibi, XX. yüzyılın tamamı boyunca devam edecek bir tartışmayı başlatan doğa bilimleri "açıklayıcı" bilimler, tin bilimleri de "anlayan" bilimlerdir.

BİRLEŞİK İTALYA'NIN FELSEFİ GELENEKLERİ

Giovanni Rota

Aydınlanmanın Mirası

XIX. yüzyıl başlarında İtalya kültürel açıdan Fransa'ya bağımlıdır. Napoléon'un istilaları Alplerin öte tarafındaki kültürle bağları daha da sağlamlaştırır ve 1789'un ardındaki fikirleri İtalya'ya getirerek ulusal birleşme hedefi konusunda ilk adımların atılmasını teşvik eder ve *Risorgimento* [Yeniden Doğuş] dönemine zemin hazırlar. Aydınlanmanın Milano'da ve Napoli'de kök salan güçlü ve özgün versiyonları üzerine metafizik karşıtı ve seküler yönelimleri temel alan yeni motifler eklenir.

Romagnosi ve Öğrencileri

Ahlak ve siyaset alanında faydacı bir yaklaşım benimseyen Melchiorre Gioia'nın (1767-1829) hareket noktası duyusalcılıktır. Aydınlanma yüzyılının dâhiyane öncüsü Giacomo Leopardi'nin de (1798-1837) materyalist kötümserliği duyusalcı niteliktedir. Aydınlanmanın vârisleri arasında öne çıkan Giandomenico Romagnosi (1761-1835) gnoseolojik düşüncelerden hareketle "sivil felsefe"ye ve sosyal hayatı içerisindeki bireye odaklanır. Romagnosi ile birlikte İtalya'nın birleşmesinden sonrasına kadar uzanacak özgün bir düşünce geleneği başlar.

Birleşik İtalya'da Felsefe Gelenekleri

Doğrudan Romagnosi'nin öğrencisi olan Carlo Cattaneo'nun (1801-1869) ilgi alanı başlangıçta felsefi konular değildir, ama güçlü bir metafizik karşıtlığı sergiler ve toplumu iyileştirmeye yönelik "militan bir felsefe"yi ortaya atar (bu ifade Torinolu filozof Norberto Bobbio'ya aittir). Bu felsefenin temelinde yatan siyasi nitelikli psikolojiye göre insan, içinde bulunduğu somut doğal ve sosyal ilişkilerle bir arada ele alınmalıdır.

Romagnosi'ye yakın olan Giuseppe Ferrari (1811-1876) Vico hayranı olup kuşkucu ve din karşıtı bir düşünürdür, İtalya'nın papanın liderliğinde bir federasyon şeklinde birleşmesini öngören Yeni Guelfizm'e karşıdır, cumhuriyetçi ve demokrat bir federalisttir. Ferrari, olgunluk dönemine ait *Filosofia della rivoluzione* [*Devrim Felsefesi*] (1852) adlı eserinde genel anlamda ılımlılığa karşı Aydınlanmacı zihniyeti, adalet ve eşitliğin giderek yayılması gerektiğini savunur.



Francesco Saverio Altamura, *1859'da Floransa'ya götürülen ilk İtalyan bayrağı*, 1859, Torino, Museo del Risorgimento

Ancak, Romagnosi'nin etkisiyle gelişen dikkat çekici seküler ve radikal düşünce akımı, din temelli romantik spiritüalizmin ve idealizmin kabul görmesiyle yüzyılın tartışmalarında arka plana itilmeye mahkûmdur.

Güney İtalya'nın felsefe kültürü başka açılardan, Fransa kaynaklı eklektik fikirlerin ve İskoçya kaynaklı sağduyucu düşüncenin etkisiyle gelişirken, Napoli Krallığında Kantçılık başta olmak üzere Alman fikirler yayılmaya başlar. Düşünceleri bu yönde gelişen Pasquale Galluppi (1770-1846), Kantçılığın özellikle katı ahlakçılığını benimser.

Rosmini ve Gioberti

Risorgimento döneminin Katolik felsefesinin başlıca temsilcileri olan Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) ve Vincenzo Gioberti (1801-1852) daha çok "liberal Katoliklik" veya daha genel "spiritüalist" grubuyla bağlantılı bir ikili olarak hatırlanır ve aslında eserlerinde hep Hıristiyanlığı ele alırlar.

İtalya'da Krallığı Yeniden Tesis Etme Döneminin Siyasi Düşüncesi

İtalya'da krallık taraftarlığı arasında en dikkat çeken şahsiyetler *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831* [*1831 Yılının Güncel Meseleleri Konusunda Kısa Diyaloglar*] eseriyle Monaldo Leopardi ile Félicité de Lamennais'nin teorilerini daha özgün bir şekilde geliştirirken, Fransız devrim karşıtı düşüncesinin en önemli unsurlarını (yüzyıl ortalarından itibaren yeniden tesisine öncülük ettiği) skolastik felsefeye aşılamaya çalışan, Palermolu Gioacchino Ventura'dır (1792-1861). Ancak Ventura 1830'dan sonra Lamennais'nin liberalliğe dönüşünün etkisi altında kalır ve *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla cessare* [*Devrimin Ruhu ve Devrime Son Vermenin Yolları*] adlı eserinde Kilisenin devlet üzerindeki üstünlüğünün kabul gördüğü bir teokrasiyi ana hatlarıyla sunar.

Gioberti'den ve Yeni Guelf akımından etkilenerek yazdığı *Discorso funebre per i morti di Vienna*'da [*Viyana'daki Ölüler İçin Cenaze Konuşması*] ise Ventura, Kiliseden halkların yürüyüşüne katılmasını ve onları şefkatle yönlendirmesini ister; yazar ayrıca Rosmini'nin İtalyan devletlerinin papanın liderliğinde bir konfederasyon oluşturması planını da destekler.

Cizvit Taparelli'nin (1793-1862) projesi ise, skolastisizmin öncüleri liderliğinde siyasi bir birleşmedir. Taparelli'nin felsefi düşüncelerinin



Şubat 1848 günleri, 1848, Paris, Museo Carnavalet

temelinde metafizik, ahlak ile hukuk arasındaki, Protestanlıktan ve onu izleyen her şeyden, yani bireycilik, rasyonalizm ve bağımsızlık ilkelerinden dolayı bozulan birliğin yeniden oluşması yatar. Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*'da [*Doğal Hukuk Üzerine, Olgulara Dayalı Teorik Deneme*] sosyal antlaşma ve halkın, çoğunluğun üstünlüğü fikirlerini reddeder. Taparelli'ye göre otorite, yani insanda ruha tekabül eden toplumu birleştirme ilkesi, Tanrı'dan kaynaklanan doğal ve zorunlu bir yasadan dolayı vardır. Egemenlik kutsaldır, toplum da bireysel mükemmelleşmenin aracı olarak vardır. Taparelli 1850'de Carlo Maria Curci ile birlikte İtalyan Katolik kültürünün tarihi dergisi *La civiltà cattolica*'yı kurar.

Rinaldo Falcioni

Kilisenin Toplumsal Doktrini

Kilise ve Modernite

XIX. yüzyılda Katolik Kilisesinin tarihi, moderniteye karşı bir dizi mücadele olarak tanımlanabilir. Papa XVI. Gregorius'un 15 Ağustos 1832 tarihli *Mirari vos* başlıklı emirnamesi Fransız liberal Katolikliğinin savunduğu bütün ilkeleri kınar ve moderniteyle her türlü diyalog ihtimalini ortadan kaldırır gibi görünür. Örneğin vicdan, inanç ve basın özgürlüğünü eleştirir. IX. Pius'un *Quanta cura* başlıklı genelgeye ek olarak 1864'te yayımladığı *Sillabo*'da Félicité de Lamennais'nin dinsel liberalizmin hataları konusunda ifade ettiği fikirlere kıyasla kültürel liberalizme (panteizm, natüralizm, rasyonalizm, ve kayıtsızlık) ve siyasi liberalizme (sosyalizm, komünizm, gizli birlikler, Kitabı Mukaddes birlikleri, liberal ruhani birlikler) yönelik eleştirileri öne çıkarır: "Bu zamanda, günahkâr ve anlamsız natüralizm ilkesini beşeri topluma uygulayarak [...] 'toplumun ve toplumsal ilerlemenin beşeri toplumun dini göz önüne almadan oluşmasını ve kendini yönetmesini gerektirdiğini' öğretme cüretini gösterenlerin sayısı az değildir. [...] Toplumsal yönetime dair bu tamamıyla yanlış fikirle Katolik Kilisesine ve ruhların sağlığına büyük zarar verebilecek, muhterem merhum selefimiz XVI. Gregorius tarafından 'hezeyan' olarak nitelenen görüşleri desteklemekten çekinmiyorlar; bu görüşlere göre vicdan ve inanç özgürlüğü her insanın hakkı olmalıdır ve bütün düzenli toplumlarda yasalarla ilan ve tesis edilmelidir ve yurttaşlar dinsel veya dindışı hiçbir otorite tarafından sınırlanmayan tam özgürlük hakkına sahip olmalı, bu hak sayesinde fikirlerini açıkça ve alenen ifade edebilmelidirler.'"

X. Pius'un 7 Eylül 1907'de imzaladığı *Pascendi dominici gregis* başlıklı genelgede de bazı teologların dinsel modernizmi ele alma girişimleri eleştirilir. IX. Pius'un deyimiyle "Romalı papanın ilerlemelerle, liberalizmle ve modern uygarlıklarla uzlaşması ve onların bir parçası olması gerektiğine" dair görüş kınanmalıdır.

***Rerum novarum* ve Kilisenin Toplumsal Doktrini**

Bu yüzyılda meydana gelen devrimci ekonomik ve sosyal dönüşümler Katolik Kilisesi için bir meydan okuma teşkil eder. Endişe verici olan sadece toplumsal istikrarsızlık değil, daha da önemlisi, halkın dinsel âdetlerden ve Kilisenin ahlak öğretisinden uzaklaşması olarak algılanan olgudur. XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın ilk yarısında sekülerleşme özellikle üst sınıfları ilgilendirirken (ancak bu sınıflar toplumsal çatışmalardaki artış sonucunda kurumsal dinin toplumsal birlik unsuru olarak faydalı olduğunu keşfederler), yüzyılın ikinci yarısında bu süreç önce kentsel proletaryayı, sonra da köylü sınıfını etkisi altına alır ve önce sosyalist,



Antonio Malchiodi, *Ciceruacchio halka IX. Pius'un verdiği liberal kararları açıklarken*, 1877, Roma, Museo di Roma

sonra da komünist siyaset ve sendika hareketlerinin giderek artan etkisiyle ortaya çıkar. Katolik Kilisenin moderniteye ilk anda gösterdiği, çok katı bir kapanmayı temel almayan tepki, bu bağlamda gerçekleşir.

Katolikliğin önce Aydınlanmacı, sonra da liberal "materyalist" bireyselciliğe beslediği husumet, hem dar anlamda ekonomik sorunlara hem de kentlere göç etmiş halkın geleneksel toplumsal ve yerel referans noktalarının kaybı sonucunda ortaya çıkan, genel anlamda sosyal ve kültürel sorunlara cevap verebilecek bir "toplumsal doktrin"in geliştirilmesi için bir hareket noktası teşkil eder. Papa XIII. Leo'nun 1891'de yayımladığı *Rerum Novarum* [*Yeni Şeyler Üzerine*] başlıklı genelge, bu gibi yönelimlerin ilk olgunlaşma aşamasına işaret eder. Sosyalizm kesin olarak mahkûm edilirken, özel mülkiyetin meşruiyeti teyit edilir, "beşeri ve tanrısal yasalar" tarafından da onaylanmış "doğal bir hak" olarak tanımlanır. Genelgede hem sosyalist kolektivizme hem de liberal bireyselciliğe alternatif olarak dayanışma içerisinde ve her bireyin ve her sınıfın sabit bir konumda yer aldığı organik ve hiyerarşik bir bütün şeklinde tasarlanmış toplum idealini öne sürer. Aslında çağdaş muhafazakâr düşünce de Fransız Devriminin ve endüstriyel devrimin neden olduğu kargaşadan önce, sınıflara bölünmüş ortaçağ toplumunun böyle olduğuna inanır.

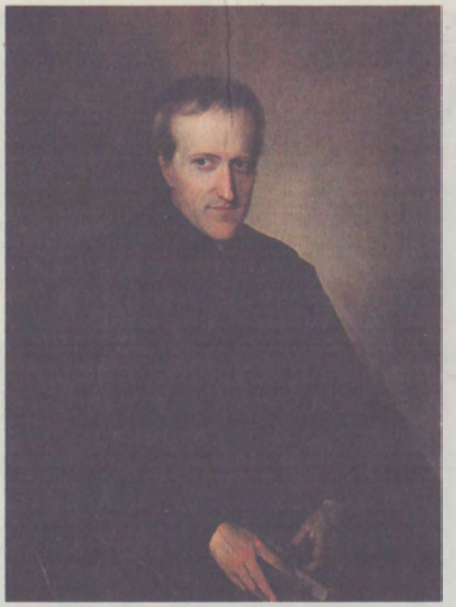
Ancak genelge, uyumlu bir topluma dair toplamda oldukça eskilere dayalı bu görüşün yanında, daha sonraki dönemlerde Katolik toplumsal düşünce bağlamında geliştirilecek olan önemli açılımlar da içerir. Bunlar arasında karşılıklı yardımlaşma ağları yaratmak amacıyla özerk işçi örgütlerini oluşturmaya teşvik ve en zayıf sayılan sınıflara devletin müdahalesinin ve koruma sağlamasının meşru sayılması vardır.

Rosmini, Gioa ile Romagnosi'nin yaklaşımlarına yönelik eleştirisinden hareketle, din konusunda ancak olumlu sonuçların elde edilmesini sağlayacak "sağlam" ve "güçlü" bir felsefenin temelini atmayı amaçlar. En önemli eseri olan *Nuovo saggio sull'origine delle idee*'de [*Fikirlerin Kökeni Üzerine Yeni Deneme*] (1830) kitabın başlığının altında yatan soruya cevap verirken, bütün fikirlerin tek bir fikirden, Kant'ın kategorilerini kendinde toplayan tek sahici *a priori* fikir olan varlık fikrinden türediğini öne sürer. Gioberti'nin yine dine sağlam bir temel sağlamak amacıyla savunduğu "ontolojizm" hem Rosmini'nin düşüncelerini (genelde katı bir şekilde) hem de daha genel anlamda Descartes sonrası modern felsefeyi çürütmeye yöneliktir, çünkü "psikolojizm" adını verdiği bu düşünce, insandan Tanrı'ya ulaşma iddiasından dolayı temelde yanlış ve dine saygısızdır, kuşkuculuğa dönüşmeye mahkûm bir öznelliktir.


MEMORIE
DI
ECONOMIA PUBLICA
DAL 1833 AL 1860
DEL DOTT. CARLO CATTANEO
Vol. I°. — Prezzo: Franchi 10.

Carlo Cattaneo, *Memorie di Economia pubblica dal 1833 al 1860*, 1860, Esino Lario, Ecomuseo delle Grigne

Dönemlerinin siyasi olaylarında doğrudan dahil olan Rosmini ile Gioberti, Katolikliğin içerisinde İtalya'nın birleşmesini savunan hareketi desteklerler. Genel anlamda, en ileri düzey Katolik güçlerin, ulusun birleşmesinde papalığın aktif bir ahlaki özne olmasını, liberal ve ilerici unsurları yumuşatma rolünü üstlenmesini arzuladığı söylenebilir. Ancak Katolik Kilisesinin evrensel hedefi ve doğmakta olan İtalya'ya düşman olacak uluslarla (özellikle Avusturya) yakınlığı, bu planların gerçekleşmesi önünde engel teşkil eder. Gioberti'nin bir eseri (*Del primato morale e civile degli italiani* [*İtalyanların Ahlaki ve Sivil Üstünlüğü Üzerine*], 1843) Yeni Guelfizmi ele alışıyla ün salar. Gioberti, İtalya'yı bütün diğer ulusların "prensi" olarak niteleyecek kadar ileri gider ve hem bu üstünlüğü hem de hakiki ulusal kimliği, aynı anda hem ulusal kimliğin ön şartı hem de Reformun ve modern felsefenin uğursuz sonuçlarından olumsuz olarak etkilenen diğer Avrupa uluslarını uygarlaştırma görevinin temelindeki ahlaki enerji olarak gördüğü papalığın varlığı yoluyla gerekçelendirir. Dolayısıyla Gioberti bu eserinde, İtalyan devletlerini papa liderliğinde bir federasyon altında toplamayı hedefleyen siyasi projenin sözcüsü konumundadır.



Luigi Zuccoli, *Antonio Rosmini-Serbati'nin portresi*, y. 1851, Rovereto, Antonio Rosmini'nin doğduğu ev



Vincenzo Gioberti, XIX. yüzyıl, Torino, Torino Şehrinin Tarihi Arşivi

Gioberti'nin farklı yaklaşımlar arasında gidip gelmiş bir yazar olduğu unutulmamalıdır; görüşleri yıllar geçtikçe hem siyasi hem de felsefi açıdan değişmiştir. Ancak bu durum, eserinin uzun zaman boyunca, Katolik olsun, çok eskilere dayanan olsun, saf, yerel gelenekler adına yabancı düşüncelere karşı çıkanlar tarafından zengin bir kaynak sayılmasına engel olmamıştır.

İdealistler

İtalyan Hegelciliğinin en güçlü dönemi güneyde, Bourbon yönetiminin düzeni ve ayrıcalıkları üzerine kurulu kurumlardan hoşnut olmayan, huzursuz burjuvazinin temsilcileri arasında yaşanır. Bu "devrimci" ve liberal akımın başlıca şahsiyetleri arasında Stefano Cusani (1815-1846), Stanislao Gatti (1820-1870), Angelo Camillo De Meis (1817-1891) ve büyük edebiyat tarihçisi Francesco De Sanctis (1817-1883) yer alır; İtalyan spiritüalizmi ile Fransa'dan ithal edilen eklektizm arasında gidip gelen bir formasyon sahibi bu yazarlar, Bourbon dönemi hapishanelerinde (örneğin De Sanctis) veya sürgünde Hegel'i keşfederler.

Augusto Vera (1813-1885) ülke dışında da tanınan tek İtalyan idealisttir. Vera'nın hikâyesi çağdaşı olan diğer Hegelcilerden farklıdır, çünkü ne siyasi açıdan zulme uğramıştır ne de İtalya'nın birleşmesine zemin hazırlayan ideal harekette önemli bir rol oynamıştır. Vera'nın Hegel'i, *Risorgimento*'yu şahsen

yaşamış birçok çağdaşının az veya çok haklı olarak liberal ve ilerici saydığı, *Tinin Fenomenolojisi*'nin bir anlamda "dinamik" Hegel'i değil, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin sistematik Hegel'idir, bir bütün olarak ele alınır ve bilgi dağarcığının bütün dallarını ideal bir organizma altında toplama kabiliyetinden dolayı neredeyse bir kült objesidir.



Francesco De Sanctis, Torino, Museo del Risorgimento

Spaventa'nın Modernizmi

Bertrando Spaventa (1817-1883) örneği farklıdır, çünkü eleştirel, katı bir bakış açısıyla ortaya attığı idealist motiflerin etkisi İtalya'da felsefe kültürünün de kapsamını aşar. Aslen Napolili olan Spaventa 1849'dan itibaren sürgün olarak geldiği Torino'da, Aydınlanma sonrası radikal gruplarla temas halinde Hegelci felsefe konusundaki araştırmalarını derinleştirir. Spaventa'nın kapsamlı planının amacı, İtalya'ya idealist kültürün en etkili şekilde nüfuz etmesini sağlamaktır. Spaventa'nın 1861'de Napoli Üniversitesinde verdiği bir konferansta sunduğu ve Giovanni Gentile (1875-1944) gibi Yeni-İdealizmin en önemli temsilcilerinden biri tarafından "Avrupa düşüncesinin dolaşımı" formülüyle özetlenecek olan teori bu amaca hizmet eder. Spaventa'nın mücadele hedefi, yeni ulusa seküler ve modern bir egemenlik dayatmaktır. Spaventa'ya göre İtalya'da modernite Rönesans'la başlar, sonra, Reform karşıtlığının yarımadada yarattığı baskıcı ortamdan dolayı Avrupa'ya yayılır. Dolayısıyla İtalyanlar zamana uyduklarının farkında olmasalar da dâhiyane öncü roller oynamışlardır (örneğin Bruno, Spinoza'nın habercisidir, Campanella, Descartes'tan önce gelmiştir, Vico da Kant'ın ve Hegel'in temalarını önceden ele almıştır); Spaventa, Rosmini ile Gioberti'nin sistemlerinde Kant ile Hegel'in düşüncelerinin yapısal yönlerinin yansımasını görür. İtalyan spiritüalizmi bir gerileme değil, İtalya'nın diğer uluslarla aynı seviyede olmak için bir çabası diye yorumlanmalıdır.

Dolaşım teorisi hem felsefi hem de siyasi ve sivil bir programa uygulanmak üzere ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiştir. Spaventa, İtalyan ulusunu en ileri Avrupa kültürü (idealist kültür) düzeyine çıkarmayı, böylelikle de modern düşüncenin ulusal dehayla uyumlu olduğunu göstermeyi vaat eder. Spaventa'nın teorisi ulusal "üstünlüğü" (modern felsefenin Rönesans'la



Antonio, Giovanni ve Giuseppe Cammarano, *Real Teatro'nun tavanındaki büyük resim*, y. 1824, Napoli, San Carlo Tiyatrosu

başlamış olması) doğrulamayı amaçlar ve bir yandan genç ulusa rehberlik edecek kültürel egemenliği belirlemeye yönelik verilen mücadeleyi anlamamıza imkân verir, diğer yandan idealistlerin İtalya gibi Katolik bir ulusun tarihi ile yüzyıllar boyunca elinden kaçırdığı modernite arasında tespit ettiği sorunu ortaya serer.

Pozitivizm

Durumu biraz basite indirgemek gerekirse, 1860'ların ortalarına kadar İtalya'da gerçek anlamda iki okul olmasa da bir dereceye kadar birbirinden ayırt edilebilecek iki cephenin karşı karşıya geldiğini söyleyebiliriz: biri Hegelcilerin idealist akılcılığı, diğeri İtalyan spiritüalizminin çeşitli versiyonlarıdır. Gelenekçi cephede Rosminiciler ile Gioberticiler arasındaki farklılıklar hem teorik uyuşmazlıklara hem de coğrafi açıdan farklılık gösteren başarıya, yani özgünlükleri açısından dikkat çekmeseler de etkili olan şahsiyetlerin sahnede yer almasına bağlıdır. (Gioberti'nin felsefesi daha çok Güney İtalya'da kök salmış, Rosmininki ise Kuzey İtalya'da takdir görmüştür.)

Hegelcilikten ilk vazgeçenler büyük dikkat çeker: Hegelciliği doğrudan kaynağından öğrenmek için Berlin'e giden Andrea Angiulli (1837-1890) İtalya'ya döndüğünde, pozitivist araştırmaya inancını ilan eder. Özellikle Pasquale Villari'nin (1826-1917) 1865'te Floransa'da Yüksek Öğrenim Enstitüsünde verdiği, *La filosofia positiva e il metodo storico* [*Pozitif Felsefe ve Tarihsel Yöntem*] başlıklı konferans, felsefe alanında rahatsız edici unsurların baş göstermesine neden olur. İtalyan kültüründe bir rota değişikliği meydana gelir ve 1860'lardan itibaren, Avrupa'ya artık hâkim hale gelmiş pozitivizm ile hesaplaşmak zorunda kalınır.

Ancak, pozitivizmin tek bir yönü söz konusu değildir. Hümanizmin ve Rönesans'ın saygın tarihçisi Villari'nin yukarıda adı geçen eserinde Comte, Mill ve Galilei'ye atıfta bulunması, tarihsel araştırmalar alanında olgulara daha sadık kalmayı temin edecek bir yöntem geliştirme ihtiyacını ifade eder. Pedagog Aristide Gabelli'nin (1830-1891) *L'uomo e le scienze morali* [*İnsan ve Ahlak Bilimleri*] (1869) eserinde de benzer şekilde, pozitif bilime yönelimin amacı "fizik bilimlerinin yönteminden faydalanarak ahlak bilimlerini gençleştirmek"tir. Ancak dönemin birçok yazarı böyle düşünmez ve pozitivist fikirler onları empirik verilere yönelmeye, araştırma metodolojilerini yenilemeye ve bireyselliği analiz edip anlamaya teşvik etmez.

Darwin'in evrim teorisi de ele alınarak bir dünya görüşüne uyarlanacak şekilde genelleştirilir. Zamanın gereksinimlerine cevap verebilecek yeni, monistik ve natüralist bir metafizik geliştirilir. Bu akımların XIX. yüzyılın ikinci yarısında başarı elde edip etmeyeceğinin gerekçesi, özgün ve hassas olup olmadıkları değil, İtalyan siyasetindeki tarihsel partilerden hoşnut olmayan genç kuşakların siyasi-sosyal gereksinimleri, daha çok toplumsal adalet ve daha çok demokrasi istekleridir. İlerici felsefe denince akla ilk gelen pozitivizm bu açıdan sağlam ve zamana ayak uydurur görünen, bilimsel ilerlemelere yansıyan ve geleneklere karşı mücadelede mason ruhban sınıfı karşıtlığını destekleyebilecek bir referans çerçevesi sunar.

İtalyan pozitivistlerinin hiç şüphesiz en ünlüsü olan Roberto Ardigò (1828-1920), biyografisinden itibaren (çünkü rahiplikten vazgeçip ateist olduğunu açıkça beyan etmiştir) hararetli tartışmaların hedefi olacak bir filozoftur. Ardigò felsefeyi basit bir metodolojiye indirgemek yerine kendine özgü nesnesinin, münferit olarak ele alındıklarında çeşitli pozitif bilimlerin konusunu teşkil eden ayırt etme süreçlerinin temelinde yatan "belirsiz olan" olduğunu belirler. Böylelikle felsefe "en uç sınırın bilimi" (Ardigò'nun dilinde Yunanca "sınır" anlamına gelen *peras*'tan türemiş "peratoloji") olarak tanımlanır; onun karşısında ise Yunanca "birinci" anlamına gelen *protos*'tan türemiş, birincil sebeplerin *a priori* ve tümdengelime dayalı bilimi olan geleneksel "protoloji" yer alır. Ardigò'nun düşüncelerinde felsefenin rolünü tanımlayan sınır fikri, Kant'ın *numen* fikrine yakın olan Spencer'in "bilinemezlik" kavramıyla karıştırılmamalıdır;

Spencer'in bilinemezliği aşılmaz bir sınırdır ve bilginin bir bileşenidir, halbuki Ardigò onu geçici ve görece olarak düşünür. Zaten Ardigò'ya göre bilgi kesin olguları temel almalıdır, ama geliştirdiği yasalar her zaman mükemmelleştirilebilmelidir.

Ardigò'ya göre gerçekliğin temel yasası, belirsiz olandan belirli olana geçişi sağlayan ve hem doğal hem de beşeri sayılan olguları düzenleyen evrimdir. Gerçekliğin tamamında da durum budur: Güneş sisteminin oluşumu veya bir memelinin embriyosunun gelişimi gibi farklı fenomenler, farklılaşmamış bir bütünden kendilerine özgü işlevleri ve özellikleri olan "uzmanlaşmış varlıklar"ın farklılaşarak ortaya çıktığı ardışık bir evrimin sonucudur. Ancak bu geçiş süreci bir defada değil, birbirini izleyen aşamalar sonucunda meydana gelir.



Henri Le Lieure, *Bertrando Spaventa*, Roma, Museo Centrale del Risorgimento

Ayrıca Ardigò'ya göre gerçeklik belirlenimci süreçlere tâbidir, ama onu belirleyen zincirleme nedenler rastgele meydana gelen kesişmelerden kaynaklanır; her neden zinciri kendi içindeki zorunlu geçişler tarafından belirlenir, ama bu zincirlerin kesişmesi ve bundan kaynaklanan karşılıklı eylemler rastlantılara bağlıdır. Ardigò, genel evrim yasasını ahlaka uyguladığı *Morale dei positivisti*'de [*Pozitivistlerin Ahlakı*] (1879) bütün dinsel ve spiritüalist doktrinleri eleştirir ve beşeri kurumları bu yasaya tâbi olan bir çerçeveye yerleştirir. Ardigò'ya göre ahlak, bireylerin sosyal hayatları boyunca öğrendikleri sivil hayat kurallarının bütünüdür, dolayısıyla da bir özerklik göstergesinden ziyade şartlandırmanın sonucudur. Bu durumda ahlak ve hukuk, insanların bir arada yaşamasına imkân veren araçlardır ve diğer bilgiler ile doğanın diğer unsurları gibi evrime tâbidirler.

Yüzyıl Sonu

Teorik açıdan genel anlamda zayıf sayılabilecek bir çerçevede pozitivist hareket yüzyıl sonuna hâkim olan ideolojiyi temsil eder. Ancak, akademik çevrelerde de eskiden Hegel'e ve liberalizme karşı olup artık materyalizmle karşı karşıya kalan İtalyan spiritüalist ve Katolik geleneğine bağlı şahsiyetler faaliyet göstermeye devam eder; bu gibi düşünürler arasında Francesco

Bonatelli (1830-1911), Giuseppe Allievo (1830-1913), Francesco Acri (1834-1913) ve Augusto Conti'yi (1822-1905) sayabiliriz.

İrrasyonalizm ise İtalya'da felsefi bir akım olarak gelişmekten ziyade estetik ve edebiyat alanlarında benimsenir (örneğin D'Annunzio'nun elde ettiği başarı).

Daha önce de değinildiği gibi, idealizm çok geçmeden sarsıntıya uğrar: Vera Napoli'de yaşlanırken Hegelci dogmaya odaklanır; Spaventa'nın eserleri unutulur ve Giovanni Gentile tarafından yeniden hatırlanmaları XX. yüzyılın başlarını bulur. Vera'nın tersine Spaventa'nın bir okulu vardır, ama öğrencileri kısa süre sonra başka felsefi akımlara yönelirler.

Ayrı olarak ele alınması gereken Antonio Labriola (1843-1904), Spaventa'nın idealizminden Marksizme geçer ve İtalya'daki en büyük temsilcisi haline gelir. Labriola, Marksizmin bilimsel ve devrimci değerini savunurken, sosyal Darwinciliğe ve pozitivist sosyolojinin ekonomik belirlenimciliğine karşı çıkar. Labriola'nın adı, Benedetto Croce ve Georges Sorel ile birlikte yer aldığı teorik Marksizm konulu bir tartışma gibi kültürel açıdan son derece önemli bir olayla bağlantılı olarak hatırlanır.

Son olarak, yeni yüzyıl kültürel ve felsefi açıdan Croce'nin 1903'te, aslında zaten çöküş dönemine girmiş olan pozitivizmin egemenliğini yıkmak amacıyla *La Critica* adlı dergiyi kurmasıyla başlar.

BOLZANO, BRENTANO VE KANT'A TEPKİLER

Riccardo Martinelli

Avusturya'da Felsefe

İdealizmin ve Yeni-Kantçılığın önemli bir rol oynadığı Alman geleneğiyle kıyaslandığında Avusturya felsefesi kendine özgü bazı özelliklere sahiptir. Ancak, bu felsefenin tamamıyla farklı bir yönde ilerlediğini düşünmek doğru olmayacaktır.

Aslında Avusturya felsefesi idealizme ve Yeni-Kantçılığa kapalı olsa da özerk olmaktan uzaktır. Kapalı olması Orta Avrupa'ya özgü bir tutuma değil de belirli tarihsel şartlara dayandırılmalıdır. Nitekim Hapsburg İmparatorluğunun eğitim sistemi uzun zaman boyunca Kant'ı ve idealizmi okul müfredatının ve akademinin dışında tutacak önlemleri benimser ve Herbart'ın düşüncesinin yayılmasına öncelik tanır. Daha sonra Brentano, benimsediği hedef doğrultusunda, K.-K. (*kaiserlich-königlich*, yani "imparatorluk ve krallık") kısaltmasından dolayı Robert Musil'in ölümsüz tanımlamasıyla "*Kakania*" olarak bilinecek olan yaklaşım içerisinde kendi okulunun etkisini kabul ettirmeye ve yaymaya çalışacaktır. Dolayısıyla Avusturya felsefesinin kendine özgü olması, ardında siyasi olaylarla (1848'den önce ve sonra) bağlantılı kaygılar belirlemenin mümkün olduğu kültürel politikaların ürünüdür.



Balthasar Wigand, *Schönbrunn Şatosunda Askeri Geçit Töreni*, y. 1846, kâğıt üzerine suluboya

Bolzano'nun Eserlerinde Mantık ve Matematik

1800'de rahiplik hayatına başlayan Bernhard Bolzano (1781-1848) Prag Üniversitesinde din bilimleri hocası olarak görev alır, ancak Bohemya'nın siyasi davasına ve ilerici ilkelere olan bağlılığı, hiyerarşiler tarafından dışlanıp öğretimden uzaklaştırılmasına neden olur. Herbart gibi Leibniz'in güç kavramını benimseyen Bolzano, Kant'ın aşkın diyalektiğinin sonuçlarını sistematik bir şekilde yapısöküme tâbi tutar. Bolzano özellikle psikoloji konusunda *Athanasia*'da (1827), Kant'ın ele almaktan vazgeçtiği ruhun ölümsüzlüğü kavramını akılcı olarak kanıtlama girişiminde bulunur.

Özetleyecek olursak, Herbart deneyci psikolojiyi eski yetiler psikolojisinden uzaklaştırarak reforma tâbi tutarken, Bolzano'nun rasyonel psikolojiyi yeniden inşa ettiğini söyleyebiliriz; dolayısıyla stil ve dil açısından aralarında yer alan çeşitli farklılıklara rağmen temelde birbirleriyle uyumlu olmaları şaşırtıcı değildir. Ancak, Bolzano'nun mantığı kesin olarak yenilikçi bir şekilde geliştirdiği asıl eser *Wissenschaftslehre*'dir [*Bilim Doktrini*] (1837). Bolzano'nun yaklaşımının en önemli unsuru, "kendinde-temsil ve kendinde-önerme"dir. Bolzano'ya göre kendinde-temsiller ve önermeler zihinsel bir eylemle (örneğin inanmak, görmek, düşünmek) veya dilsel bir formülasyonla bağlantılı değildir, çünkü doğaları onların varlığına veya yokluğuna bağlı değildir. Bu durumda Bolzano'nun benimsediği, "semantik Platonculuk" olarak tanımlayabileceğimiz bir tavırdır (yani şeylerin anlamının kendi dünyalarında yaşayan nesneler olduğunu öngören bir teori). Bolzano böylelikle, mantığın belli başlı bütün kavramlarını mantığın kendi yapısından elde edip tanımlayarak modern mantığa öncülük etmiş olur.

Bolzano'nun matematik alanındaki çalışmaları da önem taşır, çünkü Georg Cantor'un (1845-1918) çalışmalarına zemin hazırlayacak olan "küme" teorisini ilk olarak geliştiren odur. Bolzano'nun siyasi açıdan rahatsız edici karakteri çağdaş düşünce üzerinde etkili olmasına engel olduysa da özellikle mantık ve matematik alanında Avusturya felsefesini çeşitli şekillerde yönlendirmeyi başarmıştır.



Josef Kriehuber, *Bernhard Bolzano*, 1839, Viyana, Österreichische Nationalbibliothek

Franz Brentano ve Bilincin Niyetselliği

Katolik rahip olan ve Würzburg'da felsefe kürsüsünü elde eden Franz Brentano (1838-1917) 1870'ten sonra, kısmen papanın yanılmazlığı dogmasına karşı çıkmasından dolayı geçirdiği bir bunalım sonucunda rahiplikten vazgeçer. Würzburg'da verdiği derslerden de el çektirilen Brentano, Viyana Üniversitesinde ders vermeye başlar, ancak evlenme isteğinden dolayı bir süreliğine Avusturya'dan ve hocalıktan ayrılması gerektiğine karar verir; ancak İmparatorluğun karşı çıkmasından dolayı, bu yöndeki beklentilerine rağmen, bir daha ders vermesine izin verilmeyecektir.

Brentano'nun hocalık döneminde Viyana'da on beş yıl boyunca verdiği derslere döneminin ileri gelen kültürel şahsiyetleri katılır. Hocalık dönemi sona erdikten sonra Brentano önce İtalya'ya, sonra da İsviçre'ye yerleşir. Olağanüstü niteliklere sahip bir hoca olan Brentano, kurduğu Viyana Felsefe Derneğinin de faaliyetleri sayesinde döneminin felsefesi üzerinde büyük bir etki yaratır ve genel anlamda çağdaş felsefe tablosu üzerinde derin bir iz bırakır: Brentano bir yandan Husserl'in fenomenolojisi gibi son derece etkili düşünce hareketlerinin kökeninde yer alır. Diğer yandan *Psychologie vom empirischen Standpunkt*'da [*Empirik Bakış Açısından Psikoloji*] (1874) ortaya attığı yönelimsellik kavramı olmasaydı, çağdaş analitik felsefe alanındaki tartışmaların büyük kısmı anlamsız kalırdı.

Brentano felsefenin yönteminin doğa bilimlerinin yöntemi olması gerektiğini savunur. Ancak, bu görüşü doğrultusunda pozitivist deneycilikten ziyade Aristoteles'e yakındır ve *Die Psychologie des Aristoteles* [*Aristoteles'in Psikolojisi*] (1867) başta olmak üzere gençlik döneminde yazdığı bazı eserleri onun metafizik ve psikoloji anlayışına adamıştır. Aynı zamanda Descartes'ın felsefesini de bazı açılardan yeniden ele alan Brentano, en yüksek düzeyde bilişsel kanıtların "dış algı"dan ziyade "iç algı"ya atfedilmesi gerektiğini öne sürer. Brentano'nun, yönelimsellik tezinin önemli bir rol oynadığı "tanımlayıcı psikoloji"nin (veya "psikognozi") temeli budur. Brentano'ya göre bilinç, ortaçağ skolastisizminin "yönelimsellik" adını verdiği özelliğe sahiptir, yani bilinç belirli bir nesneye yöneliktir: duyumlar hissedilenlere; temsiller temsil edilene; duygu ve arzu, duyulan ve arzulanan nesneye, yargı da Brentano'nun öğrencisi Carl Stumpf'un çok rağbet görecek bir ifadeyle "şeylerin hali" dediği şeye yönelir.

M1: Franz Brentano, Yönelimsellik

Brentano aynı zamanda mantık alanında, bütün kategorik yargıların varoluşsal yargılara dayandırıldığı bir reform yürütür. Örneğin "*S*, *P*'dir" yargısı, "Bir *SP* vardır" şeklinde yorumlanmalıdır. Bu durumda bilincin bütün eylemleri temsil "üzerine kuruludur." Bir *SP*'nin var olduğuna karar vermek (veya var olmasını arzulamak) için her şeyden önce *SP*'yi "temsil etmeliyiz." Bilincin yöneldiği niyetsel nesne "aşkın" değil, içkin veya "zihinsel" bir nesnedir.

Herbart ve "Bilim Olarak Psikoloji"

Herbart'ın metafiziği, deneyimi ve matematiği temel almak istediği *Psychologie als Wissenschaft* [*Bilim Olarak Psikoloji*] (1824-1825) eseri Kant'ın ve Fichte'nin ben kavramı konusundaki memnuniyetsizlikten doğar, çünkü onlara göre ben ne aşkın bir işlev, ne mutlak ama farklılaşmamış olduğu için işe yaramaz bir var olma halinin öznesidir.

Herbart metafizik alanında Leibniz'in metafiziğini güncelleyerek ruhun tözselliğini öne sürer. Deneyim, temsillerin gidip geldiğini gösterir: ruhsal alanın tamamını kapsayacak şekilde yoğunluk kazanır, sonra başka temsillerin ortaya çıkmasıyla kaybolurlar. Herbart, ruhun bütünsel "kapasitesi" ve temsiller arası karşılıklı "engelleme" hipotezinde karşılıklı "güçleri" konusunda sofistike bir hesap sistemi geliştirir. Bu fenomen içsel algıya sadece kısmen açıktır elbette: Temsillerin bilincin "eşiği"ne kadar azalmasını yakalamaya çalışmak, insanın kendine uykuya dalma ânında tanık olmak istemesi gibi bir şey olur, çünkü belirli bir temsile odaklanıldığı zaman onun bilinçten kaybolması engellenmiş olunur. Herbart temsil dizisinin denge ("ruhun statiği") ve zamanın geçişi ("ruhun mekaniği") şartlarını dikkatle inceler. Kant'ın düşündüğünün tersine, uzam ve zaman fikirleri temsillerin "karmaşası"ndan ve "birleşmesi"nden kaynaklanır. Kategoriler de benzer şekilde Kant'ın kastettiği gibi, yani *a priori* olarak algılanmamalıdır. Bütün temsiller hem bilinçte daha önceden ve aynı anda var olanlara (uzay-zaman) hem de kolaylaştırdıkları yeniden üretime (kavramlar) bağlanır. Herbart böylelikle bir kavramın psikolojik oluşumunu o kavramın ideal değerinden net olarak ayırt edebilme ve okulunda örneğin Moritz Wilhelm Drobisch (1802-1896) tarafından öne sürüleceği üzere, mantığı psikolojiden ayrı olarak algılama durumundadır. Gustav Theodor Fechner'in (1801-1887) "psikofiziği"nden geçerek Wilhelm Wundt'un (1832-1920) Leipzig'de kurduğu ilk deneysel psikoloji laboratuvarına kadar uzanan bilimsel psikolojinin gelişimine kıyasla Herbartçılık, psikolojiye, Avusturya psikolojisinde önemli bir rol oynayacak olan daha felsefi bir yaklaşımı getirir. Fiziksel dürtülerin ölçümünden vazgeçen, ama

Brentano, düşüncesinin "şeyci" olarak nitelenen ikinci safhasında bu yönü tartışmaya açmadan yönelimselliğin doğrudan nesnelerin zihinsel temsillerine yönelik olmadığını öne sürerek "temsil etmenin" "doğrudan" ve "dolaylı" yollarını birbirinden ayırt eder. Bu gibi konular, ontoloji, psikoloji, estetik, algı psikolojisi, ahlak ve tarih felsefesi temalarını yepyeni

bilimsellik idealinden ve matematik kullanımından vazgeçmeyen Herbartçı psikoloji, Jan Purkinje (1787-1869) ve Ewald Hering (1834-1918) gibi Prag Okulu fizyologlarının fikirleriyle uyumludur. Prag Okulu, Johannes Müller'in okulunda, özgül sinirsel enerji ilkesini savunan Hermann von Helmholtz gibi Alman meslektaşlarının az çok açık Yeni-Kantçılığına, kısmen Romantik dönemin bilimine ve Goethe'nin *Renk Teorisi*'ne dayanan fikirler ve ilkelerle karşı çıkarlar. Ernst Mach da büyük ilgi gören *Analyse der Empfindungen*'de [*Duyumların Analizi*] (1886) genel anlamda algının ve özellikle uzamsal formların niteliksel yönleri üzerinde durur. Bu yaklaşım, Christian von Ehrenfels (1859-1932) *Über Gestaltqualitäten* [*Gestalt Nitelikleri Üzerine*] (1890) adlı ünlü eserinde Mach'ın fikirlerini Brentano'nun yönelimselliği ışığında geliştirerek Gestalt teorisine zemin hazırlayan önemli bir teoriye ulaştığında büyük rağbet görmeye başlayacaktır. Herbart'ın Habsburg İmparatorluğu üzerindeki etkisi bilimsel psikolojiyle sınırlı olmayıp pedagoji ve müziği de kapsar; özellikle müzik estetiği



Konrad Geyer, *Johann Friedrich Herbart*, gravür, XIX. yüzyıl

alanında Eduard Hanslick'in (1825-1904) *Vom Musikalisch-Schönen* [*Müzikal Güzellik*] (1854) adlı önemli denemesi eklektik teorik önermeleri temel alırsa da Bolzano'nun öğrencisi olup sonradan Herbartçılığa yaklaşan Praglı Robert Zimmerman'ın da (1824-1898) desteğini alır.

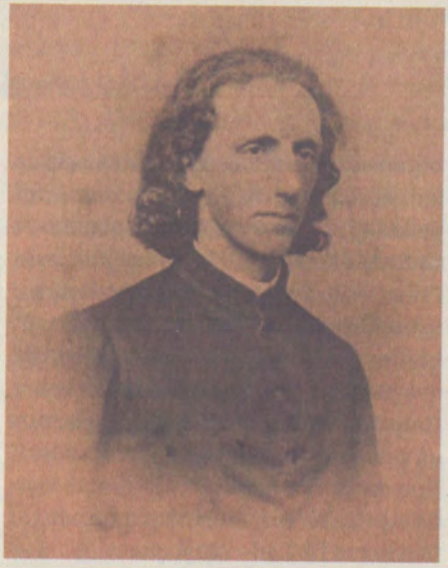
R.M.

yaklaşımlarla ele alan Brentano'nun temalarının olağanüstü zenginlik ve düşüncelerinin derinliğini sadece kısmen yansıtır. Brentano'nun doktrininde birbirlerine bağlı olan bazı yönleri asıl geliştirenler öğrencileri olacaktır, ancak bazıları onun niyetlerini aşacak ve onu büyük hayal kırıklığına uğratacaktır (Meinong, Husserl).

Brentano'nun İzinde

Brentano'nun öğrencileri arasında ona en bağlı olanlar İsviçreli Anton Marty ile Alman Carl Stumf'tır; her ikisi de Brentano'nun geçirdiği farklı dini aşamalarda ona eşlik eder. Prag Üniversitesinde öğretim üyesi olan Marty, özellikle *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*'de [*Genel Gramer ve Dil Felsefesinin Temelleri Konusunda Araştırmalar*] (1908) adlı eserinde Brentano'nun betimleyici psikolojisine dayalı bir dil teorisi geliştirir. Marty'ye göre dil sadece Brentano'nun kullandığı teknik anlamıyla değil, kelimenin güncel anlamıyla da "yönelimsel" bir iletişim teşkil eder. Marty "otosemantik" (örneğin isimler) ile "sinsemantik" (örneğin bağlaçlar ve edatlar) ifadeleri birbirinden ayırır: İlk kategoriye temsilin, yargının ve ilgi alanı fenomenlerinin içerikleri dahildir. Yargının içeriği, önermenin anlamına işaret eder. Ancak Marty'ye göre anlam kendi başına "var" olmayıp iletişimsel durum bağlamında "oluşur," daha doğrusu "başka anlamlarla birlikte oluşur."

Kazimierz Twardowski, Viyana'da Brentano'nun rehberliğinde tez olarak yazdığı *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*'in [*Temsil İçeriği ve Nesnesi Doktrini Üzerine*] (1894) yayımlanmasıyla döneminin düşüncesi üzerinde önemli bir etki sahibi olur. Polonya'da bir felsefe okulu oluşturmak isteyen Twardowski, bu amaç doğrultusunda, temsilcileri arasında XX. yüzyılın bazı saygın mantıkçılarının ve filozoflarının yer



Mathias Wacker, *Franz Brentano*, XIX. yüzyıl, Aschaffenburg, Stadt- und Stiftsarchiv



Kazimierz Twardowski, 1933

aldığı Lviv-Varşova Okulunu kurar. Twardowski, Brentano'nun psikolojisini yeniden ele alırken temsilin içeriği ile nesnesi arasında ayrım yapılmamasından kaynaklanan zorluklara dikkat çeker. İmkânsız veya var olmayan nesnelerden (yuvarlak kare veya altın dağ) görüleceği üzere, bütün diğer durumlar kadar gerçek olan temsil içeriği bu durumda var olmadığı apaçık olan nesneden ayrı tutulmalıdır. Ayrıca aynı nesne tamamıyla farklı içeriklerin niyetselliğine bağlı olabilir: "Mozart'ın doğduğu şehir" ile "Juvavum'un olduğu yere kurulmuş şehir" aynı nesneye işaret eder, ama iki içerik örtüşmez.



Carl Stumpf

Brentano'nun diğer ünlü öğrencisi olan Carl Stumpf, Würsburg, Prag, Halle (burada Husserl'in hocası olur), Münih ve Berlin'de ders verir: Onu "Avusturya felsefesi" bağlamında ele almanın zorluğu, bu tanımı İmparatorluk sınırlarıyla kısıtlamama gerekliliğinin bir örneğini teşkil eder. Stumpf, Brentano'nun felsefenin yönteminin bilimin yöntemiyle özdeşleşmesi gerektiğine dair ilkesini olduğu gibi benimseyerek modern bilim kavramını ve deneylere başvurmayı da kapsayan bir yaklaşım geliştirir. Stumpf, *Die Wiedergeburt der Philosophie* [*Felsefenin Yeniden Doğuşu*] (1907) adı altında yayımlanan eserinde felsefenin ruh bilimlerinin bağlamıyla kısıtlanmayıp bilimsel uygulamalarla bağdaştırılması gerektiğini öne sürer. Felsefenin, idealizmin neden olduğu çöküşten kurtulması ancak bu şekilde gerçekleşebilir.

Stumpf aynı zamanda niyetsel bağıntının iki kutbunu "ruhsal işlevler" ve "görünüşler" şeklinde baştan adlandırarak Brentano'nun psikolojisini bir reforma tâbi tutar. Psikoloji, ruh bilimlerinin en temel olanıdır: ana malzemesi, ruhsal işlevlerdir, fizik ile bütün doğa bilimleri de görünüşleri temel alır. Bu durumda felsefe en evrensel disiplindir ve psikolojiyle arasında sıkı bağlar söz konusudur.

Brentano kendi teorilerini içsel algının kanıtlarına dayandırırken, Stumpf dikkatini, öznelerarası doğrulamaya tâbi olan yargıların "güvenilirliği"ne çevirir. Stumpf bu ilkelerden hareketle, *Tonpsychologie*'de [*Sesin Psikolojisi*] (1883-1890) müzik algısı konusunda ayrıntılı bir teori geliştirir; bu teorinin önemli unsuru olan "tonal füzyon" doktrini, tek bir duyum teşkil eden iki içerik

arasındaki bağıntıyı temel alır. Stumpf bu çalışmalarıyla önce Husserl, sonra da kurucuları hep Berlin'de, onun altında eğitim alan *Gestalt* psikolojisindeki gelişmeler üzerinde son derece etkili olacaktır.

Alexius Meinong ve Nesneler Teorisi

Alexius Meinong (1853-1920) Viyana Üniversitesinde tarih alanında doktora yaptıktan sonra kendini felsefeye adar ve Franz Brentano'nun öğrencisi olur. 1878'de Graz'daki Karl-Franzens-Universität'ta felsefe hocalığına atanır ve Graz deneysel psikoloji okulunu kurar.

Meinong, bağıntıların psikolojik analizini temel alan çalışmalarında "kolektifler" (bağımsız nesne toplulukları), unsurlar (*a*, *b*, ...) arası "bağıntılar" ve bağıntıları unsurların kendileriyle birlikte kapsayan "complessionileri" birbirinden ayırt eder. Bağıntıya örnek olarak iki renk (*a*, *b*) arasındaki benzerliği, *complessione*'ye örnek olarak bir melodiyi (notaları *a*, *b*, vs. olan *r*) verebiliriz. Meinong'a göre bazı duyusal nesneler (melodi) ideal bir doğaya sahiptir; öte yandan Stumpf'un "tonal füzyonu" gibi, doğaları gerçek olan saf bağıntılar da vardır.

Meinong, editörlüğünü üstlendiği *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* [*Nesne Teorisi ve Psikoloji Konusunda Araştırmalar*] (1904) adlı eserle başlayan olgunluk döneminde psikoloji ile "nesne teorisi"ni daha katı bir şekilde birbirinden ayırır. Twardowski'nin "içerik" ile "nesne" arasındaki ayrımını temel alan Meinong, *complessioni* ile bağıntıların "içerikler" değil, "temelli nesneler," yani üst düzeyde nesneler," olduğunu savunur. Böylelikle nesne teorisine zemin hazırlanır: Meinong'a göre temsillere, yargılara, duygulara ve arzulara dört ana nesne çeşidi (*Gegenstände*) tekabül eder: nesneler (*Objekte*), nesnel olanlar (*Objektive*), yücelikle bağlantılı olanlar ve arzuyla bağlantılı olanlar. Meinong söz konusu nesnelerin "varlık" veya "varlık ötesi" (*Außersein*) gibi farklı modaliteleri olduğunu öne sürer: "varlık" alanında da gerçek nesnelere özgü olan "var olmak" (zaman içinde) ve ideal nesnelere (örneğin matematiksel kendilikler), olası varlıklara (örneğin altından bir dağ), hatta çelişkili varlıklara (örneğin yuvarlak kare) özgü olan (zamanın dışında) "varlığını sürdürmek" söz konusudur.



Alexius Meinong

Meinong, gerçeklik konusundaki kayıtsızlığı ve nesnelerin türlerinin çoğalmasından dolayı düzanlam teorisyeni Bertrand Russell ile ontolojik "cangıl"dan söz eden Gilbert Ryle'ın eleştirilerinin hedefi haline gelecektir.

Meinong psikoloji alanında gerçek dünya ile hayali dünya arasındaki ayrımı sistematik olarak uygulayarak gerçek duygular ile hayali duyguları birbirinden ayırır; hayali duygular, Meinong'un öğrencisi Stephan Witasek (1870-1915) tarafından geliştirilen estetik teorisinde önemli bir rol oynayacaktır. Meinong özellikle *Über Annahmen*'de [*Varsayımlar Üzerine*] (1902) sıradan anlamıyla yargının yanında "varsayım" adını verdiği, beyan edilen şeyin hakiki olup olmadığı göz önüne alınmadan varılan varsayımsal bir yargı türüne yer verir.

Graz Okulu bağlamında psikolojik temalar daha sonra özellikle, İtalyan psikolojisinin kurucuları arasında sayılan Vittorio Benussi (1878-1927) tarafından geliştirilecektir.

XIX. Yüzyıl Başkentleri

Luca Vivanti

Viyana

Viyana'nın XIX. yüzyılda geçirdiği kentsel dönüşüm, Avrupa'da eşi görülmemiş bir örnek teşkil eder. Şehrin surları, doğuya doğru uzanan konumundan dolayı son derece bakımlıdır. Ortaçağa dayanan kent merkezi XVII. yüzyıldan itibaren giderek artan nüfusu taşıyamayacak hale gelir, ancak, var olan savunma hattını yıkıp daha geniş bir alanı çevreleyecek şekilde yeniden inşa etmek yerine, eski kent merkezini (*Altstadt*) ve idari yapıları daha iyi korumak amacıyla çok daha geniş ikinci bir sur oluşturulur. Yeni surların çevrelediği dış kentsel halkada (*Vororte*) avlularında geniş yeşil alanlar olan büyük toplu konutların yanı sıra aristokratların ikametgâhları, burjuva konutları, sivil ve dini yapılar inşa edilir.

XIX. yüzyıl başlarında iç surların içerisinde kalan geniş bir kuşak (*Glacis*) gezinti alanı olarak kullanılır, kafeler ve kameriyelerle donatılır, ağaçlı yollar açılır; ayrıca *Hofgarten*, *Volksgarten*, Theseus Tapınağı ve *Burgtor* eklenerek imparatorluk sarayının alanı genişletilir. 1850'lerin sonunda, iç surları yıkma kararı alınırken, iki şehri birbirine bağlama ihtiyacı hissedilir, böylece *Glacis*



Karl Karger, *Viyana İstasyonu*, 1880, Viyana, Österreichische Galerie



Claude Monet, *Waterloo Köprüsü*, 1903, Washington, National Gallery of Art,

Bölgesinin planlanmasına ve askeri harekâtlara ve imparatorluk konutlarına ayrılan bölgelerin, ikamet bölgelerinin, ağaçlı bağlantı yolunun ve diğer bağlantı çözümlerinin baştan tanımlanmasına karar verilir. Ocak 1858'de bölgenin kullanımına dair kesin ve katı talimatlar içeren bir ihale açılır; sayısız kamusal yapı, tiyatro, müze ve kilise inşa etme planı, imparatorluğa yakışır modern ve görkemli bir başkent yaratma iradesini yansıtır.

1859'da onaylanan uygulama planının hazırlanması için bir komisyon kurulur ve iki kentsel alanın bağlantı unsuru ve toplu taşıma kuşağının mekânı olarak *Ring* teması ortaya çıkar. Ring'in yaratılması için meslek sahipleri ile yerel ve kamusal yönetimler arasında yoğun ilişkilerin kurulduğunu vurgulamak gerekir.

Yüzyılın son on yılında mimar Otto Wagner'in güçlü kişiliğinin etkisiyle Viyana Avrupa'nın en zengin ve zarif başkentlerinden biri haline gelir ve başka şehirlerin kentsel planlamasında örnek alınmaya başlanır.

Londra

XVIII. yüzyıl boyunca gelişen İngiltere'nin başkenti son derece karmaşık bir kentsel oluşum olduğundan, çevreye kıyasla apaçık bir merkez tespit etmek zordur; bir yandan City ile Westminster arasındaki, eskilere dayanan kurumsal ve işlevsel ayrım, diğer yanda ticaret, zanaat ve imalat faaliyetlerinin yer aldığı bölgelerin farklı dinamiği ve farklı gelişim şekilleri söz konusudur. Kıta

şehirlerinin tersine Londra'nın savunma amaçlı surları veya vergi kontrolüne tâbi bölgeleri yoktur, Thames Nehrinin varlığı dışında hiçbir engelle karşılaşmadan her yöne doğru yayılabilir. .

XIX. yüzyılın ilk yarısında IV. George'un desteklediği büyük kentsel proje, Regent's Street'i yaratan ve Regent's Park'ı yaratan John Nash'e emanet edilir. Şehrin kuzeyindeki büyük Marylebone Bölgesi parsellere ayrıldıktan sonra New Road civarındaki mahalleleri Whitehall ve Westminster'e bağlayacak kuzey-güney yönünde geniş caddeler tasarlanır. Anıtsal mimarileri, farklı tipolojileri, yoğun ağaçlıklı bölgeleri ve farklı peyzaj düzenlemeleriyle Regent's Park, bir metropol içerisinde pitoresk bir alanın kendine özgü sanatsal ifadesini teşkil eder.

Birkaç yıl sonra da büyük ölçüde parlamento tarafından finanse edilen Regent's Street oluşturulur. Bu yeni caddenin daha yoksul olan Soho ile daha zengin olan West End arasında bir sınır oluşturması ve alt sınıfların batıya yayılmasının engellenmesi amaçlanır. İlk projeler geometrik şekilleriyle Paris'te aynı dönemde gerçekleştirilen projeleri taklit etme niyetini ortaya koyarsa da sonradan anıtsal nitelikler yumuşar ve arazi mülkiyeti, daha detaylı planların çizilmesine neden olur. Mimari üniter ve simetrik bir çizgi sunmak yerine ortak noktaları ihtişamlı bir imaj olan bir dizi bloktan oluşur.

1830'larda Trafalgar Meydanı yaratılır, National Gallery [Ulusal Galeri] inşa edilir ve Pall Mall uzatılırken, John Nash'in kraliyete ait yeni Buckingham Sarayının genişletilmesi için yaptığı projenin yerini Blare'in daha sade ve daha ekonomik planı alır. Girişe inşa edilen zafer takı sökülüp Hyde Park'ın köşesine yerleştirilir (Marble Arch). Aynı yıllarda British Museum tamamlanır (1823), Hammersmith Köprüsü ve London Bridge (1825) inşa edilir.

XIX. yüzyılda kentsel planlama hâlâ büyük özel mülkiyetlere (*estates*) ve *leasehold system* olarak bilinen girişimci-mülk sahibi mekanizmasına bağlı olmaya devam eder. Başkentin hemen dışındaki toprakların büyük kısmı, büyük aristokratik ailelere üye, az sayıda *landlord*'a [arazi sahibi] aittir; arazi sahipleri arazileri kırsal gelenekler doğrultusunda uzun sürelerle (genelde 99 yıl) girişimcilere kiralarlar; girişimciler yapıların inşası ve bakımından sorumlu olup kiraları toplarlar ve sözleşme sona erdiğinde mülkün tamamı *landlord*'a döner. Bu kentsel sistem mülklerin küçük parçalara bölünmesini engellerse de üniter bir planın yokluğu ve spekülatif eğilimler ile orta ve yüksek sınıfların Thames Nehrinin doğusuna veya güneyine yerleşmeyi reddetmesi, gerçek anlamda toplumsal *ghetto*'ların oluşmasına neden olur, bu bölgelerde de kısa sürede büsbütün gerileme yaşanır. Yüzyıl sonunda ise, ulaşım sistemlerinin gelişmesi sonucunda artık burjuvazinin takdir etmeye başladığı çevre bölgelere ulaşmak kolaylaşınca *estate* sistemi krize girer ve şehrin homojen ve entegre bir şekilde kullanımı mümkün olur.

1850'lere kadar kamusal idarenin organizasyon eksikliği Nash'in halefi James Pennethorne'un geliştirdiği *metropolitan improvements* [kentsel iyileştirmeler] genel planının yürürlüğe konmasına engel olur. Yozlaşmış ve sağlıksız hale gelmiş bir bölgenin yıkılması sonucunda bazı sokakların ve Oxford Street'in yeni bir bölümünün açılması (1845) gibi münferit müdahaleler meydana gelir, ayrıca bazı parklar da halka açılır. Bu arada demiryollarında yürütülen çalışmalar sonucunda, zaten altı tren istasyonuna sahip olan başkente 1852-1853 arasında dört büyük istasyon daha kazandırılır. 1855'te Metropolitan Board of Work'ün (MBW) kurulmasıyla Londra nihayet kentsel planlama konusunda istikrar kazanır ve bu kurum, kent ölçeğindeki bütün müdahalelerin planlanmasından ve denetiminden sorumlu olur. Yüzyılın son çeyreğinde City önemli yeniden inşa projeleri sayesinde ekonomi-finans merkezi niteliğini güçlendirirken, üst düzey konutların yer aldığı West End ile yapılaşmanın yoğun ve karışık olmasından, üretim ve zanaat faaliyetlerinin de yer almasından dolayı yapıların kalitesiz, kamusal hizmetlerin de eksik olduğu East End arasındaki tezat giderek artar.

1876'da Bedfor Park'la birlikte banliyö istasyonlarına sahip, planlı, bahçeli mahalleler aşaması başlar; bu türden mahalleler XX. yüzyıl başlarına kadar giderek genişleyecektir. Yüzyıl sonunda elektrikli tahrik sisteminin kullanılmaya başlanmasıyla Londra'nın metro ağı yaratılır.

New York

New York'un XIX. yüzyılda geçirdiği evrim, şehrin ekonomik-toplumsal gelişim sürecinin karmaşıklığından dolayı, Kuzey Amerika kentsel fenomenlerinin tipik bir örneği değildir, hızlı bir dönüşümden geçen bir oluşumun simgesel örneğini teşkil eder. Aslında New York, doğu yakasındaki bütün eyalet merkezleri arasında ekonomi ve girişimcilik açısından potansiyeliyle en çok öne çıkan şehirdir: 1800'de nüfusu 60 bine ulaşır ve o âna kadar New England bölgesinin en büyük şehri olan Philadelphia'yı geçer. New York, konumundan dolayı geniş bir hinterlandın ticareti ve Avrupa'yla takas ilişkileri açısından ideal bir merkez oluşturur; bu gibi aktiviteler ticaret ve finans alanlarında faal olan seçkin sınıftan dolayı gelişime daha da açık olur.

Yoğun inşaat faaliyetlerini denetim altına alacak bir araca gereksinim duyulduğu, 1804'ten itibaren belediye tarafından ifade edilir ve Kongreden yol planı üzerinde kamusal denetimin meşruluğu konusunda görüş alındıktan sonra 1807'de, New York eyaleti uzmanlardan oluşan bir heyet oluşturur. Bu uzmanlar, karşılaştıkları çeşitli zorluklara rağmen 20 kilometre uzunluğundaki yarımadanın tamamını kapsayan ortogonal bir ağ öngören bir plan sunarlar; buna göre kuzey-güney yönünde 12 arter (*avenues*), doğu-batı yönünde 155 sokakla (*streets*) dik olarak kesişecektir.



Currier & Ives, *New York ve Brooklyn*, New York, Museum of the City of New York

Bu plan, şehrin olağanüstü büyüyüşü bağlamında son derece önemli bir işlev yürütür. Hem şehir içinde hem de Avrupa'yla denizden düzenli ve hızlı bağlantılar tesis edilir. Avrupa kaynaklı göç sürekli olarak büyümeye devam eder ve New York'un nüfusu 1890'da 2,5 milyona ulaşır.

İnşaat devam ederken parseller yapıların gereksinimlerine ve boyutlarına göre ayarlanır: Kiliseler, depolar, mağazalar, oteller, konutlar, imalathaneler, tren istasyonları, kamusal yapılar ve ofisler, arazilerin fiyatı ve ekonomik tercihler doğrultusunda karışık bir şekilde bloklara dağılır; ofisler, bankalar, ticari ve idari faaliyetler en yoğun şekilde Wall Street civarındaki en eski bölgede toplanır.

Yüzyıl ortalarına doğru endüstriyel devrimin neden olduğu çalkantılara eleştirel yaklaşan entelektüel bir akımın New England bölgesinin tamamında başlattığı bir hareket, kentsel doku ve hayat tarzı meselelerine de odaklanır. Böylelikle tutarlı projeleri dahilinde New York'ta büyük bir kentsel park yaratmayı öneren *Park Movement* doğar ve bu öneri, 1851 yılındaki seçimlerin ana konusu haline gelir. İki yıl sonra New York eyaleti, üzerinde bir şey inşa edilmemiş geniş bir alanın satın alınmasına onay verir. Parka ayrılacak alan çok büyüktür (311 hektar). Central Park, Amerika'nın başka şehirlerinde de çok çeşitli çözümler için bir referans model haline gelir.

1860'lardan itibaren nüfusta o kadar büyük bir artış yaşanır ki, inşaata elverişli arazilerden inanılmaz derecede faydalanmaya imkân veren çözümlere başvurulmaya başlanır. 1890'da 2,5 milyonun bir milyonu, bulaşıcı hastalıkların ve çocuk ölüm oranlarının son derece yüksek olduğu, aşağılayıcı bir terimle *slums* adı verilen çok yoksul bölgelerde yaşar. Bu arada mesken bölgeleri etnik kökenler doğrultusunda da birbirinden ayrılırken, egemen sınıfların yaşadığı bölgeler Madison Avenue, Fifth Avenue ve Park Avenue boyunca yer alır.

O döneme kadar sadece atlar tarafından çekilen otobüslerden ibaret olan ulaşım sistemi, 1870'lerden itibaren kablolu veya buharlı, yükseltilmiş raylar üzerinde yol alan tren sisteminin inşa edilmesiyle tamamıyla yenilenir; yer altında hatlar açma girişimleri yüksek maliyetlerden ve finansör şirketler arasındaki çakışmalardan dolayı başarısızlığa uğrar. Bu dönemde gerçekleştirilen diğer büyük ölçekli eserler arasında 1883'te açılan Brooklyn Köprüsü sayılabilir (dönemin en uzun asma köprüsüdür).

Bu arada ortaya çıkan ilk gökdelenler yarımadanın güney kısmının ufuk hattının değişmesine neden olur. Aynı dönemde yarımada ile hinterland arasındaki işe gidiş gelişlerden dolayı iki bölge arasındaki ilişkiler değişmeye başlar. Manhattan'da ticaret, finans ve idare amaçlı yapılar ile prestijli ikametgâhların sayısı giderek artarken, endüstriyel yapılar çevre bölgelere doğru itilmeye başlanır, böylelikle orta ve orta-alt sınıfların yaşadığı ilk banliyö mahalleleri ortaya çıkar. XIX. yüzyılda New York, bu hızlı ekonomik ve demografik büyüme sonucunda dünyanın en önemli finans ve girişim merkezlerinden biri haline gelir.

Paris

Fransa'nın başkenti, olası kentsel dönüşümler açısından deneysel bir merkez gibidir. Birinci İmparatorluk döneminde Paris, yapısı ve labirentvari, pitoresk görünümü açısından henüz bir ortaçağ şehridir; özellikle halkın yaşadığı mahalleler sağlıksızdır ve Sen Nehrinin sıklıkla taşması, durumu daha da kötüleştirir. Napoléon, Direktuvar tarafından başlatılan kentsel düzenlemeyi tamamlayarak on iki belediye (*arrondissements*) oluşturur, her birinin başına bir belediye başkanı (*maire*) ile ona eşlik edecek teknisyenler ve sonradan emniyet müdürlüğüne dönüştürülecek olan bir belediye konseyi (*bureau central*) getirir. Ancak, Paris'in kentsel idaresinden asıl Sen belediye başkanı sorumludur.

Yönetime ruh kazandıracak bir imparatorluk metropolü yaratma iradesi, kentsel çalışmalara verimlilik ve dinamizm katar. Sonuçta bir yandan özel sermaye girişimlerini teşvik edecek, diğer yandan geçici istihdam halindeki inşaat işçilerinin beklentilerini karşılayacak ve huzursuzlukları dindirecek geniş bir kamusal proje geliştirilir. Böylelikle yeni Rue Impériale [İmparatorluk Caddesi]

ile Tuileries Parkının girişindeki Carrousel Takı inşa edilir (1806-1808). Notre-Dame Katedralinin karşısındaki alanı boşaltma süreci başlatılır ve Sen Nehri üzerine dört yeni köprü inşa edilir. Böylelikle su basma tehlikesi ortadan kaldırılır, kanalizasyon deşarjı kapatılır ve kıyılardaki çöpler temizlenince, nehrin geleneksel kırsal görünümü ortadan kalkar.

Restorasyon döneminde kentsel planlama faaliyetleri yavaşlar, çünkü burjuvazinin aristokratların tüketim modellerine yaklaşma arzusu baş gösterince, bulvarlar boyunca yeni mahalleler kurulur, bazı merkezi bölgeler baştan düzenlenir ve homojen planlar doğrultusunda yürütülmeyen bu projeler kentsel yapıda ciddi çelişkilere yol açar. Temmuz Monarşisi döneminde daha akılcı müdahaleler yer alır: 1833'te Sen belediye başkanlığına atanan Kont Rambuteau, sonradan Haussmann'ın gerçekleştireceği çalışmaların habercisi gibi görünen faaliyetlerde bulunur. Kentsel alanın giderek büyümesine rağmen, halkın büyük kısmı şehrin merkezinde yaşar; fiziksel yoğunluktan ve sağlık şartlarında düzelme olmamasından dolayı eski mahallelerde gözle görülür bir gerileme yer alır.



Camille Pissarro, *The Avenue de l'Opéra*, 1880,
Reims, Musée Saint-Remi

1852'de kendini imparator ilan eden III. Napoléon'un aklında Paris'i Avrupa'nın ilk modern metropolü haline getirmeye yönelik üniter bir proje vardır; 1859'da bu proje doğrultusunda dış belediyelerin de dahil olduğu kapsamlı bir idari düzenlemeye gidilir. 1853'te Sen belediye başkanlığına atanan Baron Haussmann, imparatorun amacını yerine getirmek için görkemli bir proje üzerinde çalışmaya başlar: En önemli proje hiç şüphesiz eski mahallelerin yıkılması ve belli başlı anıtların etrafının açılmasıdır. Şehrin yeni planı, Place du Châtelet'de kesişen kuzey-güney ve doğu-batı yönlerindeki eksenler üzerine kurulu merkezcil bir sistem (*la croisée*) ile eski surların yerine kurulan ulaşım halkası ile içeriye uzanan yolların birleşiminden oluşur. 1858-1870 arasında 95 kilometre uzunluğunda yeni sokaklar oluşturulur. Haussmann'ın Parisinde sokaklar yeni şehre hâkim olan dolaşım unsurudur, meydanlar ise artık önceki yüzyıllara ait yalıtılmış yerler değil, yolların kesişme noktalarıdır.

Önceki dönemde başlamış ve öngörülmüş birçok proje yeni cumhuriyet idaresi altında tamamlanırken, evrensel sergilerin sunduğu fırsatlar, kentsel bölgelerin düzenlenmesi için zemin hazırlar. Yüzyıl sonunda kentsel görünümü ve nüfus yoğunluğu açısından tamamıyla değişime uğrayan Paris, kıtanın başkenti niteliğini kazanır. Alman filozof Walter Benjamin (1892-1940) *Paris, Hauptstadt des 19. Jahrhunderts* [*XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*] adlı eserinde ve üstleri demir ve camla örtülü, duvarları mermer kaplı, gazla aydınlatılan, dükkânların açıldığı uzun galeriler olan, teknolojik yeniliklerin, ticaret ve toplu tüketim alanlarındaki dönüşümlerin beraberinde getirdiği modernitenin sembolü niteliğindeki pasajlara adadığı, yarım kalan *Passagenwerk*'de [*Pasaj Projesi*] Paris'i bir çağın sembolü olarak yüceltir.

WILHELM DILTHEY VE ALMAN TARİHSELCİLİĞİ

Giuseppe Cacciatore

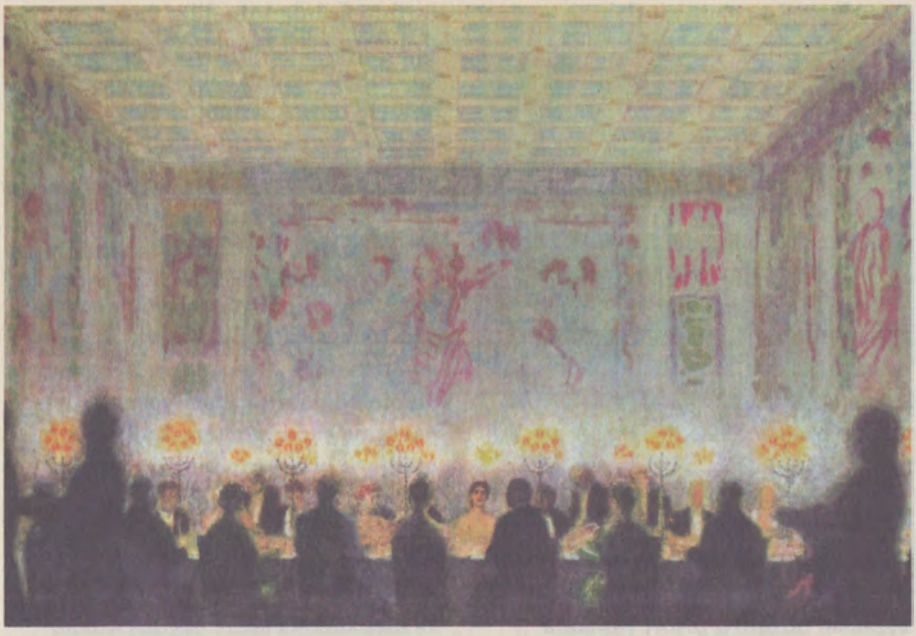
Kantçılıktan Tarihselciliğe

Çağdaş Alman tarihselciliğinin tartışmasız en önemli temsilcisi olan Wilhelm Dilthey (1833-1911) Heidelberg ve Berlin'de (Savigny, Boeckh ve Ranke gibi hocalardan) eğitim aldıktan ve 1867'de ahlak bilincinin analizi konulu bir tezle mezun olduktan sonra Basel, Kiel ve Wroclaw'da ders verdi ve kariyerini Berlin'de tamamladı. Dilthey'in Kantçı felsefi temalara (eleştirellik ve fenomenalizm) yakın olduğu, tarihsel aklın eleştirisini oluşturma yönündeki apaçık girişimlerinden bellidir (bkz. 1905-1911 arasında yazdığı metinleri topladığı *Kritik der historischen Vernunft* [*Tarihsel Aklın Eleştirisi*]). Dilthey'e göre Kant'ın Eleştirisinin gnoseolojik ve etik-felsefi hedefini genişletmek, onu sadece doğal ve ahlaki ilkelerin aşkın çıkarsamasının bağlamından alıp (hem münferit bireyselliklerden hem de siyasi-sosyal organizasyonlardan ve kültürel sistemlerden oluşan) tinsel dünyayla ilgili bilgi alanına ve tarihsel-sosyal dünyanın oluşum ve yorumlanma yöntemlerinin ve sınırlarının tespit edildiği bağlama uygulamak lazımdır.

Tin bilimleri teorisinin amacı, yaşanmış deneyim (*Erlebnis*), ifade (*Ausdruck*) ile idrak (*Verstehen*) arasındaki yapısal bağlantılar sayesinde, bireysel hayatın diğer bireyselliklerle ve tarihsel-sosyal fenomenlerin bütünüyle ilişkileri bağlamında tarihsel deneyimi anlama konusunda gerçek bir süreç başlatmak ve tin bilimleri bütünü içinde yer almasını sağlamaktır; *Einleitung in die Geisteswissenschaften*'in [*Tin Bilimlerine Giriş*] (1883) amacı ve konusu budur. Böylelikle doğa bilimleri ile

Tarihselciliğin Kökeni ve Anlamları

Wilhelm Dilthey'in adı ve çalışmaları sıklıkla çağdaş Alman tarihselciliğinin (*Historismus*) doğuşuyla ve gelişimiyle bağdaştırılır. En azından XVIII. yüzyılın sonuyla XIX. yüzyılın başı arasında, tarihsel bilinç fikrinin Batı kültürünün önemli bileşenlerinden biri ve özellikle tarihsel bilgi birikiminin özerk bir bilim ve disiplin konfigürasyonu olarak belirlenmesinde rol oynayan unsurlardan biri olarak tanımlanıp pekiştiği özel tarihsel-kültürel konjonktürden itibaren genel anlamda tarihselcilikten söz edilebilir. Tarihselcilik kavramının tarihi ile terimin tarihi bu açıdan her zaman örtüşmez, yani bu terim hem bilimsel hem de gündelik dile dahil edilmeden



Franz von Stuck, *Das Diner*, 1913, Maxvorstadt, Neue Pinacothek

tin bilimleri birbirinden ayrılmış olur ve bu ayrım, doğal dünya ile tarihsel-kültürel dünya ve fiziksel-doğal dünyanın deneyimi ile insanın kendi iç dünyası arasındaki özellikle gnoseolojik heterojenliği göstermeyi amaçlar; ilkinin konusu insanın dışındaki dünyanın tekrarlayan, jenerik unsurlarıdır, ikincisi ise beşeri dünyanın bireysel ve tekrarlanamaz deneyimiyle ilgilidir. Bu varsayım, iki alanla ilgilenen bilimlerin farklı metodolojiler benimsemesini gerektirir: Doğa bilimleri, olayları nedensel model doğrultusunda "açıklamayı," tarihsel bilimler veya tin bilimleri beşeri dünyanın fenomenlerini "anlamayı" amaçlar.

önce bile tarihselcilik teorisinden ve tarihinden söz etmek mümkündür.

Tarihselciliğin İki Türü

Tarihselciliğin birçok türü söz konusuysa da iki temel türü dikkat çeker. Bir yanda tarihsel gerçekliğin genel felsefi temsil ilkesi olarak görülür, diğer yanda tarihsel bilginin (ve genel anlamda sözde tin bilimlerinin) metodolojik ve bilimsel özerkleşme süreciyle sıkı bir bağlantı içerisinde düşünülmüş ve gerçekliğin mantıksal bileşim ilkesi, bireyselliğe ve nesnelleşme biçimlerine dair tarihsel-gerçekçi ilkeyle ikame edilmeye çalışılmıştır. Tarihselciliğin bu iki akımının en önemli anlarını

Benedetto Croce'nin mutlak tarihselciliği ile Wilhelm Dilthey'in eleştirel tarihselciliğinin teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Alman Tarihselciliği

Çağdaş Alman tarihselciliğinin yazarları ve yönelimleri özellikle ikinci türe dayandırılmalıdır. Bu konuda ilk bilinçli formülasyonlarda bulunan Johann Gottfried Herder, tarih felsefesi fikrini, insanlığın ilerleme sürecinin İlahi Takdir doğrultusunda yavaş yavaş gerçekleşmesi olarak görür. Ama tarihselcilik konusunda Hegel'in modelinden uzaklaşan ilk bilinçli teorinin Wilhelm von Humboldt'a dayandırılması gerektiğine şüphe yoktur. Humboldt, evrensel tarihin *a priori* yapısına getirilen eleştirilerden hareketle, tarihin ürünlerinin dilin temel ürünleri doğrultusunda yorumbilimsel ve filolojik açıdan kavranması yoluyla tarih kavramına ulaşmak için tarihsel evrim biçimlerinin deneyci olarak belirlenmesi gerektiğini savunur. Humboldt bu açıdan Alman tarihselciliğinin, Kantçı eleştirinin mirası doğrultusunda bireyselliğin tarihteki rolünü vurgulayan akımının yaratıcısı sayılabilir. Sadece Benliğin ve Bizin değil, Ötekinin ve Dünyanın da ötekiliğinin tarihsel-yorumbilimsel kavranış sürecinin temelinde hem münferit bireylerin hem de tarihsel çağların ve kültürün, dinin ve siyasetin ifadelerinin bireyselliği yer alır.

Johann Gustav Droysen ve *Historik* [*Tarihsel*] adlı önemli teorik ve metodolojik eseri, çağdaş Alman tarihselliğinin teorik sürecinde temel

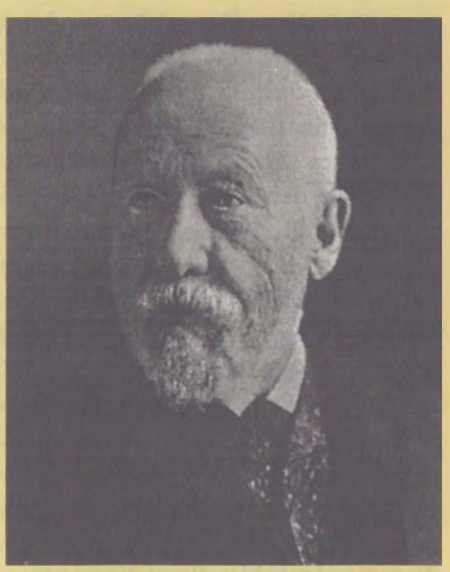
M2: Wilhelm Dilthey, Tarihsel İnsan

Einleitung in die Geisteswissenschaften'in tarihsel ve felsefi yapısının tamamı, ama özellikle ikinci cildinin hedefi, antikçağın mitolojik düşüncesinden Avrupa'da bilimin doğuşuna, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı metafiziklerden Hıristiyanlığın dinsel metafiziğine ve "insanın metafiziksel yaklaşımının fiili gerçeklik karşısında eriyip gitmesine" (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883) kadar metafiziğin tamamının radikal eleştirisidir. İdealizmin soyut aklının veya pozitivizmin natüralist yönteminin metafiziksel iddialarından kesin olarak vazgeçme, Dilthey'in 1894 tarihli, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [*Betimleyici ve Çözümleyici Bir Psikoloji Üzerine Fikirler*] başlıklı bir metinde açıkladığı gibi, tin bilimlerinin önce gnoseolojik, sonra da psikolojik temellerinin atılması sayesinde mümkün olur. Böylelikle düşünce, irade ve duygudan oluşan, bütün halindeki insanın genel bağlantılarının oluşumuna ruhsal bağlantılar da, tarihsel bağlantılar da katkıda bulunur.

Bir Yaşam Felsefesi Olarak Tarihselcilik

Tarihselcilik, bu varsayımlardan hareketle, Dilthey sayesinde tarihin metafiziksel felsefelerini (Hegel'in idealist tarih felsefesi veya Comte'un pozitivist sosyolojisi) değil de yaşam felsefesini (*Lebensphilosophie*) temel alır. Ancak, Dilthey'in

bir aşama teşkil eder. Kant'ın eleştirel bakışının, yani tarihsel bilgi birikimini edinme şartlarının tanımının genişletilmesi, Droysen açısından tarih biliminin tarihin felsefesinden ve teolojisinden tamamıyla ayrılması demektir. Humboldt'un ortaya attığı tarihsel bireysellik teorisinin temellerini geliştiren Droysen, saf aklın öznesinden, artık hem kavramsal temsilin hem de bireysel tezahürlerin bütününde yer alan her şeyin merkezi olan tarihsel-deneyci özneye geçişin gerçekleştiğini öne sürer. Bu durum bir yanda "kavrama"nın (*Verstehen*) Droysen'in tarihsel bilim teorisindeki merkezi rolünü, diğer yanda tarihselciliğin temelde ahlaki olan niteliğini açıklar.



Wilhelm Dilthey'in portresi, 1910

G.C.

yaşam (*Leben*) kavramı, dolaysız sezgicilik veya irrasyonellik anlamında yaşam değildir. Yaşamın tüm tezahürleri, dolayısıyla da metafiziksel bilinç, dünyayla ilgili her türlü sezgide ifade edilen evrensellik gereksinimi (*Weltanschauung*) ve yaşamın ardında gizlenen erişilmez sır, tarihin sürecine aittir ve sınırları, zamansallığın ufkudur. Deneyimde ve onu kavrama biçimlerinde yer alan her şey "insanlığın tamamını kapsayan bir bağlantı" anlamında yaşamdır (*Kritik der historischen Vernunft*, 1905-1911). Bu durumda yaşam ontolojik bir öz değildir, "İnsanlığa özgü bir olgudur." Böylelikle başlangıçtaki bireysel bakış açısı, genişleyerek yaşamın nesnelleştirilmelerini ve yaşamın genel deneyiminin tamamını içine alır. "Ben yaşam derken, karşılıklı ilişki içindeki her türlü beşeri toplulukta oluşan ve onlara ortak olan ilkeleri kastediyorum. Bunlar yaşamın seyri konusunda beyanlar, değer yargıları, yaşamın seyri konusunda kuralların, hedeflerin ve çıkarların belirlenmesidir: karakteristik özellikleri, kolektif yaşamın ürünü olmaları ve münferit insanların olduğu kadar toplumların da yaşamını ilgilendirmeleridir" (*Kritik der historischen Vernunft*)

Felsefenin Anlamı

Dilthey hayatının son yıllarında felsefenin anlamı ve işlevi temasını ele alır; felsefe bir yandan insanın kendi zamansallığının ve tarihselliğinin bilincinden

ayrı düşünülemezken, diğer yandan kuşkucu bir göreceliğe dönüşmemelidir; Dilthey bundan dolayı düşüncenin tarihsel temelini ve evrensel yapısını farklı *Weltanschauungen*'ler halinde bir arada tutabilecek bir felsefenin felsefesini formüle eder (*Das Wesen der Philosophie* [*Felsefenin Özü*, 1907).

Sonuçta Dilthey'in tarihselciliği, tam da yaşam ile onu kavrama biçimleri arasındaki daima açık diyalektikten dolayı eleştirel ve metafizik karşıtı olarak tanımlanabilir. Tarihsel deneyim (ve tarihçinin tarih konusunda elde etmeye çalıştığı bilgiler) soyut bir evrensel geçerliliği amaçlayan soyut ilkelerle değil de daima ve sadece tarihin süreçleri yoluyla sonuca ulaşır. "Tarihçiler," der Dilthey, "tarihi kendi temelinde, çeşitli dinamik bağlantıların analizi doğrultusunda kavrama girişiminden vazgeçemez" (*Kritik der historischen Vernunft*). Dolayısıyla tarihselcilik her türlü ontolojik ve metafiziksel niteliğini kaybetmiştir, ne saf tarihsel anlatım yoluyla çözüme kavuşur ne de beşeri bilimlerin metodolojisi görevini yerine getirmesine izin verir. Tarihselcilik, yaşamın eleştirel biliminin bilinçli temelidir, kendi kendine ve zamansal belirlenimlerine dayalıdır.

Tarihselciliğin Bazı Yönleri

Dilthey'in tarihselciliğinin sonuçları ile XX. yüzyılda bazı Alman yazarların göreci felsefelerinin sonuçları arasında devamlılığın söz konusu olduğuna inanılır. Georg Simmel'e (1858-1918) göre tarihselcilik bir çağın değerlerinin yaşamın aralıksız akışı içerisinde tamamıyla geçici olduğu anlamına gelir. Oswald Spengler (1880-1936) *Der Untergang des Abendlandes*'te [*Batının Çöküşü*] bir çağın değerlerinin ve fikirlerinin, onları ifade eden uygarlıkların doğuşuna ve çöküşüne tamamıyla bağlı olduğunu savunur. Tarih, birbirini izleyen ve doğum, büyüme, olgunlaşma, yaşlanma ve ölüm şeklinde bir iç diyalektiğe uyan uygarlıklardan ibarettir; bu aşamalar *Kultur* (bir uygarlığın doğuşunun şafak ânı) ve *Zivilisation* (uygarlığın yaşamsal enerjisinin bitişi, çöküşün başlangıcı) şeklinde iki kutup arasında gelişir.

Dilthey'in geliştirdiği tarihselci teori *Weltanschauungen* ile Max Weber'in (1864-1920) değerlerin çoğul olduğunun kabulüne dayalı tipolojik modeli arasında daha da dikkat çekici bir benzerlik söz konusudur.

Son olarak, XX. yüzyılda Alman tarihselciliğinin en önemi temsilcilerinden biri olan tarihçi ve filozof Friedrich Meinecke'nin (1862-1954) *Die Entstehung des Historismus* [*Tarihselciliğin Doğuşu*] adlı ünlü eserinde Leibniz'den Goethe'ye tarihselciliğin doğuşunu, gelişimini ve sorunsal temelli, yani tarihsel süreçlerin fizikselliği ile ahlaki değerlerin entelektüel doğasını bir arada tutabilecek bir tarihselcilik oluşturma imkânını ele aldığı unutulmamalıdır.

PEIRCE VE PRAGMATİZM

Giampaolo Proni

Peirce ve New England Kültürü

Charles Santiago Sanders Peirce 1839'da Massachusetts'in Cambridge şehrinde doğar ve Harvard Üniversitesinin sosyal çevresinde yetişir. Matematik hocası olan babası Benjamin Peirce ona bilgi tutkusunu aşılar, mantıksal yetilerini ve deneysel zihniyetini teşvik eder. Peirce'nin hayatı, New England'ın kültürel ve ekonomik üstünlüğünün gerilemeye başladığı ve Amerika Birleşik Devletleri'nin, İç Savaştan (1861-1865) sonra batıya doğru kararlı bir şekilde yayıldığı dönemle örtüşür: Peirce, Henry James'in romanlarına yansıttığı, Avrupai yönü güçlü, zarif ve aristokrat Massachusetts'in özgün bir ürünüdür.

Konformizm Karşıtı

Peirce'in başlıca mesleki faaliyeti, haritacılıkla ve ağırlık ve ölçüm sistemleriyle ilgilenen federal bir kurum olan Kıyı ve Jeodezik Ölçüm için yürüttüğü çalışmalardır. Peirce akademik bir kariyere adım atamaz ve Baltimore'daki Johns Hopkins Üniversitesinde kısa bir süre boyunca verdiği dersler dışında öğretim üyesi olmayı başaramaz. Peirce'in bu başarısızlığının ana nedenleri, dönemin ahlakı açısından kabul edilemez olan evrimci yönelimi ve konformizm karşıtı yaklaşımı olmalıdır; Peirce bu tutumunu şahsi tercihlerine de yansıtır (örneğin bir kadınla beraber yaşayacak, onunla daha sonra ikinci evliliğini yapacaktır).

Peirce hayattayken sadece makaleler ve kısa denemeler yayımlamayı başarır, ama yazdığı müthiş sayıda eserde, sadece kısmen gerçekleştirebildiği iddialı bir felsefe sistemini ortaya koyar. Günümüzde bile Peirce'in metinlerinin yarım kalmış olması, muazzam bilgi birikimi ve sıklıkla zor anlaşılan stili bir yazar olarak kavranmasını zorlaştırır. Peirce, 1914'te ölür.

Sezgicilik Karşıtlığı ve Göstergeler

Genç Peirce'in en ilgi duyduğu yazar Kant'tır ve Peirce'in ilk önemli felsefi eseri olan 1867 tarihli *On a New List of Categories*'in [*Yeni Bir Kategori Listesi*] temelinde Kant'ın sorunsalları yatar. Bu kısa ama yoğun denemede Amerikalı filozof, kategorileri algısal yargının mantıksal formu anlamındaki önermelerin kendi içlerindeki ilişkileri üzerine inşa eder. Dolayısıyla Peirce'in kategorileri Kant'ın kategorilerine kıyasla farklı bir evrenselliğe sahiptir, bütün yargılarda yer alıyor olmalarına bağlıdır.



Harvard'ın beş başkanı: soldan sağa Josiah Quincy, Edward Everett, Jared Sparks, James Walker ve Cornelius Conway Felton, 1861

Metafizik Kulübü

Peirce 1872'den itibaren felsefe konuşmak üzere bir araya gelen bir grup Bostonlu genç entelektüelin oluşturduğu Metafizik Kulübünün faaliyetlerine katılır. Metafizik Kulübüne üye olan, farklı formasyonlara sahip çeşitli bilim insanları, teologlar ve hukukçular arasında bilim insanlarından Chauncey Wright ve William James; teologlardan Francis Ellingwood Abbot ve Francis Greenwood Peabody; avukat ve hukukçulardan da Oliver Wendell Holmes Jr., Nicholas St. John Green, John Fiske, Henry Ware Putnam, William Pepperel Montague ve Joseph Bangs Warner yer alır. Hukuk alanında da pragmatik bir okul ortaya çıkacaktır.

Kulüpte en çok tartışılan konulardan biri, Darwin teorisinin felsefi sonuçlarıdır. 1859'da *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanması, bütün üniversitelerin dini cemaatlere bağlı olduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde büyük sansasyon yaratır ve evrim konusunda hararetli tartışmalar yaşanır. Pragmatizm tam da evrim teorisi konusundaki felsefi düşüncelerden doğar. Kulübün bazı üyeleri Darwin'in teorisini nominalizmin üstünlüğü

Bu kategoriler Nitelik (sonradan Birincillik), Bağıntı (İkincillik) ve Temsil/Yeniden Gösterimdir (Üçüncüllük). Temsil/Yeniden Gösterim, Gösterge ile özdeşleştirilebilir. Böylelikle Gösterge, bilgi alanında temel bir rol üstlenir, çünkü bütün bilişsel eylemlerde mevcut olan bir kategoridir; bilgi edinme tamamıyla göstergeler yoluyla gerçekleşir. Peirce'e göre gösterge, gerçeklik ile özne arasında aracı konumunda yer alır ve bilginin temsil/yeniden gösterim olarak algısını belirler.

"Sezgicilik Karşıtı" Denemeler

Peirce 1868'de yayımladığı, "sezgicilik karşıtı" veya "Descartes karşıtı" olarak bilinen üç denemede, bir gösterge türü olan çıkarsamaya dayalı bir bilgi teorisinin ilk sentezini sunar. Çıkarımsal bilgi, en gelişmiş formülasyonu Descartes'a ait olan sezgici teoriye karşıttır. Peirce sezgiciliğe karşı çıkmakla dış nesne (dinamik nesne) konusunda, önceki bilgilere dayalı olmayan doğrudan bilgi edinme imkânını eleştirir. Peirce'e göre tam tersine, bir argümanın sonucu nasıl önermelere bağlıysa, bütün bilgiler de bir sentez eylemi (çıkarsama) bir önceki bilgiye bağlıdır ve o bilgi de aynı şekilde elde edilmiştir. Bu durumda her bilgi, bir olgu ve şart bütününden elde edilmiş bir çıkarımın sonucudur. Böylelikle bir bütün olarak ve hakikatinin tamamı içerisinde ilk anda hakkında bilgi edinilemeyen dış nesneye doğru sonsuz bir gerileme başlar.

olarak yorumlarlar. Bu kişiler, türler evrime uğrayıp değişiyorsa, bunun kavramların (çünkü tür bir kavramdır) deneyimden kaynaklandığı ve deneyimin dışında gerçeklikleri olmadığı anlamına geldiğini öne sürerler. Peirce ise evrimciliğin tam tersini gösterdiğini savunur, çünkü türlerdeki değişim tür kavramının gerçekliğini beraberinde getirir. Ancak, kavramın kendisi, gelişmekte olan bir varlık olarak görülmelidir (bu, Peirce'in dinamik formlar fikridir). "Pragmatizm" tam da bu grup içerisinde gelişecektir.



Charles Sanders Peirce'in portresi

Ancak Peirce, kendinde-şey, yani *numen* konusunda asla bilgi sahibi olamayacağımızı düşünen Kant'la aynı fikirde olmayıp "skolastik gerçekçi" veya "nesnel idealist" olarak tanımladığı bir tavır sergiler: Kavramlar veya fikirler gerçektir; kavramlar gösterge olduğundan, göstergeler de tek bilgi edinme yolunu teşkil ettiğinden, bilgi, her ne kadar eksik olsa da bize gerçekliği aktarabilir. Peirce'e göre göstergelerin sürekli olarak yöneldiği nesne, tam kapsayıcı olmayan, dinamik bir şekilde olsa da ancak o göstergeler yoluyla bilinir. Ancak, gerçekliğin kendisi de dinamik ve evrimseldir, dolayısıyla bilinmeye uygundur.

Pragmatizm

1872'den itibaren, aralarında Peirce'in de yer aldığı bazı genç entelektüeller, ironik bir şekilde Metafizik Kulübü adı verilen bir grupta bir araya gelerek felsefe konuşurlar. Amerikan felsefelerinin en ünlüsü olan pragmatizm bu grup içerisinde doğar. Grubun bütün üyeleri pragmatizme çeşitli şekillerde katkıda bulunur, ama bu teori asıl Peirce tarafından geliştirilip ilk olarak kendisi tarafından 1877-1878 arasında *Popular Science Monthly* adlı bir dergide yayımlanan, *Illustrations of the logic of the science* (*Bilim Mantığından Örnekler*) başlıklı altı makalelik bir dizide "pragmatizm" terimi kullanılmadan açıklanır. Pragmatizm ilk olarak bu terimle resmi olarak 1898'de William James tarafından California'daki Berkeley Üniversitesinde verdiği bir konferansta ilan edilir.

Pragmatizmin teorik temelinde bir kavramın anlamının o kavramın pratik sonuçlarının algısından kaynaklandığı fikri yatar. Ancak, James'in ve ondan ilham alanların pragmatizmi, anlamın kavramsal yönünü görmezden gelerek, anlamı doğrudan kavramın pratik sonuçlarının anlamıyla özdeşleştirirler. Dolayısıyla XX. yüzyılın sosyolojik ve psikolojik bilgi teorilerinin temel yaklaşımlarından biri olan davranışçılık bir anlamda Peirce'in teorisinin James tarafından yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Bundan dolayı Amerikan pragmatizmi, bir fikrin içeriğinin analizi yapılmadan sadece o fikrin olumsal pratik başarısının felsefesi olarak tanımlanmıştır. Peirce'in felsefesi daha basit olan bu versiyonuyla yayılırsa da aslında ondan farklıdır, hatta Peirce kendi teorisinin adını değiştirerek ona "pragmatisizm" adını verecektir. James'e göre bir bilgi belirli sonuçlar ürettiğinde hakikiyken, Peirce'e göre bir bilgi hakiki olduğunda belirli sonuçlar üretir.

Mantık ve Matematik

Mantık alanında Peirce, mantıksal cebirin kurucusu George Boole'un akımını izler. Peirce, herhangi bir karmaşık bağıntıyı tanımlamak için zorunlu ve yeterli olan üç ilkel bağıntı türünün olduğunu öne sürer. Bir, iki veya üç terimli bu bağıntılar, fenomenolojik veya faneroskopik olarak tanımlanır ve kategori teorisinin temelinde yatar. Peirce'e göre indirgenemez, yani daha basit bağıntılara ayrılamaz üçlü bağıntılar söz konusudur ve en temel üçlü bağıntı, temsil veya gösterge bağıntısıdır.



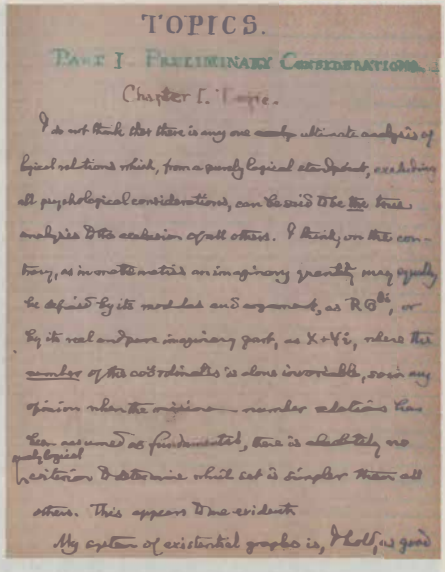
Harvard Üniversitesi: 1879 civarında Gore Hall'dan manzara, "American Pictures," Religious Tract Society, Londra 1876, özel koleksiyon

Peirce, Frege'den bağımsız olarak mantık alanında niceleyicilerden veya indekslerden, yani bireysel varlıklara işaret eden "imleçler"den (örneğin zamirler) ilk söz edendir; kendisinden önce mantık alanının konusu sadece sembollerdi.

Ancak, Peirce'in mantığının en yenilikçi yönü, "hepten gidimsel" çıkarım teorisidir. Peirce'e göre çıkarım, algıdan bilimsel teorilere kadar bilginin her aşamasında faaliyet gösterir. Klasik çıkarım şekli olan tümdengelimin yanı sıra genel yasaların oluşumuna yönelik mantıksal bir araç olan tümevarım ve belirsiz bir akıl yürütmeye biçim kazandırmanın yolu olan hepten gidimin veya hipotezin varlığını kabul eder. "Beklediğimizin tersine olgular gerçekleştiğinde bir açıklamanın zorunluğu olduğu sonucunu kabul edersek, o açıklamanın o şartların zorunlu veya en azından olası sonuçları olarak gözlemlenen olguları öngörebilecek bir önerme olması gereklidir. Bu noktada kendinde gerçeğe yakın olan ve olguları gerçekliğe yaklaştıran bir hipotez benimsenmelidir. Olguların işaret ettiği hipotezi benimseme de hepten gidim diye tanımladığım aşamadır" (*Collected Papers* [*Toplu Eserler*]).

Hepten gidim konusundaki inceleme, Peirce'in en önemli katkılarından birini teşkil eder; günümüzde bulguya dayalı akıl yürütmelerinin çoğunun, örneğin teşhise yönelik olanların bu belirsiz türden olduğu fikri kabul görür:

Kesin olmayan veya eksik olan verilere dayanmak zorunda kalınınca bir semptomun açıklaması aranırken geliştirilen hipotez sonradan teyit edilmeye çalışılır. Hepten gidime dayalı çıkarım aynı zamanda planlamaya yönelik düşüncenin de temelinde yatar, çünkü projenin hedefi, ona ulaşmak için gerekli olan eylemlerin elde edilmesini sağlayacak bir hipotezdir.


TOPICS.

PART I. PRELIMINARY CONSIDERATIONS.

Chapter I. Logic.

I do not think that there is any one complete ultimate analysis of logical relations which, from a purely logical standpoint, excluding all psychological considerations, can be said to be the true analysis to the exclusion of all others. I think, on the contrary, as in the case of an imaginary quantity may equally be defined by its modulus and argument, as $R e^{\theta i}$, or by its real and pure imaginary parts, as $X + Yi$, where the number of the coördinates is alone invariable, so any opinion about the existence number of relations may be assumed as fundamental, there is absolutely no psychological criterion to determine which set is simpler than all others. This appears to be evident.

My system of existential graphs is, I believe, as good

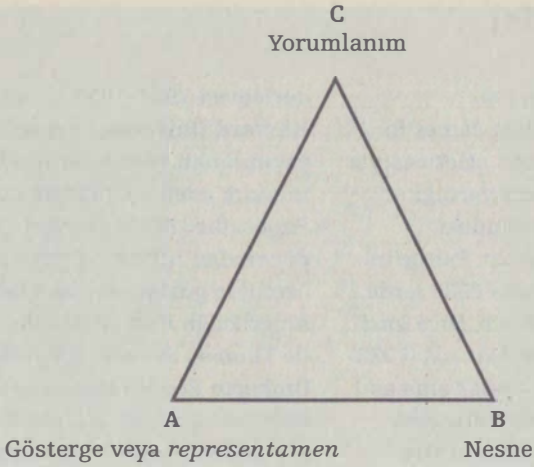
Charles Sanders Peirce'in elyazması, Cambridge, Massachusetts, Harvard University

Peirce ayrıca, "synechism," yani gerçekliğin aralıksız doğası konusunda geliştirdiği felsefi doktriniyle bağlantılı olarak topolojide sonsuz kümeler teorisi konusunda da ayrıntılı araştırmalar yürütür. Peirce özellikle iki alanda önemli bir rol oynamıştır: İlki, görelilerin mantığına uyguladığı matris işlemidir; ikincisi de sonsuz koleksiyonun tanımıdır; bu kavram başlangıçta, 1888'de *Was sind und was sollen die Zahlen?* [*Sayılar Nedir ve Ne Olmalıdır?*] adlı eserinde ona yer veren Dedekind'e atfedilmiştir. Peirce ise sonsuz koleksiyon kavramını Alman matematikçiden önce *On the Logic of Number*'de [*Sayının Mantığı Üzerine*] tanımladığını öne sürer.

Göstergebilim

Peirce "göstergebilim" terimine ilk defa muhtemelen John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* eserinin dördüncü kitabında rastlamıştır. Ancak Peirce'in yaklaşımı Locke'un kavramsalcılığından uzaktır ve göstergelerin bilimini, farklı açılardan incelemelerine katar. Peirce, göstergebilimi "her tür gösterme sürecinin temel doğasının ve başlıca çeşitlerinin disiplini" olarak tanımlar (*Göstergebilim*).

Peirce'in gösterge teorisi, "gösterge üçgeni" olarak bilinen, ama yazarın kendisinin grafik olarak hiç yer vermediği üç unsurdan oluşan bir şemayı temel alır. "Temsili" gösteren bu şemada üç unsur (gösterge, nesne ve yorumlanım) ve ikisi ikili (gösterge-nesne, gösterge-yorumcu), biri üçlü (gösterge-nesne-yorumlanım) olmak üzere üç bağıntı yer alır. İlk unsur gösterge veya *representamen*, yani "bazı yönlerinden veya kabiliyetlerinden dolayı birisi için bir şeyi temsil eden bir şey"dir. Göstergenin temsil ettiği şey, ikinci unsur olan nesnedir, birisi de üçüncü unsur olan yorumlanımdır.



Göstergebilimsel üçgen

Gösterge

Göstergenin en önemli özelliği, iki yöne göndermede bulunarak iki ikili bağıntıyı oluşturmasıdır (gösterge-nesne ve gösterge-yorumlanım). Gösterge-nesne bağıntısı üç türde olabilir: 1) Gösterge, nesneye göndermede bulunur, çünkü ona benzer (burada ikon söz konusudur); 2) çünkü olgusal olarak ona bağlıdır (indeks) veya 3) Çünkü geleneksel olarak onunla bağlantılıdır (sembol). Gösterge, nesneye her yönden değil, "sadece bazı yönlerinden veya kabiliyetlerinden dolayı" göndermede bulunur: nitekim gösterge, nesnenin her açıdan değil, sadece kısmi olarak bilinmesine imkân verir. Öte yandan gösterge, bir yorumlanımla, bir anlama eylemiyle, yani bir "yorumcu" veya fiziksel bir kişiyle değil, bilişsel bir işlevle bağıntı içindedir. Gösterge, bu gönderme yoluyla yorumlanımın nesnenin kendiyle bağıntı halinde olmasına imkân sağlar, bu, üçüncü bağıntıdır (gösterge-nesne-yorumlanım) ve üçlü bir bağıntıdır, çünkü ilk ikisini gerektirir; onunla temsil gerçekleşmiş olur. Nesne, yorumlama sürecinin temelinde yer alan bilgi bütünüdür. Gösterge, Peirce'in dinamik nesne adını verdiği bu tam nesnenin sadece bir yönünü, yani doğrudan nesneyi, başka bir deyişle içeriği veya anlamı yakalar.

Peirce'in göstergebilimi, bağıntıyı belirleyen yorumlama eylemi olmadan bir gösterge ile bir anlam arasında bağıntı olamayacağı varsayımını temel alır: Gösterge, yorumlamada bulunan özneye zaten bildiği kısmi bir bilgiyi harekete geçirmesi için gerekli olan veriyi sağlar (doğrudan nesne); harekete geçirme işlemi, göstergenin kendinin yepyeni bir olgu olarak bilişsel etkisini teşkil eder ve o etki yorumlanımdır.

Peirce'in Etkisi

Charles Peirce hayattayken eserlerinin etkisi, William James'in pragmatizmin keşfini ona atfetmesiyle ve Johns Hopkins'te ders verdiği yıllarda öğrencileri üzerindeki etkisiyle sınırlandırılabilir. Peirce'in ilk tanınmaya başlanması 1920'lerde, Morris R. Cohen'in *Chance, Love and Logic* [*Rastlantı, Aşk ve Mantık*] (1923) başlıklı ilk antolojiyle başlar ama asıl ününü, İngiliz dilinin filozofu olan ve Peirce'in teorisinin Britanya'da yayılmasını sağlayan Lady Victoria Welby (1837-1912) ile olan yazışmalarına borçludur. Charles Kay Ogden ve Ivor Armstrong Richards, Welby'nın Peirce'i alıntıladığı bir denemeye büyük rağbet gören *The Meaning of Meaning* [*Anlamın Anlamı*] (1923) adlı eserlerinde yer vererek onu Avrupa'ya tanıtırlar.

Peirce'in yayımlanmış ve yayımlanmamış yazılarının ilk derlemesi 1931-1935 arasında Harvard University Press tarafından yayımlanan ve eserlerinin bütününe tanıklık eden altlı ciltlik *Collected Papers*'dır [*Toplu Eserler*]. O dönemden itibaren Peirce'ın etkisi özellikle göstergebilim alanında, Amerika'da Roman Jakobson ile Thomas Sebeok, İtalya'da da Umberto Eco ile Massimo Bonfantini üzerinde görülür. İtalyan Carlo Sini, Peirce'den özellikle daha geniş felsefi anlamda ilham alırken, Salvatore Veca onun ahlaki temalarını ele alır. Almanya'da Karl Otto Apel ile Jürgen Habermas, Peirce'in teorisini takdir eder, Büyük Britanya'da da Karl Popper'in eserleri akıl ve beyin üzerindeki araştırmaları başta olmak üzere çeşitli alanlarda Peirce'in düşüncesinden izler taşır; Bertrand Russell de farklı bir açıdan da olsa, Peirce'in önemini takdir eder.

M3: Charles Sanders Peirce, Göstergelerin Özellikleri

Peirce ayrıca yorumlamanın dinamik bir süreç olduğunun altını çizer: Bir göstergenin yorumlanımı bir sonraki yorumlanım için bir gösterge haline gelir, böylece "sınırsız gösterge süreci" veya "yorumlanımların kaçışı" olarak tanımlanan akış başlar. Bu sürecin mantıksal açıdan bir bitiş noktası yoktur, bir *habitus*'un, yani belirli bir model doğrultusunda davranma eğiliminin oluşmasıyla sona erer (işin içinde pratik bir eylem yoktur ama ihtimal dışı da değildir). Pragmatist göstergebilimsel anlam teorisi budur.



Labirent ve Minotauros, Charles Sanders Peirce'e ait eskiz, XIX. yüzyıl, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Houghton Library

WILLIAM JAMES VE XIX. YÜZYILDA AMERİKAN FELSEFESİ

Giorgio Bertolotti

Hayatı ve Eserleri

William James 11 Ocak 1842'de New York'ta, zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu ve Henry James Junior (ünlü yazar), Garth Wilkinson ("Wilkie"), Robertson ("Bob") ve Alice'in kardeşi olarak dünyaya gelir. Sıra dışı, özgür bir düşünür, İsveçli Swedenborg'ın mistik ve ezoterik düşüncesinin hayranı ve Emerson ile Henry David Thoreau'nun arkadaşı olan baba Henry James Senior, çocuklarını fikir özgürlüğünün ve yolculukların önemli bir rol oynadığı, pek de geleneksel olmayan eğitim ilkeleri doğrultusunda yetiştirir. Yolculukların başlıca hedefi Avrupa'dır ve James Londra, Cenevre, Paris, Boulogne ve Bonn'da farklı farklı okullarda eğitim alır.

William James kısa bir süre resme büyük ilgi duyduktan sonra on dokuz yaşında aniden yön değiştirerek bilime yönelir; başlangıçta önce kimya, sonra da karşılaştırmalı anatomiyle ilgilendikten sonra yirmi iki yaşındayken Harvard Tıp Okuluna yazılmaya karar verir.



Frederic Edwin Church, *Gökyüzündeki Bayrağımız*, 1861, Washington (D.C.), Smithsonian American Art Museum



William James, *Otoportre*, y. 1865,
Cambridge, Massachusetts,
Harvard University Houghton Library

1865'te biyolog Luiz Agassiz'in Brezilya'ya düzenlediği keşif seferine dahil olur ama hayal kırıklığına uğrayarak döner ve empirik veri toplamanın ona göre olmadığına karar verir. 1869'da tıp okulundan mezun olur, ama ne olduğu tam olarak belli olmayan sağlık sorunlarından dolayı tıp kariyerine ara vermek zorunda kalır; James çözümü Almanya'ya yaptığı bir araştırma yolculuğunda arar ve burada özellikle Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz ile Wilhelm Wundt'un, sinir sisteminin fizyolojisi konusunda yürüttüğü araştırmalara ilgi duyar. Bu dönemde yaşadığı depresyon krizini spiritüalist filozof Charles-Bernard Renouvier'yi okuyarak atlattığını anlatır.

1871'de Charles Sanders Peirce ve başka arkadaşları ile birlikte (onları şakadan "Boston'un en seçkinleri" diye tanımlayacaktır) Metafizik Kulübünü kurar; 1875'e kadar sürecek olan bu buluşmalardan pragmatizm doğacaktır.

Meslekte Yükselişi

Bir dönüm noktası teşkil eden 1872'de Massachusetts'teki Harvard Üniversitesine tayin edilir. O andan itibaren mesleki kariyeri hızla yükselişe geçer ve özel hayatında da birkaç yıl sonra Alice Gibbens'le evliliğinde huzur bulur. 1875'ten itibaren psikoloji dersi vermeye başlar ve 1879'dan emekliye ayrıldığı 1907'ye kadar felsefe hocalığı yapar. James bütün bu süre boyunca Avrupa'ya yolculuk yapmaya devam eder, akademik prestiji giderek artar ve müthiş konferanslarıyla ün salar. 1910'da New Hampshire'daki yazlık evinin bulunduğu Chocorua'da ölür.

XIX. Yüzyılda Amerika'da Filozoflar

Bir biyografi yazarı 1870'lerin başlarından söz ederken, "Amerikan kolejlerinin üniversitelere dönüştüğü dönemdi," diye yazar. Gerçekten de William James'in akademik faaliyetlerinin başlangıcı Amerika Birleşik Devletleri'nde bilginin organizasyon biçimlerinin derin bir değişimden geçtiği dönemle örtüşür. Ancak, bu gelişim dönemini anlamak için Amerikan felsefesinin ve XIX. yüzyılın büyük kısmında yükseköğretim kurumlarında felsefe eğitiminin iki özelliğini göz önüne almak gerekir.

İlki, İç Savaş yıllarına (1860-1865) kadar felsefe sahnesine farklı ölçülerde hâkim olan değişik "filozof" tipolojileriyle ilgilidir; bu filozof tipolojilerinin yerini günümüzde bildiğimiz profesyonel şahsiyete bırakması yüzyılın son çeyreğini bulur. Amerikan düşüncesinin tarihçisi Bruce Kuklick üç ayrı tipoloji tespit etmiştir.

İlki, üniversite kurumlarının veya daha genel anlamda yerel okul sistemlerinin dışında kalıp referans ufukları Eski Dünyanın dinsel seçkin sınıflarının uğraştığı felsefi

James'in hem psikoloji konulu iki eseri (*The Principles of Psychology* [*Psikolojinin İlkeleri*], 1890; *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* 1902) hem de felsefe alanındaki eserleri (*The Will to Believe* [*İnanma İradesi*], 1897; *Pragmatizm*, 1907; *Hakikatin Anlamı*, 1909; *Plüralist Bir Evren*, 1909) büyük rağbet görür ve hararetli tartışmalara konu olur. *Some Problems of Philosophy* [*Felsefenin Bazı Problemleri*] (1911) ile *Essays in Radical Empiricism* [*Radikal Deneycilik Konusunda Denemeler*] (1912) ölümünden sonra yayımlanır.

Düşünce Akışının İşlevselliği ve Psikolojisi

James 1878'de, Henry Holt'un (Amerika Birleşik Devletleri'nin en eski yayıncılarından biri) saygın "American Science" [Amerikan Bilimi] zinciri için bir psikoloji rehberi yazma önerisini kabul eder. Yazarın planları, yayıncının da umudu doğrultusunda iki yılda hazır olması gereken kitap on iki yıl sonra teslim edildiğinde, toplam 1400 sayfalık iki ciltten oluşur; yazma süreci o kadar sorunlu geçer ki, James bu konuda, "Metin tipografide yanacak olsa bile önemli değil, onu asla baştan yazmam," demiştir. Ancak *The Principles of Psychology*, zorlu üretim sürecine rağmen büyük rağbet görür ve (özellikle James'in iki yıl sonra yayımladığı daha kısa versiyonu olan *Briefer Course* [*Daha Kısa Ders*] çok geçmeden Amerikan üniversitelerinin psikoloji derslerinin başlıca referans metni haline gelir, günümüzde de bu disiplinin klasik metni sayılır.

ve teolojik tartışmalarla sınırlı olan kilise rahipleridir. Ancak bu düşünür ve âlim topluluğunun içinden Amerikan kültürünün en özgün ve bağımsız isimlerinin ortaya çıkması tam da eğitim sisteminin "dışında" yer almalarından kaynaklanır; bu isimler arasında XVIII. yüzyıl ortalarında karmaşık bir Kalvinist doktrin, Newtoncu belirlenimcilik ve Lockeçu deneycilik sentezi geliştiren Jonathan Edwards (1703-1758), XIX. yüzyılın kültürel topluluklarının (*lyceum*'lar) başkahramanlarından Horace Bushnell (1802-1876) ile aşkıncılığın kurucusu, Henry James Senior'un arkadaşı ve Nietzsche'nin denemelerine hayranı olan Ralph Waldo Emerson (1803-1882) sayılabilir.

İkinci grupta ülkenin özellikle kuzeydoğu, ortabatı ve güney bölgelerinde ortaya çıkan dini okulların teoloji hocaları yer alır. Bu teologlar genelde daha dar bir bakış açısına sahiptir ve çeşitli Ortodoks görüşlere bağlıdırlar, ama Kilisenin sonraki rahip kuşaklarının formasyonunda önemli bir rol oynarlar.

Son olarak, üniversitelerdeki felsefe kürsü başkanları vardır: Onların da çoğu rahiptir ve genelde, ders verdikleri kurumun başında yer alırlar; başlıca görevleri, teologlara gerekli olan teorik bilgi birikimini sunmak ile sosyal ve siyasi düzenin temellerini açıklığa kavuşturmaktır. Bu gruba ait filozoflar arasında Yale Üniversitesinin başkanı Noah Porter (1811- 1892) ile Harvard Üniversitesinin başkanı Francis Bowen (1811-1890) vardır.

Zorlu Sekülerleşme Süreci

XIX. yüzyıl Amerikan felsefesinin ikinci önemli özelliği, John Dewey'nin sözünü fazla sakınmadan dediği gibi, XIX. yüzyılın büyük kısmında "üniversitelerin çoğunda felsefe eğitimine dinin veya teolojinin sözde gereksinimlerinin hâkimiyetinde olmasıdır."

Francis Bowen bu açıdan ilginç bir örnek teşkil eder. Bowen 1853'te Doğal Din, Ahlak Felsefesi ve Sivil Yönetim alanında Alford Profesörü olarak, bu arada üniversite başkanlığına getirilmiş olan James Walker'in yerini alır. Kürsü başkanı 1783'ten itibaren, tüzük gereği "Tanrı'nın varlığını kanıtlayan, İlahi Takdiri, İlahi Yönetimi ve Vahyi açıklayan bir eğitim" sunmakla sorumludur, Bowen de verdiği eğitimi bu görev doğrultusunda geliştirir: Üniter doktrinleri (ilahi şahsın birliğini öne süren, dolayısıyla Teslisi ve Vücut bulma dogmasını reddeden dinsel bir akım) hararetle savunur, aşkınlık yanlılarıyla mücadele eder ve hem Darwin'in evrim teorisine hem de daha genel anlamda agnostisizmin ve materyalizmin her türlü şekline karşı uzun bir mücadeleyi azimle sürdürür. Bowen'in makamının dayatmaları onun öğretimini şartlandırır ve sonuçta, üniversitedeki üstlerinin de fark ettiği üzere, ona özgür eleştirel araştırmaların gelişimine faydası dokunmayan otoriter ve dogmatik bir karakter kazandırır. Ancak, kürsü tüzüğünün tartışmaya açılması için yüzyılın sonunu ve Bowen'in halefi olan George Herbert Palmer'i (1842-1933) beklemek gereklidir.

Ancak, İç Savaşın bitmesiyle kültürel ortam da yavaş yavaş değişmeye başlar. Bir yanda Amerika'da yeni doğmakta olan endüstriyel toplum, gereksinimlerine daha uygun, daha modern bir eğitime ihtiyaç duyarken, diğer yandan evrimci bakış açısının yayılmasıyla (*Türlerin Kökeni* 1859'da yayımlanır) "eski" üniter teoloji, aşkınlık yanlılarının yaptığından daha radikal bir şekilde tartışmaya açılır.

Harvard Üniversitesinden Charles Eliot (1834-1926) bu değişimleri ilk anlayıp üniversite politikalarını o

Bir Bilim Olarak Psikoloji

Eserin amacı, psikolojiyi bilimsel açıdan ele alarak onu metafiziğin himayesinden kurtarmaktır: "Bu kitap," diye yazar James "Önsöz"de, "çeşitli düşünce veya duygu biçimlerinin beynin belirli durumlarıyla empirik bağıntısı belirlendi mi, psikolojinin bu sınırları aşamayacağını, daha doğrusu bir doğa bilimi olarak aşamayacağını savunur. Bu sınırları aştığı takdirde metafizik haline gelir."



Chicago'da toplanmış filozoflar; soldan sağa, ayakta: Cora Allen, Bay Henderson, Bayan Clark, Louis G. Whitehead, George Herbert Mead, John Dewey, Amy Tanner, (?), Addison W. Moore, J.D. Forrest; oturanlar: (?), Edward Scribner Ames, Bayan Forrest, Simon F. MacLennan, (?), (?), (?), 1896

doğrultuda geliştirenlerin başında gelir. Çok uzun süren başkanlığının (1869-1909) açılış konuşmasında ilk olarak "eğitimin, öğretmenin doğru olduğuna inandığı şeyleri otoriter bir şekilde aşılamasından ibaret olduğu fikrinin bir manastıra veya bir dini okula uygun ve makul bir yaklaşım olduğunu, ama bir üniversitede hoş görülemeyeceğini" öne sürer. Charles Eliot'un sözlerinin uygulamaya konduğu görülür, çünkü müfredatta seçmeli sistem benimsenir, böylece öğrenciler ilk defa istedikleri dersleri seçme imkânına sahip olurlar; akademik kadro genişletilir ve çeşitlendirilir; görüşlerin çoğulluğuna önem verilir; Baltimore'da Johns Hopkins Üniversitesinde açılana benzer bir lisansüstü program açılır.

Aşağı yukarı aynı dönemde ruhsal süreçlerin ölçümüne yönelik deneysel işlemler geliştirmeye kendini adayan Wilhelm Wundt ile öğrencilerinin tersine, James, psikolojinin "fizyolojik ön hazırlıkları" adını verdiği kavramlara bol zaman ayırsa da kendi söylemini her şeyden önce "düşünce akışı"nın (*stream of thought*) içedönük analizi yoluyla geliştirir; bu söylem Edmund Husserl'in (1859-1938) daha sonraki fenomenolojik yaklaşımıyla benzerlikler gösterir.

Eserin kavramsal yapısı, Charles Robert Darwin'in evrim teorisinin Amerika'da nasıl karşılandığının bir örneğini teşkil eder. Zekâ, uyarlanabilir bir araç, zihnin gelişimi de organizmanın kendi ortamına uyarlanma sürecinin ürünü olarak yorumlanır. Bu açıdan bakınca psikolojinin ana meselesi artık "zihin" nedir" değil, "zihin ne işe yarar ve nasıl işler"dir. Herbert Spencer'ın zihnin "iç bağıntıları dış bağıntılara uyarlamaya yaradığı"na dair tezi, zihni kendine yeten, ayrı bir töz olarak algılayan eski metafiziksel psikolojiye göre bir ilerleme olarak görülür, ama yetersiz sayılır, çünkü zihni sadece ortamın mekanik bir yansıması olarak algılar. James'e göre zihnin özelliği, "zeki bir zekâ" olmasıdır, yani kendine gayeler belirleyen ve belirlediğinin bilincinde olan dinamik ve yaratıcı bir unsurdur. Zihnin bir gayesi vardır, akıl dünyayı teleolojik olarak yönetir ve işlevini yerine getirmek için, ortam konusunda kendiliğindenliğini oluşturan öznel ilgi alanlarına ve tercihlerine yönelir. Ortam, Darwin'e göre olduğu gibi James'e göre de kendiliğinden gelişen değişimleri seçen, yani kabul eden veya reddeden faktördür, ama onların sebebi değildir.

Joyce ve İçsel Monolog

Stream of Consiousness [Bilinçakışı] kavramı 1890'da James tarafından ortaya atılırsa da (*The Principles of Psychology*) aslında Bergson'un *Essai sur les données immédiates de la conscience* [*Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme*] adlı eseri bir önceki yıl yayımlanmıştır. Aralıksız bir akış şeklinde içsel deneyim fikri giderek yayılmaktadır.

Yazarlar deneyimin düzenli ("önce" ve "sonra" veya neden-sonuç mantığına göre sıralanmış) bir dizi dış olguya indirgenememesini zaten bir süredir ele alıyorlardı.1880'de Henry James "deneyim [...] en ince ipek ipliklerden yapılmış kocaman bir örümcek ağı gibidir" derken Édouard Dujardin'in 1888'de yayımlanan *Les lauriers sont coupés* (*Defne Ağaçları Kesildi*) eseri James Joyce'un *Ulysses*'te (1922) kullanacağı içsel monolog için bir ilham kaynağı teşkil edecekti.

İçsel monolog, bir karakterin bilinç akışının tüm nüanslarını yansıtan bir konuşmadır; anlatıcının düzenlemek veya yorumlamak için müdahalede bulunmadığı, bir anlamda canlı olarak yayımladığı bu konuşma bilinçdışına en yakın, en mahrem düşünceleri karakterin aklına geldiği şekilde yansıtan, mantıktan yoksun bir konuşma şeklidir. Bu akış, Leopold Bloom'un şehirde gezerken içinden geçen monologda olduğu gibi, tamamıyla parça parça bir söz dizimiyle yansıtılır: "Gümüş renkli sıcaklıkta belli belirsiz görünen sığırlara baktı. Gümüş renkli, pudralı zeytin ağaçları. Uzun, dingin günler: budama, olgunlaşma. Zeytinleri küplere koyarlar, değil mi? Andrews'tan aldıklarımdan birkaç tane kalmış. Molly onları tükürürdü.

Bilinç analizi, eserin en özgün katkılarından birini içerir. James, bilinci sürekli dönüşüm halinde bir düşünce akışı olarak sunar. Yani bilinç ayrı unsurlardan veya temel birimlerden oluşmaz, "kendine parçalara kesilmiş gibi görünmez," tam tersine, "akan" bir süremdir. Bu sürem içerisinde tözsel kısımlar ile geçişli kısımlar yer alır ve daima bir ön plan ile bir kenar bölge, yani örneğin dikkatin odaklandığı şey ile çevresindeki duyum ve izlenim halkası söz konusudur.

Aynı anda hem William James hem de Danimarkalı fizyolog Carl Lange (1834-1900) tarafından öne sürüldüğü için "James-Lange teorisi" olarak bilinen duygular teorisi de ünlüdür. Ortak kanı "bize bir ayıya rastladığımızda korktuğumuzu ve kaçtığımızı" söylerse de James bu sıralamanın yanlış olduğunu söyler, çünkü "zihinsel bir durum başka bir zihinsel durumdan derhal doğmaz ve arada bazı bedensel tezahürler yer alır, dolayısıyla en akılcı formüle göre korktuğumuz için titremeyiz de titrediğimiz için korkarız." Başka bir deyişle duygu, fizyolojik tepkilerin duyumudur.

Artık tadını öğrendi. İnce kâğıtlara sarılıp kasalanmış portakallar. Ağaçkavunları da öyle. Acaba Sait Kevin Caddesindeki zavallı Citron hatta mıdır hâlâ? Ya eski kitharasıyla Mastiansky? Ne güzel akşamlardı onlar. Molly Citro'nun hasır koltuğunda otururdu. O serin mumlu meyveyi elde tutmak ne güzeldi, elde tutmak, burnuna götürmek, kokusunu almak..."

Bazen de kitabın sonundaki yatağında yarı uykuluyken hayal kuran Molly'nin monoloğunda olduğu gibi serbest çağrışım akışı içinde noktalama işaretleri de yok olur: "... Algeciras'ta vapuru kaçırdığımız gece feneriyle devriye atan bekçi ve Ah aşağılarda akan o korkutucu dere Ah ve deniz, bazen ateş kırmızısı deniz ve o muhteşem günbatımı ve Alameda'da bahçelerdeki incir ağaçları evet ve bütün o ilginç ara sokaklar ve o pembe mavi sarı evler ve gül bahçeleri ve yaseminler ve sardunyalar ve kaktüsler ve genç kızken bir dağ çiçeği olduğum Cebelitarık evet Endülüslü kızlar gibi saçıma gül taktığım zaman yoksa kırmızı mı taksam evet Mağribilerin duvarının altında beni nasıl öptü ben de eh işte başkalarından farkı yok diye düşündüm ve gene sormasını gözlerimle istedim ondan evet o da ister miyim diye sordu evet der miyim diye evet dağ çiçeğim ve ilk iş kollarımla onu sardım ve onu beni hissetsin diye kendime çektim yatağı parfümlemiştim ve onun kalbi dediler gibi vuruyordu ve evet dedim evet isterim evet"

İçsel monolog daha sonra başka birçok yazar tarafından da stil alanında çözüm olarak kullanılmıştır.

Umberto Eco

İnanma İradesi

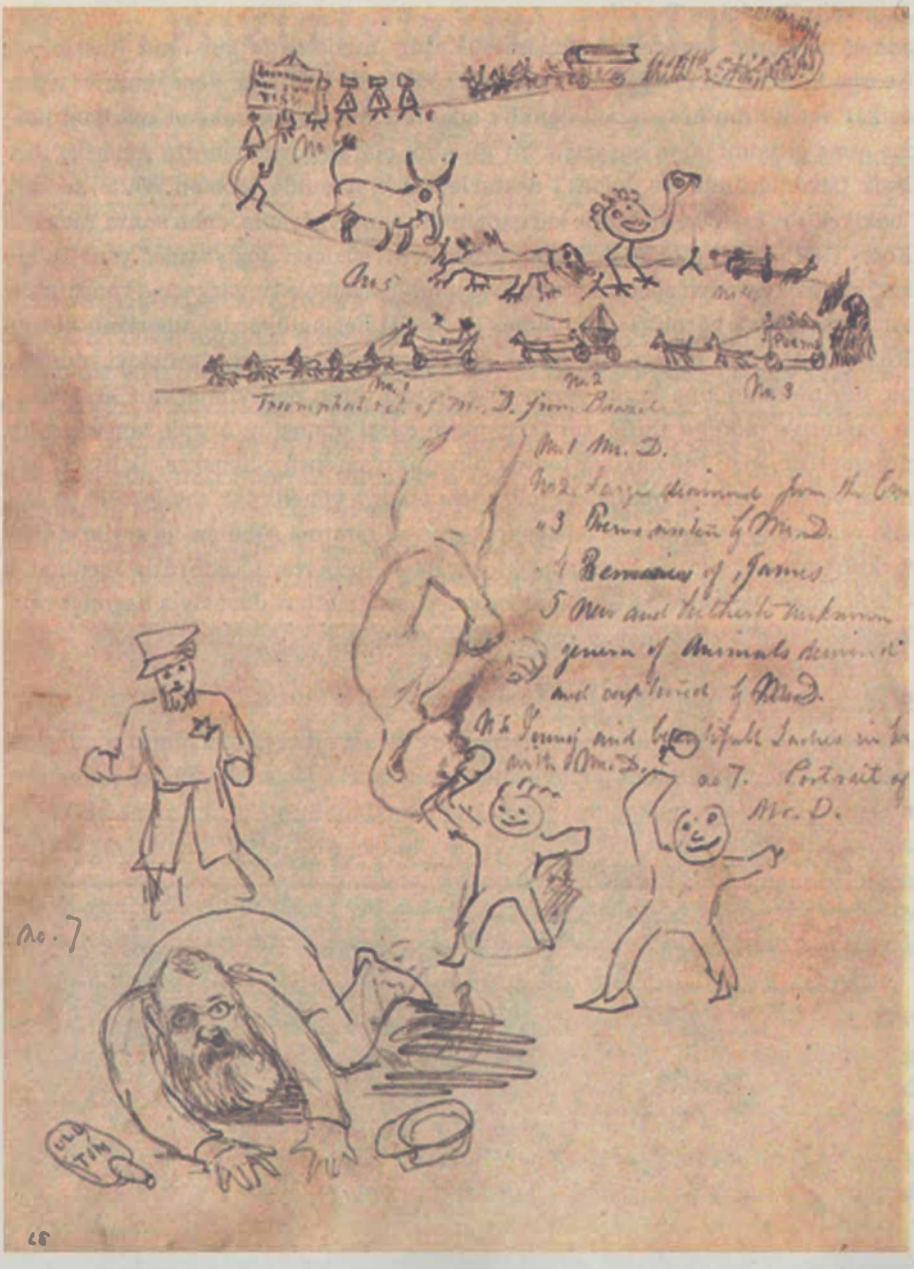
1897'de yayımlanan bir deneme ve konferans derlemesi olan *The Will to Believe*'in temel tezi, bireyin kesin kanıtların yokluğunda bile inanma hakkına sahip olduğudur: Bir hipotez yerine başka bir hipoteze inanmanın pratik sonuçları ve şahsi düzeydeki etkileri, gerekçe yerine geçer. Kişinin inandığı hipotez, "işlediğini" gösterirse, yani kişinin hayatı üzerinde olumlu etkiler yaratır ve dünyadaki eylemlerini etkili kılarsa, lehine olan kanıtlar epistemik gerekçelendirmenin normal parametreleriyle ölçüldüğünde yetersiz olsa bile ona inanmak tamamıyla meşrudur, hatta akılcıdır. Ayrıca, kesin olmayan bir sonuca olan güvenin o sonucu elde etmeye yarayan tek şeyin olduğu durumlar da söz konusudur: Böyle durumlarda bir şeye inanma kendi gerekçesini üretebilir.

Bu tezin kapsamı, doğru olup olmadıklarına dair kesin kanıtların söz konusu olmadığı ve birey açısından canlı, kaçınılmaz (yani kişi onlar konusunda belli bir tavır almaya mecburdur) ve önemli olan (yani kişinin hayatında fark yaratabilecek) inanışlarla sınırlıdır. Zaten James'in ilgisini en çok çeken alan, ahlaki ve dini inanışlardır; bu alanda benimsediği yaklaşımla, pozitivizmin materyalist yönelimi ile geleneksel teolojinin dogmatik akılcılığı arasında eleştirel bir bağıntı gelişir. James'in asıl hedefi zaten dini inancın gerekçelendirilmesidir; bununla kastettiği, resmi kiliselerin gerektirdiği dogmatik inanç değil, "bireyin, beraberinde gelen risk ve tehlikelere rağmen, şahsi bir inanca kulak verme hakkı"dır.

Pragmatist Hakikat Teorisi

James'in *The Will to Believe*'de sunduğu yaklaşım, XX. yüzyıl başlarında Charles Sanders Peirce'in, anlam teorisinin "doğal" bir uzantısı olarak geliştirdiği hakikat kavramının pragmatist yorumuna zemin hazırlar. Peirce, *How To Make Our Ideas Clear?* [*Fikirlerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?*] (1878) adlı denemesinde bütün eylemlerimizin en mahrem nedeninin düşüncelerimize ve iradi eylemlerimize atfettiğimiz pratik etkilerde yattığını açıklamıştı. Aslında James "Peirce ilkesi"nin, yani bir düşüncenin anlamının, neden olduğu davranıştan ibaret olduğu fikrinin kendi versiyonunu sunar: Buna göre Peirce'in düşündüğü, herkes için bağlayıcı olan genel sonuçların yanı sıra bireyin gelecekteki pratik deneyimiyle bağlantılı tikel sonuçlar da "davranış"tan sayılır. James bu doğrultuda ve düşüncenin işlevinin gerçekliği kopya etmek değil, onunla aramızda en iyi bağıntının oluşmasını sağlamak olduğu önermesi temelinde, pratik-araçsal boyutunu vurgulayan bir hakikat teorisi öne sürer: Bir kavram, bir hipotez, bir teori, "deneyimimizin diğer kısımlarıyla tatmin edici bir bağıntı elde etmemize yardımcı oldukları" zaman hakikidirler. Bu durumda "hakiki," "elverişli," "işe yarayan," "inanması faydalı" vs ile yani klasik hakikat kavramına kıyasla tercihlere ve çıkarlara göndermede bulunan kavramlarla eşanlamlıdır.

M4: William James, Pragmatizm



William James'in Brezilya yolculuğu sırasında tuttuğu günlükten bir sayfa, Harvard, Harvard University, Houghton Library

James'in Teorisine Tepkiler

James'in teorisi hararetli tepkilere yol açar: İngiltere'de Bertrand Russell ve George Edward Moore gibi eleştirmenler James'in teorisini, deneyimin ve aklın aşikâr verilerinin arasındaki denklik anlamındaki klasik hakikat teorisini ikame etme girişimi (ama başarısız bir girişim) olarak görmüşlerdir; Amerika Birleşik Devletleri'nde ise James'i destekleyenler arasında Morton White, teoriyi "hakikat" ile "teyit"in birbirine karıştırılması olarak görmüş, daha sonra Richard Rorty (1931-2007) gibi Yeni Pragmatistler onu "söylemi değiştirme," yani "hakikat" olarak nitelenen sözde metafiziksel niteliği aramaktan vazgeçme konusunda bir davet olarak görmüşlerdir. James'in teorisi her halükârda, Amerikalı filozof Hilary Putnam'ın dediği gibi (1926) herkesin hakikat ile neyin hakiki olduğuna, neyin olmadığına karar vermemize imkân veren deneyimlerimiz arasındaki bağıntıyı "ciddiye aldığı" bir tartışmaya dahil olmuştur. Ancak James'e göre pragmatizm, yeni bir hakikat teorisi olmanın yanı sıra geleneksel ikilikleri aşmaya ve her türlü dogmatizmle mücadele etmeye yönelik bir entelektüel ve ahlaki yenilenme programıdır. James'in, teorisini tanıtma çabaları ve aralarındaki farklılıklara pek aldırış etmeden Chicago'da John Dewey'i, Oxford'da Ferdinand C.S. Schiller'i ve İtalya'da Giovanni Papini'yi pragmatizm davasıyla bağdaştırma konusundaki coşkusu bu açıdan yorumlanmalıdır.

Saf Deneyim Dünyası

James hayatının son yıllarını gerçekliğin ardındaki nihai ilkeler olarak madde ile ruhu karşı karşıya getiren ikiliği aşmaya çalışmakla geçirir. Bütün fenomenlerin deneyim temelinde mükemmel bir şekilde açıklanabileceği fikrine sadık kalan James, evrenin, dolayısıyla da şeylerin ve zihinlerin de nihai "kumaşı"nı "saf deneyim" olarak tanımlar; ancak bu kumaş, metafiziksel bir töz değil, ne maddi ne de ruhsal olup nötr bir yaşamsal akıştır. Deneyimin unsurları, incelemeye alındıkları bağıntı bağlamına göre maddi veya ruhsal, fiziksel veya zihinsel olabilir.

Klasik empirisizm tersine, James'in empirisizmi deneyimin alanının şeylerle ve özellikleriyle sınırlı olmadığını, aralarındaki bağıntıları da kapsadığını bize gösterir: Bağıntılar, şeylerin kendisi kadar deneyimin bir parçasıdır. James böylelikle bir yandan David Hume'un empirisizminin beraberinde getirdiği deneyimin bölünmesini aştığını, diğer yandan Francis Herbert Bradley ve Josiah Royce gibi idealistlerin yaptığı üzere, deneyimler arası bağıntıyı açıklamak için mutlak bir zihin varsayma zorunluluğundan kaçındığını düşünür.

James'in düşünceleri birçok araştırma alanı (psikoloji, felsefe, sosyoloji ve pedagoji) üzerinde önemli izler bırakmış, birbirinden oldukça farklı filozoflar üzerinde etkili olmuştur: Bu filozoflar arasında John Dewey, Bertrand Russell ve Henri Bergson gibi çağdaşlarını ve doğrudan muhataplarını, Edmund Husserl ve Ludwig Wittgenstein'ı, hatta daha yakın zamanda pragmatizm geleneğinden çeşitli şekillerde faydalanmış olan Richard Rorty, Hilary Putnam ve Cornel West'i sayabiliriz.

POZİTİVİZME TEPKİ: SPİRİTÜALİZM

Caterina Zanfi

Bilime Alternatif Olarak Felsefe

Gerçekliği doğal olgulara indirgeyen ve bilimin bu olgular hakkında bilgi edinmenin tek yolu olduğuna inanan Comte'un pozitivist paradigmasının karşısında XIX. yüzyıl sonlarında Fransa'daki felsefi tartışmalarda spiritüalist eğilimli, çelişkili yaklaşımlar ortaya çıkar: Kimi filozoflar felsefenin doğa bilimleri karşısındaki görevini ve tavrını tanımlama ihtiyacı hissederler ve insanın ruhsal dünyasının özgünlüğünü ve estetik, ahlaki ve dinsel değerlerin doğal ve mekanik fenomenleri düzenleyen yasaların zorunlu ve sabit bağıntılarına indirgenemeyeceğini öne sürerler. Dolayısıyla felsefe, olgusal düzleme indirgenemeyecek



Jean-François Millet, *Angelus Duası*, 1857-1859, Paris, D'Orsay Müzesi

fenomenlere uygulanacak, bilime alternatif bir bilgi biçimi olarak sunulur. Spiritüalistlere göre mutlak gerçeklik ruhsal niteliklidir ve ona ulaşmanın yolu bilinçtir, bilim ise gerçekliğin hakiki olmayan bilgisi sayılır. Spiritüalizm Henri Bergson (1859-1941) tarafından devralınıp sürenin ve hayatın felsefesi haline getirilerek XX. yüzyıla aktarılacaktır.

Fransız Geleneği

XIX. yüzyıl sonu spiritüalizmi içsel deneyimi her türlü analizin hareket noktası saymakla Montaigne, Descartes, Malebranche ve Pascal'dan beri Fransız

XIX. Yüzyılda Skolastisizmin Kökeni ve Gelişimi

Ortaçağ skolastik hocalarının felsefi ve teolojik geleneğinden ilham alan ve çok daha sonra "Yeni Skolastisizm" olarak tanımlanacak olan düşünce hareketinin başlangıcı, XIX. yüzyılın ilk yarısına, Fransız Devrimini ve özellikle Napoléon'un hâkimiyetini izleyen kültürün Kilise okullarının geleneksel düşüncesini dışlayarak, onları akılcı ve bilimsel Aydınlanma bağlamında devletin çıkarına tâbi kıldığı döneme uzanır.

Devrimci ideallerin ve Napoléon'un imparatorluğunun çöküşüyle dinden ilham alan düşünürlerin tepkisi ortaçağ skolastik hocalarının düşüncelerinin geri kazanılması şeklinde kendini gösterir, böylelikle XIX. yüzyılda önce İtalya ve Fransa'da, daha sonra da uluslararası çapta Yeni Skolastisizm ortaya çıkar.

Hıristiyan skolastisizmi alanında araştırmalara önem verilmesini sağlayanlar genelde dini tarikatlardır: Cizvitler (Serafino ve Domenico Sordi kardeşler, Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore) 1850'de, Yeni Skolastik felsefi düşüncenin yayılmasında en önemli rolü oynayan *La civiltà catolica* adlı dergiyi yayımlar; Dominikanlar (özellikle Tommaso Maria Zigliara) ile Piacenza'daki Collegio Alberoni'nin Thomasçıları da tamamıyla Aziz Thomas'a adanmış ilk dergi olan *Divus Thomas*'ı (1879) yayımlarlar.

Bu dönemde kurulan üç akademi de ortaçağ hocalarının yeniden ele alınmasına katkıda bulunur: 1853'te hekim Marcello Venturoli tarafından Bologna'da kurulan Thomasçı Akademi; 1859'da Giuseppe Pecci (XIII. Leo adıyla papa olacak Gioacchino'nun kardeşi) tarafından Perugia'da kurulan Aziz Thomas Akademisi; Alfonso Travaglini ile Giovanni Maria Cornoldi tarafından 1874'te Bologna'da kurulan Aziz Thomas Aquinas Felsefe-Tıp Akademisi. Tarikatların okullarında ve akademilerin yayınlarında yer alan, skolastik hocaları yorumlama konusundaki fikir ayrılıklarına dayalı hararetli tartışmalar, XIII. Leo'nun Yeni Skolastisizmi resmi bir hareket olarak ilan ettiği ve gelecekteki gelişimini belirlediği *Aeterni Patris*

geleneğine kök salmış ve XIX. yüzyıl başında François-Pierre Maine de Biran (1766-1824) tarafından yeniden ortaya atılan bir felsefi yaklaşımı yeniden öne sürer. *İdéologue*'ların insanın teorik yetilerini gerekçelendirmek için duyumlardan yola çıkma girişimine karşılık Maine de Biran o yetileri bilinçten veya "mahrem duygu"dan elde etme imkânını savunur. Maine de Biran, *res cogitans*'ın [düşünen şey] öznel ilkesini tespit etmek yerine, onu iradede ve çabada algılar: Bunlar sonuçların nedeni ve üretici gücüdür, Benin, kendisine direnç gösteren bedenine karşı kendini göstermek için başvurduğu ilkel eylemdir.

(1879) adlı genelgeye zemin hazırlar. Thomas Aquinas'ın düşüncesi bu genelge sayesinde Katolik âleminde öncelikli felsefe olarak kabul edilir; papa da bu bağlamda Aziz Thomas'ın eserlerinin eleştirel baskısını (günümüzde de kullanılan "Leo Baskısı") ve 1880'de, genelgeyle ilan edildiği gibi "Hıristiyan felsefesinin Aziz Thomas Aquinas'ın zihniyeti doğrultusunda" yayılmasına adanan, papalığa bağlı bir kurum olan Roma Aziz Thomas Aquinas Akademisinin kurulmasını destekler.

Böylelikle hareket, Thomasçı bir yönelim edinir ve Yeni-Skolastisizm bundan sonra "Yeni-Thomasçılık" olarak da tanımlanır. Tarihyazımında bu iki terim sıklıkla birbirinin yerine kullanılsa da aralarındaki farklılıklar XX. yüzyılda daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır: Yeni-Thomasçılık Thomasçı düşüncenin yeniden ele alınmasını temel alan bir yönelimken, YeniSkolastisizm terimi ile Aostalı Anselmus'tan Abelardus'a, Albertus Magnus'tan Bagnoregiolu Bonaventura'ya, Johannes Duns Scotus'tan Ockhamlı William'a kadar ortaçağ skolastisizminin bütün büyük hocalarının geri kazanımı ve yeniden değer kazanması kastedilir.

XIX. yüzyıl YeniSkolastisizmi konusunda geçmişin Hıristiyan felsefesi alanında yürütülen araştırmaların ardında, Kilisenin otoritesini reddeden modern felsefeye yönelik eleştirilerin yattığını unutmamak gerekir; daha sonra papadan da destek talep edilecektir ve papa ile İtalya (birliği ve papaların dünyevi otoritesinin feshedilmesini destekleyen hareketlerin ruhban sınıfı karşıtlığından dolayı) başta olmak üzere modern devletler arasında zorlu bir ihtilaf yaşanacaktır.

İtalya dışında ortaçağ skolastik düşüncesinin merkez alındığı araştırma merkezleri laik yönelimli felsefelere karşıt olarak ortaya çıkar: Bu gibi merkezler arasında Belçika (Leuven), Hollanda (Nijmegen), Fransa (Toulouse) ve Almanya'yı (Franz Jakob Clemens ve Joseph Kleutgen gibi bazı önemli araştırmacıların faaliyetleri) sayabiliriz.

Alessandro Ghisalberti

Sonraki spiritüalistlerin de savunacağı gibi, özne artık pratik bir faaliyetten ibarettir ve Descartes'ın düşündüğü gibi teorik bilgi edinme değildir. Böylelikle öznenin yaratıcı çabasıyla örtüşen özgürlük fikrinin temelinde faaliyetin duygusu yer alır. Buna karşılık pasiflik duygusu da birincil bir duygu olmayıp faaliyetin tanınmasına tâbi olan zorunlulukla örtüşür. Kaplam ve madde, çaba ilkesine göre ikincil konumdadır ve ona direnç gösterirler (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser* [*Alışkanlığın Düşünce Yetisi Üzerindeki Etkisi*], 1803). Bilinç hem birincil gerçeklik hem de açığa çıkmanın tezahür ettiği yer olarak sunulur.

XIX. Yüzyıl Spiritüalizminin Başlıca Temsilcileri

Maine de Biran'ı ilk olarak ele alan, "Eklektik Spiritüalizm"in temsilcilerinden Victor Cousin (1792-1867), onun yayımlanmamış eserlerini yayımlar ve onun gibi spiritüalizmi ve "bilinç yöntemi"ni Hakikat, Güzellik ve İyilik gibi değişmez hakikatlere erişmenin tek yolu olarak görür.

Maine de Biran'ın ve Cousin'in sözünü ettiği "mahrem duygu" ve bilinç, sonraki kuşaklar tarafından beşeri özgürlüğü pozitivist belirlenimciliğe karşı savunma yöntemi olarak algılanır. "Mahrem duygu" felsefesine özellikle önem veren Félix Ravaisson (1813-1900), bilimin gerçekliği tâbi tuttuğu bilimsel analiz karşısına "bilinç felsefesi" tarafından yürütülebilecek sentezi koyar; bu, hareketin dinamik özünü ve Tanrı'yla özdeşleştirilen nihai nedenini geri kazanmanın tek yoludur. Ravaisson üst olanı ast olan yoluyla açıklayan pozitivist ve materyalist "pleb" felsefesinin karşısına, her şeyi idealist veya düalist anlamda değil de doğaya hayat veren ruh olarak gören bilince dayandıran "aristokratik" spiritüalizmi çıkarır: Spiritüalizme göre yaratıcı ilke "ruhun, bütün diğer varlıkların türediğini ve bağlı olduğunu, başka bir deyişle eyleminin sonuçları olduğunu kabul ettiği bir varlığa dair bilinci"dir (*La Philosophie en France au XIXème siècle* [*XIX. Yüzyılda Fransa'da Felsefe*], 1868). Doğa ve madde, ilahi ruhun alışkanlık yoluyla görünmez olan tezahürleri sayılır; başka bir deyişle, ruhsal özgürlük ve bilinç giderek, içgüdüsel ve mekanik hale gelen tekrar ve körü körüne yeniden üretim bağlamında dağılırlar veya çökerler. Böylelikle alışkanlık, ruh ve madde, özgürlük ve zorunluluk gibi kutuplar arasında bir bağlantı teşkil eder: Başlangıçta özgür ve bilinçli bir



Amédée Charpentier, *Victor Cousin*, XIX. yüzyıl, Compiègne, Château

hareket olarak ortaya çıkar ve tekrarı yoluyla mekanik bilimin analitik kavramlarını oluşturur, böylelikle ruhu maddenin mekanik hareketlerine yaklaştırır. Atalet faaliyete, maddi dünya da ahlaki dünyaya tâbi hale gelir. Doğa ile ruhun birliği, insan bilincinin ve özgürlüğünün nihai nedeni olarak kabul edilen Tanrı sevgisi ve arzusu sayesinde gerçekleşir (*De l'habitude* [*Alışkanlık Üzerine*], 1838).



Félix Ravaisson, 1900'den önce

Nihai neden teması Yeni Eleştirici Jules Lachelier'nin (1832-1918) eserlerinde de yankılanır; Lachelier, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin yeni bir yorumunu sunarak doğada nedenselliğin zorunlu yasalarına dayalı soyut gerçeklik ile nihai nedenlere dayalı somut gerçekliği birbirinden ayırt eder (*Du fondement de l'induction* [*Tümevarımın Temeli*], 1871).

Ravaisson ile Lachelier'nin öğrencisi olan Émile Boutroux (1845-1921), pozitivizmin temel unsuru olan doğa yasası kavramını doğrudan ele alır. Boutroux, mekanik yasalarının, biyoloji ve psikoloji alanları da dahil, doğa fenomenlerini bütünsel olarak açıklama konusunda yetersiz olduklarını tespit eder; bunun nedeni hem daha karmaşık fenomenlerin söz konusu olması (pozitivistler de bunun bilincindeydi zaten) hem de bu gibi fenomenlerin kendi içlerinde heterojen olmasıdır. Dolayısıyla sosyal, psikolojik ve biyolojik fenomenleri açıklayan yasalar, fizik fenomenleri açıklayan mekanik yasalara indirgenemez. Boutroux'un ortaya attığı "olumsallık" tezine göre doğa yasaları zorunlu değil, olumsaldır ve ne biyolojik dünyaya ne de beşeri bilinç dünyasına uygulanabilirler.

Hem Ravaisson'a hem de Boutroux'a göre doğa, ruhsal bir yaratıcılığın ifadesidir, ama bize tamamıyla mekanik ve maddi görünür, çünkü doğal fenomenler tekrara ve alışkanlığa eğilimlidir. Ancak hayvansal hayat ve beşeri ruhsallık, doğanın sürekli olarak yenilenme ve kendini yeniden yaratma kabiliyetinin göstergesidir. Özellikle insanın ahlaki hayatı zorunlu olmayıp belirli bir gayeye yönelik olan yasalara karşılığın en iyi ifade edildiği alandır; Boutroux da bu gayeyi kendinden ve bütün dünyalardan bağımsız birincil neden olan Tanrı'yla özdeşleştirir. Boutroux'un olumsallığı bilimin meşruiyetini reddetmeden, üstün nihai nedene kıyasla değerini göreli hale getirir (*De la Contingence des Lois de la Nature* [*Doğa Yasalarının Olumsallığı Üzerine*], 1874)

HENRI BERGSON

Caterina Zanfi

Bergson'un Felsefesinin Kaynakları

Pozitivizm ile spiritüalizm savunucularının karşı karşıya geldiği bir felsefi ortamda yetişen Fransız filozof Henri Bergson (1859-1941) seleflerinin spiritüalizmini kapsamlı bir yenilemeye tâbi tutar. Bergson'un eserlerinin hareket noktası, spiritüalistlerin psikoloji alanında pozitivizme yönelttiği eleştirilerdir: *Essai sur les données immédiates de la conscience*'da [Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme] (1889) Bergson özellikle duyumların çağrışımcı analizinin yetersizliğinden yakınır. Bu analize göre ruhsal ilerlemeler ve değişimler, her türlü niteliksel unsurdan veya duygu yoğunluğundan yoksun, niceliksel olarak ölçülebilir dizilimlere indirgenebilir. Bergson'a göre Wilhelm Wundt'un çağrışım psikolojisinin bilinç durumlarının yoğunluğunu kapsamlarına indirgeme eğilimi, mekanik fiziğe hâkim olan bilimsel modelin yansımasından başka bir şey değildir ve duyusal özelliklerin çeşitliliğinin uzamın homojen ve niceliksel gerçekliği ile karıştırılmasına neden olur. Filozofların bu açıdan değerini yücelttiği içsel bilinç, sıradan deneyimin tanıyamadığı gerçekliği ortaya çıkarma kabiliyetine sahiptir.

Zaman ve Süre

Bregson, çağdaş bilimin uzam konusunda saplantılı olduğunu öne sürer ve bu saplantı, felsefesinde sık sık ele aldığı bir motif haline gelir, çünkü ona göre, gerçekliği çarpıtan bütün yorumların temelinde zamansal boyutun yanlış anlaşılması yer alır. Bilimin faydacı ihtiyaçlarını karşılamak için zaman, salt homojen ve ölçülebilir bir boyuta indirgenir. Mekaniğe göre zaman, belirlenmiş, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek şeklinde doğrusal bir düzende birbirini izleyen anların diziliminden ibarettir. Bergson, bilimin zamanına karşılık geçmişi muhafaza ederek yeniyi yaratan bir zamansal süreci ortaya koyar; zaman, anların toplamına indirgenemez, bilincin yaşayan ve öngörülemez, devamlı bir akış şeklinde yaşadığı "süre"dir (*durée*). Zamanı oluşturan hareketlerin çoğulluğu, bir melodinin notalarının birbirine geçmesine veya organik bütünü kısımlarının ayrı ayrı çoğulluğundan önce gelen bir canlıya benzer. Böylelikle bilincimizin hayatı, onun doğrudan mı algılandığı, yoksa uzamın kırılmaları yoluyla mı temsil edildiğine bağlı olarak iki farklı yön sergiler: Başka bir deyişle, sürede yaşayan gerçek, somut ben, bir de onun uzama yansıyan sembolik ve parçalı temsili söz konusudur.



Henri Bergson

Dolayısıyla Bergson hareketin ve oluşumun gerçekliğini geri kazanmaya çalışırken geçen uzamın eşzamanlı ardıllığını tanımlamakla yetinmez, çünkü bu onun sadece sembolik veya "sinematografik" aktarımı olurdu; onun yerine, hareketi, oluştuğu anda doğuran basit eylemi yakalamak için sürenin bakış açısını benimser. Özgürlüğün kendisi, doğrudan saf süresi açısından ele alındığı takdirde, belirlenimciliğe feda edilemez: Bilinç bir olgu, duyum, duygu ve fikir bütünü olarak değil de organik bir birim olarak düşünülürse, eylemlerimiz mekanik bir yasa tarafından, önceki durumlardan hareketle belirlenmiş gibi değil, kişiliğin tamamından kaynaklanmış özgür eylemler olarak görünür. Bu durumda özgürce hareket etmek, dış dünyada toplumsal konformizmin dayattığı kurallara uyarak hareket etmek değil, "kendini geri kazanmak, kendini yeniden saf süreye konumlandırmak" anlamına gelir.

Sonuçta *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson'u derin Benin deneyiminin dışında olan her şeyi göreli, yüzeysel, mekanik olarak görmeye ve mutlak gerçekliği sadece psikolojik sürenin doğrudan verilerinde ve yasalarının olumsallığında tespit etmeye iten XIX. yüzyıl bilinç felsefesinin hâkimiyetindedir. Toplumsal hayatın kendisi, Benin uzamsal yansımasının mekânı sayılır.

Bergson bu önermeler doğrultusunda XX. yüzyılın estetiği üzerinde büyük etki yaratacak olan *Le Rire. Essai sur la signification du comique*'de [*Gülmek.*

Komikliğin Anlamı Üzerine Bir Deneme] (1900) gülme fenomenini yorumlar. Toplumun kaynağındaki yaşamsal nedenler gülmeyi, sosyal davranışlarda bazen yer alan aşırı katılığa ve mekanik otomatizme karşı bir savunu olarak geliştirir. Dolayısıyla komiklik, "canlılara uygulanan mekanikliğe" karşı caydırıcı ve aşağılayıcı bir tepkidir, bilincin yaşamına özgü olan, ama sosyal hayat içerisinde tükenip katılaşmaya eğilim gösteren gerilimi ve esnekliği muhafaza etmeyi amaçlar.

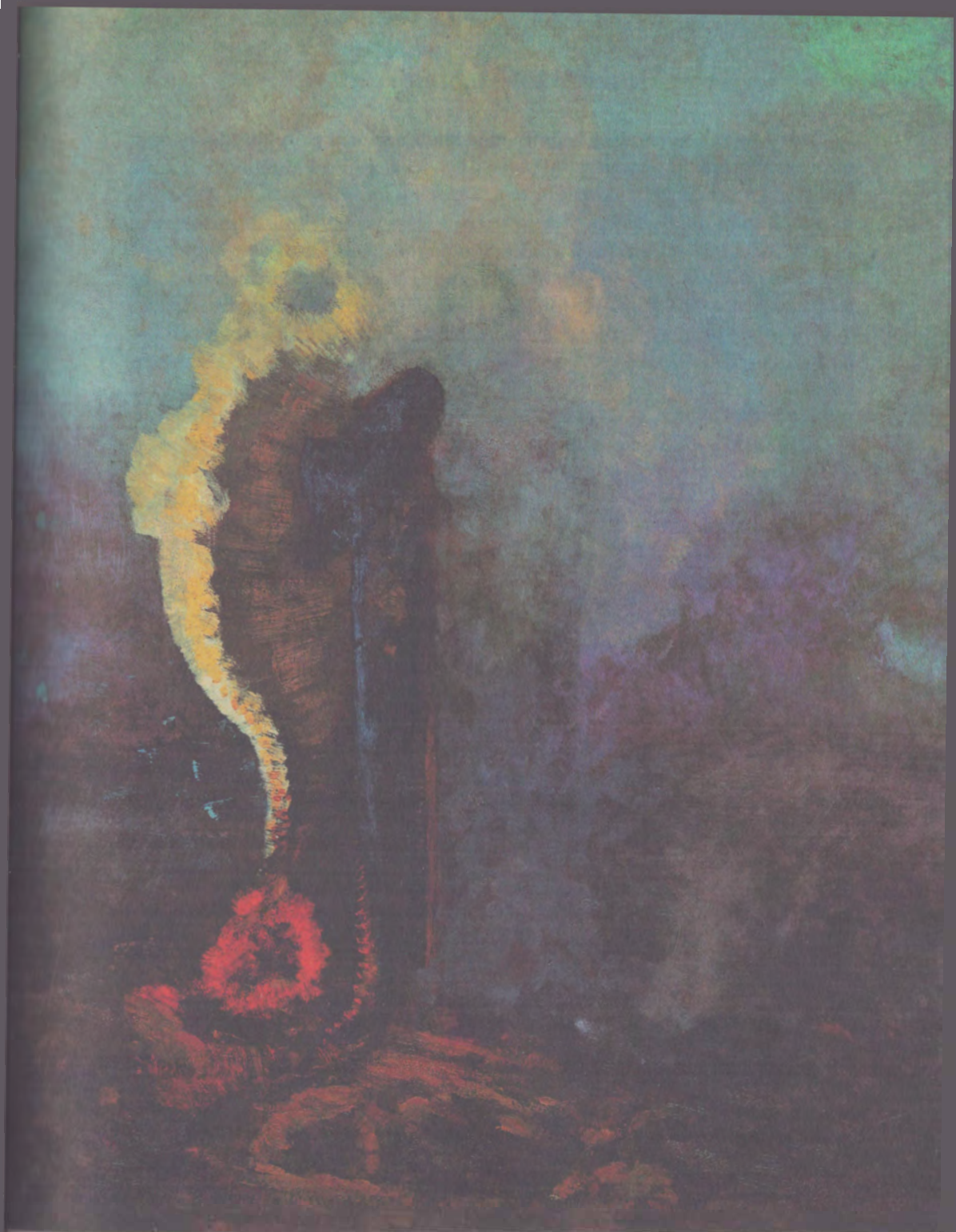
Bergson'un ilk yaklaşımı, XX. yüzyılda göreceği ilgi üzerinde derin bir etki yaratacaktır; başlangıçta spiritüalistler ve Katolikler (Edouard Le Roy, Jacques Chevalier) kendilerini ona yakın hissederken, felsefesinin toplumun, bilimin ve zekânın değerini düşürdüğüne inananlar tarafından eleştirilecektir (Georges Politzer, Paul Nizan). Bergson'un başlangıçtaki sezgisel ve bireyci eğilimi yıllar boyunca güncellenecek, sonuçta yazar, bir parçası olduğu spiritüalist geleneğin tek-anlamlılığına meydan okuyacaktır.

Sezgi

Bergson, *Matière et mémoire* [*Madde ve Hafıza*] (1896) adlı denemesinde araştırmalarını giderek maddi gerçekliğe doğru yönlendirir ve içsel deneyimden vazgeçerek şeylerin algısını incelemeye başlar. Bergson, zihin-beden arasındaki düalizme dair klasik meselede de ele alınan madde ile düşünce arasındaki sorunla yüzleşir. Eylemin pratik gereksinimleri deneyimin verilerinin parçalanmasına ve seçilmesine neden olursa da saf algı, şeylerle doğrudan temas etmemizi sağlar.



Georges Méliès'nin *Orkestra İnsan*'ından bir fotogram, 1900



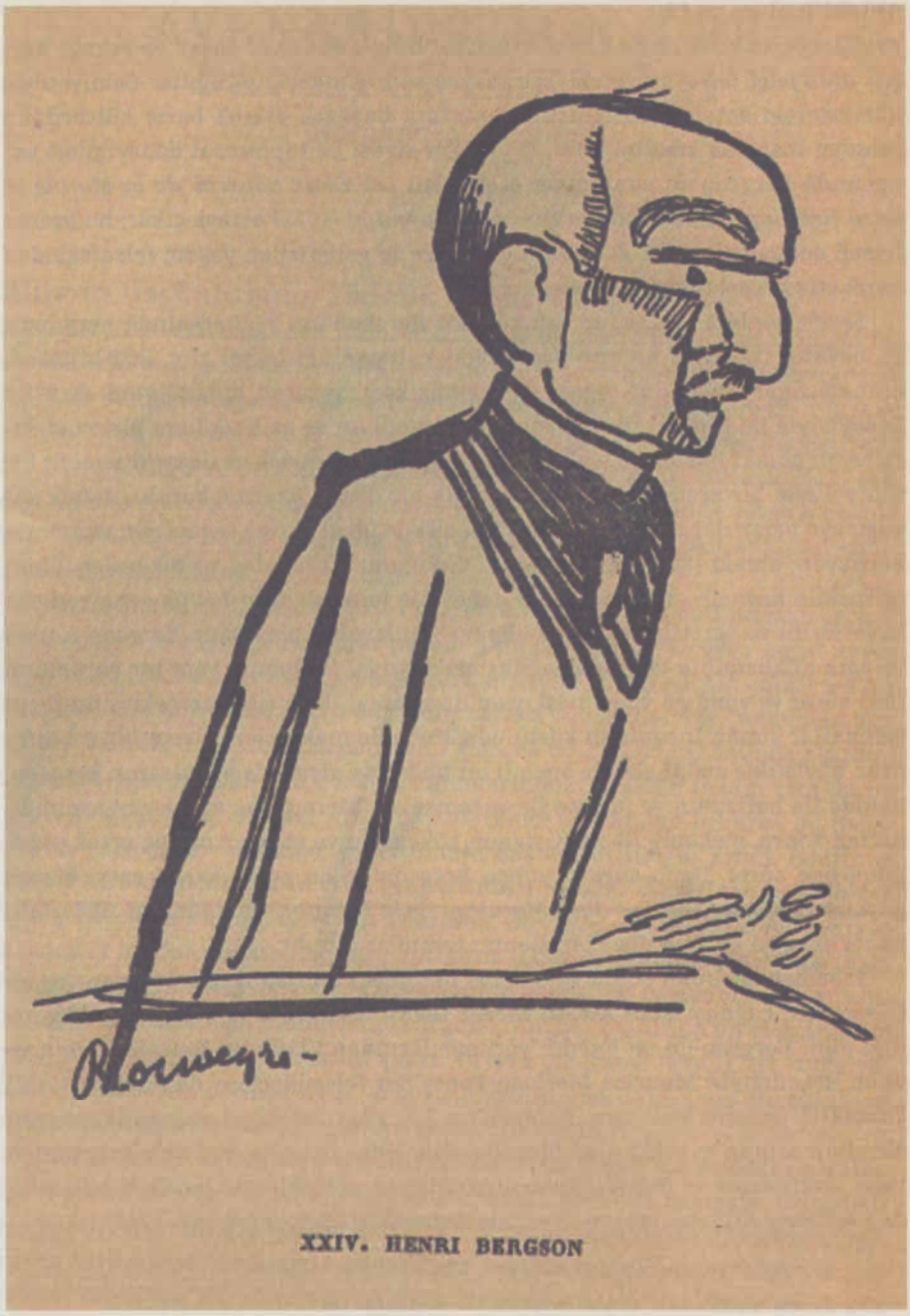
Odilon Redon, *Rüya*, 1904, özel koleksiyon

Beden ile ruh arasındaki bağıntı, maddenin uzamsal gerçekliği ile hafızanın ruhsal gerçekliğinin kesiştiği algısal deneyimi merkez alır. Ancak, ruh ile maddenin ve aralarındaki bağıntının özü, zekâmızın uzamsal alışkanlıklarına dayalı sıradan bilgi edinme yöntemimizden dolayı karanlıkta kalır. Bergson, bilgi edinme faaliyetinin de iki kutuplu olduğunu öne sürer. Bir yanda zekâ soyutlamaya başvurup gerçekliğin akışında hareketsiz olan kavramları belirlerken, diğer yanda içgüdü insanın gerçeklikle doğrudan temas etmesine imkân verir. Zekâ ile sezgi birbirinden farklıysa da birbirlerinden tamamıyla ayrı değildirler. İçgüdü zekânın kaybettiği dolaysızlığı muhafaza ederek zekânın tam bilincine vardığında, içgüdünün dolaysızlığına ve zekânın bilincine sahip bir yeti olan sezgi haline gelir. Estetik sezgi bu durumun bir kanıtıdır. Analiz şeyleri merkez alıp onların göreli, dışsal ve parçalı bir görünüşünü sunarken, sezgi "bir nesnenin içine girmemizi, onun eşsiz, dolayısıyla da ifade edilemez yönleriyle özdeşleşmemizi sağlayan *simpatia*"dır. (*La Pensée et le mouvant* [*Düşünce ve Hareket Eden*], 1903).

Yaşamsal Atılım

M5: Henri Bergson, Yaşamsal Atılım

Bergson'un düşüncesindeki dönüm noktası, en önemli eseri *L'Évolution créatrice*'de [*Yaratıcı Evrim*] (1907) yer alan, psikolojik bakış açısından kozmolojik bakış açısına geçişle yaşanır; Collège de France'da hoca olarak ün saldığı dönemde yayımlanan bu eser, 1927'de ona edebiyat Nobelini kazandıracaktır. Bergson bu eserde bilgi teorisi ile kozmoloji ve evrim teorileri arasında ortak noktalar tespit eder; buna göre zekâ ve madde eşzamanlı olarak oluşurlar ve yaşamsal atılımın (*élan vital*) tersine dönme ve kesintiye uğrama hareketini temsil ederler. Sezgi hayatla aynı yöne dönükken, zekânın özelliği "hayatı doğal olarak anlayamaması"dır ve ona en uygun hal, atıl maddedir, ancak eylemin ve bilimin başarısının da tanıklık ettiği üzere, "mutlak bir şeye dokunur." Zekânın rolünün baştan değerlendirilmesi antropolojik düzlemde de gerçekleşir: *homo faber* [alet yapan insan] imal eden zekânın muğlak karakterini sergiler. İmal eden düşünce, bilincin ilerlemesine katkıda bulunur; aynı şekilde sezgi hep dolaylı ve yansımalı bir çabadır, hayat da, "psikolojik türden" olmasına rağmen, sadece uzamsal ve maddi aracılık yoluyla gelişir: Bergson bu önermeler doğrultusunda canlıların düşüncesinin ve eyleminin uyduğu nedensellik yasalarında nedenselliğin hem pozitivist belirlenimciliğin nedenselliğinden hem de spiritüalizmin gayeci nedenselliğinden farklı olduğunu öne sürer. Oluşum ister geçmişini teşkil eden parçalar temelinde (mekaniklik), ister her şeyin yöneldiği, önceden belirlenmiş bir gaye temelinde (gayesellik) belirlenmiş olsun, her iki durumda da bütünü kendiliğinden yaratıcı olan organik bir oluşum şeklinde değil de parçalarının toplamı olarak gören geometrik düşünce insanı yolundan saptırır.



André Rouveyre, Henri Bergson'un
Karikatürü, 1903, *Emporium*
cilt XLVIII, n. 287, 1918

Ahlaki Toplum ve Din

1910'larda ve 1920'lerde Bergson Birinci Dünya Savaşını yaşar ve Prusya karşıtı milliyetçi davaya destek verir; savaş sonrasındaysa Milletler Cemiyetinin uluslararası entelektüel işbirliği heyetinin başkanı olarak barış kültürünün yeniden inşasına kendini adar. O yılların siyasi ve toplumsal deneyimleri sonucunda Bergson'un son büyük eseri olan *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*'un [*Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*] (1932) ortaya çıkar; bu eserde felsefi analiz yoluyla, *L'Évolution créatrice*'de geliştirilen yaşam felsefesinden hareketle beşeri toplumları ele alır.

Farklı toplum, ahlak ve din türleri, Bergson'un düşüncesinde sergilediği, hayatın iki temel anlamı arasındaki kutupsallığı temel alır: Biri bilimsel, muhafazakâr anlamdır, diğeri de metafiziksel, yaratıcı anlam, yani *élan*'dır. Dolayısıyla iki toplum türü vardır: kapalı toplum ve açık toplum; birincisi, kısıtlayıcı ahlaki ilkeler doğrultusunda düzenlenen, statik ve doktrin temelli bir din yoluyla bir arada tutulan, hiyerarşik bir düzen üzerine kurulu, daima savaşmaya hazır, dar bir topluluktur; ikincisi de ideal olarak insanlığın tamamını kapsayan, ahlaki ilkelerinin evrensel olduğunu iddia eden ve hikâyeleri dinamik dinin kaynağı olan mistik bir deneyime tanıklık eden büyük şahsiyetlerin hayatlarını ve öğretilerini örnek almayı arzulayan topluluktur. Bergson, kapalı ve açık düalizminin ışığında çağdaş endüstriyel toplumun yeni bir yorumunu ileri sürer ve açıklığa yönelmesi, yani demokrasi ile barışın gerçekleşmesi için talimatlar sunar. İnsanlığın kurtuluş sürecinde makinelere elzem bir rol atfedilir, böylelikle makineler de önemli bir ahlaki ve siyasi değer kazanır. Bergson, madde ile hafızanın ve madde ile yaşamsal atılımın ortak sürelerini tanımladıktan sonra, mekanik ile mistisizmin kökeninin ve geleceğinin de ortak olduğunu öne sürer. Uzun süre boyunca Bergson'un en gelenekselci eseri olarak görülen *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, spiritüalizm türlerinin en içkin ve en az muhafazakâr olanını tanımlar gibidir.

Yaşamsal atılımın sonlu ve oluşum halindeki mutlaklığı Bergson'un yaşam felsefesini, çağdaşı olan Alman filozof Georg Simmel'in felsefesine yaklaştırdığı gibi, Bergson'un en önemli yorumcularından Vladimir Jankélévitch'in ve onun aracılığıyla Maurice Merleau-Ponty'nin felsefelerinin de odağını teşkil edecektir. Onların yanı sıra, Bergson'un XX. yüzyılın ikinci yarısında yeniden ele alınmasında en etkili olan filozoflardan Gilles Deleuze, özellikle Bergson'un içsel farklılaşma ve sanallıkların öngörülemez gerçekleşme hareketi anlamında yaşamsal değişim tanımı üzerinde duracaktır (*Bergsonculuk*, 1966).

AVENARIUS, MACH VE DENEYCİ ELEŞTİRİ

Margherita Arcangeli

Bilimin Üstünlüğüne Yönelik Eleştiriler

XIX. yüzyıl pozitivizminden itibaren bilimsel bilgi edinme yöntemi, doğal fenomenlerin hakikatine erişmenin yöntemi olarak benimsenir. Dönemin teorik fiziği de bu düşünceye destek verir niteliktedir: Isaac Newton (1642- 1727) ve James Clerk Maxwell (1831-1879) sayesinde fiziğin, amacını gerçekleştirmiş bir bilim olduğu ve evrende açıklanmamış her şeyi açıklayabilecek hale geldiği inanışı giderek yayılır. Dolayısıyla klasik fiziğin temelinde yatan mekanik belirlenimciliğin bütün gerçekliğin yorumlanması için gerekli anahtar sayılması şaşırtıcı değildir.

Fizikçi Simon de Laplace (1749-1827) evrenin şu andaki halinin hem geçmişinin sonucu hem de geleceğinin nedeni olduğunu yazar. Doğaya hayat veren ve onu teşkil eden cisimlerin konumunu belirleyen bütün güçler, onları tek bir hesap altında birleştirebilecek üstün bir zekâya bahşedilebilse, "onun için hiçbir şey belirsiz olmazdı ve geçmiş gibi gelecek de gözlerinin önünde olurdu." Laplace'a göre mekanik ve geometri alanlarındaki keşifler, insanı tam da bu ideale yaklaştırırlar. Ancak, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu indirgemeci yaklaşıma eleştiriler yöneltilmeye başlanır. Örneğin Émile Boutroux (1845-1921) "dünyalar"ın ve yasa gruplarının alt düzey dünyalara ve yasalara indirgenebileceği fikrini eleştirir. Boutroux, *De l'Idée de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaine*'de [*Çağdaş Bilim ve Felsefede Doğa Yasası Fikri Üzerine*] (1884) doğa yasalarının, gerçekliği ne kadar soyutlayabilirlerse, o kadar elzem olduklarını vurgular. Ancak, Boutroux'un eleştirisinin temelinde spiritüalist önermeler yatar: Ortaya çıkarmak istedikleri, doğa yasalarını niteleyen olumsallığın ve soyutlamanın yanı sıra, ilahi yaratıcılığın ürünü olan beşeri özgürlüğün göstergeleri olmalarıdır.

Bilimin kendi saflarından yöneltilen eleştiriler, kendi içlerindeki çelişkilerin ve sorunların farkındalığını temel alır. Zaten mekanik yaklaşım çelişkilerden yoksun değildir. Newton'ın mekaniği ile termodinamiğin ve elektromanyetizmin birleşmesi, tamamıyla ahenkli bir şekilde gerçekleşmez: Elektromanyetizmi niteleyen alan kavramı aslında termodinamiğin temelinde yatan güç kavramına karşıt olarak ortaya çıkar. Astronominin kavramsallaştırılmış hali olan mekanik ile indirgemeci yaklaşım doğrultusunda gerçekliğin mikroskopik analizine eğilim arasında da benzer bir gerilim söz konusudur. Zaten empirik



Paris'teki *Evrensel Sergi*'nin Açılışı, 14 Nisan 1900, Providence, Brown University Library

açıdan da zayıf noktalar yok değildir: Örneğin eter ölçme girişimleri başarısızlığa uğrar; Michelson ile Morley'nin 1887'de yürüttüğü en önemli deneyde eterin ışık hızında yaratması gereken enterferans tespit edilmez. Fiziğin teorik kolu olan matematik de diğerlerinden geri kalmaz ve Eukleides dışı geometrilerin gelişimi, matematiğin ontolojik kapsamını ve deneyci gerçeklikle tam denkliğine olan güveni sarsar.

Bu çalkantılı dönemi, bilim kavramının kendisi konusunda yeni düşüncelerin geliştirildiği bir dönem izler. Doğaya bakış değiştikçe, bilim insanları doğanın nasıl incelenebileceğini ve nasıl incelenmesi gerektiğini de tartışmaya açarlar. Bu kavramsal devrimin başkahramanları Ernst Mach, Richard Avenarius, Henri Poincaré ve Pierre Duhem'dir. Bu bilim insanı-filozofların, aralarındaki farklılıklara rağmen ortak noktası, önceki yüzyılların saf gerçekçiliğini arkalarında bırakıp bilim konusunda fenomenalist bir bakış açısı benimsemeleridir; başka bir deyişle bilim artık, gerçekliği doğrudan ele almanın şekli değil, bir soyutlama ve simgeleştirme sürecidir.

Fenomenalizim ve Empirist Eleştiri

Fenomenalizme göre bilimin konusu fenomenler, yani duyular yoluyla algılananlardır. Renkler, sesler, ısı, basınç, uzam, zaman vs farklı şekillerde bir araya gelip dış cisimler veya ben gibi farklı bileşimler oluşturabilecek en basit unsurlar, yani, Ernst Mach'ın kullandığı terimle, duyumlardır. Ancak, bunlar gerçek anlamda tözler değil, aralarında sıkı bağlar olan duyum bütünlerini temsilen kullanılan kavramlar veya düşünce simgeleridir. Dolayısıyla özellikle Mach'ın (1838-1916) ve Richard Avenarius'un (1843-1896) eserleri sayesinde yeni bir empirizm ortaya çıkar (ve "empirist eleştiri" adı verilir). Fenomenalizm bağlamında deneyim, aralıksız bir duyum akışı olarak görülür. Bu durumda fiziki olan ile ruhsal olan arasındaki statik ikilik benzeri düalizmlerin hiçbiri saf deneyimin bir parçası değildir. "Şey" ile "düşünce" arasındaki ayrım tamamıyla uzlaşımsal bir sınırdır.

Bu açıdan bakınca, bilimin görevi sadece gerçekliği araştırıp açıklamak değil, fenomenleri tanımlayıp sınıflandırmaktır. Mach'ın yazdığı gibi, "bilim deneyimi, deneyimin kendini denetim altına almayı kolaylaştıran temsillerle ve imgelerle ikame eder" (*Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* [*Mekaniğin Tarihsel-Eleştirel Gelişimi*], 1883). Bilim, gerçekliğin parçalara ayrılması ve basitleştirilmesi yoluyla insanlığın adaptasyonuna yarayan bir araç olarak görülür. Kavramsal mekanizmalar, insanın en temel verileri birbirleriyle bağdaştırmasına, tekdüze ve sabit yönlerini ortaya koymasına imkân verir. Mach, bu gibi pratik birimlerin biyolojik ve evrimsel nedenlerden dolayı en düşük enerji tüketimiyle en yüksek sayıda sonucu hedef aldığını öne sürer. Bu "tasarruf ilkesi" Avenarius tarafından da "asgari çaba ilkesi" adı altında desteklenmiştir (*Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes* [*Asgari Çaba İlkesi Doğrultusunda Dünyanın Düşüncesi Anlamında Felsefe*], 1876). İki düşünür arasındaki bir başka ortak nokta, bilimin biyolojik olarak yorumlanması ve beden ile zihin, yani fiziksellik ile ruhsallık arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması gerektiği fikridir. Ancak Mach bu türden düalizmleri bilgi edinme



Émile Boutroux

sürecinin doğal ve uyumsal sonucu olarak görürken, Avenarius'a göre düalizmler deneyimin deformasyonunun ve yanlışlamasının ("içe yansıtma") sonucudur. Avenarius'a göre deneyim, bireylerin unsurlarıyla dış ortam arasında var olan bağıntılara tanıklık eder (*Der menschliche Weltbegriff* [*Beşeri Dünya Kavramı*], 1891). İçe yansıtma ise iç dünya (düşünce) ile dış dünya (varlık) arasında bir ayrılığa neden olur.

Bu durumda görünüşün dışında bir şeyin olup olmadığı sorgulanabilir. Mach ile Avenarius'un fenomenalizmi epistemolojik olmanın yanı sıra duyumların ötesinde bir gerçekliği öne sürmediğine göre ontolojikken, Pierre Duhem (1861-1916) açısından aynı şey söz konusu değildir. Duhem, Mach'ı ve "metafizik karşıtı" yaklaşımını eleştirirken, dinin, salt duyumlarla örtüşmeyen nihai gerçekliği yakalayabileceğini savunur. Daha doğrusu, Duhem'e göre "fiziği aşan bir düzene inanış, fizik teorisinin tek var olma sebebini temsil eder" (*La Théorie Physique. Son Objet, Sa Structure* [*Fizik Teorisi, Konusu ve Yapısı*] 1906-1914), ama fiziğin temelinde yatan metafiziksel araştırmalar "kesinliklerine ve fizik alanındaki kanıtlarına hiçbir şey katmaz" ("Physique et Métaphysique" ["Fizik ve Metafizik"], *Revue des questions scientifiques* içinde, 1893).

Robert Musil: Filozof ve Yazar

Filozof ve Yazar

Karintiya bölgesinde doğan mühendis Music (1880-1942), sürekli olarak sürgün hayatı yaşayan, Orta Avrupa'nın bir köşesinden diğerine geçip durmaya mahkûm bir şahsiyet gibi görünür; imparatorluğun başkenti Viyana'ya apaçık tahammülsüzlük gösterir, kendini tecrit etme isteği de gençlik yılları ile yazar olarak ün kazandığı olgunluk dönemini birbirine bağlar.

Genç Törless

Musil'in ilk romanı olan *Genç Törless*'in (1906) ortamları ve motifleri, yazarın gençliğinin bir dönemini, Mährisch-Weisskirchen adlı katı disiplinli askeri okulu temel alır. Bu kitapta bir kabul töreni konu edilir: On altı yaşındaki Törless, çok sevdiği annesinden ayrılıp koleje geldiğinde, sıradan acımasızlığın hâkim olduğu, yetkilerin kötüye kullanıldığı, alaycı entelektüel üstünlük ve dünyaya karşı horgörü hayallerinin hüküm sürdüğü, tecrit edilmiş bir dünyayla karşı karşıya kalır. Ancak, Törless'in tâbi tutulduğu çıraklık aşaması, zalimliğin yanı sıra cinselliğin keşfini de içerir: Bir yanda olgun hayat kadını Bozena'nın ormanın kenarındaki çağrısı, diğer yandan kitabın bir başka karakteri olan yakışıklı Basini'yle arasındaki homoseksüel çekim söz konusudur. Törless'in ("kapıdan yoksun" anlamına gelen kahramanın adı, önceden dünyaya ve deneyime kapalı olduğunu çağrıştırır) karşısında



Henri Poincaré, 1905

"tuhaf bir fikir," yani sadomazoşist sahnelerle ilk arzu belirtilerinin, "yaşanan hayat ile hissedilen hayat arasındaki" sınırın aşılması gerektiği fikriyle iç içe geçtiği sisli bir olaylar örgüsü açılır. Roman, Törless'in annesinin dönüşüyle ve kolejle vedalaşan oğluna eşlik etmesiyle, bir döngü şeklinde son bulur; bu, roman kahramanının ergenliğe veda ederek yetişkinliğe adım atmasının sembolik bir versiyonudur. Musil'in romanının sıra dışı özelliği, aralıksız bir dizi travmatik olay üzerine kurulmuş olmasıdır: Musil ile Sigmund Freud'un bu alandaki keşifleri arasında genetik bir bağıntı tespit etmeye imkân yoksa da Törless'in yaşadığı travma, bilinçaltının, itiraf edilmeyen arzuların kapısını açan mükemmel bir mekanizma işlevi görür.

***Niteliksiz Adam*: Açık Bir Eser**

Musil 1919'dan itibaren onu ölümüne kadar meşgul edecek büyük roman projesi *Niteliksiz Adam*'ın anlatım konuları üzerinde çalışır, malzemeleri ve parçaları bir araya getirir. İlk cildi 1930'da, ikincisi 1933'te, sonuncusu da ölümünden sonra, 1944'te yayımlanan eser, sonradan eklenmiş çeşitli taslaklarla da beraber, yarım kalmış bir katedral gibidir. Bu eser, Musil ile felsefi çalışmaları kendini gaye olarak belirleyen felsefi laf kalabalığının anlamsızlığının eleştirisi ve parçalı halde de olsa, tamamlanmış bir evrenin oluşumuna katkı olarak gören

düşünürler arasında ortak bir nokta teşkil eder. *Niteliksiz Adam*, yazarına göre, felsefi bir *Gedankenexperiment*, yani zihinsel bir deneydir, ana anlatımı akılcı bir seyre sahip, ama düşüncelerin, ara sözlerin, dış kaynaklı unsurların anlatımcının zihnine kendilerini dayatarak anlatımın sürekliliğini kesintiye uğrattığı, ama alaycı olmayan derin metaforik, ironik amacından kopmayan bir fikir romanıdır. Bianca Cetti Marinoni'nin dediği gibi, "sonuçta deneme ilkesi üstün geldi ve *Niteliksiz Adam* kısmi bir çözüm halinde kaldı: "stilinin ötesindeki özellikleriyle, en yapıcı ve güncel avangard eserler arasında haklı olarak yer alan açık ve deneysel bir laboratuvar-eser." Sonuçta öne çıkan, anlatımsal yapının tematik ve felsefi karmaşıklığı ve Musil'in karakterlerini inşa ederken onlara bahşettiği kesin ahlaki özelliklerdir: Musil'in nihai olarak başvurmayı seçtiği üstün bilgi biçimi, romandır.

Kötü anlamda niteliksiz değil de kendine özgü bir nitelikten, düşüncelerini birleştirecek bir merkezden yoksun olan romanın kahramanı Ulrich Anders'in bilincinin temsil ettiği dünya sunulurken, yakın geçmişte filozof Kevin Mulligan'ın tespit ettiği gibi, belirli teorik ve epistemolojik göndermeler görmezden gelinemez; Mulligan'a göre "(Kafka ve Freud gibi) Brentano'nun tanımlayıcı felsefe geleneği doğrultusunda yetişen Musil, anlamsızlığı eleştirme görevini ciddiye alan son düşünürdür." Musil, Bolzano ile Brentano'nun tanımlayıcı felsefesiyle başlayıp Meinong, Höfler, Baley, Husserl ve Scheler'le devam eden uzun bir Avusturyalı filozof ve eleştirmen dizisinin sonunda yer alır. Musil'in diğer felsefi göndermeleri arasında, Carl Stumpf'un, felsefe doktorasını adadığı filozof ve matematikçi Ernst Mach'ı da sayabiliriz. Mach'ın empirisizm eleştirisinin etkisi dünya görüşü ve anlatım olmak üzere iki düzeyde kendini gösterir: İlkinde (Stefano Benassi'nin yazdığı gibi) karşımızda "aralıksız bir unsur akışı anlamında gerçeklik algısı" vardır, ama "bu akış bazen belirli anlara, aynı işlevlerle tekrar tekrar ortaya çıkmaya eğilimli, neredeyse sabit yapılara bölünür; anlatım açısına gelince, empirisizm eleştirisinin etkilerini romanın deneme benzeri seyrinde görebiliriz; ayrıca, dönemin teorik fizik araştırmalarının ve Avusturya felsefi geleneğine aidiyetin etkisini yansıtan belirlenimsizciliğin yanı sıra, Musil'in ilk planları doğrultusunda Ulrich'in özdeşleşmesi gereken katil erotoman Moosbrugger karakterinde Nietzsche'nin üst insanının ve irrasyonelliğinin etkisini görenler de olmuştur.

Ulrich'in evinin çevresindeki dünyanın ünlü tasviriyle (ve kahramanın algısına dış kaynaklı, şiddetli bir müdahaleyi simgeleyen bir yayanın ezilmesiyle) başlayan eserin ilk cildinde, roman kahramanı konusunda bir dizi soru yoluyla varoluşsal şartları, hayatı, neredeyse mekanik bir şekilde iki sevgili edinişi ("Ocak inşa edildiğinde bir de kadın edinmek gereklidir) hakkında bilgi edinmeye başlarız; bu iki farklı kadın modelinden biri belirgin kadınsı hatlara sahip, şehvetli Leona, diğeri bir soygundan sonra ona yardımcı olan güzel, romantik Bonadea'dır. Ulrich'in çevresinde Kakania



Robert Musil İsviçre'de, 1940

imparatoru (Avusturya'nın bu apaçık parodisi, "imparatorluk ve krallık" anlamına gelen *Kaiserlich-Königlich*'in başharflerinin tekrarlanmasından türemiştir) Franz Joseph'in yetmişinci yıldönümü kutlamalarına yönelik bir yeraltı projesi olan Paralel Aksiyon gerçekleşir, ancak, imparatorluğun parçalanması karşısında bir işe yaramadığı görülecektir. Roman kahramanının bilinci üzerinde etki yaratan çeşitli karakterler söz konusudur: Kendini gerçekleştirememiş bir sanatçı, başarısızlığa uğramış dâhi örneği, "Hümanist" arkadaşı Walter (ardında Musil'in çocukluk arkadaşı Gustav Donath gizlidir); romanda deliliğin temelinde yatan deha fikrini saplantı haline getirmiş Walter'in karısı Clarisse; Paralel Aksiyonun liderlerinden bölüm müdürü Arnheim Tuzzi ile karısı Ermelinda; özellikle Ermelinda, Diotima adı altında, evlilik hayatındaki mutsuzluğu telafi etmek için siyasi faaliyetleri saplantılı bir coşkuyla benimser, himayesine alır ve evinde ağırlar. Paralel Aksiyonun başarısızlığa uğramasıyla veya belki de Avrupa'da çöküşün hız kazanmasıyla ve yazarın siyaset dışı eğiliminin giderek artmasıyla, mistik yanları güçlü bir ruhsal tema öne çıkar ve Alrich'in ablası Agathe'ye yaklaşma süreci giderek hızlanır.

Niteliksiz Adam'a aralıksız bir şekilde hâkim olan siyasi-hicivsel plan ve düşünsel gerilim, XX. yüzyıl romanına, niteliksiz bir adamın, çağdaş anlatımın sıradan kahramanının hangi şartlarda yaşayabileceğini ve aslında kim olduğunu anlamaya yönelik, hem gnoseolojik hem de ontolojik bir deneme araştırması şeklinde önemli bir yön kazandırır.

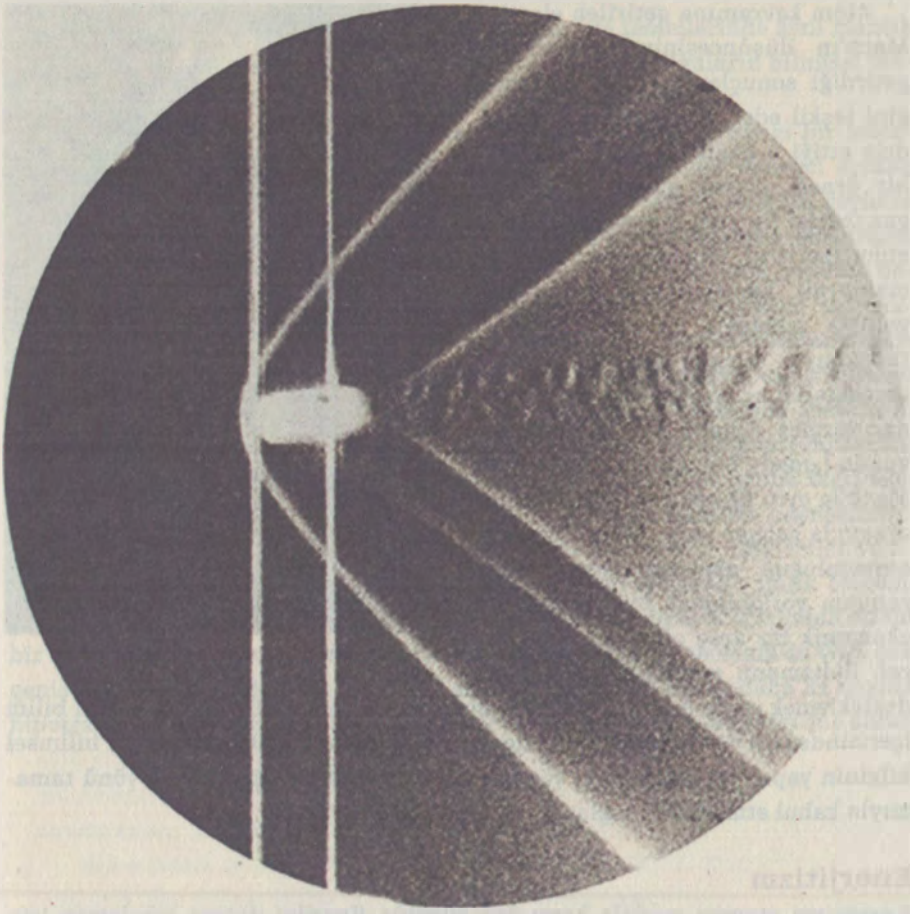
Giulio İacoli

Jules Henri Poincaré'nin (1845-1912) yaklaşımı farklıdır, çünkü bilimsel yapılanmaların doğasının ontolojik olmadığını öne sürerse de katı cisimlerin oluşturduğu gerçekliğin varlığını da reddetmediği anlaşılır. Poincaré'ye göre geometrinin hareket noktası, ona doğal cisimler sunan deneyimdir, geometri de o cisimleri basitleştirilmiş ve idealleştirilmiş cisimlerle ikame eder. Ancak bu durum, bilimin aracı ve uzlaşı niteliğini ortadan kaldırmaz ve geometrik aksiyomlar uzlaşımsal yapılanmalar olarak kabul görmeye devam eder (*Bilim ve Varsayım*, 1902). Poincaré'ye göre, bilim insanları bilimi faydasından da çok ondan zevk aldıkları için inceliyor olabilirler, ama bilimin teorik değeri yadsınamaz; bilimsel önermeler doğru öngörülerde bulunmaya olanak tanır ve şeyler arasındaki gerçek bağıntıları konu aldıklarından nesnellikten yoksun değildirler. Edouard Le Royun (1870-1954) uzlaşmacılığı ise aşırı ölçektedir. Le Roy, bilimin sadece aracı görevi gördüğünü ve ele aldığı olguların bilim insanlarının kendileri tarafından yaratıldığını öne sürer.

XIX. yüzyıl sonuyla XX. yüzyıl başı arasında deneyim, olgusallık ve şey gibi temel bilimsel kavramlara ağır eleştiriler yöneltilmeye başlanır. Bilimin kendi içindeki eleştirilerinin başlıca temsilcileri, bilimin "hakikate erişme" niteliğine inanmaktan vazgeçmezler, ama bu hakikatin varlıkların istikrarını temel almayıp ebedi olmadığını, uzlaşıma dayalı olduğunu öne sürerler. Bilim hatalı olabileceğini keşfetmeye başlar ve çok geçmeden Einstein'ın göreliliği ve kuantum devrimi gibi iki büyük keşifle sarsılır.

Mach'a göre Varsayım ve Fenomen

Ernst Mach bir yandan belirli özelliklere sahip, sabit ve erişilemez bir temel anlamındaki metafiziksel töz kavramını ortadan kaldırırken, diğer yandan fiziği doğal fenomenlerin yasalarının incelemesiyle sınırlar. XIX. yüzyıl fiziği, eter gibi ölçülemez tözlerden kurtulmakta güçlük çeker. Mach'a göre "ölçülemezler" basit maddi temsillerdir ve bilimsel bilgilerin ortaya koyduğu sabit bağıntı bütününe anlam kazandırmak için öne sürülen hipotez hatalıdır. En büyük hata, fenomenlerin tözlere dönüştürülmesidir. Mach tam tersine, bu gibi kavramları fizik-kimya deneyimlerinin sembolleştirmeleri olarak görür ve insanın bunlardan etkilenmemesi gerektiğini öne sürer. Bilimin konusu artık nedensel değil, karşılıklı işlevsel bağıntıların ve bağımlılıkların bütünüdür. Nitekim fenomenalizme göre daha basit veya daha iyi bilinen, "sonuç fenomenleri"nin nedenleri olarak görülebilecek fenomenler yoktur, çünkü bütün fenomenler aynı unsurlardan oluşur. Dolayısıyla fenomenler arasında tek yönlü bağımlılık (yani nedensellik) bağıntılarından ziyade karşılıklı bağımlılık (yani işlevsel) bağıntıları, söz konusudur. Yasa kavramı da değişime uğrar: Yasalar artık gerçekliğin nasıl bir seyir izleyeceğini dayatan, ihlal edilemez kurallar değil, şemalaştırmalara ve soyutlamalara dayalı bilimsel öngörü yöntemleridir.



Sesüstü bir bakır merminin çevresindeki şok dalgaları. Ernst Mach tarafından Schlieren yöntemiyle çekilmiş fotoğraf, 1888

Sınıflandırmaya ve öngörüye yönelik hedefiyle bilim, doğada var olmayan ideal yapılanmalar olmadan yapamaz (örneğin dış güçlerin yokluğunda veya dengeli bir güç sisteminde de gerçekleşecek olan bir atalet hareketi). Mach, ideal ve soyut unsurların bilimsel gelişmelerin ayrılmaz bir parçası olduğu fikrine karşı çıkmaz. Ancak Mach'ın epistemolojisi, bilimin bütün teorik boyutlarını tek bir gerçeklik düzeyine, yani duyumlara indirger. Teoriler olgulara adaptasyon, yasalar olgu katalogları, ilkeler de yasaların kaydıdır. Ayrıca sadece olguların kopyası olan, yani ortamla duyu organlarımız arasındaki etkileşimin ürünü olan hipotezler kabul edilir. Bilimsel keşif süreci, daha önce algılanan ama bilinmeyen ve hafızada muhafaza edilmemiş şeylerin bilincine varılmasından başka bir şey değildir.



Wilhelm Ostwald, 1904'ten önce

Atom kavramına getirilen eleştiri, Mach'ın düşüncesinin beraberinde getirdiği sonuçların güzel bir örneğini teşkil eder. Mach, atomu, mücadele ettiği o basit maddi temsillerin bir örneği olarak görür ve kinetik gaz teorisi ile gizli metafiziklere dair atom teorisini, fenomenlerin alt katmanlarını kanıtlanamaz hipotezler yoluyla inceleme girişimleri sayar. Dolayısıyla atomcu hipotez basitlik gereksinimi açısından da başarılı sonuç vermez. Kinetik gaz teorisini savunan Ludwig Boltzmann (1844-1906) Mach'la aynı fikirde değildir. Mach'la arasında gelişen uzun bir tartışmada atomculuğun gazların termik davranışını yorumlamak için faydalı ve ekonomik bir araç olduğunu öne sürer. Boltzmann metafizik hipotezleri desteklemek şöyle dursun, atomları modeller olarak görür, yani Mach'ın bilim içerisinde izin verdiği metodolojiden pek farklı görmez. Boltzmann da bilimsel bilginin yapıcı ve uzlaşımsal yönünü kabul eder, hatta Mach'ı bu yönü tamamıyla kabul etmemekle suçlar.

Enerjitizm

Enerjitizm atomcu modele karşı öne sürülür. Enerjiyi doğayı incelemek için rehber bir kavram olarak gören enerjitizm, fiziksel süreçleri enerjitik dönüşümler olarak yorumlar. Enerjitizm ayrıca hem enerjinin hem de bu gibi dönüşümlerin mekanik yönde yorumlanmasını reddeder. Enerjitizmin en önemli temsilcisi olan Wilhelm Ostwald (1853-1932) yazılarında enerjinin gerçek bir töz, hatta temel bir hakikat olduğunu öne sürer. Böylelikle enerjitizm Mach'ın kanıtlanamaz hipotezlerden yoksun bilim idealinden uzaklaşmış olur.

Duhem de, Poincaré de enerjitizmi savunur ve atomculuğu reddederler. Ancak, her iki yazarın epistemolojisinde Mach'tan farklı düşündüklerini gözlemlemek mümkündür; iki bilim adamı-filozof, bilimsel süreçlerde hipotezlere daha çok önem verir. Poincaré'ye göre hipotezler uzlaşıma dayalıdır ve deneyim yoluyla belirlenmez, ama sadece spekülasyon ürünü de değildirler; hipotezler bilimsel dilin bir parçasıdır, bilim insanları tarafından bilimin nesnel değerini teşkil eden "ham olguları" daha basit ve kolay bir dile aktarmak için geliştirilmiş araçlardır. Poincaré'ye göre, bilim insanları alternatif diller

oluşturabilirler, ama bu diller eşdeğerli olmalıdır ve temellerinde aynı mantık ve aynı deneyimler yer almalıdır. Sonuçta Poincaré ham olguların bilimsel teorilerin pekiştirilmesinde en büyük rolü oynadığını reddetmez.

Duhem ise ham olgular ile bilimsel olgular arasında herhangi bir mütekabiliyet olduğu fikrini reddeder: Bir teorinin hipotezlerinin deneyci açıdan doğrudan anlamı yoktur. Bilimsel bilginin semboller, temsil ettikleri şeylerle bir benzerlik bağıntısı olmasını gerektirmez (*(La Théorie Physique. Son Objet, Sa Structure* [*Fizik Teorisi, Konusu ve Yapısı*] 1906-1914). Bilimin kendine belirlediği hedef, gösterge bütünleri ile fenomen bütünleri arasındaki mütekabiliyetleri belirlemektir. Dolayısıyla Duhem'e göre bir yandan bilimsel bilginin hareket noktasının *ex novo* hipotezler olması mümkündür, diğer yandan deneyimle karşılaştırma bilimsel sürecin sadece nihai aşamasında gereklidir. Hipotezler ile olgular arasında bire bir mütekabiliyet yokluğundan dolayı bu karşılaştırma sonucunda tek bir hipotez değil de bir hipotez grubu teyit edilir. Duhem'in "gözlemin teorikliği"ne dair önemli tezi de buradan kaynaklanır: Ham olgularla doğrudan temas halinde saf gözlemler yoktur. Gözlemler ve fiziksel ölçümler daima bir teorinin, bilimsel bir dilin ışığında yapılır. Duhem, daha önce sanıldığının tersine, teorik bir tercihi yönlendirmek açısından elzem bir deneyden faydalanmanın mümkün olmadığını, ama bir teorinin az veya çok geniş kapsamını ve deneyci verileri anlamak için daha basit, daha az sayıda hipotezden faydalanma kabiliyetini belirlemenin mümkün olduğunu öne sürer.

M1 Franz Brentano

YÖNELİMSELLİK

Psychologie vom empirischen Standpunkt [Empirik Bakış Açısından Psikoloji]

Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*'da [*Empirik Bakış Açısından Psikoloji*] (1874) temsil eylemini psişik fenomenlerin özelliği olarak görür; temsilin nesnesi somut gerçeklikte mevcut olmayabilir, ama psişik eylem her halükârda "yönelimsel" özelliğiyle ayırt edilir (Ortaçağ skolastisizminde ortaya çıkan ve Husserl'in fenomenolojisinde büyük önem taşıyan "yönelimsellik"le burada bir içeriğe gönderme kastedilir).

> Bütün psişik fenomenleri niteleyen şey, ortaçağ skolastisizminde bir nesnenin yönelimsel (veya zihinsel) var olmayışı olarak tanımlanan, bizim de bir içerikle [...] bağıntı, (gerçek olarak görülmemesi gereken) bir nesneye yönelim veya içkin nesnellik diye tanımlayabileceğimiz şeydir. Bütün psişik fenomenler, her biri kendine özgü bir şekilde de olsa, nesne olarak bir şeyler içerirler: temsilde bir şeyler kabul edilir veya reddedilir, sevgide bir şeyler sevilir, nefrette bir şeylerden nefret edilir, arzuda arzu edilir, vesaire. Bu gayesel/amaçsal/kasti varolmayış, sadece ve sadece psişik fenomenlere aittir. Hiçbir fiziksel fenomen benzer bir özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla psişik fenomenleri tanımlarken bir nesneyi yönelimsel olarak içeren fenomenler olduklarını söyleyebiliriz.

TARİHSEL İNSAN

Kritik der historischen Vernunft [Tarihsel Aklın Eleştirisi]

Dilthey'e göre tarihin nesnesi tinsel hayattır. Bundan dolayı da bilen özne tarafından nesneleştirilemez, çünkü özne ile nesne burada örtüşür. Tinsel hayat duygudaş sezgiler yoluyla kavranabilir; yani kendimiz ile nesnemiz arasında benzerlik ve devamlılık bulmalıyız. Nesne sezgisel olarak verilidir ve hareket noktası yaşanmış deneyimdir (Almancası *Erlebnis*); bireysel bir varlık kendi tarihselliği içinde yaşayan bir organik birim olarak kavranır.

Tin bilimleri

Bütün tin bilimleri şimdiki zamana kadar uzanan geçmiş tarihin incelemesini temel alırlar, çünkü insanlığın teşkil ettiği nesne konusundaki deneyimimize dahil olan her şeyin sınırı budur. Bilincin içinde doğrudan yaşanan, kavranan ve geçmişten elde edilen her şeye burada ulaşılır: Biz bütün bunlarda insanı ararız; psikoloji de doğrudan yaşanan ve kavranan şeylerde, ondan kaynaklanan ifade ve eylemlerde insanın arayışıdır.

Tarihsel aklın eleştirisi

Bundan dolayı tin bilimleri konusundaki bütün düşüncelerin ana görevi bence tarihsel aklın eleştirisi olmalıdır: tarihsel aklın, bu meseleyi ele alırken bilgi ediniminin yargıda gerçekleştiğine inanan Aristoteles'i temel alan Kant'ın akıl eleştirisinin görüş alanı dışında kalan görevi üstlenmesi gereklidir.

Tarihsel insanın doğası

Tarihsel nesnelerin tamamıyla farklı olan doğasına cevap verebilmek için Kant'ın akıl eleştirisinin saf ve rafine havasından çıkmalıyız. Burada aşağıdaki meseleleri ele alacağız: Ben, içinde bulunduğum durumların doğrudan deneyimine sahibim ve

toplum içindeki karşılıklı eylemlerle iç içeyim; toplum, doğadan kaynaklanan farklı sistemlerin kesiştiği noktadır ve ben doğayı doğrudan kendi içimde yaşarım ve başkalarınınkini de kavrarım. Düşünürken kullandığım dil ve kavramlarım da zaman içinde ortaya çıkmıştır: Ben, benliğimin ulaşılamayacak derinliklerine kadar tarihsel bir varlığım. Tarih konusundaki bilişsel sorunun çözüme kavuşturulmasına yönelik ilk önemli an budur: Tarihsel bilgi elde etme imkânının ilk şartı, benim de tarihsel bir varlık olmamda ve tarihi araştıranların tarihi yaratanların kendileri olmasında yatar.

GÖSTERGELERİN ÖZELLİKLERİ

Göstergebilim

Peirce'in gösterge teorisi, genelde "gösterge üçgeni" veya "semiyotik üçgen" adı verilen üç unsurlu bir yapıyı temel alır; "temsil"i tarif eden bu yapı üç unsur (gösterge, nesne ve yorumlanım) ve ikisi ikili (gösterge-nesne, gösterge-yorumlanım), biri üçlü (gösterge-nesne-yorumlanım) olmak üzere üç bağıntı içerir.

Göstergenin maddi nitelikleri

Göstergelerin bilgi teorisi açısından büyük önem taşıyan [...] başka niteliklerini de ele almalıyız. Bir gösterge, gösterdiği şeyin aynısı olmadığına ve bazı açılardan ondan farklı olduğuna göre, tamamıyla kendine ait olan ve temsil işleviyle ilgili olmayan bazı niteliklere sahip olmak zorundadır. Bunlara göstergenin maddi nitelikleri adını veriyorum. Maddi niteliklere örnek olarak şunları sayabiliriz: "Adam" kelimesinin dört harften oluşması; bir resmin düz olması, kabartma olmaması. İkinci olarak, bir gösterge aynı nesnenin başka bir göstergesi veya nesnenin kendi arasında bir bağlantı (akılcı değil, gerçek bir bağlantı) olabilmelidir. Dolayısıyla kelimeler, aynı şeyin göstergelerini birleştiren gerçek bir bağ yoluyla cümleler halinde bir araya getirilmedikleri takdirde hiçbir değerleri kalmaz. Bir rüzgâr gülü, otomatik bir skorbord vs gibi bazı göstergelerin faydası, gösterdikleri şeylerle aralarında gerçek bağlantıların olmasından ibarettir. Bir resimde bu bağlantı apaçık değildir, ama resmi onu etiketleyen zihinsel göstergeye bağlayan bağdaşma gücü şeklinde vardır.

Salt tanıtlı uygulama

Bir gösterge ile nesnesi arasındaki bu gerçek ve fiziksel bağa, dolaysız olan veya başka bir göstergenin aracılık ettiği bu bağa göstergenin salt tanıtlı uygulaması adını veriyorum. Bir göstergenin temsil işlevi ne maddi niteliğinde ne de salt tanıtlı uygulamasında yer alır, çünkü temsil işlevi, göstergenin kendinde veya nesnesiyle olan gerçek bağında olan bir şey değil, bir göstergenin düşünce açısından ne olduğundadır ve yukarıda tarif edilen diğer iki nitelik, bir düşünceyle bağlantılı olsun veya olmasın, o göstergeye aittir. Ancak belirli niteliklere sahip olan her şeyi alıp onları başka bir şey dizisiyle, hepsini birer birer fiziksel olarak bağdaştırırsam, potansiyel olarak birer gösterge haline gelirler; başka bir deyişle, gösterge sayılmazlarsa fiili gösterge değildirler, ama örneğin nasıl kırmızı teriminin zihinsel bir olguyla bağlantılı olmasına rağmen, görünmeyen bir çiçeğin kırmızı olduğunu söyleyebilirsek, o anlamda göstergedirler.

PRAGMATİZM
Pragmatizm

James aşağıdaki metinde pragmatizmi empirist yaklaşımın yeniden ele alınarak radikalleştirilmesi olarak tanımlar: Pragmatist filozoflar akademik felsefenin soyutlamalarından ve laf kalabalığından, varsayılan ilkelerden kaçınıp gerçekliği somut olgular yoluyla anlamaya çalışırlar.

Kaç felsefi tartışmanın, somut bir sonuçlarının olup olmadığı gibi basit bir sınava tâbi tutulduklarında anlamsız hale geldiği şaşırtıcıdır. Bir farklılığın başka bir yerde bir farklılığa neden olmamasına imkân yoktur; soyut bir hakikatteki değişikliğin somut bir olguda bir değişiklik ve ona bağlı olarak bir yerlerde, bir zamanda, bir şekilde birinin davranışında bir değişiklik olarak ifade edilmemesine imkân yoktur. Felsefenin tamamının işlevi, bu dünya algısı veya şu dünya algısı doğru olduğu takdirde senin veya benim üzerimde, hayatımızın belirli anlarında kesin bir farklılığa nasıl neden olacağını ortaya çıkarmak olmalıdır [...].

Akademik felsefenin ve soyutlamaların reddi

Pragmatizm felsefede tamamıyla tanıdık bir tavrı, yani empirist tavrı teşkil eder, ama bana göre onu geçmişe göre hem daha radikal hem de eleştiriye daha az açık bir şekilde teşkil eder. Bir pragmatist, profesyonel filozofların sevdiği birçok müzmin alışkanlığa sırtını kararlılıkla döner. Bir pragmatist, soyutlamalardan ve yetersizlikten, sözlü çözümlerden, kötü *a priori* sebeplerden, sabit ilkelerden, kapalı sistemlerden ve sözde mutlaklar ile kökenlerden uzak durur.

Somut olanın bilgisi

Bir pragmatist, somutluğa ve yeterliğe, olgulara, eyleme, güce yönelir. Bu da empirist tavrın baskın olması ve akılcı tavırdan samimiyetle vazgeçilmesi anlamına gelir. Açık havanın ve doğanın imkânlarının dogmaya, suniliğe ve nihai hakikat iddiasına baskın çıkması anlamına gelir. Pragmatizm ayrıca belirli sonuçlardan yana da değildir.

Yöntem olarak pragmatizm

Pragmatizm sadece bir yöntemdir. Ama o yöntemin başarılı olması, son konferansımda felsefenin "mizacı" diye nitelediğim şeyde devasa bir değişim yaratacaktır. Cumhuriyetlerde nasıl saraylılar, Protestan ülkelerde de Katolik rahipler dışlanırsa, aşırı akılcılığın hocaları da dışlanacaktır. [...]

Araç olarak teoriler

Böylelikle teoriler, bizi yanıltabilecek gizemlerin cevabı yerine birer araç haline gelir. Teorilere dayanmayız, ileri doğru hareket ederiz ve bazen onların yardımıyla doğayı dönüştürürüz. Pragmatizm teorilerimizi sabit hale getirmez, onları eğip büker ve her birini belirli bir işe koşar.

YAŞAMSAL ATILIM

L'Évolution créatrice [Yaratıcı Evrim]

Bergson'un son döneminde sezgi doktrininin dönüştüğü yaşam felsefesi doğada iki ayrı gücü tespit eder: Maddenin direnci ve gerçekliği yapılandırmaya iten yaşamsal atılım. Doğanın düzeninin tamamı bu iki gücün eyleminden kaynaklanır: Bu iki güç tek bir bütünün kısımları olup zihin, ayrım konusundaki analitik eğilimine rağmen onları yakalayamaz.

Madde ve Yaşam Akışı

Aslında hayat bir harekettir, madde de tersine bir harekettir ve her ikisi de basit hareketlerdir, çünkü bir dünyayı oluşturan madde, bölünmemiş bir akıştır ve onun içinden geçerek canlılar yaratan hayat da bölünmemiştir. Bu iki akışın ikincisi birincisine karşıttır, ama birinci buna rağmen ikinciden bir şeyler elde eder ve bundan düzeni teşkil eden *modus vivendi* ortaya çıkar. Bu da duyularımız ve zekâmız açısından, hem zamanda hem de uzamda birbirleri dışındaki unsurlardan ibarettir. Nesilleri aşarak bireyleri bireylere, türleri de türlere bağlayan ve bütün canlıları madde üzerinde akan tek bir devasa dalgaya dönüştüren atılımın birliğini göremediğimiz gibi, bütün bireyler bize birer küme, birer molekül kümesi ve birer olgu kümesi olarak görünür.

Zekânın eylemi ve sınırları

Bunun nedeni zekâmızın yapısında aranmalıdır, çünkü zekâmız dışarıdan madde üzerinde etkili olmak için yaratılmıştır ve bunu gerçekliğin akışında, her biri kendi sabitliğinden dolayı belirsiz olarak bölünebilecek olan anlık bölümler üzerinde etkili olmakla başarır. Zekâ bir organizmada birbirinin dışında olan dış kısımlardan başka bir şey göremediğinden, iki açıklama sisteminden birini

seçmek zorundadır: ya sonsuz derecede karmaşık, dolayısıyla da kısımların rastlantısal bileşimi gibi sonsuz derecede bilge bir düzenin söz konusu olduğunu düşünecek ya da onu, münferit unsurlarını birleştiren bir dış gücün açıklanamaz eylemine atfedecektir. Ama açıklanamazlık gibi karmaşıklık da zihnin eseridir. Gerçekliğe sadece zaten olanı görüp her şeyi dışarıdan gözlemleyen zekânın gözleriyle değil de ruhumuzla, yani eylem yetisine içkin olan ve bir anlamda iradenin kendi içine dönmesinden kaynaklanan bir görme yetisiyle de bakmaya kendimizi zorlayalım, böylelikle her şey harekete geçecek, her şey harekette çözüm bulacaktır.

Yaşamsal atılım

Hareket halindeki eylemin hareketsiz sayılan imgesi üzerinde faaliyet gösteren zekâ bize sonsuz sayıda kısım ve sonsuz bilgelikte bir düzen gösterirken, biz basit bir süreci, aynı türün çözülen eylemi yoluyla oluşan eylemini keşfedeceğiz; bu durumu, sönmüş havai fişeklerin yere düşen parçaları arasından kendine yol açmayı başaran son havai fişeğe benzetebiliriz.

Zaman ve Hafıza

Giulio İacoli

Yeni Algılar

XIX. yüzyıl sonuyla XX. yüzyıl başı arasında edebiyat, gerçekliği ele alırken daha önce görülmemiş bir zaman kavramı geliştirir. XIX. yüzyıl "ciddiyeti"yle, romanın hayali olanı (İngiliz geleneğinin *romance*'ı) bir yana bırakarak hayatın gündelik yönlerine, yaşanmış deneyimin gerçekçi anlatımına odaklanmasıyla öne çıkarken, yeni yüzyıl başlarına yeni bir zaman algısıyla, hem geçmişin hem de şimdiki zamanın yeni algısıyla bağlantılı, hiç şüphesiz bilim ve teknik alanlarında yenilikler ve keşiflerle altüst olan bir dönemi temsil eden faktörler hükmeder.

Fütürizm ve Hız

Avrupa, sıradan uzam ve zaman algısını altüst eden hız kavramıyla sarsılır. İnsan hız kazanmış, sürekli değişen şimdiki zaman adına modern olmak, zamandaki değişikliklere duyarlı olmak ister ve dil, edebiyat ve stiller bu kuralın dışında kalmaz: İtalyan fütüristlerin avangard bakışı bu yaklaşıma bir örnek teşkil eder. *Manifesto tecnico della letteratura italiana*'da [*İtalyan Edebiyatının Teknik Manifestosu*] (1912) sunulan o ünlü şartlar bu konuda herhangi bir şüpheye yer bırakmaz: Kullandığı hava aracının "dönen pervanesi"nden ilham alan yazar Filippo Tommaso Marinetti'ye göre geleneksel gramerin yapısını tersine çevirmek, "sözdizimini yok etmek," sıfatları, zarfları, noktalama işaretlerini ortadan kaldırmak, "çok geniş analojiler"den ve tanımlanacak nesneyi ânında ve cüretkâr bir şekilde görselleştirebilecek "sınırsız bir hayal gücü"nden faydalanmak gereklidir. Marinetti'nin talepleri geleceğin düşüncesine, insanı yarınlardan ayıran mesafeyi kısaltmaya yönelik bir projenin bir parçasıdır.

İçsel Zamanın Ölçüleri

XX. yüzyıl başlarından itibaren daha derinde işleyerek Avrupa'yı etkisi altına alan büyük modernist deneyler bilincin derin kıvrımları ile geçmişin travmaları (bu dönem Sigmund Freud'un psikanalitik araştırmalarının etkisini gösterir) ve şimdiki zamanın karmaşası ile hafızanın anlamı arasında bağlantılar kurmaya çalışır. Yazı ile zaman boyutu arasında bütünüyle özgün ve şaşırtıcı bir şekilde bağıntılar oluşur: Bu dönemin örnek romanları yer ve

zaman değişikliklerine, aralara, kesintilere, geriye dönüşlere (sinemada da çok geçmeden *flashback* tekniği geliştirilecektir) yer vermek için anlatımın alışılageldik doğrusallığını büker ve olayların düzenli ilerleyişini kesintiye uğratır. Özellikle karakterlerin zaman algısı önemli dönüşümlere uğrar: Tarihsel olarak belirlenmiş, nesnel zamanın yanında, karakterlerin bilinçlerinde yaşadığı ve Fransız filozof Henri Bergson'un deyimiyle süre olarak, fiili, ölçülebilen zaman akışından bağımsız bir biçimde duyumları yaşayanların veya yeniden yaşayanların zihninde akış olarak deneyimlediği öznel bir zaman ortaya çıkar.

Marcel Proust ve Virginia Woolf'a Göre Zaman

Büyük Alman eleştirmen Erich Auerbach, Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* (1912-1927) ve Virginia Woolf'un *Deniz Feneri* (1927) eserlerinde "içsel zaman"ın anlatım üzerindeki etkisini tespit etmiştir. Özellikle Proust'un roman dizisinde geçmişin kaybını telafi etme, anlatıcının formasyonu üzerinde etkisi olmuş hikâyelerin, karakterlerin, yerlerin başlangıcını yeniden yakalama, başka bir deyişle kayıp zamanı geri kazanma iradesini görmek mümkündür.

Proust, eseri oluşturan yedi kitap boyunca, aksi takdirde sonsuza kadar kaybolacak bütün bir dünyayı geri getirme sürecini doğrusal değil de rastgele bir plana ("istemsiz hafıza" diye nitelediği hafızaya) dayandırır: *Swann'ların Tarafı*'nda bir çörek parçasını çaya banmak gibi gündelik hayattan basit ayrıntılar geçmişte yaşanmış bir ânı (Léonie Teyzenin ıhlamur çayını), çocukluğa dair bir yerin renklerini, evlerini, duyumlarını, yaz tatillerinin geçirildiği Combray'ı çağrıştırır. Dizinin son kitabı olan *Yakalanan Zaman*'da anlatıcı Guermantes Konağında ayağının takıldığı taşlarla yıllar önce Venedik'te yaşadığı benzer bir olay arasında bağlantı kurar; bu şekilde harekete geçen bütün bir anı dizisinde çok gerilerde kalmış karakterler, geriye kalanlarla gerçeküstü bir beraberlik içinde olurlar ve ölüler aralıksız bir şimdiki zamanda yeniden can bulurlar. Ölülerin zamanı da böylece geri kazanılmış olunur; anlatıcı, zamana karşı şahsi meydan okumasını kazanarak, kendi hayatının sonuna gelmeden anlatımını tamamlarken, yazar da yıllarını adadığı bu esere "son" kelimesini yazdıktan sonra vefat eder. İstemsiz hafızanın anlamsız ve rastlantısal doğasında Proust ile Bergson arasındaki mesafeyi görebiliriz: Bergson'a göre hangi şartlarda olursa olsun, zihnimizin istemli bir hareketiyle geri kazanabileceğimiz saf bir anı söz konusudur; Proust'a göre ise, tam

tersine, Kayıp Zamanın İzinde eserinde oluşturulmuş bu geniş anı yapısı, zaman içinde birbirlerinden uzak ve kesin bir düzenleme iradesinin dışında kalmış, yalıtılmış anların beklentisi üzerine kurulmuştur.

Virginia Woolf'un *Deniz Feneri*'nde yazınsal hareketler romanın başkahramanı olan Bayan Ramsay'in bilincine odaklanır, ancak Proust'la olanların tersine, bu romandaki zihin, anlatım zamanını sürekli olarak kesintiye uğratan çok hızlı bilinçakışının üzerine sürekli olarak yeni fikirler ekler. Zaman, farklı konulardan, bilinç zamanının bir düşünceden diğerine geçiş hızını (sözel dilin veya yazının mekanizmalarından çok daha yüksek bir hız) gösteren şimdiki zamana veya geçmişe kaçışlardan dolayı parçalara ayrılmıştır. Woolf'un başka bir romanında konu, modernizmin kalbinde, Clarissa'nın, yani yüksek sosyeteden Bayan Dalloway'in katettiği Londra sokaklarında geçer (*Bayan Dalloway*, 1925); burada başkahramanın öznel zamanını ölçen, davetin organizasyonuna dair sıradan düşünceleri ile eski sevgilisi Peter Walsh'un Hindistan'dan dönüşünün neden olduğu düşünceler arasındaki gidiş gelişin temposunu tutan, saat kulesi Big Ben'in sesidir. Clarissa'nın davetinin zirvesi, anlatımda paralel şekilde ele alınan savaş gazisi Septimus Warren Smith'in intiharıyla örtüşecektir.

James Joyce'da Bilinçakışı ve Hafıza

Virginia Woolf'ta modern kentsel sahneler başkahramanın "çok sayıdaki izlenimini," çoğaltılmış zamanını yansıtır; aynı yıllarda James Joyce da benzer bir şekilde binlerce olayı Dublin'de tek bir sıradan güne, 16 Haziran 1904'e sığdırır (*Ulysses*, 1922). *Deniz Feneri*'ndeki Bayan Ramsay'in içsel monoloğunda zihinsel çağrışımların örgüsünü tespit etmek henüz mümkünken, *Ulysses*'te, Auerbach'ın öne sürdüğü gibi, "bilinci ve katmanlaşmış zamanı çoğul bir şekilde yansıtma tekniği muhtemelen olabilecek en radikal şekilde uygulanır" ve Homeros'a, Kitabı Mukaddes teolojisine ve geleneksel felsefeye ve edebiyata göndermeler de dahil olmak üzere çok çeşitli sembolik değerler kazanır. Romanın başkahramanı, yeni Odysseus, sıradan Leopold Bloom'un içsel zamanında sayısız duyum, işle, politikayla, cinsel hayatıyla ilgili kaygılar kesişir. İçsel monolog yoluyla sunulan bilinçakışı (*stream of consciousness*), karakterlerin yanı sıra metropolün de stilidir sanki.

Joyce'un Dublin'i paradoksal olarak bir ulusun felç olmuş hayatının merkezi, tarihsel durgunluğun başkenti olarak tarif ettiği *Dublinliler*'i (1914) oluşturan öykülerde ise bilinç ile hafıza arasında çatışma yaşanır: özellikle "Eveline" adlı hikâyede kadın

başkahraman, sevgilisiyle birlikte oradan ayrılma arzusuna rağmen, ailesiyle geçirdiği mutlu dönemlerin anısının etkisiyle Dublin'de kalmaya karar verir; kitabın sonunda yer alan "Ölüler" de yaşlı Morkan kız kardeşlerle geçirilen melankolik bir akşamın tasviri üzerine kuruludur. Kadınların yeğeni Gabriel, karısı Gretta'nın aniden hatırladığı, eski bir aşkına dair bir anısıyla altüst olmasına tanık olur: Kadın, akşam yemeğinde çalınan bir parçanın etkisiyle benzer bir karlı gecede, kendisine âşık, hasta bir gencin penceresinin altında o şarkıyı kendisine okuduğunu, ama bu fedakârlığını hayatıyla ödediğini hatırlar. Joyce'un incelediği Dublin'in küçük insanlarının ve genel anlamda Avrupa burjuvazisinin tamamının uykulu gündelik hayatı ve kesin olarak bildiklerini sandıkları şeyler, geçmiş tarafından tehlikeye atılır.

Zeno Cosini'nin "Hasta Zamanı"

Ulysess'in yayımlanmasından sonraki yıl, 1923'te, İtalo Svevo 25 yıl aradan sonra üçüncü romanını yayımlar: *Zeno'nun Bilinci*'nin merkezindeki beceriksiz adamın başından geçenleri anlatmak için bir kez daha sıradan insanların Trieste'sini seçer. Eser, Avrupa'da yazılan ünlü benzerlerinin tersine içsel monoloğun hâkimiyetinde olmayıp anlatım zamanıyla tamamıyla sıra dışı bir ilişki kurar. Romanın yapısı,



İtalo Svevo, 1912

Doktor S.'in hastası Zeno Cosini'den psikanalitik terapi adına tutmasını istediği günlük üzerine kuruludur. Ancak olayların sıralaması kasti olarak karışıktır; hasta apaçık kötü niyetle hayatının önemli olaylarını hatırlarken onları zaman açısından sıralamaz; böylelikle roman çeşitli temaları temel alır: Mario Lavagetto'nun dediği gibi, "söylem özgürce ilerler ve anlatımın kronolojisine işgaliye bedeli ödemez." Hastalığının bilincinde olan Zeno, geçmişin anlamlı anlarına döndüğünde, şimdiki zaman açısından herhangi bir fayda elde etmez, ama karısının temsil ettiği sağlığın şimdiki zamana sığınmaya

bağlı olduğuna ve geçen zamanın burjuvazinin kesin olarak bildiklerini aşındırmasından ve bilinçakışından kaçınmak gerektiğine inanır. Bu durumda Zeno'nun zamanı bir tür "hasta zaman"dır, hiçbir zaman çözüme kavuşmaz, ünlü son sigara olayında olduğu gibi, sürekli ertelemelerle geriye sıçramalar veya başkahramanın çevresindeki karakterleri çekip alan ve onu bir tür sürekli şimdiki zamana hapseden ölümün eylemleri arasında kaybolup gider. Son olarak, gelecek konusu: roman, vahiy nitelikli bir sahneyle sona erer, çünkü "kökünden kirlenmiş" insanlığın hayatını yok edecek korkunç bir silahın icat edileceği öngörülür; böylelikle Svevo'nun vizyonu ile Proustunki arasında ne kadar büyük bir mesafe olduğunu görebiliriz. Zeno'nun gözünde zaman telafi edilemez, geri kazanılamaz.

Ama filozof Paul Ricoeur'ün *Zeitromane*, yani "zaman konulu romanlar" diye nitelediği türün asıl prototipi, Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'ı (1924) olmalıdır. Bu romanda genç mühendis Hans Castorp dağlık bir bölgedeki Berghof adlı sanatoryumda yedi yıl kalır ve saatlerin zamanının aktığı gerçek hayatın dışında beklemede kalmış hastaların dünyasının bir parçası haline gelir. Bu büyülü ve yalıtılmış dünya içerisinde Claudia Chauchat'ya duyduğu ilgi, eros'un hastalıklı bir bitkinlik duygusuyla ve ölüm öngörüsüyle iç içe geçtiği bir duygunun bir parçasıdır. Berghof'un kapalı dünyası 1914 yılında hayatın zamanının çağrısıyla açılacaktır ve Hans, dünya savaşı deneyimini yaşamak üzere dağdaki sanatoryumdan ovaya inecektir. Svevo'nun Zeno'nun romanının sonunda öngördüğü dünyanın yokoluşu, sanatoryumdan çıkan Hans için dünya savaşının dehşetiyle örtüşecektir.

XX. Yüzyıl Düşünce Stil ve Modelleri

1900 — Husserl, *Mantık Araştırmaları*

1901

1906 — Cassirer, *Modern Çağda Felsefe ve Bilimde Bilgi Meselesi*

1907 — Papa X. Pius, "*Pascendi dominici gregis*" başlıklı genelgeyle "modernizmi" mahkûm eder



1914 — Birinci Dünya Savaşı

1917 — Cassirer, *Tarihyazımının Teorisi ve Tarihi*

1918

1919 — Weimar'da, Walter Gropius liderliğindeki Bauhaus'un programı sunulur

1921 — Agostino Gemelli, Milano'da Sacro Cuore Katolik Üniversitesini kurar

1924 — Breton, *Sürrealist Manifesto*

1925 — İtalya'da önce Faşist Entelektüellerin Manifestosu, kısa süre sonra da Faşizm Karşıtı Entelektüellerin Manifestosu yayımlanır



1927 — Heidegger, *Varlık ve Zaman*

1931 — New York'ta *Empire State Building* tamamlanır

1933 — Weimar Cumhuriyeti sona erer ve Adolf Hitler iktidarı ele geçirir



1939 — Panofsky, *İkonoloji Araştırmaları*

İkinci Dünya Savaşı

1945 — Bir Amerikan uçağından Hiroşima şehri üzerine ilk atom bombası atılır; Roberto Rossellini, *Roma, Açık Şehir* filmiyle Yeni Gerçekçiliği başlatır

1948 — Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* eseri ölümünden sonra yayımlanır

İtalya Cumhuriyetinin anayasası yürürlüğe girer



1951 — Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*

1960 — Vietnam Savaşı başlar



1951 — Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*


emigrati in USA dopo il 1933
Atlantik Okyanusu
Merleau-Ponty
Marcel
Le Senne
Lavel
Ricoeur
Gilson
Lacan
Sartre
Camus
Deleuze
Derrida
Russel
Cambridge
Londra
Jaspers
Gadamer
Berlin
St Petersburg
Moskova
Dostoevskij
Panofsky
Cassirer
Husserl
Marburgo
Paris
Heidelberg
Baden-Baden
Heidegger
Friburgo in Brisgovia
Zürich
Viyana
Freud
De Saussure
Cenevre
Torino
Milano
Jung
Wittgenstein
Abbagnano
Bobbio
Geymonat
Banfi
Carnap
Viyana Okulu
Roma
Croce
Gentile
Akdeniz
Dewey
Laboratuvar Okulu
Cambridge
Quine
Chicago



XX. YÜZYIL DÜŞÜNCE STİL VE MODELLERİ

Gezegenin şu anki sakinlerinin büyük kısmının doğduğu ve yaşadığı bir yüzyılın sentezini çıkarmak zordur, çünkü karakterleri, olayları ve teorileri süzgeçten geçirip bazılarını elemek, bazılarını da önemli ilan etmek için gerekli mesafe yoktur henüz.

Öte yandan XIX. yüzyıl felsefesinin en temel özellikleri tek bir formülde özetlenebilir mi? O dönemin felsefesi idealizm gibi muhteşem bir fenomene indirgenemez, çünkü onun karşısında yer alan pozitivizmden de, ayrıca Yeni-Thomasçılık ve Marksizmden de söz etmek gerekir, böylelikle her türlü uzlaştırma çabasının dışında kalan zıtlar bir araya getirilmiş olunur.

XX. yüzyıl da bir o kadar çeşitli bir panorama sunar: İdealizmin mirası, özellikle İtalya'da Croce ve Gentile'nin düşüncesi yoluyla neredeyse yüzyıl ortalarına kadar sürer, ama aynı dönemde Marksizm de Gramsci'den Frankfurt Okuluna ve Lukacs'a kadar çeşitli yönlerden yeniden ele alınır.

En başından itibaren Yeni-Kantçılık, tarihselcilik, fenomenoloji, Bergsonculuk, psikanaliz, Yeni-Spiritüalizm, Varoluşçuluk, Pragmatizm ve en ilginç düşünürlerin filozof değil de örneğin Einstein veya Heisenberg gibi fizikçi olduğu Yeni Bilim Felsefesi, o kadar kıyasıya rekabet içindedir ki, bu akımların herhangi birini XX. yüzyıl felsefesinin ana akımı olarak belirlemek mümkün değildir.

Birileri analitik felsefe (öncelikli olarak Anglosakson dünyasında doğan ve uygulanan felsefe) ile analitiklerin "Kıta Felsefesi" olarak tanımladığı felsefe arasındaki ayrımı, XX. yüzyıla özgü bir ayrım olarak sunabilir. Ama Kıta Felsefesi teorik değil, coğrafi bir nitelemedir ve genel anlamda Avrupa kökenli düşünce için kullanılır, dolayısıyla, birkaç örnek vermek gerekirse, Marksizm ile Hıristiyan spiritüalizm, Husserl ile Whitehead, Heidegger ile Adorno, Sartre ile Habermas ve Maritain ile Foucault'nun bir arada yer aldığı, oldukça uyumsuz bir bütün teşkil eder. Sonuçta "Kıta Felsefesi" ifadesiyle sadece analitik felsefenin kendi kanonuna özgü olmadığını belirlediği akımlar kastedilir.

Bu durumda XX. yüzyıl felsefe akımlarının hepsine olmasa da çoğuna ortak olan ve önceki yüzyıllarda bu ölçekte rastlanmayan bir yaklaşımı belirlemeye çalışmak gerekir, bu da "dilsel dönüm noktası" diye nitelenmiş olan yaklaşımdır.

Başlangıçta özellikle analitik kanonla ilgili olarak söz edilen dilsel dönüm noktası, Britanya felsefesinin sıradan dilinde, Russell'da, sonra Wittgenstein'da, mantıksal pozitivizmde tespit edilir; ayrıca Amerikan felsefesinde de (örneğin en

büyük temsilcisi olan Quine) dilsel analiz bütün mantıksal araçlardan faydalanır, yani biçimsel mantığın bütün araçları hem bilimsel dile hem de sıradan dile uygulanır. Bu felsefe güçlü ve nesnel bir hakikat kavramının hâkimiyetindedir.

Ancak Kıta Felsefesinde de dilsel dönüm noktasından söz etmek mümkündür. Örneğin yorumlama felsefesi anlamındaki yorumbilim ikinci döneminde dile önem veren Heidegger'den Ricoeur'e, yapısalcılığın çeşitli akımlarında felsefe ile dilbilim arasında yer alan karşılaşmadan çeşitli yorumlama teorilerine, Gadamer'den Pareyson'a ve bambaşka bir açıdan semiyotik disiplinlerine ve Peirce gibi bir düşünürün yeniden keşfedilmesine, yapısalcılıktan yapıçözüme ve yeni-pragmatizmin çeşitli kollarına kadar uzanır ve bu arada Frankfurt Okulu çeşitli iletişim fenomenlerine odaklanır. Son olarak, yüzyıl başında bile Benedetto Croce kendi estetiğini "genel ifadenin ve dilbilimin bilimi" olarak tanımlar.

Ancak birçok analitik filozof, Kıta Felsefesinin dilsel dönüm noktasına getirdikleri eleştirilerde hem ufuk genişliğinin denetimsiz olduğunu ve metinlerin fazlasıyla geniş kısımlarına uygulandığını (halbuki diğer akım katı bir mantıksallıkla, bir anlamda laboratuvarda yaratıldığı söylenebilecek bir dilin çok küçük kısımlarını incelemekle yetinir) hem de dilsel olmayan fenomenlerin de metinmiş gibi ele alındığını ve "hakikat" gibi nesnel ve teyit edilebilir bir kriteri temel almak yerine olguların değil, sadece yorumlarının var olduğunu savunduklarını öne sürer.

Yaşanan şiddetli tartışmalar bazen dinlerarası savaşları andırır ve sıklıkla iki taraf arasındaki sayısız analoji ve ortak nokta göz önüne alınmaz; örneğin Kuhn'un bilimsel paradigmalar teorisi analitik felsefenin en Ortodoks biçimlerinden çok Kıta Felsefesine yakın görünür ve Rorty'nin yeni-pragmatizmi, tartışmaya açtığı analitik ortodoksluktan çok, yorumların olgulardan üstün olduğunu savunan Avrupa kaynaklı teorilere yakındır.

Burada önemli olan, XX. yüzyılın birbirinden farklı felsefelerinin büyük kısmını niteleyen bir eğilim belirlemekti. Dünyadan ve insandan söz etmek için dili ve diğer ifade ve iletişim araçlarını analiz etmenin gerekli olması muhtemelen, gelecekte XX. yüzyıl düşüncesinin en öne çıkan özelliği olarak görünecektir.

YENİ-KANTÇILIK

Massimo Ferrari

"Kant'ı Anlamak Kant'ı Aşmak Demektir"

Wilhelm Windelband (1848-1915) 1883'te, *Praludien* [*Prelüd*] adlı deneme derlemesinde, Yeni-Kantçılığın temel yönelimini özetleyen bir tür slogan formüle eder: "Kant'ı anlamak Kant'ı aşmak demektir." Yeni-Kantçılığın tarihi açısından çok önemli olan bu dönemin en öne çıkan şahsiyetinin Hermann Cohen (1842-1918) olduğuna şüphe yoktur. Cohen 1871'de, Yeni-Kantçı Kant'ı anlamak açısından en önemli eserlerden biri olan *Kant's Theorie der Erfahrung*'u [*Kant'ın Deneyim Teorisi*] yayımlar. Cohen'in eserinde Kant'ın bilgi teorisinin asıl çekirdeği, sözde fizyo-psikolojik temeli (yani bilgi edinme süreçlerinin ruhun yapısına kök salmış olması) değil, *a priori*'nin deneyimin şartı olarak işlev görmesidir. Deneyim, Locke veya Hume'un deneyciliği değil de bilim insanlarının eserlerine emanet edilen, veya Cohen'in dediği gibi, "bilimsel olgular"da tespit edilebilen bilimsel deneyim olarak görülür. Cohen, eleştirel araştırmayı tarif ederken Kant'ın ötesine geçer, çünkü hem onun sözünü ettiği "beşeri bilginin iki gövdesi" ayrımının (duyarlılık ve zekâ) gözden geçirilmesi gerekir hem de uzam ve zamanın *a priori* biçimleri özerk değildir, zekânın, bilgiyi üreten sentezi yaparken başvurduğu kategorilerin yapısının bir parçası olmalıdır.



Arnold Böcklin, *Ölüm Adası* (3. versiyon), 1883, Berlin, Staatliche Museen, Alte Nationalgalerie

Kant'a Dönüş

Yaygın olarak kabul gören görüşe göre Yeni-Kantçılık 1860'ların başlarında Almanya'da ortaya çıkar; Hegelci formasyona sahip, antikçağ felsefesi alanında saygın bir tarihçi olan Eduard Zeller, 1862'de Heidelberg Üniversitesinde verdiği bir konferansta "Kant'a dönüş"ün ve özellikle onun bilgi teorisine dönüşün bir zorunluluk olduğunu ilan eder. Zeller'e göre bu zorunluluk, Kant'ın "ölümsüz bir çaba" göstererek mücadele ettiği "dogmatizm"in derinlemesine nüfuz ettiği, bilim alanında yaşanan gelişmeler sonucunda itibarlarını kaybeden büyük idealist sistemlerin (özellikle Hegelinkinin) çöküşünden kaynaklanmıştır. Kant'ın aklın sınırlarını ve bilişsel kabiliyetini belirlemek amacıyla yürüttüğü akıl eleştirisi, eleştirel felsefenin ruhuna ihanet ederek Alman felsefesini Kant'ın açtığı yoldan sapmasına neden olan idealizm karşısındaki en geçerli alternatifi sunar. Ancak Zeller, "kendinde-şey" meselesini çözümsüz bırakmış olmanın sorumluluğu da Kant'a aittir; başka bir deyişle deneyimin bilinemez temeli, spekülatif idealizme doğru ölümcül bir adım atılmasına izin vermiştir, dolayısıyla bilginin doğasının, insan zihninin *a priori* yapıları ile empirik verinin özerkliği arasındaki etkileşimin ışığında tekrar ele alınmasını gerektirir der.

Zeller aslında Kant'ın yeniden doğuşunun ilk sözcüsü değildir. "Kant'a dönüş" konusundaki ilk çağrı, Hermann von Helmholtz gibi büyük bir bilim insanına aittir. Helmholtz, 1855'te Kant'ın şehri Königsberg'de yaptığı bir konuşmada Kant'ın döneminin bilimiyle verimli bir ilişki içine girmiş tek Alman filozofu olduğunu öne sürer. Ancak Kant, Helmholtz'a, ancak uzam ve zaman konusundaki *a priori* formlara, yani empirik bilgi edinmenin koşullarını teşkil eden, deneyimden bağımsız formlara dair algısı düzeltildiği takdirde güncel görünür. Bu formlar duyu organlarının sinirsel yapısı konusundaki fizyolojik araştırmalar ışığında ele alınmalıdır, çünkü bu araştırmalar duyusal algının "içkin" veya *a priori* bir unsurunun olduğunu ve farklı duyuların (örneğin görmenin veya dokunmanın) kendine özgü enerjisinin duyusal verilerin zihin tarafından ne şekilde algılanıp işlenmesi gerektiğini şartlandırdığını göstermiştir.

Böylelikle Helmholtz ve Zeller ile birlikte Almanya'da felsefe alanında yeni bir dönem başlar. Başlangıçta küçük ölçekte de olsa Fransa'da benzer bir durum meydana gelir ve Charles Renouvier 1854'te bir yandan Kant'ın kendinde-şey'inin "anlamsız" olduğunu ilan edip diğer yandan temsilin, yani bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki kesişme noktasının önemine odaklanırken Kant'ı (ve Schopenhauer'i) temel alır; bütün bilgilerin göreceli olduğu ilkesi de Kant'a ve Renouvier'nin, her türlü metafiziksel mutlaklıktan arındırılmış Kantçılıktan sapmadan, ama farklı



Collegium Albertinum ve Kantçı *Stoa*, 1875

bir şekilde yeniden düzenleyeceği kategori teorisine göndermeler de buradan kaynaklanır.

Ancak "Kant'a dönüş"ün asıl merkezi 1860'ların Almanya'sıdır: Zeller'in sloganı hem Otto Liebmann gibi genç bir filozofun eserlerinde yankılanır hem de Friedrich Albert Lange üzerinde etkili olur. Lange'nin ilk baskısı 1866'da yapılan *Materyalizmin Tarihi* eseri olağanüstü rağbet görür ve Nietzsche tarafından da ilgiyle okunduğu bilinir.

Lange, Kant'ın daima güncel bir filozof olduğunu ve bilgi teorisiyle bilim insanları arasında yaygın olan materyalizmi daima alt edebileceğini gösterirken Helmholtz'u temel alır. Lange, başkaları gibi Kantçı felsefenin temel engeli olarak gördüğü kendinde-şeyi olumsuz olarak, yani fenomenlerin bilgisinin geçemediği bir sınır olarak yorumlar; fenomenlerin "ötesinde" yer alan şeyler hakkında bilgi edinmek, boş bir iddiadır. Lange ile Helmholtz arasındaki bir başka ortak nokta, *a priori* formların, onları sabit ve mutlak kılan "Platonculuk"tan arındırılması ve deneyimi mümkün kılan şartlar muhafaza edilerek fizyo-psikolojik köklerine indirgenmeleri gerektiğine dair inançtır.

Marburg Okulu

Kantçı etik ve estetik analizi bağlamında da ana tema, Kant'a getirilen psikolojik yorumun reddedilmesidir. Eleştirel felsefe, insan zihninin psikolojik yapılarının kabulünü değil, *a priori* ilkelerin bilgi, ahlaki normatiflik ve estetik yargı alanlarında üstlendiği işlevleri temel alır. Alman Yeni-Kantçı hareketin en önemli kollarından birini teşkil edecek olan Marburg Okulu, Kantçı felsefenin bu algısı üzerine kurulur (Cohen 1872-1912 arasında burada ders verir). Ancak bu, dar anlamda bir okul değildir. En önemli temsilcileri olan Paul Natorp (1854-1924) ile Ernst Cassirer (1874-1945) Cohen'in yöntemine sadık kalırken, sonuçlarını birbirlerinden bağımsız olarak geliştirirler. Özellikle Natorp, Cohen'in eleştirel araştırmanın dışında bıraktığı psikolojiyi geri kazanmaya çalışır; ancak deneyci veya açımlayıcı bir psikoloji değil, nesnel bilgiden öznel şartlarına dönerken ortaya çıkarılabilecek ruhsal deneyimin analizi söz konusudur, bu da Husserl'in daha sonra geliştireceği fenomenolojiden çok farklı olmayacaktır.

Baden Okulu

Öte yandan bilgiyi psikolojik kökenine indirgemeyi amaçlayan "psikolojizme" karşıtlık, Alman Yeni-Kantçılığının diğer önemli okulu, Wilhelm Windelband (1848-1915) ile Heinrich Rickert'ın (1863-1936) Heidelberg'de kurduğu Baden Okulunun (veya "Güneybatı" Okulu) temsilcilerinin de ortak temasıdır. Ancak Kant'ın bu psikoloji karşıtı yorumu önce Windelband'da, sonra da Rickert'te, değer kavramına ve normatif düzleme üstünlük tanınmasıyla sonuçlanır; Windelband'ın yazdığı gibi, Kant'a göre aklın ilkeleri, düşünmenin, istemenin veya hissetmenin kurallarını öngören mutlak normlardır. Dolayısıyla felsefe "evrensel olarak geçerli değerlerin bilimi"dir, Kant'ın araştırmaları izinde kendinde gerçekliği değil de bir şeylerin sahici, güzel veya iyi olup olmadığını yargılamamıza imkân veren değerleri konu alan eleştirel düşünmedir. Rickert bu bağlamda değerlerin zamanın dışında ve bilincin içeriğinden bağımsız olduklarını söyleyecektir: Hakikat, gerçekliği yansıttığı için hakikat değildir, gerçeklik, hakikatin değerini temel aldığı için hakikidir. Yargıda bulunmak genel anlamda daima değerlendirmek demektir: Rickert'in, ilk baskısı 1892'de yapılan *Der Gegenstand der Erkenntnis* [*Bilginin Nesnesi*] adlı eserinde geleneksel görüşün "altüst edilmesi" olarak tanımladığı, "var olmak zorunda olma"nın "var olma"ya göre üstünlüğü de buradan kaynaklanır.

Öte yandan Güneybatı Yeni-Kantçılığına göre Marburg Okulunda olduğu üzere hareket noktası bilimsel bilgi değil, tarihsel bilginin ve "kültür bilimleri"nin statüsü meselesidir; bu tema Wilhelm Dilthey'in 1883'te yayımlanan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [*Tin Bilimlerine Giriş*] eserinden itibaren Alman felsefi tartışmalarının merkezinde yer alır. Windelband'a göre asıl tartışmaya açılması gereken, ruh ile doğa arasındaki karşıtlık fikridir: 1894'te Dilthey'le tartışırken öne sürdüğü gibi, "idiyografik" (beşeri dünyayı, bireysel ve tarihsel olanın dünyasını inceleyen) bilimler ile "nomotetik" (doğayı, yasaların ve nedensel

bağıntıların dünyasını inceleyen) bilimler arasındaki ayrım tamamıyla metodolojiden kaynaklanır. Bu bakış açısını asıl sistematik hale getiren Rickert, doğa bilimlerine karşılık tarihsel bilginin kendine özgü kavramsallaşma sürecinin doğasına odaklanarak, XX. yüzyıl başlarında tarihsel-sosyal bilimlerin (kendi deyimiyle "kültür bilimleri"nin) epistemolojik temeli konusundaki geniş tartışmaya önemli bir katkıda bulunur. Rickert karmaşık bir araştırma yoluyla tarihsel bireyin bilgisinin yasa kavramına dahil olmadığını, deneyci heterojenliğe anlam bahşeden bir değere göndermeyi beraberinde getirdiğini gösterir; başka bir deyişle o bilgi, hem özenin ruhsal ortamının hem de nesnenin gerçekliğinin ötesinde yer alan bir "anlam"ın ifadesi olan, evrensel olarak geçerli bir kültürel değerler bütününün bir parçasıdır.



Carl Doerbecker, *Hermann Cohen*, litografi

Bilgi Formları ve Kültür Formları

Yeni-Kantçılık, XX. yüzyıl başlarındaki olgunluk döneminde, XIX. yüzyıldaki "Kant'a dönüş"ten apayrı bir felsefi yönelim olarak karşımıza çıkar. Alman ve Avrupa Yeni-Kantçılığı, son derece yaygın bir görüşün tersine, doğa bilimlerine sıkıca bağlı bir "bilgi teorisi"ne indirgenemez.

Bilimsel bilginin tarihsel gelişimi meselesinin felsefi düşüncenin merkezinde yer almaya devam ettiği, bir gerçektir. Bu meseleye büyük önem veren Cassirer, 1906-1907 arasında yayımladığı *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*'ta [*Modern Çağda Felsefe ve Bilimde Bilgi Meselesi*] adlı görkemli eserinde ve 1910'da yayımladığı *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*'te [*Töz ve İşlev*] bilimsel kavramların yapısını ele alırken, deneyci verilerin genelleştirilmesi anlamındaki geleneksel soyutlama teorisinin tersine, "işlevsel" doğalarına ışık tutar.

Yeni-Kantçılığın bütün akımlarına göre bilimsel bilgi, "Kant felsefesinin yeniden tesis edilmesi"nin sadece bir yönünü teşkil eder. Bütün bilgi biçimlerine açık olacak yeni bir akıl teorisine, giderek daha çok ihtiyaç duyulur: Bu teori sadece Kant'ın üç *Eleştiri* eserinde ele aldığı ahlak ve estetiğe değil, bir bütün olarak beşeri dünyaya açık olmalı, Kant'ın temalarını beşeri eylemlerin tarihsel-süreçsel niteliğini de kapsayacak şekilde genişletecek ve asıl inceleme konusunu gayelerin ve değerlerin dünyasında, kültür dünyasında arayacak bir

"kültür felsefesi" geliştirmelidir. Bu bağlamda, yazarları arasında Yeni-Kantçılığın XX. yüzyıl başlarındaki en önemli temsilcilerinin yer aldığı *Logos* dergisi kültür felsefesi olarak algılanan bir felsefenin, daha doğrusu hayatın anlamını, her türlü natüralist veya psikolojik çağrışımdan bağımsız değerler dünyasına bağlayarak ona ışık tutacak bir felsefenin sözcüsü haline gelir.

Sembolik Formlar

Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin üç cildinde (1923-1929) Yeni-Kantçı felsefelerin sınırında kalan veya o felsefe tarafından görmezden gelinen tinsel üretimleri, dil veya mit gibi kültür formlarını sorgular. Cassirer, savaş yıllarında yazdığı eserlerden itibaren, Kant felsefesini (ve özellikle *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin Kant'ını) yeniden ele alırken Goethe'yi de bu sürece dahil eder ve onun "morfoloji" fikrini benimser; bu teori sadece canlı formların değil, kültürün formlarının ve tinin kendini ifade ettiği ve beşeri dünyada hem bilimsel bilgi hem de ahlaki normatiflik, sanat, din, dil ve mit açısından kendini gerçekleştirdiği nesneleştirmelerin teorisidir. Cassirer'in Kant'ın "aklın eleştirisi"ni bir "kültür eleştirisi"ne dönüştürme gibi cüretkâr bir projede ortaya attığı asıl yenilik, "sembolik form" kavramıdır. Sembol, belirli bir anlam taşıyan duyusal bir göstergedir: Örneğin dil, insanın hem kendi benzerleriyle iletişimini sağlayan sembolik bir form teşkil eder hem de bir dünya vizyonu inşa eder ve gerçekliğin algılanmasına imkân verir. Belirli bir "mantığı" temel alan ve dille iç içe, sembolik bir evren teşkil eden mit dünyası da insan tininin bu biçimlendirici enerjisine tâbidir. Öte yandan Cassirer'e göre bilimsel bilgi de sembolik bir formdur ve gerçeklikten veya dünyanın mitik vizyonundan giderek uzaklaşarak en soyut düzeyinde matematik işlemlerinin anlamını özetleyen saf bir gösterge yapısı oluşturur.



Gustav Klimt, *Beethoven Frizi*, 1902, Viyana, Secessionhaus



Ernst Cassirer

Cassirer bu açıdan Yeni-Kantçı hareketin karmaşık mirasının en önemli sonucunu temsil eder. Ancak, Yeni-Kantçılığın ufkunu bir kültür felsefesine doğru benzer şekilde genişletme konusundaki çabalar Fransız felsefesinde ve özellikle Leon Brunschvicg'in (1869-1944) incelikli çalışmalarında görülebilir. Brunschvicg'in düşüncelerinde Kantçılık, merkezinde tinsel faaliyetin yer aldığı ve aklı, daha doğrusu deneyim dünyasına dinamik olarak yönelen "zekâ"yı, matematik bilgisi başta olmak üzere bilimsel bilginin konumlandırıldığı ufku olarak gören bir idealizme dönüşür (Brunschvicg matematiğin tarihsel ve felsefi gelişimine 1912'de *Les étapes de la philosophie mathématique* [*Matematik Felsefesinin Aşamaları*] gibi örnek bir kitabını adar).

Sonuçta Yeni-Kantçılığın farklı versiyonları, Kant'ın öne sürdüğü, insan aklının sınırları ve taşıyıcı yapıları konusundaki meseleyi farklı formülasyonlarla yeniden ele alırlar: İtalya'da Antonio Banfi'nin (1886-1957) *Principi di una teoria della ragione*'de [*Akıl Teorisinin İlkeleri*] (1926) öne sürdüğü gibi, akılcılık "eleştirel" olmaktan başka bir şey olamaz; hem bilimsel bilgi ile felsefi düşünce arasında yer alır hem de hayata ve aklın hayatını sınırsız şekilde besleyen kültür formlarına açılır.

Yeni-Kantçılığın Çöküşü

Dünya savaşının sona ermesiyle Alman kültürü genel anlamda derin bir dönüşümden geçer. Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü*'nde (1918-1922) bir dönüm noktası olarak sunulan bu dönemin bitişi, Yeni-Kantçılığın bazı karakterlerinin de sahneden ayrılmasıyla aynı zamana denk gelir: Windelband 1915'te ölür, Cohen 1918'de, Natorp da 1925'te. Ama sadece biyografik bir veri söz konusu değildir: Yeni-Kantçı felsefelerin yüzleşmek zorunda kaldığı yeni, acil gereksinimler aslında sadece Yeni-Kantçılığın kendi içindeki tartışmadan değil, aynı zamanda *Belle Époque* olarak bilinen tarihsel ânın iyimserliğinin de sarsılmasına yol açan tarihi dönüşümden kaynaklanır.

Yeni-Kantçılığın XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geliştirdiği kategoriler ve "sistemler" artık bu gibi taleplere cevap veremez. Bütün bir filozof nesli

Yeni-Kantçılıktan hoşnutsuzluk duyarken, hayata, kültürün katı biçimlerini ihlaline, insan hayatının sadece entelektüel boyuta indirgenmesinin imkânsızlığına, tarihin ve uygarlığın kaderinin anlamına, dinsel bilince, soğuk bir ilke ve değer yapısının yerini alan antropolojik boyuta dair görkemli temalar, şimdiki zamanın huzursuzluklarından giderek uzaklaşan bir "felsefe yapma" şeklinden vazgeçilmesini gerektirir.

Akımı gözden geçirme sürecini üstlenenlerin bir kısmı Yeni-Kantçı filozofların kendileridir. Örneğin Paul Natorp, hayatının son yıllarında okulun sunduğu hazırlık sürecini ele alırken, düşünce kategorilerini artık, bilgi formlarının tarihsel olarak gerçekleşmiş "olguları"na değil, hayatın sunduklarına bağlar, böylelikle *logos*'un ontolojik bir düzlemde yer aldığı ve her türlü tarihsel-kültürel nesneleştirmeden önce onu başlangıçtaki haliyle ifade ettiği bir boyutu yeniden keşfeder. Marburg Okulunun temsilcilerinden Nicolai Hartmann (1882-1950) ise, düşünce düzleminden üstün olduğuna inandığı varoluş düzlemine ulaşma ihtiyacı hisseder; Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*'de [*Bilginin Metafiziğinin Temelleri*] (1920) hocaların Yeni-Kantçılığını tersine çevirerek, nesnenin özneye kıyasla üstün olduğunu öne sürer, ama yeni bir ontoloji geliştirirken bilginin analizinin önemini savunur. Öte yandan Yeni-Kantçılığın kelime dağarcığına ait olmayan "ontoloji" terimine Heinrich Rickert de eserlerinde yer verir: 1921 tarihli *System der Philosophie* [*Felsefe Sistemi*] eserinde değerlere öznenin temel anlamındaki işlevinden bağımsız bir statü bahşedip onları "mutlak" olarak nitelerken, 1930'ların başlarına ait eserlerde merkezinde dünya kavramının yer aldığı ve Rickert'in felsefi antropolojinin insan konusunda öne sürdüğü sorulara cevap verebileceğine inandığı "çoğulcu bir ontoloji" ortaya çıkacaktır.

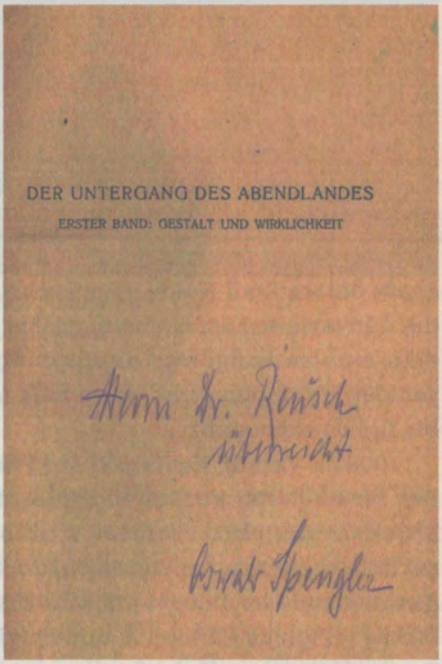
Cassirer'in Antropoloji Felsefesi

Farklı bir açıdan da olsa, Cassirer de *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde vardığı sonuçtan sonra, Alman felsefesinin yeni yönelimleriyle yüzleşme gereksinimi hisseder. Yaşam felsefesi ve felsefi antropoloji onu kültür felsefesini genişletmeye, hayata ve ortamı doğa ile kültür arasındaki kırılma değil de kesişme noktası olan bir canlı anlamında insanın vizyonuna daha kesin bir şekilde yönelmeye iter. Cassirer *İnsan Üzerine Bir Deneme*'de (1944) insan için, sonradan ün kazanacak bir tabirle "sembolik hayvan" diye söz eder. Cassirer, Kant'ın gölgesindeki uzun felsefi güzergâhından sapmadan, beşeri kültürde kriz riskini, tarihi duygu kaybını ve kötülüğün yeniden doğuşunu gören antropolojik bir felsefeye yönelir. Ama en önemlisi, Cassirer ile 1929'da İsviçre Alplerinde, Davos'ta karşılaştığı Heidegger arasında gelişen tartışmadır. Heidegger Yeni-Kantçılığa ve akıl adına felsefenin asıl meselesiyle, yani "dünyaya atılmış" insanın, varlığı nasıl sorgulayabileceğiyle ve "varlığa" dair bütün bilgilerin, bütün bilgi biçimlerinin ötesinde anlamını nasıl belirleyebileceğiyle uğraşmaktan vazgeçen kültür felsefesine radikal eleştiriler yöneltirken, Cassirer hem bilincin hem de dilin ve kültürel formların

var olma şartları konusunda Yeni-Kantçı bir araştırmaya başvurur. Cassirer, 1931'de Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi* başlıklı kitabını eleştirirken, Kantçı felsefenin Aydınlanmacı aklın en asil kızı gibi olduğunu ve Heidegger'in savunduğu "temel ontoloji"yle birleşme konusunda pek istekli olmadığını öne sürer. Yeni-Kantçılık akımı bu karşıtlıkla kapanır gibi görünür ve sonraki dönemde Almanya'da felsefe tartışmaları uzun bir süre boyunca Heidegger'in sözlerinin hâkimiyetinde olacak ve Yeni-Kantçı felsefeler geride kalacaktır.

Öte yandan bu durum sadece Almanya'yla kısıtlı değildir. Fransa felsefe kültüründe, 1927'de bile *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*'da [*Batı Felsefesinde Bilincin Gelişmesi*] bilimsel bilgilerin desteğini alan Kantçı aklın ilerici kaderine olan güvenini ifade eden Brunschvicg gibi saygın bir düşünür, çok geçmeden, önce yeni filozof neslinin varoluş felsefelerine giderek daha çok ilgi duymasından, sonra da Marksizmin mesajından dolayı itibardan düşecektir. İtalya'da Banfi'nin Yeni-Kantçılığı da benzer bir kader yaşayacaksa da Yeni-Kantçılıktan çok farklı olan diyalektik materyalizmin ve insanlık tarihinde yeni bir çağ açmanın aracı haline gelen bir bilgi dağarcığının tablosuna İkinci Dünya Savaşından sonra eleştirel akılcılığını ve kültür felsefesini katan Banfi'nin kendi olacaktır.

Dolayısıyla Yeni-Kantçılığın çöküşü birbirlerinden farklı, ama kısmen de kesişen şekillerde gerçekleşir. Sonrasında gelişen felsefi olaylar, "Kant'a dönüş"ün gövdesinden doğmuş felsefelerin sonsuza kadar kaybolmuş bir dünyanın kalıntıları sayılarak karanlıkta kalmalarına neden olmuştur. Ancak, felsefe alanında sıklıkla olduğu üzere, bir kaderin sonsuza kadar kapanması söz konusu olamaz: nitekim daha sonraki yıllarda Yeni-Kantçı filozofların eserleri farklı bağlamlarda ve Almancanın referans dili olmadığı dilsel bölgelerde yeniden ilgi görmüştür. Ağırbaşlı, sistematik kitaplarda ele alınan bilgi algıları ve kültür vizyonu daha az önyargıyla incelenerek –bir şekilde– çağdaş felsefe bilinciyle bağdaştırılmıştır. Yeni-Kantçılık yeniden doğmadıysa da hareket noktasını teşkil eden meselelerin ortadan kaybolmadığı kesindir.



Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cilt 2, 1922, yazarın imzalı ithafını içeriyor

Dışavurumculuk

Andrea Morpurgo

Avrupa'nın sanat ve mimari kültürü 1910-1930 arasında, içinde faaliyet gösterdikleri toplumla ilişkilerini tamamıyla radikalleştirmeye yönelik yeni akımların doğuşuna tanıklık eder.

Bu dönemde gelişen çeşitli sanat akımları arasında dışavurumculuk en büyük çeşitliliği gösteren ve en çok çelişkiyi barındıransa da özellikle modern Almanya tarihiyle bağlantılı olarak bazı ortak içerikleri belirlemek mümkündür. Dışavurumcu resim ve mimari kültürü gerçekleştirilebilir alternatifler sunmaktan ziyade kendini "çaresiz" bir aykırılık kültürü olarak sunar. Bu pasif, mistik tepki, fedakârlığı dünyayı daha iyi kılmanın tek yolu olarak görür. Her türlü akılcılık biçiminden kaçınan dışavurumculuk, insanın dolaysız olarak ifade edilebilecek asli özünü arar. Bunun için ifade araçlarının tamamıyla yenilenmesi ve elde edilen sonuçların kodlanmasının ve aktarımının reddedilmesi gereklidir.

Bu yeni sanat vizyonunun temelinde dışavurumcu kültür merkezlerini temsil eden iki grup yer alır: *Die Brücke* (Köprü) ve *Der Blaue Reiter* (Mavi Şövalye). *Die Brücke* 1903'te Dresden'de Ernst Ludwig Kirchner, Karl Schmidt-Rottluff, Fritz Bleyl ve Erich Heckel tarafından kurulur, birkaç yıl sonra onlara Emil Nolde, Max Pechstein ve Otto Müller de katılır. Bu grupta, dış dünyayla teması kaybetmemekte kararlı, akademi karşıtı irade ve daima deforme olsa da figüratif nitelik öne çıkar. Bu unsurlara "Germen geleneği"ne yeniden dahil olma iradesi ve halk sanatı ile ilkel halkların sanatına derin bir ilgi de eklenebilir.

1909'da Vassili Kandinski ile Franz Marc tarafından Münih'te kurulan *Der Blaue Reiter* grubunun yaklaşımı ise en baştan itibaren farklıdır. *Die Brücke* insanın tutkusunu ve ıstırabını resim yoluyla ifade etmek için gerçeklikle yüzleşmeyi amaçlarken, *Der Blaue Reiter* saf tinselliğe, dış gerçekliğe tamamıyla kayıtsız varoluşsal kurtuluşa yönelir. Bu yaklaşım sonucunda birkaç yıl içinde Kandinski tamamıyla soyut bir resim teorisi geliştirecektir. Bu arada tamamıyla özgün araştırmalar yürüten Avusturyalı ressam Oskar Kokoschka da bu harekete resmen üye değilse de tarihsel dışavurumculuğun zirvelerinden birini teşkil eder.



Vassilij Kandinskij, *Mavi Şövalye*, 1912,
Zürih, Bührle koleksiyonu

Benzerlikler ve İlham Kaynakları

Avrupa'da resim alanında dışavurumculuğa bir bütün olarak bakabilmek için çeşitli bağlantıları göz önüne almak gerekir. En başta saf tonlarda renkleriyle ve görünür gerçekliğin yorumlanmasındaki büyük ifade özgürlüğüyle dikkat çeken Fransız *Fauves* grubu yer alır, ardından Edvard Munch, Vincent van Gogh ve James Ensor'un resimleri gelir. Aynı yıllarda Sigmund Freud'un yürüttüğü psikanalitik araştırmalar, Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche'nin Alman Geç Romantizminin bir kısmını dışavurumculuğa taşımakta oynadığı temel rol de dışavurumculuk üzerinde etkili olmuştur.



Franz Marc, *Die kleinen gelben Pferde*, 1912, Stuttgart, Staatgalerie

Alman mimarlığına gelince, 1914'ten önceki gerçek anlamda tek sanatsal avangard grubu, tarihsel seyri on yıl kadar dışavurumculuk kültürüyle örtüşen *Jugendstil* bağlamında faaliyet gösteren mimar grubudur.

Nitekim *Art Nouveau*'nun Alman versiyonu sayılan *Jugendstil*'i niteleyen klasisizm karşıtı ulusal özellikleri incelediğimizde (resimselliğe, bir düzleme yansıtılmak yerine plastik olarak algılanan organik biçimlere eğilim), dışavurumculuğun ve özellikle *Die Brücke*'nin tezleriyle aralarında sayısız benzerlik tespit etmek zor olmayacaktır.

Bu yılların mimari kültürünün ana özelliği, Almanya'da da eklektisizmden sıyrılarak yeni Alman ulusuna bir stil kazandırmak için ulusal Romantik mimari alanında araştırmalar yürütme konusunda gösterilen çabadır.

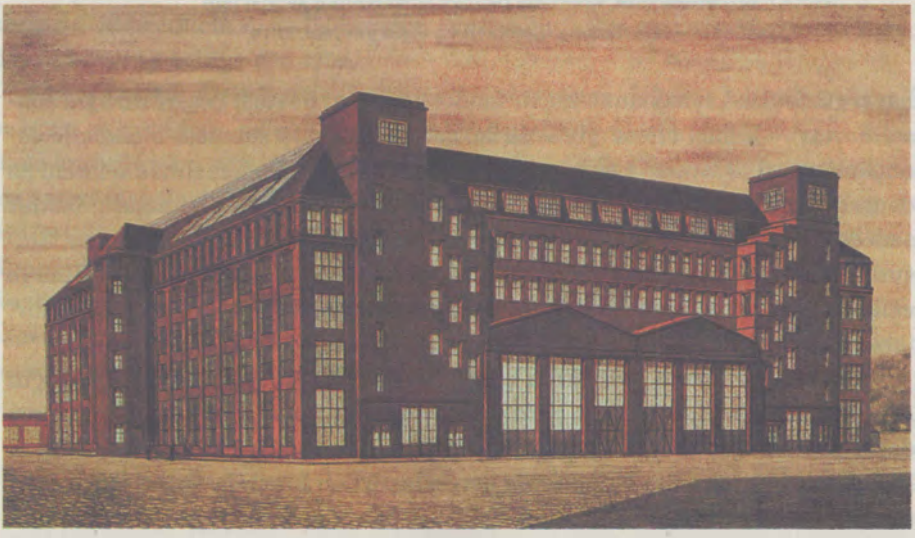
Bu yolda ilk adım atan, 1908-1913 arasında Berlin'de AEG firması için çeşitli projeler gerçekleştiren Peter Behrens'tir. Alman mimar, fabrikayı, mimari projenin yeni sembolik vizyonu yoluyla "dini" bir boyut edinen yeni bir gücün sembolü olarak tasarlar. Dışavurumcu mimarinin temel kalıplarından biri olarak görebileceğimiz, dilin dönüşüm süreci Behrens'le gerçeğe dönüşür.

Birinci Dünya Savaşından sonra siyasi, sosyal ve ekonomik durumda kapsamlı değişiklikler olur. Alman kültürü, yeni şartların ortaya koyduğu en acil sorunlarla yüzleşmek ve onlara çözüm önermek amacıyla çalışmayı giderek artan bir siyasileştirme sürecine tâbi tutmaya başlar. Sonraki yıllarda kültürel

avangard ile ilerici siyasetin amaçlarının örtüşmesi, dışavurumculuğun sosyalist devrimle öngörülen radikal alternatife giderek yaklaşmasına neden olur.

Bu anlamdaki en önemli girişimler arasında, 1918-1920 yıllarında, aralarında mimarlardan Ludwig Hilberseimer, Erich Mendelsohn, Walter Gropius ve Bruno Taut, ressamlardan da Lyonel Feininger, Emil Nolde ve Max Pechstein'ın yer aldığı, Alman kültürünün en güçlü temsilcilerinden oluşan *Novembergruppe* ile *Arbeitsrat für Kunst* (Sanat İçin Çalışma Konseyi) vardır. *Novembergruppe*'nin programı, sosyal şartları iyileştirmek için doğrudan bir araç olarak görülen mimari çalışmalara büyük katkıda bulunur.

Dışavurumcu kültürün yayılmasında ve bu konudaki tartışmalarda *Frühlicht* dergisi de önemli bir rol oynar. Hareketin farklı unsurları arasındaki tartışmalarda en öne çıkan meselelerden biri, ütopyacı, hatta neredeyse "dini" niteliğinin güçlendirilmesidir. Mimari dilin tamamıyla yenilenmesi, dünya ile bütün ifade fenomenlerinin en yüksek sentezi sayılan mimari arasındaki üstün tinsel birliği ortaya çıkaracaktı. Leipzig'in inşası sergisinde Çelik Pavyon (1913) ve Köln'deki *Deutscher Werkbund* sergisi için Cam Pavyon (1914) gibi "manifesto" projeler yaratan mimar Bruno Taut, bu grubun en etkin teorisyenidir, hareketin yayılmasına en çok katkıda bulunandır. "Mimarinin asıl özünü göstermesi için beşeri arzuların dar anlamda pratik ve faydacı boyutlarını aşması ve hayat tarzında niteliksel ihtiyaçların öne çıkması gereklidir. O zaman mimari, pratik gereksinimlere bu kadar bağlı olmaz ve sanata nihayet yer verme imkânı olur. Günümüz mimarisinin ve yaratıcılarının yüzleşmesi gereken kavram budur. [...] İnsanın



Peter Behrens, *AEG'nin yüksek gerilimli malzemelerinin fabrikası için çizim*, Berlin, 1909-1910



Bruno Taut, Köln'deki *Deutscher Werkbund* sergisi için tasarlanmış Glaspavillon (cam pavyon), 1914

hayal gücünden kaynaklanan hiçbir faaliyet, hareket noktası beşeri varlığın ruhsal hayatı ve bilinci olmadığı takdirde, gerçek anlamda sanatsal biçimlerle sonuçlanamaz. [...] Mimar, eserinin yönelik olduğu toplumun temelinde yer alan en derin duyumların ve kavramların bilincini ve bilgisini içinde taşımalıdır; bunlar sadece 'zamanın ruhu' olarak tanımlanan yüzeysel yönler değildir elbette, ulusun su yüzüne çıkmaya ve daha geniş anlamda 'inşa' eyleminde ifade edilmeye eğilimli inancında, umutlarında ve arzularında gizli olan ruhsal enerjileridir" (Bruno Taut, "Mimarlık," *Die Stadtkrone* [*Şehrin Tacı*] içinde, 1919).

Mimariye bu bakış, çok farklı çözümler yaratır: Bir yanda Hans Poelzig'in Paul Wegener'in *Golem* filmi (1920) için yarattığı mimari yapıların ve sahne dekorunun kıvrımlı, organik biçimler, diğer yandan 1918-1920 arasında Erich Mendelsohn tarafından Potsdam'da gerçekleştirilen Einstein Kulesi vardır; geometrik, yalın ve anıtsal hacimlere de Paul Bonatz'a ait Stuttgart tren istasyonu, Max Berg'in eserleri, Peter Behrens'in endüstriyel yapıları veya Johan Fritz

Hoger'in eserlerinde olduğu gibi, tuğla başta olmak üzere malzemelerinde kendinden elde edilen dekoratif etkiler sayılabilir.

Ocak 1919'da Spartaküs isyanının kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra *Novembergruppe* de dağılır ve Weimar Cumhuriyetinin ilerici iradesinin yarattığı hayal kırıklığı, savaş öncesi dışavurumculuk kültürünün büyük kısmının katıldığı *Neue Sachlichkeit*'ın (Yeni Nesnellik) ortaya çıkmasına katkıda bulunur. Dışavurumculuğun ilk safhasına hayat ile sanat arasında mistik bir birlik elde etme arzusu hâkimken, savaşın ve Weimar yıllarının dehşetinden sonra Alman dışavurumculuğu sanatsal çalışmaların sosyalleştirilmesini ve siyasileştirilmesini ciddi bir zorunluluk olarak hisseder. Böylelikle Otto Dix, George Grosz ve Max Beckmann'ın resmi, şiddetli hicivsel ve grotesk unsurlarla ifade edilen, sosyal eleştiriye dayalı bir gerçekçiliğe dönüşür.



Erich Mendelsohn, *Einstein Kulesi*, 1920-1921, Potsdam

Savaş sonrası dışavurumculuğuna göre nesnelerin deforme edilmesi, perspektifin çarpıtılması ve çok canlı renkler, öznelliği ve rahatsızlık duygusunu ifade etmenin yanı sıra izleyiciye "saldırma" ve yerleşik ahlak anlayışını eleştirme amacı taşıyan dilsel değişime imkân verirler. Sonraki yıllarda Weimar Cumhuriyetinin yıkılması sonrasında 1933'te Adolf Hitler, iktidarı ele geçirecek ve Alman dışavurumculuğunun yeniden doğuşa dair bütün hayalleri çökecektir. Nazi rejimi, aslında "Alman" yanı güçlü bir sanatı temsil eden dışavurumculuğu sadece tehlikeli ve "dejenere" bir ifade şekli olarak görecek, önce sansüre tâbi tutacak, ardından yok edecektir.

YENİ-İDEALİZM

Amedeo Vigorelli

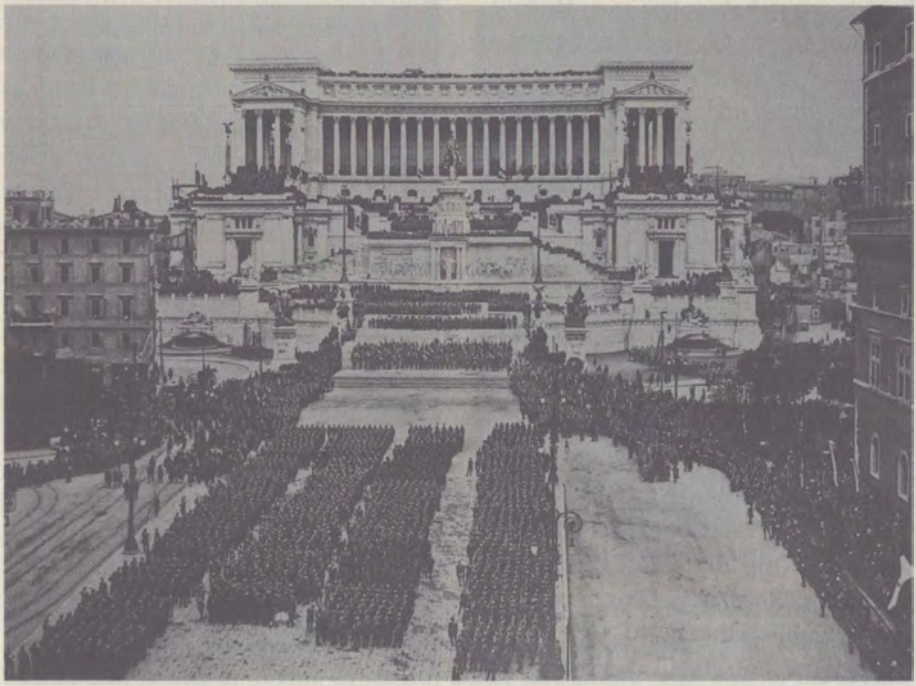
Yeni-İdealizm: Avrupa'ya Özgü Bir Ortam

XX. yüzyılın ilk yarısında İtalya'da felsefeye ve kültürel hayata büyük ölçüde hâkim olan Yeni-İdealizm, Avrupa'ya özgü çok geniş bir ortamın parçasıdır. Pozitivist bilimciliğe tepki, fenomenoloji gibi bazı çağdaş akımlarla ortak noktasını teşkil eder; temel tarihsel yapısından dolayı da Alman tarihselliği, varoluş felsefeleri ve Marksizm ile apaçık diyalektik halindedir. Almanya, Fransa ve İngiltere'yi karşı karşıya getiren belli başlı felsefe programları Yeni Eleştiri, yaşam felsefesi ve Yeni Hegelciliktir. İtalyan Yeni-İdealizmi ile Alp Dağlarının kuzeyindeki diğer versiyonları arasındaki asıl önemli fark, birliğini yeni elde etmiş bir ülkede (gerçi Almanya da öyleydi) felsefeye ulusal kökler kazandırma iradesidir.

Croce ve İdealist Yeniden Doğuş

İtalya'da Yeni-İdealizmin lideri Benedetto Croce'dir (1866-1952). Croce, *La storia ricondotta sotto il concetto generale dell'arte* [*Tarihin Genel Sanat Kavramına Dayandırılması*] (1893) başlıklı ilk teorik yazısından itibaren Pasquale Villari'nin pozitivizmini eleştirerek tarihsel bilginin sadece olgular hakkında bilgi sahibi olmaktan ibaret olduğunu reddeder ve hayal gücünün bireylerin bilgisinde yaratıcı bir değere sahip olduğunu öne sürer. Ama Croce'nin felsefi görüşünü sistematik hale getirdiği asıl eser, gençliğinde yazdığı *L'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [*İfade Bilimi ve Genel Dilbilim Anlamında Estetik*] adlı başyapıtıdır (1902'de yayımlandıysa da 1900'e ait *Memoria accademica* [*Akademik Deneme*] temel alınmıştır).

Croce, doğa bilimlerine karşı olmasa da tarihsel özünü ve diyalektik niteliğini vurguladığı tin bilimlerinin temelini oluşturmaya özel olarak ilgi duyar. Tin (başka bir deyişle tarihsel-kültürel dünya), sanat (tikel olanın sezgisi), felsefe (evrensel mantık bilgisi), ekonomi (tikel olanın istemi) ve ahlak (evrensel olanın istemi) olmak üzere dört biçimle temsil edilir. Aralarında karşıtlık değil, karşılıklı özerklik ve bağıntılılık söz konusudur. Önceki an (felsefeye kıyasla, ahlaka kıyasla ekonomi vs) sonraki ânın mantıksal öncülü ve maddesidir; ancak her an diğerlerinden ayrı olarak da vardır. Özellikle sanatın biçim ve ifade açısından özerkliği kabul edilir ve sanat estetik dışı veya içeriğe dayalı düşüncelere tâbi kılınmaz. Ekonomi de (genç Croce hukuk ve siyaseti bu alana dahil eder) benzer şekilde soyut ahlakçı değerlendirmelere tâbi tutulmayıp özerk, bütünsel olarak



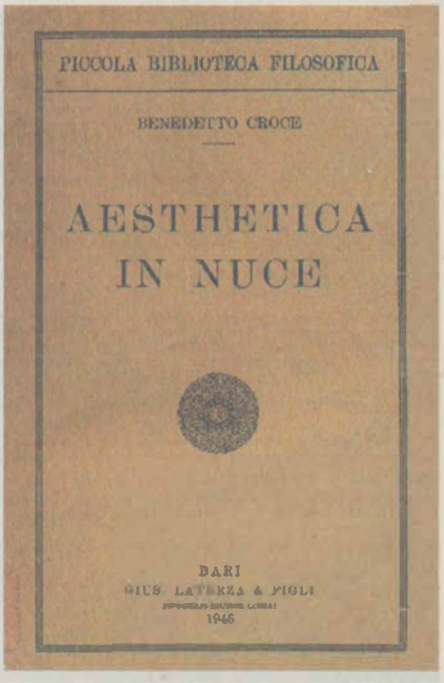
1920'de düzenlenen bir gösteri sırasında Venezia Meydanı ve Vittoriano Anıtı

"dünyevi" ve içkinci olduğu kabul edilir. Croce yüzyılın ilk on yılında sistemini tamamlamak için uğraşır ve *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* [*Saf Kavramın Bilimi Anlamında Mantığın Ana Hatları*] (1905) ile *Filosofia della pratica* [*Pratiğin Felsefesi*] (1908) adlı eserleri yayımlar.

Gentile ve Hegelci Diyalektiğin Reformu

La Critica [Eleştiri] (1875-1944) adlı derginin kurulmasıyla İtalyan kültürünün yenilenme süreci üzerinde etkili olan çalışmalarının bu döneminde Giovanni Gentile (1875-1944) ile dayanışması önemli bir rol oynar; Gentile bu dönemde Croce'nin eserlerini yayımlayan Giovanni Laterza'nın "Modern Felsefe Klasikleri" dizisinin yönetmenliğine getirilir. Croce'yi Antonio Labriola'nın etkisinde benimsediği Herbartçılıktan uzaklaştırıp Hegelci felsefeye yönlendiren Gentile'dir. Gentile özellikle aşkıncılık açısından Kant'ın düşüncesi ile Hegel'in diyalektiğini birleştirir. Doğa artık Hegelci anlamda tinin gerçek zıddı olarak yorumlanmaz ve fikir/ide tanrısal aşkınlık bağlamında değil de düşünce içerisinde ele alınır. Gentile Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin başlangıçtaki kategorilerine odaklanır. "Var olmak," "hiçlik" ve "oluşum" artık gerçekliğin mantıksal nesnel konumları yerine eylem halindeki bilincin, "düşünen düşünce"nin anlarını temsil ederler; "düşünen düşünce"de diğer iki terimin sentezi olan oluşum, *intellectualistic* analizin

kırdığı soyut, katı anları somutluğuyla kendinde toplayan bilgi sürecine tekabül eder. Gentile, nesnelci ve formal yapıya sahip eski diyalektiğin karşısına, öznenin nesneye üstün olduğu, Kant'ın aşkın felsefesiyle sonuçlanan modern diyalektiği konumlandırır.



Benedetto Croce'nin *Aesthetica in nuce* dergisinin kapağı, Bari, Gius. Laterza, 1949

Hegel Felsefesinde Canlı Olan ile Ölü Olan

Croce, spiritüalist içkinciliğini ve felsefenin felsefe tarihiyle örtüştüğüne dair inancını paylaştığı Gentile'yle diyalog halinde 1906'da ünlü *Saggio sullo Hegel*'i [Hegel Üzerine Deneme] yayımlar; bu eserde Hegelci felsefede "canlı olan" ile "ölü olan"ı birbirinden ayırt eder. Hegel felsefesinin canlı ve sürdürülebilecek unsuru, gerçekliğin tinselliğine dair temel kavramdır ve tarihsel-kültürel süreçle örtüşür. Ölü olan ve terk edilmesi gereken teolojik çerçeve (Romantizmin mirası), tarihsel oluşumun zirvesinin, hem skolastisizmden (*Unum-Verum-Bonum* şeklindeki aşkın üçlü) hem de Yeni-Platonculuktan (doğanın aşkın ve ayrı tanrı fikrinden/idesinden yabancılaşma olarak algılanması) izler taşıyan "fikir/ide-doğa-tin" şeklindeki metafiziksel üçlü olduğunu öne sürer. Croce doğanın tinin "zıddı" olduğu kavramının feshedilmesi ve aşkınlığa karşı içkinciliğin vurgulanması konusunda Gentile'yle hemfikirken, içkinciliğin bir düşünce süreci veya saf eylem olduğu konusundaki yorumuna katılmaz, çünkü onda mistisizmin ve teolojik zihniyetin izini görür gibi olur. Daha ortodoks bir Hegelci olan Gentile'ye göre diyalektik eylem halindeki öznel düşüncede, yani bir birlik ânında çözüme kavuşan "zıtlar" arasındaki süreçtir. Croce'ye göre ise birbirlerinden bağımsız "ayrıların" (sanat, felsefe, ekonomi, ahlak) arasındaki bağıntıdır ve sadece tinin dairesel süreci, yani ayrıların diyalektiği yoluyla birleşir.

Yeni-İdealizmde Ayrılık

En başından itibaren İtalyan Yeni-İdealizminin iki lideri arasında, örneğin Marx'ın felsefesinin değerlendirilmesi açısından, ama özellikle farklı farklı felsefi hazırlıkları ve yaklaşımları anlamında derin ayrılıklar söz konudur: Gentile'nin felsefi yaklaşımı daha spekülatif, Croceninki daha pozitif ve pragmatiktir. Gentile "Aktüalizm" adını verdiği kendi teorik sistemini geliştirmeye



Benedetto Croce

başladığında, Croce metafiziğe dönüş olarak gördüğü bu yaklaşım hakkında şüphelerini dile getirir. Bu şüpheler sonradan Birinci Dünya Savaşına ve savaş sonrası farklı siyasi seçeneklere getirilen farklı değerlendirmelerden dolayı apaçık karşıtlığa dönüşür. İtalya'nın yeniden doğuşunu temel alan, muhafazakâr liberalizmine sadık kalan Croce, milliyetçi yaklaşımlardan ve savaşın yüceltilmesinden daima uzak durur. Gentile ise, İtalya'nın yeniden doğuşu geleneğine Cavour'dan ziyade Mazzini ve Gioberti'ye yakın, farklı bir konumdan hareketle müdahaleci yaklaşıma giderek yaklaşır ve savaş sonrasında, eski tarihsel sağın ılımlı muhafazakârlığına kıyasla "diğer İtalya"nın tinsel ve burjuva karşıtı ideallerinin devamı olarak gördüğü faşist devrimi benimser. Gentile'nin milli eğitim bakanı olarak büyük ölçüde Croce'nin kendi tarafından tasarlanmış bir eğitim reformu gerçekleştirdiği son bir işbirliği aşamasını takiben, Matteotti'nin[1] öldürülmesini izleyen krizden sonra aralarındaki kopuş nihai hale gelir ve 1925'te (faşizm karşıtları ve faşistler tarafından) iki Entelektüel Manifesto yayımlanmasıyla Croce ile Gentile iki karşıt tarafta yer alır. Böylelikle Yeni-İdealizm de Aktüalizm ve Tarihselcilik olmak üzere iki gruba ayrılır.

Aktüalizm ve aşamaları

Gentile, Croce'yle giderek belirginleşen fikir ayrılığı doğrultusunda kendi felsefi programını geliştirirken öznelliğini ve metafiziksel unsurunu vurgulayacaktır. Başlangıçta gnoseolojik olan eylemi giderek daha spekülatif bir açıdan algılama eğilimi, *Sommario di pedagogia* [*Pedagoji Özeti*] (1913), *Teoria generale dello spirito come atto puro* [*Saf Eylem Anlamında Tinin Genel Teorisi*] (1916), *Sistema di logica come teoria del conoscere* [*Bilgi Teorisi Anlamında Mantık Sistemi*] (1917-1922) gibi Gentile'nin olgunluk dönemi eserlerinde kendini gösterir. Gentile, büyük önem verdiği pedagoji meselesini ele alırken, pedagojik bağıntılarda eğitmen ile eğitilenin özdeşleştiği tezini öne sürer. Karşıt gibi görünseler de aslında tek bir gerçekliğin, evrenselliğin, tinin iki ânını teşkil ederler. Eğitim süreci karşılıklı kendini eğitme sürecidir: her biri diğerinde kendini görür ve

1 Giacomo Matteotti (1885-1924): 1924'te faşistlerin seçimlerde hile yaptığını ilan ettikten kısa süre sonra öldürülen İtalyan sosyalist siyasetçi –çn.

diğeri yoluyla kendini daha iyi kılar. Gentile insanın kendini yetiştirme temasından giderek bir tür içkin Tanrı'ya dönüşen tinin insan açısından önemi gibi daha genel bir temaya geçer. Tin bir oto-pozisyonudur, statik veya dolaysız değil, dinamik ve somut, dolayısıyla da diyalektik bir oto-pozisyon. Gentile tinin doğayı kendi içinden nasıl doğurduğunu ve birleşme/çoğalma diyalektiğinde uzamı ve zamanı nasıl yarattığını göstermek ister (uzam ve zaman bundan dolayı tinin dışında değil, içindedirler).

Mutlak Öznellik

Tinin birliği somut bir şekilde "çoğulluğun birliği"dir. Başka bir deyişle tin, zıddı olan doğayı yadsıyarak kendini olumlar; doğa, tinin temel bir diyalektik ânını temsil eder, soyut bir şekilde algılanan bir varlık değil (doğa bilimlerinde olduğu üzere), tinin kendidir. Doğa, tinin "olmama" halidir, hatalar (teorik anlamda),

Croce, Gentile ve Marksizm

Teorik Marksizm İtalya'da ilk olarak Antonio Labriola'nın (1843-1904) eserlerinde sistematik hale getirilir. Augusto Vera ile Bertrando Spaventa'nın Napoli'deki Yeni-Hegelci okulunda yetişen Labriola 1880'lerin sonlarına doğru Engels'le ve Alman sosyal demokrasisinin belli başlı teorisyenleriyle temas eder. Labriola, Georges Sorel'in (1847-1922) daveti üzerine 1895'te *Le Devenir social* dergisinde *Del materialismo storico*'da [*Tarihsel Materyalizm Üzerine*] (1896) toplayacağı makalelerin ilki olan "In memoria del Manifesto dei comunisti"yi ["Komünizm Manifestosu'nun Anısına"] yayımlar. Başlangıçta kısa süreliğine de olsa sosyalizme ilgi duyan genç Croce'yi Marx'ı incelemeye iten Labriola'dır; Croce, Marx'a adayacağı sayısız denemeyi sonradan *Materialismo storico ed economia marxistica*'da [*Tarihsel Materyalizm ve Marksist Ekonomi*] (1900) toplayacaktır. Bu denemeler Marksizmin bilimselliği konusundaki tartışmaya özgün katkıda bulunurlar. Croce, ekonomi olgusunu incelerken, ideal kategori olan faydayı daha evrensel kategori olan iyilikten ayırt eder. Croce, Marx'ın kapitalist ekonominin nesnel eğilimlerinin analizinden siyasi eylemin ve ahlaki yargının kriterlerini elde etme iddiasına katılmaz ve analitik bir özelliği değerlendirmeye dayalı bir özellikle (sömürü kavramı) karıştırdığı için artı değer kavramını reddeder. *Kapital*'in değer teorisi bilimsel açıdan geçerli değildir, çünkü Marx'ın tarihsel olarak var olan kapitalist toplumlar için ideal bir kıyaslama kriteri diye öne sürdüğü "soyut işçi, toplumunun tikel bir yasası"nı ifade etmekle yetinir.

Croce, Marksizmin felsefi katkısının değerini bu şekilde düşürerek onu, tarihin seyrinde ekonomik faktörün tespit edilmesine yarayan tarihyazımsal bir kanona

kötülük ve acı (pratik anlamda) ondan doğarlar. Onlar da kendi özerkliklerinden yoksun, diyalektik anlardır. Hata "geçmiş"tir, doğa verisinden ("olgu") eylemin hakikatine geçiş ânıdır. Hata, hata olduğu anlaşılıp diyalektik olarak aşıldıktan sonra hiçliğe dönüşür. Kötülük ve suçun da kabullenildikleri anda olumsuzluğu tamamıyla silinir ve mutlak olumluluğa, yani iyiliğe dönüşürler. Gentile son döneminde içkinliğin ve tarihin değerine mutlak inancı yadsımaz ve felsefesinin dinsel (ve apaçık bir şekilde Katolik) yönünü büsbütün vurgular. Gentile'nin dini, içkinliğin dindarlığıdır, insana ve tarihe içkin olan tini (dini alt düzey felsefe düzleminde tutan, mutlak olanın mitik ve temsili biçimi) teolojinin Tanrısının önüne koyar. Gentile'nin okulunun daha sonra sol ve sağ olmak üzere ikiye bölünmesi bundan kaynaklanır: Katolik kısmı (Carlini ve Guzzo) laik kısmından (Spirito ve Calogero) ayrılarak Gentile'nin Aktüalizminin İkinci Dünya Savaşından sonra da İtalyan felsefesi üzerindeki etkisini sürdürmesine imkân verecektir.

indirgerken, Gentile tam tersi görüştedir. Gentile, *La filosofia di Marx* [*Marx'ın Felsefesi*] (1899) adlı gençlik eserinde tarih felsefesi olan Marksizmin derin bir anlama sahip olduğunu savunur. Ona göre Alman filozof temel diyalektik kavramını ve süreç anlamındaki gerçeklik kavramını Hegel'den ödünç almış, ama onları yanlış anlayarak Hegelci ideyi "materyalist anlamda tersine çevirmiştir." Marx'ın felsefesinin ilerici yönü asıl, gerçekliğin aktif dönüşüm unsuru anlamındaki *praxis*'te görülebilir. Marx bu anlamda *verum-factum* [hakiki olan-insan tarafından yapılmış olan] ilkesiyle şeylerin dışındaki saf "izleyici bilince" dair geleneksel metafizik idesini tersine çevirir ve onu gerçekliğin somut oluşumuna içkin olan aklı ikame eden Vico'ya yaklaşır. Gentile de Marx'ın felsefesinin idealist anlamda tersine çevrilmesini önererek, İtalya'nın yeniden doğuşu



Antonio Labriola

bağlamındaki, Vico'yu Gioberti'ye ve Spaventa'ya bağlayan "ilerici" geleneğe aşılanmasına olanak tanır.

A. V.

İdealist Tarihselcilik

Croce, savaş yıllarında yazdığı ve gençlik dönemindeki felsefi güzergâhının tamamını özetlediği *Teoria e storia della storiografia* [*Tarihyazımı Teorisi ve Tarihi*] (1917) saf spekülasyon anlamında felsefeye karşı olduğunu açıkça ifade eder ve kendi konumunu mutlak tarihsellik anlamında yeniden tanımlar. Felsefe ile felsefe tarihi arasında gelişim açısından döngüsellik olmakla kalmaz (başlangıçta Croce ile Gentile bu konuda hemfikirdir), felsefe, tarih metodolojisi haline gelmeli ve mistisizm veya metafizikle hiçbir bağlantısı kalmamalıdır. Antonio Gramsci'nin Marksizm açısından hem tamamlayıcı hem de eleştirel olarak tanımlayacağı bu yaklaşımla Croce, iki savaş arasındaki yıllarda kendini yoğun bir şekilde tarihyazımına adar ve *Storia del Regno di Napoli* [*Napoli Krallığı'nın Tarihi*] (1925); *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [*1871-1915 Arası İtalya Tarihi*] (1928); *Storia dell'età barocca in Italia* [*İtalya'da Barok Çağ Tarihi*] (1929); *Storia d'Europa nel secolo decimonono* [*XIX. Yüzyıl Avrupa Tarihi*] (1932) başlıklı eserleri yazar. Bu eserlerde (özellikle İtalya ve Avrupa tarihlerinde) gençliğinde Yeni-İdealizme karşı yürüttüğü mücadeleyi kısmen eleştirir ve bu mücadelenin faşizmin ve emperyalizmin irrasyonel ve materyalist sonuçlarına karşı ahlaki-siyasi bir kale oluşturmakta yetersiz kaldığını belirler. Modern tarihi "özgürlük fikri" adına ilerleme olarak gören tezini ve tarihi "kötüden iyiye değil de iyiden daha iyiye geçiş" olarak gören temel iyimserliğini savunmaya devam eder.

Croce'nin Son Dönemi

Croce'nin, tarih konusundaki görüşleri doğrultusunda faşizmi, dünya tarihi içerisinde pozitif liberal bir mirasa tanıklık eden ilerleme seyri içerisinde (antikçağda Mezopotamya imparatorluklarındaki "Hyksos istilası"na benzer,

Croce'nin Estetiği Üzerine

Benedetto Croce'nin *L'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [*İfade Bilimi ve Genel Dilbilim Anlamında Estetik*] eseri, *Breviario di Estetica* [*Estetik Rehberi*] ve *Estetica* [*Estetik*] ile birlikte İtalyan kültürü üzerinde büyük etki yaratmıştır. Croce en başta bilginin iki biçiminin olduğunu öne sürer: Bilgi ya sezgiseldir ya da mantıksal, dolayısıyla bilgi sahibi olmak ya imgeler ya da kavramlar yaratmak demektir. Bu durumda sorun, sezginin ne olduğunun tanımlanmasıyla başlar. Croce'ye göre saf duyum sezgi değildir, ilk bakışta algının sonucu sezgiymiş gibi gelir. Ancak Croce kendi estetik anlayışına hâkim olan ikiz kategoriyi ortaya koyup "tin yapmadan, şekillendirmeden, ifade etmeden sezemediği" için bütün



Giovanni Gentile, 1939

irrasyonel ve barbar unsurların ani saldırısı gibi) sadece bir parantez olarak görme eğilimi İkinci Dünya Savaşı sonrasında Marksist kültür tarafından saf veya kasti olarak ihtiyatlı davranmakla suçlanacaktır. Croce'nin "liberalizmi" ekonomi alanındaki somut özgürlükçülük olarak değil de gerçekleşmesine hem savunucularının hem de eleştirmenlerinin, hem ılımlıların hem de devrimcilerin katkıda bulunduğu tarihüstü bir fikir olarak tanımlaması da Federico Chabod gibi, tarihselliğin izinde gidenlere bile fazlasıyla "metafiziksel" gelecektir.

sahici sezgilerin ve temsillerin aynı zamanda ifade olduğunu öne sürdüğünde, algının sezgiselliği derhal çıkmaza girer. Croce, algıları sezgilerin kapsamının dışında bırakmaz, ama bizi, sezgi oldukları takdirde son derece eksik olduklarından kuşkulanmaya teşvik eder. "Sıradan bir şekilde sezdiğimiz dünya az bir şey, küçük ifadelere dönüşüyor, ama o ifadeler belirli anlarda ruhsal odaklanmanın giderek artması sonucunda giderek büyüyor ve genişliyor. Zımnen ifade ettiğimiz, 'işte bir insan, işte bir at, bu ağır, bu acı, bu hoşuma gidiyor vs' gibi yargılar bir ışık ve renk karmaşası teşkil eder; resim olarak tek dürüst ve kendine özgü ifadesi, arasından çok az sayıda ayırt edici ayrıntının öne çıkabildiği bir karmaşa olurdu."

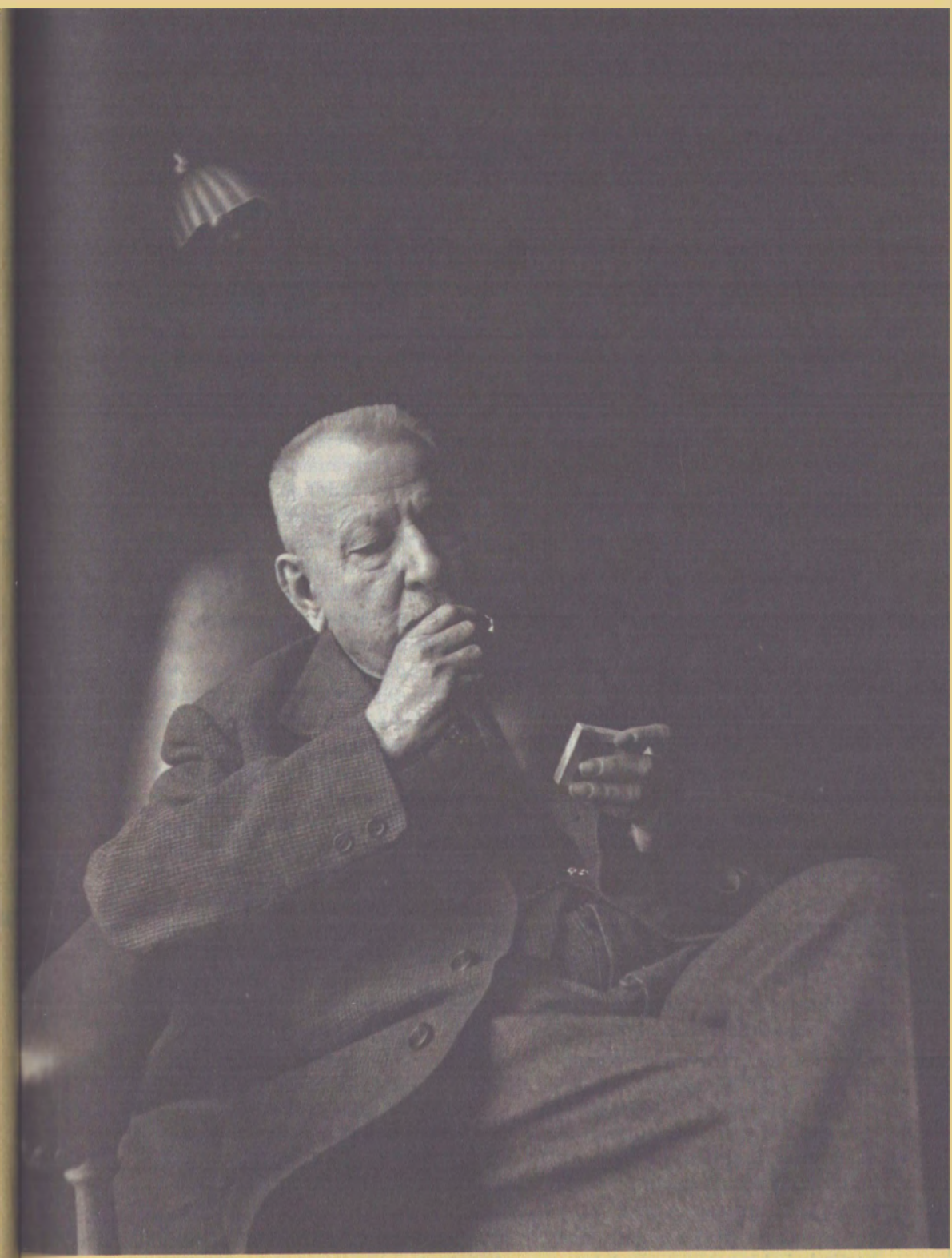
Bu durumda bu gündelik karmaşadan öne çıkabilenler nelerdir? *Fırıncı Kız*'ı gören, anlayan ve tuvalde resmeden, Raffello'nun sezgi-ifadesidir. Sezgi-ifadesi sadece sanat alanında ve özellikle "iyi" sanat alanında geçerlidir, çünkü Croce, Manzoni, Proust, Mallarmé ve daha birçoklarının yarım kalmış ifadelerini de karmaşaya atfetmeye hazırdır.

Bu noktada Croce'den sanatı tanımlamasını bekleriz. Ancak *Estetica*'nın hiçbir yerinde sezginin tanımı olmayan bir sanat tanımı da, sanat tanımına göndermede bulunmayan bir sezgi tanımı da yoktur. Böylelikle Croce bir anlamda sanat deneyimini (sanatın ne olduğunun bir anda, kesin olarak kavranması) sezgiye sanatın (ve tam tersinin) bütün (belirsiz) özelliklerini bahşetmenin ilkel hareket noktası olarak algılar.

Croce şöyle der: "Güzelliği başarılmış bir ifade, daha doğrusu salt ifade olarak tanımlamak bize meşru ve uygun geliyor, çünkü ifade başarılı olmadığında ifade değildir," veya başarılı ifadeleri "hatalı" olanlardan ayırt etmek için iki çift tabloyu karşılaştırır ve biri konusunda "yaratıcılıktan yoksun olduğu," diğerinin "yaratıcı olduğu," birinin "güçlü bir his içerdiği," diğerinin soğuk bir alegori olduğu" dışında bir şey söylemez, ancak "güçlü his"in ne olduğu konusunda bir bilgi yoktur.

Yorum kavramı da bir o kadar zayıftır. Croce'ye göre estetik bir yargıda bulunmak, sanatçının bakış açısını benimsemek ve "onun yarattığı fiziksel göstergenin yardımıyla" süreci yeniden yaşamak demektir. Dolayısıyla deha ve zevk temelde aynı şeydir. Ama böyle olması, bütün zevk yargılarının eserlere aynı şekilde ve aynı bakış açısıyla uygulandığı anlamına gelmez. Croce yargıların çeşitliliğine dair deneyci fenomeni görmezden gelmez, ama dikkatli bir filolojik çaba sonucunda ilk şartların yeniden yaratılıp sürecin olabilecek tek şekilde yeniden yürütülebileceğine inanır. Dolayısıyla Croce tek bir formun çok çeşitli yorumlara konu olabileceğine ve her yorumun o formu farklı bir bakış açısından yakalayacağına inanmaz (Pareyson'un estetiğinde durum böyledir).

Croce kavramlar yoluyla bilgi edinmenin ne olduğunu açıkladığında da benzer bir sorun ortaya çıkar. Croce'nin saf bilgi modeli, açık seçik ve tam bir mantıksal kavramdır; öte yandan pratik amaçlara yönelik (bilimde olduğu üzere) bilgiyle ilgili konularda elimizde adı çıkmış pseudo-kavramlardan başka bir şey yoktur. Ama Croce'ye göre pseudo-kavramların ne olduğuna bakarsak, sonradan Croce'nin, öğrencileri için olduklarından çok daha önemli olduklarını fark ederiz, çünkü Croce'ye göre bilimlerdeki pseudo-kavramlar pratik eylemlerimizi düzenlememiz açısından elzemdir. Ancak pseudo-kavramlar da algılarımızın oluştuğu "karmaşa" dünyasının bir parçasıdır ve algılarımız gibi tipleştirmeler veya gerçekliğin eksik kalmış profilleri yoluyla ilerlerler. Böylelikle bir yandan karmaşa, Croce için



Benedetto Croce

sıkıntı yaratırken, diğer yandan o karmaşanın içinde yaşadığımız, denemeler, hatalar ve varsayımlar aracılığıyla yolumuzu bulduğumuz alan olduğunu kabul etmekten kaçınamaz. Croce bu dünyayı somut bir şekilde ve hayatın akışı olarak algılar ve onu büyük coşkuyla tarif eder; ama onu tespit ettikten sonra, sanki felsefenin insanların mevcut haliyle uğraşmaması gerekirmiş gibi, ona ilgisini kaybeder. Örneğin Croce, bir algının veya tanımın doğru olmasa da kabul edilebilir olma ihtimalinin ne olduğunu kendisine sormaz, ancak *Estetica*'dan beri bu yaklaşımı gösterdiği tek alan, gerçek ötesi olmayan, hayali olmayan bir birey hakkında bilgi içerdiği için varsayımlardan, benzerliklerden, ihtimallerden faydalanması gereken tarihtir.

Croce'nin edebi ilkeler ve türler konusundaki tartışmalı fikirlerini bir yana bırakacak olursak, sanat sezgisi-ifadesinin içsel süreç yoluyla tamamıyla tükendiğine, mermer, tuval veya sesler yoluyla teknik-maddi ifadesinin ise ikinci derecede kaldığına dair fikri çok daha sıkıntılıdır. Halbuki Croce şöyle yazmamış mıdır: "Kimilerinin zihinlerinde birçok önemli düşüncesinin olduğunu ama onları ifade edemediklerini söylediklerini duyarız," ama "böyle düşüncelere gerçekten sahip olsalardı, onları birçok ihtişamlı kelimeyle ifade ederlerdi." Croce, o düşünceleri sesler yoluyla somutlaştırmanın empirik bir zorunluluktan, stenografik bir icattan başka bir şey olmadığını söyler elbette, ama harikulade bir notanın sezgisini kendi içinde mükemmel bir şekilde deneyimledikten sonra kayda geçmesi amacıyla onu ifade etmeye çalışırken ses telleri ona ihanet ettiği için dinleyiciler tarafından yuhalanan büyük bir tenora ne demeli? İşinin ustası, ama elleri titrek usta peki? Croce'nin söyledikleri, nihai imgeyi bulmak için eskiz üzerine eskiz yapan veya mükemmel bir kaçış noktası elde etmek için gönyeyle ve pergelle uğraşıp duran sanatçıların veya malzemenin yoğunluğu karşısında hayal güçlerinin nasıl harekete geçtiğini anlatan sanatçıların veya sırf müsveddelerini yüksek sesle okurken ritmi değiştirmesi ve doğru kelimeleri araması için gereken ipucunu bulan şairin uygulamalarıyla örtüşmez. Corce *Poesia*'da da [*Şiir*] şairlerin içlerindeki sezgilerin empirik olarak ifade edilmesinden nefret ettiklerini, hatta şiirlerini yüksek sesle okumaktan hoşlanmadıklarını öne sürecektir. Ki bu da istatistiksel olarak yanlıştır.

Croce, Michelangelo'nun sanatçının sezgisini-ifadesini bulmak için malzemeyle, damarlarıyla, eğilim hatlarıyla, imkânlarıyla diyalog kurduğunu anlatmak için başvurduğu soneyi biliyor olmalıydı. Aslında Michelangelo abartı sanatı yoluyla daha fazlasını da yapar: Ona göre heykel zaten mermerin içindedir ve sanatçının tek yaptığı, onu gizleyen fazlalıkları etrafından almaktır. Ama Croce, Michelangelo'yla tartışmaya girercesine, "'Musa'yı içeren mermer parçası"ndan ve "'Tecelli'yi içeren boyalı ahşap parçası"ndan söz eder.

Dolayısıyla ona göre (çöküşüne, restorasyonuna, tahrifatına veya çalınmasına o kadar üzüldüğümüz) sanat eserleri, yaratıcılarının tamamıyla içsel, tek, eşsiz ve hakiki (ve artık erişilmez) sezgilerinin mahfazasından başka bir şey değildir.

Croce, bir yanda geçici ifadelerin (başka bir deyişle kelimelerin Rabelais'nin sevdiği şekilde havada asılı kalmayıp uçup gitmesi), diğer yanda heykeller ve resimler gibi daimi ifadelerin var olduğunun farkındadır. Ancak yazı veya manyetik bantlar sesleri kayıt altına almazmış gibi, geçici ifadelerin maddi bir olgu olmadığı sonucuna varır. Hatta bu sonucun daimi sanatlar için de geçerli olduğunu öne sürer. Bir heykeltraşın, atölyede keski sallayarak yaratacağı heykeli atölyesinden uzakta, en küçük ayrıntısına kadar tasarlayacağını hayal edebiliriz elbet. Ancak, bunu yapabilmesinin nedeni, mermerle zaten uğraşmış olması ve atölyede keski sallamış olmasıdır. Önceki deneyimlerinin anısı olmasa sezgileri yoluyla hiçbir şeyi hissedemezdi.

Bu paradokslar göz önüne alınınca, Croce'den sonraki nesillerin neden alternatif teorilere, Pareyson'un maddenin eserin doğuşundaki temel işlevi, Dorfles ile Formaggio'nun da sanatsal teknikler konusundaki teorilerine, hatta Dewey'nin *Deneyim Olarak Sanat*'ta öne sürdüğü, fiziksel doğallığın bütünselliğinin yeniden değerlendirildiği, kurtarıcılığa dayalı yoruma ilgi duyduğu daha iyi anlaşılır.

Croce, şiirin ruhani doğasına dair fikrinden dolayı daha sonra (*Poesia*'da) karmaşayla saflığın barış içinde bir arada yaşayabileceği, hiç kimseye ve herkese ait bir diyarı, yani edebiyatı kabul etmek zorunda kalmıştır. Croce, Dumas ve Poe gibi sevdiği, Horatius ve Manzoni gibi sevmediği sanatçıların eğlence amaçlı ürünlerini buraya yerleştirir. Edebiyat, ruhani bir form değildir, uygarlığın ve eğitimin bir parçası, nesrin ve medeni sohbetin krallığıdır.

Ve de Croce'nin yazı yazdığı alandır. Nitekim Croce müthiş bir yazardır. Yazılarının ritmi, sarkazmın ve düşüncelerin dozu, cümlelerin mükemmelliği onun düşündüğü ve söylediği her şeyi inandırıcı hale getirir. Belagat ve stil konusunda büyük bir usta olan Croce güçlü, kibar ve ahenkli bir edebiyat örneği aracılığıyla Şiirin (onun kastettiği yakınlaştırılmış ve ruhanileştirilmiş haliyle Şiirin) varlığını kanıtlamayı başarır.

Umberto Eco

Anglo-Amerikan İdealizmi

İngiliz idealizmi ikiye ayrılır: Münferit bilinçlerin ve yaşanmış deneyim fenomenlerini yeterli düzeyde açıklayamamasından dolayı pozitivizmi eleştiren spiritüel-Platoncu bir akım ile pozitivizmi daha çok bilimsel kategorilerinin bilişsel değerinden ve deneyci temelinin kendine yetme iddiasından dolayı eleştiren Hegelci bir akım. İlk grubun üyeleri arasında Clement C. Webb (1865-1954) ile Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931) yer alır, ikinci grubun baştemsilcisi de Francis Herbert Bradley'dir (1846-1924).

Bradley, *Appearance and Reality* [*Görünüş ve Gerçeklik*] (1893) adlı eserinde Hegel'in duyusal kesinliğe ve sınırlı bilimsel zihne getirdiği eleştiriyi temel alarak kendi bağımsız teorisini geliştirir; buna göre sadece akılcı düzlemde çözülebilecek mantıksal çelişkilerle dolu olan deneyimin tamamı görünüşten, çelişkili olmayan, kavramsallaştırılamayan, sadece sezgiye tâbi olan derin bir gerçekliğin yetersiz tezahüründen başka bir şey değildir. Bernard Bosanquet'nin (1848-1923) felsefesi Bradley'nin görüşlerine yakındır. Felsefenin kozmolojik bir anlamı vardır: Öznel deneyimin tanık olduğu çelişkilerden yola çıkarak yavaş yavaş evrenin tinsel bütünselliğinin sezgisine ulaşır.

Bradley ile Bosanquet'in etkisi altında gelişen Amerikan Yeni-İdealizminin başlıca temsilcisi Josiah Royce'dur (1855-1916). Pragmatizmin öncüsü sayılabilecek olan Royce, Hegel'in idesini irade anlamında, kendini belirleme yönündeki



Francis Herbert Bradley

ahlaki çabanın nihai sonucu olarak yorumlar. Düşünce sadece tefekkür değildir, kendi hatalarını ve sınırlı bakış açılarını aşarak kendini mükemmelleştiren bir eylemdir.

Anglosakson idealist gelenek ile İtalyan idealizmi arasında karşılıklı etkilenmeler yok değildir elbette. Bu açıdan en önemli örneklerden biri sayılabilecek Robin George Collingwood (1889-1943), *Speculum Mentis* [*Zihnin Aynası*] (1924) adlı eserinde Croce ile Gentile'nin yaklaşımlarının bir sentezini oluşturmaya çalışır. Ancak sayısız eserini İngilizceye tercüme ettiği Croce'nin tarihselciliğinin Collingwood üzerindeki en önemli etkisi, ölümünden sonra yayımlanan *Tarih Düşüncesi*'nin de (1946) tanıklık ettiği üzere, büyük ilgi duyduğu tarih bilgisi alanında görülür.

A. V.

Faşizm ve Felsefe

Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde (1948'den itibaren yayımlanmıştır) Croce ile Gentile'nin felsefesine bölgesel bir rolün ötesinde dünya çapında bir rol atfetmesine rağmen, faşist diktatörlüğün tesis edilmesine yarayan tepkici bir işleve sahip olduğunu gösterir. Özellikle "laik papa" olarak nitelenen Croce'ye belirleyici bir rol atfederken, derin kökleri hümanizme kadar uzanan, modern versiyonu da İtalya'nın yeniden doğuşundaki çelişkilerde aranabilecek olan İtalyan entelektüalizminin seçkinci ve halk karşıtı yönünü teyit eder. Gramsci, faşizm (kapitalist stabilizasyon fenomeni anlamında) ile liberal geleneğin ılımlı kolu arasında sıkı bağlar olduğuna inanır, böylelikle de idealizm ile faşizm arasındaki ittifakın ara sıra gerçekleşen bir şey değil, "organik" nitelikte olduğunda dikkat çeker. Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* (1951) adlı eserinin yayımlanmasından sonra ortaya çıkan tartışma ise faşizmin Nazizme kıyasla daha çok mu, yoksa daha az mı totaliter olduğuyla ilgilidir. Gentile *Enciclopedia italiana* [*İtalyan Ansiklopedisi*] için Mussolini'nin imza attığı "Faşizm" maddesini yazarken, faşist devletin totaliter özelliğini teyit eder ve bu terime Hegel'den türettiği "ahlaki" bir anlam atfeder. Bu özdeşleşmeden hareketle faşizm ile Aktüalizm arasındaki zorunlu bağıntılar ile



Giovanni Gentile ve Benito Mussolini *Enciclopedia Italiana*'nın ilk ciltlerini incelerken, 1940'ten önce

Gentile'nin Mussolini'nin rejimine bağlılığının pragmatik ve teorik açıdan saf niteliği sorgulanmıştır. Bu bağıntının zorunlu olduğunu savunan teze karşı, siyasi düzlemi (buna göre faşizme bağlılık Gentile'nin İtalya'nın Yeniden Doğuşuna getirdiği yorumun zorunlu ve tutarlı sonucudur) felsefi düzlemden (buna göre Aktüalizm, Gentile'nin daha sonraki pragmatik tercihlerinin tersine, özgürlük felsefesi anlamına gelir) ayırt eden bir tez öne sürülmüştür.

A. V.

Croce hayatının son yıllarında, İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişen İtalyan felsefe ve kültür ortamından giderek kendini yalıtır. Direnişin son yıllarında tarihçi Adolfo Omodeo gibi en iyi öğrencilerinden bazıları demokratik eylemciliğe yönelirler. Hem Gentile'nin öğrencisi olmasından hem de liberal sosyalizmi tercih etmesinden dolayı faşizm karşıtlığını eleştirdiği Guido Calogero'yla ilişkileri de giderek bozulur. Croce'nin liberallik konusundaki hoşgörüsüzlüğü sıklıkla muhafazakârlık olarak yorumlanacak ve İtalyan kültürü üzerindeki etkisi çok geçmeden Marksizm, Varoluşçuluk, Yeni-Pozitivizmin gibi yeni felsefi yönelimlerin gölgesinde kalacaktır. Ancak Croce, yaşlılığında bile düşünce faaliyetlerinden asla vazgeçmeyecektir: *Teoria e storia della storiografia*'nın temalarını farklı şekillerde ele aldığı *La storia come pensiero e come azione* [*Düşünce ve Eylem Anlamında Tarih*] (1938) adlı olgunluk dönemi eserinde tinsel diyalektik teorik ile pratik tin arasındaki barışçıl ayrıma indirgenmeyip tarihin hem düşünce hem de eylem olmak üzere iki kez yargılandığı ahlaki bir dramın bir parçası olur. Croce'nin en geç dönem düşüncelerinde ona daima bir gölge gibi eşlik eden kendi içindeki irrasyonelliği reddetme, doğa ile irade arasındaki karşıtlığın tin tarafından tekrarlanması şeklinde kendini yeniden gösterir.

HUSSERL VE FENOMENOLOJİ

Stefano Bracaletti

Fenomenoloji Problemi ve Anlamı

Edmund Husserl (1859-1938) tarafından kurulan fenomenoloji, XX. yüzyılın en önemli ve etkili felsefe akımlarından biridir. İlk tanıma göre "öznelliğin faaliyet göstermesine imkân veren çeşitli bilgi edinme yöntemlerinin analizi"dir. Zaten Husserl tek temasının öznellik olduğunu tekrar tekrar ifade etmiştir. Bu "bilinç edimleri" ilk düzeyi teşkil eder; estetik, duygu ve irade gibi daha karmaşık alanlarla bağlantılı algı, anı, hayal gücü gibi yöntemler ile Husserl'in "kategorik edimler" diye nitelediği, dilsel bir boyut içeren ve başka bir şeyin başka bir yönünün öne sürüldüğü edimler bu düzeyin dışında tutulur. Bu gibi problemler daima felsefe araştırmalarının merkezinde yer almıştır; İngiliz deneycileri ve Kant'ı göz önüne almak yeteli olacaktır. Fenomenolojiyi diğer akımlardan ayırt eden, bu edimlerin hangi yöntemle ele alınması gerektiğidir.

Özlerin Sezgisi

Bu yöntem, Husserl'in Yunanca terimlerle *epokhe* adını verdiği bir ön geçiş yoluyla gerçekleşen *eidos* olarak nitelediği özlerin "yakalanması" veya sezgisidir. *Epokhe*, deneyci bireyin fiziksel veya fizyolojik gerçekliğiyle ve somut psikolojik boyutuyla ilgili bir dizi parametreyi "paranteze almak" (başka bir deyişle göz önüne almamak) anlamına gelir. Örneğin hatırlama edimini fenomenolojik açıdan analiz edeceksek, belirli zihinsel hallerden veya deneyimlerden türemiş bir anının söz konusu olduğunu ve başka anılarla çağrışım şeklinde gerçekleştiğini, nörofizyolojik anlamda korteksin belirli bölgelerinin aktive edilmesinden kaynaklandığını "paranteze almamız" gerekecektir. Husserl'e göre *epokhe* yoluyla zemin hazırlandıktan sonra özlerin sezgisi mümkün olacaktır.

Bakış algılama, hatırlama ve hayal etme edimlerine ve bu edimlerde ortaya çıkan, tezahür eden ("fenomenoloji" terimi buradan kaynaklanır) bilincin içeriğine "yönlenir" ve bu edimlerle bu içeriklerin rastlantısal veya bireysel değil, evrensel özelliklerini tespit etmeye çalışır. Bu süreç eidetik olarak bilinen varyasyon yöntemi yoluyla gerçekleşir. Belirli bir edimi ve onun nesnel bağlılaşığını, örneğin bir anıyı ele alırsak, bir dizi özellikte değişiklik yapılarak rastlantısal, yani belirli bir şekilde sunulan belirli bir anıyla bağlantılı özellikler mi, yoksa özsel özellikler mi oldukları ve hatırlama ediminin herhangi bir ediminin bu özelliklerden yoksun olmasının imkânsız mı olduğu "görmeye" çalışılır.



Piet Mondrian, *Kızıl Ağaç (Akşam)*, 1908-1910, Lahey, Haags Gemeentemuseum

Anı ile algı veya bilinç edimleri arasındaki farklılıklar bir yana bırakılırsa, fenomenolojik yöntemin temel yönlerinden biri, zihinsel imge kavramından vazgeçilmesidir. Zihinsel içerikler, yani bir şeyi algıladığı veya hatırladığı zaman bilince tezahür eden şey, bilinç içindeki imgeler olarak düşünülmemelidir. Husserl bu nokta üzerinde çok durur. Bir yanda ben, diğer yanda algılanan ve bilinçte bir imge bırakan gerçek nesne yoktur. Zihinsel imge kavramından vazgeçilmesi, Husserl'in Brentano'nun analizlerinden ödünç aldığı, temel bir fenomenolojik kavram olan yönelimselliğe zemin hazırlar: Bilinç daima bir nesneye yöneliktir, yani bir şeye "yönelmiş"tir ve bu şeye kıyasla içinde bulunduğu haller doğrultusunda analiz edilmelidir. Algılamada bir şeyler algılanır, hatırlamada bir şeyler hatırlanır, düşünmede bir şeyler düşünülür. Fenomenolojik analizin temel özelliği, yani bilincin, yapısal özellikleri tanımlayıcı olarak açıklanan ve içinden bir öznel (*noesis*) bir de nesnel (*noema*) yönün ortaya çıkarılması gereken bir eylem bütünü olarak algılanması, görünürde apaçık olmasının ardında gizlenir.

Yönelimsellik Kavramı

Husserl, yönelimsellik kavramını sunduğu *Mantık Araştırmaları*'nda (1900-1901) mantığı bir şekilde psikolojiye indirgemek isteyen bütün yapıları eleştirir. Husserl bunlara karşı çıkarken mantıksal formların ve anlamların onları

telaffuz edenlerin kendine özgü yönlerine bağlı psikolojik nesneler olmadığını, tamamıyla ideal bir boyutları olduğunu vurgular.

Sayı Kavramının Öznel Kökeni

Husserl *Mantık Araştırmaları*'nı, ilk önemli eseri olan ve sayı kavramının öznel kökenini, daha sonra geliştireceği fenomenolojik yöntemin öncüsü sayılabilecek bir yöntemle incelediği *Philosophie der Arithmetik*'ten [*Aritmetik Felsefesi*] on yıl sonra yazar. Husserl sayı kavramının kökenini özgül duyusal özelliklerinden yoksun bırakılmış, saf "bir şeyler" sayılan sıradan nesneleri kolektif olarak bağdaştırma ediminde arar.

Fenomenolojide yönelimsellik, daima bir-şeylerin-bilinci olan, yani algılanabilen, hatırlanabilen, hayal edilebilen, dil yoluyla ifade edilebilen nesnenin bilincinin kendine özgü bir niteliğidir. Söz konusu nesnenin gerçek bir nesne değil de bilincin nesnesi, yani bir şey algılandığında, hatırlandığında, hayal edildiğinde veya bir düşünce formüle edildiğinde ortaya çıkan şey olduğunu belirtmekte yarar vardır. Örneğin karşımızdaki bir nesneyi gözlemlersek, sadece bize yönelik olan yüzünü görürüz. Yer değiştirirsek, bir önceki yüzü "gölgede kalır," bir anlamda "bilinen" bir şeydir, ama artık mevcut değildir ve nesnenin başka bir yüzü gözükür; bakış açımızı değiştirdikçe bu böyle devam eder. Dolayısıyla yönelinen, nesnenin bu yüzleridir ve üzerlerine aslında hep aynı nesneye baktığımıza dair dolaylı bir bilinç hali biner. Bu durumda daima kısmi veriler yoluyla tezahür etmek, fiziksel bir nesnenin bilince kendini sunmasının eidetik, yani özsel bir niteliğidir. Fenomenolojik açıdan bakınca bu durum, sürekli olarak birleştirmeye yönelik olan algı işlemlerinin "birbirleriyle uyumlu sezgilerin ilerleyen sınırsızlığı" şeklinde "aralıksız görüntünün sonu gelmez işlemlerinin [...] sistemi" olarak düzenleyici bir fikre tâbi olduğunu düşündürür.

Bilinç Edimlerinin Genel Tanımlayıcı Teorisi

Yönelimsellik kavramı hem gerçek nesneyi bilincin nesnesinden hem de bilincin çeşitli edimlerini ve nesnelerini birbirlerinden ayırt etmeye yarar. Algılanan nesne kendini kısmı yüzler halinde gösterir ve Kant'ın öne sürdüklerinin tersine, özne tarafından yapılmayıp algılanan içerikler tarafından dayatılan sentezler sergiler (ancak özne de fiziksel nesnenin kısmi yüzlerinin zamansal sentez-birleşimini gerçekleştirir): Bunlar renk bileşimleri, belirli çizgilerin veya konumların yan yana gelmesiyle bağımsız olarak ortaya çıkan biçimler olabilir. "Pasif sentez" kavramı bu anlama gelir. Halbuki biz kategorik eylemler (yani sentez, kıyaslama, bağlantı, dışlama veya sıralama eylemleri) yoluyla bir şeylere yöneldiğimizde, tam tersine, algının verilerini kendi istediğimiz şekilde düzenlemiş oluruz ve örneğin "kitap lambanın sağında" veya "lamba kitabın solunda" deriz. Bu durumda bu biçimlerde hem bilinç eylemi hem de bilinç nesnesi saf algılama eyleminden farklıdır.

Hatırlama edimi nasıl algılama veya hayal etme ediminden farklı özelliklere sahipse, hatırlanan veya hayal edilen bir bilinç nesnesi de algılanan nesneden farklı özelliklere sahip olacaktır. Hatırlama edimi fenomenolojik açıdan "bakışı zaman içinde geriye çevirmek" olarak tanımlanabilir. Hatırlanan bilinç nesnesinin temel özelliği, geçmişe ve gerçekliğe işaret etmesidir: Hatırladığım bir şey meydana gelmiş, sonrasında da algılanmış bir şeydir. Dolayısıyla hatırada, nesnenin oluştuğu ilk algısal izlenimin ikincil bilinci (ikincil niyetselliği) mevcuttur. Hayal edilen bilinç nesnesinde ise, Husserl'in *Ideen I*'de [*İdeler I*] "yansızlığın değişimi" adını vereceği süreç meydana gelir. Yansızlığın değişimi inancın kesinliğini ortadan kaldırır ama bir yadsıma koymaz ortaya, onun yerine nötr haldeki bir bilinç nesnesini koyar: bu nesne ne vardır ne yoktur, yani hayali nesnelere özgü "-miş gibi" biçimine sahiptir.

Temsil

Bir şeylerin bilinçte tezahür etmesi yönelimsellik kavramına içkindir. Zaten Husserl niyetlenen bütün deneyimlerin aslında temsil olduğunu veya temelinde bir temsilin yattığını öne sürer. Temsille sadece bir şeylerin bize göre nesneleştiği, sonra da bilincimizde tezahür ettiği kastedilir. Husserl bilincin nesneleşmesini, yani bizim geçici diye "içerik" olarak tanımladığımızı "edim niteliği"nden farklı olarak "edim tözü" diye tanımlar. Bu durumda töz bir edimin, "edimin tam da bu nesneyi tam da bu şekilde, yani bu belirlilikler veya bağıntılar göz önüne alınarak bu formlarda ve şekillerde temsil etmesini sağlayan" yönünü temsil eder. Nitelik ise öznel bir yöndür: Aynı edim tözü bir yargı ediminin temeli olarak algılanabilir, hatırlanabilir, hayal edilebilir veya olabilir. Bu ilk katmanın üzerine başka edimler, başka arzu, irade, duygu veya estetik değerlendirme edimlerinin nitelikleri bindirilebilir.

Mantık Araştırmaları'nda ortaya çıkan yapıya göre yönelimsel bilinç edimleri nesneleştiren edimler ve nesneleştirmeyen edimler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Nesneleştiren edimler, "bilincin nesnesini mevcut kılan" edimler, yani algılama, hatırlama, hayal etme ve yüklemsel yargılamadır. Nesneleştirmeyen edimler ise, diğerlerinin tersine, bağımsız olmayan, ama nesneleştiren edimleri temel alan edimler, yani istemek, arzulamak, sevinmek ve mutlu olmaktır. Bir şeylerin istek, neşe ve arzu nesnesi olması için bir algı, hatırlama, hayal etme veya yargılama ediminde bilinçte mevcut olmalıdır.

Nesneleştiren edimler de konumsal (tematik) ve konumsal olmayan (tematik olmayan) edimler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Konumsal edimler, nesneyi var gibi gösteren edimler, yani algılama ve hatırlamadır. Konumsal olmayan edimler, hayal etme gibi, var olma konumunu "yansız kılanlar"dır. Nesneleştirmeyen edimler de tematik olabilir veya olmayabilir. Örneğin sevinme edimi, nesneleştiren veya nesneleştirmeyen edimlerin nesnelerine göndermede bulunmasına bağlı olarak modalitesi var olma inanışı veya nötrleşmesi olacaktır.

Mantık Araştırmaları'nda Anlam ve Hakikat

Husserl *Mantık Araştırmaları*'nda anlam meselesine ve altıncı araştırmada özellikle kategorik eylemler ile hakikat meselesine odaklanır. Anlamın veya Husserl'in deyimiyle göstergenin (yani konuşan kişinin dilsel göstergeler kullanarak kastettikleriyle ve dinleyicinin dilsel göstergelerin duyusal algısı yoluyla anladıklarıyla bağlantılı olanın) niyeti doğası itibariyle boş bir niyet olabilir. Anlaşılabilir olması için algılamayla (veya hatırlamayla veya hayal gücüyle) bağlantılı olması gerekli değildir. Ama algılamayla bir bağlantı söz konusu olabilir. Bana sunulan tasvirler yoluyla dilsel düzlemde kalmak bana henüz belirsiz, muğlak olan ilk "temsili" sağlar; gerçekte neden söz edildiğini anlamam için o nesneyi görmem lazımdır. Nesneyi gördüğüm zaman elde ettiğim özdeşleşme sentezi beraberinde gösterge düzeyi ile sezgi düzeyi arasında özdeşleşmeyi getirir. Artık düşüncenin nesnesi, dilsel ifadenin nesnesi ve algının nesnesi birdir. Aynı şey önermeler açısından da söz konusudur: Bir önermede bulunurken sezgi düzeyine bağlanmak zorunda değilim ("Arabayı dükkânın önüne park ettim"), ama bu önerme kuşku veya varsayım halini alırsa ("Arabayı tam da oraya park ettiğimden emin değilim") dükkânın önüne park edilmiş arabayı fiili olarak algılamak isteyebilirim. Bu durumda fenomenolojik düşüncede duyusal deneyimin üstünlüğe sahip olduğu tartışmasızdır. Dolayısıyla hakikat ve ona bağlı olarak temellendirilmiş bilgi, düşünme yoluyla anlaşılan ile sezgisel veri arasında bir uyum biçimidir. Başka bir deyişle, bir düşünme ediminin (basitleştirme adına dilsel olarak ifade edilmiş bir edinim) algısal sezgi kanıtlarıyla az veya çok karşılanma olasılığını temel alır. Bu kavram, hakikatin *adaequatio intellectus rei*, yani düşünce ile nesne arasındaki uyum sayıldığı eski teorinin yeni bir versiyonu olarak görülmüştür; ancak buradaki bağlantı zihin ile fiziksel şey arasında değil, farklı bilinç edimleri, yani anlamlandırma (yani dilsel) edimleri ile algılama edimleri arasındadır.



William Ely Hill, *Karım ve Kayınvalidem, "Puck" adlı mizah dergisinde, "Her ikisi de orada; onları bulun" altyazısıyla yayımlanmıştır*, 16 Kasım 1915, Washington (D.C.), Library of Congress

Fenomenolojik yönteme göre bilginin nihai kaynağı sezgisel-algısal düzeyse de sezgisel düzeyin önermenin sadece belirli kısımlarına tekabül

ettiği ve bazı dilsel formların duyusal karşılığının olmadığı açıktır. "Masanın üzerinde bir kalem var" örneğinde "var" teriminin algısal düzeyde karşılığı yoktur, halbuki "kalem" ve "masa" terimlerinin vardır. Dolayısıyla daha genel anlamda "var olma" kelimesinin duyusal-algısal-nesnel bir karşılığı yoksa, aynı şey önermenin başka kısımları, yani "bir," "ve," "eğer," "herkes," "hiç kimse," "ikisi de," "bir şeyler," "hiçbir şey" ile nicelik ve sayısal belirlenim ifade eden formlar açısından da geçerlidir. Bu kısımların bir anlamı vardır, ama algımızda nesnel karşılığı yoktur, duyusal algının nesneleri değildirler. Husserl onları "kategorik formlar" olarak tanımlar.

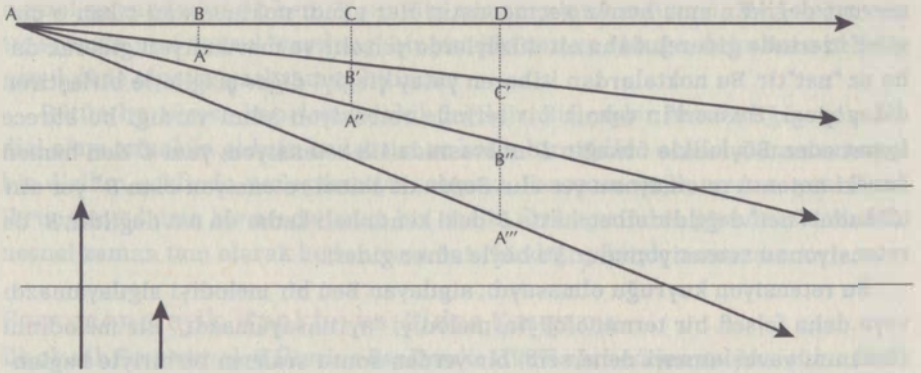
Ancak bu düşünce edimlerinde ve özellikle birleştirme ve ayırma, belirli ve belirsiz tekil kavrayış ("bu" veya "bir şeyler") edimleri veya bir şeyleri bağdaştırdığımız, birbirinden ayırt ettiğimiz, genellediğimiz ve karşılaştırdığımız edimler gibi dilsel edimlerde bu formları kullandığımızda, sentetik bir eylemde bulunuruz, doğrudan algıda yer almayan nesnellikleri ortaya çıkarırız. Bu nesnellikler sentetik düşünce ediminin kendinde oluşur, sonra da ifade edilen veya yazılan önermede somut olarak sunulurlar ve temellerindeki basit edimlere dayanırlar. Bu durumda önermenin bu unsurlarının doğrudan sezgisel düzeyde karşılığı yoksa, kategorik formlarının (yani aralarında yer aldıkları çeşitli önerme tipolojilerinin) karşılığı kategorik bir nesnellik, yani bağdaştırma, genelleme, tekilleştirme vs formları yoluyla önermeyle ifade edilen durumdur. Bu nesnellik kendinde algılanabilir değildir, ama varlığının doğrulanma imkânı, algısal sezgi düzeyiyle bağlantıyı mümkün hale getirir.

Husserl, ölümünden sonra *Erfahrung und Urteil* [*Deneyim ve Yargı*] (1939) başlığı altında yayımlanan bir dizi araştırmada kategorik edimler ile dilsel-mantıksal edimler arasındaki ilişki problemini başka bir açıdan, yani bu formların tam da algısal deneyimden kaynaklanması ve bu düzeyden kopup görünürde bağımsız formlara dönüşme süreçleri açısından derinlemesine inceleyecektir.

Zamansallığın Fenomenolojik Yapısı

Fenomenoloji yönteminin klasik bir örneği olarak içsel zaman bilincinin analizini ve özellikle bu analizin odağında yer alan retensiyon ve protensiyon mekanizmalarına ışık tutulmasını ele alabiliriz (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [*İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Konferanslar*]). Zamansallığın bu mekanizmalar yoluyla oluşması, fenomenolojik açıdan büyük önem taşır. Bu mekanizmalar yoluyla gerçekleşen zamansal sentez, algının da temelinde yatar, ancak algının somut olarak gerçekleşmesi, pasiflik formları aracılığıyla olur.

Husserl bir melodinin dinlenmesini örnek verir. Aşağıdaki diyagramı göz önüne alalım:



A noktasında başlayan, yani ilk notası *A* olan bir melodi hayal edelim. Bu melodiyi algılama şeklimizin ilk, henüz kısmi "natüralist," yani fenomenolojik indirgemeye henüz tâbi tutulmamış tanımı şöyle olacaktır: *A* noktası-ânında duymaya başladığımız melodi *B*, *C*, *D*... anlarında diğer notalarıyla devam eder. *B* noktası-ânında ikinci notayı algıladığımızda, ilki artık mevcut olmasa da tam anlamıyla yok olmamıştır. Bir anlamda algının geçmişine, *B* noktası-ânının geçmişine kaymıştır, ama hâlâ oraya "bağlıdır," "yakınlarda"dır, ama algılandığı andaki kadar "net" değildir. Bu durum diyagramda aşağı doğru inen ilk çizgi üzerindeki *A'* ile temsil edilmiştir.

C noktası-ânında aynı şey olur ve *B* noktası-ânında algılanan nota, *A* noktası-ânındayken algılanan notanın, ikinci nota algılandığında edindiği özelliklerin aynılarını edinir. Bu durum da aşağı doğru inen ikinci çizgi üzerindeki *B'* ile gösterilmiştir. Bu aşamada *A*, aşağı doğru inen ilk çizgideki *A''* noktası-ânı haline gelmiştir. Henüz "kısmi olarak mevcut"tur, ama o kadar net, o kadar tam değildir. Giderek geçmişe iner (bilinç düzeyinde böyledir, çünkü daha önce belirtildiği gibi, fiziksel düzeyde artık yoktur). Aynı şey *D* noktası-ânı açısından da geçerlidir. *C'*, *B''* ve *A'''* kısmi olarak var olmaya devam ederler, ama "netlik" ve "tamlık" düzeyleri farklıdır ve sonuçta, yatay doğru ilerlemede devam edip yeni notalar algılandıkça önce *A'''*, sonra *B''*, sonra *C'* tamamıyla kaybolur.

Bu noktada incelediğimiz süreçleri yeniden tanımlayıp diyagramı şöyle yorumlayabiliriz: Yatay doğru daima öznel bir *X*'in, algılayan bir bilincin işlevi olarak görülmelidir. Üzerindeki her nokta, dolayısıyla da melodimizin her notası, ilk izlenimdir, şimdi noktasıdır, ilerleyen şimdiki zamandır (kanlı canlı Bene ve algıya göre tabii ki sadece şimdiki zaman boyutu vardır. İlk notayı dinlerim, benim şimdiki zamanım, "şimdi"m budur, sonra ikinci notayı algılarım, şimdiki zamanım bu olur ve bu böyle devam eder).

Her şimdi noktası bilinç-dünya bağıntısının ebedi şimdiki zamanımızın ilerlemesiyle bir "ara bölge"ye kayar: Her nokta ilk izlenim ânındaki kadar

mevcut değildir, ama henüz geçmemiştir. Her şimdi noktasından çıkan o çizgiler üzerinde giderek daha alt düzeylerde yer alır ve mevcudiyeti giderek daha az "net"tir. Bu noktalardan itibaren yatay çizgiyi diğer çizgilerle birleştiren dikey çizgi, Husserl'in teknik bir terimle retensiyon adını verdiği bu sürece işaret eder. Böylelikle örneğin *D* noktasında ilk retensiyon, yani *C*"den hemen önceki notanın retensiyonu yer alır. Sonra da ikinci retensiyon olan *B*" yer alır (*C*' kadar "net" değildir elbet, hatta *B*"deki kendi hali kadar da net değildir, *B*'"de retensiyonun retensiyonudur. Ve böyle sürer gider).

Bu retensiyon kuyruğu olmasaydı, algılayan Ben bir melodiyi algılayamazdı veya daha felsefi bir terminolojiyle, melodiyi "ayrımsayamazdı." Bir melodinin zamanını yavaşlatmayı denersem, bir yerden sonra seslerin birbiriyle bağlantısız hale geleceği ve melodi nesnesinin, formunun ortadan kalkacağı apaçıktır. Bu durumda Husserl'in analizine getirilecek natüralist itiraz aşağı yukarı şöyle olabilir: Benim aslında melodiyi algılayabilmemin nedeni, seslerin fiziksel düzeyde olması ve yeterince birbirine yakın olmasıdır. Fenomenolojik açıdan itiraz ise, retensiyon-protensiyon yapısı olmasa, sesler fiziksel düzeyde birbirine yeterince yakın olsa bile melodi formunu "ayrımsamamızın" mümkün olmayacağıdır.

Her şimdi noktasının aynı zamanda Husserl'in protensiyon olarak tanımladığı bir projeksiyonu vardır. Algı, melodinin kendisi gibi hızla ilerler ve şimdiki zaman ânında geçmişe dönüşür ve bu sürekli kaçıştan dolayı neredeyse gelecektir de. Şimdi noktası daima bir sonraki şimdi noktasına doğru eğilim halindedir. Protensiyon kavramı tutarlılık kavramını da beraberinde getirir. Bu durumu daha iyi anlamak için şöyle bir örneği ele alalım: Bir piyano konserine gittiğimde, belirli bir notadan sonra bir rock parçasından bir bölüm duyulsa şoka uğrarım. Ben belirli bir nota dizilimini "beklemem (o müziği daha önceden dinlemediğim takdirde böyledir; dinlediysem protensiyon daha da güçlüdür), ama şimdi noktasında dinlediğimle ve daha önceki retensiyonlarla tutarlı olacak bir şeyler beklerim.

Analizimizi baştan ele alalım: Bir melodiyi dinlemek gibi doğal bir olgudan yola çıktık, onu belirli bir şekilde tarif ettik, sonra da bütün doğal göndergeleri (sesler, notalar) "çıkardık." Ana hatlarıyla fenomenolojik *epoke*, yani "doğal yaklaşımın askıya alınması" budur. *Epoke*, beraberinde her bireyin deneyimleri ile duygusal tonlarını ve doğal nesnenin kendisini (belirli bir ses, sonrasında da bir anlamda sesin kendi) dünyevi, doğal Benin "paranteze alınması"na imkân verir. Geriye şunlar kalır: 1) İlerleyen ebedi şimdiki zaman anlamında bilincin şimdi noktası. 2) Retensiyon: geride kalmış şimdi noktalarının farklı tamlık düzeylerinde muhafaza edilmesi. 3) Protensiyon: aktüel şimdi noktasıyla ve retensiyonlarla tutarlılık kriterleri doğrultusunda bir sonraki şimdi noktasına projeksiyon.

İçsel zamanın bilincinin, yani fenomenolojik anlamda *eidos*'un temel yapısı budur. Analize daha ayrıntılı olarak bakacak olursak, yöntemimiz sayesinde aşağıdakiler ortaya çıkmıştır: 1) Saf ben, ilerleyen ebedi şimdiki zamanda olan, ama oluşturduğu bilinç zamanında olmayan (daha sonra göreceğimiz üzere,

nesnel zamandadır) ilk ben; 2) şimdiki zamanın (protensiyonda ileri doğru, retensiyonda geri doğru) "yayılmış" bir şimdiki zaman olduğu, daha önce belirlenen üçlüde oluşan içsel zaman bilinci.

Bütün bu sürece hatırlama dahil değildir. Bir şeyler hatırladığımızda, bir dizi olayı mümkün olduğu kadar net ve kesin bir şekilde nesnel zamana nesnel bir dizilim şeklinde yerleştirmeye çalışırız. Fenomenolojik açıdan, yani özne ile nesneyi daima bir arada tutan bir analiz türü açısından paradoksal olarak, nesnel zaman tam olarak budur, yani hatırlandığı şekliyle zamandır.

Fenomenolojik *Epokhe* ve *Eidos* Kavramı

İlk olarak *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'te (1907) sözü edilen *epokhe*, *eidos* ("öz") ve *eidos*'un yakalanması/sezgisi ile *noesis* ve *noema* kavramları, fenomenolojik yöntemin tam olarak geliştiğini gösteren ve Husserl'in düşüncesinde "transandantal dönüm noktası" olarak tanımlanan safhaya işaret eden *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*'de [*Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Konusunda Fikirler, Birinci Kitap, Saf Fenomenolojiye Giriş*] (1913) daha ayrıntılı olarak ele alınır. Husserl'e göre *Mantık Araştırmaları*'ndaki analizler, metodolojik önermeleri henüz tam net olmayan yöntemlerle yürütülmeye devam edilmektedir. Analizler, bilincin çeşitli eylemlerinin ana özelliklerinin tarifinden ibaret olduklarından aslında fiili olarak fenomenolojik analizlerdir, ama bu tarife ulaşmak için başvurulması ve psikolojik yöntemden apayrı tutulması gereken özel yöntemden söz edilmez. Dolayısıyla *Ideen I*'de *epokhe*, yani fiziksel ve psikolojik gerçekliğin "parantez arasına alınması" ile *epokhe*'nin zemin hazırladığı özün sezgisi/yakalanması kavramları tanımlanır. Böylelikle "yansızlaştırma" uygulandığında, o gerçeklikler tartışmaya açılmaz, ama pratik hayatta ve gündelik deneyimde kabul edildikleri düşünüm-öncesi halde kabul edilmemelerine karar verilir. Pozitif bilimleri teşkil eden önerme bütünü de tamamıyla kanıtlanmış ve temelli olmalarına rağmen "paranteze alınır." Bu durum o bilimlerin sonuçlarının tartışmaya açıldıkları anlamına değil, sadece ilave bilgiler için temel olarak kullanılmadıkları anlamına gelir. Bu işlemi özellikle içsel alana uyguladığımızda, psikolojik ve deneyci bilgilerin tamamı olan nörofizyolojik bilgi bütününü yansızlaştırırız, ruh beşeri gerçekliğin gerçek bir katmanı olarak anlamını kaybeder ve varlığın yeni özelliklere sahip bir alanı, yani yepyeni olası bilgilerin, yani eidetik formlar olan özlerin bulunduğu bir alan haline gelir.

M2: Edmund Husserl, *Epokhe*

Gerçek Dünyanın Yapıları

Ideen I'de bu bakış açısı radikalleştirilerek bu yeni analiz şekli yoluyla gerçek dünyanın yapılarının farklı bir bakış açısıyla, kendinde nesnel gerçeklikler (yani farklı pozitif bilimler tarafından incelenen halleriyle) değil de kendilerini

öznelliğe sunuş halleriyle incelenmesinin mümkün olduğu gösterilmeye çalışılır. Bu da yapılar hakkında hangi yöntemlerle bilgi edinildiğini incelemek, dolayısıyla bu yöntemleri transandantal formların bütünü, yani uzamda ve zamanda yer alan somut deneysel verilerin kavranmasına imkân veren evrensel yapılar olarak görmek anlamına gelir. Bu kavram "bölgesel ontolojiler" kavramına, dolayısıyla da bu bölgelerin nesnelliği hakkında nasıl bilgi edinildiğine zemin hazırlar. Husserl "bölgesel ontolojiler" ile gerçekliğin farklı alanlarının (bölgelerinin) kendine özgü yapısal özelliklerini kasteder (fiziksel-maddi gerçeklik ve alt bölgeleri: ses, renk, biçim; biyolojik, tinsel, ruhsal gerçeklik).

Ancak *epokhe*'ye başvuruldu mu, özleri tespit etmeyi bilmek lazımdır. Özün "yakalanması," fenomenolojik yöntemin şüphesiz sorunlu bir yönüdür, çünkü fenomenoloğun kabiliyetine bağlı, sezgisel bir bilgi biçimi olup kurallara dönüştürülebilecek ve öğretilebilecek bir bilimsel işlem bütünü olarak ele alınamaz. Husserl'in işaret ettiği ve eidetik varyasyon adını verdiği olası bir yöntemde herhangi bir bireysel eylemden (bir algı, bir anı, az veya çok yapılanmış dilsel bir eylem) yola çıkılarak eylemin ve nesnenin bireyselliğiyle yakından bağlantılı olanlar elenmek yoluyla özelliklerinde değişikliğe gidip bireysellikte tezahür eden evrensellik ortaya çıkarılır.

Noesis ve *Noema*

Husserl bilinç edimlerinin karmaşıklığını basitleştirme çabaları dahilinde bu edimlerin öznel ve nesnel yönünü açık bir şekilde tanımlama zorunluluğu hisseder ve bu amaçla *noesis* ve *noema* kavramlarını ortaya atar. Bu kavramlar *Mantık Araştırmaları*'ndaki töz ve edim niteliği kavramları geliştirilerek elde edilmiştir. *Noesis* öznel yöndür, eylemin kendidir, *noema* da nesnel yönüdür,

Merleau-Ponty ve Algının Fenomenolojisi

Husserl'in *Ideen*'in ikinci cildinde geliştirdiği analizler Merleau-Ponty'yi (1908-1961) fenomenolojik indirgeme kavramını yeni bir yönde yorumlamaya iter. Fenomenolojik indirgeme salt bilince değil, yaşayan bedene, bedenselliğe erişmemizi sağlar. Dünyayla ilişkimiz, temel aracı algı olan tarihsel ve öznelerarası bu ilişki *cogito*'dan değil, bu bedensellikten doğar. Fenomenolojik araştırmanın nesnesi, bu temel deneyim düzeyi olmalıdır ve Merleau-Ponty'nin en önemli eseri olan *Algının Fenomenolojisi*'nde (1945) gerçekleştirdiği proje de budur.

Eserin hareket noktası, deneyci ve akılcı olmak üzere, algının psikolojik analizine hâkim olan iki yöntemin eleştirisidir. Merleau-Ponty deneyci yönteme, bilincin duyuma müdahalede bulunduğunu göstermeye çalışarak karşılık verir.

yani eyleme bağlı nesnedir (hatırlanan, algılanan). Ancak çeşitli yorumcularının da vurguladığı gibi, Husserl iki yön arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymayı ve *noema*'yı, yani bilinç ediminin varsayılan nesnesini muğlak olmayacak şekilde açıklamayı başaramamıştır. *Ideen I*'den bu konuda şu yorumları elde edebiliriz:

(1) *Noema*, fenomenolojik indirgeme uygulamaya geçirildikten sonraki nesnedir, başka bir deyişle gerçek nesneden ayrı olan yönelimsel nesnedir.

(2) *Noema*, birbirlerinden ayrı birçok eylemde, Husserl'in "*noema* çekirdeği" olarak tanımladığı değişmez olandır.

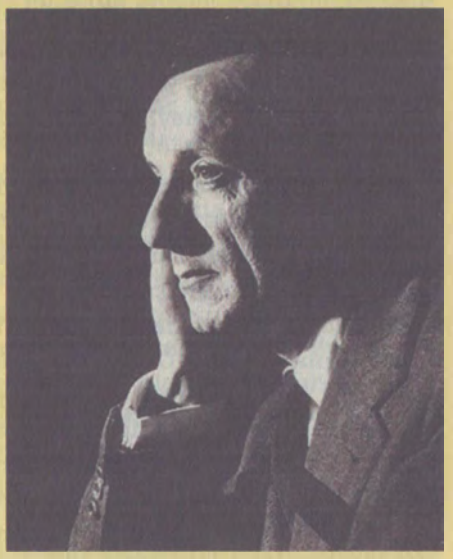
Noema kavramı daha sorunludur. Bir nesneyi veya bir hali kesin bir inanış olarak algılayabilirim: Örneğin yazın her yer kapalıyken, uzun araştırmalardan sonra açık olan tek büfede bir tramvay bileti bulmayı başarıyorum. Bir sonraki yaz bir arkadaşım bana ağustos ayında nerede açık bir büfe bulabileceğimi soruyor. İlk anda aklıma bir şey gelmiyor, ama ertesi gün o civardan geçince deneyimimi hatırlıyorum, büfenin gerçekten açık olup olmadığını kontrol ediyorum ve arkadaşıma haber veriyorum. Bu örnekte bilincin nesnesi (büfe) farklı eylemlerde farklı haller aldığından, gerçek bir nesne veya tek bir eylemin anlık bilinç objesi olarak değil, çeşitli eylemlerde değişmez kalan ideal bir şey olarak algılanmalıdır. Bundan dolayı *noema* çekirdeğini anlam kavramıyla özdeşleştirebiliriz, çünkü o, çeşitli eylemlere ortak, deneysel olmayan, ideal bir olgudur. Bu durumda fenomenolojik anlamda nesne, çeşitli eylemlerin sentez imkânı anlamına gelir. Ancak, eylem diziliminin potansiyel sonsuzluğunda yine de değişmez bir anlam çekirdeği kalır. Kısmen anlamın idealliğiyle özdeşleştirebileceğimiz bu değişmez çekirdek, düzenleyici bir fikir olarak öznelerarası ilişkiye ve iletişime imkân veren şeydir.

Bu durumda, yaşayan bilinçten, düşünüm-öncesi bilinçten söz edilebilir; bu bilinç kendi kendini düşünemez ve bir anlamda gerçeklikte kaybolur, ancak bu konumu sayesinde gerçekliğe anlam kazandırmayı başarır. Akılcı yönteme ise Merleau-Ponty bilincin daima sınırlı ve kısmi olduğunu, belirli bir durumda, belirli bir uzamsal-zamansal açı içerisinde yer aldığını gösteren bir analiz bütünüyle karşılık verir. Bu analizler bedensellik, yani yaşayan beden kavramını temel alır.

Beden

Merleau-Ponty bedenin deneyimin tamamının aktif dayanağını temsil ettiğini gösterir. Bedenin içinde toplanan *a priori* form bütünü gerçekliğe anlam kazandırır, uzamsal-zamansal yönelime ve harekete imkân verir. Dolayısıyla

beden akılcı/soyut değil, düşünüm-öncesi bir bilince sahiptir; bu bilinç sadece, beden, aralarında koordine olan bir dizi karmaşık eylem bütününde bulunduğunda ortaya çıkar ve bilinebilir; örneğin bir müzisyenin eylemlerinden mantıksal veya düşünsel değil, katmanlı bir bilgi ortaya çıkar. Bu yöntem, bedeni olası cisimleştirme biçimlerinden, basit bir bedensel "şey" olarak görünmesinden kurtarmayı amaçlar. Dolayısıyla bir bedenin, renk benzeri dış bir nitelikmiş gibi bir cinsiyet "sahibi olduğu" değil, cinsiyetin kendisi "olduğu" söylenebilir. Benzer şekilde sözler ve diller belirli amaçlara yönelik basit birer araç (gündelik hayatın, iş hayatının etkileşimleri) değil, "niyetsel" olarak dünyaya yönlendiren hareketler ve davranış şekilleridir.



Maurice Merleau-Ponty

Algılanan Dünya

Merleau-Ponty metnin ikinci yarısında düşünüm-öncesi bilinç kavramının sadece şeylerle, gerçeklikle doğrudan bağıntısı bağlamında bir anlamı olduğunu vurgular. Dolayısıyla bilinç ve dünya, bir arada verili oldukları ve iç içe oldukları bir bağıntının taraflarıdır. Onları Batı felsefe geleneğinde olduğu üzere analitik düzeyde birbirinden ayırmak hatalı bir davranış olup yeniden birbirlerine bağlanmalarını sağlamak için mantıksal-entelektüel hilelere başvurmayı zorunlu kılar. Merleau-Ponty bundan dolayı bedenin "dünyada yaşadığını," dünyanın içinde kaybolduğunu söyler. En baştan beri verili olan bu bağıntıda iki taraftan biri olan bilinç/bedensel yönelimsellik sınırlı olup dünyanın "geçirimsizliği"ne ve "olumsallığı"na işaret eden ve daima sınırlı ve kısmi olan açılardan diğer taraf olan dünyaya doğru hareket eder. Gerçekliğin geçirimsizliği ve olumsallığı nitelikleri ve onlara "yönelen" bedensel bilincin sınırlılığı, solipsizmi aşmaya ve başlangıçtaki öznelerarasılığa erişmeye imkân verir; nitekim gerçekliği her yönden tanıma kabiliyetine sahip bir bilinç başka bilinçlere ihtiyaç duymazdı, çünkü işe yaramaz kopyalar temsil etmekten başka bir işe yaramazlardı. Her bedensel duyu bize nasıl gerçekliğin sadece kısmi bilgisini verirse ve diğerleri tarafından tamamlanmalıysa, her bilincin/öznelliğin sınırlılığı, gerçekliğin kendiyle bağıntısı içerisinde, sonu gelmez, karşılıklı

bir entegrasyon süreci yoluyla başka bilinçlerle bağlantılı olmayı dayatır.

Özgürlük ve Zorunluluk

Algının Fenomenolojisi'nin "Kendinde Var Olmak ve Dünyada Var Olmak" başlıklı üçüncü kısmında *cogito*, zamansallık ve özgürlük meseleleri ele alınır. Merleau-Ponty kendi eserini düşünce, *cogito* (kendindelik) ve şeylerle bağıntıda olma, yani yaşanmış deneyim (dünyada var olmak) anlarının uzlaşması olarak değerlendirir. Matematik ve mantık gibi en soyut faaliyet alanlarında bile *cogito* zamansallıktan ibaret bir hareket ve davranış temeli yoluyla dünyayla bir bağıntı kurar. Merleau-Ponty bu bakış açısından hareketle özgürlük/zorunluluk ikilisi konusundaki düşüncelerini geliştirir. Özne, gerçekliğe anlam kazandıran bir bilinç olduğundan, belirli bir duruma kıyasla özgürdür, yani gerçekliği belirli sonuçlara yönlendirebilecek kararları alacak durumdadır. Ancak, özne artık Descartesçı akılcılığın veya eleştirinin öznesi olmadığından, gerçekliğin bedeninde alışkanlık şeklinde bıraktığı izlerle ve çökeltilerle hesaplaşmak zorundadır. Dolayısıyla özgürlük bu şartlara bağlıdır ve her defasında onlarla hesaplaşmak zorundadır.

***Algının Fenomenolojisi*'nden *Prose du Monde*'a**

Algının Fenomenolojisi ile *La structure du comportement* [*Davranışın Yapısı*] (1942) Merleau-Ponty'nin düşüncesinin fenomenolojiyi ve özellikle Husserl'in geliştirdiği "yaşam dünyası" üzerine düşünceleri temel alan "ilk safhası"nın iki ana metnidir. Bu safhayı, kesin bir dönüm veya kırılma noktası belirlemek zorsa da, 1950'lerden itibaren varlık meselesine daha çok ilgi duyduğu bir safha izler. *Fenomenoloji*'nin ikinci kısmı (yarım kalan *Prose du monde* [*Dünyanın Düzyazısı*] dahil) ile *Le visible et l'invisible* [*Görünen ve Görünmeyen*] (1964) ve *L'oeil et l'esprit* [*Göz ve Tin*] başlıklı, ölümünden sonra yayımlanan parçalar bu döneme tanıklık eder. Merleau-Ponty bu yıllarda, sözel dilden ve söylemin mantık yapılarından ziyade, sanat ve görsel algı yoluyla incelenmesi gereken "kaba ve vahşi" bir varlık olarak gördüğü duyusal boyutun geri kazanılmasına odaklanır. *Göz ve Tin*'de [*Cézanne'ın Şüphesi*] (1948) ele aldığı Cézanne resminin, bütün kategorilerden ve kavramsal ayrımlardan önceki dünyaya erişim imkânı sağladığını ve sanatın görevinin gerçekliği yeniden üretme veya temsil etme değil, varlığı sahici doğasıyla "görünür kılma" olduğunu gösterir. Cézanne, dünyayla aramızdaki ilk ve organik bağıntının, Batı biliminin ve felsefe geleneğinin dünyanın sonsuz zenginliğini aklın kategorilerine indirgemek için başvurduğu düalizmler (özne ve nesne, beden ve ruh) tarafından henüz koparılmadığı "bu ilksel dünyayı resmetmek istemiştir," diye yazar Merleau-Ponty.

S.B.

Ötekinin Deneyiminin Fenomenolojik Deneyimi

Husserl, beşincisi başta olmak üzere *Cartesianische Meditationen*'de [*Kartezyen Meditasyonlar*] (1931) fenomenolojik analize öznelerarası ilişkinin temeli olarak ötekinin deneyimini dahil eder. Ötekinin deneyiminin fenomenolojik olarak kavranması için Husserl'in hareket noktası apaçık fenomenolojik veri anlamında "deneyimin alt katmanı," yani basit doğa anlamında öteki basit bedenin deneyimidir. Bu durumda mesele, bu katmandan hareketle ötekinin nasıl deneyimlenebileceğini, psişik bir varlık ve deneyim sahibi bir varlık olarak nasıl kavranabileceğini anlamaktır. İlk örnek, ötekinin bedeni ile benim bedenim arasındaki benzerliktir. Bu benzerlik yoluyla ötekinin bedeninin duyu sahibi, algılayan, organik bir beden olduğunu anlarım. Husserl'e göre bu bilgiyi öğrenme (genelde doğrudan elde edilemeyecek bir bilgi olarak algılanır) bir çıkarsama değil, tek bir bakış yoluyla ve benzerlik sayesinde doğrudan bir özdeşleştirmedir-kavrayıştır. Basit nesneler konusunda bilgi edinmeye kıyasla buradaki farklılık, ötekinin bedeni öğrenildiğinde asıl bedenin, yani benimkinin daima doğrudan mevcut olmasıdır. Dolayısıyla ötekinin psişik varlık olarak kavranması, Husserl'in birbirinden ayrı ama birbirine benzer, her ikisi de mevcut iki birimin "eşleşme bağdaşması" diye nitelediği yöntemle gerçekleşir.

Bedenin Ötekinin Bedeni Olarak Algılanması

Ötekinin deneyimi Benle benzerlik doğrultusunda inşa edildiğine göre, fenomenolojik analiz açısından, algıladığım bedeni kendi bedenimin kopyası değil de ötekinin organik bedeni kılan şeyin ne olduğu sorunu ortaya çıkar. Husserl bu itiraza cevap verirken benim ötekiyi, bana benzemesine rağmen, kendi kopyam olarak algılamadığımı, çünkü benim ilk alanımın "burada," yani uzamda tam olarak benim bulunduğum nokta olduğunu öne sürer. Baştan beri söz konusu olan bu durumdan dolayı, deneyimlerimi "orada" olan ötekinin bedenine doğrudan aktaramam, "orada olsaydım" sahip olacağım deneyimlermiş gibi aktarmalıyım. Benzer şekilde öteki, benim öznel durumumu, psişik ve algısal gerçekliğimi "sunamaz," çünkü benim tam olarak bulunduğum konumla, benim "burada"mla bağlantılı içeriklere sahip değildir. İki bakış açısı, yani benimki ve ötekininki, birbirlerini dışlarlar. Bu durumda öteki, Beni algılarken, "ben oradaymışım" gibi bazı deneyimleri benimle bağdaştırır, ama o deneyimler bana ait olamaz, çünkü ben "burada"yım. Dolayısıyla fenomenolojik veriler açısından benim durumum ve benim öznel deneyimim ile kendi öznel durumunu oluşturan öteki bedenin bana dair "sunduğu" gerçeklik arasında başlangıçtan itibaren uyumsuzluk söz konusudur. Ötekinin deneyiminin temelinde tam da bu uyumsuzluk vardır. Bu durumda öteki, deneyimleri bana orijinal haliyle ulaşmadığı için değil, daha da başlangıca dair ve temel bir sebepten dolayı, başka bir deyişle yapısal olarak benimki olamayacak öznel bir durumda deneyimlendiği için ötekidir.



Lothar von Seebach, *Âdem ile Havva*, y. 1910,
Strasburg, Musée des Beaux-Arts

Husserl'in Son Dönemi: Bilimlerin Krizi ve "Yaşam Dünyası"

Husserl, son eseri olan *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*'de [*Avrupa'da Bilimlerin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*] (1936) "yaşam dünyası" (*Lebenswelt*) kavramını ortaya atar. Bu kavram, gündelik gerçekliğin anlam yapılarına bilimsel faaliyetlerden önce gelen ve beşeri bir uygulama olmalarından dolayı bilimsel faaliyetlerin zorunlu olarak bağımlı olduğu yapılara işaret eder. "Yaşam dünyası" kavramının beraberinde getirdiği problem, temelde bilimsel yaklaşımın ve nesnel teorilerin soyut dünyası ile öznel yaşamın somut tarihsel dünyası arasındaki ilişkidir. Bu öznel yaşam basit bir sessiz ve kavram öncesi algısal boyut olarak değil de en başından itibaren öznelerarası olmanın yanı sıra kültürel ve tarihsel olarak belirlenmiş bir gerçeklik olarak yorumlanmalıdır. Bizim bildiğimiz haliyle modern bilim aslında kendinde var olan bir dünyanın ve onu kavramsal olarak tarif eden önermeler bütününün teleolojik fikriyle bağlantılıdır.

Yönelimsellik, Deneyim ve Duygular: Max Scheler ve Husserl'den Sonra Alman Fenomenolojisi

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [*Ahlakın Formalizmi ve Değerlerin Maddi Ahlakı*] (1916) ve *Wesen und Formen der Sympathie* [*Sempatinin Özü ve Biçimleri*] (1923) gibi eserleriyle fenomenolojinin başlıca temsilcileri arasında yer alan Alman filozof Max Scheler (1874-1928) ile Husserl'in ortak noktası, bir şeyleri deneyimlediğimiz zaman bunun duyarlılık ve akıl gibi iki ayrı işlev arasındaki sentezle açıklanamayacağına, böyle bir açıklamanın olanları anlamlandıramayacağına dair inançlarıdır. Bizim sezdiğimiz, yani doğrudan bilgi sahibi olduklarımız, akıl yoluyla birleştirilmesi gereken duyusal veriler değil, belirli şeylerdir (bir kitap, bir tat, olumlu veya olumsuz bir duygu).

Yönelimsellik kavramı, dünyayla doğrudan temas halinde olduğumuza, dolayısıyla özne ile nesneyi birbirine bağlayacak bir köprü aramamıza gerek olmadığına işaret eder; böyle bir köprünün var olup olmadığı, kendine dönük, doğrudan deneyimin askıya alınmasıyla ortaya çıkan ikincil bir sorudur. Bu durumda Husserl, doğrudan teması temel öznelliğe dayandırdığında, bu teması suni olarak sonlandırmış olur; fenomenolojik faaliyet, niyetsel içerikler üzerine düşünmek amacıyla izlenmesi gereken doğal yönelime ara verilmesini öngördüğünde, fenomenal kanıtlara dönmeyi teşvik ettiğinden dolayı kendi kendiyle çelişir. Scheler'e göre dünyayla dolaysız bağıntı, temsili değil, duyguları temel alır; transandantal ben yerine yaşayan insan vardır. Ayrıca duygular akıl dışı değildir, duyusal değerlerden tinsel olanlara kadar uzanan (estetik, bilişsel, ahlaki, dini) nesnel bir değer skalası



Edvard Munch, *Güneş*, 1911-16, Oslo, Universitetet

doğrultusunda düzenlenirler. Maddi dürtülere bağımlı olmamak için formel ve evrensel bir ahlakı savunan Kant'a karşılık Scheler "maddi değerlerin," yani duyusal olmayan bir somutluğa, her birinin sezgisel olarak deneyimlediği, fenomenolojik olarak tanımlanabilecek evrensel bir öze sahip değerlerin var olduğunu öne sürer.

Nicolai Hartmann (1882-1950) fenomenolojik yöntemi gerçekçi-nesnel açıdan yeniden ele alır. Hartmann'a göre yönelimsellik kavramı bilinç edimlerinin temel yapılarını tanımlamaya imkân verir, ama öznel ve aşkın bir boyuta bağlı kalır, dolayısıyla bilişsel özneye indirgenemeyen gerçekliklerin evrensel yapılarını tanımlayıcı anlamda ortaya çıkarmak gerekir; Hartmann bu düşüncelere *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [*Bilgi Metafiziğinin Ana Hatları*] (1921, 1925), *Zur Grundlegung der Ontologie* [Ontolojinin Temelleri] (1935) ve *Der Aufbau der realen Welt: Grundriß d. allg. Kategorienlehre* [*Gerçek Dünyanın İnşası. Genel Kategori Doktrininin Özeti*] (1940) gibi eserlerinde yer verir.



Max Scheler

Bilimlerin İdealleştirilmesi

Bu fikrin ilk olarak Galileo'yla doğaya uygulanması sonucu doğada bütün öznel algısal filtreler ortadan kaldırılarak, yakalanması gereken matematiksel-ideal bir varlığın olduğu varsayılır; bütün bilimler aşama aşama bu idealleştirme sürecine tâbi tutulur. Dolayısıyla bilim insanlarının uygulamaları o teleolojik fikirle belirlenir ve bilim insanlarının, ilgi alanıyla hedefledikleri sonuçları, yani nesnel hakikatler üretmeyi katı bir şekilde tanımlar. Bu uygulamalar bilim insanlarına göre gerçek olan ile olmayanı teyit eder. Ancak Husserl'e göre bu teleolojik fikir de sadece "pratik bir hipotez"dir, insan deneyiminin küresel boyutu içerisindeki pratik projelerden biridir. Bilimsel dünya sonsuza kadar ideal gelişim ve bilgi edinim imkânı şeklinde tanımlandığında, her türlü alandan önce gelen bir boyutu temel almak zorundadır. İşte bu boyut, "yaşam dünyası"dır. Dolayısıyla da "somut olarak gerçek çevre dünya"dır, yani içinde yaşadığımız fiili gerçekliktir ve daima doğrudan, sezgisel ve sürekli akış halinde verilidir.

SPİRİTÜALİZM VE KİŞİCİLİK

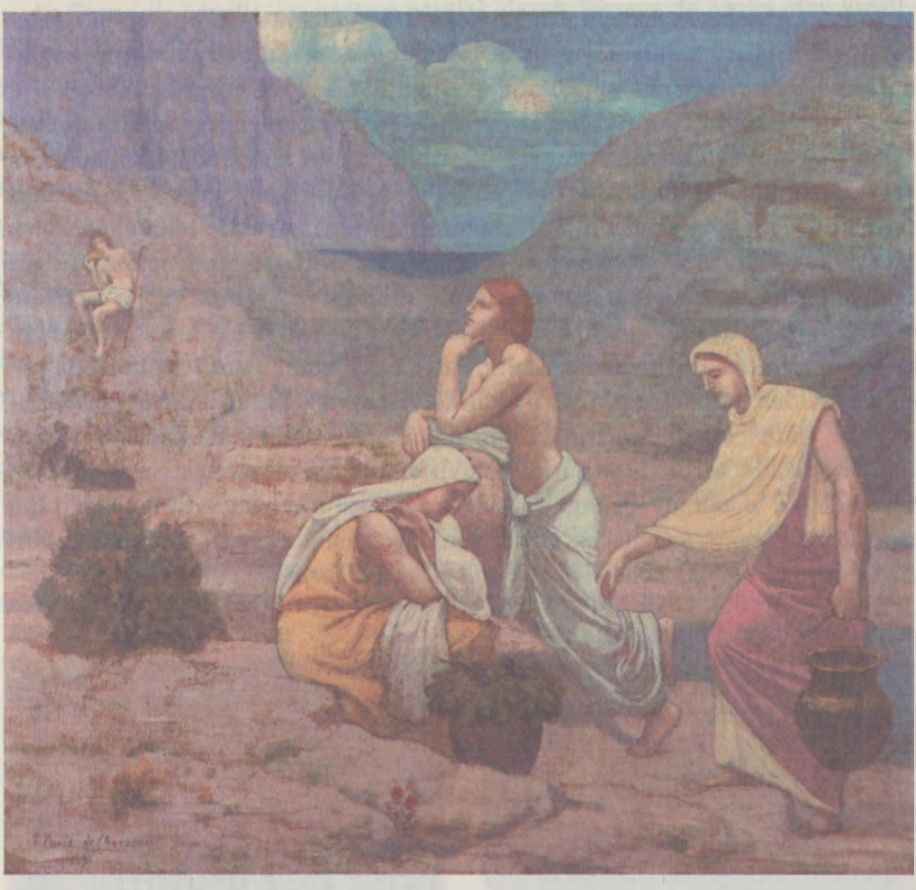
Paolo Salandini

Spiritüalizm

Gabriel Marcel'in Yaklaşımı

XX. yüzyıl spiritüalizmi özellikle Fransa'ya özgü bir fenomendir. Bu terimle daha çok *philosophie de l'esprit* ("tin felsefesi") ile bilinen o geniş kapsamlı ve çok biçimli hareket kastedilir; bu hareketin birçok temel unsurunun kaynağı olan François-Pierre-Gonthier Maine de Biran (1766-1824), hem materyalist gerçekçiliğe hem de idealizme eleştirel yaklaşımı doğrultusunda öznenin temel boyutunun sadece düşünen bir şey (*sola mens*) anlamında saf tin (*pur esprit*) değil, gerilim ve çaba (*effort*) olduğunu vurgular. Özne bu anlamda bedenden ayrı değildir, daima bedenle içkin bir bağıntı halindedir ve "kendi bedeni" öznenin özgürlüğü için hem bir engel hem de bir dayanak noktası teşkil eder.

Gabriel Marcel (1889-1973) bu tezlerden hareketle geliştirdiği kişisel felsefi bakış açısında, felsefe yapmanın "somut" bir varoluşsal deneyim olduğunu göstermeyi amaçlar; ona göre bu deneyimde hem Descartes'ın *res cogitans* [düşünen şey] ile *res extensa* [uzamlı şey] arasındaki düalizmi hem de içkinlik ile aşkınlık arasındaki karşıtlık aşılır. Bilinç daima bir bedene sahiptir, ama tam da bir bedene sahip olduğu için sürekli olarak "ontolojik gizem"e (muhtemelen Marcel'in en ünlü kendine özgü ifadesi) tâbidir. Bundan dolayı felsefe "sonra" gelir, yani sadece bu kutupsal gerilimlerden kalan uzamda işlev gösterir: "Somut bir felsefe, düşünen düşüncenin felsefesidir," der Marcel ve bu felsefeye Yeni-Sokratesçilik adını verir. Düşünce/var olma bağıntısını da aynı bakış açısı doğrultusunda yorumlar. Var olma düşüncenin bir "meselesi" değildir, düşüncede yer alan bir gizemdir ve bu anlamda metafiziksel düşünceye özgü klasik mantık kategorileri temelinde kavramsallaştırılamaz (aksi halde geriye sadece boş bir soyutluk kalırdı), onun yerine sadece varoluşsal bir ufukta ortaya çıkarılır; özne sadece bu bağıntının kendisi "olduğu" ölçüde var olmayla bağıntılıdır. Bu durumda felsefe yapmak sistematik bir boyut edinemez, daima başlangıç durumundadır ve düşünce, Marcel'in "entelektüel sezgi" diye nitelediği (*Etre et Avoir* [*Olmak ve Sahip Olmak*] [1935]) yaratıcı ve kavramlar üstü, "ikincil düşünme" eyleminde bulunmalıdır; insan böylelikle, var olmaya katılımını sürekli olarak yenilemiş olur.



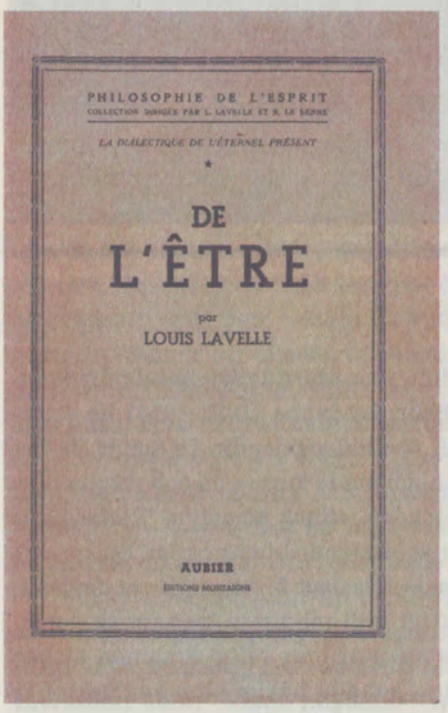
Pierre Puvis de Chavannes, *Çobanın Şarkısı*, 1891, New York, Metropolitan Museum of Art

René Le Senne ve Louis Lavelle

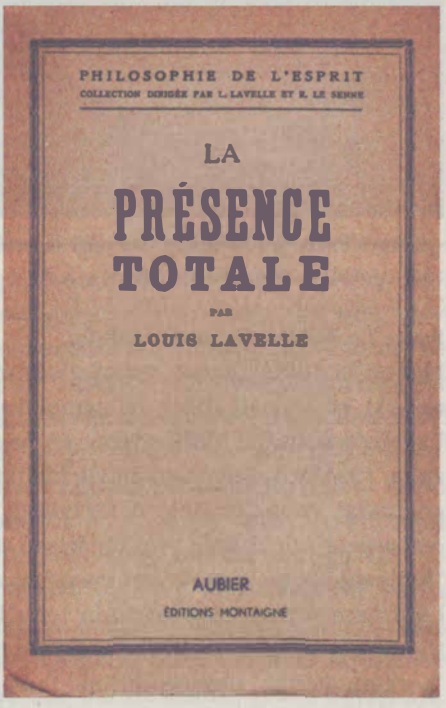
Marcel'in yaklaşımının metafizik karşıtlığı, onu spiritüalist felsefenin Fransa'daki en önemli diğer iki temsilcisi René Le Senne (1882-1954) ile Louis Lavelle'den (1883- 1951) ayıran en önemli özelliklerindendir. Le Senne ile Lavelle, 1934'te Aubier Yayıneviyle birlikte, o dönemde Fransa'da çok yaygın olan pozitivist ve materyalist doktrinlerle mücadele etmek amacıyla "Philosophie de l'esprit" adı altında yeni bir felsefi eser koleksiyonu oluştururlar. İki kurucu, "Philosophie de l'esprit"nin manifestosunda felsefeyi bilimciliğin ve devletçiliğin veya siyasi totalitarizmin temsil ettiği ikili tehditten kurtarmak gerektiğini öne sürerler. Mutlak devlet ile mutlaklaştırılmış bilim arasında oluşan "korkunç ittifak" bireysel bilinci feda etme, aslında hâkim olup kavramsal ve teknik olarak hâkimiyet altına alınabilir olan bir nesnelliğin ve sosyal hayatın kişiliksizleştirici mekanikleşmesi adına beşeri özneyi tinle olan bağıntısından

ve "düşünce ve hayat deneyimi"nden koparak gücünü zayıflatma gibi riskler teşkil eder. Ayrıca ahlaki boyut ile metafizik boyut arasında yakınlaşma sağlamak amacıyla felsefenin "spekülatif" özelliğinin önemi de vurgulanır.

"Philosophie de l'esprit" gerçek anlamda bir doktrinden ziyade bir hareketti, bir düşünce eğilimiydi. Yirmi yıllık verimli faaliyet süresinde, kısmen özgün eserlerden, kısmen de Eckhart'tan Hegel'e, Berkeley'den Kierkegaard'a kadar felsefi düşüncenin en önemli klasik eserlerinin yeni, yorumlu tercümelerinden oluşan 60 ciltlik bir koleksiyon ortaya çıkardı. Bu eserlerin ortak noktası, beşeri faaliyetlerin çeşitli alanlarında eserlerin ruhunu (Fransızcada *esprit* hem *spiritus* [ruh] hem de *mens* [akıl] demektir; bu terimin ikili psiko-metafizik anlamı buradan kaynaklanır) ve bedene sahip ruh olarak insanın mutlak olanla bağıntısını yeniden bulma iradesidir. Bu koleksiyon ayrıca, kurucularının görüşlerine göre, "ekümenik bir spiritüalizm"in yayılmasına katkıda bulunacak, ruhsallığa erişmenin çeşitli yollarının karşılıklı olarak kabul görmesiyle, varoluşun tinsel değeri temelinde insanın insanla "uzlaşması"nın insanlararası boyutunu ortaya çıkaracaktı. Son olarak, Hıristiyanlıkla arasında çeşitli açılardan yakınlık olmasına rağmen, koleksiyon kesin olarak din farkı gözetmekteydi.

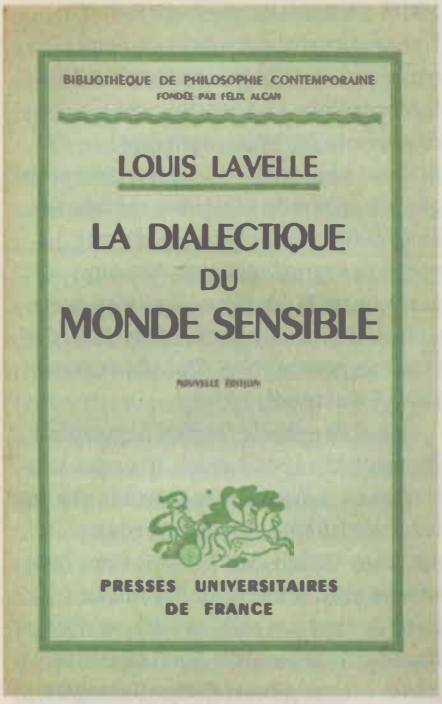


Louis Lavelle, *De l'être. La dialectique de l'éternel présent*, Paris 1947



Louis Lavelle, *La présence totale*, Paris 1934

Le Senne ile Lavelle, bu projeye paralel olarak, kısmen de özgün olan kendi felsefi görüşlerini geliştirirler. Le Senne beşeri öznenin mutlak öznellik olarak yorumlanmasının getireceği riske dikkat çeker. Ona göre içsellik ile dışsallık, sonlu olan ile sonsuz olan arasındaki evrensel bağıntı düzlemi ortaya çıkarılmalıdır; bu bağıntı canlı, diyalektik bir bağıntıdır, bilinç ile ruhsal ilkesi arasında aralıksız bağlantı kurulması konusunda yaratıcı bir çabadır. Le Senne'e göre ruh, hissedilebilen, düşünülebilen veya sezilebilen her şeyi kapsar. Ruhun insanda tezahür etme yollarının en önemlilerinden biri değerdir. Her türlü ontolojizme şüpheyle yaklaşan Le Senne, var olmanın en temel özelliğinin değer olduğunu öne sürer ve düşüncesinin son döneminde ona "üstün varlık" adını verir (*La destinée personnelle* [*Kişisel Kader*], 1951]. Mutlak olan, yani Tanrı, dünyanın ruhsallaşmasının ardındaki tüm değerlerin kaynağıdır. Ruhsallaşma, değerlerin evrensel kaynağı ile münferit kişisel bilinçler arasındaki içsel bağıntı yoluyla gerçekleşir. İnsan değer yaratmaz, ama değerlerin dünyevileşmesine ve bilinçlerin içerisinde mutlak olanın insan için hakikat, güzellik, iyilik ve sevgi gibi temel değerlere dönüşmesine imkân verecek alanı yaratır. Sonuçta ilk ve en temel değer-için-varlık, bu alanın açılmış olmasıdır. Değerin ne şekilde karşılandığı, insanların karakterleri arasındaki farklılıkları belirler (gerçi Le Senne bu gibi farklılıkların çok incelikli nüanslar olduğunu vurgular). Dolayısıyla ben, bedenselliğin, içselliğin ve karakterin bir araya geldiği ve değerin kişiliği oluşturduğu bir katman (*couche*) bütünüdür. Değerler felsefesi ile karakterlerin psikolojisi arasındaki bu sinerji temelinde bütün bilinçler kendini psiko-diyalektik olarak, yani kendi karakter-değer farklılığı ile dünyanın tarihsel-sosyal bağlamı arasında insan insana şeklinde iletişim kurarak ortaya koyma imkânına sahiptir; Le Senne'e göre bu iletişimde ruhun/değerin en affedilemez yadsımasına, yani bütün değerleri boş, dogmatik idollere dönüştüren fanatizme yer yoktur.



Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensibile*, Paris 1953

Le Senneinkiyle karşılaştırılınca Lavelle'in felsefi güzergâhı kesin olarak daha ontolojik-metafizikseldir. Lavelle'in felsefesi, kendi deyimiyle, varlığın gizeminin var olmanın, yani Benin gizemiyle bir olduğu

"somutluğun ontolojisi"dir. Lavelle'e göre felsefe, "huzursuzluk" ile "sevinç" arasındaki kutupsal gerilimin içinde hareket eder; bu gerilimde sonlu ile sonsuz, göreli ile mutlak, tikel ile evrensel arasındaki tüm karşıtlıklar feshedilir; her şey varlığa katılımdır ve katılım gösterilmiş birliktir, çünkü "varlık ilk terimdir, çünkü bütün diğer terimler onu gerektirir ve onu ifade ederek sınırlandırır" (*De l'Être* [*Varlık Üzerine*], 1928). Bu durumda varlık hiçbir şeyin dışında değildir ve hiçbir şey varlığın dışında değildir. Bu durumda insanın varlığı ile onu "aşan" varlık arasındaki yaşayan bağıntı, aktif katılım ve katılınmış aktiflik anlamında aralıksız bir hareket gerektirir: Var olma, kendi var olma eylemidir. Bütün eylemlerin kökünde katılım vardır: "Ne varlığı onu yakalayan Benden bağımsız ortaya koyabilirim ne de Beni içinde yer aldığı varlıktan/var olmaktan

İtalya'da Spiritüalizm ve Kişicilik

İtalya'da kişicilik felsefesi Fransa'dan kaynaklanan düşünceler doğrultusunda gelişmiş, ama Fransadakine benzer bir kültürel ve sosyal yankı yaratmamış, muhtemelen Gentile'nin aktüelci Yeni-İdealizminin mutlak öznelliği ile Katolik âlemine hâkim olan Yeni-Skolastik metafizik arasında kalarak kültürlü sınıfların tartışma alanının dışına hemen hiç çıkamamıştır. Bu iki hâkim eğilime göre bağımsız hareket etmeye çalışanlar arasında en çok öne çıkanlardan biri, Armando Carlini'dir (1878-1959).

Giovanni Gentile'nin öğrencisi olan Carlini, hocasına kıyasla özgün ve heterodoks bir şekilde geliştirdiği düşüncesini "aşkın olanın varoluşsallaşma" çabası, yani öznenin kendi kişisel varoluşunu dış dünyada yer alan sınırlı varlık ile bu şartlandırmayı kendi içsel özgürlüğü yoluyla aşma kabiliyeti arasındaki yaşayan gerilimde gerçekleştirme şekli olarak tanımlar. Buna rağmen Carlini felsefi görüşünün kişici olarak tanımlanmasını reddeder. Kişiciliği apaçık benimseyen Trevisolu Luigi Stefanini'nin (1891-1956) düşünce sentezinde ise İtalyan spiritüalizminin en özgün problemlerini bulmak mümkündür. Stefanini'nin kişi teorisi, içsel deneyimle öznenin mantıksal-bilişsel yapılarını bir araya getirerek gerçek anlamda kişici bir metafizikle sonuçlanır: "Varlık kişiseldir ve varlıkta kişisel olmayan her şey tezahür ve kişilerarası iletişim aracı olarak kişinin üretkenliğine dahildir" (*La mia prospettiva filosofica* [*Benim Felsefi Bakışım*], 1953).

Apaçık şekilde "kişici" olmasalar da özellikle 1940'lardan itibaren kişi temasını marjinal olmayan bir şekilde ele alan İtalyan düşünürlerden Augusto Guzzo (1894-1986) Beni hem somut olarak var olan bir bütün hem de insanın etik, estetik ve dini ifadelerinde tezahür eden aşkınlık ilkesi olarak görür; Felice Battaglia (1902-1977) kişicilik temasını ahlaki-siyasi ve hukuki boyutlarına

bağımsız ortaya koyabilirim" (*De l'Acte* [*Eylem Üzerine*], 1937). En yüce eylem, sevgi eylemidir ve kendini fethetme, kendinden vazgeçme ile bir olur. Sahici ruhsallaşma, var olmanın olgusal somutluğundan ayrı tutulamaz, tam tersine onu aşmak amacıyla onu benimser, içinden geçerek onu aşar. Böylelikle ruhun ölümsüz hayatı artık sonsuz bir süreye sahip olmakla kalmayıp ölümü de içeren ve onu aşan bir hayat haline gelir. Lavelle, ebediliği zamana karşıt olarak, zamanın mutlak yadsınması olarak değil, zamanın içinden geçip onu içeren şey olarak görür; zaman da içinden ebedilik geçtiğinde artık anların basit kronolojik dizisi olmaktan çıkıp "ebedileşmemizin aracı" (*De l'Âme Humaine* [*İnsan Ruhu Üzerine*], 1951), dolayısıyla da somut olanın somut olan yoluyla en yüce ruhsallaşmasının aracı haline gelir.

dayandırır; Michele Federico Sciacca (1908-1975) bir süre Gentile'nin idealizmine bağlı kaldıktan sonra spiritüalist-Hıristiyan temelli hümanizme yönelir; bu düşünürler arasında Luigi Pareyson (1918-1991) özellikle öne çıkar.

Guzzo'nun öğrencisi olan Pareyson, İtalya'ya varoluşsal temaları tanıtır; gençlik yıllarında yazdığı *Esistenza e persona*'da [*Varoluş ve Kişi*] (1950) kişici tezleri varoluşsal sorunsala dahil etmeye çalışır. Özellikle Karl Jaspers'in (1883-1969) düşüncesinin etkisinde kalan Pareyson, gerçekliğin nesneleştirilebilir olmadığını, sonsuz yorumlama çalışmaları gerektirdiğini öne sürer. Bu bağlamda kişi, yorum faaliyetiyle örtüşür, çünkü daima hakikatle bağlantı halindedir ve hakikatle bütün bağıntılar "sadece kişisel erişim yolları aracılığıyla formüle edilebilir." Paresyon düşünce tarihinin çoğulluğunu kişinin münferitliğinin indirgenemez olmasına dayandırır; çoğulluk ortadan kaldırılması gereken bir engel değil, "tek ve mutlak" olduğunu öne sürdüğü hakikate erişmenin tek yoludur. "Her münferit insan hakikatin bir yorumudur," dolayısıyla da varoluşa bir bakış açısıdır. Ama hakikat, ona erişim yollarımızdan ayrı tutulamaz: Felsefi yorumların çoğulluğu, hakikatin çoğul olduğu anlamına gelmez (böyle olması Pareyson'a göre "göreli" bir sapmaya neden olurdu), "ötekilerin hakikati," yani hakikatin sadece söz konusu olduğu farklı biçimlerde var olduğu bir bakış açısı anlamına gelir. Pareyson ayrıca teorik düzlem ile ahlaki düzlem arasındaki sıkı bağları vurgular; ona göre kişi, yorumbilimsel kendini gerçekleştirme sürecinde katı bir şekilde normatif olmayan ahlaki değerlerin ve yorumlama gayretinin açık ve daima modifiye edilebilir sentezi haline gelir. Kişinin bu yaratıcı boyutunun en belirleyici ifadesi, biçimlendirme eylemi anlamındaki estetik faaliyetlerde bulunur.

Kişicilik

Emmanuel Mounier



Emmanuel Mounier

Kişicilik olarak bilinen hareketin de spiritüalizm gibi bir formüle indirgenmesi zordur. Kişicilik özellikle Emmanuel Mounier'nin (1905-1950) eserleriyle, *Esprit* hareketiyle ve 1932 yılında kurduğu *Esprit* adlı dergiyle bağlantılıdır. Mounier, Descartes'tan ilham aldığı tekbenci ve düşünen özneye karşılık, "kişi" kavramını ortaya sürer. Mounier "kişi" terimiyle bağıntılarla yaşayan ve kendi içine eğilmek şöyle dursun "kendinden önce dünyaya yönelen, dünyanın içinde olan" somut bir Ben kasteder (*Qu'est-ce que le personnalisme?* [*Kişicilik Nedir?*], 1947). İnsanoğlunun modern dönemde içinde bulunduğu kriz durumunu niteleyen münferit bencillik, ancak hem kişici hem de topluma yönelik olan, Beni, bireyi yalnız olmaktan ve yabancılaşmadan, toplumu, "biz"i de konformizmin ve iletişimsizliğin sefaletinden koruyacak bir atılım yoluyla aşılabilir. Her kişide içselleşme dürtüleri bir dayanışma atılımı içerir ve dünyaya yönelik her eylem de aynı zamanda bir "kişileşme hareketi"dir. Ancak Mounier'nin kişiciliği dümdüz iyimserlikten ibaret değildir, tam tersine, insanlığın şartlarının kontrolünde olmanın bilincinden kaynaklanan trajik bir duygunun da etkisi altındadır; en yoğun paylaşımı en kasvetli yalnızlık, en iyi niyetli dayanışmayı en vahşi bencillik, en derin kişileşmeyi en kişiliksizleştirici kitleleşme bozabilir. Onun için kişicilik bir kavramdan ziyade bir "varoluşçuluk"tur, kendi bireyciliğimizi ve olgusallığımızı aşmaya yönelik bir arzudur, "sonsuz derinleşme gücü"dür.

Mounier'nin Marksist komünizm konusundaki analizini de unutmamak gerekir. Mounier'ye göre Marksist düşüncenin içerdiği insan doğası konusundaki derin sezgiler, kişinin sosyo-ekonomik mekanizmalara, maddenin şiddetine boyun eğmesine engel olamamıştır. Mounier buna rağmen komünizm ile Hıristiyanlığı karşı karşıya getirmez, tam tersine, zayıflar üzerindeki hâkimiyetle ortak mücadelede ve insanın insanlığının öne çıkartılmasında Hıristiyanlar ile komünistler arasında gizemli ve derin bir bağın varlığını görür, hatta komünizmin anlaşılamaz ve nihai hedefinin belki de "Tanrı'nın krallığının bir parçası" haline gelmek olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (*Oeuvres* [*Eserler*], cilt III, 1961-1962).

Paul Ricoeur



Paul Ricoeur, 1993

Kurulduğu yıldan itibaren *Esprit* hareketine dahil olan ve aynı adlı dergide yazmaya başlayan genç entelektüel Paul Ricoeur (1913-2005) zaten siyasi ve ahlaki olarak sosyalist ve barış yanlısı sol kanatta yer almaktadır ve ileride çağdaş felsefenin en önemli figürlerinden biri haline gelecektir, düşüncesi de XX. yüzyılın en önemli felsefi deneyimlerinin eşsiz kesişme noktalarından birini temsil eder. Karl Jaspers (1883-1969) ve Edmund Husserl (1859-1939) ile birlikte Ricoeur'ün felsefi düşüncesinin en önemli ilham kaynakları arasında yer alan Marcel'in etkisi, Ricoeur'ün kendisi tarafından Sokrates'in etkisine benzetilir: "Düşünce ile hayat arasındaki sınırda huzursuzluk verici meselelerin özgürce incelenmesi." Ricoeur ayrıca "birçok entelektüel ve ahlaki stajyerin genç hocası" dediği (*Réflexion faite* [*Düşündükten Sonra*], 1995) Mounier'le de işbirliğine gider, ama bu olağanüstü felsefi ortam savaştan dolayı aniden son bulur. Ricoeur'ün düşüncesinin bundan sonraki çok uzun seyri, "ontoloji ile kişi arasında birleşme" iddiasını arkasında bırakarak, kişiciliğin kategorilerini ve sınırlarını aşacak, ama kişinin değer ve pratik-siyasi boyutuna, "sorumluluk," "kriz," içsel eğilim" gibi kavramlara daima önem verecektir; insanlık, "aklın ve varoluşun, gayenin ve mevcudiyetin" daima pratik ve insanlararası sentezi olan "kişinin kişiliği"dir (*Finitude et culpabilité* [*Sonluluk ve Suçluluk*], 1960).

KATOLİK İHTİLAFTAN SESLER: MODERNİZM

Giovanni Rota

"Bütün Sapkınlıkların Sentezi"

Papa X. Pius 1907'de yayımladığı *Pascendi dominici gregis* [*Tanrı'nın Sürüsünü Beslerken*] başlıklı genelgede XIX. yüzyıl sonlarında Avrupa'nın tamamına yayılmış olan ve "bütün sapkınlıkların sentezi" olarak tanımladığı modernizme sert eleştiriler yöneltir. Bu terim başlangıçta inancın öğretileri ile modern kültürün sonuçlarını ve yöntemlerini uzlaştırmaya çalışan, ruhban sınıfından ya da dindışı araştırmacılar için aşağılayıcı anlamda kullanılır. Kilise ortamında gelişen bu heterojen hareketin doğurduğu tartışma ve sorunlar ilk ortamın dışına yayılarak sosyal ve siyasi alanda da etkili olur. Modernizm, Katolikliğin ve Kilisenin modern ve çağdaş dönemde geçirdiği en derin krizlerden biridir.

Katoliklik ile Çağdaş Kültür Arası Diyalog

Modernistlerin amacı, Katoliklik ile çağdaş düşünce arasında bir diyalog tesis etmektir. Ancak iki taraf arasındaki karşılaşma doğası itibariyle sorunludur. Doğaüstü vahiyi en ileri düzeyde kültürün sunduğu araçlardan faydalanarak sunmak, beraberinde bazı riskler getirir ve bu riskler modernizmin düşmanları tarafından derhal ortaya çıkarılarak genelde yanıltıcı bir şekilde abartılır. Örneğin Kutsal Metinler alanında seküler bakış açısı, araştırmacıları, Kitabı Mukaddes'e Tanrı'nın ilham verdiği bir kitap değil de sıradan bir belge gözüyle bakmaya iter. Filolojik eleştirinin sunduğu araçlarla yorumlandığında, Kitabı Mukaddes'teki birçok anlatım tarihsel hakikat niteliğini kaybederek Roma Kilisesinin otoritesinin temel aldığı bin yıllık kesin öğretilerin sarsılmasına neden olur. Kilisenin kendi, tarihi modern tarihselci ve evrimci bakış açıları ışığında okunduğunda, değişmez ve mutlak bir kurum olmaktan çıkıp tarih içinde gerçekleşen (dolayısıyla da değişen) ruhsal bir gerçekliğe dönüşür. Fransız rahip Alfred Loisy (857-1940), *L'Evangile et l'Eglise* [*İncil ve Kilise*] (1902, derhal yasaklı kitaplar arasına alınmıştır) adlı büyük sansasyon yaratan kitabında Kilisenin doğrudan İsa tarafından tesis edildiğine (Loisy'ye göre İsa dünyanın sonunun yakın olduğu inancıyla Tanrı'nın Krallığını vaaz eder: "İsa, Krallığı ilan ederken Kilise geldi") ve sabit bir kurum olduğuna (aslında sürekli bir gelişim ve tarihin sunduğu yeni şartlara sürekli adaptasyon halindedir) dair tezi desteklemenin imkânsız olduğu sonucuna varır.



Modernistlerin İnişi, Amerikan karikatürü, 1924

Dinin Karşısındaki Tehdit

Dogmaya, Kiliseye ve Kitabı Mukaddes'e "modern" bir gözle bakma girişimi, gelenekselci Kilise hiyerarşisinde dine yönelik büyük bir tehlike olarak algılanır. Bu bakış açısı, modernizm karşıtlarının gözünde karşı çıkılamaz, mutlak ilkelerin reddedilmesini, dolayısıyla da Hıristiyanlığın ortadan kalkmasını gerektirir. Bundan dolayı Kilise kurumları felsefe alanında modern düşünceyi katı bir şekilde reddeder: Papa XIII Leo'nun *Aeterni Patris* [*Ebedi Baba*] (1879) adlı genelgede öne sürdüğü gibi, tek hakiki felsefe ortaçağ skolastiğidir ve "Aziz Thomas Aquinas bütün Skolastik âlimlerin en üstünü, kılavuzu ve hocasıdır." Pascendi genelgesi böylelikle modern felsefelerin tamamını, "Kilisenin düşmanlarının zehirli doktrinleri" ve Tanrı'yı değil, insanın Benliğini spekülasyon ilkesi olarak gören öznellik biçimleri oldukları için mahkûm eder. Ama inançla

uyumlu olmadığı ilan edilen modern felsefeyle apaçık yüzleşmeyi deneyen Katolik filozoflar da yok değildir. Fransa'da Lucien Laberthonnière (1860-1932), Eduard Le Roy (1870-1954) ve Maurice Blondel'le (1861-1949) modernizme duyarlı, önemli bir akım gelişir. Blondel'in son derece etkili, *L'Action* [*Eylem*] (1893) adlı kitabının hareket noktası, doğa üstü bir boyutun zorunlu olarak görüldüğü bir sonuca ulaşmak için felsefi araştırmalara başvurmak gibi modern bir yöntemdir. Anglosakson çevrelerde İrlandalı Cizvit teolog George Tyrrell (1861-1909) din fenomenini, doktrin boyutunu arka planda bırakıp öznel ve psikolojik boyuta değer veren pragmatist fikirler ışığında yorumlar.

İtalya'da Modernizm

İtalya'da özgün bir felsefi boyuta sahip olmayan modernizmin en önemli örnekleri Kitabı Mukaddes eleştirisi, Hıristiyanlık tarihi ve edebiyatı (örneğin Antonio Fogazzaro'nun *Il santo* [*Aziz*], 1905, adlı romanı) alanlarında görülür. Romolo Murri'nin (1870-1944), Hıristiyanlığın ilkelerini demokrasi değerleriyle uzlaştırmaya çalışan bir hareketle sosyal ve siyasi alanı yenileme girişimi de unutulmamalıdır. Ancak, araştırma alanında yaşanan yetersizliğe rağmen, sosyal ve kültürel alanda derin ve uzun süreli yansımalar yer alır. Croce ve Gentile gibi idealist filozoflar başta olmak üzere belli başlı İtalyan yazarlar ve edebiyatçılar *Pascendi* genelgesinin içerdiği eleştiriyi ele alır ve sağlam seküler yaklaşımlarından aldıkları güçle Katolik inancı ile felsefe arasında uzlaşma imkânı olduğunu reddederler, böylelikle modernistlerin taleplerine kayıtsız kaldıklarını gösterirler. Hatta Croce şaşkınlıkla "papayla aynı fikirde olduğunu" belirtir: otorite, dogmatizm, gelenek ve hiyerarşi, Katolikliğin önemli özellikleridir; kendini felsefeye adayanlar ise özgürce hareket edebilmeli ve Kiliseyi kaderiyle baş başa bırakmalıdır; modernistler "saf akılcılık" ile "din" arasında seçimlerini yapmalı, muğlak tavırlarından vazgeçmelidirler.

Modernizmin İtalya'daki en önemli temsilcisi rahip Ernesto Buonaiuti'dir (1881-1946). Buonaiuti, *Pascendi*'ye sert bir cevap olarak yazılan *Programma dei modernisti*'nin [*Modernistlerin Programı*] (1908'de isimsiz olarak yayımlandı) yazarları arasında yer alır; *Pascendi*, aslında agnostik veya içkinci sonuçları kabul etmek şöyle dursun, modernizmin pozitif rolünü savunan bir hareketin niyetini taraflı bir şekilde yorumlamakla suçlanır: Değişen zamanın meydan okuması karşısında inanca yeni bir dürtü kazandırmanın gerekli olduğunun savunulduğu *Programma*'da "Kiliseye tam vatandaşlık hakkına sahip olduğumuza inanıyoruz," diye yazar. *Lettere di un prete modernista* da [*Modernist Bir Rahipten Mektuplar*] (1908'de yine isimsiz olarak yayımlandı) Buonaiuti'ye ait olmalıdır; yazar bu eserde Kilisenin temelde pratik açıdan reformlara tâbi tutulması gerektiğini öne sürer: "Katolikliğin sosyal etkinliğini bir şekilde yenilemek," ve "çağdaş ruhla canlı temas halinde olmasını sağlamak," ortaçağ ve skolastisizm karşıtlığının apaçık bir hedefe yönlendirilmesi



Romolo Murri



Ernesto Buonaiuti

gereklidir. Buonaiuti'nin modernizmi, eski Hıristiyanlığa, ahlaka ve hayırseverliğe önem veren iyimser bir dine dönüşü amaçlar.

Buonaiuti örneği, İtalya'da modernizmin gelişimiyle bağlantılı en ünlü örnektir; önemli bir Hıristiyanlık tarihçisi ve yorulmak bilmez bir araştırmacı ve Croce ile Gentile'nin idealizminin can düşmanı olan ve faşizm karşıtı olduğu için sivil kurumlar tarafından hedef alınan, kopmak istemediği Kilise (bundan dolayı da muğlaklıkla ve tutarsızlıkla suçlanan) tarafından aforoz edilen ve zulme uğrayan Buonaiuti'nin felsefi açıdan çok yetenekli olduğu söylenemez. Ancak sürekli olarak bu tartışmaların ön saflarında yer aldığından, o yılların dini kültürünün en önemli şahsiyetidir. Ancak, sıra dışı özelliklerinden dolayı İtalyan modernizminin gelişimini tek başına temsil edemez. Katolikliğin içindeki bu reform girişimine dahil olan rahiplerin büyük kısmı, Kilisenin acımasız baskıcı tutumu karşısında boyun eğer, yeniden saflarına katılır ve sessizlik yemini eder; bazıları ise Kiliseden ayrılmanın bedelini şahsi ve kültürel olarak tecrit edilerek öder.

XXIII. Johannes'in düzenlediği II. Vatikan Konsiliyle (1962-1965) Katolikliğin tarihinde gerçekleşen dönüm noktasının ardında, birçoklarına göre modernizmin ortaya attığı ve başlangıçta Kilise tarafından bastırılmış tezler yer alır.

YENİ SKOLASTİK FELSEFE

Alessandro Ghisalberti

"Aziz Thomas'ın Felsefesinin 24 Tezi"

"Yeni Skolastisizm" ile ortaçağ skolastisizminin felsefi ve teolojik düşünce geleneğini temel alan ve kökleri XIX. yüzyıl Yeni Skolastisizmine uzanan bir düşünce hareketi kastedilir. XX. yüzyıldaki gelişmeleri anlamak için papanın *Aeterni Patris* [*Ebedi Baba*] (1879) başlıklı genelgesini çok iyi kavramak gerekir: Papalık genelgesi türünden en çok faydalanan papalardan biri olan XIII. Leo, görevde kaldığı uzun süre (1878-1902) boyunca altmış genelde yayımlamıştır; papalık tarihinde yeni başlayan bu dönem, dünyevi iktidarının sona ermesinin ve papaların yetki alanının Vatikan'ın tepesiyle sınırlandırılmasının kurumsal düzlemde neden olduğu dışlanmayı aşmayı amaçlar. Genelgeler Katolik dünyanın tamamını kapsama etkisine sahiptir: Örneğin XIII. Leo'nun Kilisenin sosyal düşüncesini resmen başlatırken yayımladığı *Rerum novarum* [*Yeni Şeyler Üzerine*] (1891) büyük yankı yaratmıştır; papa, Hıristiyanlığa dayalı felsefeyi yeniden öne sürerken, özel mülkü, insanın sosyalist kolektivizme karşı doğal ihtiyacı olarak savunur ve liberal bireyciliğe karşı devletin önemini vurgular. Tarihe sağlam bir şekilde kök salmış, organik bir Hıristiyan düşünce arayışına davet hem Skolastisizmin zaten geri kazanılmaya çalışıldığı Avrupa'da hem de Kuzey ve Güney Amerika'da büyük ilgiyle karşılanır.

Gelişiminin zirvesine XX. yüzyılın ilk yarısında ulaşan Yeni-Skolastisizm Thomasçılığa dayalı çok ayrıntılı bir düşüncenin geliştirilmesiyle başlarsa da sonradan Thomas dışındaki büyük Skolastik hocaların kaynakları da araştırılmaya başlanır ve ortaçağ yazarlarının eleştirel baskılarının ele alındığı merkezlerin kurulmasıyla özgün metinler incelemelere tâbi tutulur. Sistematik Thomasçı düşüncenin felsefe alanında gelişmesi Cizvitler (Roma'daki Gregoriana Üniversitesi önemli bir referans noktasıdır) ve Dominikanlar (sonradan Angelicum adını alacak olan Roma'daki Minerva Koleji) başta olmak üzere birçok Kilise kurumu sayesinde gerçekleşir; Thomasçı Yeni Skolastisizm simgesel bir isimle "Thomasçı sentez" olarak nitelenen zengin kılavuz eserler yoluyla ifade edilir ve Cizvit Guido Mattiussi tarafından yazılıp 1914'te Papa X. Pius tarafından onaylanmış, "Aziz Thomas'ın felsefesinin 24 tezi" olarak bilinen ve sonradan hararetli tartışmalara konu olacak resmi bir belgeyle teyit edilir.



Vatikan şehrinin zeplin tarafından çekilmiş fotoğrafı, *L'illustrazione Italiana*, 1922

Bu belgede sunulan, felsefe alanında belirleyici olduğuna inanılan bazı kavramlar ve ikili terimler arasında kuvve ve fiil, var olmak ve öz kavramları ile nedensellik ilkesi, varlık analojisi ve Aristotelesçi-Thomasçı geleneğin ilk ilkelerinin (çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri) kaçınılmazlığı vardır. Bu temel tezler şu iki önemli gelişmeyi yönlendirmiştir: Descartes'tan Kant'a kadar modern felsefeyi niteleyen öznelliğe karşı gnoseolojik gerçekçilik ortaya atılır; aynı zamanda hilomorfizm (ruhsal olanlar dahil olmak üzere bütün tözlerin maddeden ve formdan oluştuğunu öngören Aristotelesçi doktrin), maddenin potansiyel doğası ile formun fiili doğasının bir araya geldiği töz doktrinini temel alan Aristotelesçi metafiziği okumak için gerekli anahtar olarak benimsenir, çünkü bu okuma, dünyanın yaratılışla başladığını felsefi açıdan açıklamaya imkân verir; maddenin kuvvesi ile formun eyleminin birleşmesiyle varlıkların ortaya çıkışına istikrar kazandıran var olma eylemi, ancak her türlü kuvveden ve bağımlılıktan yoksun, saf eylem olan bir varlıktan doğabilir. Fiiliyatı kendinden başka şeylere bağımlı olan bir varlık, dünyanın nasıl başladığını açıklayamaz, çünkü sonsuza kadar bir geriye gidiş mekanizmasını harekete geçirir, başka bir deyişle var olma eylemlerini başka varlıklardan elde etmiş varlıkları varsaymış olur, ama o varlıklar da kendi varlıklarını başkalarından elde etmişlerdir. Metafiziksel hilomorfizm ayrıca insanın madde (beden) ve form (akılsal ruh) bileşimi olduğunu öngörür, yani insan bütün hayvanları

niteleyen bitkisel ruhun ve duyusal ruhun yanı sıra akılsal varlığı onu diğer hayvanlardan ayırt eden, Aristotelesçi anlamda entelektüel ruhtan da ibarettir. Tümellerin bilgisi ve bilen özneye eşlik eden kendini bilme süreci gibi insan aklına özgü bazı işlemler bedensel organlardan bağımsız olarak meydana gelir, dolayısıyla da entelektüel ruhun maddi olmayan doğasının göstergeleridir.

Doğa felsefesi alanında da evrenin oluşumunun dinamizmi kuvveden fiile geçiş olduğu belirlenir, bu da Tanrı'nın varlığına dair kanıtların *a posteriori* inşası için faydalı bir hareket noktası teşkil eder; başka bir deyişle duyusal deneyimin verileri fiilin kuvve üzerindeki üstünlüğüne dair metafiziksel tez doğrultusunda yorumlanır ve Aristotelesçi-Skolastik felsefenin egemen ilkesi olan gerçekliğin anlaşılabilirliğine değer verilir: İnsan zekâsı gerçekliğe doğuştan ulaşabilir, dolayısıyla akılcı bir açıklaması olmayan şeyler, düşünce ile varlık arasındaki temel mütekabiliyetten dolayı gerçeklikte var olamaz. Birbirini izleyen ve hepsi olumsal olan, yani nasıl oluştuklarına dair açıklamaları başkalarına bağlı olan varlıklar veya nedenler, Yeni Skolastik felsefeye göre klasik düşüncenin en önemli özelliği olan gerçekliğin akılcılık talebini karşılamaz; gerçekliğin akıldışı olması çelişkili bir hipotezdir, beşeri bilginin bütün değerlerinin reddedilmesine neden olur, o durumda da olumsal ve sonlu olmayan zorunlu bir varlığın varlığını kabul etmek gerekir, o da Tanrı adı verilen varlığa tekabül eder.

24 teze dayandırılan teorik düşünce uzun bir süre boyunca Yeni-Skolastik okullara hâkim olur, ama zamanla, sınırlı kaldığı belli olur. Her şeyden önce güçlü dogmatik yönleri söz konusudur, çünkü hareket noktası bir metindir ve bu konudaki araştırmalar sınırlı olmak ve felsefi akıl yürütmelerin dayandığı çoğul sorunlarla ve ufuklarla hesaplaşmak zorundadır. Ayrıca Thomasçılığın "Aziz Thomas'ın zihni doğrultusunda" ve yazdıkları temelinde inşa edilmiş sistematik bir düşünce olarak sunulması, bütün felsefi-bilimsel sorulara ve taleplere zamanın dışında, yani dönem dönem felsefenin ve bilimin büyük meselelerinin yeniden ortaya atılmasına eşlik eden tarihsel ve doktriner yeniliklerden bağımsız olarak cevaplar verebilecek bir düşünce olduğu izlenimi yaratıyordu.

Bilginin Doğası Konusundaki Tartışma ve Milano Yeni Skolastisizminin Katkısı

XX. yüzyılda Belçikalı Désiré Mercier (1851-1926) (sonradan kardinal olacaktır) ve Fransiskan Agostino Gemelli (1878-1959) sayesinde Yeni-Skolastisizmin gelişiminde önemli bir dönüm noktası yaşanır: Mercier, Leuven'deki Katolik Üniversitenin felsefe enstitüsünün kurucusudur, Gemelli ise Milano'da *Rivista di filosofia neoscolastica*'nın [*Yeni Skolastik Felsefe Dergisi*] (1909) ve Sacro Cuore Katolik Üniversitesinin (1921) kurucusudur. İki düşünürün ortak noktası, ortaçağ skolastik düşüncesini geri kazanmak ve modern ve çağdaş felsefeyle açık bir diyalog tesis etmek istemeleridir.

Mercier modern felsefeyle diyalog kurulması ve özellikle Thomasçılık ile Kantçı eleştiri arasındaki yüzleşme açısından son derece önemli sayılan gnoseolojik meseleye büyük önem verir. Mercier'nin vurguladığı "kriteriyoloji" (bu teoriyi *Criteriologie Generale: Ou Theorie Generale de La Certitude* [*Genel Kriteriyoloji veya Genel Kesinlik Teorisi*], 1918, adlı inceleme eserinde işlemiştir) bilgi meselesini mantıksal-psikolojik kesinlik açısından ele alır ve eleştiri meselesini kesin olarak inandığımız şeylerin kendiliğinden gelişen şartları üzerine düşünme olarak görür. Kriteriyoloji, muhakeme sürecinin iki ana unsuru, yani değerlendiren özne ile değerlendirilen nesne arasındaki bağıntıyı tespit etmeli ve hakikatin var olmasını ve ona erişmeyi teminat altına alabilecek bir ilke geliştirmelidir: Bu ilke, kriteriyolojik kanıt ilkesidir. Kant'ın önerdiği *a priori* sentez olumlu karşılanmalıdır, ama muhakemenin iki unsurunu birleştiren sentezin doğası farklı bir şekilde yorumlanmalıdır, yani sentezin ardında düşüncenin öznel yasasının değil de bağıntının nesnel tezahürünün olduğu kabul edilmelidir. Unsurlararası bağıntının nesnelliği, unsurların ortaya çıkmasıyla birlikte bilince kendiliğinden sunulan bir kanıttır.

Mercire'nin düşüncesi, Agostino Gemelli ile onunla birlikte Milano Yeni Skolastik hareketini yaratan Francesco Olgiati (1886-1962) ve Amato Masnovo (1880-1955) gibi hocaların Thomasçılığa getirdiği yorumun ilham kaynakları arasında yer alır; bu hareket Milano Katolik Üniversitesinin felsefe fakültesinin açılmasıyla da güç kazanmıştır. Leuven okulunun modern felsefe ve bilimle diyalog kurmanın gerekli olduğuna dair inancı paylaşan Milano Okulu, 24 tez Thomasçılığını aşarak Mercier'nin kriteriyolojisinden hareketle gnoseoloji temasına önem verir, kanıtları ve "doğrudan kanıtlara dayalı" diye nitelenen hakikatleri kavrama şeklini ele alır ve idealist öznellik ile mutlak gerçekçiliğin uç noktalarından kaçınır. Milano Okulu daha sonra, önce pozitivizm tezlerine, sonra da o yıllarda özellikle İtalya'da yeniden ortaya atılan kompakt bir felsefe şekline, yani Croce ile Gentile'nin idealizmine yönelttiği şiddetli eleştirilerle dikkat çeker.



Kardinal Désiré Mercier, *New York Times*, 1915

Milano Okulu Yeni Skolastik felsefenin temsilcisi olarak, özellikle "daimi felsefe" özelliğinden dolayı pozitivizm ve idealizmden üstün

olduğunu iddia eder; daimiliği statik anlamda değildir, beşeri bilginin nesnelliği ve gerçekliği başta olmak üzere skolastisizmin belli başlı tez ve ilkelerini geri kazanmasından ve Tanrı ile dünyanın, ruh ile bedenin ikiliğini öne sürerek pozitivist, idealist monizmi reddetmesinden kaynaklanır. Thomas Aquinas'ın en önemli marifeti, öznenin zihninde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bu düalizmlerin nasıl oluştuğunu göstermiş olmasında yatar: Dünya kendi özerk yapısına sahiptir, ama varlıkların oluşumu mutlak ve oluşumsuz varlık sayesinde gerçekleşir; insan zihni duyusal bilgiye bağlıdır, ama sahip olduğu yetiler sayesinde birincil ilkelerin hakikatlerine yükselir; insan

Gilson ve Hıristiyan Felsefesi Konusundaki Tartışma

1930'larda bir "Hıristiyan felsefesi"nin var olup olamayacağı sorusundan hareketle ortaçağ düşünürlerinin yorumlanması konusunda birçok Avrupalı entelektüelin dahil olduğu bir tartışma doğar. Bu soru 1928'de ortaçağ uzmanı Emile Bréhier tarafından "Hıristiyan Felsefesi Var Mıdır?" başlıklı bir dizi konferans sırasında ortaya atılmış ve Bréhier'nin kendisi bu soruya olumsuz cevap vermiştir.

Büyük felsefe tarihçisi Étienne Gilson (1884-1978) 1931'de bu konuyu yeniden ele alır (düşüncelerini 1932'de yayımladığı *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*'nda toplar). Gilson öncelikle "Hıristiyan felsefesi" ifadesiyle ilke ve yöntemleri tamamıyla akılcı olup varlıkları Hıristiyan dini olmadan açıklanamayacak felsefe sistemlerinin kastedildiğini belirtir; Gilson ayrıca "iki düzeni resmen birbirinden ayırt etmesine rağmen Hıristiyan vahyini aklın olmazsa olmaz desteği olarak gören bütün felsefeler"in Hıristiyan olarak nitelenebileceğini öne sürer.

Gilson'a göre tanımını sunduğu Hıristiyan felsefesi hem mümkündür hem de zaten Aziz Thomas'ın felsefesiyle, hatta Aziz Augustinus'un, Aziz Bonaventura'nın ve Duns Scotus'un felsefeleriyle gerçekleşmiştir. Formülasyonlar ve diller değişirken Hıristiyan filozofların birleştirici unsuru inancı benimseme şekilleridir; bu özellikleri onları Hıristiyan olmayan filozoflardan apayrı bir konuma yerleştirir, çünkü akıl, belirli içeriklerin bilgisine sahiptir ve akılcı argümanlarını arar. Ortaçağ felsefesinin ruhu Hıristiyan felsefesinin ruhudur; yukarıda anılan hocalar farklı güzergâhlar izlemişse de inançları yoluyla Hıristiyan vahyinin hakikatini benzer şekilde desteklemişlerdir.

Aralarında Jacques Maritain'in (1882-1973) dikkat çektiği, bu düşünceyi destekleyen saygın filozofların yanı sıra, felsefe tarihçileri arasında Gilson'a şiddetle karşı çıkanlar da olur. Emile Bréhier'in

bedeni ruh için bir bağdır, ama aynı zamanda hayatın ve beraber yaşamanın ideal gayelerine ulaşmak için belirleyici bir araçtır. Yeni Skolastisizmin üçüncü önemli kazanımı, insanı son derece iyimser bir açıdan yorumlamasını ve en yüce beşeri arzulara ulaşmak için bireylerin kaynaklarına güvenmesini sağlayan insancıl soluğudur. Thomas Aquinas'ın yanı sıra Aziz Augustinus ile Dante Alighieri de referans figürleri olarak öne sürülmüştür; Dante özellikle skolastik doktrinlerin etkisinde geliştirdiği bakış açısından ve özellikle Guelf Kilise yanlılarına başkaldıran siyasi sürgün rolüne getirilen milliyetçi yorumdan dolayı geri kazanılmaya çalışılır.

itirazları Gilson'un düşüncesinin temeline yöneliktir: Hıristiyan felsefesiyle dogma ile uyumlu, Kilise tarafından onaylanan bir felsefe kastediliyorsa, ortaya teolojik bir tanımlama çıkar. Bréhier ayrıca Hıristiyan felsefesinin tarihsel varlığına da itiraz eder; Hıristiyan düşünürler salt aklın ürünü olan özerk bir felsefe ile vahye dayalı, Katolik inancın öğretilerinde derlenmiş doktrin arasında daima ikincisini seçmişlerdir; dolayısıyla Hıristiyanlara göre felsefe dogmanın üstün denetimine tâbi olduğu için hiçbir zaman gerçek anlamda özerk olmamıştır.

Léon Brunschvicg de Hıristiyan felsefesinin tarihsel olarak var olmadığını savunur; Aristoteles vaftiz edilmek istenmiştir, ancak vaftizi isteyen o değildir, tam tersine, Aristoteles sonuna kadar pagan kalmıştır. Filozof Maurice Blondel de Gilson'a itiraz ederken Hıristiyan felsefesi meselesini tarih düzleminde çözüme kavuşturma kararını sert bir şekilde eleştirir; filozoflarla müminler



Maurice Blondel

arasındaki ortak noktaları (örneğin Tanrı'nın varlığı ve yaratılış) arama yöntemi, felsefe ile inancın bakış açıları arasındaki uyumsuzlukların göz ardı edilmesine neden olur. Blondel'e göre Hıristiyanlık felsefeyi yaklaşımlarını gözden geçirmeye

mecbur ederek ve kendi özündeki yapısal sınırlılığının bilincine varmasına yardımcı olarak onun üzerinde etkili olur ve ortaya doğaüstü bir hayatın gerekliliği gibi önemli bir sonuç çıkar.

Gilson bütün bu eleştirileri ciddi bir şekilde göz önüne alırsa da, yıllar boyu kendi yaklaşımına sadık kalmayı tercih eder ve tartışmalı noktalarına açıklık kazandırıp teorisini yeni düşünce ve önerilerle zenginleştirir: Felsefe, Hıristiyanlığın izin verdiği ve Hıristiyan dogmanın düzenleyici etkisini kabullendiği ölçüde Hıristiyandır; inanç belirli çözümler önerir, felsefe de sonrasında bazen o çözümlere kanıtlar sunar. Örneğin Tanrı'nın Kutsal Metinlerde vahyedilen *Qui est* [var olan] adı, Tanrı konusunda akılcı araştırmalarla entegre edilmiştir; Gilson bu konuyu *Ortaçağ Felsefesi* (1922) eserinin dolu dolu sayfalarında da uzun uzun ele alır; 1960'da yayımladığı bir yazıda da bakışını şu şekilde özetler: "Aziz Thomas varlık konusundaki felsefi diyalektiği yürütürken sergilediği

Yeni Skolastisizmin Günümüzde Devamı ve Gelişimi

XX. yüzyılda, hâkim akım olan yorumbilime ve apolojiye bütün ülkelerde ortaçağ düşünürlerinin metinlerini, metnin bileşimini, aktarımını ve belgeler temelinde eleştirel olarak yeniden inşasını merkeze alan tarihsel-felsefi akım eşlik eder.

XX. yüzyılın ikinci yarısında felsefi düşünce alanında Yeni Skolastisizme bağlı, tutarlı bir akım kendini hissettirmeye devam eder; uluslararası öneme sahip bu şahsiyetler arasında Fransa'da Étienne Gilson (1884-1978) ile XX. yüzyılın tamamı boyunca Katolik felsefe geleneği üzerinde etkili olacak olan *Humanism Integral*'in [*Bütünsel Hümanizm*] (1936) yazarı Jacques Maritain (1882-1973); İtalya'da Cornelio Fabro (1911-1995), Gustavo Bontadini (1903-1990) ve Sofia Vanni Rovighi (1908-1990); Germen kültürünün hâkim olduğu ülkelerde de Eric Przywara (1889-1972), Romano Guardini (1885-1968) ve Hans Urs von Balthasar (1905-1988)sayılabilir.



Rahip Agostino Gemelli

Günümüzde Yeni Skolastisizme bağlı olmaya devam eden ve yukarıda adı geçen hocaların etkisinde gelişen felsefe okulları, klasik metafiziğin köklerine sadık kalmaya devam

entelektüel cesaret hayranlık uyandırır; Thomas'ın felsefesi tözle ve özle kendiliğinden son bulur, zaten Tanrı'nın kelamının hakikatine erişmek için ulaşılması gereken nokta budur. Tanrı kendini "varolan" olarak gösterdiğine göre, filozof da varlıkların kökeninde ve merkezinde saf var olma eyleminin var olması gerektiğini bilir: Tanrı'nın kelamı onun ışığında geliştirilen bütün felsefi kavramların üzerinde yer alır [...]. 'felsefi varlık ve Tanrı kavramları, Kutsal Metinler böyle olduğunu öne sürdüğü için var olma eylemiyle örtüşür' diyemeyiz; Kutsal Metinler aslında böyle demez, 'Tanrı'nın adı *Qui est*' der, böyle dediği için de ben de ona inanıyorum; ben imanın nesnesine bu şekilde bağlıyken, bu temasla verimli kılınan akıl var olma kavramını daha derin bir şekilde algılar. Akıl tek bir hareketle birincil ilkenin felsefi anlamında beklenmedik bir derinlik keşfeder ve imanın nesnesini mükemmel olmayan ama hakiki algısını edinir."

A.G.

ederken, beşeri ve bilimsel disiplinlerle açık bir diyalog sürdürürler ve bir yandan aşkınlığı öne sürmeye devam etme, diğer yandan anlamının tarihsel tezahürlerine önem verme gibi ikili felsefi yaklaşımı sürdürürler. Yeni Skolastisizmin metafiziksel niteliği de ilgi uyandırmaya devam eder, ama teorik açıdan eleştirel olarak ele alınır ve çağdaş felsefe alanında geliştirilmiş bütün açık akılcılık biçimleriyle yüzleşmeye dahil olur.



Agostino Gemelli Katolik Üniversitesindeki ilk öğrencileriyle, y. 1922

BİLİM VE FELSEFE: YENİ-POZİTİVİZMİN, VİYANA OKULU VE KARL POPPER

Roberto Limonta

Viyana Okulu

XX. yüzyıl başlarında bilimsel bilginin ve girişimlerin doğası, sınırları ve gayeleri konusunda en hararetli tartışmalar arasında, Yeni-Pozitivizm ve Viyana Okulu çevresinde gelişen tartışma vardır. Viyana Okuluyla, 1920'lerde Avusturya'nın başkentinde Alman fizikçi ve filozof Mortiz Schlick (1882-1936) tarafından kurulan ve Otto Neurath'tan Rudolf Carnap'a ve Kurt Gödel'e kadar çeşitli filozof, sosyolog, mantıkçı ve bilim insanından oluşan çevre kastedilir. Viyana Okulunun tartışmaları 1924'ten itibaren, Schlick'le beraber belirlenen konuların ele alındığı Perşembe akşamı toplantılarıyla istikrar kazanacaktır. Farklı kökenden çok sayıda entelektüelin ve bilim insanının, grubun toplantılarına katılmasa da faaliyetlerini izlediği ve katılımda bulunduğu da unutulmamalıdır (ancak bazıları sonradan okulun yaklaşımlarına eleştirel bir tavır benimsemiştir): "Disiplinlerarası araştırmacılar cumhuriyeti" olarak bilinen bu gruba Berlin'de uygulamalı matematik hocası olan Richard von Mises, fizikçi Philipp Frank, hukukçu Hans Kelsen, filozof Karl Popper, mantıkçı Alfred Tarski ve Berlin'de doğa felsefesi hocası olan epistemolog Hans Reichenbach dahildir.

Hareketin Yayılması ve Diaspora

Bu projeyi besleyen yoğun iletişim ve tanıtım faaliyetlerine sonradan "Berlin Okulu" adını alacak olan grubun araştırma ve tartışmaları eşlik eder. 1928'de Almanya'nın başkentinde Hans Reichenbach tarafından kurulan Berlin Okulu, örnek aldığı Viyana Okulu gibi, bilim insanlarından (örneğin matematikçi David Hilbert) ve filozoflardan (örneğin Carl Gustav Hempel) oluşur. Viyana Okulu, etkisini sonradan İtalyan bilim ve felsefe çevrelerinde, özellikle epistemolog Alberto Pasquinelli (1929-2013) ile bilim felsefecisi Ludovico Geymonat'ın (1908-1991) araştırmaları üzerinde de hissettirecektir.

Viyana Okulu 1930'lu yıllarda, Adolf Hitler'in 1933'te iktidara gelmesinden ve Nazi Almanyası'nın 1938'de Avusturya'yı ilhak etmesinden sonra giderek dağılır. Okulun bazı üyeleri Yahudi'dir, bazıları sol görüşlü siyasi gruplara yakındır, üstüne üstlük okul içerisinden anlaşmazlıklar başgösterir. Carnap gibi birçok üye Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eder ve bu diaspora, Viyana Okulunun fikirlerinin İngilizce konuşulan ülkelerde felsefe ve bilim dünyasında yayılmasına katkıda bulunur.



Moritz Schlick Aralık 1931'de Berkeley'de, Noord-Hollands Archief Haarlem (NL),
George Moritz H. van de Velde-Schlick

Viyana Okulu ve Birleşik Bilimler Ansiklopedisi

Otto Neurath tarafından 1930'ların ortalarından itibaren geliştirilen *International Encyclopedia of Unified Science* [*Uluslararası Birleşik Bilimler Ansiklopedisi*] gibi iddialı bir projenin ardında Viyana Okulunun fikirleri yatar. 1935'te düzenlenen Paris Kongresinde ele alınarak onaylanan Neurath'ın projesi, üniter bir yöntemi ana hatlarıyla tarif etme amacı güden, bilimlerin birliğinin temeli konusundaki iki ciltten ibarettir. Zaten Neurath, *Ansiklopedi* projesini bir bütün olarak tanıtan "The orchestration of the sciences by the encyclopedism of logical empiricism" ["Mantıksal Deneycilik Ansiklopediciliğinde Bilimlerin Düzenlenmesi"] başlıklı makalesinde şöyle yazar: "Bilim alanındaki, hatta belirli bir disiplin içerisindeki bazı zorluklar, iki bilim insanının farklı bilimsel diller kullandıklarında [...] aynı problem mi, yoksa farklı problemler hakkında mı konuştuklarını, aynı görüşü mü, farklı görüşleri mi öne sürdüklerini tespit etmenin her zaman mümkün olmamasından kaynaklanır. Bilimsel dilin birleştirilmesi, bilimin birliği hareketinin amaçlarından biridir." Projeyi tanıtan bölümü bilimlerin metodolojisine ayrılmış bir bölüm ile belirli bilimlerin güncel durumunu ve aralarındaki bağıntıları ortaya serecek ikinci bir bölüm izleyecektir. Bu devasa projeyi (Neurath toplam 36 cilt öngörür) kabul eden Chicago Üniversitesi 1938'den itibaren "Giriş" bölümlerinin Russell, Bohr ve Dewey'den de katkılar içeren ilk monografilerini yayımlamaya başladı.

Ertesi yıl beş bölüm daha yayımlanır. Ancak bu girişimin objektif zorluklarına (dünya çapında bilim insanlarının koordine edilmesi, ciltlerin üç dilde hazırlanması, yayımlanmasının ekonomik açıdan sürdürülebilirliği) İkinci Dünya Savaşının da patlak vermesi ve Neurath'ın evrensel olarak kabul görmeyen ilkeleri temelinde oluşturulmuş bir birleştirme projesinin karmaşıklığı eklenince, proje yarım kalır, günümüzde de tamamlanmış olmaktan çok uzaktır.

Dünyanın Bilimsel Algısı

Hans Hahn, Otto Neurath ve Rudolf Carnap tarafından yazılan *Wissenschaftliche Weltauffassung* [*Dünyanın Bilimsel Algısı*] Viyana Okulunun manifestosunu teşkil eder; bilimsel araştırmalardaki son gelişmeler ve bu gelişmelerin tetiklediği epistemolojik meseleler sonucunda bilimlerin (özellikle mantık ve matematik) temelleri konusunda yürütülen incelemelerden hareketle, grubun üyeleri "birleşik bilim" altında farklı disiplinleri birleştirmeye dayalı bilimsel bir dünya algısını inşa edip yayma fikrini ortaya atarlar.

Bu fikir katı bir şekilde belirlenmiş tezlerden ziyade, "temel bir yönelim" ve bir "araştırma hedefi" olarak tanımlanabilir. Manifestoda şöyle yazar: "Program, bilimlerin birleştirilmesini hedefler. Amaç, çeşitli bilimsel alanlarda faaliyet gösteren münferit araştırmacıların edinimlerini koordine etmek, aralarında bağlantılar kurmaktır. Ortak çalışmalara önem verilmesi, tarafsız formüllerden oluşan bir sistemin geliştirilmesi ve küresel bir kavram sistemi arayışı [...]

bu programdan kaynaklanır. Kesinliğe ve açıklığa önem verilir, karanlık muğlaklıklar ve erişilemez derinlikler reddedilir." Düşüncenin mantıksal açıklığına verilen önem ve bilimsel dilin muğlaklıklarının reddedilmesi, Wittgenstein'ın Viyana Okulunun toplantılarında en çok tartışma konusu olan *Tractatus logico-philosophicus*'unun etkisine tanıklık etmekle kalmaz, aynı zamanda Viyana Okulu üyelerinin, her zaman homojen olmayabilen farklı ilgi alanlarının ve teorik tavırlarının ötesinde her türlü metafiziğe radikal bir şekilde karşıt bir temel yaklaşımı paylaştıklarını gösterir.

Carnap ve Metafiziğin Aşılması

Projenin temelinde beşeri akılcılığın tamamıyla bilimsel akılcılığı temel aldığı fikri yatar ve buna bağlı olarak metafizik, yani Viyana Okulu üyelerinin bu terimle kastettiği geleneksel felsefenin tamamı radikal bir şekilde dışlanır. Metafizik, sıradan dilin kendine özgü terim ve formüllerinin kullanıldığı, ama anlamlarının kesin olmadığı bir düşünce şekli diye algılanır, çünkü kavramlar, olaylar, nitelikler, şeyler gibi farklı gerçeklikler aynı şekilde ele alınır; örneğin iyinin, bilginin, esnekliğin ve ağacın aynı şekilde "var olduğu" öne sürülür. İkinci bir hata da bilişsel süreçlerin deneyci içerikler olmadan geçerli olabileceğini ve düşüncenin salt mantıksal çıkarımlar yoluyla yeni bilgiler üretebileceğini sanmaktan ibarettir.

Bu yaklaşımı temsil eden en anlamlı belge, Carnap'ın 1932'de *Erkenntnis* dergisinde yayımlanan "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" ["Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Aşılması"] başlıklı makalesidir. Bu metinde bir bilim olarak metafiziğe yönelik eleştiri, metafizik veya din gibi bilgi alanlarının, terimleri ("var olmak," "mutlaklık," "Tanrı") deneyim yoluyla teyit edilebilecek somut içeriklerden yoksun önemeler üzerine inşa edildiği varsayımını temel alır. Carnap'a göre ise belirli bir anlamı olan bütün terim veya önermeler belirli şartları yerine getirmelidir: a) Bir terimin işaret ettiği deneysel nesne bilinmelidir. b) Önerme, temel verilere göndermede bulunan (ve birazdan göreceğimiz üzere, "protokol önermeleri" adı verilen) önermelerden türetilmiş olmalıdır. c) Önermenin hakikat (yani empirik olarak teyit edilebilirlik) şartları bilinmelidir. d) Önermenin doğruluğunu teyit etme yöntemi de belli olmalıdır. Bu şartlar ortaya konduğunda, Carnap'a göre "varoluş, dünyanın başlangıcıdır" gibi önermelerin anlamdan yoksun olduğu ve "Caesar asal bir sayıdır" gibi anlamsız olduğu apaçık olan önermelerden daha anlamsız olmadıkları bellidir. Bu durumda bilimsel önermeler ile metafiziksel önermeleri kesin olarak birbirinden ayırmak gerektiği hasıl olur.

Mantıksal Yeni-Pozitivizmin ve Doğrulama İlkesi

Viyana Okulu, sonradan "mantıksal Yeni-Pozitivizmin (veya deneycilik)" olarak bilinecek olan bir kavram yoluyla yeni matematiksel mantığı deneyci geleneğin

epistemolojisiyle birleştirmeyi amaçlar; eleştirel hedef, bir anlam teorisinin asgari koşulu olan önermelerin somut doğrulanabilirliğini ilkesel olarak bile karşılayamayan sahte bir bilim anlamındaki metafiziktir. Öte yandan "teorik" olarak tanımlanan, yani deneysel olarak doğrulanamayacak nesnelere veya özelliklere işaret eden önermeler (örneğin atomlar) "gözlemsel," yani doğrudan doğrulanabilir nesne veya özelliklere işaret eden önermelere dönüştürülebildiği takdirde bir teori bilimsel olarak tanımlanabilir. Schlick şöyle yazar: "Bir önermenin anlamı, fiili veriler temelinde doğrulanır olup olmadığına tamamıyla bağlıdır." Bu, Schlick'in araştırmalarından doğan ve Carnap'ın *Der Logische Aufbau der Welt*'de [*Dünyanın Mantıksal Yapısı*] (1928) yer verdiği "doğrulama ilkesi"dir. Bu eserin amacı, duyumların en basit verilerinden (Carnap bu verileri "sistemin temelini teşkil eden en önemli nesneler" olarak tanımlar) en karmaşık düşüncelere kadar bilgi sistemimizin tamamını yeniden inşa etmektir; Carnap'ın deyimiyle, "duyusal özellikler ve işlenmemiş deneyimsel veriler arası bağıntılar gibi bazı basit ve temel kavramları seçip bu temel üzerine farklı türden kavramlar için tanımlar inşa edilir." Bilgi soyağacının yeniden inşası "birleşim sistemi" olarak tanımlanır ve mantıksal Yeni Pozitivistlerin, bilimleri birleştirme projesi için temel bir model teşkil eder.

Önermenin Anlamı

Der Logische Aufbau der Welt'in temelinde şu ilke yatar: Bir önermenin anlamlı olması (yani bilişsel içeriğinin olması) için onu oluşturan terimlerin anlamlı olması ve mantıksal tutarlılık kuralları doğrultusunda birleşmeleri gereklidir. Bir önermenin anlamı, dolayısıyla da bilimsel statüsü, doğrulanma şartları, yani doğru veya yanlış olmasından da önce, anlamlı olup olmamasının (yani fiili olarak gerçekleşip gerçekleşemeyeceğinin) belirlenmesi imkânı yoluyla belirlenir. Schlick *Meaning and Verification*'da [*Anlam ve Doğrulama*] (1936) şöyle bir örnek sunar: "Bir arkadaşım bana, 'Beni gökyüzünün İngilteredekinden üç kat daha mavi olduğu bir ülkeye götür!' dese, onun bu arzusunu nasıl yerine getireceğimi bilemem; onun bu cümlesi bana anlamsız gelir, çünkü 'mavi' dilimizin kurallarının öngörmediği bir şekilde kullanılmış olur."

Bir önermenin anlamını bu şekilde kavrama ve belirleme şekli, felsefi araştırmanın ontolojik düzlemden dilbilimsel düzleme kaydığını gösterir; felsefi araştırma artık farklı metafiziksel sistemler, yani dünyanın farklı ontolojik sistemleri arasında bir seçim değil, dillerarası, yani "birleşik bilimi" oluşturan önermelerin farklı yorumları arasında bir seçim haline gelmiştir. Schlick 1930'da yayımlanan, *Die Wende der Philosophie* [*Felsefenin Dönüm Noktası*] adlı makalesinde bunu açıkça öne sürer: "Felsefe [...] önermelerin anlamının açıklığa kavuşturulmasını veya belirlenmesini sağlayan faaliyettir. Önermeler felsefe yoluyla sarih kılınır, bilim yoluyla da doğrulanır. Bilim, önermelerin hakikatini, felsefe önermelerin ne anlama geldiğini ele alır." Viyana Okulunun

Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus*'ta geliştirdiği yaklaşımla yüzleşmesi tam da bu gibi dilsel yönlerden önem taşıyacaktır.

Fenomenalizm ile Fizikalizm Tartışması

Otto Neurath, bilimsel önermelerin referans noktasının "protokol önermeleri" olduğunu belirlemişti; Neurath bu tanımla bilimsel dilin, uzamsal-zamansal belirlenimlerden ("burada," "şimdi") ve gözlemsel yüklemlerden ("kırmızı," "kuru," "tiz") oluşan temel önermelerini kastediyordu. Ancak Viyana Okulunun temsilcileri bu protokol önermelerin anlamı ve onları anlama ve kullanma şekli konusunda apayrı görüşlere sahip olacaklardır: Bilimsel doğrulamanın parametrelerinin az veya çok katı yorumu konusunda ortaya çıkacak tartışmanın bir tarafında protokol önermelerinin "fenomenalist" yorumunu savunan Schlick, diğer tarafında da "fizikalist" olarak tanımlanan yorum şeklini destekleyen Neurath ve daha sonra Carnap yer alacaktır. Fenomenalist yoruma göre protokol önermeleri duyusal verilerdir, yani bilişsel süreçlerden doğrudan türeyen duyumlardır. Fizikalist yoruma göre ise protokol önermeleri somut fiziksel nesneleri tanımlarken duyumlar bilişsel süreçlerden türeyen ürünlerdir. Neurath ile Carnap'a göre böylelikle fenomenalizme içkin olan solipsist sapma (yani bütün bilgilerimizi şeylerin gerçekliğine bağlı olmayan, tamamıyla öznel psikolojik süreçlere indirgeme) riskinden kaçınılır.

Ortaya çıkan tartışma ve ona bağlı olarak Yeni Pozitivist hareketin bilimlerin temel önermelerini ele alma şekli konusundaki belirsizlikleri sonucunda, daha yumuşak doğrulama biçimlerine zemin hazırlanır. Özellikle Carnap, *Logical Foundations of Probability* [*Olasılığın Mantıksal Temelleri*] (1950) adlı eserinde doğrulama ilkesini "teyit" ilkesiyle ikame edecektir: Bilimsel bir önermenin anlamlı sayılması için tamamıyla doğrulanması değil, sadece gerçekliği tanımlayan önermeler yoluyla teyit edilmesi gereklidir. Bu gibi deneysel teyitlerin miktarı, bir önermenin "teyit derecesi"ni belirleyecektir.

Karl Popper ve Metafiziksel Teorilere Eleştiriler

Avusturyalı filozof Karl Raimund Popper (1902-1994) başlangıçta Viyana Okulu temsilcilerininkine benzer, geleneksel metafizik eleştirisi bağlamında faaliyet gösterir. 1919'da Einstein'ın fiziğiyle tanışma, Popper açısından büyük önem taşır. Bunun sonucunda Einstein fiziği ile o dönemin üç büyük teorisi, yani Freud'un psikanalizi, Adler'in bireysel psikolojisi ve Marksist tarih teorisi arasındaki temel farkı belirleme ihtiyacı hisseder. Onun gözünde bu teoriler her türlü olguyu açıklayabilecek ve her türlü hata olasılığından muaf, metafiziksel sistemlerdir. Ancak Popper'e göre bu teorilerin daima doğru olması hakikate işaret ettiklerini göstermez, sadece bir sınırın, yani gerçekliğe tekabül ettiklerini doğrulamanın imkânsız olduğunun göstergesidir. Nitekim bu teorileri gerekçelendirmek veya teyit etmek için tam tersi olgulara da başvurulabilir. Bu teoriler bilimden çok mitlere yakındır, çünkü deneysel gerçeklik düzleminden tamamıyla ayrı, bütüncül

ve her şeyi kapsayan bir açıklama sunma ihtiyacına cevap verirler. Görelilik teorisi ise bambaşka türde bir teoridir: "Einstein," diye yazar Popper, "kritik önem taşıyan deneyimler arardı; bu deneyimlerin kendi öngörüleriyle uyumlu olması, şüphesiz, teorisini doğrulayacaktı; uyumsuz olmaları ise [...] teorisinin dayanaksız olduğunu gösterecekti. Bunun sahici bilimsel tavır olduğunu hissediyordum."



Karl Popper

Bilimsel Keşiflerin Mantığı ve Yanlışlamacılık

Avusturyalı filozofun yaklaşımı sonradan Viyana Okulunun Yeni-Pozitivizmine özgü tümevarımsal mantıkla çakışacaktır: Popper'e göre tümevarım süreci mantıksal bir temelden yoksundur, çünkü sürekli olarak tek bir olgu tarafından çürütülme ihtimaline açıktır. "Bütün kuğular beyazdır" şeklinde bir beyanın doğruluğu, "Bu kuğu beyaz" gibi münferit önermelerin birikmesiyle artmaz, çünkü tek bir "Bu kuğu siyah" önermesiyle yanlışlanacaktır. Böylelikle bilim ile metafizik arasındaki, Yeni Pozitivistlerin bilimsel önermelerin deneysel doğrulanabilirliği olarak tespit ettiği ayrım kriteri de çöker; bu durumda Popper, "Tümevarım diye bir şey yoktur" gibi az ve öz bir sonuca varır. Epistemolojik bir kriter olarak tümevarım, bilimsel dili deneysel olgulara bağlama ihtiyacını karşılayan başka bir ilkeyle ikame edilmelidir. Bu ilke, "yanlışlanabilirlik" kriteri olacaktır. Popper'e göre bu kriter üç ihtiyaca cevap verir: Bilimin epistemolojik statüsünü belirlemek, bilimi metafizikten ayırt etmek için parametreler tespit etmek, gerçek bilimsel uygulamaların tanımını yapmak.

Bilimsel Araştırmalarda İlerleme ve Yöntem

Bilimler olguların tümevarımsal derlemesinden doğmaz ve doğanın ebedi yasalarının keşfiyle sonuçlanmaz: Bilim insanları, bir problem bütününü temel alan araştırmalarında hipotezler öne sürer ve onları hem mantıksal hem de deneysel olarak sınamaya tâbi tutar. Dolayısıyla bilim insanları teorilerini teyit edecek olguları aramak yerine, o teorileri yanlışlayabilecek önemli olguları ararlar ve kendi hipotezlerinin en olası sonuçları yerine, en olasılıksız sonuçları konusunda araştırmalar yürütürler. Teorilerini deneysel olarak ve kesin olarak doğrulama iddiasından vazgeçen bilim, yanlışlanabilir önermelerin bütünü şeklinde tanımlanabilir. Popper'e göre bilimin doğası normatif olmaktan

ziyade yasaklayıcıdır; bir tanımda bulunurken sonsuz yaklaşıklaştırmaya ve dahil etmeden ziyade dışlama süreçlerine başvurur. Bilim ne kadar dışlayıcı olursa, bize o derecede bilimsel olarak doğrulanmış bilgiler sunar. Dolayısıyla bilim tarihi, sonsuz bir hipotez dizisinden ibarettir; her hipotez ya doğrulanır ya da yanlışlandığı takdirde, yanlışlanması daha zor olduğu için deneyimle daha uyumlu olan başka bir hipotezle ikame edilir.

Gerçeğe Benzerlik ve Temel Önermeler: Yeni Bir Hakikat Teorisi

Popper'in epistemolojisi için ana mesele, hakikat kavramı olmasa da en azından düzenleyici işlevinin nasıl geri kazanılabileceğidir. Popper bu amaçla, doğru içerikler ile sahte içerikler arasındaki farklılıkları temel alan "gerçeğe benzerlik" anlamında bir hakikat teorisi geliştirir. Doğru içerikler, teorinin mantıksal ve doğru sonuçları olarak ortaya çıkan önermeler, sahte içerikler de teorinin sahte sonuçları olarak türeyen önerme sınıfıdır. Bilimsel bir önermenin gerçeğe benzerlik ölçüsü, sahte içeriklerin *[Ctf (a)]* doğru içeriklerden *[Ctv (a)]*, *Vs (a) = Ctv (a) – Ctf (a)* formülü doğrultusunda] çıkarılmasıyla elde edilir. Böylelikle rakip teoriler arasında seçim yapma ve gerçeğe benzerlik derecesi daha yüksek olan teoriyi tercih etme imkânı elde edilir. İki teorinin yanlışlanabilir olduğu belirlendikten sonra her ikisinin de deneysel temel önermelerinin (Popper bunları "potansiyel yanlışlayıcılar" olarak tanımlar) karşılaştırması yoluyla yanlışlanma derecesi tespit edilir; A teorisinin potansiyel yanlışlayıcılarının toplamı, B teorisinin potansiyel yanlışlayıcılarının toplamını içeriyorsa, A teorisinin yanlışlanma düzeyi B teorisinin düzeyinden daha yüksek, dolayısıyla da deneysel içeriği daha geniş demektir.

Bilim Sosyolojisine Doğru

Popper'e göre gerçeğe benzerlik kriterinin tarih düzlemindeki karşılığı "temel önerme" olarak tanımlanan, ama kanıtlanamayan önermeler (örneğin "Güneş daima doğar") konusunda araştırmacılar arasında varılan görüş birliği anlamındaki hakikat fikridir. Bu önermeler bütünü, daima ilerlemeyi hedef alan, ama temel önermelerin sürekli olarak baştan tanımlanması gerektiğinin de bilincinde olan bilimsel araştırmanın deneysel temelini sağlar. Bilimsel girişimler, direkler üzerine kurulu yapı metaforuyla tanımlanır. Temeller bataklığın dibine dikilir; ancak bu işlemin nihai noktası, önceden var olan temele (olguların hakikati) erişildiği anlamına gelmez, yapıyı ayakta tutmaya yettiğine sadece uzlaşımsal olarak karar verilen bir düzeye ulaşıldı demektir.

Müzakereye dayalı bu hakikat fikri sayesinde epistemolojik meseleler salt metodoloji alanından çıkıp bilimsel girişimlerin tarihsel ve sosyolojik yönleriyle kesişir. Bu düzlemde hareket edecek olan "yeni bilim felsefesi" (Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Laudan) devraldığı mirasla 1950'lerden itibaren epistemolojik tartışmayı Viyana Okuluna özgü Yeni Pozitivist ve metafizik karşıtı alandan bilim sosyolojisine yönelik araştırmaların alanına taşıyacaktır.

Tarihselcilik ve Üç Dünya Teorisi

Popper'in bilim felsefesine dair fikirleri, *Tarihselciliğin Sefaleti* (1957) ve *Açık Toplum ve Düşmanları* (1945) gibi eserlerde ifade ettiği tarihsel ve siyasi düşüncelerini de yönlendirir. İlk eserdeki eleştiriler Popper'ın biraz muğlak bir şekilde "tarihselcilik" olarak tanımladığı kavramı hedef alır. Popper bu kavramla gerçekliğin, özcülük (bütün fenomenleri gerçekliğin değiştirilemez temeline gönderme yoluyla açıklama eğilimi) ve bütüncülük (sosyal gerçeklikleri bileşenlerine indirgenemez bir bütün olarak görme alışkanlığı) gibi metafiziksel kalıntıların etkisindeki yorum şeklini kasteder. Buna göre tarihselcilik kısmi ama gerçekleştirilebilir bir reform projesiyle yüzleşmeyi reddedip sosyal devrime yönelik ütopyacı ideallerin peşine düşer.

Popper'e göre insanın içinde yaşadığı gerçekliği anlamak için tarihselciliğe başvurmaya gerek yoktur. Avusturyalı filozof bu düşünceyle üç dünyayı birbirinden ayırt eder: "1. dünya" taşlar, bedenler ve beyinler gibi maddi nesnelerden ibarettir; "2. dünya" insanların zihni tarafından üretilmiş düşüncelerin bütününü kapsar, ama beyin hücrelerinin biyolojik süreçlerini kapsamaz, çünkü onlar, maddi olmayan düşüncenin maddi desteğinden başka bir şey değildirler; "3. dünya" da insanların düşünceleriyle ürettiği ve "1. dünya"daki kitap ve beyin gibi nesnelerin tarihi yoluyla muhafaza edilip aktarılan nesnel gerçekliklerden oluşur. Fikirlerin tarihselci açıklamalara başvurmadan kendi tarihlerinin ve evrimlerinin olmasını sağlayan, "3. dünya"nın gerçekliklerdir.

Açık Toplum ve Düşmanları

Açık Toplum ve Düşmanları'nda epistemolojik yanlışlanabilirliği siyasi ve sosyal dile dönüştürür. Mükemmel bir toplum yoktur ve sadece daima mükemmelleştirilebilecek bir topluma yaklaşıklaştırmalardan söz edilebilir. Yanlışlamacı teoride nasıl hedef hakikate ulaşmak değil, bilimsel hipotezlerin doğrulanmasını mümkün kılmaksa, Popper'in siyasi teorisi de siyasi kurumların faaliyetini kontrol altına alma amaçlı işlemler üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla açık toplum doğaçlama, kısmi ve geçici siyasi hipotezler doğrultusunda ilerleyecektir. Böyle bir toplumun en önemli değeri kişisel özgürlüktür, eleştirel yaklaşımın gelişimini destekler ve farklı fikirlerle geleneklerin bir arada yer alabileceği ortak bir alanı teminat altına alır. Popper'in demokrasilerde bile bilginin dolaşımını düzenleyen medyatik mekanizmalarda gizlenen tehlikelere dikkat çekmesi bundandır; "Television: A Bad Teacher" ["Televizyon: Kötü bir Öğretmen"] (1994) başlıklı makalesinde Popper şöyle yazar: "Demokrasi, siyasi iktidarı kontrol altına almak anlamına geliyorsa, bir demokraside kontrol altına alınmamış hiçbir gücün olmaması gerekir;" halbuki televizyon, eğitim süreçleri ve kültürel hayat üzerinde o kadar etki sahibidir ki, bu dengeyi yok etmiş, Popper'in "televizyon yapmak için ehliyet" olarak tanımladığı önleme amaçlı kontrol ve sansür biçimlerini gerekli kılmıştır.

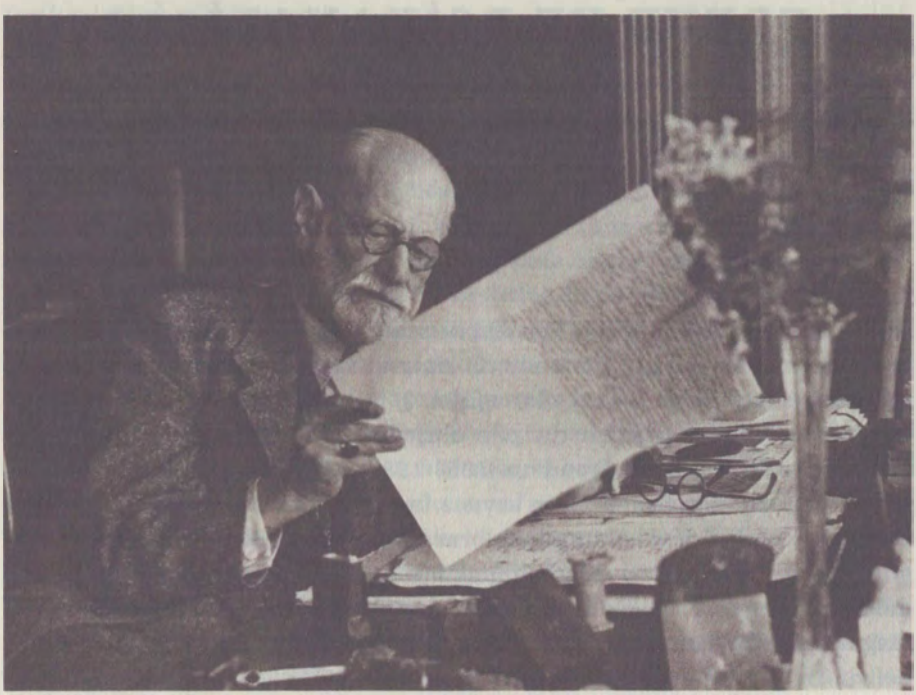
FREUD VE PSİKANALİZİN GELİŞİMİ

Giovanni Rota

Sigmund Freud

"Psikanaliz, 1) başka türlü erişilmesi neredeyse imkânsız olan ruhsal süreçleri inceleme amaçlı bir yöntemin; 2) sinirsel rahatsızlıklara yönelik (ve bu incelemeye dayalı) bir tedavi yönteminin; 3) bu yoldan elde edilen ve giderek birbirine eklenerek yeni bir disiplin oluşturan bir dizi bilginin adıdır (*Psikanaliz*, 1922). Sigmund Freud'un (1856-1939) "yarattığı" oluşumun özelliklerini tarif ederken başvurduğu sayısız tanımdan biridir. Aslında, Freud'un hem tıp hem de felsefe alanındaki (örneğin Nietzsche ile Schopenhauer) çeşitli kaynaklarından söz etmek mümkünken, psikanalizin Freud'la ve onun dâhiyane sezgileri sayesinde doğduğuna şüphe yoktur. Freud'un keşiflerinin olağanüstü yankısının hissedildiği alanlar sadece psikoloji ve psikiyatri gibi belirli disiplinler değildir. Thomas Mann'ın 1936'da Viyanalı doktorun seksen yaşı onuruna yazdığı bir denemede özetle dediği gibi, "psikanalizin bakış açıları dünyayı dönüştürüyor." Beşeri bilimler bir bütün olarak psikanalizin etkisi altında kalmıştır, çünkü insanı, eylemlerini, yüksek veya popüler kültür ürünlerini, sosyal ve özel hayatını psikanalitik bakış açısını göz önüne almadan ele almak imkânsız hale gelmiştir. Ayrıca sıradan insanların kendilerini nasıl algıladıkları üzerinde psikanaliz kadar etkili olmuş başka bilimsel veya kültürel keşif olmamıştır; Freud'dan sonra sokaktaki insan bile bilinçaltına sahip olduğunu bilir.

Sonradan Viyana'ya taşınacak olan Yahudi asıllı bir ailenin çocuğu olarak Moravya'da dünyaya gelen Freud, doktor olduktan sonra Paris'te ünlü nöropatolog Jean-Martin Charcot'nun (1825-1893) yanında eğitim aldıktan sonra histeri başta olmak üzere sinirsel hastalıkları incelemeye kendini adar. Freud, başlangıçta hipnoz yoluyla tedavi ettiği bu hastalıklar konusunda sonradan baskılama bilincine varır; bu ruhsal mekanizma psikanalitik teorilerde sinirsel fenomenleri ve ruhsal patolojileri kavramak açısından önemli bir rol oynayacaktır. Özne bu bilinçdışı yöntem yoluyla bilincin tahammül edemediği anıları ve temsilleri bilinçaltına iter ve orada tutar. Bu, aktif bir işlemdir, çünkü ruhsal enerji tüketilmesini gerektirir ve varlığını ortaya çıkardığı boyut unutulmuş, atıl bir anı birikiminden ibaret olmayıp bilinç üzerinde baskı yaratmaya, onu tetikleyip şartlandırmaya devam eden, zaman dışı bir durumdur.



Sigmund Freud, 1930

Freud insan ruhunu üç bölüme ayırır: bilinç, önbilinç (üstü örtülü ama kolaylıkla yüzeye çıkarılan malzeme içerir) ve bilinçaltı (akıldışı ve vahşi dürtüler, bastırılmış arzular, bilinçdışı güdüler). Akılla bilincin özdeş olduğuna dair binlerce yıllık düşünce böylelikle çöker. Tam tersine, duygusal hayatın asıl itici gücü olan gizli boyutun aralıksız biçimde dinamik olduğu ve insanların bilinç hayatına sürekli olarak müdahalede bulunduğu ortaya çıkar. Bu müdahaleler öncelikli olarak rüyalarda gerçekleşir ve sadece yüzeysel olarak bağlantısız gibi görünen rüya örgüleri yoluyla tespit edilebilen baskılanmış arzular (sansüre uğramış şekilde de olsa) yüzeye çıkarak sanrılar yoluyla tatmin edilir (*Rüyaların Yorumu*, 1899). Dolayısıyla sözde "normal" kişilik, bilinçaltına dayandırılabilecek tezahürlerden yoksun değildir; aynı şey dil sürçmeleri, nesnelerin kaybedilmesi ve herhangi bir bireyin hayatını niteleyen, istemsiz ve görünürde anlamsız hareketler açısından da söz konusudur (*Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, 1901). Baskılanan boyut, özellikle psikonevrozların semptomlarında karmaşık bir şekilde kendini gösterir. Freud ayrıca insanın yaşamsal dürtüsünün genel bir enerji değil de öncelikli olarak zevk arayışına yönelik, cinsel nitelikli bir güç (libido) olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Cinselliğin kapsamının bu şekilde genişletilmesi, tek bir enerji matriksinin referans alınmasını sağlar. Bu da normallik ile sapmalar, sağlıklı davranışlar ile sapkın eylemler arasına

konanlar veya çocukluk dönemi cinselliğini kabul etmeyenler gibi alışılageldik entelektüel bariyerlerin ortadan kaldırılmasına imkân verir. Freud çocukların da zevk arayışı dürtüsüyle hareket ettiğini öne sürdüğünde, içinde bulunduğu ortamı dehşete düşürür ve çocukları cinsellikten yoksun oldukları için masum diye gören binlerce yıllık geleneği ihlal eder. "Cinsel hayat ergenlikle başlamaz, doğumdan kısa süre sonra görülen tezahürlerle ortaya çıkar" (*Psikanaliz Üzerine*, 1938). Çocuk kendi bedeninde libidoyla bağlantılı taleplerde bulunan erojen bölgeleri (ağız, anüs, genital bölge) kısa sürede tanır, dolayısıyla da zevk arayışına yönelik eylemlerde, üremeye yönelik olmayan bir cinselliğin ifadesi olarak sapkın sayılabilecek eylemlerde bulunmayı öğrenir. Başlangıçta otoerotik şekillerde zevk arzusunu tatmin etmeye çalışan çocuk, ebeveynlerine bakarak ve karşı cinsten ebeveyne sevgi besleyerek ve aynı cinsten ebeveynine rekabet tavrıyla yaklaşarak (Oedipus kompleksi) kendi bedeninin sınırını aşar; Freud'a göre bu dinamik, yetişkin kişiliğin gelişimini kayda değer derecede şartlar.

M1: Sigmund Freud, *Rüya ve Arzu*

Freud hayatı boyunca psikanaliz doktrinini sürekli olarak revize etmeye kendini adar ve yeni modellerin formülasyonu yoluyla, kendi teorilerinde bazı sabit noktalar (cinsel dürtünün önceliği, Oedipus kompleksi) dışında önemli değişikliklere giderek bu doktrine netlik kazandırmaya çalışır.

İd, Ego, Süperego

Freud bilinç-önbilinç-bilinçaltı konusunda insan ruhunu üç "ruhsal bölüme veya duruma" ayırır. İd adı verilen en eskisi, bilinçaltının dürtülerini ve içgüdüselliğini, bedenin ruhsal hayattan olan taleplerini ifade etmek için kullanılır. İd özünde zevk arayışına yönelik olarak hareket eder. Egonun, yani dış dünyayla ilişkide olan bilincin görevi, tehlikelerden korunmak ve kendini muhafaza edecek şekilde kendini yapılandırmaktır. Ego bu amacı yerine getirebilmek için sürekli olarak uzlaşmak ve bir yandan arzuları tatmin ederken, diğer yandan dış dünyada karşısına çıkan tehlikeleri ve sınırlamaları göz önüne almak zorundadır. Freud'un öne sürdüğü üçüncü durum, ebeveyn otoritesinin dayattığı yasakların içselleşmiş hali olan Süperegodur; insanı toplumun öğretmenler, kılavuzlar, gelenekler, çevresel etkiler ve ideal modeller yoluyla önerdiği hayat tarzlarını algılayıp benimsemeye eğilimli kılar; Ego ile Süperego arasındaki ilişkilerin dinamiği temelde ebeveynin Ego üzerindeki etkisinin uzantısı niteliğindedir. Bölünmüş ve yapısal olarak çatışma halindeki bu içsel boyut içerisinde durumu tamamıyla kontrol altında tutmaktan uzak olan Ego, sürekli olarak İdin vahşi gereksinimleri ile Süperegonun beklentilerini çeşitli gerekçeler ve hilelerle idare etmeye çalışır: "Ego yaltakçı, fırsatçı ve yalancı olma arzusuna biraz fazla boyun eğer; durumun fiili olarak nasıl olduğunun bilincinde olmasına rağmen kamuoyunun kendisine iyi gözle bakmasını isteyen devlet adamları gibidir" (*Ego ve İd*, 1922).



Luis Bunuel tarafından yazılıp yönetilen *Un chien andalou* adlı kısa filmden bir sahne, 1929

Freud yıllar boyunca modelini revizyona tâbi tutarak, zevk arayışına ve libido dürtülerinin (*eros*) tatminine yönelik yaşamsal içgüdüyü, tam tersi yönde, dış nesnelere yönelik olup saldırgan yaklaşımların temelinde yatan, kendi kendini yok edici bir eğilimle (ölüm içgüdüsü *thanatos*) bağdaştırır. Freud'un psikanalitik modele getirdiği bu düzeltmelerin ardında yatan döneminin dramatik olayları (Birinci Dünya Savaşı ile daha sonra Nazizmin ortaya çıkışı) onu psikanalitik ilkelerin uygulama alanını genişleterek gerçek anlamda sosyal bir teori tanımlamaya iter. "Tarihteki olaylar, insan doğası, kültürel evrim ve en üst düzey temsilcisi din olan tarihöncesi olayların tortuları arasındaki karşılıklı etkiler, Ego, İd ve Süperego arasındaki dinamik çatışmaların yansımasından başka bir şey değildir; psikanalizin konusu olan bu süreçler daha geniş bir sahne içinde ele alınırlar (*Otobiyografi*, 1935). Freud 1912'den itibaren psikanalitik modelin etno-antropolojiye uygulanması üzerinde çalışmaya başlar (*Totem ve Tabu*) ve ahlakla dinin doğuşunu Oedipus kompleksi ışığında açıklar. Freud ileride din eleştirisine daha çok önem vererek dinsel hayatın eziyetlerini tahammül etmeye yönelik, yanıltıcı bir araç olarak görecektir; bu bağlamda Tanrı, çocuğuna yardımcı olan ve onu teskin eden ebeveynden farklı değildir,

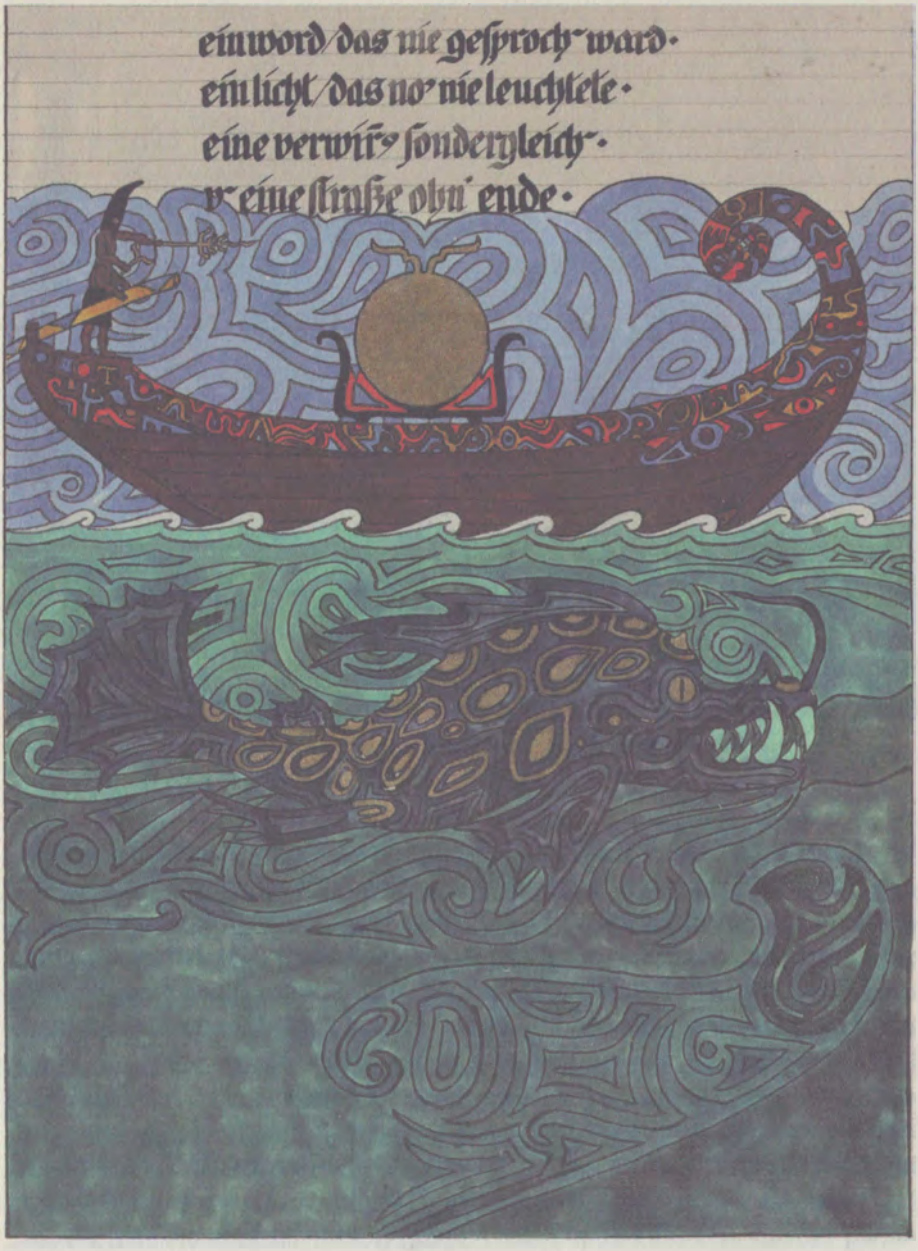


Georg Wilhelm Pabst yönetmenliğindeki *Die freudlose Gasse* (Neşesiz Hayat) filminden bir sahne, 1925

her "tanrısal figür"ün ardında bir "baba figürü" vardır (*Bir Yanılsamanın Geleceği*, 1927). Freud'un hayal kırıklığına uğramış, kötümser ateizmi, sosyal hayat analizinde de kendini gösterir; bireyin zevke ve mutluluğa erişme arzusu, sosyal hayatın kaçınılmaz olarak dayattığı yoksunluklardan ve fedakârlıklardan dolayı bastırılır (*Uygarlığın Huzursuzluğu*, 1929). 1938'de (Avusturya'nın Nazi Almanyası tarafından ilhak edilmesinden sonra) Viyana'dan kaçmak zorunda kalan Freud, Londra'ya sığınır ve bir yıl sonra orada ölür.

Freud'dan Sonra Psikanaliz

Psikanaliz şüpheyle, hatta apaçık husumetle karşılanır ve rüyalarla ilgilenen bir doktor olan, bir sedire uzanmış insanları özgürce konuşturarak tedavi eden, ahlakı ve dini nevrotik dinamiklere indirgeyen Freud'a kurumsal tıp çevrelerinde uzun bir süre boyunca şarlatan gözüyle bakılır. Bu yeni disiplini savunma ve kabul görmesini sağlama arayışı Freud'u kurumsal bir kılıf yaratmaya iter ve 1910'da Uluslararası Psikanalitik Derneğini kurar. Derneğin ilk öğrencileri arasında dikkat çeken Sandor Ferenczi (1873-1933) ile Karl Abraham (1877-1925) psikanalizin Macaristan'da ve Almanya'da yayılmasına katkıda bulunur.



Elyazması ve illüstrasyonları
Carl Gustav Jung'a ait
Kırmızı Kitap veya
Liber novus'tan bir sayfa,
1915-1930

Ancak Freud'la ilk teorik anlaşmazlıklar, ilk fikir ayrılıkları ve bu baba figürüne karşı ilk "isyanlar" başgösterir. Hareketin tarihinde, en baştan itibaren görüşlerini değiştirenler ve ayrılıkçılar eksik olmamıştır: Sıklıkla XX. yüzyıl kültürünün önemli şahsiyetleri olan bu kişiler devrimci bir disiplinin ilk zorluklarını Freud'la paylaştıktan sonra ideal ve şahsi kırılmalar pahasına ondan uzaklaşırlar.

Freud'dan ilk uzaklaşanlar arasında yer alan Alfred Adler (1879-1937), şahısların psikolojisini zevk arayışının ışığında yorumlamayıp bireylerin eylemlerinin kökeninde, Nietzsche'den ödünç aldığı "güç istenci" kavramıyla açıkladığı üstünlük arzusunun yattığına inanır.

Jung'un Psikolojisi

En önemli ayrılık, Freud'un kendisinin psikanalitik hareketin başlarında "vârisi" olarak atadığı İsviçreli psikiyatr Carl Gustav Jung'un (1875-1961) başı çektiği ayrılıktır. Jung çocukların cinselliği konusunu (ve Oedipus kompleksini) arka plana çeker ve daha genel anlamda bütün ruhsal problemlerin cinsel dürtüye dayandırılabileceğini kabul etmez. Jung'un "analitik psikolojisi" ayrıca Freud'un bireysel bilinçaltının yanında bütün insanlara ortak olan, kalıtsal bir ruhsal alt katmanın ("kolektif bilinçaltı") var olduğunu öne sürer; bu katmanın içerdiği içkin eğilimler ("arketipler") insanlığın mitlerine, efsanelerine ve dinî geleneklerine dayandırılabilir. Bireysel bilinçaltının tersine kolektif bilinçaltı ne baskılanır ne de unutulur, dolayısıyla da psikanalitik bir teori yoluyla bilinç düzeyine çıkarılamaz; kolektif bilinçaltı insanın düşündüğü her şeyin temelindeki ufku teşkil eder. Bireysel bilinç ile arketipler arasındaki aracı olan sanat da Jung'a göre sembolleri yoluyla "hayatın en derin kaynaklarına erişimi" sağlama kabiliyetine sahiptir.



Carl Gustav Jung

Freud'la kişisel arkadaşlığı olan William Reich da (1897-1957) Marksist felsefeden türetilmiş sezgilerin ışığında hocasından uzaklaşacak, ölüm içgüdüsünü kapitalist uygarlığın neden olduğu sosyal baskının sonucu olarak görecektir. Nazizmin Yahudilere uyguladığı zulümden kaçmak için Avrupa'dan kaçan Reich, Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyo-cinsel teorilerinden dolayı hapis cezasına mahkûm edilir ve hapiste ölür. Freud'un cinsellik ile uygarlık arasında tespit ettiği

karşıtlık, Herbert Marcuse'nin de (1898-1979) düşüncelerinin temelinde yatar; Marcuse ölüm fikrini ve Freud'un kötümserliğinin ardında yatan, varlığın "agresif" unsurunu marjinalleştirip psikanalizin kategorilerini sosyo-politik açıdan, gerçekliğin ütopyacı dönüşümü bağlamında yorumlar (*Eros ve Uygarlık*, 1955).

Çocuk Psikolojisi: Anna Freud ve Melanie Klein

Çocuk psikolojisi alanında öne çıkan Anna Freud (1895-1982) ile Melanie Klein (1882-1960), yıllarca sürecek sert bir teorik çatışmanın kahramanlarıdır. Babasının izinde ilerleyen Anna Freud, Egonun ve gerçekliğe adaptasyon işlevlerinin oluşumuyla sonuçlanan mekanizmalara odaklanır; Melanie Klein ise çocukların ve faaliyetlerinin (özellikle serbest çağrışım tekniğinin yerini alan oyunun) doğrudan gözlemine odaklanır. Anna Freud, "Egonun psikolojisi" olarak bilinen akımın referans noktası haline gelir; özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yayılan bu akım, Freud'a kıyasla bazı farklılıklar sergiler, çünkü dikkatini "derinliğin psikolojisi"nin "karanlık" yönünden çok, Egoya ve kişiliğin yapılandırılmasına verir ve terapiyi ağırlıklı olarak çocuğun eğitim süreci sırasında gördüğü zararlara çare bulma ve Egoyu çatışmalardan kurtarma olarak algılar. Jacques Lacan'ın (1901-1981) psikanalizi ise Egonun psikologlarının genelde "güven verici" olan yaklaşımına göre farklı bir yönelime sahiptir; Fransız yapısalcılığının başlıca temsilcilerinden biri olan Lacan, Freud'un başlattığı Descartesçı gelenekle kırılmayı radikalleştirerek öznelliğin bütün biçimlerini reddeder: Ego ve bilinç, her şeyi belirleyen derin yapıları gizleyen maskelerdir. XX. yüzyıl felsefesinin dilsel dönüşümünün etkisinde de kalan Lacan, bilinçaltının dil gibi bir yapıya sahip olduğunu düşünür, dolayısıyla da onu iletişimle ve sosyal dünyayla yakın bağları olan bir alan olarak görür.

Psikanaliz kavramına günümüzde de birlik kazandırmaya katkıda bulunan şeylerden biri, Freud'a göndermeler, dolayısıyla da bireylerin varlığı üzerinde etkili olan bilinçaltı bir boyuta göndermeler ve bireylerin sonraki gelişimi açısından ilk çocukluk yıllarına verilen önemdir. Gerçi uzun zamandır tek ve homojen bir akımdan ziyade, çeşitli okullardan söz etmek mümkündür. "Günümüzde psikanaliz olarak tanımlanan şey, bazen barışçıl, bazen kavgacı bir şekilde bir arada var olan farklı teorilerden ve düşünce okullarından ibarettir [...] Günümüzde psikanaliz birçok dilde konuşur" (Wolfgang Mertens, *Psychoanalyse: Geschichte und Methoden* [*Psikanaliz: Tarihi ve Yöntemleri*], 1997).

GERÇEKÜSTÜCÜLÜK

Elisa Montecchi

Otomatik Yazı ve *Çılgın Aşk*

Gerçeküstücülük 1919 ile 1960 arasında yaklaşık 40 yıl boyunca faal olmuş edebi ve sanatsal bir akımdır. Paris'ten Avrupa'nın tamamına, Amerika kıtasına ve Japonya'ya kadar yayılır. André Breton *Sürrealist Manifesto*'da (1924) hareketin anafikrinin "mutlak bir gerçeklikte, gerçeküstünde rüya ile gerçeklik arasındaki çelişkili durumları çözüme kavuşturmak" amacıyla bilinçaltının yaratıcı gücünü özgürleştirmek olduğunu yazar. Bu durumda gerçeküstücülüğün ana özelliği budur: Gerçekliğin büyü, büyünün de gerçek olduğu yüce ânı yakalamaya yönelik olumlu umut. İlk aşamada hareketin ebedi unsuru güçlüdür. Breton, Louis Aragon ve Philippe Soupault 1919'da *Littérature* adlı dergiyi çıkarmaya başlarlar. Tıp öğrencisi olan Breton savaş sırasında savaş sonrası travma geçiren askerlere psikanaliz uygulanmasının ilk örneklerine dahil olur. Arthur Rimbaud'nun hevesli bir okuru olan Breton şiir yazar ve Paul Valery'yi kendine hoca ve rehber olarak benimser. Bu üçlünün kurduğu dergi, yaklaşık 1920'de Paris'te önemli bir yenilik teşkil eden Dada avangardına da yakındır. Dadaizmin Zürih'ten Paris'e gelen önemli şahsiyeti Tristan Tzara'nın düzenlediği performanslar, gösteri ve eylemler Breton ile arkadaşları tarafından ilgiyle izlenir. Üçlü, Dadaistlerin burjuva ahlakını eleştirmelerini ve çeşitli biçimler alan gösterilerini beğenirler, ama nihilist görüşlerini paylaşmazlar.

Littérature'ün gençleri Sigmund Freud'un teorilerinde Dadaizmin provokasyonlarını aşmak için bir yol bulurlar. Breton *Manyetik Alanlar* (1920), *Ak Toprak* (1923) ve *Suyun Havası* (1924) gibi şiirlerinde olağanüstü olanın aniden sıradan hayata dahil olduğu bir gerçeklik düzeyini ifade etmek için metaforların analojik yönünü en uç noktalara kadar zorlar. Breton'un en başarılı eseri olan *Nadja*'da (1928) dışlanmış bir kadınla bir *flânerie* (hedefi olmayan bir gezinti) romanın başkahramanının sadece delilerin görebildiği hayali bir dünyaya girmesine imkân verir. Bilinçaltına ait, rastlantısal bağdaştırmaları temel alan otomatik yazı, şiirsel yönü güçlü imgeler ve sesler yaratmak için bu yönteme başvuran gerçeküstücülerin yaratıcılığını teşvik eder. Breton *Nadja*'da ayrıca algıları altüst edip perişan eden gücüyle kişiyi çılgın aşka iten asabi güzellik temasını da ortaya atar. Breton'un 1937'de yazdığı *Çılgın Aşk*, kronolojik olarak

sunulmuş ve karşılaşma, rastlantılar ve bir açığa vurma deneyimi olarak aşk temalarında düşüncelerle iç içe geçmiş bir deneyim kolajıdır.

Aşk teması Paul Eluard'ın *Capitale de la douleur* [*Acının Başkenti*] (1926), *Aşk Şiirleri* (1929) ve *La Vie immédiate* [*Dolaysız Hayat*] (1932) adlı eserlerine de hâkimdir. Bir süre boyunca gruba çok yakın olan Eluard, 1935-1936'da İspanya İç Savaşı konusundaki siyasi görüş ayrılıklarından dolayı gruptan uzaklaşacaktır.

Max Ernst ve "Rastlantısal Olaylar"ın Şiiri

1928-1929 yıllarından itibaren Gerçeküstücü harekete sayısız sanatçı da katılır. Breton, büyük değer verdiği Max Ernst'i 1924 tarihli *Sürrealist Manifesto*'da Gerçeküstücü ressamlar arasında zikreder. Ernst 1912-1921 arasında, Giorgio de Chirico'nun metafiziksel eserlerinin etkisinde Köln'de gelişen Dadaist avangarda bağlıdır. Kolajlar ve özellikle *objets trouvés*'yle [bulunmuş nesneler] eserler yaratır; örneğin *Uzun Bir Deneyimin Ürünü*'nde (1919, Cenevre, özel koleksiyon) gündelik kullanım eşyalarını (aletler, metal kablolar vs) bir araya getirip işlevlerini gizler ve onlara yeni bir sanatsal anlam atfeder (*objet trouvé aidé* [desteklenmiş bulunmuş eşya]).



Max Ernst, *Bütün Şehir*, Zürih, Kunsthaus

1920'lerin başında Paris'e giden Ernst, gerçeküstücü grupla haşır neşir olur ve gerçeküstücülüğün en provokatif edebi kuramlarından biri olan *le hasard*'ın, yani gündelik gerçeklikte birden patlak veren ve onu dönüştüren rastlantısal olayın en önemli temsilcilerinden biri haline gelir. Ernst'in rastlantı sonucu icat ettiği resim teknikleri arasında *raclage* ("kazıma") ve özellikle 1925'ten itibaren *frottage* ("ovalama") vardır. 1927 tarihli *Öpücük*'te Ernst *frottage* tekniğini uygulayarak tuvalin üzerine düşmüş bir ipin aldığı rastlantısal konumdan hareketle birbirine sarılmış iki figürü resmeder. İki figürün bireyselliği, gökyüzünün ve toprağın yoğun tonlarının nüfuz ettiği, kenarları kırılgan ve dalgalı bir grubun içinde kaynaşmıştır.

Gelinin Giyinmesi (1939-1940) Ernst'in erotik aşk temasını sıklıkla ele aldığı eserlerden biridir. Fantastik ve rahatsız edici olan konu (bir kuş adam, bir kuş kadın ve dört göğsü olan bir varlık), perspektif, mükemmel anatomiler ve XVI. yüzyıl Alman sanatına özgü damalı zemin gibi geleneksel figüratif yapılar doğrultusunda resmedilmiştir. Ernst'in sıklıkla başvurduğu ve bu tabloda da yer alan kuş unsuru, gençlik dönemi kolajlarından muhteşem şehir dizisine (Taşlaşmış Şehir, Hayali Şehir, Bütün Şehir, 1935-1937), hatta 1934 tarihli *Bir Merhamet Haftası veya Yedi Ölümcül Günah* adlı resimli romanına kadar birçok eserinde imza niteliği taşıyan bir tür alter-egodur. Ernst, Jules Mary'nin 1883 tarihli *Les damnés de Paris* [*Paris'in Lanetlileri*] adlı mütevazı tefrika romanının oymabaskıları üzerinde çalışır; Ernst bu eserde sahnelerin asıl anlamını tersine çevirerek serbest çağrışım, psikolojik inceleme ve paradoks gibi çeşitli tekniklere başvuru, yabancılaştırıcı bir etki elde etmek amacıyla kesilip biçilmiş fragmanlar (kuş adamlar ve başka sıra dışı figürler) kullanır.

Magritte: Kelimeler ve İmgeler

Akademik eğitiminden sonra Belçika gerçeküstücü hareketin baştemsilcisi haline gelen René Magritte'in resimleri de paradoksu temel alır. Belçika'da gerçeküstücüler Breton'a ve Parisli sanatçılara biraz mesafelidir. *Correspondance*, *Oesophage* ve *Marie* gibi dergilerin etrafında toplanan bu sanatçılar, Breton'un akıldışı ve öteki yer konusundaki ilgisine kuşkucu yaklaşırlar.

Grafik açıdan çıplak iki sayfadan oluşan, haftalık dergi *Correspondance* parodilere, incelikli dil oyunlarına ve kutsal olanın eleştirisine yer verir. Neredeyse hipergerçekçi bir tarzda resim yapan Magritte, şeylerle imgeler arasındaki bağıntı üzerine gerçek anlamda incelemeler yürütür. Resmin figüratif ve gerçekçi olmasına imkân yoktur, çünkü bir nesnenin imgesi o nesnenin işlevlerini asla baştan üretemeyecektir; Magritte ayrıca *Les Mots et les Images*'da [*Kelimeler ve İmgeler*] ("La Révolution Surrealiste" ["Gerçeküstücü Devrim"] içinde, 1929) şöyle yazar: "Bir nesne bir isme, o isme daha uygun başka bir nesne

bulunamayacak derecede bağlı değildir." Magritte'in resimlerinde kelimeler, imgeler ve şeyler arasındaki bağıntı üzerine düşüncelere ikilik (kopyalar ve aynalar), sıradan nesnelerin şiiri ve gerçeklik ile kurgu arasındaki salınım gibi bazı sabit temalar konusundaki araştırmalar eşlik eder.

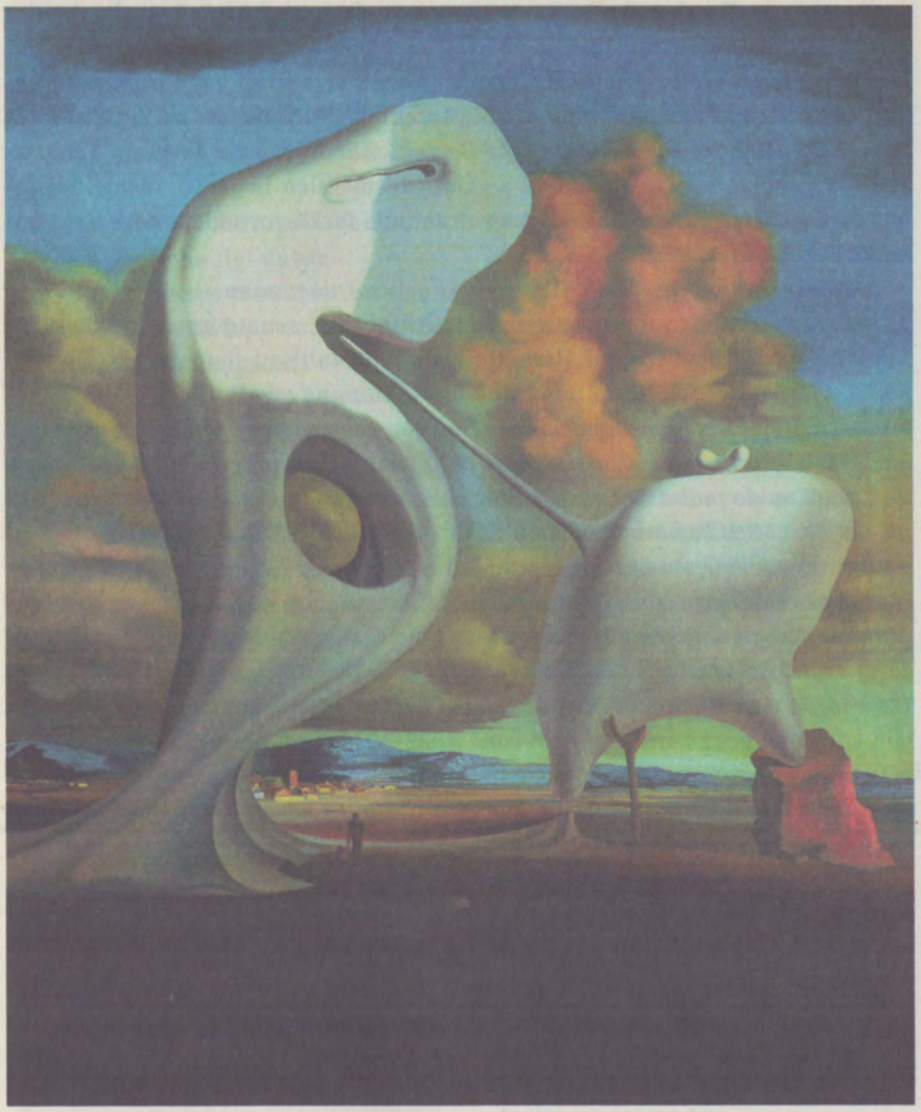


René Magritte, *Işıkların İmparatorluğu*, 1954, Venedik, Peggy Guggenheim Foundation

Magritte, de Chirico'nun metafiziksel resmini sevmişti ve *Valori plastici* [*Plastik Değerler*] adlı dergiyi okurdu. Belçikalı sanatçının gençlik dönemi tabloları mankenler ve metafiziksel ortamlarla doludur, ama Magritte daha sonra her şeyin hep önden göründüğü (de Chirico'nun resimlerinde durum farklıdır), insanlıkla ilgisi kalmamış bir mevcudiyetin sembolü olarak, *bilboquet* adını verdiği kendi icadı nesnelerin olduğu yepyeni bir dünya yaratır. Paradoksal sahneleri azami akademik titizlikle resmeder: Örneğin *Işıkların İmparatorluğu*'nda (1957) karanlıklar içindeki bir evin ardındaki gökyüzü, güneşin aydınlattığı bulutlarla kaplıdır. Magritte'in gizli anlamları ima eder gibi görünen konuları resmetme kabiliyetinin en başarılı örneklerinden biri *Saklı Kadın*'dır: Koyu arka plan üzerinde bir kadın, antikçağ tanrıçaları gibi poz vermiştir, yüzü gizemli ve kısmen saklıdır. Figürün üzerinde ve altında *"je ne vois pas la – cachée dans la forêt"* (göremiyorum – ormanda saklı) yazıları yer alır. Breton tarafından satın alınan tuval, *La Révolution surréaliste* (n. 12, 1929) dergisinde, gerçeküstücü sanatçıların gözleri kapalı olarak çekilmiş fotoğraflarıyla çerçevelendiği bir fotomontaj olarak yayımlanır. Magritte, çılgın aşka neden olan kadının gizemli gücünü bir sembolle özetlemiştir. İkonografik açıdan büyük rağbet gören resim defalarca yeniden üretilmiş, gerçeküstücülerin kadın kültünün ikonası haline gelmiştir.

Dalí: Gerçeküstücülüğün Ötesinde

Görsel sanatlarda gerçeküstücülüğe katılmış sanatçılar arasında en karmaşık ve en ilginç olanının Salvador Dalí olduğuna şüphe yoktur. Dalí hayatının sonuna kadar, yorulmak bilmeden deneyler yapar ve sinema, tasarım, fotoğraf, hologram, stereoskopi, resim, karışık teknikler ve montaj gibi çeşit çeşit ifade



Salvador Dalí, *Millet'nin Mimari Meleği*, 1933, New York, Perls Galleries

araçlarından yararlanır. Çok usta bir iletişimci olup otobiyografisini ve kendi eserleri konusunda eleştirel denemeler yazar. Zaten XX. yüzyıl sanatındaki rolünün objektif olarak yorumlanmasını zorlaştıran şey, aynı anda farklı iletişim alanlarında (sanat, sanat eleştirisi) faaliyet göstermiş olmasıdır.

Katalan asıllı olan Dalí 1929-1930 arasında gerçeküstücü gruba katılır. Freud'un bilinçaltı konusundaki teorilerini benimser ve onlardan gerçek anlamda bir ikonografi repertuarı elde eder. Kendi icat ettiği ve "paranoyak eleştiri" adını verdiği figüratif yöntem (bu yöntemi *Le Surréalisme au service de la Révolution* [*Devrimin Hizmetindeki Gerçeküstücülük*] adlı derginin Temmuz 1930'da yayımlanan ilk sayısında açıklar), resmedilen imgenin, resme bakanların içsel dünyasının eğilimleri doğrultusunda farklı yorumlara açık olmasını öngörür.

Dalí'nin Jean-François Millet'nin *Angelus Duası*'ndan (1857) ilham alıp paranoyak eleştiri yöntemiyle gerçekleştirdiği dizi, sanatçının gerçeküstücülüğünün bir derlemesi niteliğindedir. Millet'nin tablosu ibadete yönelik röprodüksiyonlar yoluyla Katolik Avrupa'nın tamamına yayılmıştır. Resimde, yakınlardaki bir kiliseden *Angelus* duasının çan seslerinin yayılması üzerine dua eden iki köylü tasvir edilmiştir. Dalí 1930'ların başlarında *Le mythe tragique de l'angélus de millet: Interprétation paranoïaque-critique*'de [*Millet'nin Trajik Angelus Miti: Paranoyak Eleştirel Yorumu*] (1963'te Paris'te yayımlanmıştır) o imgenin paranoyak-eleştirel yorumunun tetiklediği hezeyan benzeri imge ve bilinçaltındaki (erotik ve Oedipus temelli) travmalara dair çağrışım bombardımanını tasvir eder. Sonrasında yaptığı bir dizi resimde *Angelus* teması önce anormal ve ıstıraplı boyutlara ulaşır (*Millet'nin Mimari Angelus'u*, 1933, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía), sonra dehşet verici bir yön edinir (*Alacakaranlığın Atavizmi*, 1933-1934), son olarak da yıkık dökük, kayalık benzeri biçimlere dönüşür (*Mimari Angelus*, 1935). Dalí, psikanalitik temaları resim alanında sonuna kadar kullanır ve başka hiçbir gerçeküstücü sanatçının ulaşmadığı bir düzeyde ulaşır.

Gerçeküstücü macerasını 1939'ta tamamlayan Dalí sanatsal faaliyetlerine, aynı zamanda ilham perisi ve modeli olan karısı Gala (1895-1982) ile birlikte, hareketlerden ve gruplardan uzak olarak devam eder.

Jacques Lacan

Luca Pinzolo

13 Nisan 1901'de Paris'te doğan Lacan önce tıbba ilgi duyar, sonra psikiyatriye yönelir. Hem gerçeküstücülerle hem de Kojéve gibi bir filozofla zaman geçirir ve Kojéve onu Hegel'i ve Heidegger'i incelemeye yöneltir. 6 Haziran 1953'te Société Psychanalytique de Paris [Paris Psikanalitik Derneği] bölünür ve Lacan kendi okulunu kurar, böylece "Freud'a dönüşü" başlar ve Freud ile dilbilimci de Saussure'ü birleştiren orijinal yorumuyla bilinçaltını "bir dil gibi yapılanmış" olarak düşünecektir.

İlk Aşama: Freud'a Dönüş

Lacan'ın teorik düşüncelerinde üç önemli aşama olduğunu söyleyebiliriz. 4 Mart 1953'te *Le Mythe individuel du névrosé* [*Bireysel Nevroz Miti*] konusunda verdiği bir konferansla başlayan ilk aşamanın ana özelliği "Freud'a dönüş," yani Freud'un metinlerinin dikkatli ama orijinal yorumunu temel alır. Bu aşamada Lacan'ın odaklandığı ana tema, hayal gücüdür, Freud'un *Narsisizm Üzerine* adlı eserini okuyup yorumlayarak öznenin hayali yapısını gösterir. Lacan'ın "ayna evresi" teorisinde formüle edeceği ilk büyük keşiflerinden biri bu dönemde gerçekleşir. Lacan 6 ila 18 aylık bir çocuğun ilk olarak aynada gördüğü ve ilk anda kendisi olarak teşhis etmediği kendi görüntüsünden yola çıkarak kendini belirleyebildiğini gösterir; başlangıçta dış görünüşünü nesnelleştiren çocuk, bu imgeyle kendini özdeşleştirerek ilk şahsi kimliğini oluşturmayı başarır. Bunun sonucunda, Descartes'ın hipotezlerinin tersine, benliğin ruhsal hayatın birleştirici merkezi olmadığı, hayali özdeşleşmeler bütününden ibaret olduğu söylenebilir.

İkinci Aşama: Sembolik Olanın Keşfi

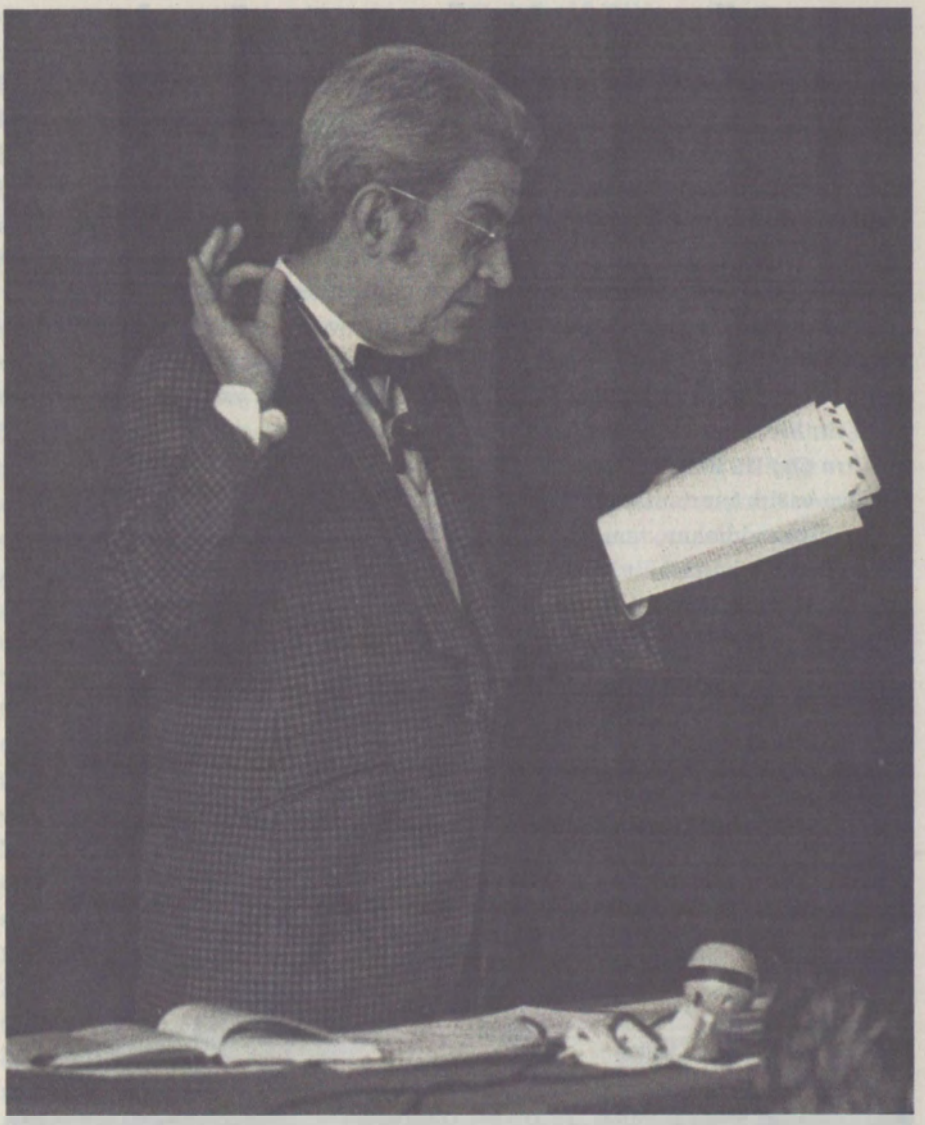
İkinci aşama, sembolik olan gibi önemli bir kavramı ve bilinçaltının dil gibi yapılanmış olduğu fikrini temel alır. Bilinçaltı artık ruhun "bilinç" niteliğini taşımayan derin boyutu olarak tanımlanmaz; başka bir deyişle, sadece gömülmüş, gizlenmiş, baskılanmış, dolayısıyla da bilinçli olmayanın bulunduğu düzlem değildir. Lacan'ın 1964'te yazdığı gibi, tam tersine, "bilinçdışı, özneyi oluşturmak için faaliyet gösteren şeyin izi üzerine kurgulanmış bir kavramdır" (*Position de l'incoscient* [*Bilinçaltının Konumu*]). Dolayısıyla bilinçaltından

söz ettiğimizde bir "kavram"dan, yani öznenin bileşim dinamiklerine ışık tutmayı amaçlayan bilimsel, yapay bir olgudan söz ederiz. Özneye neden olan yapısal açıdan işaret sistemlerine, dilsel sembollere tercüme edilebilecek olan sosyal ilişkilerdir. Bireye nüfuz eden kişilerüstü sembol ve gösteren örgüsü onu teşkil eder; birey onlara hâkim değildir, onların sonucu ve ürünüdür. Lacan'ın söylemi Marx'ın söylemine yakındır: Marx'ın bilinci nasıl sahte bilinçse, yani ideolojiyse, benlik de hayalidir, çünkü içinde olanların dışarıdaki etkenlere bağlı olduğunu bilmez. Lacan nevrotik semptomlarda, konuşmalarda, konuşanın özneden ziyade dil sistemi olduğunun kanıtını görecektir: İnsan konuşmaz, konuşulur ve bilinçaltındaki ruhu "Öteki'nin söylemi"dir. Lacan'a göre Freud'un asıl büyük keşfi budur: *Rüyaların Yorumu* dilbilim konusunda bir inceleme eseri olarak yorumlanabilir.

Lacan böylelikle bilinçaltının retoriğini, yani yapısal dilbilimin katkılarından hareketle Freud'un yeni bir yorumunu geliştirir: Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nun VI. bölümünde öne sürdüğü, rüyalarla ilgili iki yasa, yani "yoğunlaşma" ile "yer değiştirme," sırasıyla "metafor" ve "metonim" olarak yorumlanır. Metonim, bir gösterenden başka bir gösterene geçişe, metafor ise birden fazla gösterenin yoğunlaşmasına işaret eder. Sembolik düzen, öznenin daima bilinçsiz olarak etkilendiği ve bir gösterenden diğerine götürüldüğü bir gösteren zinciri olarak ele alınır. Ancak sembolik düzenin, yani Ötekinin sonsuz bir gönderme zinciri içerisinde faaliyet gösterdiğini, onun dışında hiçbir şey olmadığını, belirsiz bir dağılım içerisinde eriyip giden saf farklılıktan başka bir şey olmadığını unutmamak gerekir.

Üçüncü Aşama

Bütün bunlar göz önüne alındığında baskılamanın anlamı değişir: artık toplumsal olarak kabul edilemeyecek bir temsili gizleme dinamiği olmaktan çıkar, insanın kültür boyutuna girmesiyle zorunlu hale gelen bir zevk kaybı veya bir "varlık yoksunluğu" haline gelir; sanki insan sadece gösterenlerden ibaret bir dünyada yaşamaya başladığında tözselliğini ve "doğallığını" kaybeder gibidir. Lacan bu varsayıma, düşüncelerinin olgunluk döneminin, yani "üçüncü aşama"nın büyük kısmında ilgileneceği Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (1929) eserinin okuması yoluyla ulaşır. Modern insan, dürtülerinden vazgeçtiği istikrarlı bir durumda yaşar; ne bireyselleşmenin ne de gerçeklikten ayrılmanın olduğu rahmin içindeki hayata özgü o toplayıcı boyutu kaybettiğinden artık zevk almaz, ama arzular. Sembolik düzenin bir anlamda "dışında" yaşanamayacak ve sözle ifade edilemeyecek, ama yokluğu



Jacques Lacan, 1966-67

sembolik düzenin kendinde izler bırakan, Lacan'ın "küçük nesne" diye adlandırdığı "delikler" bırakan bir gerçeklik vardır. Sembolik düzenin, ne hakkında konuşulabilecek ne de belki de yaşanabilecek bir boyuta açıldığını gösteren bu "nesne," bireyin kalbindeki arzunun göstergesidir.

Rüya ve Hafıza: Buñuel, Fellini, Bergman

Giacomo Manzoli

Gerçeklik ve Akıldışılık: Luis Buñuel

İspanyol film yönetmeni Luis Buñuel, gerçeküstücü avangard içerisinde, bireylerin rüya âleminin en gizli alanlarının incelenmesine öncülük etmiştir; *Bir Endülüs Köpeği* (1929) ve *Altın Çağ* (1930) gibi filmlerle burjuva varlık kavramının dayandığı akılcı düzen iddiasını, temelinde yatan kaotik dürtüsel alt katmanın temsili yoluyla yıkmayı amaçlar.

Meksika'da uzun süre sürgünde yaşayan Buñuel, *Unutulmuşlar* (1949) filmiyle uluslararası film sahnesine yeniden ve güçlü bir şekilde döner. Bu film Mexico City'nin çevresindeki gecekondularda yaşayan gençlerin sağ kalmak için mücadele ederken yaşadıkları hayvani şartlar konusunda yürütülmüş Yeni Gerçekçi bir araştırma gibi sunulsa da aslında olumsal durumun sosyolojik eleştirisinin ardındaki sayısız rüya



Arzunun O Belirsiz Nesnesi filminde Carole Bouquet ve Fernando Rey, yönetmen Luis Buñuel, 1977

dizisi, insanın kendinden, doğuştan vahşi olan doğasını ve o doğadan kaynaklanan zorbalıkları ve trajik kaderleri ima eder; çaresiz insanların hayatları sahnelenirken genelde başvurulan ataerkil pietizmin alışılageldik yöntemlerinden faydalanmaz.

Buñuel'in ilk filmlerinin nihilist yönü, Freud'un psikanalizinin varsayımlarına neşeli yaklaşımı, burjuvazinin (yani "uygar" evrene hâkim olan ruhun kategorisinin) ritüellerine ve mitlerine aralıksız eleştiri, dış görünüşü doğrultusunda yorumladığımız gerçekliğin aslında var olmadığını göstermeyi amaçlayan şahsi ikonoklast bir mücadeleye kendini adayan yönetmenin bütün sonraki filmlerinin de merkezî temalarını teşkil eder. *Yok Edici Melek* (1962) filmi, bir konserden sonra görünmez ve açıklanamaz bir güçten dolayı konser salonundan ayrılamayan (ama büyünün bozulmasından sonra kendilerini bir kilisede bulan) Meksikalı burjuvaları konu alır; *Burjuvazinin Gizemli Çekiciliği*'nde (1972) kilise, ordu ve polis gibi kurumlarla, absürd tiyatronun saf *nonsense*'ine [saçmalık] taşan bir oyunda sürekli olarak alay edilir; *Arzunun O Belirsiz Nesnesi* de (1977) aşk ve aşkın sapıkça bir sembol, gelenek ve model sistemiyle ancak üstü örtülebilen şeytani derecede otomatik doğası konusunda acı ve nihai bir alegoridir.

Kolektif Bilinçaltının Aydınlanma Anları: Federico Fellini

1950'lerle 1960'lar arasında uluslararası sinema üzerinde en büyük etki sahibi olan bir başka yönetmenin yaratıcı olarak statüsü de hayatın (daha doğrusu şimdiki zamanın) kafa karıştırıcı hafızanın dayattığı, elle tutulamaz bir dizi rüya benzeri görüntüden ve en mahrem arzularla hırsların yansımasından ibaret olduğu kavramını temel almıştır. Federico Fellini başlangıçta kısa nostaljik eskizler yaratabilen ve marjinal karakterlerin küçük hayatlarının acınası durumunu evrensel olarak yansıtmayı başaran bir yönetmen olarak kabul görmüştür (*Aylaklar*, 1953, *Sonsuz Sokaklar*, 1954, *Cabiria'nın Geceleri*, 1957). Fellini, en başarılı filmi olan *Tatlı Hayat*'ta (1960) Tullio Pinelli ve Ennio Flaiano adlı yazarlarla birlikte, ay ışığındaki dekadan Roma ile Roma'da yaşayan ve ruhunu mükemmel bir şekilde temsil eden, hepsi birbirinden korkunç aristokratlarla halktan oluşan toplum konusunda olağanüstü bir fresk yaratmak için taşralı bir adamın hafızasından ve bir dizi son derece anlam yüklü anıdan yararlanır. Bu araştırma şekli *Sekiz Buçuk*'ta (1963) daha da derinleştirilir; bu filmde bir yönetmen karşı karşıya kaldığı tıkanma dönemiyle ve



Persona filminden bir sahne, yönetmen Ingmar Bergman, 1965

hem geçmişten hem de şimdiki zamandan kaynaklanan ve üst üste gelerek son derece etkili bir çeşit bilinçakışı oluşturan görüntülerle hesaplaşmak zorundadır; bu film, sinema konulu bütün diğer filmler için vazgeçilmez bir model teşkil edecektir.

Fellini daha sonra kendi bireysel kimliğinin ve ülkesinin kimliğinin sırlarına kolektif bilinçaltının büyük konfigürasyonlarının geri kazanılıp sahnelenmesi yoluyla nüfuz etme girişimini Jung'a özgü kavramlarla ele alır. Bunlar arasında İtalyanları faşizm gibi aptalca bir diktatörlüğe iten regresyon yaklaşımı ve erkek cinselliğinin en bayağı ve yabancılaşmış tezahürleriyle sonuçlanan kendini tekrarlama ve kabul etme konusundaki kolektif eğilim vardır.

Hayatın Anlamı: Ingmar Bergman

Ancak başka kimse Ingmar Bergman kadar bir yandan Avrupa'nın otoriterliğinin ve sinemanın felsefi ve ruhsal kullanımının amblemi haline gelirken, diğer yandan tiyatroya özgü stil modüllerine daima sadık kalmayı

başaramamıştır. Bergman'ın ilk filmi, 1945'te çektiği, kaybolan bir annenin arayışını konu alan ve anlamlı bir adı olan *Kriz*'dir. Protestan bir rahibin "dejenere" oğlu olan yönetmenin sineması, kendisine hep azap veren aile içi meselelerin yanı sıra, inancın hayatın anlamını ararken sunduğu desteğin kaybı anlamındaki "Tanrı'nın ölümü"nden doğan bir kriz fikrini temel alır. Bergman'ın kahramanları sebebi anlaşılamayan acı ve zorluklarla dolu bir dünyada aslanların ağzına atılırlar ve varlıklarının koordinatlarını ve hayatın yaşanmaya değmesinin nedenlerini kendi içlerinde, hayal gücünün ve hafızanın alanında (ve rüyalarında) bulmak zorunda kalırlar.



Tatlı Hayat filminin afişi, yönetmen Federico Fellini

Yedinci Mühür'de de (1956) böyle bir durum söz konusudur: Savaşın, kıtlığın, salgın hastalıkların ve fanatizmin mahvettiği vatanına dönen bir haçlı askeri, masum bir cambaz ailesinin kurtulmasını temin edecek zamanı kazanmak için, yenilmenin kaçınılmaz olduğunu bile bile ölümle gerçeküstü bir satranç oyununa girişir. *Yaban Çilekleri*'nin (1957) başkahramanı olan yaşlı hocası da benzer şekilde, hafızasında hayatının en önemli yerlerini yeniden ziyaret etme imkânı bulacak, böylece geçmişine hâkim olan kuşkuculuğun ve kaygıların ötesinde hayatın sınırlarını ve iyi yönlerini görmeyi başaracaktır. *Persona* (1966), *Bir Evlilikten Manzaralar* (1974) ve XX. yüzyılın ikinci yarısının tamamını kapsayan, fars türünün bile horgörülmediği bir kariyerin başka birçok başyapıtında da genelde teselli sunacak çözümlerin olmadığı dramatik olaylar yer alır.

VAR OLMAK VE VARLIĞIN DÜŞÜNCESİ: MARTIN HEİDEGGER

Costantino Esposito

Hayatı ve Eserleri

Martin Heidegger 26 Eylül 1889'da Meßkirch'de doğar. İki yıl teoloji eğitimi aldıktan sonra (bu dönemde Brentano'nun *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [*Aristoteles'e Göre Varlığın Çeşitli Anlamları*] eserini okur) felsefe fakültesine geçer.

1913'te *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [*Psikolojizmde Yargı Kuramı*] konusunda doktora tezini sunar, 1915'te de yüksek doktora tezi olarak *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*'u [*Duns Scotus'a Göre Kategori ve Anlam Doktrini*] yazar. Öğretim görevliliğine kabul tezi de *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [*Tarih Biliminde Zaman Kavramı*] adını taşır. 1914'te Birinci Dünya Savaşına katılmak için gönüllü olarak orduya yazılır, ama sağlık nedeniyle kısa sürede terhis olur. 1917'de Elfriede Petri adlı genç bir Protestan kadınla evlenir.

1919'da Freiburg'da Husserl'in asistanı olur. 1923'te davet edildiği Marburg Üniversitesinde 1928'e kadar kalacaktır. Hannah Arendt'le olan aşk ilişkisi burada başlar. 1927'de *Varlık ve Zaman* yayımlanır.

1928'de Husserl'in halefi olarak Freiburg'a davet edilir. 1933'te üniversitenin rektörlüğüne getirilir (ve *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität* [*Alman Üniversitelerinin Öz Olumlaması*] konulu bir konuşma yapar) ve Nasyonal Sosyalist Partiye üye olur. Rektör olarak görevi bir yıldan az sürecektir.

Rejimin çöküşünden sonra 1949'a kadar öğretmenlikten menedilir. 1947'de yayımladığı *Hümanizm Üzerine Mektup*'la düşüncesindeki "dönüm noktası" açığa çıkar. En önemli eserleri dört ciltte toplanmıştır: *Patikalar* (1950); *Vorträge und Aufsätze* [*Dersler ve Denemeler* (1954); *Unterwegs zur Sprache* [*Dile Doğru*] (1959) ve *Wegmarken* [*Yol İşaretleri*] (1967).



Martin Heidegger 1920'li yıllarda

Ancak *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [*Hölderlin'in Şiiri Üzerine Yorumlar*] (1944); *Düşünmek Ne Demektir?* (1954); *Der Satz vom Grund* [*Akıl İlkeleri*] (1957); *Gelassenheit* [*Huzur*] (1959) ve *Nietzsche*'yi (1961) de unutmamak gerekir. Ölümünden (Freiburg, 26 Mayıs 1976) birkaç gün sonra *Bizi Yalnız Bir Tanrı Kurtarabilir* başlıklı röportajı yayımlanır.

1975'ten itibaren, Heidegger'in planı doğrultusunda Frankfurt'taki Klostermann Yayınevi yazarın eserlerinin tam baskısı (*Gesamtausgabe*) üzerinde çalışmaya başlar. Bugüne kadar, 4 bölüm (I. Ömrü boyunca yayımlanan eserler; II. Üniversite dersleri; III. Yayımlanmamış inceleme eserleri, konferanslar, düşünceler; IV. Notlar) halinde öngörülen 102 cildin yarısından fazlası yayımlanmıştır

Genç Heidegger'in Araştırmalarının İzlediği Üç Yön

Genç Heidegger'in araştırma faaliyetleri üç yönü izler:

1. Bilincin deneyimlerinin analizi değil de hayatın kendini kavrama şekli olarak görülmesi şartıyla, felsefe araştırmalarını geliştirmek için tek uygun yöntem diye görülen *Husserl fenomenolojisinin eleştirel incelemesi*.
2. Hıristiyanlığı bir mümin değil, bir ateist gözüyle görmek şartıyla, insanın sonluluğunu, yani zamansallığını ve tarihselliğini deneyimlemenin orijinal bir yolu olarak *ilkel Hıristiyanlığın yeniden keşfi* (özellikle Aziz Pavlus'un Mektupları yoluyla).
3. Vahye dayalı teolojiye hazırlık olarak Aristoteles'in Yeni Skolastik yorumuna uymamak şartıyla, insan hayatının varoluşunu teşkil eden hareketin tanımı olarak *Aristoteles düşüncesinin benimsenmesi* (özellikle *Nikomakhos'a Etik* ve *Fizik*).

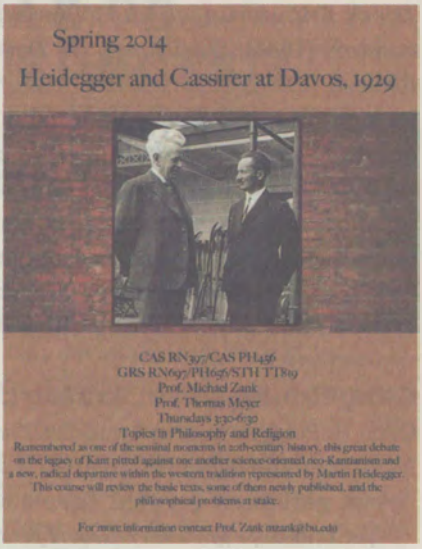
Felsefe Nedir ve Hayatın Varoluş Şekli Nedir

Bu üç yönde de Heidegger'in 1920'lerde verdiği derslerde farklı şekillerde de olsa daima ele aldığı iki soruyu da bulabiliriz: a) Felsefe nedir? ve b) Hayatın varoluş şekli nedir?

Felsefenin ne olduğunu sormak akademik bir soru değildir, çünkü felsefe hayatın kendini anlamasına yarayan, kendine özgü bir yöntemdir; öte yandan hayatın nasıl olduğunu sormak da "kişisel" veya duygusal" değil, tamamıyla ontolojik bir sorudur.

Heidegger, bu iki sorunun ortak aidiyetini düşünce tarihinin kendisine sunduklarından farklı bir kavramla, "olgusal hayat" kavramıyla niteler. Hayatın "olgusallığı" (*Faktizität*) ne hayatın nesnel şartlarıdır (biyolojik veya tarihi bir "olgusal veri" ve "fiili" bir durum) ne de benliğin öznel ve psikolojik şartlandırmalarıdır (her birimizin beklentileri, korkuları, projeleri), çünkü böyle durumlarda hayat kendinden farklı bir şeyden hareketle algılanır. Olgusallık hayatın kökensel var olma şeklidir, yani hayatın her içeriği ve her durumu "nasıl" yaşadığıdır. Heidegger bu "nasıl"ı insana en özgü ontolojik düzey olarak görür:

"Nasıl" ne bilinçle ne de benlikle özdeşleşir, metafizik veya psikoloji değil de sadece hayatı daha radikal ve daha kökensel olarak ele alan fenomenoloji yoluyla anlaşılabilir.



Heidegger ve Cassirer 1929'da Davos'ta

Hayatın Kökensel Bilimi Anlamında Fenomenoloji

Heidegger'e göre Husserl, idealizm ile gerçekçilik arasındaki alternatife kıyasla yeni bir yol için zemin hazırlamıştı, ama Heidegger çok geçmeden hocasının öne sürdüğü temel kavramların radikalleştirilmesi için onu aşılması veya en azından onunkinden farklı bir yola girilmesi gerektiğini anladı. Önemli olan, kökenin nasıl algılandığıydı: Husserl düşüncelerinin merkezine benliğin "hayat deneyiminin fenomenolojisi"ni koymuştu ve özellikle *VI. Mantık Araştırmaları*'nda benliğin bir "sezgi" veya kategorik "algı" eylemi aracılığıyla duyusal nesnelerin temel yapısını, dolayısıyla da ne olduklarını "olma" biçimini algılama yetisinden söz etmişti. Husserl bu şekilde, en azından Heidegger'in gözünde, felsefenin nihai veya kökensel düzeyine işaret etmişti; bu düzey, şeyin kendisinin özünün mevcut olduğu benliğin istemli bir eylemiyle belirlenir. Ancak Husserl, *İdeler*'in (1913) yayımlanmasıyla araştırmalarını idealist ve transandantal yöne çevirmiş, fenomenolojik kökeni saf bilinçle, yani bize kendini sunduğu haliyle dünyanın askıya alınmasından (*epokhe*) ve bilince içkin içeriğe "transandantal olarak indirgenmesi"nden sonra geriye kalanla özdeşleştirmişti.

Husserl'den Kopuş

Heidegger bu noktadan sonra hocasının izinde gidemez, çünkü bu vardığı sonucun fenomenolojik bakış açısının yeniliğini ve radikalliğini ortadan kaldırdığını düşünür. Dolayısıyla fenomenolojiyi Husserl'e göre daha radikal bir şekilde algılayıp uygulamak ve felsefenin kökensel alanını kendi başına bir dünya teşkil eden olgusal hayatta aramak lazımdır. Hayat, zihnimizle geliştirdiğimiz kavramsal yapılara sıkıştırılmamalıdır; hayat, anlaşılması için en uygun olan kategorileri içinde taşır, çünkü olgusal hayatın yapıları daima kendilerini anlayabilecek yapılardır (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [*Felsefe İdesi ve Dünya Görüşü Meselesi*], 1919); bilim nasıl her şeyi "şey" olarak görüp onları konu alırsa, hayat da onları "yaşar" (*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*Fenomenolojinin Temel Sorunları*], 1919-1920).

Pavlus, Augustinus ve İlkel Hıristiyanlıkla Yüzleşme

Dolayısıyla Heidegger bu arayış içerisinde ilkel Hıristiyanlığı incelemeye karar verir. Aziz Pavlus'un Mektuplarında tarif ettiği deneyimi inceleyerek (1919-1920 arasında yazdığı *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [*Dinin Fenomenolojisine Giriş*]) zaman kavramını Proto-Hıristiyan cemaatler tarafından anlaşıldığı, daha doğrusu "yaşandığı" şekliyle, yani içerisinde hayatın olaylarının yer aldığı basit bir çerçeve değil de zamana sahip "olduğu" için değil, zamanın "kendisi olduğu" için "olgusal" olan hayatın kendi varlığının daha özgül şekli olarak ele alır. Ancak bu zamansallık ve onunla birlikte insan hayatının sonluluğu, yaratılmışlığının, dolayısıyla da ebedi varlıkla (Tanrı) olan bağımlılık ilişkisinin göstergesi diye algılanmamalıdır; tam tersine, hayat aslında kendi kendiyle bağıntıdan ibarettir, yani "verili" veya "mevcut" bir şey değildir, başka bir deyişle kendinde zaten oluşturulmuş ve kendi dışındakilerle (dünya, diğer insanlar, Tanrı) bağıntıya giren bir "varlık" değildir, zamansal olarak "vardır," yani hiçbir zaman bitmeyen kendi kendine ulaşma hareketinden ibarettir.

Zamanı Algılamanın Yeni Bir Yolu

Olgusal hayat deneyimi içerisinde genelde zamanı "saymak" için başvurduğumuz "kronolojik" şekilden (örneğin belirli bir zaman süresini kullanırız veya zaman kaybederiz vs) farklı bir algılama şekli ortaya çıkar. Heidegger, Pavlus'u yorumlarken İsa'nın ikinci gelişinin (*parusia*) henüz gerçekleşecek olan gelecekteki bir olay olarak değil de Hıristiyanların sürekli kendinden uzak biçimde ağırbaşlılıkla ve beklenti içinde şimdiki zamanı yaşadığı belirli bir boyut diye gösterir. Pavlus, Hıristiyanların beklediği ikinci gelişin "ne zaman" olacağını hiçbir zaman söylemez, bu bekleyiş sırasında hayatın "nasıl" olacağı üzerinde durur.

Heidegger, zamanla hayat arasındaki bağıntının bu yorumunu Augustinus'un *İtiraflar*'ının XI. kitabına getirdiği yorumda "zaman nedir" sorusunu sorarken radikalleştirir: Zaman hem en apaçık ve kanıksanmış şeydir hem de özünde tanımlanması en zor olandır. Augustinus'a göre zaman kendinde ölçülebilecek bir şey veya geçen şeylerin ölçüsü değildir, çünkü sadece ruh (*animus*) tarafından ölçülebilir, daha doğrusu ölçtüklerimiz, geçen şeylerin ruhumuz üzerinde bıraktığı izlenimlerdir. Heidegger, Augustinus'un yaklaşımını şöyle yorumlar: "Ben zaman ortaya çıksın diye geçen şeyleri değil, şu andaki varlığımda 'kendimi hissetme'yi ölçüyorum. Zamanı ölçtüğümde [...] ölçtüğüm şey, 'kendimi hissetmem'dir" (bkz. 1924 tarihli *Der Zeitbegriff* [*Zaman Kavramı*] başlıklı konferansı). Dolayısıyla zaman, insanın kendi olgusallığının deneyimi olarak hayatın kökensel yapısına aittir.

Ancak, bu keşif teoloji ve metafizik konusu haline geldikten sonra Heidegger'e göre yeniliğini ve radikalliğini kaybetmiştir ve onu kurtarmak için onu Hıristiyanlık öncesinin felsefi kategorileri doğrultusunda düşünmek gerekir. Pavlus'u ve Augustinus'u gerçek anlamda anlayabilmek amacıyla Aristoteles'e dönmek gereklidir.

Aristoteles'in Fenomenolojik Yorumu

Heidegger'e göre hayatın "hareket" anlamında en kesin özyorumu Aristoteles'e aittir. Aristoteles, Heidegger'in 1920'lerde verdiği derslerin çoğunda sürekli olarak ve önemli bir yer tutar, çünkü kendisi Yunan filozofun metinlerinde hayatın nasıl hareket ettiğini tanımlamaya en uygun kavramları bulur. Heidegger, Aristoteles üzerine düşüncelerinden hareketle olgusal hayat için "orada-varlık" (*Dasein*) veya "varoluş" (*Existenz*) terimlerini kullanmaya başlar.

Hayat hareket ederken daima bir şeylere "ihtimam gösterir," yani dünyada var olan nesnelere, durumlara, verilere göndermede bulunur (Heidegger buna şeylerle "ilgisi olma" adını verir), ama aynı zamanda bu şeylerle özdeşleşmeye, onlara karışmaya ve kendi özgüllüğünü kaybetmeye eğilim gösterir. Heidegger bundan "yıkıma uğrama" eğilimi diye söz eder; bu nadiren veya rastlantısal olarak meydana gelen bir durum olmayıp hayatın bir parçasıdır, onu doğal olarak düşmeye ve bozulmaya iten "yerçekimi gücü" gibidir. "Yerçekimi gücü," varoluşun yapısal "nasıl"ıdır. "Varoluşun düşüşü"nden, varoluşsal hareketin doğal olarak tersine dönmesi, yani neredeyse bir sarkacın salınımı gibi, "hayatın kendi kendini kaybetmeme kaygısı anlamında bir karşıt hareket" doğar, böylece hayat "zamansallaşır," yani varlığının tarihsel yönü ortaya çıkar.

Varlık ve Zaman

Varlık Meselesi

Heidegger, XX. yüzyıl felsefesinin anıtsal eserlerinden biri olan *Varlık ve Zaman*'da (1927) varlığın anlamını apaçık bir şekilde sorgular. Bunun için de Aristoteles ve Kant, Platon, Thomas Aquinas, Suarez, Descartes, Leibniz ve Hegel gibi felsefe tarihinin en önemli şahsiyetleriyle yüzleşir ve onları benimser; ona göre bu yazarların hepsi orada-varlık (yani insanın varoluşu) ile bütün diğer varlıkların var olması arasındaki farkı anlamışlardır. Heidegger'in hareket noktası, varlık meselesinin felsefe tarihinin büyük kısmı boyunca unutulduğunun, meselenin çözüme kavuşturulduğunun ve rafa kaldırıldığının sanılmasına yol açan, dolayısıyla da bu meseleyi ciddiye alanların hissettiği huzursuzluğu dindiren önyargıların altında gizlendiğinin kabulüdür. İlk önyargı, "varlık" kavramının "en genel" kavram olduğunu, yani bütün varlık türlerini kapsadığını ve aştığını, bundan dolayı da kendi içinde en "belirsiz" kavram olduğunu düşünmektir. Ancak Heidegger'e göre bu durum kavramların en muğlağı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bir başka önyargıya göre "varlık," genelliğinden dolayı tanımlanamaz bir kavramdır. Ama Heidegger'e göre "varlığın tanımlanamaz olması, anlamının ne olduğu meselesinin öneminin kalmadığı anlamına gelmez, tam tersine, onu zorunlu hale getirir" (*Varlık ve Zaman*, § 1). Son olarak, var olan şeylerle bütün ilişkilerimizde sürekli olarak kullanıldığı için "varlık"ın apaçık bir kavram olduğu düşünülür, ama tam da böyle olması, "varlık"ın anlamı meselesinin ne kadar temel bir zorunluluk olduğuna işaret eder.

Sadece kendinde varlığa değil, varlığın anlamı meselesine de yönelik olması gereken bir ontoloji diye görülmesi gereken felsefi araştırmanın ana teması böylelikle tespit edilmiş olunur. Ancak, varlık konusundaki soruyu anlamak için sorunun da varlığını incelemek gereklidir. "Varlık ne demek?" şeklindeki formül, "Soru sormak ne demek?" formülüyle aynıdır.

"Orada-Varlığın Özü," yani "Varoluş"

Bir şey hakkında bir soru sorduğumuzda hep birisine sorarız (biçimsel açıdan bakınca "sorulan şey," "soru sorulan" birini gerektirir) ve sorgulamamız apaçık bir araştırma niteliği edindiğinde, yani belirli bir tema ve teori doğrultusunda soru sorulduğunda, hedeflenen şey ("araştırılan") ortaya çıkar. Sahici sorular daima aranılan şey tarafından yönlendirilir, onların rehberliğinde hareket ederler. Bu ilkeyi varlık meselesine uygulayınca sorulan şey varlık, sorunun yöneltildiği şey orada-varlık, araştırılan da varlığın anlamıdır. Sorgulamanın merkezinde soru sorulan yer alır; ancak varlık konusundaki soru örneğinde, soru sorulan, soru soranla aynıdır.

Onun için Heidegger "var olan bu şeyin varlığı bu varlığın kendisiyle ilgilidir" (*Varlık ve Zaman*, § 4) der veya daha basit haliyle söz konusu olanın veya ele alınanın daima kendi varlığı olduğunu söyler.

Heidegger bundan dolayı orada-varlığın özüne "varoluş" adını verir; kendisinin dışında var olma, yani kendisinin farklı bir imkânının açılımı olarak yaşaması söz konusudur. Bu durumda "orada-varlık," birinin (kendinden farklı tüm var olan şeylerde olduğu gibi) önceden belirlenmiş bir şekilde "olduğunu" değil, olduğu şeyin sahip olduğu imkânı gösterir; bu imkân henüz gerçekleşmemiştir ve hiçbir zaman gerçekleşemeyecektir, çünkü böyle olacak olsa "orada-varlık" da doğal veya dünyevi bir var olan şeye indirgenirdi. Başka bir deyişle insan hayatı sadece imkânlara sahip olmakla kalmayıp kendisi de bir imkândır.

Ontoloji, bir anlamda ontoloji öncesi bir temele (yani orada-varlığın kendisiyle ilgili kavradıklarına) dayandığından, Heidegger ona "temel ontoloji" adını verir, ama bu terim aynı zamanda bütün diğer bilimlerin temelini teşkil ettiği anlamına da gelir.

Heidegger'in ilk planına göre *Varlık ve Zaman* iki bölümden oluşacaktı ve her bölüm varlığın anlamı konusundaki araştırmanın "iki görevi"ne adanacaktı: 1) Genel anlamda varlığın zaman doğrultusunda anlamını kavramaya hazırlık olarak varoluşsal analitik ve 2) Platon, Leibniz, Descartes ve Hegel gibi yazarlarla yüzleşme yoluyla ontolojinin tarihinin yıkılması. Ancak yazar ilk bölümü bile tamamlamadan eseri yarım bırakacaktır.

Varoluşsal Analitik

İlk olarak varoluşun analitiğini ele alalım. Heidegger'e göre varoluş, bütün münferit bireyleri kapsayan jenerik bir kavram değil, "daima-benim-olan-varlık"tır,

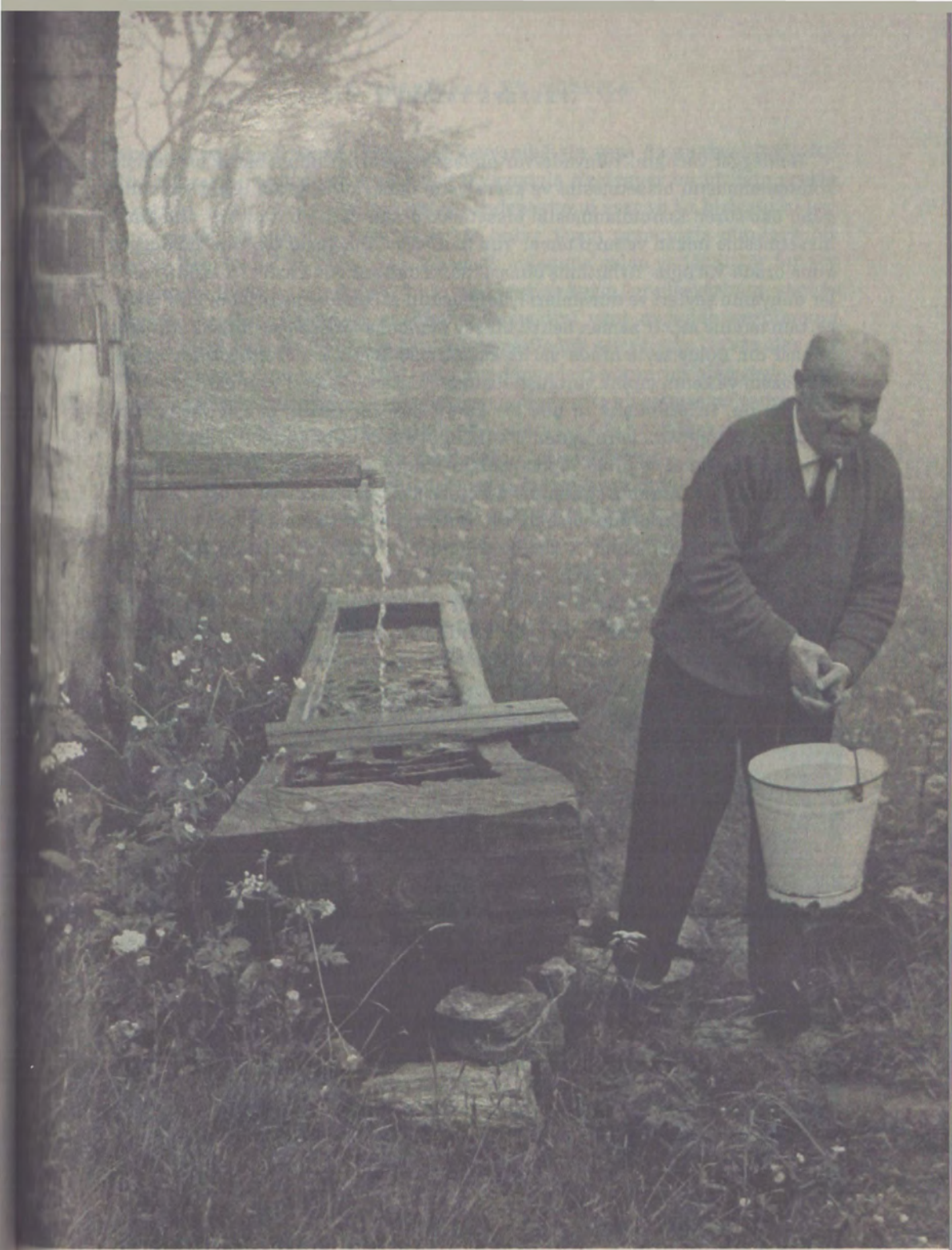
yani her orada-varlığın varlığıdır; bu varlık kendini benimsemede veya kendinden yoksun bırakmada, yani "sahici olan"da veya "sahici olmayan"da kendisi "olmak zorunda"dır. Bu iki varoluş şekli ahlaki olarak değil, salt yapısal fenomenler olarak düşünülmelidir. Analizin orada-varlıkların her günkü yaşam şekline sadık olması için hareket noktasının varoluşun "sahici olmayan" (yani kendisi tarafından uygun şekilde benimsenmemiş) şekli olmalıdır.

Heidegger'e göre insanın varlığı, nesnel gerçekliğe kıyasla öznel bir "benliğe" veya bir bilince indirgenemez. İnsanın varlığı veya "orada-varlık," "dünyada-var-olma" niteliğindedir. Kutsal metinlerin kendisi önce orada-varlık ile dünyanın var olup sonradan birbirleriyle temas ettiğine değil, bu fenomenin tamamıyla kökensel olduğuna işaret eder. Dolayısıyla dünyanın sahip olduğu ontolojik yapı benim dışımdaki basit bir uzamsal veri değildir sadece, bir "varoluşsallık" teşkil eder ve Heidegger ona "dünyevilik" adını verir. Dünyada birbirlerine rastlayan var olan şeyler de bir öznenin karşısındaki nesneler olarak değil de tam tersine, orada-varlığın, dünyadaki var olan şeylere "ihtimam göstermek"ten ibaret olan varlık yapısı temelinde algılanmalıdır.

"Orada-varlığa ihtimam göstermek" için her şeyin bir "araç" veya başka bir şey için bir "vasıta" olarak kullanılması gereklidir. Bu da dünyadaki var olan şeyin kökensel var olma şeklinin, metafiziksel gelenekte genelde kuramlaştırıldığı şekilde "tözsellik" değil, "kullanılabilirlik" olduğu anlamına gelir.

Orada-varlığın birincil var olma şekli dünyadaki kullanılabilir var olan şeylerin "yakınında-olmak" ise, diğer orada-varlıklarla da "beraber-var olma"yı gerektirir. Orada-varlığın dünyadaki kullanılabilir var olan şeylerle bağıntısı "ihtimam göstermek" olarak tanımlanıyorsa, diğer orada-varlıklarla bağıntısı da Heidegger tarafından "ihtimama sahip olmak" diye tanımlanır. Dünyada var olmanın ortalama her günkü halinde orada-varlığın daima diğerleriyle-birlikte olması, onlardan ayrı olmaması, "kamusallık" alanının, yani hiç kimsenin gerçek anlamda kendisi olmadığı, herkesin "söylenen" veya "düşünülen" veya "yapılan" şeylere uyduğu, kamusal olarak tesviye edilen ve onaylanan hayatın bir parçası olması böyle açıklanabilir. Ancak bireyin kitlenin tarafsızlığı içerisinde kişiliğini kaybetmesi de kökensel bir fenomendir (daha doğrusu "varoluşçu"dur) ve sadece olumsuz bir eğilim olarak göz ardı edilemez; tam tersine, orada-varlığın "kendini" benimsemesi için daima "kendinin" dağılımından geçmesi lazımdır ve sahiciliğe ancak sahici olmayana kıyasla karşıt bir hareket olarak erişilebilir.

Dolayısıyla "orada-varlık"ın adı telaffuz edildiğinde daima "dünyada-var-olma" kastedilir ve belirli, aşılamaz bir şeye kapanış değil, "açılma"dır: "'orada' ifadesi bu temel açılım anlamına gelir" (*Varlık ve Zaman*, § 28), yani orada-varlık, bütün çoğul anlamlarıyla dünyanın imkânlarına açılım sağlar.



Martin Heidegger Todtnauberg civarında

Heidegger varlığın, "dünyada-var-olması"nı, yani açılımını, başka bir deyişle konumlanmasını hissetmesini ve kavrayışını deneyimlediği iki temel yol olduğunu öne sürer. Konumlanmasını hissetmek, orada-varlığın dünyada olduğunu hissetmesine imkân veren o temel "ruh hali" veya "duygusal ton"dur. Heidegger buna orada-varlığın "fırlatılmış olması" adını da verir. Ama içine fırlatıldığı şeyler dünyanın şeyleri ve durumları (yani hayatın şartlandırmaları) değildir sadece, tam tersine hiçbir zaman belirli bir şey olamaması ve sadece "olmak zorunda olması"dır. Dolayısıyla orada-varlık kaçınılmaz olarak kendini hisseder, başka bir kökeni ve kendi çıplak varoluşu dışında başka bir gayesi yoktur.

Ama bu "fırlatılmışlık"ta bile bir karşıt hareket vardır, çünkü varlık hem projeleri olduğu veya varoluşunu planladığı hem de daha radikal olarak kendisi varlığı kavrama ve proje yapma yetisine sahip olduğu için imkânlarını yansıtır. Heidegger kavrama eğilimine "varoluşsallık" der, ancak varoluşun kendini yansıttığı şey, diğer orada-varlıkla ve rastladığı diğer var olan şeylerle birlikte dünyaya fırlatılmışlık haliyle kendi varlığını kavramasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla orada-varlık daima bir "fırlatılmış proje"dir, daima belirlenimlerinden fazlasıdır, ama asla "olgusal olarak olduğundan fazlası" değildir. Başka bir deyişle orada-varlık asla kendinden fazlası değildir. Orada-varlık, sadece dünyaya fırlatılmış haliyle kendi varlığını kavradığı ölçüde dünyadaki diğer var olan şeyleri anlayabilir ve varlıklarının anlamını yorumlayabilir. Ayrıca kavrama, sadece "orada"nın açılımı, yani orada-varlığın fırlatılmışlığı projesi içerisinde "söylem" ve "dil" şeklinde ayrılır.

Her Günkü Varlığın Temel Kipleri: Düşüş, Lakırtı ve Merak

Heidegger varoluşsal analitikle, nihai olarak belirlenmiş bir ontolojik yapıyı değil, oluşumunu, kendine varışını, dolayısıyla da kendini kaybedişini tanımlamak ister. Onun için olgusallığın ve varoluşsallığın yanında, orada-varlığın üçüncü ontolojik boyutu olarak "düşüş"ü tespit eder; "varlığın temel her günkü hali" olan düşüş halinde orada-varlık, sahici bir var olabilme halinde kendinden çıkmış ve "dünya"ya düşmüş, ihtimam gösterdiği var olan şeyler arasında kaybolmuştur. Heidegger bu ontolojik düşüş halini ortalama her günkü hale özgü bazı fenomenlere dair, sonradan ün kazanmış analizlerle tanımlar: Bunlardan biri "lakırtı" (yani insanın en baştan beri konuştuğu konuyu anladığını varsayarak, ama gerçek anlamda benimseyemeden her şeyi anlaması ve her konuda konuşması) biri de "merak"tır (insanın gördüğünü anlamadan, sadece görmek için görmek istemesi gibi).

"Ontolojik Bir Birim" Olarak Olgusallık, Varoluşsallık ve Düşüş

Heidegger'e göre varoluşsal analitiğin asıl problemi, olgusallık, varoluşsallık ve düşüş fenomenlerinin "ontolojik bir birim" sayılmasıdır. Bu bir problemdir, çünkü bu fenomenler dışındaki kavramlar temelinde değil de ancak varlığın

kendinde ve kendi tarafından nasıl kavrandığıyla veya kavranmadığıyla özdeşleşilirse bir araya getirilebilirler. Dolayısıyla Heidegger bu birliğin ortaya çıkabilmesi için orada-varlığın temel bir deneyimini arar ve bu birleştirici unsuru temel bir ruh hali olan "kaygı"da bulur. Kaygı tamamıyla ontolojik bir duygu halidir; belirli bir şeyden korkmak anlamına gelen ve tehditkâr bir şey karşısında kaçmayı gerektiren korkunun tersine kaygı "orada-varlığın, sahici-kendisi-olabilme halindeki kendinden kaçışıdır," yani dünyada-var-olmanın kendisinden kaçıştır. Kaygının karşısında gerilediği şey şu veya bu var olan şey değil, dünyaya çıplak olarak fırlatılışıdır, dünyadaki bütün var olan şeyler arasında kendini yersiz ve kendi içinde tecrit edilmiş gibi hissetmesine neden olur.

Heidegger kaygının duygu halini temel alarak orada-varlığın varlığının üniter bileşimini üç ana boyutuyla yakalayabileceğine inanır:

(1) Kendini-önceleme: Orada-varlık, varlığı kapsayan bir var olan şeydir, bu anlamda da "daima 'kendinin ötesinde'" olan bir projedir.

(2) Dünya-içinde-var-olma: Var olmayı kapsayan orada-varlık "'dünyası olmayan' bir özne" değildir, "daima zaten dünyaya fırlatılmıştır."

(3) Dünyadaki-var-olan-şeylerin-yakınındaki-varlık: Olgusal varoluş, "ihtimam gösterdiği bir dünyayla daima zaten özdeşleşmiştir" ve bu yakınında-olma halinde düşüş yaşar.



Fritz Lang'ın *Metropolis* filminden bir kare, 1927

Ancak, orada-varlığın bu yapısı beraberinde henüz çözüme kavuşturulmamış, açık bir problem getirir: Orada-varlığın "üniter bir bütün" olduğu fikri ile aynı zamanda daima bir şeylerden yoksun bir var olan şey olduğu fikri nasıl bağdaştırılır?

Heidegger bu problemi çözmek için yine orada-varlığın kendine özgü hareketliliğinden yola çıkar. Bu durumda orada-varlığın bir bütün olması bir imkân olarak algılanmalıdır. İnsan henüz kendi sonuna ulaşmadıysa, hayatı tam bir bütün olarak kavramayı ve hissetmeyi nasıl başarır? Bu durum sadece "en sonda" gerçekleşebilir. Orada-varlığın "sonunda var olma"sı şu anda olmayan, sonra olacak bir şey değil, varoluşa özgü ontolojik bir yapıdır, dolayısıyla "sona yönelik varlık" veya daha radikal olarak "ölüme-doğru-varlık" olarak anlaşılmalıdır. Ölüm bu anlamda eksilmenin orada-varlığın en kendine özgü imkânı olduğunu gösterir: Burada söz konusu olan, bir şeylerin eksilmesi değil, kendi varlığının dünyadaki var olan şeylerin varlığı arasındaki fark anlamındaki eksilmedir.

Ölüme-doğru-varlığın er ya da geç ölmemizin gerekli olmasıyla ilgisi yoktur, yaşayan ve bundan dolayı ölümü "önceleyen" orada-varlığa özgü bir özelliktir. Bu, varlığın bir imkân konusunda onun gerçekleşmesini değil, onu sadece imkân olarak muhafaza etmeyi hedeflediği tek örnektir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, ölüme-doğru-varlık, orada-varlığın bütün diğer var olan şeyler gibi gerçekleşemeyecek bir var olan şey olduğu ve gerçekleşmesinin imkânsızlığıyla örtüştüğü anlamına gelir.

"Önceleme Kararı" ve Orada-Varlığın Zamansallığı

Ancak ölüme-doğru-varlık, sahici varoluşun imkânını ortaya koyuyorsa, her günkülükte bu imkânın var olan şeylerle alışverişimizin sağladığı dalgınlıkla örtündüğü ve gizlendiği nasıl açıklanır? Daha da önemlisi, kendini sahici bir şekilde yeniden benimsemesi nasıl sağlanabilir? Heidegger'e göre bu sadece orada-varlığın kendi "kararı" sonucunda gerçekleşebilir, çünkü ölüm, yani kendi imkânsızlığı konusundaki kaygı verici özgürlüğü sahici bir "karar" olarak benimsemelidir, böylelikle ölümü önceleyecektir. Orada-varlık, sadece bu "önceleme kararı" yoluyla radikal olarak kendine özgü, yani sahici şekilde var olabilir.

Bu karar sonucunda orada-varlığın en derin anlamı, yani zamansallığı ortaya çıkar. İhtimam altında birleşen üç ontolojik boyut zamanın üç "ekstaz"ına tekabül eder: geçmiş, şimdiki zaman, gelecek.

(1) Orada-varlık daima "kendinden önce"dir, yani kendi olabilme yetisinin projesi doğrultusunda kendine ulaşır ve buna "kökensel gelecek fenomeni" denir. Bu da geleceğin orada-varlığın kendine ulaşacağı an olmadığı anlamına gelir, çünkü sırf var olmakla (var-olacak olarak) ona zaten daima ulaşmıştır. Bu durumda orada-varlık esas olarak kendi "geleceği"dir.

(2) Orada-varlığın projesi dünyaya fırlatılmış-varlık olarak kendine ulaşır, ama "fırlatılmış-varlık varsayımı, sadece gelecekteki orada-varlığın kendisinin 'zaten hep olduğu gibi,' yani kendi 'olmuş' hali olabilmesinden dolayı mümkündür," böylelikle geçmiş, gelecekten kaynaklanmış olur.

(3) Fırlatılmış-varlığa dönen kendi kendine ulaşma, dünyada rastlanılan var olan şeylerin yakınındaki-varlık olarak yapılanır, ama "dünyada şimdi olan şeylerle karşılaşmaya aktif olarak izin vermek, sadece bu var olan şeyin şimdikileştirilmesiyle mümkündür," yani kökensel "şimdi"nin ufkunda.

Heidegger'e göre orada-varlık zamansaldır; bunun nedeni, zamanda var olmasının yanı sıra zamansallığın da bir var olma şekli olmasıdır. Üç zamansal boyutun her biri gerçek anlamda bir "ekstaz"dır, yani diğerlerine doğru daimi "akış" halindedir; orada-varlık mutlak olarak "aşkın"dır, yani daima kendinden kendine doğru aşkındır. Orada-varlığın varlığının zamansallığı, orada-varlığın ortalama her günkülüğünün analizinin tekrarından ortaya çıkar (dolayısıyla da sahici olmama durumunda bile tespit edilir); böyle olması zamanın dünyadaki var olan şeylerle bağlantılı zamanın sıradan kavramını (yani saatlerin zamanını) anlamaya imkân verir ve tarihin (özellikle orada-varlığın zamansal "tarihselliği" anlamında) doğru şekilde anlaşılması için gerekli matrisi teşkil eder.

"Dönüm Noktası"

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın konuyu orada-varlığın kendine özgü zamansal boyutundan varlığın kendisinin kökensel anlamı olarak zamana getirmesi gereken son kısmı üzerindeki düşüncelerinden hareketle, 1930'ların başlarında, 1946 tarihli *Hümanizm Üzerine*'de "dönüm noktası" diye tanımlayacağı değişimi yaşamaya başlar. Böylelikle varlığın kökensel anlamı orada-varlığa göre önem kazanır ve Heidegger'in düşüncesinin bundan sonra başlayacak ikinci safhası XX. yüzyılın ikinci yarısına, hatta Heidegger'in ölümüne (1976) kadar devam eder.

Heidegger, Fransız entelektüel Jean Beaufret'in sorduğu, İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupa kültüründe öne çıkmaya başlayan "'Hümanizm' kelimesine anlamını nasıl yeniden kazandırabiliriz?" şeklindeki sorusuna cevap verirken, "hümanizm" kavramının var-olan-insanı niteleyen temel ontolojik düzeyi yansıtmak açısından tamamıyla yetersiz olduğunu vurgular. Hümanizme getirilen bütün yorumlarda hareket noktası daima "doğanın, tarihin, dünyanın, dünyanın temelinin, yani bir bütün olarak var olan şeyin zaten belirlenmiş yorumu," yani metafizik olmuştur.

Burada "metafizik" terimiyle varlığın hakikati, yani "olduğu gibi varlık" veya "varlık ile var olan şey arasındaki fark" meselesinin unutulduğu gelenek kastedilir. Ancak bu soruyu yeniden ortaya atmak için metafiziği geride bırakmak yeterli değildir (çünkü metafizik karşıtı yaklaşımlar da varlığın hakikatinin



Martin Heidegger, 1933

"metafiziksel" olarak göz ardı edilmesine dahil olur), metafiziğin kendisinin düşünmediklerini veya düşünülmesini engellediklerini –metafiziğin içinde– düşünebilmek için gizli temeline ulaşmak gereklidir. Dolayısıyla Heidegger orada-varlığın analitiğiyle insanı metafiziksel gelenekten farklı bir şekilde düşünürse de, sonuçta metafiziğin aslında orada-varlığın kendisiyle örtüştüğünü keşfetti, çünkü orada-varlık, metafiziksel gelenek gibi, hem varlığın kökensel anlamını unutur ve kanıksar hem de bu soruyu sürekli olarak tekrar ortaya atar. Böylelikle orada-varlık, varlığın hakikatinin açımlandığı yer olarak veya Heidegger'in deyimiyle "varlığın açıklığı" olarak yorumlanmalıdır. Ancak "bu dönüm noktası, *Varlık ve Zaman*'ın bakış açısının değiştiği anlamına gelmez," en önemli eserinin temelinde gizlenen deneyime, yani "varlığın unutulması" deneyimine erişildiği anlamına gelir (*Hümanizm Üzerine*).

M4: Martin Heidegger, Varlık

Ancak, varlığın unutulması sadece filozofların unutkanlığı değildir, insanın meydana gelmesi anlamındaki metafiziğin temel özelliğidir. Başka bir deyişle varlığın unutulması varlığı anlamanın yanlış veya yetersiz bir yolu olmakla kalmaz, hakikatinin de önemli bir parçasıdır. Bundan dolayı varlığın unutulmasından "varlığın düşüncesi"ne geçilebilir.

"*Aletheia*" Anlamında Hakikat

Heidegger'e göre varlığın anlamı konusundaki meseleden varlığın hakikati konusundaki meseleye olan "dönüm noktası"nın kökeni 1930-1931 tarihli iki eserine uzanır. *Wahrheitsbegriff* [*Hakikatin Özü*] konulu bir konferansın metnini temel alan ilk eserde Heidegger, *adaequatio rei et intellectus*, yani verili bir şeyin, akıl tarafından düşünülmüş ve mantıklı bir beyan şeklinde ifade edilmiş özünün kavramına uygunluğu anlamındaki geleneksel hakikat kavramından yola çıkar.

Peki ama, iki farklı var olan şey, yani bilişsel bir "temsil" ile temsil edilen şeyin kendisi söz konusu olduğuna göre, bir beyan neye göre başka bir şeyle uyumludur, diye sorar Heidegger. Bizim hakiki olduğunu öne sürdüğümüz şeyin görünüşü aslında "açıklığı temsil ediliş tarafından yaratılmamış bir

'açıklık' içinde gerçekleşir." Hakikatin asıl mekânı beyan değil, bu "açıklık"tır ve temsille ilgili beyan ile şeyin kendisi arasındaki uyum, davranıştan kaynaklanır: Uyum, "bir açıklıkta tezahür edenler için özgür olmamız"dan doğar, hatta Heidegger, "beyanın uyumluluğu anlamındaki hakikatin özü, özgürlüktür," der (*Wahrheitsbegriff*, § 3).

"Var Olan Şeyin Olmasına-İzin-Vermek" Anlamında Özgürlük ve "Örtünün Kaldırılması" Anlamında Hakikat

Hakikati "ölümsüz ve ebedi" bir şey, özgürlüğü de salt "insan iradesi" olarak algılarsak, bu beyan çelişkili görünebilir, ama Heidegger'e göre düşünce şeklimizi değiştirmeyi denemeli ve özgürlüğü "var olan şeyin olmasına-izin-verme," hakikati de (yoksunluk gösteren alfa ile gizlenme anlamına gelen *lethe*'den oluşan Yunanca *aletheia* teriminin etimolojisi doğrultusunda) "örtünün kaldırılması" veya "örtüsüzlük" olarak görmeye çalışmalıyız. Hakikat, var olan şeyin bir bütün olarak, "açılan mevcudiyete gelişi" olarak görülmelidir; insanın varoluşunda, yani kendi özgürlüğü tarafından "olduğu gibi var olan şeyin örtüsünün kaldırılmasına dahil olmaya izin vermek" olarak "muhafaza edilir."

Hakikatin bu şekilde algılanması beraberinde iki önemli sonuç getirir: İlki, insan ile varlık arasındaki özel bağıntıdan kaynaklanır; Heidegger bu ilişkiyi artık *Varlık ve Zaman*'da sözünü ettiği "kavrayış" anlamında değil de örtünün kaldırıldığı açıklığa maruz kalma olarak algılar. İkinci sonuç, hakikatin oradavarlığın özgürlüğü tarafından muhafaza edilmesinin, var olan şeyin yaklaşmasına izin vermenin yanı sıra, bir bütün olarak var olan şeyin, yani varlığın kendisinin gizli, yani "örtülü" kalmasına izin vermektir. Bu, "dönüm noktası"ndan sonra Heidegger'in düşüncesinin en kendine özgü fikirlerinden biridir; hakikat sadece şeylerin tezahürüyle değil, bu tezahür yoluyla tezahür edemeyecek şeylerin de tezahürüyle, yani örtülü olan şeylerin örtüsünün kalkmasıyla örtüşür (örtülü olmaktan örtüsüzlüğe geçiş değil de örtülü olduğu için örtüsü kaldırıldığı anlamında). Bu durumda Heidegger'e göre paradoksal bir şekilde de olsa, hakikatin temelinde ona karşıt olmayan, tam tersine onun özüne ait olan ve kökensel "gizem"ini teşkil eden "hakikat olmayan"ın yer aldığını öne sürmek gerekir.

Aletheia'nın efendisi *İde*

Heidegger, Platon'un *Devlet*'te anlattığı mağara mitinde "örtüsüz" (*aletheia*) hakikat kavramından, bütün var olan şeylerin görünür hale geldiği "görünürlük" anlamında, *ide* olarak hakikat kavramına geçişi çığır açıcı bir an olarak tespit eder. "İdeler, var olan her şeyin olduğu şeydir" ve "bütün idelerin idesi, bütün görünürlüğüyle mevcut olan her şeyin görünür olmasını sağlamaktan ibarettir." Nitekim Platon'a göre "iyilik" (yani en üstün ide) "ışıldayabilecek her şeyin ışıldamasını sağlayan"dır. Böylelikle metafizik geleneğinin en belirleyici olgusu ortaya çıkar: "ide, *aletheia*'nın efendisi haline gelir."

Bu geçişle birlikte bir beyanın içinde "doğru" olanla özdeşleştirilen, yani temsillerimizin ürünü olan bir hakikat kavramı giderek kabul görmeye başlayacaktır. Heidegger buradan elde ettiği sonucu sonraki yıllarda da geliştirmeye devam edecektir: Platon'dan, Thomas Aquinas ve Descartes yoluyla Nietzsche'ye kadar, temsillerin doğruluğu ve fikirlerden "değer" olarak söz edilmesi, "Batı hümanizmi"nin en kendine özgü niteliğini teşkil eder ve varlığın "gizemi"nin unutulmasının, yani örtülmesinin en yüksek noktası anlamına gelir. Heidegger'e göre "Hakikatin özündeki dönüşüm, modern çağın en uç aşamasına doğru ilerleyen yerkürenin evrensel tarihinin temel gerçekliği olarak mevcuttur;" bu gerçeklik "her şeye hâkimdir" ve "hakikatin özü konusunda insana bağlı olmayan, daha önceden verilmiş bir karar"dan kaynaklanır.

Mevcut-Varlıktan Eksilen "Olay" Anlamında Varlık: Metafiziği Aşmak

Beiträgen'in Heidegger'i

Heidegger'in metafizikten "farklı" bir düşünce konusunda bir deneme olarak gördüğü bu hakikat kavramı, 1936-1938 arasında kendisi için yazdığı *Beiträgen zur Philosophie* [*Felsefeye Katkılar*] başlıklı "gizli" eserinin temelinde yatar.

Heidegger'in *Beiträgen*'de izlediği ana fikir, varlığın artık metafiziksel anlamda var olan şeyin "mevcudiyeti" olarak değil de bu mevcudiyetten ve insanın bu olayla ilgili anlayışından eksilen bir olay olarak algılanması gerektiğidir; nitekim düşünce metafiziğin sonuna, yani hâkimiyetinin en mükemmel ânına (veya daha sonra göreceğimiz üzere nihilizme) ulaşınca var olan şeylerin varlık tarafından "terk edildiklerini" ve bu sayede var olan şeylerin hâkimiyetinin dayatılabileceğini, yani dünyanın hesaplanabilirliğe, makineleşmeye, teknik organizasyona indirgenebileceğini keşfeder; bunun tam tersi de hakikati gizleme yöntemleri olarak kültürün, antropolojinin ve değerlerin dayatılmasıdır.

Varlığın Gizli Hakikati: Var Olan Şeye Göre Geri Çekilme

Ancak Heidegger modern çağın "krizi"ni analize tâbi tutmaktan ziyade var olan şeylerin varlık tarafından terk edilmiş olmasında (yani mevcut, temsil edilebilir ve manipüle edilebilir var olan şeyin kendini dayatması dışında dünyanın anlamdan yoksun olmasında) varlığın gizli hakikatinin temel bir özelliğini tespit etmek ister, o da var olan şeye göre geri çekilmedir. Varlık, göremediğimiz ve geri kazanmamız gereken bir yerde saklı kalıyor değildir; varlık "geri çekilme"de"dir (Heidegger burada "öz"ü sözel olarak, kapanamayan ve bir "verili"yi belirleyemeyen bir kendini verme hareketi olarak düşünür).

Heidegger, "varlık" (*Sein*) teriminin artık metafiziksel geleneğe göre farklı bir anlam taşıdığını göstermek için onu eski yazıyla yazar (*Seyn*); ancak

"orada-varlık" da artık varlığı kapsayan veya "yansıtan" bir var olan şey olarak değil, bir "açıklık," varlığın "gizlenmesi için bir yer," varlığın geri çekilmesinin, yani hakikatinin muhafaza edildiği yer olarak düşünülmelidir.

Onun için bir yandan metafiziğin "ötesine geçmek" (*überwinden*) ve varlığı var olan şeyden hareketle düşünmesini aşmak (yani var olan şeyi unutmak) gerekirken, diğer yandan metafiziğin unuttuklarından çıkmak veya unutulan bir şeyi unutulmuş olmaktan çıkarmak asla mümkün olmayacaktır. Unutulma varlığın geri çekilmesini (daha doğrusu, sürekli geri çekilme anlamında varlığı) muhafaza ediyorsa, o zaman metafizik de sadece kritik bir safhanın aşılması veya bir hastalıktan sonra iyileşme veya bir zorluğun atlatılması şeklinde "aşılabilir" (*verwinden*).

Teknoloji Çağında Varlığın Çağrısı

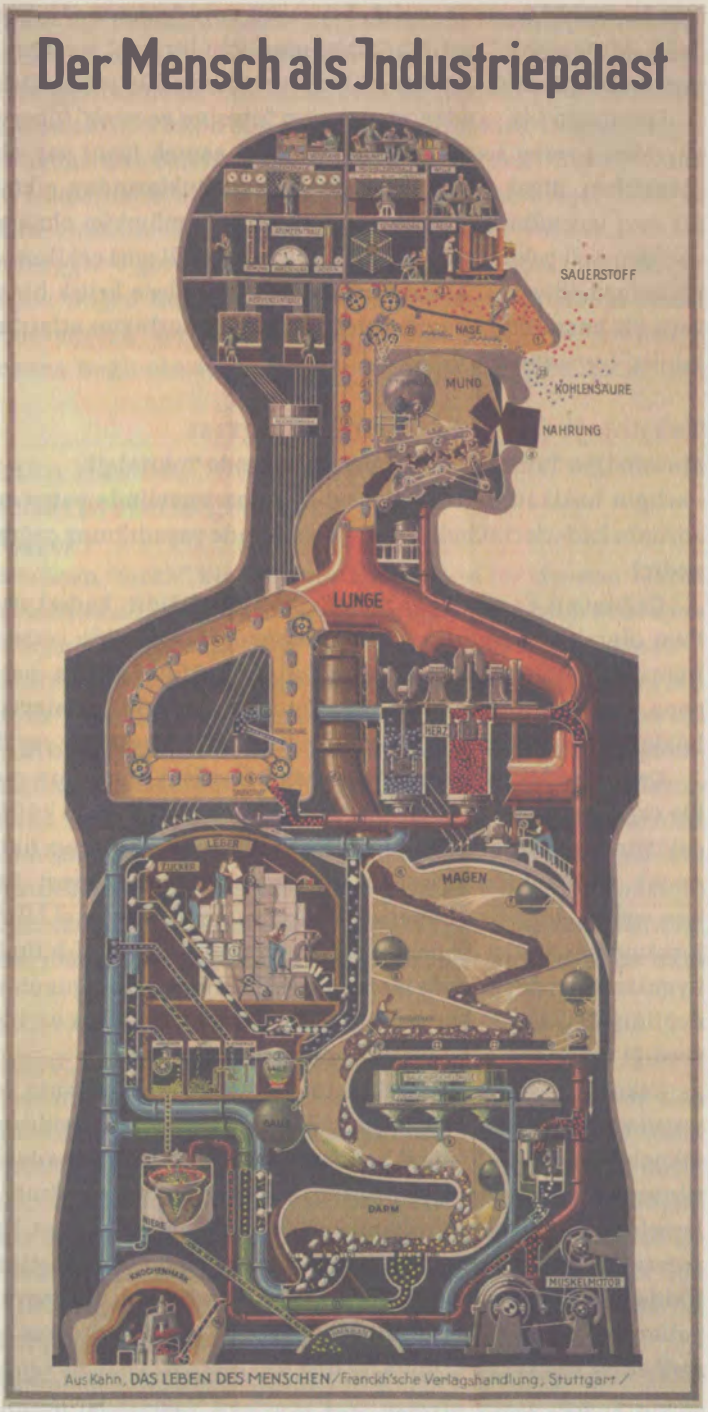
Metafiziğin Tamamına Ermesi Anlamında Teknoloji

Varlığın hakikati, bütün tarihsel çağların temelinde yatıp ana özelliklerini ve zorunlu kaderlerini belirleyen şeyse, içinde yaşadığımız çağın özelliği ve kaderi nedir?

Çağımızın ana özelliği metafiziksel niteliğidir, kaderi de metafiziğin nihilizm olarak tamamına ermesi anlamında teknolojide yatar. Heidegger'e göre Batı dünyasına hâkim olan teknoloji, gerçekliğin kadim metafiziksel algısının sona ermesiyle başlamayıp bu algının özüne aittir, dolayısıyla da kapsayıcı hâkimiyeti metafiziğin tamamına ermesinden başka bir şey değildir.

Çağımıza teknoloji çağı denmesinin nedeni, dünyanın giderek daha planlı bir organizasyona tâbi tutulması ve doğal gerçeklik ile kültürel ve sosyal gerçekliğin insan tarafından planlı manipülasyonunun aracı haline getirilmesidir. Ancak, teknolojinin araçsal işlevi ile antropolojik gayesi, özüne nüfuz etmek için yeterli değildir. Heidegger'e göre asıl soru, tarihsel hümanizmin teknoloji yoluyla gerçekleştirmek istedikleriyle veya teknoloji-bilimin giderek yayılan uygulamaları karşısında insanların ahlaki sorumluluğunun ne olduğuyla ilgili değildir. Asıl sorulması gereken soru, teknoloji çağında varlığın kendisini nasıl verdiği ve insana nasıl bir çağrıda bulunduğudur.

Teknoloji, varlığın hakikatinin örtüsünü kaldırmanın bir yoludur, dolayısıyla teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir. Heidegger'e göre modern teknoloji öncelikle "örtüyü kaldırmanın yolu"dur, ama sadece bir şeylerin üretilmesinden ibaret olmayıp insanı var olan şeylerle bağıntı kurmaya ve örtülerinin kaldırılmasını kullanım malzemesi olarak, inşaat için faydalanılacak rezerv olarak, birikmiş "fon" olarak kullanımıyla özdeşleştirmeye "teşvik eder." Heidegger, insanın "ortaya koymaya," hazır etmeye, üretmeye vs teşvik edildiği yolların bütününe, "çerçeve" veya "dayatma" olarak tercüme edebileceğimiz *Gestell* adını verir.



Fritz Kahn, *Endüstriyel Tesis Olarak İnsan*, afiş, 1926

Varlığın Teknolojiye Çağrısının Riskleri

Bu da bütün faaliyetlerin, projelerin ve makineleşmenin varlığın çağrısı olduğu anlamına gelir. Bu, tehlikeli ve muğlak bir çağrıdır, çünkü bir yandan Batı hümanizmi teknoloji hezeyanı içerisinde kendini kaybetmiş gibidir, özünü bulamayacak durumdadır ve var olan şeylerin örtüsünün kaldırılmasına izin veren gizli şeyleri (yani varlığın kendini) unutmuştur; diğer yandan da teknolojinin kendini dayatmasında varlığın unutulmasının, (unutulmuş) varlığın örtüsünün kaldırılmasının kökensel yolunu teşkil ettiği anlaşılır. Dolayısıyla, paradoksal olarak, teknolojinin dünyaya hâkim olmasıyla ve her şeyin hesaplamalara indirgenmesiyle varlığın daha kökensel hâkimiyeti, çerçeve tarafından kullanılan var olan şeylerin örtüsünün kaldırılmasıyla ortaya çıkan "hesaplanamazlık" kendini belli eder.

Dolayısıyla Heidegger teknolojiyi reddetmez, tam tersine, teknolojinin aracılık ettiği gizemi derinleştirmek gerektiğini savunur. Dolayısıyla "teknolojinin özünün kurtardığı şeylerin büyümesini içerdiğini" düşünmek gerekir; bu durumda örtünün kaldırılması anlamındaki çerçeve derinlemesine incelendiğinde, "ortaya çıkmasıyla birlikte kurtardığı şeyler de görünür hale gelebilir" (Hölderlin'in ünlü bir ifadesine göre "tehlike olan yerde kurtarılan şeyler de artar").

Nihilizmin Özü Olarak Çağımız

Heidegger'e göre teknolojinin ortaya çıktığı çağ, aynı zamanda nihilizmin özünün tezahür ettiği çağdır; bu öz, büyük metafizik sistemlerin dağılmasından doğmaz, tersine, metafiziğin tarihinin başından beri mevcuttur, metafiziğin daima ve sadece var olan şeyin özüyle ilgilendiği ölçüde onun içinde neredeyse kuluçkada gibidir.

Nihilizm temelde iki şekilde kavranabilir: Biri Nietzsche'nin bütün değerlerin değer kaybetmesi olarak tarif ettiği ve kanon haline getirdiğidir, diğeri de metafiziksel özünü kavramaya çalışandır. Heidegger'e göre Nietzsche'nin kendisi nihilizm kavramıyla Batı metafiziğinin önemli bir özelliği olan, varlığı var olan şeye, var olan şeyin özünü de değere indirgemesini kastetmiştir. Dolayısıyla eski değerler değer kaybetmekle kalmaz, güç istemi tarafından ortaya atılan yeni değerler de temelde metafiziksel olmaya devam eder. Dolayısıyla nihilizmin tarihi ile metafiziğin tarihi arasında özleri temelinde ortak aidiyet söz konusudur, daha doğrusu ilki ikincisinin içindeki gizli hareketi teşkil eder.

Metafizik bugüne kadar hep "onto-teoloji," yani var olan şeyin var olan şey olarak ele alınması ve var olan şeyin (daima "yüce" bir var olan şeyin) temeli anlamında düşünüldüyse, artık varlığın kendisinin yokluğunun tarihi olarak düşünülmelidir.

Dolayısıyla nihilizmin özü, varlığın eksilmesidir (Heidegger bunun için ~~varlık~~ terimini kullanır). Varlığın unutulmasından çıkılamaz, ama varlığın unutulması içinde zihnimizi toplayabiliriz: Heidegger'e göre nihilizmden kurtuluş, nihilizmin kurtuluşudur, yani hiçliğin sessiz çağrısının muhafaza edilmesidir.

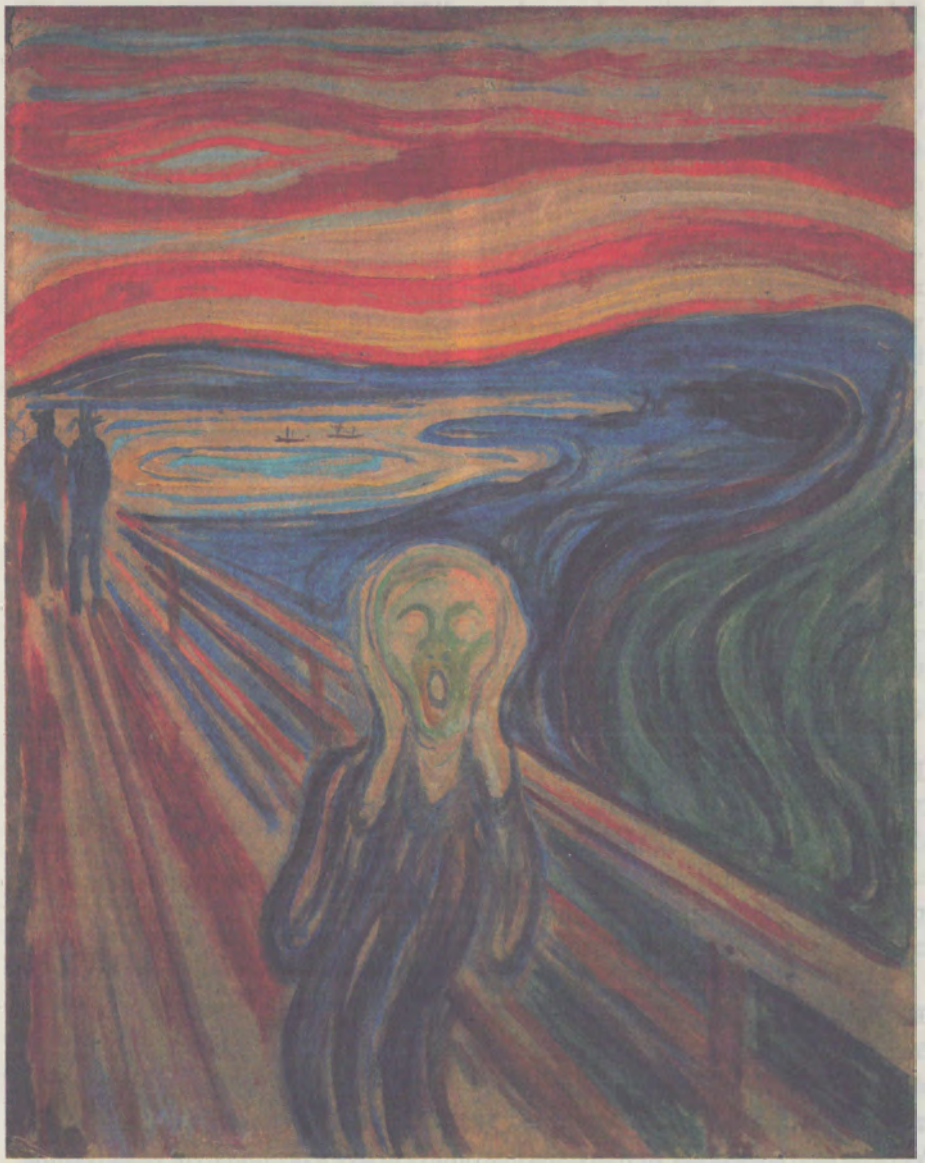
VAROLUŞÇULUK

Giovanni Rota

Tanımlanması Zor Bir Kavram

Varoluşçuluk, XX. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da doğup kısa sürede Avrupa'nın tamamına yayılmış bir felsefe hareketidir; tipik bir kültürel form olup Avrupa'da iki dünya savaşı arasında yer alan siyasi karmaşayı yansıtır. Varoluşçuluğun ana özelliği, özünde kötümserlik ve gerçekliğin bütüncül anlamını kavrama ve akılcı araçlarla ona hâkim olma iddiasına güvensizliktir. Bu güvensizlik duygusu, tarihin derin anlamını bildiklerini iddia eden bütün tarihselci bakış açılarını (idealizm, Marksizm) kapsar. Tam bir sistem anlamında felsefeye ve gerçekliği tamamıyla kapsayacak bir açıklama sunduğunu iddia eden bilimsel bilgiye duyulan güvenin yerini, somutluğu eşsiz, bilimin nesneleştirmeleri dışında kalmaya mahkûm benliğin içedönük düşüncesini ve kendini araştırmasını temel alan bakış açısı alır. Felsefi düşüncenin başkahramanı, XIX. yüzyılın idealist ve pozitivist akımlarında olduğu gibi aralıksız tarihi ve bilimsel gelişim halindeki insanlık değil, saçma, deşifre edilemez ve problemli bir bağlama fırlatılmış sınırlı ve sonlu bireydir.

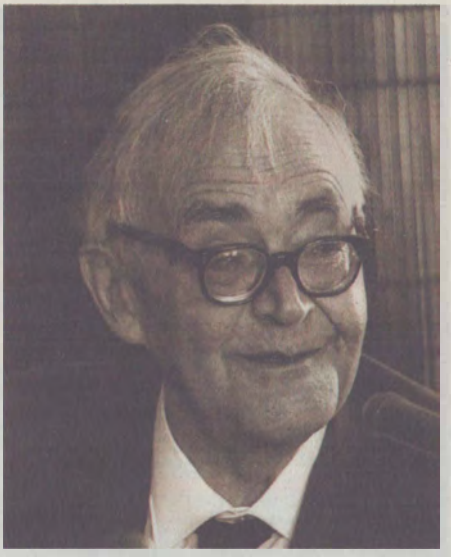
"Varoluşçuluk terimi tatmin edici bir şekilde tanımlanamaz" (Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, 1947). Varoluşçuluk, tek-anlamlı ve nihai şekilde tanımlanması zor bir kategoridir. Bu akımın en önemli ve en etkili kitabının (*Varlık ve Zaman*, 1927) varoluşçu yorumlarını apaçık yazarı Martin Heidegger'in bir şekilde reddettiğini ve eseri varlık konusunda bir araştırmanın sadece ilk kısmı olarak planladığını hatırlatmak yeterli olacaktır. Bazı yorumcular geniş anlamda varoluşçuluktan Hegelciliğin krizinden, yani modern felsefenin metafiziksel akılcılığının nihai çöküşünden sonra gelişmiş bir düşünce hareketi olarak söz eder. Varoluşçuluğa dair bazı yorumlar ise, yazar Franz Kafka gibi şahsiyetleri kapsar veya özellikle Fransa'da, Blaise Pascal (1623-1662) gibi uzak geçmişte yaşamış bir filozofu veya Dostoyevski'nin romanlarının bazı azap içindeki karakterlerini hareketin öncüsü olarak görür. Varoluşçu düşüncenin temelinde, Nietzsche ile Kierkegaard'un Batı geleneğinin akılcılığından kopma faaliyeti yatar; Karl Jaspers'in dediği gibi, Nietzsche ile Kierkegaard, "modern bilince bizim için hiçbir alanın güvenli olmadığı düşüncesini kattılar" (*Vernunft und Existenz* [*Akıl ve Varoluş*], 1971).



Edvard Munch, *Çığlık*, 1893, Oslo, Munch Museet

"Kierkegaard'un Yeniden Doğuşu"

Bu hareketin tarihini anlamak için özellikle Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'u (1813-1855) göz önüne almak gereklidir. Birinci Dünya Savaşından sonraki dönemde Almanca konuşulan ülkelerin kültüründe "Kierkegaard'un yeniden doğuşu"ndan söz edilir. Bu yeniden doğuşa İsviçreli teolog Karl Barth'ın



Karl Barth

Aziz Pavlus'un mektubunu konu alan *Der Römerbrief* [*Romalılara Mektup*] (1919, 1922) adlı yorum eserinde de tanık oluruz. Barth'ın eseri o dönemde Avrupa kültürü üzerinde son derece etkili olsa da dar anlamda varoluşçu düşüncenin ifadesi sayılamaz, çünkü dini kaygılara ve Kitabı Mukaddes'in metnine dönme isteğine büyük önem verir. Kierkegaard'un engin ve karmaşık üretiminin içerdiği, daha dar anlamda felsefi ve psikolojik motifler, yani şeylerin gerçekliği gibi soyut bir meseleyle bağlantılı "nesnel" motifler değil de "öznel," dolayısıyla da "problemleriyle var olan bireysellikler"le bağlantılı motifler, Alman varoluşçuluğunun iki büyük isminin (Heidegger ve Jaspers) eserlerinde de yer alır, Fransa'da Hegel düşüncesinin özgün araştırmacısı Jean Wahl da (1888-1974) 1938'de Kierkegaard konusunda önemli bir çalışma yayımlar.

Heidegger'den Jaspers'e Varoluşçuluk

Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) eserinin varoluşçuluk tarihinde çok önemli bir metin olduğuna şüphe yoktur. Heidegger'in "özsel analitik" olarak tanımladığı, varoluşu insana özgü bir varlık şekli olarak araştıran bu inceleme çerçevesinde geliştirdiği "orada-varlık," "ölüme-dönük varlık," "proje" ve "ihtimam" gibi kavramlar varoluşçu felsefe tartışmasının merkezinde yer alacaktır.

Karl Jaspers'in Varoluşçuluğu

Varoluşçuluğa özgü bazı temalara *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından önce de başka bir Alman filozof eserinde yer verir. Heideggerinkine benzer bir yaklaşımdan yola çıkan Karl Jaspers (1883-1969) başlangıçta onunla ortak çalışmalar yürütürken, Heidegger'in Nasyonel Sosyalist Partiye üye olmasıyla ve üniversite rektörlüğüne getirilmesiyle felsefi ve kişisel açıdan onunla apaçık bir ihtilafa düşer. Psikiyatri eğitimi alan Jaspers, psikoloji alanındaki bilimci bakışa getirdiği eleştiri sonucunda felsefeye yaklaşır. Jaspers'e göre de felsefi düşünce varlık konusunda araştırmayı temel almalıdır. Ancak Batı metafiziğinin düşünce yapısına özgü bu bakış açısının hareket noktası, varlığın tezahür ettiği somut durum olmalıdır. Bu durum da insanın varoluşudur: "Varlık nedir? Neden hiçlik yerine bir şeyler var? Ben kimim? Ben ne istiyorum?" (Jaspers, *Felsefe*

Nedir? 1932). Ancak bu kavramları anlama çabası başarısızlıkla sonuçlanacaktır: "Varlık anlamında varlığı anlamaya çalışıyorsam, kaçınılmaz olarak felaketle karşılaşacağım," çünkü mutlak olan daima insanın bilişsel imkânlarının ötesindedir. Jaspers'in "sınır durumlar" (öncelikle ölüm, sonrasında tesadüf, suç, acı) diye niteledikleri de büyük önem taşır, çünkü insanın güçsüzlüğünü ortaya çıkarırlar. İnsan kaçınılmaz olarak felakete yönelik ve akıl ermez olan bu uç durumlara maruz kalmak zorundadır, ama bu durumlar aynı zamanda katı ve önceden belirlenmiş hayat tarzlarının yıkılmasını ve sonlu varoluşu aşanların öngörülmesini de sağlayabilir.



Martin Heidegger

Sartre ve Fransa'da Varoluşçuluk

Heidegger'in zıt yöndeki düşüncesine rağmen, *Varlık ve Zaman*'da sunduğu, insanın bilinçli ve ıstırap dolu sonluluk durumu teması 1930'larda varoluşçu edebiyatın gelişiminin ardındaki başlıca dürtü haline gelir. Özellikle Jean-Paul Sartre'ın (1905-1980) eserleri ve güçlü kişiliği sayesinde varoluşçuluk Fransa'da çok hızlı bir şekilde yayılır. Deneme, roman, tiyatro ve eleştiri yazarı ve entelektüel Sartre, dönemin kültürel ve siyasi tartışmalarında daima ön safta yer alır. İkinci Dünya Savaşından önce yazdığı *Bulantı* (1938) adlı romanın başlığı, başkahramanı Antoine Roquentin'in varoluşun anlamsızlığı karşısında hissettiği duyguyu ifade eder: Dünya insanın karşısına sonsuz sayıda, aynı değere sahip, dolayısıyla anlamsız varoluş imkânıyla çıkar. Sartre'ın en önemli felsefi eseri, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından ilham aldığı belli olan *Varlık ve Hiçlik*'tir (1943).

Bu metnin merkezinde yer alan "kendinde-varlık" ile "kendisi-için-varlık" kavram ikilisi sırasıyla nesnel verilmişliği ve bilinci tanımlar. Fenomenin varlığı salt nesnellik, yani basit bir şekilde "olan" bir şey, "olduğu şey olan" ve "kendinde olan" olarak sunulur; başka bir deyişle kendinde herhangi bir belirlenim, yüklem veya özelliğe sahip değildir; tek özelliği, olmasıdır. Verili bir şeyi düşünmek ve onu nesne olarak görmek, onu akışkan hale getirip statik verilmişlik özelliğini reddetmek anlamına gelir; verilmişlik bir anlamda, verinin anlamsızlığını anlama dönüştüren kopya bir bilinçle ikame edilir. "Kendisi-için-varlık" ise bilinçtir. Kendisi-için-varlığın somut niteliğine kıyasla bilinç daima "bir şeyin bilinci"dir:

Bilincin hem dünyadaki şeyler hem de daima yönelik olduğu kendisi açısından bağıntısal bir yapısı vardır.

Bu durumda kendisi-için-varlık daima kendinden mesafelidir, ama onu kendisinden ayıran şey hiçliktir, çünkü bilincin kısımlarını uzamsal mesafe veya zaman süresi birbirinden ayırmaz; bundan dolayı bilinç, hiçliğin ve yadsımanın ortaya çıkmasının nedenidir. Bütün bunlar öncelikle insanın yok edici tek varlık olduğu anlamına gelir; doğa olsa olsa varlıkların kitlelerini baştan dağıtabilir; ikinci olarak da yok olma, artık-olmayanın anlamını kavrayan insan bilinci açısından yok olmadır. Ancak, bilinç açısından sonuçları da göz önüne almak gerekir: İnsanın kendi içinde bulduğu hiçlik, onu "verili" değil de "mümkün" bir varlık kılan şeydir; başka bir deyişle insanı gerçeklik boyutunu aşmaya iten o ıstıraplı hal, anlamdaki özgürlük halidir. İkinci sonuca göre de bilinç hep kendisinden farklı olduğu için kendinden kaçış ("kendi olmak istememek") ve kendine doğru eğilim ("kendi olmak istemek") hareketleri arasında gidip gelir.



Jean-Paul Sartre, 1970

İtalya'da Varoluşçuluk

Ocak 1943'te *Primato* dergisinde yayımlanan Nicola Abbagnano (1901-1990) ile Enzo Paci'nin (1911- 1976) makaleleri sonucunda varoluşçuluk konusunda, İtalya'da felsefe alanında o dönemin en önemli isimlerinin katıldığı bir tartışma açılır. Varoluşçuluk konusunda kültürel tartışmanın bu vesileyle başladığı söylenebilir.

İki filozof, belirli nüanslarla da olsa, Heidegger ile Jaspers'in (ölüm, fırlatılmışlık, felaket, varoluşta karşılıksızlık vs gibi kategorilerden dolayı) vardığı olumsuz sonuçların reddedildiği bir varoluşçuluk biçimini öne sürerler. Abbagnano'nun *Primato*'da yayımlanan makalesinden önce (*La struttura dell'esistenza* [*Varoluşun Yapısı*], 1939, ve *Introduzione all'esistenzialismo*'da [*Varoluşçuluğa Giriş*], 1942) geliştirdiği akım "Pozitif Varoluşçuluk" olarak anılacaktır.



Les temps modernes,
ilk sayının kapağı,
1 Ekim 1945

Sartre'ın kendisi-için-varlık vizyonunda "başka insan" motifi özel önem kazanır. Öteki insanla bağıntı ancak paradoks ve şiddet doğrultusunda gelişebilir, çünkü bilinç şeylerle bağıntı kurarken verimişliği reddederse, başka bilinçlerle bağıntı kurarken de kendisi için varlığı reddedecek, yani bilince dayalı varlığını reddedecektir. Sartre'a göre başka birisi bana baktığında hissettiğim ilk duygu mahcubiyettir, çünkü onun bana bakışı beni nesne haline getirir. Bir bilincin başka bir bilince bakışı daima nesneleştiricidir; başkası bana baktığında bakışının nesnesi olurum ve o bakış yoluyla başkasına değil, kendime geri dönerim. İnsanlararası ilişkilerde tek karşılıklılık şekli reddetmedir: "ben" ve "başkası" hem birbirlerini tamamlayan hem de simetrik iki kutuptur, çünkü birbirlerini reddederler.

M3: Jean-Paul Sartre, Başkalarının Varlığı

Abbagnano'ya göre de insanın dünyadaki konumu varoluşun istikrarsızlığı, geçiciliği, riskleri, belirsizliği ve sorunluluğu kategorileri temelinde yorumlanmalıdır; ancak varoluş aynı zamanda imkân ve özgürlük demektir, dolayısıyla geleceğe yönelik yapıcı ve operasyonel bir yaklaşım söz konusudur.

İtalyan varoluşçuluğunun diğer önemli temsilcisi Luigi Pareyson'a (1918-1991) göre varoluşçuluk "kişi" kavramını Hıristiyanlık açısından yeniden temellendirecek şekilde benimsenip geliştirilmelidir. Pareyson'a göre modern akılcılığın geçirdiği kriz sonucunda bir seçim yapma zorunluluğu ortaya çıkmıştır: Hıristiyanlığın yanında veya karşısında tavır almak ve teizm ve Hıristiyanlık yönünde de olsa, varoluşçuluğu pozitif olarak baştan yorumlamak gereklidir.

Dostoyevski ve Felsefe

Eserleri felsefe tarihi bağlamında da ilginç sayılan büyük yazarlar arasında Dostoyevski çeşitli açılardan özel öneme sahiptir. Karşımızda nesnellik, gerçekçilik ve anlatımsal gelişim yönleri insan hayatının büyük ahlaki temalarından ayrı olarak düşünülemeyecek bir yazar vardır. Hele bazı felsefi temalar açısından Rus yazarın öncü veya en azından önemli temsilci rolünü kabul etmeden düşünce tarihini ele almak mümkün değildir. Örneğin *Suç ve Ceza*'nın başkahramanı Raskolnikov ile Nietzsche'nin üst-insan doktrini veya Freud'un bilinçaltı psikolojisi veya varoluşçuluğun öncü düşünceleri arasındaki çeşitli ortak noktaları düşünmek yeterli olacaktır. Rus düşüncesi bağlamında en büyük "metafiziksel düşünür" sayılmış olması da (Nikolaj Berdjaev) şaşırtıcı gelmemelidir.

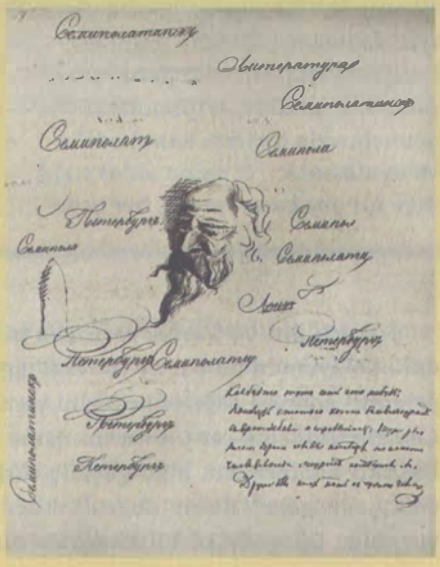
Ancak Dostoyevski filozof değil, yazardır ve hep öyle bilinecektir, dolayısıyla ahlaki ve felsefi düşüncesinin analizini edebiyat ve sanat bağlamlarına dayandırmak gerekir. Bu açıdan felsefenin, bu büyük Rus yazarın eserlerine ayrı veya konu dışı veya biyografik bölümlerin yan kapısından değil de karakterlerin inşası ve diyaloglar gibi romanın temel bileşenlerinden, yani ana kapıdan girerek dahil olduğunu vurgulamak gerekir. Rus eleştirmen Michail Bachtin 1929 tarihli önemli bir kitabında Dostoyevski'nin, yaratıcılarından büyük ölçüde bağımsız ve sıklıkla kendi içlerinde çelişkili "ahlaki" fikirleri ve teorileri temsil eden karakterlere hayat ve ses verme kabiliyetini vurgular: "Dostoyevski sessiz köleler değil, yaratıcılarının yanında duran, ama onunla aynı görüşte olmayan, hatta ona isyan eden özgür insanlar yaratır;" veya "ortaya çıkarılması ve tasvir edilmesi gereken şey bir karakterin kendine özgü davranış şekli veya tam olarak nasıl biri olduğu değil, bilincinin ve özbilincinin nihai sonucu, yani karakterin kendisi ve dünyası konusundaki nihai görüşleridir." Dolayısıyla yazara göre karakter "o" veya "ben" değil, tamamıyla geçerli "sen"dir, yani tam haklara sahip bir başka "ben"dir ("sen-sin"). Romanın başkahramanı, retorik açıdan okunan veya edebi geleneklere ait bir diyaloğun değil, ciddi ve sahici bir diyaloğun öznesidir. Bu büyük roman yazarının eserlerini niteleyen capcanlı felsefe de çok derin ve dâhiyane bir psikolojik keşif kazısıyla sınırlarına ulaşılan özbilinçten doğar.

Bu vizyonun beraberinde getirdiği şiirsel devrim ilk eserlerinden itibaren apaçıktır: özellikle *Yeraltından Notlar*'daki "yeraltı adamı" karakteri kendi hayatını acımasız bir analize tâbi tutar. Ancak yazarı bu devrim yoluyla felsefi açıdan en önemli sonuçlara ulaştığı eserler, olgunluk döneminde yazdıklarıdır. *Suç ve Ceza*'da St. Petersburglu meteliksiz öğrenci Rodion Romanoviç Raskolnikov, Napoléon gibi olağanüstü bir kaderi olup kurallara uymasına gerek olmayan, hatta kuralları ihlal

edip onları baştan yazan o sınırlı sayıdaki gruba ait olduğunu göstermek için yaşlı bir tefeci kadını öldüreceğine dair kendi kendisiyle bahse girer: " 'olağanüstü' bir insan, sadece bir projesinin (örneğin insanlığın tamamı açısından faydalı olacak bir proje) gerektirmesi durumunda vicdanının bazı... bazı engelleri aşmasına izin verme... hakkına sahiptir... bu resmi bir hak değil elbet... ben böyle bir hipotezi formüle ettim, o kadar."

Dolayısıyla en azından cinayete kadar Raskolnikov'un özbilincinde ve "özerk sözleri"nde Nietzsche'nin üst-insan doktrininin kibirli ve Prometus-vari tonunu duymak mümkündür (ancak Dostoyevski, Nietzsche'nin eserlerine aşina değildi). Öte yandan eserin asıl büyüleyici kısmı "suç"tan ziyade "ceza" kısmı, yani cinayetin romanın genç kahramanında uyandırdığı duygusal, fiziksel ve felsefi krizdir.

Bir o kadar kasvetli ve karmaşık olan *Ecinniler*'in dünyasında öne çıkan karakter ise bir o kadar yakışıklı ve lanetli Nikolay Stavrogin'dir: Dostoyevski'nin sık sık hedef aldığı Rusya'nın canı sıkılan altın gençliğinin temsilcisi olağanüstü düzeyde fiziksel ve ruhsal güce ve sıra dışı karizmaya sahiptir; iyiliğin ve kötülüğün ötesindeki üst-insan Stavrogin, değerlerden yoksun bırakılmış bir estetik anlayışı bağlamında kaçınılmaz olarak büyüleyicidir, hatta ondan söz edilirken sıklıkla Kirerkegaard'un "estetik insan"ı ve



Suç ve Ceza defterinden, Svidrigailov karakterinin eskizini içeren bir sayfa

"ölümcül hastalığı"yla bağdaştırılır. Ancak Raskolnikov'a kıyasla Stavrogin'in felsefi "meydan okuması" (ve de anlatımsal seyir) farklıdır ve anlatımın arka planı güçlü bir teolojik yön sergiler: "Tanrı yoksa her şey meşrudur" bu olağanüstü edebi icadın hem aracı hem de cezasıdır. Dolayısıyla Stavrogin'in olduğu her yerde trajedi ve ölüm de vardır, apaçık bir şekilde sergilenen kayıtsızlığın nihai sınırı, intiharın fethidir. Stavrogin'in nihilizminde varoluşçuluğun öngörüsü oldukça belirgindir. Bu açıdan onun için kökünde Hıristiyan "haç"ın sembolünü içeren bir ismin seçilmiş olması anlamlıdır (*stavros* bu anlama gelir).

Varoluşçu nitelikte bir başka trajik karakter, Dostoyevski'nin son eseri (ve birçoklarına göre başyapıtı) *Karamazov Kardeşler*'deki İvan Karamazov'dur. Karamazov'u saran ışık da doğaüstü olana inancın batışının ışığıdır; o da Tanrı'nın ölümünü ahlaken ayıplanamaz sonuçlarıyla birlikte kabul edilir ve benimsenir: "O halde ahlaksızlık diye bir şey kalmayacak, her şeye izin verilecek, yamyamlığa bile;" ne Tanrı'ya ne de kendi ölümsüzlüğüne inanan münferit bireylere göre, "doğal ahlak yasası derhal kadim din yasasının mükemmel zıddına dönüşecektir ve suç işleyecek düzeye kadar benimsenebilecek bencilliğe izin verilmekle kalınmayacak, bu şartlar altındaki insan için en gerekli, en akılcı, hatta en asil çözüm olarak kabul edilmelidir."

Bulantı'nın ve *Varlık ve Hiçlik*'in trajik vurguları, İkinci Dünya Savaşından, dolayısıyla da Sartre'ın Nazi işgaline karşı direnişe katılımından (*engagement*) sonraki eserlerde yerini yeni bir tona bırakır. Sartre, Paris'te verdiği *L'existentialisme est un humanisme* [*Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*] (1946) başlıklı konferansta hem geçmiş düşüncelerini ele alır hem de "varoluş özden önce gelir" ilkesi doğrultusunda insanın dünyadaki sorumluluklarını vurgular. Dünyada karşılıklılığının olmadığının keşfi, Sartre'ı insan hayatının

Albert Camus: Filozof ve Yazar

1913'te Cezayir'in Mondovi kentinde doğan ve 1961'de bir trafik kazasında ölen Camus, İkinci Dünya Savaşı sonrasında en etkili Fransız entelektüelleri arasında yer alır. Sartre gibi çok çeşitli alanlarda faaliyet gösteren Camus de denemeler yazar, gazetecilik yapar, romanlar, tiyatro oyunları ve felsefe eserleri yazar.

Saçma

Camus'nün *Le mythe de Sisyphe* [*Sisifos Söyleni*] ve *L'Homme révolté* [*Başkaldıran İnsan*] başlıklı felsefi denemeleri, ölüm karşısında hayatın anlamı, daha doğrusu anlamsızlığı, yani "saçmalığı" meselesini doğrudan ele alarak "ölümcül meseleleri" ortaya atar. Camus'ye göre saçma kavramı iki unsur arasındaki orantısızlığı temel alır: Örneğin makineli tüfeklere ateşli olmayan silahlarla saldırmak, amaçlanan hedef ile kullanılan araçlar arasındaki orantısızlıktan dolayı saçmadır. Benzer şekilde hayattaki saçmalık duygusu da insanın bilincinden doğan anlam talebi ile cevap içermeyen dünya arasındaki ölçüsüzlükten kaynaklanır. Özellikle Sisifos miti, saçmalık mantığını en uç noktalara kadar götürür: Hayatın anlamsız olması, yaşanmaya değmediği anlamına mı gelir ve intiharı meşru mu kılar?

Dostoyevski'nin bu yaklaşımı, İvan'ın romanda kardeşi Aleksei'ye anlattığı "Büyük Engizisyoncu" adlı alegorik öyküyle de gösterilmiştir. Bu öyküde İspanya'da Kutsal Engizisyon döneminde yaşlı bir engizisyoncunun, mucizeler gerçekleştirmek üzere insanlar arasına dönmüş olan İsa'yı mahkûm edip hapse attığı anlatılır; Tanrı'nın insanlara sunduğu en önemli armağan olan özgürlük, zayıflıklarından dolayı insanlar için bir lanet haline gelmiştir. Tam tersine halk, doğasından dolayı, kaderine doğru kendisini yönlendirecek bir otoriteye ihtiyaç duyar ve bu otorite yüzyıllardan beri Tanrı'nın Düşmanıdır.

Luca Soverini

anlamsızlığı konusunda düşünmek yerine her türlü belirlenimci indirgemeciliği reddetmeye, dolayısıyla da doğası hiçbir şey tarafından belirlenmeyen insanın özgürlüğünü yüceltmeye iter. Sartre, varoluşçuluğu "insan doğasının kötü yönlerini" vurgulama suçlamasına karşı savunur. İnsanın dünyada terk edilmesi durumu, bir tür "çaresizlik dinginciliği"ne yol açmak yerine hiçbir insanın geri çekilemeyeceği mutlak sorumluluğun temeli haline gelir. İnsan kendi varoluşundan ve tercihlerinden tamamıyla sorumludur.

Yaygın olarak varoluşçulukla bağdaştırılan ve insanın bilincinden dolayı dünya karşısında olduğu görüşüne katılan Camus, eserlerinde bu açıdan özgün sonuçlara varır. *Le mythe de Sisyphe*'de saçmalık ölümlü bir varlık olarak sonlu olmamdan kaynaklanır, dolayısıyla saçmalıktan kaçmak için ölümü seçmek çelişkili olur. Camus tam tersine, insanlara özgü arzuyu dolu dolu yaşamak gerektiğini öne sürer. Saçmalığın bilinci insanı boyun eğdiği, önceden belirlenmiş hedeflerden kurtarır, yeni imkânlar yaratır; daha iyi değil, "daha fazla" yaşamamıza imkân verir. "Saçma insan" hayata belirli davranış kuralları da dayatır. Her şeyden önce ânı yaşamak gereklidir: İnsanı şimdiki zamanı sistematik olarak değersiz görmeye iten umuttan ve özellikle dinsel umuttan kurtulmak lazımdır. Dolayısıyla da Camus'nün Sisifos'a atfettiği saçma bilgelikten türettiği bir disiplini benimsemek gerekir. Sonuç vermeyecek bir çabaya mahkûm edilen Sisifos insanın kaderini temsil eder, çünkü insan kendi zekâsının sınırlarının ötesinde dünyayı sorgulamaktan kendini alamaz. Ebedi olarak zirveye doğru ittiği cehennem kayası ağırlığıyla nasıl Sisifos'u yok etmiyorsa, arayışının anlamsızlığı da insanı yok etmez, onun var olma şekliyle örtüşür.

Başkaldırı

Camus *L'Homme révolté*'de "saçmalık felsefesi"ni siyasi bir tema olan başkaldırıya uygular. Yazar başkaldırı eylemini yadsıma ile olumlama kutupları arasındaki yok edilemez gerilim olarak ve değer ile "biz"in temel eylemi olarak ("Ben başkaldırıyorum, dolayısıyla biz varız") tarif eder. Başkaldıran köle o âna kadar tahammül ettiği şartlara hayır der; aynı anda özdeşleştiği ve son aldığı emrin tehdit ettiğini düşündüğü kendi bir parçasına evet demiş olur. Kölenin başkaldırısı, olumsal boyutu açısından bütün insanlar, yani hem kurbanlar hem de cellatlar arasında bir dayanışma bağı teşkil eder. Camus bu ideal isyanı modern devrimci ideolojilerle (Marksizmden Nasyonel Sosyalizme kadar) karşılaştırır. Modern ideolojiler, bireysel düzlemde dinsel umudu niteleyenle aynı temel kusurdan mustariptir ve talihsiz sonuçlar yaratırlar: Nazizm ve Stalinizm gelecekteki refah vaadiyle milyonlarca hayatı feda etmiştir. Camus statükoyla yetinmeyip ötesine geçtiğinde, başkaldırının doğasının değiştiği sınır meselesini ele alır. *Le mythe de Sisyphe*'e benzer şekilde cevabı, âna değer veren hayatın fizikselliğinin yüceltilmesinde ve "yaşam sevinci"ni besleyen doğal unsurlara önem veren Akdeniz kültüründe arar. *L'Homme révolté*'nin son sayfalarında bütün bu unsurlar *pensée de midi* ("öğle düşüncesi") gibi etkileyici bir formül altında toplanır; bu, Camus'nün liberter başkaldırıya teorik bir çerçeve sunma girişimidir.

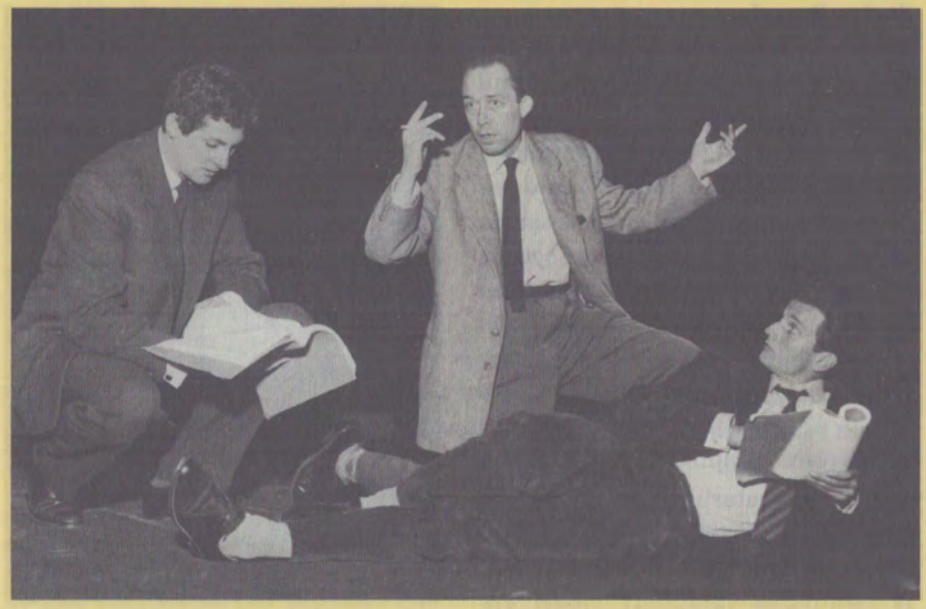
Camus'nün siyasi denemeleri hararetli tartışmalara ve şiddetli eleştirilere konu olmuştur. En ünlü tartışmalardan birinde Camus ile Jean-Paul Sartre *Les Temps modernes* dergisinde karşı karşıya gelir: Sartre sömürge ülkelerindeki (Moskova'nın teşvik ettiği) ilk bağımsızlık mücadeleleri adına komünist devrimi savunur. Sol görüşlü Camus ise Stalin'in (1879-1953) ölümünden iki yıl önce büyük cesaret ve bağımsızlık sergileyerek, Sovyetlerin toplama kamplarındaki dehşet verici uygulamaları kınar.

Filozof ve Anlatıcı Olarak Camus

Albert Camus'nün eserlerinde felsefe ile edebiyat bir arada yer alır. İncelediği konu mantıksal bir sonuca direndiğinde, filozof yerini sanatçıya bırakır ve sanatçı, okura, düşüncenin berrak tutarlılığından ziyade duyuların hafızası üzerinde etkili olan bir mesajı aktarmak için metaforlara ve anekdotlara başvurur. Öte yandan Camus'nün *Yabancı* ve *Veba* gibi

Siyasi Sorumluluk

Sartre'ın Fransız kültürü üzerindeki etkisi o kadar belirleyici oldu ki XX. yüzyıldan "Sartre'ın yüzyılı," Fransız varoluşçuluğundan kültürel bir moda şeklinde bahsedilir oldu. Siyasi sorumluluğun daima ve her şartta uygulanmaya konması birçoklarına göre Sartre'ın varoluşçuluğunun başlangıçta sergilediği mantıksal disiplini kirletmiştir. Sarter'ın komünizm davasını bazı durumlarda koşulsuz olarak benimsemiş olması, onu felsefi üretiminin ikinci safhasında



Albert Camus

romanlarını içeren, dar anlamda ebedi üretimi de felsefenin işlevini sürdürerek yazarın düşüncelerinde vardığı "ikili" sonuçları sahneleyerek okura yaşatır. Camus'nün romanlarının başkahramanları insanın temel şartları olan mutluluk ile mutsuzluğun ve başkaldırının çelişkili nitelikleri olan şiddet ile dayanışmanın cisimleşmiş halidir. *Yabancı*'nın (*Le mythe de Sisyphe*'ten sadece birkaç ay önce yayımlanmıştır) başkahramanı Meursault, mahkeme ve idamı bekleyiş yoluyla, kendi kaderinin bilincine vararak saçma kahraman statüsüne ulaşır. Camus'nün felsefesinde bencillikten dayanışmaya doğru evrimi konu alan *Veba* adlı romanda, veba salgınının pençesindeki bir şehir bağlamında, toplumu tehdit eden kötülüğe karşı kolektif eylemin harekete geçişi anlatılır. Bu düşünce şekli saçmalık felsefesine "sosyal ahlak" kazandıran *L'Homme révolté*'de tam anlamıyla gerçekleşir.

varoluşçu sorumluluk temasını Marksizmle bağdaştırmaya iter, ama bu girişim her zaman başarılı sonuç vermez (*Diyalektik Aklın Eleştirisi*, 1960). Bu gibi tercihler, Sartre'ın o yılların diğer önde gelen Fransız entelektüellerinden, çocukluk arkadaşı ve onunla birlikte 1945'ten beri *Les temps modernes* dergisinin kurucularından, Husserl'in fenomenolojisine kesin olarak bağlı kalmaya devam eden Maurice Merleau-Ponty'yle (1908-1961) arasının açılmasının nedenlerinden biridir.

Sartre Dışında...

Fransa'da varoluşçuluk Sartre'la birlikte sona ermez, çünkü başka önemli yorumcuları da vardır. Albert Camus (1913-1960) örneğinde de varoluşçu unsurlar felsefi biçimlerin yanı sıra (Camus'nün denemeleri arasında *Le mythe de Sisyphe* [*Sisifos Söyleni*], 1942 ve *L'Homme révolté* [*Başkaldıran İnsan*], 1952 sayılabilir) özellikle edebi biçimlerde ifade bulur (sırasıyla 1942 ve 1947'de yayımlanan *Yabancı* ve *Veba* adlı romanları).



Gabriel Marcel

Sartre kendi varoluşçuluğunun ateizminin tutarlılığıyla övünürken (Tanrı artık yoksa, her şeyin merkezi gerçekten öznelliktir ve varoluş, Tanrı tarafından yaratılmış model anlamında her türlü özden önce gelir), başka yazarlar varoluşçuluğu geliştirirken, Fransız spiritüalist geleneğin ve Hıristiyanlığın değerlerini geri kazanmaya çalışırlar. Örneğin Gabriel Marcel (1889-1973) kendi varoluşçuluğunu, mutlaklığın araştırmasında kendi kişiliğinin somut gayretini temel alan "Hıristiyan Sokratesçiliği" yönünde geliştirmeye çalışır (bu açıdan oldukça özerk sayılır: *Journal Métaphysique* [*Metafizik Günlüğü*], Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eseriyle aynı yıl, yani 1927'de yayımlandı). Rusya'dan Fransa'ya sürgün gelen ve Fransız kültür ortamıyla bağlantılı olarak ele alınan Lev Şestov (1866-1938) ve Nikolay Berdjaev (1874-1948) de varoluşçuluğun tarihine dahildir. Bu yazarlar sayesinde Rus dininden ve spiritüel geleneğinden teolojik unsurlar da varoluşçuluğa nüfuz eder ve Dostoyevski'nin önemli romanlarında ortaya atılan temalar felsefi açıdan geliştirilir.

Saint-Germain-des-Prés

Andrea Piatesi

Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in (1943) ünlü bir bölümünde "kötü niyet" örneği olarak bir *garçon de café*'nin (bir garson) hareketlerini ve davranışlarını gösterir. Bu sahne, okura Fransız filozofun bu ağır denemesinin büyük kısmının geliştirildiği ve yazıldığı yer, yani Paris'te, Saint-Germain-des-Prés mahallesindeki Café de Flore hakkında bir miktar bilgi verir.

Saint-Sulpice ile Kilisesi ile Sen Nehri arasında yer alan küçük St.-Germain Mahallesi, 1930'ların sonu ile 1950'lerin sonu arasındaki yirmi yıllık dönemde XX. yüzyılın en çok çeşitlilik gösteren ve en dinamik kültürel topluluğuna ev sahipliği yapmıştır. Entelektüeller, yazarlar, şairler, yazarlar, tiyatro yazarları, sinemacılar ve filozoflar mahallenin kafeleri ve lokantaları arasında yaşar, tartışır ve çalışırlar. Edebiyat alanında Nobel Ödülü sahibi Sartre ile Albert Camus'nün, Eugène Ionesco'nun saçmalık tiyatrosunun ve Jacques Brel ile Georges Brassens'ın Fransız şansonunun başarısı Café de Flore, Deux Magots, Brasserie Lipp, Rhumerie Martiniquaise, Vieux-Colombier, Bar Vert ve Cheramy restoranının ortamına ve masalarına bağlıdır. François Truffaut'nun *La Nouvelle Vague*'ı [Yeni Dalga], yine Saint-Germain Manastırının karşısındaki sakin meydanda başlar. Pablo Picasso'nun atölyesi buradan uzak değildir, heykeltraş Alberto Giacometti de "tarihöncesi"ne ait narin figürlerinden bazılarını Flore'un terasında şekillendirir. "Flore'da bir soba vardı, Almanlar yoktu ve metro vardı:" Boris Vian *Manuel de Saint-Germain-des-Prés*'de [*Saint-Germain-des-Prés Rehberi*] (1951) Paris'in Alman işgali sırasında entelektüellerin Birinci Dünya Savaşı sonrasında La Rotonde ve La Coupole gibi en sofistike edebi kafelerin bulunduğu Montparnasse Mahallesinden Saint-Germain'e nasıl göç ettiğini böyle anlatır. Bir zamanlar bir kumaş toptancısının deposu olan Deux Magots'nun müşterileri aslında daha burjuva olup aralarında yayıncılar (Gallimard'ın da dahil olduğu en büyük yayınevlerinin merkezleri yakınlardadır), avukatlar ve diğer meslek sahipleri bulunur.

Brasserie Lipp gazetecilerle siyasetçilerin buluşma yeridir; 1936'da *Action Française* adlı aşırı sağcı hareketten bir grup militan sosyalist lider Léon Blum'u Brasserie Lipp yakınlarında öldürmeye çalışacaktır. Sartre, Flore'a 1942 civarında gelmeye başlar; "*le patron*" Boubal'in (kafenin sahibi) anılarına



Nazi işgali sırasında Café de Flore'da entelektüeller.
Sağda Jean-Paul Sartre



Simone de Beauvoir ve Jean- Paul Sartre, Paris, Porte d'Orléans, Haziran 1929

göre Sartre, kafenin öğlen açıldığı andan kapandığı âna kadar bütün gününü orada geçirir. Kafe zaten Jacques Prévert ile Groupe Octobre (Pierre Prévert, Raymond Bussières, Sylvia Bataille ve Marcel Mouloudji'nin de yer aldığı Octobre Tiyatrosunun üyeleri) başta olmak üzere sanat çevrelerinin uğrak yeridir. Ancak Saint-Germain'in sanat-edebiyat hareketi asıl siyasi ve kültürel animatör rollerindeki Sartre ve Simone de Beauvoir'la ve Paris'in Kurtuluşu (Ağustos 1944) sonrasında yaşanan coşkuyla yeni ve sosyal açıdan daha karmaşık bir hareket halini alır.

Savaştan hemen sonra St.-Germain Mahallesine girmek siyasi bir duruş sergilemek anlamına gelir; bunun nedeni sadece filozofların kitaplarında ve kafelerin masalarında tartışılan din ve siyaset konusundaki fikirlerden ziyade, hem burjuva basının hem de Fransız Komünist Partisinin sapkınlık olarak gördüğü geleneksel örf ve âdetler ve ahlak alanında gerçekleşen devrimdir. Kafeler gece yarısı kapandığında, mahallenin bazı barlarının mahzenlerinde açılmış *cave* veya *boîte de nuit*, yani müzik kulüplerine geçilir. Basın St.-Germain'de takılanların hepsine, bir horgörü ifadesiyle "varoluşçular" adını verir; topluluk üyeleri ise kendilerinden ironik olarak "trogloditler," yani gece yarısından sonra St.-Germain'in yüzeyinin altında caz ve *boogie-woogie*'nin aksak ritmiyle canlanan "mağaralar"ın gece sakinleri olarak söz ederler. *Cave*'ların



Juliette Gréco

en ünlüsü, 1947'de açılan ve Juliette Gréco, Anne-Marie Cazalis ve Vian'ın kendi tarafından ün kazandırılan *Le Tabou*'dur. Geceleri "entelektüeller" grubuna, Sartre ile Camus'nün tiyatro gösterilerinde figüran olarak rol alan veya kullanılmış kitap satarak geçinen 16-22 yaşları arasında gençler katılır. Özellikle orta sınıf gençler St.-Germain'in partilerine katıldıklarında Amerikan müziğini keşfederler ve kızlar için siyah elbise, oğlanlar için kareli gömlek olmak üzere tek tip kıyafetler benimserler. Dolayısıyla bir bütün olarak bakıldığında St.-Germain kültür hareketi, XX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da gençler arasında döngüsel bir şekilde ortaya çıkacak olan "alt kültürler"e özgü nitelikleri ilk sergileyen akımdır. Başkaldırı tavrına kültürün ticarileşme süreci de eşlik eder. Orta sınıfların çocukları babalarının değerlerini eleştirir ve müzik yoluyla Amerika Birleşik Devletleri'nin kültürüyle bir köprü kurarlar; İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'da hem Komünist Partisi hem de muhafazakâr partiler ABD'nin etkisine şüpheyle yaklaşır. Saint-Germain-des-Prés'nin ara sokaklarında kendi kendilerine organize olan *cave*'ların elde ettiği başarı, özel şahısları da ticari amaçlı benzer girişimlerde bulunmaya iter. Bu fenomen, kökenindeki anlayışla apaçık bir çelişki halindeyse de ilk olarak Saint-Germain-des-Près'de ortaya çıkmış sanatçıların (ve özellikle şanson şarkıcılarının) daha büyük kitlelere ulaşması ve ün kazanması için gerekli şartları sağlar.

YENİ-AYDINLANMACILIKTAN ELEŞTİREL AKILCILIĞA İTALYAN FELSEFESİ

Walter Tega

Yeni-Aydınlanmacı Hareketin Kökeni

Yeni-Aydınlanmacılık hareketi, 1920'lerde ve 1930'larda Avrupa felsefesinde görülen çeşitli yönelimlerin unsurlarını, 1952'de Bologna'da düzenlenen İtalyan Felsefe Derneği Kongresinde yer alan tartışmalardan görüldüğü üzere İkinci Dünya Savaşı sonrasında İtalya'ya hâkim olmaya devam eden Yeni-İdealizme ve spiritüalizme karşı radikal bir eleştiri geliştirme ihtiyacıyla birleştiren bir araştırma faaliyeti bağlamında doğar. Yeni-Kantçılığın ve fenomenolojinin, Yeni-Pozitivizminin ve pragmatizmin, varoluşçuluğun ve Marksizmin sonuçlarının İtalya'da da geçerli olması için uğraşanlar, Milano ve Torino üniversitelerindeki filozoflardır.

Bir Dizi Belirleyici Karar

Mayıs 1953'te Nicola Abbagnano (1901-1990) "her türlü dogmatizm konusunda ihtiyatlı davranarak araştırmalarını geleneksel metafiziksel önyargıların dışında yönlendirmeye çalışan" kimi felsefecileri Torino'da bir araya getirir. Nicola Abbagnagno, Ludovico Geymonat ve Norberto Bobbio'nun etrafında toplanan Torinolu filozoflar grubu, Antonio Banfi'nin (1886-1957) ve *Studi filosofici* [Felsefe Çalışmaları] dergisinin etrafında toplanmış, büyük çeşitlilik gösteren, huzursuz Milanolu genç felsefecilerin daha çok çeşitlilik gösteren ve huzursuz yaklaşımından oldukça farklı bir yönelim sergiler. Torino'nun 1953 tarihli davetini Bologna'da kabul eden topluluğa *Il Mulino* [Değirmen] adlı dergiye ve daha sonra Yeni-Aydınlanmacılarla uzun süreli ilişkiler geliştirecek olan aynı adlı yayınevine bağlı bir siyasi-kültürel birlik liderlik eder.

1953'teki bu belirleyici olayı yine Abbagnano tarafından, özellikle Torino ve Milano'da düzenlenen dokuz kongre daha izledi (Santa Margherita Ligure'de ve 1956'da Floransa'da, Eugenio Garin'in önemli eleştirel katkılarıyla birer kongre yer aldı). Tarihçiler ve felsefe tarihçileri, bilimsel ve felsefi fikirlerin tarihçilerinin yanı sıra reform geleneğinin tam da o yıllarda ülkenin siyasi çerçevesinde önem kazanan yeniden doğuşuna ilgiyle yaklaşan yayıncılık dünyası Yeni-Aydınlanmacılıktan ilham alır. Örnek olarak Einaudi Yayınevinin, Adriano Olivetti'nin özgün ve olağanüstü girişimcilik deneyimiyle bağlantılı Edizioni di Comunità'nın ve Mario Pannunzio, Ugo La Malfa ve Eugenio Scalfari'yle bağlantılı grubun gazetecilik-siyaset girişimlerinin faaliyetleri sayılabilir.

Torino'da toplanan küçük felsefe grubunun girişimi, siyasi olaylardan uzak durmaz elbette. Sonuçta felsefi argümanlar öne çıkarsa da Torino'daki toplantılar sonucunda katılımcılar yeni İtalya'da dogma karşıtı kültürel ve siyasi oluşumlara karşı çıkan engelleri aşarak faaliyet göstermeye teşvik edilirler. Akademik sorumluluklara sivil sorumluluklar ve ülkenin demokratik olarak yeniden inşasına yönelik "militan bir felsefe" eşlik eder.

Abbagnano ve Torino Grubu

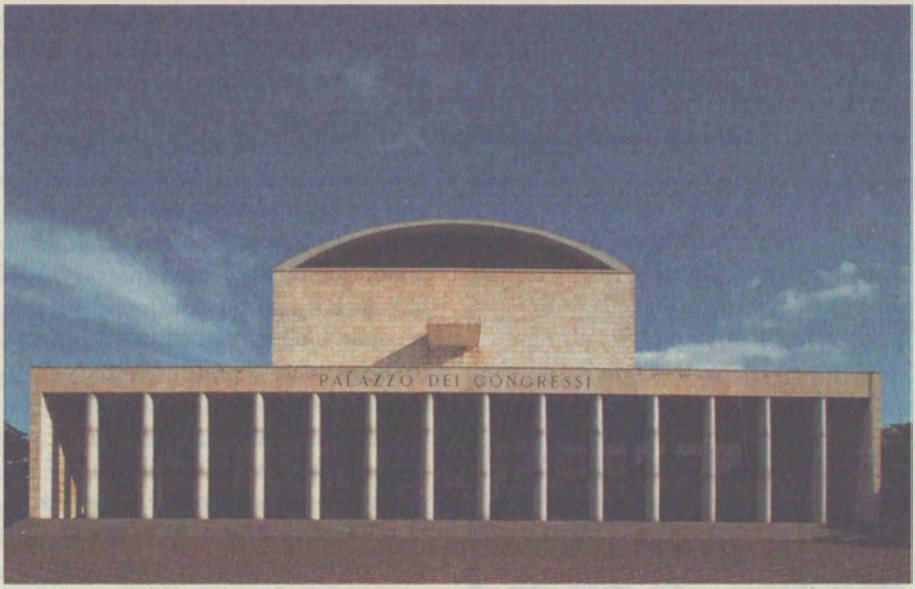
Abbagnano, Geymonat ve Bobbio, Torino gibi canlı bir ortamda faaliyet gösterirler: Burada önemli kültürel ve siyasi girişimler yer alır ve Augusto Guzzo veya genç Pareyson gibi filozoflar (müritleri arasında Verra ile Barone, Vattimo ile Eco yer alacaktır), Franco Venturi ve bazı açılardan Arnaldo Momigliano gibi tarihçiler ve Uberto Scarpelli gibi hukukçular faaliyet gösterir. Grubun şehirde kurduğu diğer bağlantılar arasında fizikçilerin, matematikçilerin ve Torino endüstrisiyle bağlantılı mühendislerin yer aldığı Metodolojik Araştırmalar Merkezi de vardır. 1950'lerden itibaren Bobbio ile Abbagnano, *Rivista di Filosofia* dergisinin yönetimini Martinetti'den devralır; bu dergide daha sonra Chiodi, Pietro Rossi ve Viano gibi gençler de rol alacaktır.

Torino Grubu köken ve formasyon açısından son derece heterojendir. Bobbio ile Geymonat, 1920'lerle 1930'lar arasında Alman felsefesinde ortaya atılan temaları ele alırlar; Bobbio, Husserl ve Kelsen'le, Geymonat Yeni Deneycilikle ilgilenirken, Abbagnano da varoluşçu felsefenin temalarını ele alır; Geymonat hızla yaptığı siyasi bir tercihle Komünist Partiye ve Direnişe katılır, Bobbio

Geymonat'a Göre Bilim, Felsefe ve Eleştirel Akılcılık

1940'ların ikinci yarısında Nicola Abbagnano'nun felsefe projesine destek vermeye başlayan genç Torinolu Ludovico Geymonat (1908-1991) araştırmacıdır, militan siyasetçidir ve Direnişte rol almıştır. Felsefenin yanı sıra matematik alanından da mezun olan Geymonat, Yeni Deneyci okulun filozoflarına büyük ilgi duyar. 1956'da Milano Devlet Üniversitesinde İtalya'nın ilk bilim felsefesi kürsüsünün başına getirilir ve bu görevi 1978'e kadar sürdürür ve bu esnada etrafına bilimsel akılcılığın biçim ve yöntemlerini incelemeye ilgi duyan bir araştırmacı grubu toplanır. *Storia del pensiero filosofico e scientifico* [*Felsefi ve Bilimsel Düşüncenin Tarihi*] (1970-1972) başlıklı, yedi ciltten oluşan anıtsal yapıt, Geymonat'la bu araştırmacıların bazıları arasındaki ortak çalışmalar sonucu ortaya çıkar.

Geymonat'a göre Yeni-Aydınlanmacı akılcılık eleştirel ve yapıcı olmalıdır, yani "yeni çağın



Adalberto Libera, Kongre Binası, 1938-1953, Roma

ise d'Azeglio Lisesinin sıralarından üniversite sıralarına, oradan da kültürel girişimlerle faşizm karşıtı militanlığı birleştiren entelektüel aktivizme geçen genç entelektüel aristokrasiye dahil olur. Abbagnano araştırmalara odaklanmaya devam ederek varoluşçuluk temaları üzerine özgün düşünceler geliştirir.

yeniden inşası ve mantıksal olma gereksinimlerini karşılayabilmelidir," ayrıca açık olmalı, yani bilimin insana sürekli olarak sunduğu yeni sorunlarla yüzleşmeye hazır olmalıdır. Torinolu filozofa göre yeni akılcılığın önceki versiyonlarından farkı, metafiziksel veya ontolojik bir hedefi olmayıp o âna kadar "müphem ve karmaşık" kalan sorunlarla yüzleşmeye imkân verecek akılcı ve katı yöntemler sunmayı ve bütün meselelerde "anlam sahibi olan ile olmayanı" birbirinden ayırt ederek "mantıksal söylem alanı ile duygusal ve hayali söylem alanı" arasında bir ayrım tesis etmeyi amaçlar. Geymonat'ın bu düşünceleri geliştirdiği yıllarda Abbagnano'yla işbirliği de giderek yoğunlaşır. Matematikçi ve bilim filozofunun araştırmaları, bilim alanındaki ilerlemeleri göz ardı etmeden varoluşçu temalardan Dewey'in deneyciliğine ve yeni bir akılcılığa geçiş yapan meslektaşının

araştırmaları ile uyum içindedir; böylelikle yeni akılcılıkla varoluşçuluk, yeni deneycilik ve pragmatizm iç içe geçerler.

Geymonat 1953'te yayımlanan *Saggi di filosofia neorazionalista*'da [*Yeni Akılcı Felsefe Üzerine Denemeler*] (1953), Abbagnano'nun akılcılığı yeni, eleştirel ve dogma karşıtı döneminden söz ettiği iki makalede işlediği konuları yeniden ele alır. Geymonat "akılcılığı birincil, mutlak, aksiyomatik ve kendinden belli hakikatlere her türlü göndermeden arındırma, yani akılcı filozofların kadim metafiziklerin etkisi altında onlara zorla atfettiği özelliklerden onları arındırma" zorunluluğunu vurgular. Bunun yolu, akılcı bir eğilimi muhafaza ederken, onun için yepyeni bir biçim aramaktan başka bir şey olamaz; bu yeni biçim beşeri bilginin tamamını tek bir mutlak sisteme indirgeme iddiasında bulunmayıp tarihsel olarak nasıl oluştuklarını incelemeli ve belirli bilgilerimizin her birinin temelindeki önermelere ışık tutmalıdır. Akılcılığın bir diğer temel özelliği de tarihsel olarak verili hakikatlerimizi tek, mutlak, ebedi ve aşkın bir hakikate dayandırma iddiasını reddetmesidir: "Yeni akılcılıkta bilimleri inşa eden, kendi bilgi sistemlerini temellendiren ve yaratan, insan bireyidir; onları yaratır ve onlara o kadar hâkimdir ki, onları korkmadan şu veya bu şekilde değiştirebilir, kullandığı terimlerin anlamlarını herhangi bir kısıtlamaya tâbi olmadan belirleyebilir, mantık kurallarını salt

Dewey Etkisi

Abbagnano, 1948'de yayımladığı "Verso un nuovo illuminismo. John Dewey" ["Yeni Bir Aydınlanmaya Doğru. John Dewey"] başlıklı denemesiyle, 1953'te Torino'daki toplantıyla başlayan felsefe hareketinin benimseyeceği yeni yönelimi daha net bir şekilde tanımlar. *Rivista di Filosofia*'da yayımlanan deneme, hem belirli bir olgunluk düzeyine erişmiş varoluşçu düşüncenin en önemli sonuçlarını hem de mantıksal pozitivizmden ve özellikle Dewey'in Yeni Deneyciliğinden kaynaklanan düşünceleri insanla ve içinde yaşadığı dünyayla bağlantılı meselelere dayandırır. Abbagnano'ya göre bu felsefi yönelimlerin ortak noktası, "dünyanın istikrarlı ve nihai bir düzeni olduğuna, mutlak bir aklın hâkimiyetinde olduğuna ve onun tarafından yönetildiğine ve insanı nihai hedeflerine ulaştıracak mutlu ve ilerici bir kaderin olduğuna dair mitin çöktüğüne" inanmalarıdır.

Abbagnano'ya göre Dewey'in felsefesinin en önemli etkisi, "militan bir felsefe"nin en çok öne çıkan temalarının formüle edilmesine ve incelenmesine imkân tanımasıdır. Bu sürecin hareket noktası, klasik deneyciliğin öne sürdüğü önermeleri ve yöntemleri reddetmeden düşünceyi bu sınırların çok ötesine iten deneyim kavramıdır. Dewey'in "ilkel," "ayrımsız" ve "ham" olarak nitelediği deneyim, insanın varoluşuna eşlik eden bütün belirsizlikleri ve riskleri kapsar,

çalışma araçları olarak kullanarak anlamlarını değiştirebilir. İnsan bireyi nitelemesinde bulunurken, tarihsel olarak içinde oluştuğu toplumdan ayrı olarak düşünmedim, sadece sözünü ettiğim birey ile idealistlerin ruhuyla veya Kantçıların saf ben'iyle karışmasını istemedim." Eser Yeni-Aydınlanmacılığa doğrudan, apaçık bir göndermeyle sona erer: "Abbagnano ve başka birçok dostum gibi ben de Yeni-Aydınlanmacılığın (diğer adıyla yeni akılcılığın) çağdaş felsefenin nihai ve en canlı gereksinimi olduğuna inanıyorum; bu gereksinim, daha önce de dediğim gibi farklı filozoflara göre farklı biçimler alır, ama yine de bazı ortak yönleri söz konusudur."

W. T.



Ludovico Geymonat

ama buna rağmen bir veri veya bir veri bütünü gibi değil de "rahatsız edici ve hasmane yönleri karşısında gözlerini kapamadan insanın dünyasını bir bütün olarak tanıyıp kabul edenlerin yaklaşımını tanımlayan ve dayatan" bir araştırma yöntemi olarak ve aklı "sadece düşünceye yönelik bir faaliyet değil de aktif, militan bir güç" olarak görmesi gereken filozoflar için bir anı olarak karşımıza çıkar. Abbagnano'ya göre Dewey'in felsefesi "farklı kesimler tarafından çağdaş felsefenin son gereksinimi diye tanımlanan 'Yeni-Aydınlanmanın, aklı olduğu gibi, yani dünyayı daha insani kılmaya yönelik insani bir güç olarak gören bir aydınlanmanın önemli bir faktörü olduğu kesindir."

Dolayısıyla Abbagnano'nun akılcılığı, "tanımladıkları unsurların basit dönüşüm kuralları anlamındaki" ilkelerin uzlaşımsal olduğunu öne sürmeyi amaçlayan bir yöntem olarak görünür. Seçim özgürlüğüyle bağlantısını muhafaza etmeyi amaçlayan bir akıl kavramıyla sadece ilkelerin uzlaşımsallığı uyum içindedir. Ancak Abbagnano'nun kronolojik ve tarihsel yönleri açısından aydınlanmayla yürütmek istediği kıyaslama son derece önemlidir; Abbagnano aydınlanmadan, aklı azınlık halinden kurtarılmış beşeri deneyim olarak gören bir yaklaşım elde eder. 1960'ların başlarında, kendisinin de en çok önem verdiği eser olan *Dizionario di Filosofia*'da [*Felsefe Sözlüğü*] kendi açısından

Aydınlanmanın en temel noktalarını sıralar: a) "Aklın kabiliyetlerinin fiili geçerliliği ile kurmaca iddiaları" arasındaki sınırın varlığını kabul eder. b) Akılcı eleştirinin geçerli olmadığı ayrıcalıklı alanların olmadığını öne sürer. c) İnsanlığa zarar veren inanışları ve önyargıları destekleyen hasmane bir güç anlamındaki geleneklere karşı kapalıdır. Böylelikle gelenekler hataların kaynağı haline gelir ve tarihsellik karşıtı çağ olarak görülür. d) Aydınlanmanın önemli bir parçası olan deneyci yaklaşımın, "bütün hakikatlerin sınanabileceği ve sınanması gerektiğini, dolayısıyla da zaman içinde modifiye edilmesi, düzeltilmesi veya terk edilmesi gerektiğini" kabul ettiği için aklın eleştirisinin, Newton'ın, Boyle'un ve Buffon'un biliminin ve genel anlamda bilincin ilerlemesi ve üstünlüğü açısından önemini kavramaya izin veren tek yaklaşım olduğunu öne sürer. e) Aklın eleştirel bir işlevi olduğunu kabul ederken, sonuçlarını bütün insanların kullanımına sunması gerektiğini öne sürer.

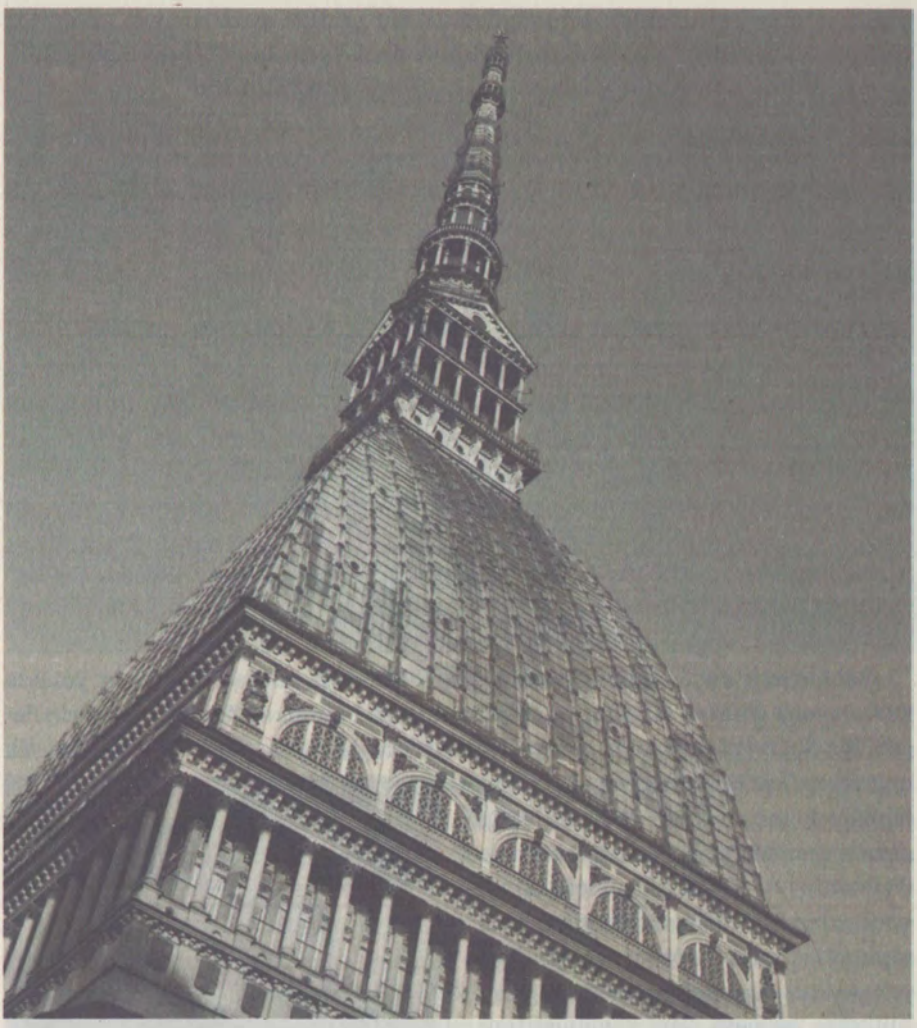
Ancak Abbagnano'ya göre hoşgörü ve ilerleme anlamında tarih gibi modern ve çağdaş kültür açısından büyük önem taşıyan iki gelişme temel alınmadığı takdirde aydınlanma çağının "militan" felsefi tablosu eksik kalır. Abbagnano'ya göre bu gelişme üzerinde durmak gereklidir, çünkü bir yandan tarihin aklın cisimleşmiş ve mutlak hali veya bütün süreç ve dönüşümlerin yadsıması olduğuna dair romantik fikri aşmaya, diğer yandan aydınlanmanın, mutlak aklın tedrici cisimleşmesi anlamındaki tarihin karşısında insanın tarihini koymaya cüret ettiği için soyut ve tarihsellik karşıtı olduğuna dair romantik fikre karşı çıkmaya imkân verir.

Norberto Bobbio ve Yeni-Aydınlanmacılıkla İlişki

Norberto Bobbio'nun Yeni-Aydınlanmacı tavra yaklaşması, hukuki dilinin incelemesini ve modern insanın hukukunu ve özgürlüklerini temel alır. Bobbio'nun dikkatini çeken meseleler arasında modern devletin doğuşu ve gelişimiyle bağlantılı problemlere yönelik eleştirel düşüncenin gelişimi; "aydınlatıcı akıl" lehine militan bir felsefenin geliştirilmesi ve inanmaktan ziyade umduğu o "yeni başlangıca" imkân sağlayacak bir "kültürel politika" geliştirme öne çıkar.

"Invito al colloquio" ["Diyaloğa Davet"] (1951) ile *Rivista di Filosofia*'da yayımlanan "Politica culturale e politica della cultura" ["Kültür Politikası ile Kültürün Politikası"] (1952) başlıklı denemeler, Bobbio'nun bazı ön meseleleri aydınlatmasına yarar. İlki, beraberinde akıl fikrini getiren özgürlük kavramını hem "gelenekselciler"in hem de "yenilikçiler"in saldırılarına karşı koruma altına almaktır; eylemiyle kesinlikleri temellendirmek yerine "şüphelere dikkat çekmesi" gereken militan bir felsefe, başka davalar uğruna militanlık yapmış ve yapmaya devam eden başka felsefelerin tersine bir parti, bir kilise veya siyasi bir çizginin hizmetinde olamaz.

Bu anlamdaki felsefe sadece meslekten filozof olanlarla sınırlı dar bir alana değil, gündelik uğraşlarında "soyut olanla somut olanı, tümel olanla tikel olanı"



İnşasına 1863'te başlanan Antonelli Anıtı, Torino

bir araya getiren herkese hitap eder. Başka bir deyişle felsefi düşüncelerin referans noktası, şimdiki zamanın tarihselliğiyle uğraşan kültür insanı, yani dünyayı gözlemleyen bilim insanıdır.

Bobbio'nun Özgün Vizyonu

Bobbio, Yeni-Aydınlanmacılıkla bağlantılı başka yazarların ilgilenmediği meseleleri yer alır. Torinolu filozof, dünyayla ilgili bakış açılarını münhasır bir şekilde temsil etmeye eğilimli iki kutbun arasındaki karşıtlığı tartışmasız bir veri kabul eden analizlerin, kendisini endişelendirdiğini ifade eder: Bu kutupların

ilki, uygarlık ile barbarlığı birbirinden net bir şekilde ayırt ederken, diğeri de yeni uygarlığı, ikame etmeye hazırlandığı ve artık kaçınılmaz olarak çöküş sürecine girmiş olan uygarlıktan yine net bir şekilde ayırt edendir.

Burjuvazi dünyası tarihsel görevinden kaçınamaz, çünkü yüzyıllar boyunca olgunlaşmış ve modernitemizi teşkil eden evrensel değerlerin hayatta kalması buna bağlıdır. Bobbio'nun burjuva uygarlığın, tarihine önem vermesi gerektiğini söylemesinin nedeni budur; "komünizm dünyasının günümüzde birçok açıdan, modern düşünceyi niteleyen teknolojik-bilimsel devrimin vârisi, dolayısıyla da devamı olduğu"nun bilincinde olmak gereklidir.

Bobbio, burjuvazinin hümanist evrenselliğini yücelten sürecin nihai evresi anlamındaki aydınlanma teması konusunda, 1688'deki Şanlı İngiliz Devrimi ile yaklaşık bir yüzyıl sonra Paris'te yer alan devrim arasındaki sürede, yeni burjuva sınıfının en uzun ömürlü ve evrensel yapısının temellerini tespit eder. Modern devletin inşası, bireylerin doğal ve evrensel haklarının, mutabakata dayalı toplumun, serbest takasın, pozitif yasaların meşruluğunun kabul görmesi gibi aşamalardan geçer; devletin bileşimi, güçler ayrımını ve ayrılığını, bir daha tebaa olmayacak yurttaşlara yönelik her türlü yönetim şeklinin temelini teşkil eder. Bobbio'ya göre aydınlanmanın özü de, kriz döneminde o dönemin bu şekilde baştan yorumlanmasının nedeni de budur.

Bobbio'nun düşüncesinin izlediği çizgi, bireyleri tarihsel aşamalar yoluyla kurtuluşuna götüren çizgidir. Tarih sıçrayışlarda bulunmadığı gibi, bireylerin özgürlüğe doğru yürüyüşünü ve insanlığı tamamıyla benimsemesini zorlaştırarak onlardan "intikam alır." Aşamalı entegrasyon biçimlerinin inşa edileceği zemini tespit etmek lazımdır; burjuva düzeninin ve liberal düşüncenin savunucuları komünizmin önerdiği yeni toplum ile burjuva topluma özgü dünya ve tarih algısı arasındaki bağların bilincine varmaya, yeni komünist toplumun savunucuları da kıyaslamaları ve diyaloğu *a priori* reddetmeden liberal uygarlığın değerlerini benimsemeye teşvik edilmelidir. Bobbio bu çerçevede kendisine "kötümser aydınlanmacı" rolü biçer. Ancak, Bobbio kötümser olduğunu ilan ederken romantik veya dekadan yaklaşımlardan uzak durur ve çağdaş dünyanın teorik ve pratik tercihleri karşısında bile aydınlanmacı olduğunu kararlılıkla öne sürer.



Norberto Bobbio



Torino Üniversitesi

Banfi, *Studi Filosofici* ve Milano Grubu

Fulvio Papi'nin "Milano Okulu" diye tanımladığı grubun Yeni-Aydınlanmacıların felsefe faaliyetlerine katkısını daha iyi anlamak için, Antonio Banfi'nin düşüncesini ve birçok araştırmacının *Studi Filosofici* [*Felsefe Çalışmaları*] adlı dergide derinleştirdiği deneyimi de ele almak yerinde olacaktır.

Banfi'nin düşüncesi, Husserl'le ve hem çağdaş felsefe tarihinde hem de kendi teorik güzergâhında belirleyici bir role sahip olduğuna inandığı fenomenoloji düşüncesiyle hararetli bir diyalog doğrultusunda gelişir. Banfi'ye göre Avrupa kültürünün yaşadığı en ciddi krizlerden birinin orta yerinde, akıl fikrinin yeniden keşfini Husserl'e borçluyuz. Ancak bu durum Banfi'nin Husserl'in fenomenolojisinin en temel yönlerini ciddi bir eleştirel sınava tâbi tutmasına engel olmaz. Banfi, Husserl'in yeniden keşfettiği o akıl ilkesinin, onun felsefi düşüncelerinde "basit kanıtların dolaysız, kesin algısı" şeklini aldığını, dolayısıyla da "bir sorunun nihai çözümü veya içkin yasası" düzeyine ulaşamadığını vurgular. Fenomenoloji bundan dolayı somut deneyim teorisinden mutlak bilinç metafiziğine geçme riskine maruz kalır ve idealizmin dogmatik biçimleri yeniden öne sürülmüş olunur. Banfi, Husserl'in kriz kavramına da eleştirel yaklaşır: 1930'ların sonlarında, o anki kriz "yaşanmış tarih"in krizi, yani beşeri bir kurgu anlamında tarih olduğundan, ne metafizik ne de daha genel anlamda teorik bir düzlemde çözüm bulabileceğini yazar.



1958'den itibaren Milano Üniversitesinin merkezi olan Ca' Granda, iç avlu

Husserl'le arada kapatılamayacak bir mesafenin açıldığı diğer bir tema da akıl ile tarih arasındaki bağıntıdır; Banfi tarihselcilik ile düşüncesinin dogma karşıtlığı arasındaki sıkı bağları felsefesinin temel ilkesi olarak sunar. Hiçbir kısmi ilişki düzlemi mutlak olarak kabul edilemez. Aklın dayandığı kavram ve değer sistemi de kendi zamanında yaşar ve dönüşür.

Akılcılık ve Tarihselcilik

Eleştirel akılcılık ile tarihselcilik uzam ve zaman içinde yer alır ve uzun bir sürecin sonuçlarıdırlar: Banfi bundan dolayı "tarihte devamlılığın, daha doğrusu bir dizi devamlılığın metodik kriter meselesinden kaçınamaz" (Paolo Rossi). Tarihselcilik ile eleştirel akılcılık arasındaki bağıntı, tarihsel gelişimi hem Croce'nin temsil ettiği türden kayracı sapmalardan hem de hakikati kısmi ve belirli bir anla özdeşleştiren metafiziksel sapmalardan korumakla görevlendirilir.

Banfi'nin ve araştırma çizgilerinin etkisi, Nicola Abbagnano'nun daveti üzerine bir araya gelen Milanolu gençlerin faaliyetlerini de kapsar. Derinlemesine bir yenilik sürecinden geçerek yeni deneyciliğe, Amerikan pragmatizmine ve genç Marx'ın düşüncelerine yönelen Banfi'nin okulunun 1950'lerin ikinci yarısına kadar en özgün yorumcusu Giulio Preti olacaktır. Bu felsefi güzergâhın sentezini teşkil eden *Praxis ed Empirismo* [*Praksis ve Deneycilik*] (1957), Macaristan'da olanların yarattığı travma sonrası solu bir kez daha bölecek



Enzo Paci ve Milano Devlet Üniversitesinin öğrencileri, 1967-1969

olan siyasi ve felsefi tartışmanın merkezinde yer alacaktır. Preti'nin düşüncelerine eşlik eden Enzo Paci daha sonraki dönemde Yeni-Aydınlanmacıların yaklaşımına karşı çıkacaktır. Paci'nin izleyeceği güzergâh, önceleri Banfi'nin ve Abbagnano'nun öğretileri doğrultusunda fenomenoloji ile varoluşçuluğu bir araya getirecek, daha sonra da Husserl'in son dönem düşünceleriyle, yani "yaşam dünyası" (*Lebenswelt*) ile Marksizmi birleştirecektir.

Ancak Milano grubunun ilgi alanı çok daha geniş olup antropolojiden Remo Cantoni'nin Kierkegaard'a getirdiği varoluşçu yoruma, estetiğe (Luciano Anceschi), ahlaka ve eğitim felsefesine (Giovanni Maria Bertin) kadar uzanır. Milanolu araştırmacıların (Mario Dal Pra ve Paolo Rossi) hem spiritüalizm ve Yeni-İdealizm ile yüzleşmenin ve çatışmanın gerçekleşeceği alan hem de "teorik hakikat gibi dogmatik bir kavramın her türlü temelini ortadan kaldırabilecek," idealizmin doğrusal ve soyut sentezini yok edebilecek, ama aynı zamanda "her türlü kavram ağını göreli deneyciliğe kapılma veya bir tarih felsefesine veya metafiziğine kurban gitme riskinden kurtaracak" katı ama açık bilgi alanı anlamında felsefe tarihyazımına verdiği önem de ayrı olarak ele alınmayı hak eder. Dal Pra 1953'te, Bologna'nın İtalyan Felsefe Derneğinin ilk kongresinde praksisin bir tercih, yani praksis ile teori arasındaki aralıksız göndermelerde metafiziksel temelden yoksun bir irade eylemi olarak algısını savunur (bu yaklaşım, filozof Andrea Vasa ile olan arkadaşlığı ve tartışmaları sırasında olgunluğa

erişmiştir). Aynı yıllarda uluslararası alanda fikir tarihi konusunda bir tartışma olarak ortaya çıkan kültür tarihiyle diyaloğa daha açık olan Paolo Rossi, felsefenin "sadece belirli bir bağlamla ve o âna kadar ona atfedilen boyutlara kıyasla genişletilmiş olan bir bağlamla bağlantılı" tarihsel algısı fikrine ve felsefi gelenek kavramının dogmatik ve tek taraflı yorumuna yanaşır; Rossi'nin bu yaklaşımı, Giulio Preti gibi teorik düşünceye daha eğilimli başka yazarlar tarafından da benimsenmiştir. Milano grubu ile Torinolu gençler (Pietro Rossi, Viano, Chiodi) ve özellikle müthiş Eugenio Garin'in liderliğindeki Floransa grubu arasındaki karşılaşma da felsefi tarihyazımı alanında gerçekleşir, tartışmalar ve metodolojik sonuçlar açısından zengin ilişkiler gelişir.

Yeni-Aydınlanmacıların çağdaş felsefenin en önemli temalarını eleştirel ve dogma karşıtı bir şekilde ele alma kararlılığı, bir dizi kongre şeklinde kendini gösterir (Bilim ve Felsefe 1953, Anlam ve Değerlendirme 1954, Tarihyazımsal Dilin Analizi 1955, Felsefi Tarihyazımı 1956, Kültür ve Uygarlık 1957, Diyalektiğin Geleceği 1958, John Dewey 1960, Felsefe Dili 1962). 1953'te başlayıp 1962'de sona eren bu süreçte grup, bir okul haline gelmeyi veya bir sistemin parçası olmayı reddederek diyalog ve hoşgörünün somut icrası yoluyla bu hareketin başkahramanlarının ve ortaklarının felsefi katkılarının çeşitliliğini ortaya çıkarmayı amaçlar.

ÇAĞDAŞ MARKSİZMLER

Stefano Bracaletti

"Ortodoks Marksizm"den Uzaklaşma

XX. yüzyılda Marksizm alanında görülen en önemli gelişmeler, yüzyılın başlarında başta *Materyalist Tarih*'in (1927) yazarı Karl Kautsky (1854-1938) ve *Devlet ve Devrim* (1917) ile *Emperyalizm*'in (1917) yazarı Lenin'in (1870-1924) teorik düşünceleri olmak üzere İkinci Enternasyonal yoluyla dayatılmaya başlanan belirlenimci ve nesnelci boyuttan (bazı varyasyonlar söz konusuysa da) küresel anlamda uzaklaşma olarak yorumlanabilir.

İkinci Enternasyonal bağlamında tarihin merkezinde üretim güçlerinin aralıksız ve tek çizgisel gelişiminin yer aldığına inanılır. Lenin'e göre bu gelişim, kapitalist üretim bağıntılarının dar tabanıyla giderek daha ciddi çelişkilere yol açar; sınıf bilincine sahip proletarya, en uygun anda parti rehberliğindeki eylemlerini bu çelişkilere dayandıracaktır. Kautsky'ye göre ise, gelişim süreci evrimsel açıdan düz şekilde, sıçramalar veya çelişkiler olmadan gerçekleşir ve proletarya, yine parti yoluyla bilinçlenerek, yasal ve parlamenter araçlarla iktidara gelir. Daha da reform yanlısı olan Eduard Bernstein (1850-1932) ise sosyalizmi Kant'ın ötekini araç olarak değil, daima amaç olarak görmeyi dayatan kategorik buyruğunun sosyal gerçeklikte gerçekleşmiş hali olarak görür. Bu durumda sosyalizme giden yol barışçıl, yasal ve parlamenter olacak ve işçi sınıfının kapitalist toplumun zenginliğine ve refahına giderek artan derecede katılmasıyla sonuçlanacaktır.

XX. yüzyılda felsefi Marksizmin ortak noktalarından biri (birkaç istisna dışında) Hegelci ve diyalektik temaların yeniden ele alınmasıdır; başka bir deyişle gerçekliğe, durgunluk ve katılaşma biçimlerini engelleyen çatışmalar ve çelişkiler yoluyla süreçselliği ve dönüşümü öne çıkarılacak bir şekilde bakılır. Ayrıca özgür ve nesnel mekanizmalara indirgenemez "fail" öznellik boyutunun temel önem taşıdığına inanılır.

Bütünlük ve Sınıf Bilinci: Korsch ve Lukács

Ekonomist ve belirlenimci yapıların reddi ilk olarak Karl Korsch (1886-1961) ile Georg Lukács'ın (1885-1971) eserlerinde ifade edilir. Korsch (*Marksizm ve Felsefe*, 1923) Marksizmin çeşitli alanlarda (ekonomi, hukuk, siyaset teorisi, felsefe) burjuva düşüncesinin toplumda yarattığı ayrımlardan uzak durma ve daima teori ile uygulamayı bir arada önerme zorunluluğunu savunur.



Üçüncü Enternasyonalin Manifestosu

Lukács'a göre de (*Sınıf Bilinci*, 1923) "burjuva" bakış açısı ekonomi, hukuk ve siyaset gibi kısmi olgu bütünlerini birbirinden ayırıp aslında küresel çapta beşeri faaliyetlerin ürünü olmalarına rağmen her biri doğal ve mutlak verilermiş gibi tikel bilimlerin konusu haline getirir. Verilerin şeyleştirilerek sunulması, sosyal sürecin insanın kontrolü dışına çıktığı kapitalist toplumlara özgüdür. Bu kısmi bakış açısının karşısına, çeşitli bilimler tarafından incelenen tikel nesnellikler bütününü ortak bir matrisin, yani beşeri faaliyetlerin ürünleri sayan ve onları daima tarihsel bir sürecin anları olarak gören, bütünlüğe yönelik bakış açısı getirilmelidir. Bu bütünlük sadece kendisi de bir bütünlüğü temsil eden öznel bir konumdan, yani bir sosyal sınıfın bakış açısından yakalanabilir.

Sosyal gerçekliğin içinde bu bütünlüğü doğru şekilde kavrayabilecek tek sınıf proletaryadır. Nitekim hem kapitalist toplum içerisindeki sınıf konumunu hem de kendini özgürleştirme eyleminin temeli anlamında bir bütün olarak sosyal biçimini anlamak, proletarya için temel bir gereksinimdir, hayatta kalması ona bağlıdır. Lukács, Komünist Partideki faaliyetlerinden vazgeçmek zorunda kalmamak için kitabında ifade ettiği ve fazlasıyla idealist olarak nitelenen konumları ciddi bir eleştiriye tâbi tutacaktır.

Lukács geç olgunluk döneminde *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ni ortaya atacaktır (kitap ölümünden sonra yayımlanacaktır). Burada gerçeklik inorganik, organik ve sosyal gibi çeşitli katmanlara bölünmüş şekilde algılanır. Her biri bir öncekini gerektirir, ama sahip olduğu kategoriler bir öncekine indirgenemez (buna çağdaş bir ifadeyle "sonradan gelme/eklenme" ilişkisi denebilir). Sosyal varlığın ayırt edici kategorisi, çalışma ve teleolojik konumdur. Var olma zorunluluğu ve değer gibi ahlak kategorileri onlar üzerine inşa edilir (*Ontoloji* kitabı, bir Ahlak kitabının hazırlık aşamasını teşkil ediyor olmalıydı).

Umut ve Somut Ütopya: Bloch, Gramsci ve Marcuse

Ekonomizm ve belirlenimcilik konusunda Lukácsınkinden daha radikal bir karşı tez, *Geist der Utopie* [*Ütopya'nın Ruhu*] (1918), *Umut İlkesi* (1953-1959) ve *Hıristiyanlıktaki Ateizm* (1968) yazarı Ernst Bloch'a (1885-1977) aittir; Bloch, analitik çabanın yanında varlığın ileriye yönelik olmasını ve şimdiki zamanın ötesindeki, sahici anlamda devrimci atılımını ifade eden Marksizmin sözde "sıcak" akımını baştan değerlendirirken, "henüz varlık değil"in ontolojisinin inşasını ve "umut ilkesi" adını verdiği somut bir ütopya (salt fantezi değil de gerçekliğin içinde yer alan imkânlarla yüzleşen bir ütopya) arayışını temel alır.

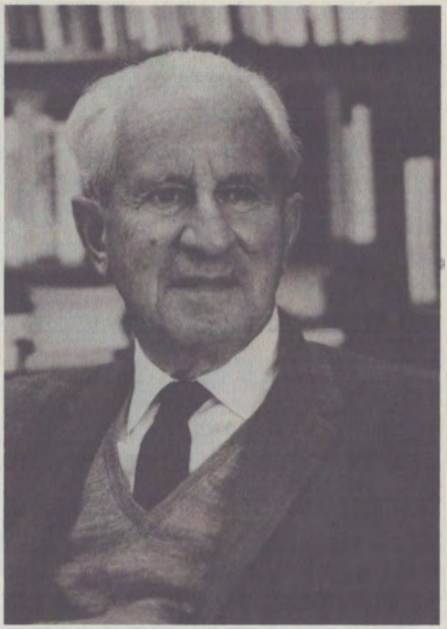
Günümüze kadar geliştirilmiş ve varlığı daima sonradan statik ve ebedi, değişmez ilkeler bütünü halinde katılaşmış bir şimdiki zaman haline gelen "varolmuş" olarak inceleyen bütün felsefelere karşılık Bloch, umut ilkesini hem insanda hem de doğada var olan evrensel bir güç olarak görür. Umut ilkesi "henüz varlık-değil"in ontolojisini temel alır; "henüz bilinçli değil" ile "henüz gerçek değil" varlığın ve düşüncenin en önemli boyutlarıdır. Bu durumda bu açıdan bakınca sahici gerçekliği bir tek gelecek temsil eder. Bu ontoloji, *Umut İlkesi* adlı kitapta daha gündelik olanlardan daha yapılandırılmış kültürel biçimlere kadar çeşitli öngörüye dayalı bilinç biçimlerinin sunumu ve somut analizi şeklinde cisimleşir. Bloch felsefesinde dinin ve özellikle Hıristiyanlığın doktriner veya kurumsal olmayan biçimlerinin, psişik ve sosyal rahatsızlıkların ve adaletsizlik bilincinin daha iyi bir dünya imgesini yarattığı bir bilinç alanı olarak yorumlanması söz konusudur.



Georg Lukács, y. 1950



Ernst Bloch



Herbert Marcuse, 1968

Bu açıdan bakınca din de öngörüye dayalı bir bilinç şeklidir ve boyun eğmeye teşvik edici vaazlara karşı, insanı özgür kılacak fiili bir eyleme imkân verebilir.

Marksizmin mekanistik olmayan bir versiyonunu ele alan Antonio Gramsci (1891-1937) *Hapishane Defterleri*'nde (1948-1951) sınıflararası çatışmayı niteleyen yapılarüstü dinamiklerin ve sınıfların birbirlerine göre üstünlüklerinin nasıl gerçekleştiği konusunda bir dizi düşünce geliştirir. Bu üstünlük sadece güç yoluyla veya devletin ve çeşitli baskı mekanizmalarının doğrudan baskısı yoluyla tanımlanmaz; en önemli yönlerinden biri, ekonomik yapı ile devlet arasındaki gerçeklik anlamındaki sivil toplum içerisinde fikir birliğinin inşasıdır.

Sivil toplum okul ve eğitim mekanizmasının tamamının yanı sıra yayınevleri, gazeteler, başpiskoposluk bölgeleri, akademiler, kütüphaneler ve serbest dernekler gibi, kamuoyunu oluşturan çeşitli yerler ve araçlar benzeri çok çeşitli düzeylerden, gerçekliklerden ve kurumlardan ibarettir. Sınıflararası mücadele bu gibi alanlarda yürütülerek iktidara gelmek üzere hazırlık olarak bilinç oluşturmalı ve kültürel nesneleşmeler üzerinde etki etmelidir. Bu gibi görevler ağırlıklı olarak entelektüeller tarafından yerine getirilir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında *Eros ve Uygarlık* (1955) ve *Tek Boyutlu İnsan*'ın (1964) yazarı, Marksist Herbert Marcuse'nin (1898-1979) vizyonu farklıdır. Marcuse, gayelerle ilgili her türlü söylevi önemsiz kılan hâkim

hiperteknolojik kültürün ve sahte ihtiyaçlar yaratan kültürel manipülasyonun olumsuz etkilerini vurgulamasına rağmen, psikanalizi daha olumlu gözle görür. Marcuse, psikanalizin konusu olan arzunun dinamiklerinde, kâr ve çalışma kültürünün dayattığı baskıcı mantıklar tarafından karartılmamış estetik ve hedonizm değerlerini geri kazanmaya uygun bir temel tespit eder.



Louis Althusser, 1978

Hegel'den Kopuş

Louis Althusser

Şu âna kadar sunulmuş kavramlar farklı şekillerde de olsa, Hegelci temaların ve fikirlerin geri kazanılmasına ve tarihsel olarak belirlenmiş öznelliğin ve praksisin analizine önem verirler. *Kapitali Okumak* (1965) ve *Marx İçin*'in (1967) yazarı Louis Althusser'in (1918-1990) öne sürdüğü Marksizm yorumu ise her türlü öznellik başta olmak üzere bu gibi kavramlara yönelik radikal eleştirisiyle dikkat çeker. Althusser, Marx'ın analizlerinin radikal bir Hegel karşıtlığı, hümanizm karşıtlığı ve tarihselcilik karşıtlığı içerdiğini savunur.

Althusser'e göre Marx'ın diyalektiği ve bütünlük kavramı, Hegelinkilerden tamamıyla farklıdır. Marx'ın bütünlüğü, Hegel'de olduğu gibi farklılıkların sadece reddedilmek üzere ele alındığı bir yapı değildir. (Kapital ile emek, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki) ana çelişki, bir o kadar gerçek olan ve ana çelişki üzerinde etki gösteren ikincil çelişkilerin yanında yer alır. Ana çelişki, Althusser'in deyimiyle "üst-belirlenmiş"tir.

Bu durumda Marx'ın bütünlüğü hiyerarşik bir yapıya sahip gibi görünür ve hâkim kısmı fiilen ekonomidir, ama ekonomi hiçbir zaman siyaset, hukuk ve devlet gibi yapılarüstü düzeylerden ayrı tutulamaz. Bu durumda fenomenlerin sahici özünü yakalayabilmek için diğer yapılarüstü düzeylerin keyfi olarak eklenmesine veya çıkarılmasına izin verecek, kendisinden faydalanılabilecek, saf bir ekonomi düzeyi yoktur.

Bu küresel vizyon, Althusser'e göre Marksist düşüncenin gençlik dönemine kıyasla olgunluk döneminin diğer temel yönlerinin, yani hümanizm karşıtlığı ile tarihsellik karşıtlığının temelinde yatar. Üretim ilişkileri hiçbir antropolojik öznellik biçimine indirgenemez. Marksist terminolojiye göre bireyler ekonomik yapı içerisinde roller ve işlevler üstlenirler. Üst üste gelemeyecek,

farklı zamansallıklar tarihinin asıl öznesi (daha doğrusu "özne olmayanı") bu rol ve işlev bütünüdür. Tarihin ve toplumun bu bütüncül vizyonundan tarihin öznesini (Hegelci ide veya proletarya olsun) ve nihai gayesini tanımlama imkânsızlığı sonucu çıkar. Hümanist bir tavra sahip olmanın önemini ve zorunluluğunu vurgulayan Fransız Komünist Partisi içerisinden Althusser'e yöneltilen eleştiri budur.

Jürgen Habermas

Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus [*Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası İçin*] (1976) ve *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın (1981) yazarı J. Jürgen Habermas'ın (d. 1929) ekonomizme ve nesnelliğe daha yakın zamanda getirdiği eleştiri, idealist olmayan bir öznelliği geri kazanma girişimine yaklaşır. Habermas'a göre Marksizmin geleneksel vizyonunun temelinde üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki bağıntının ve eylemin araççıl modelinin teknik algısı yatar: Üretim teknolojisi işin belirli bir şekilde organize edilmesini dayatır ve bu şekiller yoluyla üretim ilişkilerini de belirler. Sosyal evrimi anlamak içinse bireysel ve kolektif öğrenme süreçlerine de göndermede bulunmak gereklidir. Öğrenim süreçleri, ahlak psikoloğu Lawrence

Frankfurt Okulu

Frankfurt Okulunun araştırmacıları Max Horkheimer (1895-1973) (*Eleştirel Kuram*, 1969), Theodor W. Adorno (1903-1969) (*Minima moralia*, 1951; *Negatif Diyalektik*, 1966), Erich Fromm (1900- 1980) (*Marx ve Freud*, 1962; *Sahip Olmak Ya Da Olmak?*, 1976) Marksizme aynı anda hem Sovyet komünizminin gerçek doğası konusunda eleştirel hem de ileri düzey kapitalizmin içinde sahici bir demokratik devrim imkânı konusunda son derece kötümser bir yorum getirir. Kapitalist topluma nüfuz eden, insanın insan üzerindeki hâkimiyeti mantığı bir "güzergâh kazası" değildir, Frankfurtlulara göre (Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 1947) doğa üzerindeki Aydınlanmacı kontrol projesinin en uç noktaya kadar tamamına erdirildiğini temsil eder (bilimsel ve teknolojik gelişme bu projenin ürünüdür). Sovyet deneyiminden görüldüğü üzere, bu hâkimiyet mantığından sosyalist bir toplum bile kaçınamaz.

Frankfurt Okulunun temsilcileri aynı zamanda bir bütün olarak şiddetli eleştiriler yönelttikleri burjuva toplumunu kültürel endüstri mekanizmaları yoluyla mutlak homologasyonun hâkim olduğu bir toplum gözüyle bakarlar. Homologasyona karşı koyabilecek tek şey, özellikle felsefi biçimiyle bireysel eleştirel düşüncedir. Bu durum, Horkheimer'in güçlü bir şekilde ifade ettiği gibi, bireyi hem



Jürgen Habermas



Jon Elster

Kohlberg (1927-1987) tarafından öne sürülen ve Habermas tarafından da kullanılan bir yapı doğrultusunda, ahlak bilincinin giderek daha yüksek düzeylerinde somutlaşır.

her türlü totaliter projeden hem de onu sözde küresel adalet idealleri adına feda eden ütopyalardan koruma zorunluluğunda da yankılanır.

Frankfurt Okulunun sosyal gerçekliğin ve onun hem sonucu hem de ön şartı olan psikolojik dinamiklerin incelemesini mekanistik olmayan bir şekilde birbirine entegre etme girişimi de son derece ilginçtir. Böylelikle sosyal düzeyde otoritenin kabullenilmesiyle sonuçlanan derin dinamikleri kavramaya yönelik, içe ve dışa yansıtma mekanizmaları başta olmak üzere psikanalitik kategoriler geri kazanılır. Marcuse'nin *Studie über Autorität und Familie* [*Otorite ve Aile Üzerine Araştırma*] (1936) ve Adorno'nun *Otoriteryen Kişilik Üzerine* (1950) eserlerinde yürüttükleri geniş kapsamlı deneyci araştırmalar bu açıdan ünlüdür. Frankfurt Okuluna ayrıca kitle iletişimi toplumuna getirilen ilk küresel eleştirileri de borçluyuz.



Theodor Wiesengrund Adorno

Marksizm ve Akılcı Seçim Teorisi

Marksizmin dogmatik olmayan yeniden inşasının ulaştığı noktayı, analitik Marksizm akımına üye yazarlar grubu temsil eder: *Marx'ı Anlamak*'ın (1985) yazarı Jon Elster (d. 1940); *A General Theory of Exploitation and Class*'ın [*Genel Sömürü ve Sınıf Teorisi*] (1982) yazarı John Roemer (d. 1945); *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*'nin (1978) yazarı Gerald Cohen (1941-2009). Bu akım sömürü, sınıf, sınıf mücadelesi, kolektif eylem gibi tarihsel materyalizmin temel kavramlarına yeni bir yaklaşımı denemiş, çağdaş analitik sosyal bilimlerin araçlarından ve tekniklerinden faydalanmıştır. Bu gibi kavramlar işlevsellik (bir şey kapitalist sınıfın egemenliği veya gelecekte sosyalizmin tesis edilmesi açısından faydalı olduğu için gerçekleşir) değil, daima bireysel akılcılık düzeyi doğrultusunda yorumlanmalıdır.

Analitik Marksizmin teorik temelinde akılcı seçim teorisi ve metodolojik bireysellik yatar.

Daha dar anlamda teorik felsefi Marksizmin yanında İngilizler, Amerikalılar, İtalyanlar, Fransızlar ve Almanlar başta olmak üzere çeşitli milliyetlerden araştırmacılar, Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği haliyle ekonomi teorisiyle bağlantılı daha sınırlı sorunsallar konusunda yoğun inceleme faaliyetleri yürütürler. Bu sorunsallar ağırlıklı olarak değer teorisi, değerlerin fiyatlara dönüşümü sorunu, kâr oranının düşüşü, ekonomik krizler ile para ve kredi teorisiyle bağlantılıdır. Marksist teorinin bu gibi çeşitli yönleri, diğer ekonomik düşünce okullarıyla eleştirel kıyaslamalar yoluyla teorik revizyonlara ve sistematikleştirmelere ve çeşitli deneyci doğrulama girişimlerine tâbi tutulmuştur.

Antonio Gramsci: İtalya'da Komünizme Giden Yol

Alberto Burgio

1891'de Ales'te (Cagliari) küçük burjuva bir ailenin oğlu olarak doğan Antonio Gramsci, Torino Üniversitesinin edebiyat fakültesinde okur ve o dönemden itibaren siyasete ve özellikle sosyalizme büyük ilgi duyar. Sağlık durumundan dolayı birkaç defa eğitimine ara vermek zorunda kalmasına rağmen, İtalyan edebiyatı, teorik felsefe ve dilbilim derslerini tutkuyla izler.

Sosyalist Partiye üye olur (1913) ve kısa süre sonra adım attığı yoğun gazetecilik faaliyetleri (1914'ten itibaren yazmaya başladığı *Grido del Popolo* [*Halkın Çığlığı*] dergisinin 1917'de yayın yönetmeni olur, sonrasında *l'Avanti*! [*İleri*] dergisinde yazar, 1919'da *L'Ordine Nuovo* [*Yeni Düzen*], beş yıl sonra da *l'Unità* [*Birlik*] dergilerini kurar) militanlık ve siyasi yönetici faaliyetleri ile birlikte, üretiminin, gözaltına alınıp tutuklanmasına kadar sürecek ilk safhasını oluşturur.

Gazetecilikten İşçi Mücadelesine

Gramsci'nin genelde anonim olarak yayımlanan ve gündelik konuları ele alan yazıları aslında önemli birer siyasi metindir; örneğin "Neutralità attiva ed operante" ["Aktif ve Operatif Tarafsızlık"] (31 Ekim 1914) başlıklı yazıda İtalyan Sosyalist Partisinin sloganının ("mutlak tarafsızlık") partinin tarafsızlığını ilan ettikten sonra "ulusal mesele"yi de (yani sosyal meseleyi) üstlenmesi ve "ulusal hayata sınıf mücadelesinin sahici ve samimi karakterini geri kazandırması" gerektiğine dair fikri ortaya koyar.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Torino, Gramsci'nin yönetimindeki L'Ordine Nuovo hareketinin başrol oynadığı sınıf mücadelesinin başkenti haline gelir. Aynı adlı dergi, Sovyetler'den ilham alınan ve yeni işçi devletinin ilk evresi olarak tasarlanan fabrika konseylerine rehberlik eder. 1920 yılının ilkbaharı ile yazı arasında mücadele çatışmaya dönüşür ama hem ilk genel grev (patronların konseyleri dağıtma girişimine karşı ilan edilmiştir) hem de fabrikaların işgali, patronların zaferiyle sonuçlanır ve gerici kesimin saldırıya geçmek üzere olduğunun işareti haline gelir.

İşçilerin yenilgiye uğramasının siyasi ve sendikal yönetim eksikliğinden kaynaklandığından

emin olan L'Ordine Nuovo hareketi Sosyalist Partinin "yenilenmesi" için mücadeleye girişir, hatta Lenin'in kendisinden destek elde eder. Sosyalist Parti, Gramsci'ye, "meydana gelmekte olan olayların gerektirdiği devrimci eylemler"in sorumluluğunu üstlenmekten aciz "bir parti kümeleşmesi," "kitlelerin kendiliğinden gerçekleştirdiği eylemleri kayıt altına alan zavallı bir noter" gibi görünür. Böylelikle İtalyan Sosyalist Partisinin Ocak 1921'de Livorno'da düzenlenen XVII. kongresinde komünist bileşen, Amadeo Bordiga'nın liderliğinde partiden ayrılır.

İşçilerin ve Çiftçilerin Birleşmesi için Mücadele

Gramsci iki yıl boyunca (Mayıs 1922-Nisan 1924 arası) ülke dışında kalır. Kasım 1923'e kadar Komünist Enternasyonalin idari komitesinde yeni İtalya Komünist Partisinin temsilcisi olarak Moskova'dır. Buradayken sağlık durumu ağırlaşır. Başkentin hemen dışındaki bir sanatoryuma yatırılır ve burada hayat arkadaş haline gelecek olan Giulia Schucht'la tanışır. 3 Aralık 1923'ten itibaren İtalya Komünist Partisinin gelişimini yakından izleme ve Avrupa'nın diğer komünist partileriyle ilişkileri geliştirme göreviyle Viyana'dadır.

Faşist rejimin sosyalist ve komünist yöneticilere karşı saldırılarının artmasıyla Gramsci'nin liderliği tartışmasız bir şekilde kabul görür ve giderek güç kazanır. İtalya Komünist Partisinin idari heyetinin tamamı hapistedir artık. Gramsci'nin Bordiga'nın liderliğinin mezhepçi yönelimi sonucunda partinin, tam da ülke içinde ve dışında yalnız kalmasından kaçınmak gerektiği bir anda "hastalıklı bir azınlık hareketine" dönüşme riskinin bilincinde olması, belirleyici bir öneme sahiptir.

12 Şubat 1924'te İtalya Komünist Partisinin Gramsci tarafından kurulan yayın organı *L'Unità*'nın ilk sayısı çıkar; iki ay sonra milletvekili seçilen Gramsci İtalya'ya döner. Derginin adı Gramsci'nin siyasi çizgisini, Kuzey İtalya'nın işçi sınıfı ile Güney İtalya'nın çiftçilikle uğraşan kitlelerin birleşmesi ve bir kitle partisinin inşası idealini özetler. Bu çizgi, Gramsci'nin parti kongresi (Ocak 1026) öncesinde Togliatti ile beraber hazırladığı *Tesi di Lione*'nin de [*Lyon Tezleri*] ilham kaynağı sağlayacaktır.

Bu eserde Gramsci'nin düşünce tarzında ve derinliğinde büyük bir sıçrayış görmek mümkündür. "Kuzeyin kapitalizminin ve büyük bankaların" ortağı olan "canavarca tarım bloku"nun ideolojik "merkezileşmesi"nde "ileri gelen aydınlar"ın rolünün analizi, eserde önemli bir yer



Antonio Gramsci'nin hapishane arşivindeki sabıka fotoğrafları, 1920

tutar. Benedetto Croce'nin ciddi sorumluluğunun yanında, komünist olmayan burjuva bir entelektüel olarak kendi sınıfından kopmayı ve "proletaryanın sosyal ve tarihsel konumu"nun ve ona bağlı olarak "bu unsuru soyutlayarak düşünmenin" imkânsızlığının kabulü sayesinde ilerici bir rol üstlenmeyi başaran Piero Gobetti dikkat çeker.

On Yıllık Cefa

Gramsci'nin 8 Kasım 1926'da gözaltına alınmasıyla on yıl sürecek ve ölümüyle sonuçlanacak cefası başlar. Regina Coeli Hapishanesinde tutulan Gramsci, bir ara Ustica Adasına sürgüne gönderilir, ardından (Ocak 1927'de) Milano'daki San Vittore Hapishanesine nakledilir. Gramsci, "başkaldırı, komplo, sınıf nefretine ve iç savaşa kışkırtma" suçlamalarıyla yirmi yıl, dört ay ve beş gün hapis cezasına çarptırılır ve Kasım 1933'e kadar kalacağı Turi (Bari) özel hapishanesine konur.

Yeni hapishanenin Gramsci üzerinde şiddetli bir etkisi olur. Şubat 1929 ile Ağustos 1935 arasında yazdığı otuz üç *Hapishane Defterleri* bu ortamda doğar. Ailesine yazdığı *Hapishane Mektupları* da Gramsci'nin fiziksel ve psikolojik olarak ne kadar acı çektiğine tanıklık eder. Bu mektuplar hem edebi ve biyografik

hem de teorik ve tarihsel açıdan (mektuplar aynı zamanda partiyle az çok şifreli bir iletişim aracıdır) çok önemli bir belge niteliğindedir.

Hapishane Defterleri Labirenti

Hapishane Defterleri'nin Gramsci'nin XX. yüzyıl kültürünün en büyük şahsiyetlerinden biri ve dünyanın en çok tercüme edilen, alıntılanan ve incelenen yazarlardan biri haline getiren eser olduğuna şüphe yoktur. Ama bu eseri okumak kolay değildir. Ölümünden sonra yayımlandığından dolayı (Gramsci'nin kendi ifadesiyle) "büyük dikkat ve ihtiyat" ve içeriğinin "henüz geçici" olduğunun bilincini gerektirir. Çok kötü şartlarda yazılan metinler, Gramsci'nin aralarında birlik sağlamak için çaba sarf etmesine rağmen bölük pörçük ve bir labirent gibi karmaşıktır.

Togliatti eserin ilk baskısını hazırlarken (1948-1951) bu zorluklara çözüm olarak metinleri altı organik deneme altında toplamaya karar verir: Tarihsel materyalizm ve Benedetto Croce'nin felsefesi; entelektüeller ve kültürün organizasyonu; İtalya'nın birleşmesi; Machiavelli, siyaset ve modern devlet üzerine notlar; ulusal edebiyat ve hayat; geçmiş ve şimdiki zaman (1975'te Valentino Gerratana editörlüğünde yeni ve önemli bir eleştirel baskı yayımlanmıştır).

Sayfa sayısı iki bini geçen bu eserde ele alınan konular neredeyse sonsuzdur. Yazarın baş ilgi alanı siyaset ile kültür arasındaki bağlantılar, dolayısıyla da entelektüelliğin siyasi rolüdür. Bunun nedeni, Gramsci'nin sosyal dinamiğin "maddi" yönleriyle ilgilenmemesi değil, entelektüel faaliyetlerin "karmaşıklığı"ndan dolayı çağdaş toplumdaki önemini anlamış olmasıdır. Gramsci'nin araştırmaları, bu hareket noktasından birbirleriyle bağlantılı çeşitli yönlere ayrılır.

Ortak duyu konusundaki tartışma, egemen kültürün ideolojik işlevinin analizine zemin hazırlar ve Croce'nin felsefesinin eleştirisini temel alır. Proletaryanın entelektüel ve siyasi bağımsızlığının şartları konusundaki düşünceler de kitlesel siyasi partilerin ve özellikle işçi partisinin ("modern Prens") organizasyon biçimlerinin incelenmesine zemin hazırlar. Croce'yle teorik tartışma, tarihsel materyalizmin klasiklerinin ve kaynaklarının felsefi yaklaşımının derinleştirilmesini gerektirir; bu arada çağdaş toplumun analizi bir yandan modernitenin özelliklerini incelemeye (ve Fransız Devrimi ile İtalya'nın birleşmesi başta olmak üzere Avrupa'daki ulusal devletlerin oluşum süreci ışığında yorumlamaya), diğer yandan kapitalizmin "organik

kriz" aşamasında "pasif devrim" ve "istikrar kazanma" biçimlerini (faşizm ve fordizm) tartışmaya teşvik eder. Bu bağlamda, çağdaş tartışmalarda da büyük önem taşıyan, öznelliğin belirleyici rolünün bilinci ve *Hapishane Defterleri*'nde yeni bir şekilde sunulan bir dizi kavram ("güç ilişkileri," "tarihsel blok," "ekonomik-kurumsal," "öngörü," "düzenlenmiş toplum") ve diyalektik kutup ("yapılar-üstyapılar," "sivil toplum-devlet," "konum savaşı" ve "hareket savaşı") üzerine kurulu orijinal bir siyasi teori de biçimlenir.

Son ve Yeni Başlangıç

Gramsci bu müthiş entelektüel çabayı, ruhsal ve fiziksel sağlığı giderek kötüleşirken sarf eder. Gramsci'ye 1933 ilkbaharında ciddi vasküler patolojilerin (hipertansiyon ve arteriyoskleroz) yanı sıra Pott hastalığı (omurgayı tahrip eden bir tüberküloz türü) teşhisi konur. Gramsci'nin hapiste ölmesinin uluslararası çapta neden olacağı sansasyonun bilincinde olan rejim, onun önce Formia'ya, sonra da Roma'ya nakledilmesini emreder. 21 Nisan 1937'de özgürlüğünü kazanan Gramsci, geçirdiği beyin kanaması sonucunda altı gün sonra, 27 Nisan'da ölür. Külleri Roma'nın Testaccio Bölgesindeki Katolik olmayan mezarlığa gömülmüştür.

Hapishane Defterleri'nin elyazmaları, Gramsci'nin mektupları, kitapları ve hapishane yıllarında sahip olduğu az sayıdaki kişisel eşyayla birlikte bir bavul içinde diplomatik postayla Sovyetler Birliği'ne gönderilir. Temmuz 1938'de Moskova'ya ulaşırlar, savaştan sonra da demokratik mücadelede önemli bir araç haline gelmek üzere İtalya'ya geri getirilirler.

YAPISALCILIK

Umberto Eco

Ferdinand de Saussure ve Yapısalcı Dilbilimciler

"Yapısalcılık" terimi geçen yüzyılın ortalarında dilbilim, yapısal antropoloji, psikanaliz, edebi ve görsel metinlerin analizi ve felsefe gibi alanları kapsayarak, araştırmalarını yapı kavramına dayandıran, ağırlıklı olarak Fransa'ya özgü olan, ama sonradan çeşitli dallara ayrılmış bir düşünce akımı için kullanılır. Düşünce tarihi boyunca çeşitli şekillerde kullanılan bu terimden Fransız filozof Pierre-André Lalande *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*'de [*Teknik ve Eleştirel Felsefe Sözlüğü*] (1902-1923) her biri diğerlerine bağlı unsurlardan ibaret bir bütün olarak söz eder, dolayısıyla bu bütün sadece başka unsurlarla olan bağıntıları temelinde tanımlanabilir. Bu anlamda bütün organikçi felsefeler açısından bir yapıdan söz edilebilir, hatta yapı kavramı Aristoteles'in tözüne dayandırılabilir. XX. yüzyıl yapısalcılığı ise Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) geliştirdiği dilbilimsel kavramlardan doğmuştur; de Saussure, ölümünden sonra, 1916'da yayımlanan *Genel Dilbilim Dersleri*'nde dilden yapı olarak değil, sistem olarak söz etmiştir, ama bu iki terim birbiri yerine kullanılabilmektedir.

Sesbirimler ve biçimbirimler

Saussure'ün izinde (ve Louis Hjelmslev, Nikolay Trubetskoy ve Roman Jakobson gibi çeşitli yapısalcı dilbilimcinin çalışmalarında) dilin tarihsel (artzamanlı anlamda) oluşumu bağlamında değil de eşzamanlı anlamda, yani gelişiminin belirli bir ânında organik bir bütün olarak incelenmesi gerektiği ortaya atılmıştır. Dil bu anlamda iki yönlü bir sistemdir; birleşip cümleleri oluşturan anlam yüklü birimlerin (yani biçimbirimlerin) kendileri moleküler düzeyde, anlam yüklü olmayan sesbirimlerden oluşurlar. Konuşucular seçim ekseninde



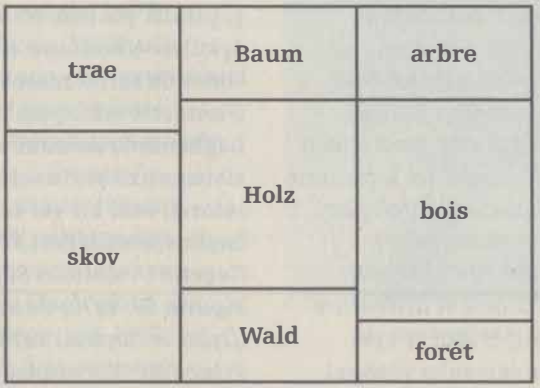
Ferdinand de Saussure

(paradigmatik düzeyde) önce sesbirimleri, sonra da biçimbirimleri seçmekle bileşim eksenine, yani dizimsel düzleme yerleştirilecek birimleri seçmiş olurlar.

Konuşucuların ürettiği fiziksel sesleri tanımlamak için kullanılan soyut birimler (veya teorik modeller) olan sesbirimler, her bir unsurun, karşılığı olan unsurlarla olan bağlarıyla diğerlerinden ayrıldığı bir bağıntı sistemi teşkil ederler.

Bir örnek vermek gerekirse, İngilizce *pet* ve *bet* arasında anlam açısından ayrım ilk sesbirimleridir, o iki sesbirim arasındaki ayrım da sistem içindeki karşılıklarını temel alır: [p] ve [b] dudak ünsüzleridir, ama biri tonlu, diğeri tonsuzdur. Yine İngilizcede, örneğin *sinner*'de ("günahkâr") yer alan dişsil veya düşyuvasıl geniz ünsüzü [n] ile örneğin *singer*'de ("şarkıcı") yer alan damaksıl geniz ünsüzü [ŋ] gibi iki sesbirim karşılıklıdır ve iki biçimbirim arasındaki telaffuz (dolayısıyla da anlam) farkını belirlerler.

Karşılık sistemi çeşitli biçimbirimlerin içeriği (veya anlamsal değerleri) açısından da söz konusudur; örneğin yukarıda adı geçen Louis Hjelmslev (1899-1965), bazı Danca, Almanca ve Fransızca terimler arasındaki anlam farkının anlamlarının üç dil sistemi içerisindeki karşılıklı konumları yoluyla belirlenebileceğini öne sürer.



Burada sunulan şemada *Baum* ve *arbre* (ağaç) terimlerinin anlamsal karşılığının aynı olduğunu görebiliriz; Fransızca *bois* terimi ise kısmen Almanca *Holz* (odun), kısmen de İtalyanca *bosco* (orman) terimlerinin anlamsal karşılığıdır. Almanca *Wald* terimi de kısmen Fransızca *forêt* (orman) kısmen de Fransızca *bois*'nin (odun veya orman) karşılığıdır. Dancada ise sadece iki jenerik terim olup anlamları Fransızca ve Almanca terimlerin anlamsal karşılıklarıyla kıyaslanınca belli olur.

Dilbilim ve Yapısalcı Yaklaşım

Dile yapısal yaklaşım ne anlama gelir? Öncelikle bir sistemin tamamıyla biçimsel açıdan incelenebileceğini ve anlam farklılıklarının (geleneksel olarak

ifade etmek gerekirse, biçimin yanında içerik açısından farklılıkların) bile biçimsel olarak tanımlanabileceğini gösterir. İkinci olarak da çeşitli dilsel sistemler arasındaki farklara rağmen, sonlu sayıda sesbirim bir araya getirilerek ve ilgisiz olanları elenerek (örneğin İtalyan sesbilim sistemi Rus sistemine kıyasla daha az sesbirim içerir) herhangi bir dilde belirsiz sayıda biçimbirimin oluşturulabileceğini (ve yine sonlu sayıda biçimbirimle sonsuz sayıda cümle oluşturulabileceğini) gösterir.

Yapısalcılığın Yeni Uygulamaları: Jakobson ve Lévi-Strauss

Bu ortamda XX. yüzyıl başlarında yaşamış ve herhangi bir dilde üretilecek metinlerde bile tekrarlayan unsurları (örneğin anlatım yapıları) tespit etmiş Rus formalistlerinin yazıları yeniden keşfedilir; diğer yandan Roman

Yapısalcılık ve Göstergebilim

Yapısalcılığın incelemeleri açısından en verimli alanlardan biri göstergebilimdir. Fransız yapısalcılığının göstergebilimdeki en önemli temsilcisi olan Roland Barthes, *Yazının Sıfır Derecesi* (1953) ile mit haline gelen kültürel biçimlerin incelendiği *Mythologies* [*Mitolojiler*] (1957) adlı kitaplarından sonra *Eleştirel Denemeler* (1964), teorik bir metin olan *Histoire et littérature* [*Tarih ve Edebiyat*] (1960) ve eski eleştiriye kıyasla yapısalcı yöntemi savunduğu *Eleştiri ve Hakikat*'ı (1966) yazar. Balzac'ın Sarrasine'ini incelediği *S/Z*'de (1970) bütün öykülerde üniter bir gramer olduğu fikrini teyit etmek yerine, metnin tek anlamından ziyade "anlamlılığı"nın belirlenemeyeceği fikrini yeniden ortaya atar. *Metnin Hazzı* (1973) ve *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* (1977) gibi sonraki dönem eserlerinde, önceki denemelerde olduğu gibi, katı yorum yöntemlerinin zayıflığına dikkat çekilir.

Bulgar Tzvetan Todorov ise yapısalcı yöntemleri önce kısa öykülere (*Poetikaya Giriş*, 1971), sonra da türler meselesine uygular (*Fantastik Edebiyat*, 1970). Yapısalcılık bağlamında anlatımbilim, gramerin sistematikleştirilmesi ve anlatım retoriği özel bir yer tutar; bu akımın başlıca temsilcileri Fransız Gérard Genette (*Anlatının Söylemi veya Figures III*, 1972) ile Seymour Chatman (*Öykü ve Söylem*, 1978) ve Gerald Prince'dir (*Narratology* [*Anlatımbilim*], 1982); Julia Kristeva da yapısalcılık, Marksizm ve Lacancı psikanalizden elde ettiği yöntemleri feno-metnin (iletişim metni) ve geno-metnin (anlamlılığın yeri) analizine uygular. Yapısalcılıktan doğan göstergebilim, edebi metni gösterge sisteminin bir parçası olan bir iletişim şekli olarak görür; Yuri M. Lotman ile Boris A. Uspenskij, birincil kültürel yapı olan dilden ayrı çeşitli kültürel yapıları tanımlamaya yarayan ikincil modelleme sistemi kavramını

Jakobson (1896-1982) 1920'lerde ve 1930'larda Prag dilbilim çevresinin araştırmalarını geliştirerek hem sesbilimine yeni katkılarda bulunur hem de yapısalcı vizyona ses bozukluklarını, şiirsel metinleri ve başka sanatları da dahil eder. Claude Levi-Strauss (1828-1929) bu etkilere tepki olarak yapısalcılığa bütün beşeri bilimleri açıklama ve hem ilkel ulusların akrabalık ilişkilerine hem de çeşitli ulusların mitlerine ve beslenme âdetlerine yapısal yöntemler uygulama konusunda hak tanır. Özellikle mitler konusundaki araştırmalar farklı kültürlerde mitemlerin, yani kendinde boş olup kültürden kültüre değişiklik gösteren bir sistemde değer kazanan kendiliklere ışık tutar. Örneğin Levi-Strauss'a göre "güneş" miteminin kendinde bir anlamı yoktur ve yer aldığı mitler bağlamında birbirlerinden çok farklı ideal içerikleri kapsayabilir.

geliştirir (*Şiirsel Metnin Yapısı*, 1970); Lotman, *Kültür Tipolojisi* (1973) ile *Kültür ve Patlama* (1993) adlı araştırma eserlerinde göstergebilimsel sistemler oluşumları ve anlatı ile tarih arasındaki bağıntı bağlamında incelenir. Algirdas J. Greimas'ı (*Sémantique structurale* [*Yapısal Anlambilim*], 1966), edebi metni Propp'un bakış açısıyla inceleyen Claude Bremond'u (*La Logique du récit* [*Anlatımın Mantığı*], 1973) ve Lubomir Dolezel'i (*Heterocosmica*, 1998) unutmamak gerekir.

İtalya'da *Strumenti critici* [Eleştiri Araçları] dergisinde toplanan yapısalcılığa ve göstergebilime yakın eleştirmenler arasında Latince kökenli dillerin filoloğu Cesare Segre (*I segni e la critica* [*Göstergeler ve Eleştiri*], 1969), ortaçağ filoloğu Silvio d'Arco Avalle (*Modelli semiologici nella Commedia di Dante* [*Dante'nin Komedya'sında Göstergebilimsel Modeller*], 1975) ve Maria Corti (*Metodi e fantasmi* [*Yöntemler ve Hayaletler*], 1969) vardır; Umberto Eco, göstergebilimsel temaları okurun rolüyle bağlantılı olarak (*Lector in fabula*, 1979) ve genel konulu denemelerde (*Trattato di semiotica generale* [*Göstergebilim Üzerine Deneme*], 1975; *Semiotica e filosofia del linguaggio* [*Göstergebilim ve Dilin Felsefesi*], 1984; *Kant e l'ornitorinco* [*Kant ve Ornitorenk*], 1996) en derinlemesine işleyen eleştirmendir.



Roland Barthes, 9 Haziran 1978

Luciano Semerani

Bu gibi araştırmalar, çeşitli ikili karşılık sistemlerini insan zihninin sabit unsurları olarak görmeye ve farklı kültürlerde sabit ve üniter unsurlar sisteminin bileşimi yoluyla tezahür ettiklerini düşünmeye iter. Başka araştırmacılara göre ise yapısal model farklı fenomenleri üniter bir şekilde tanımlamaya yarayan bir araçtan başka bir şey değildir.

Bu noktada yapısalcılık Jacques Lacan'ın çalışmaları yoluyla psikanalize ve Roland Barthes ve Algirdas Julien Greimas yoluyla da edebiyat analizi gibi farklı disiplinler üzerinde etkili olmaya başlar. Gerçek anlamda "Ortodoks" olan bu yapısalcı ortamda aynı zamanda Marksizm ile yapısalcılık veya fenomenoloji ile yapısalcılık arasındaki bağıntılar konusunda hararetli tartışmalar yaşanmaya başlanır. Trafik ışıklarının "dili"nden sinemaya kadar birçok göstergebilimsel sistemde dilsel yapılar aranırken, bazen farklı sistemlerin çok incelikli analizleri yapılır bazen de dilsel model teyit edilemeyecek sistemlere uygulanır. Ortodoks yapısalcılık bağlamında aynı zamanda, Chomsky'nin üretici gramerinden Foucault veya Derrida'nın çeşitli sözde yapısalcılık sonrası biçimlerine kadar bazı "sapkınlıklar" da türer. Yapısal vurgu geçen yüzyıl sonlarına doğru giderek azalmış, ama özellikle sanat ve edebiyat teorileri ve göstergebilim dünyalarında önemli izler bırakmıştır (göstergebilim o zamandan beri birçokları tarafından yapısalcılıkla özdeşleştirildiyse de o dönemde yapısalcı olmayan göstergebilimler de ortaya çıkmaktaydı).

DELEUZE, FOUCAULT, LEVİNAS: XX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISININ FRANSIZ GELENEKLERİNDE BAĞIMSIZ SESLER

Luca Pinzolo

Hiçbir Akıma Bağlı Olmayan Yazarlar

Son dönem Fransız felsefesinin önemli özelliklerinden biri, fenomenoloji, varoluşçuluk, Marksizm, psikanaliz veya yapısöküm gibi belirli bir akımla bağdaştırılamayan bazı aykırı düşünürlerin varlığıdır. Ancak bu gibi yazarlar bütün bu akımların belli başlı niteliklerini organik ve orijinal bir şekilde ele almayı başarmışlardır. Orijinallikleri, cazibeleri ve çağdaş düşünce üzerindeki etkileri açısından aralarından Gilles Deleuze, Michel Foucault ve Emmanuel Levinas öne çıkar.

Gilles Deleuze, Derrida gibi, ötekiyi "öteki" kılan ve kendi içerisindeki bağıntı kutupları arasında daima aşılmaz bir aralık kalan hareket anlamındaki farklılık kavramını temel alan filozoflar arasında sayılır. Felsefi düşüncenin konumlandığı aralığı temsil eden bu farklılık, anlamın dilsel gösterenlere indirgenemezliği (Derrida), sosyal ontolojileri tanımlayan ve yapılandıran ilke (Foucault) veya artık metafiziksel veya tözsel bir temel değil de "bağıntıların bağıntısı" anlamındaki varlık fikrinin temeli (Deleuze) gibi, farklı şekillerde yorumlanacaktır. Ancak Deleuze'ün XX. yüzyıl Fransız felsefesindeki konumu tamamıyla orijinaldir, çünkü Husserl fenomenolojisini ve Heidegger'in felsefesini atlayarak, en önemli eserlerinden bazılarını adadığı Nietzsche ve Spinoza'nın ötesinde spiritüalizm gibi Fransız felsefesi geleneklerini, Maine de Biran ve Bergson'u temel alır.

Michel Foucault'ya gelince, genelde yapısalcı akımla bağdaştırılan düşüncesi aslında hem başvurduğu yöntem hem de psikiyatriden hukuka ve tıbba (1963'te önemli bir araştırmasını tıbbın doğuşuna adamıştır), cinselliğin tarihinden siyaset bilimine kadar ilgi alanlarının genişliği açısından sıra dışıdır.

Fenomenolojik-varoluşçu etkilere daha yakın görünen Emmanuel Levinas ise, Vladimir Yankeleviç ile beraber geliştirdiği bu akımların ahlaki versiyonuyla XX. yüzyılın en önemli ahlak düşünürlerinden biri haline gelecektir. Emmanuel Levinas'ın felsefi güzergâhı bir bütün olarak, tamamıyla aşkın bir ötekilikle karşılaşmayı tarif etme, yani özne ile nesne arasındaki bağıntı şeklinde düşünülemeyecek, dolayısıyla da teorik felsefe bağlamına

indirgenemeyecek bir bağıntı şeklinde tarif etme çabası diye sunulabilir. Levinas, uzun düşünce hayatı boyunca felsefe geleneğinin tamamını radikal bir şekilde sorgularken, Aristoteles'ten itibaren birincil felsefenin, yani en temel haliyle felsefenin konusu olan "varlık" başta olmak üzere en temel kavramları da kapsar.



Gerard Fromanger, *Gilles Deleuze'ün portresi, 'Quadrichromies'* dizisinden, 1993, Giraudon, Özel koleksiyon

Gilles Deleuze

18 Ocak 1925'te Paris'te doğan, 1995'te ölen Gilles Deleuze Sorbonne'da Ferdinand Alquiè, Jean Hyppolite ve Georg Canguilhem'le eğitim alır (Hume konusundaki doktora tezinin hocası Canguilhem'di). 1948-1957 arasında lise hocalığı yapan, 1957-1960 arasında da Sorbonne'da Felsefe Tarihi Bölümünde asistan olan Deleuze, 1969'dan itibaren Paris VIII Üniversitesinde ders vermeye başlar. Bu yıllarda yoğun teorik üretimde bulunmanın yanı sıra Michel Foucault ve Felix Guattari ile birlikte militan siyaset faaliyetleri yürütür; Guattari ile birlikte yazdığı, psikanalize yönelik siyasi eleştiriler içeren sayısız ve önemli eser, psikiyatri karşıtı ortamlarda çok etkili olmuştur. 1987'de ders vermeyi bırakır ve yıllarca çektiği ciddi solunum yetmezliğinden dolayı yapmak zorunda kaldığı trakeotomi sonrasında 1995'te kendini öldürür. Eserleri arasında *Ampirizm ve Öznellik* (1953); *Nietzsche ve Felsefe* (1962); *Bergsonculuk* (1966); *Fark ve Tekrar* (1968); *Anlamın Mantığı* (1969); *Sinema 1: Hareket - İmge* (1983); *Sinema 2: Hareket - İmge* (1985); *Foucault* (1986); *Kıvrım. Leibniz ve Barok* (1988); *Kritik ve Klinik* (1993); ve Felix Guattari ile birlikte *Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* (1972); *Kafka. Minör bir Edebiyat İçin* (1975); *Sapmalar: Kapitalizm ve Şizofreni* (1980); *Felsefe Nedir?* (1991) vardır.

Kavramların İnşası ve Çoğulluğun Ontolojisi

Deleuze'ün felsefesi orijinal bir yapısalcılık niteliğindedir. Felsefe, düşünme arzusundan çok düşünme zorunluluğundan doğar ve bu zorunluluk düşünülecek olan, dolayısıyla da yorumlanması gereken bir gösterge değeri edinen şeyle yaşanan olumsal, hatta bazen şiddetli karşılaşmaya bağlıdır. Bu bağlamda felsefe, "kavramların yaratılması" olarak karşımıza çıkar.

Deleuze'ün düşünce imgesi çokluk kavramını temel alır. Sıfattan ziyade isim olarak kullanılan bu terimin bir ön birimin veya oluşmakta olan bir birimin, bir şeyin kökeninde yer aldığı varsayılan veya düşünce tarafından farklı "çokluk"ları tek bir sentezde toplayıp birleştiren bir gaye olarak algılanan bir birimin özelliğini nitelediği düşünülmemelidir: Deleuze'ün inşa edip geliştirdiği çokluk teorisi herhangi bir birim veya bütünlük gerektirmez.

Peki ama bu çokluğu nasıl düşünmeli? Çokluğun "bütünlüğü"nü düşünmek mümkün müdür? Ayrıca "çokluk" aslında "ne"dir?

Deleuze çokluğun bütünlüğü olduğunu, çokluğun birbirlerine bağlı tekilliklerden oluşan "sanal bir arada var olma çokluğu" olduğunu öne sürer. Şu örneği ele alalım: "Pietro, Paolo'dan küçüktür;" kendinde "büyüklük" veya "küçüklük" olmadığından, bu kavramların anlamı sadece aralarındaki bağıntıdan doğar, ama tam da bundan dolayı, "daha küçük varlık" şeklindeki bağıntısal özellik ne bu iki terimden birine aittir (Pietro "kendinden küçük" değildir) ne de ikisine birden aittir (o durumda ikisinin üçüncü birisine kıyasla küçük olması gerekir); bu özellik bir anlamda "arada" yer alır. Dolayısıyla bir bağıntı, ona dahil olan unsurlar

değişmese bile değişebilir; örneğin bir masaya bir bardak konduğunda, bardağı alıp başka bir yere koysak, yani aralarındaki bağıntıyı değiştirsek bile, bardakta veya masada herhangi bir değişiklik olmaz. Ama "Alice büyüyor" gibi bir önermeyi ele alacak olursak, burada tek bir özneye bir olgu atfedilir. Ama Alice'nin büyüdüğünü söylemek, hem önce olduğundan daha büyük olduğunu söylemekle ve bu olgunun, yani büyümenin, daha küçük olan Alice'yle ilgili olduğunu söylemekle eşanlamlıdır; Alice büyüme olgusuna kıyasla hem daha büyük hem daha küçüktür. Önermenin öznesi, "büyük/küçük" gibi ayrışık bir bağıntı içinde olduğu için kendine göre eşzamanlı değildir, ama farklı değerlere sahip olsa da bir tekilliktir ve söz konusu olan yine de "Alice"dir. Bağıntı bir unsurun, bize değişmiş olarak sunulmasıyla sonuçlanan bir değişime maruz kaldığı bir olgudur.

Sonuçta Deleuze'ün kavramını inşa ettiği ve Fransız yapısalcılığının "yapı"sının benzeri bir varlık olarak tespit ettiği varlık, bir bağıntı bağıntısıdır ve en basit birimleri olan tekillikler, değerleri sürekli olarak tâbi tutuldukları metamorfozlar doğrultusunda tanımlanan ve baştan tanımlanan belirsiz faktörler arasındaki bağıntılardan ibarettir. Bu da varlığın oluşum yoluyla tamamına erdiğini söylemekle birdir ve Deleuze bu öğretiyi Bergson'un felsefesinden elde eder.

Michel Foucault

1926'da Poitiers'de doğan ve 1984'te ölen Michel Foucault felsefe ve psikoloji eğitimi aldı. 1970'ten itibaren Collège de France'da Düşünce Sistemleri Tarihi konusunda dersler verdi. Genellikle yapısalcı akımla bağdaştırılan düşünceleri aslında, daha önce de dendiği gibi, özgün ve sıra dışıdır.

Soybilim Yöntemi

Foucault, Nietzsche'nin düşüncesinin izinde geliştirdiği araştırma yöntemini "soybilim" olarak tanımlar ve bu yaklaşımı bilginin, söylemlerin ve nesne alanlarının oluşumunu açıklayacak bir tarih biçimi olarak niteler (*İktidar Mikro-Fiziği*); dolayısıyla soybilim bilginin nesnelerinin ve bilimin öznesinin oluşum şartlarının incelemesidir. Başka bir deyişle, keşiflerin ve teorik icatların tarihinin "anlayışın dönüşümü"nün tarihiyle ikame edilmesi söz konusudur (*İnsan Doğası*); bu süreç iki sorunlu yoldan ilerler: İlki, oluşum kurallarından hareketle



Michel Foucault

anlayışın dönüşüm şartlarını incelemeye yöneliktir, ikincisi de bir bireyde yeni ve özgün bir bilgi yaratabilecek yöntemlerin ve araçların incelemesine adanmıştır.

Bilginin oluşum ve dönüşüm şartlarının incelenmesi, aşkın bir felsefenin yeniden öne sürülmesini gerektirmez: Foucault burada "tarihsel *a priori*"lerden ve bilgiyi, belirli bir sorunlu âdetin oluşum, tezahür ve dönüşüm şartlarını teşkil eden diğer beşeri, ekonomik, teorik, siyasi ve sosyal uygulama alanlarına dahil etme gerekliliğinden söz eder. Söz konusu süreç ve şartlar, aşkın olarak veya bu alanın dışında olduğu varsayılan bir özneye başvurulmadan düşünülmelidir; özne öncelikle sorunlu bir bilgi alanı içerisinde oluşur ve epistemik bir nesnenin oluşumu epistemik öznenin aktivasyonuyla örtüşür ve "özne ile hakikat arasındaki bağıntı da bilginin bir sonucudur;" ayrıca özne bilginin aşkın/aşkınsal bir temeli olmanın ötesinde belirli teknolojilerle belirli söylemsel oluşumların iç içe geçmesinin sonucudur. Dolayısıyla özne iktidar araçları, kurumlar ve söylemsel uygulamaların kesiştiği noktada ele alınır; bilginin öznesi giderek bilginin nesnesi haline gelir.

Foucault'nun düşüncesinin iki önemli kavramı "epistem" ile onunla bağlantılı olan "söylemsel oluşum"dur. İlk terimle epistemolojik bilgi alanı, oluşum şartları ve yukarıda adı geçen "tarihsel *a priori*"yi teşkil eden uygulama ve araç bütünü kastedilir. "Söylemsel oluşum"lara gelince, kavram düzenlerinin, önerme türlerinin ve teorik nesne gruplarının ardında yatan belirli temaların nitelediği önerme gruplarını kapsar.

Delilik, Cezaevi Sistemi, Pedagojik Önlemler

Deliliğin Tarihi'nin (1961) konusu, Foucault tarafından "Klasik çağ" olarak nitelenen XV ila XVIII. yüzyıllar arasında, akıl hastalarının sosyal algısındaki dönüşümdür; delilerin hangi süreçler sonucunda belirli bir kurumsal bağlamda belirli bir tedavinin nesnesi haline geldiği açıklanmaya çalışılır. Bu kurumsal bağlam, 1656'da Paris'te kurulan, başlangıçta kontrol altına alma ve yeniden eğitme amacı taşıyan, ama sonradan gerçek anlamda bir hastaneye dönüşen ve bir yıl içinde 4000-5000 insanın tecrit edildiği Hopital Général'dir.

M8: Michael Foucault, Deliliğin Tarihi

Rönesansın ortalarında deliler şehirlerde serbestçe dolaşırken ve delilik aklın karanlık zıddı ve aynadaki yansıması veya onu tamamlayan bir özellik sayılırken, klasik çağda Hopital'in kendine özgü uygulamaları, Descartes'ın modern aklı şüphenin metodik icrasına dayandırırken deliliğin ihtimalini bile *cogito*'nun dışında bırakmasıyla uyumludur. Modern çağda deli, tıbbi incelemelere tâbi tutulan bilimsel bir nesneye dönüşecektir.

Bu eser Foucault'nun, tıbbi söylem ile pedagojik ve hukuki söylemlerin bir arada geliştiği karmaşık bir alana ilk adım atışıdır. Hapishanelerin ortaya çıkışına adanmış *Hapishanenin Doğuşu – Disiplin ve Ceza* (1975) *Deliliğin Tarihi*'ni tamamlayıcı niteliktedir.

Foucault XVIII. yüzyılda cezalandırma yönteminde iki aşamalı bir değişikliğin meydana geldiğini vurgular. İlk aşamada acının, yani işkence veya başka acı çektirme biçimlerinin uygulanması, zaman içinde suçlunun bedeninden ziyade ruhu üzerinde etkili olan, "fiziksel olmayan" bir cezayla ikame edilir; bu durumda ceza suçlunun acıya tâbi tutulması değil de "haklarının askıya alınması" şeklinde gerçekleşecektir: Cezalandırma yetkisi bir anlamda iyileştirme ve eğitme yetkisinden farklı değildir. Bu durumda acının dolaysız anatomi uzmanı celladın yerini hekimlerden rahiplere, psikiyatrlardan psikologlara ve eğitimcilere kadar çeşitli gözetim teknisyenlerinden oluşan bütün bir ordunun almış olması şaşırtıcı gelmemelidir.

Dolayısıyla Foucault'nun cezaevi sisteminin gelişiminde belirlediği ilk aşama pedagojik sistemin ortaya çıkışıdır; ikinci aşama ise cezaevi ile dışarıda bulunan bütün eğitim ve yardım kurumları arasında oluşturulan devamlılıktır: Cezaevi yetkilileri, der Foucault, hukuki cezalandırma yetkisini benimserken, teknik disiplin yetkisini de "yasallaştırır." Böylelikle cezaevinin "dışı" diye bir şey yoktur artık, çünkü muhtaç bireye beşikten mezara kadar eşlik eden karmaşık bir eğitim ve yardım mekanizmasının bir parçasıdır: Bir an olsun yardımsız kalmayan birey, yuvadan anaokuluna geçer; "altı yaşında oradan çıkıp ilkokula, oradan da yetişkinlerin okullarına geçer. İş bulamazsa, yaşadığı mahallenin yardım kuruluşlarına kaydolur, hastalanırsa da on iki hastaneden birini seçebilir... Sonuçta Parisli yoksul kariyerinin sonuna geldiğinde, yedi bakımevinden biri onu bekler ve orada sunulan sağlıklı bakım, işlevsiz bir şekilde geçen günlerini sıklıkla zenginlere kıyasla daha da uzatır" (*Hapishanenin Doğuşu – Disiplin ve Ceza*).

İnsan Kavramının Soybilimi

Kelimeler ve Şeyler (1966) Rönesans, klasik çağ ve modern çağ olmak üzere üç döneme bölünmüş anıtsal bir "beşeri bilimler arkeolojisi"dir. Eser, bir çağdan diğerine ve bir epistemden diğerine geçişi niteleyen epistemolojik kırılmaları ve tarihsel kesintileri yeniden inşa ederken hem "insan" kavramının soybilimini hem de çözülme eğilimini ortaya serer. Beşeri bilimlerin soybilimsel inşası "kelimeler" ile "şeyler" arasındaki bağıntının çevresinde gelişir ve Rönesans döneminde animist kozmolojinin yoğun karşılık ve gönderme ağından dolayı aralarında söz konusu olan "doğal" bağıntının çözülmesi incelenir. Klasik çağda Rönesans analojileri, temsili öznenin aynı faaliyetini niteleyen kesin, matematiksel bir süreçle ikame edilir; öznenin içerdiği aklın düzeni, kelimeler ile nesneler arasındaki kopan bağı telafi etmeyi üstlenir; görünürlük şartlarını ve Kant'a göre varlık şartlarını teşkil ettiği gözlemlenebilir alanın dışında yer alan temsil öznesi, modern çağda, beşeri bilimlerin ortaya çıkmasıyla yine değişime uğrar. Temsilin öznesiyken, artık merkezinde yer almadığı bir bilgi bütününün, yani biyoloji, ekonomi-politik ve filoloji, daha sonra da dilbilimin (Foucault'nun deyimiyle "beşeri bilimler üçlüsü") nesnesi haline gelir ve sonuçta dışlanır.

Cinsellik Üzerine

Foucault'nun düşüncelerinin son aşaması cinselliğin tarihi konusunda bir araştırmayla başlar; Foucault, *Bilme İstenci*, (1976), *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı* (her ikisi 1984'te yayımlanmıştır) olmak üzere üç bölümden oluşan bu eserde, cinsel davranışlara yönelik yasaklardan ziyade baskı ile günah çıkartma zorunluluğu arasındaki bağıntıları inceler. Böylelikle ortaya çıkan sorunlu alan günümüzde yayımlanmakta olan seminerlerde ele alınır ve ilk olarak Sokrates'in ortaya attığı, sonra da Hellenistik dönemde ele alınan "kendilik kaygısı"na ve günah çıkartma ritüeline dayalı teolojik ve hukuki araçların incelenmesine adanmış *Techniques du soi*'da [*Benliğin Teknikleri*] (yazarın ölümünden sonra, 1988'de yayımlandı) özet halinde sunulur.

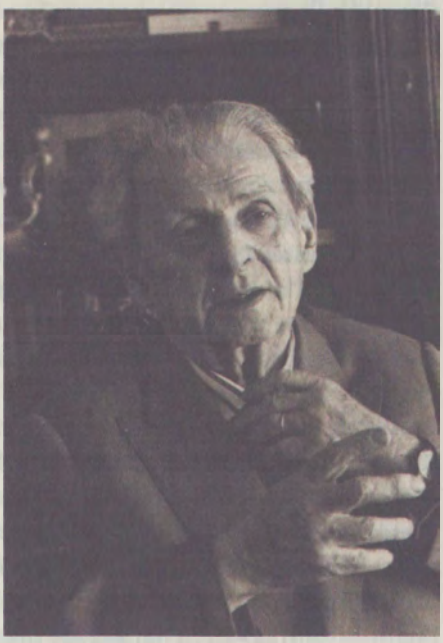
Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas 12 Ocak 1906'da Litvanya'nın Kaunas şehrinde, küçük burjuva bir Yahudi aileye doğar. Kültürel formasyonu Kitabı Mukaddes üzerine incelemeleri ve Rus edebiyatını (Dostoyevski, Puşkin, Gogol) temel alır. 1923'te taşındığı Strasbourg'da felsefe eğitimine başlar. Platon, Descartes ve Kant'ın yanında Durkheim ve Bergson'u da okur. 1928-1929 arasında Freiburg'da Husserl'in derslerine izleyici olarak katılır, öznelerarasılık konulu derslere katılır ve Martin Heidegger'le tanışır. 1930'da *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*'ni yayımlar ve Gabrielle Peiffer ile birlikte Husserl'in *Cartesianische Meditationen*'de [*Kartezyen Meditasyonlar*] eserini Fransızcaya tercüme eder. 1932'de *Martin Heidegger et l'ontologie* [*Martin Heidegger ve Ontoloji*] adı altında Heidegger konusundaki ilk Fransızca inceleme eserini yayımlar. 1961'de doktorasını tamamladıktan sonra Poitiers Üniversitesinde (1964-1967), Paris-Nanterre'de (1967-1973) ve Sorbonne'da (1973-1976) ders verir. 25 Aralık 1995'te Paris'te ölür. En önemli eserleri arasında yukarıda adı geçen *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* (1930), *De l'existence à l'existant* [*Varoluştan Var Olana*] (1947); *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* [*Husserl ve Heidegger'le Birlikte Varoluşu Keşfetmek*] (1949); *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [*Bütünlük ve Sonsuzluk. Dışsallık Üzerine Deneme*] (1961); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*Var Olmaktan Başka veya Varlığın Ötesinde*] (1974); *Of God Who Comes to Mind* [*Akla Gelen Tanrı*] (1982).

Bütünlük ve Sonsuzluk

Emmanuel Levinas'ın felsefi güzergâhı bir bütün olarak, tamamıyla aşkın bir ötekiyle olan karşılaşmayı tarif etme, yani özne ile nesne arasındaki bağıntı şeklinde düşünülmeye uygun olmayan, dolayısıyla da teorik felsefe bağlamına indirgenemeyen bir bağıntıyı tarif etme çabası olarak sunulabilir. Levinas, uzun düşünce hayatı boyunca felsefe geleneğinin tamamını radikal bir şekilde

sorgularken, Aristoteles'ten itibaren birincil felsefenin, yani en temel haliyle felsefenin konusu olan "varlık" başta olmak üzere en temel kavramları kapsar.


Emmanuel Lévinas

Levinas, ilk kapsamlı teorik çalışması olan *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*'de (1961), aynı anda hem fenomenolojik teorileri yeniden ele alır hem de ahlaki düzlemde onları aşar gibi görünür. Aynı ile Öteki arasındaki "ayrım" ve farklılık şeklinde tarif edilen Ötekiyle ahlaki bağıntı, söylemin ve bilginin hareket noktası olan ufku belirler. Bu yaklaşım teorik düzlemde beraberinde temsilin üstünlüğünün, yani farklılıkları nötr bir terime dayandırarak onları Aynının bütüncül bakışı altında yeniden düzenleyen yaklaşımın reddedilmesini getirir. Ahlak düzleminde, anlamın öznelerarası niteliği ve ahlaki bir kaygıdan ayrı olarak düşünülemeyeceği anlaşılır. Dil, ayrı olan öznelerarasında bir bağıntı kurmaya izin verir. Konuşmak, dünyayı Ötekine sunmak ve beraberinde adalet sorunları getirecek ortak bir ufka adım atmak demektir.

Aynı

Levinas, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ın üçüncüsünde geliştirdiği sonsuzluk fikri doğrultusunda "Aynı" adı altında ayrı ve bencil bir şekilde, kendi içine kapalı bir varlık öne sürer; Levinas'ın amacı bütünlüğün karşısına, Aynı ile asimile edilemeyecek ve sadece ahlaki olarak yaklaşılabilecek bir ötekiyle olan bağıntının somut olarak neden olduğu bir kırılma çıkarmaktır. Aynının oluşumunun tarifi, doğduğu ve zevk aldığı ortamdaki konumunu ele aldıktan sonra Aynının ortamla arasına nasıl mesafe koyduğunu ve çalışma yoluyla onu kendi gayelerine adapte ettiğini gösterir. Aynının karşısındaki Ötekinin Yüzü, sadece yokluğun izi şeklinde kendini gösteren bir ötekiliğe işaret eder. Ötekinin Yüzü her türlü bağlamın dışında kendini sunar ve Aynının işlemlerinden kaynaklanmayan, bir emir şeklinde kendini ifade eden bir anlamı taşır. "Öldürme!" emri, Aynının kendisinin sorumluluk sahibi olduğunu keşfettiği ve sorumluluğu, bütünlüğünü bozmadan Ötekiye yaklaşmanın yolu olarak gördüğü bir anlam ufkunun açılmasını gerektirir. Bu ufukta konumlandırılan aşk, "doğurganlık" olarak tözlerin varlıktaki çokluğunu gerçekleştirir. Baba, oğlunun

hareketlerinde ve tözünde kendini görür, ama zaman içinde ondan ayrıdır. Oğlu ayrıca Aynının alanına geleceğe dönük zamanı getirir ve Parmenides'in varlığın kendiyle özdeşliğini kıran geleceğin gelişini temsil eder. Bu noktada varlığın yapısı artık üniter değil, çoğul ve bölünmüştür. Ahlak da varlığı Aynı ile Öteki arasındaki ayrım olarak gösterdiği için birincil felsefe ve hakiki metafizik olarak düşünülebilir.

Sorumluluk ve Yakınlık: Ahlaki Bakış Açısının Merkezi Önemi

Levinas'ın en önemli eseri olan *Autrement qu'être* (1974) bir inceleme eseri değil de "ayrım" ve "dışsallık" kavramlarının yerini alan "ikame" kavramını merkez alan bir deneme derlemesi niteliğindedir. Ahlaki bakış açısı o derecede radikalleşir ki, felsefi düşüncenin kavramsal ve dilsel ufkunu terk etmeyi önerir. Burada sorgulanan, "bilgi" kavramının kendisi ve kategorileridir; kategorilerin en önemlisi olan "varlık" hem "töz" hem de "fiil" ve "dil" anlamı taşır. "Ontoloji" terimi varlığın tezahürü ile dil arasındaki ortaklığı tanımlar. Varlık, varlığın zaman içinde farklılaştığı, sonra da çoklu aşamalarında toplanıp kendini bulduğu "varlıklar-arası" olarak gerçekleşir. Dil sürekli olarak oluşan ve baştan düzenlenen bir özdeşliğin teminatıdır: "fiil" olarak genel anlamda varlığın yankısıdır; "isim" anlamında kendiliklerin var olma biçimlerinin tezahürüdür ve kendilikleri ve aralarındaki bağıntıları yansıtan "gösterge sistemi" olarak ortaya çıkar. Dil böylelikle önermenin bileşik biriminin kendilikleri arasında bağıntılar oluşturabilir ve varlığın kendini belirleme sürecini tamamlayabilir: "Söylenen" anlamındaki dil, varlığın farklı aşamalarını bir "tema"nın anlatımsal birliğinde toplar. Ancak dilin gösteren işlevi, varlığın tezahürüyle olan ortaklığından kaynaklanmaz; varlık, Levinas'a göre özneyi Ötekiye bağlayan, "sorumluluk" adını verdiği o kendine özgü bağıntı yoluyla meydana gelen anlamlandırma olgusundan hareketle tezahür olur ve kendini söyler. *Autrement qu'être*'ın yapmaya çalıştığı şey, "söylenen"in temalaştırıcı işlevini "indirgeyerek," dilin Ötekiye yönelik ahlaki bir tavır olduğu "söylemeye" dönmektir. Levinas varlığın sadece "reddedilmesi"nin onu ayrı bir şekilde konumlandırma anlamına gelmeyeceğinin bilincinde olduğunu belli eder, ama onu genel anlamda varlığın kişilerüstü olması ve anonim akışı gibi en huzursuz edici yönleriyle sunar. Dolayısıyla varlıkla kendilik veya varlıkla hiçlik arasındaki karşılık yerine, "öteki"yi düşünmek, yani ahlaki anlamı serbest bırakmak ontolojinin beyan edici dilinden vazgeçmek gereklidir. Anlamlandırma ufku anlamındaki Ötekiyle bağıntı, "yakınlık" olarak tanımlanır, bu da özdeşleşmeyen ve birbirlerinin karşılığı olmayan heterojen terimlerarası bir bağıntı olarak tanımlanır. Öteki daima öznenin dışındadır ve ona aşkındır. Ancak terimlerin sadece yan yana yer almayıp aralarında bir bağıntının olması için Ötekinin bir şekilde özneye dokunması gereklidir. Levinas bu noktada gelecek nesillere karşı "sorumluluk" kavramını ortaya atar. Aynı ile Öteki arasında yer alan ve Aynının kendinde

durmasının imkânsızlığına işaret eden uzam, Aynıyı Ötekinin kefaretini ödemeye iten sorumluluktur. Bu analizin sonucunda "ikame" kavramı ortaya çıkar. Özne artık Aynı değildir, onu "öteki-için-birisi" haline gelen kendinden çıkma hareketi tanımlar. Ancak bu hareket söz konusu unsurların birbirinden ayrı olmasını feshetmez: Aynı, Ötekiye dönüşmez. "Öteki-için" olmak, "Ötekinin yerine geçmek," onun sorumluluğundan sorumlu olmak, onun yerine kefaretini ödemek demektir. Böylelikle "ikame" kavramı aynı zamanda hem Ötekinin kaderini üstlenmeyi dayatan ahlaki bir emir hem de Ötekinin etkisinde olduğu için onu pasiflik ve özdeş-olmama olarak algılayan öznenin tanımıdır. Levinas eserinin son sayfalarında "yakınlık" kavramından hareketle ve sahneye yeni çıkan "üçüncü adam" temelinde ahlaki bilincin ve adalet kriterlerinin ortaya çıkışını açıklamaya çalışır. Üçüncü adam da gelecekteki başkalarıdır, aynı zamanda da gelecekteki başkalarının ötekisidir. Ortaya çıkışı, beraberinde bağdaştırma sorunlarını getirir ve karşılıklı ihtiyaçları değerlendirmesini bilecek bir bilinç gerektirir. Adaletten karşılaştırma, düzen ve temalaştırma doğar ve bilgi ile anlaşılabilirliğin mümkün olduğu ufuk açılır.

Jacques Derrida: Felsefe ve Yapısöküm

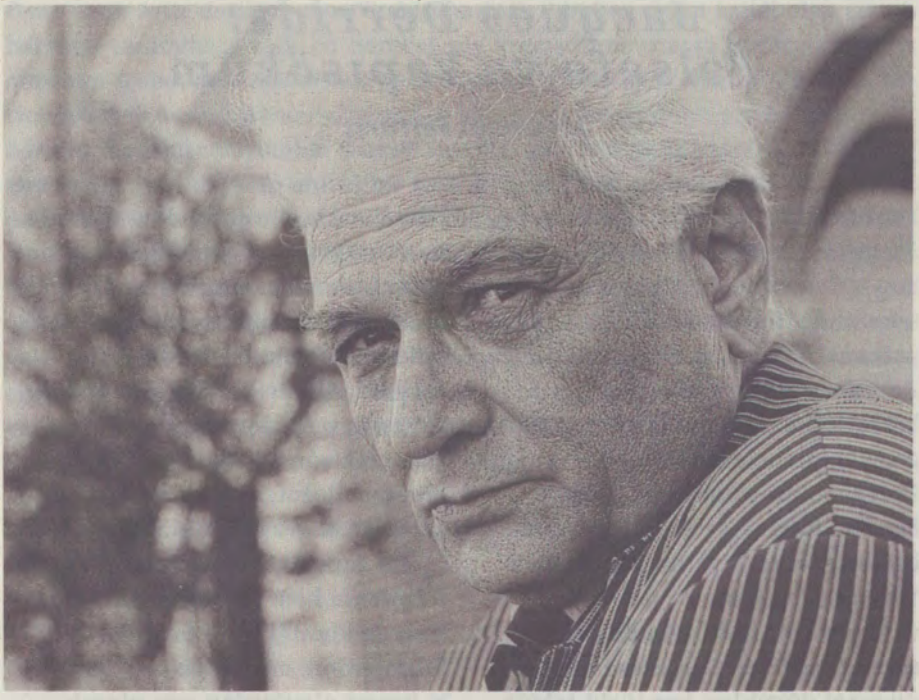
Maurizio Ferraris

Felsefenin Psikanalizi

Jacques Derrida (1930-2004) bunu hep reddettiyse de çalışmalarının temelinde "felsefenin psikanalizi"nin yattığı söylenebilir. Derrida'nın "yapısöküm"le kastettiği, iki bin yıldan uzun bir geçmişi olan ve kendini yüce bir kavram olarak algılayan (felsefe kendini hakikate yönelik çıkarsız bir sevgi olarak görür) bir geleneği "psikanaliz divanına yatırmak" ve "Bu sevginin temelinde hangi şartlar var?" ve "Gerçekten her türlü duyusal dürtüden, her türlü teknik çıkarımdan, en ufak da olsa ikincil bir amaçtan yoksun bir duygu mu söz konusu?" gibi sorular sormaktır. Felsefe köşeye sıkıştırılınca kendini savunmaya çalışacaktır, ama metinlerinin satırları arasında gizlenen dil sürçmeleri, direndiği noktaları ortaya serecektir ve hakikat su yüzüne çıkacaktır.

Bu noktada karşılıklı suçlamalar kaçınılmaz hale gelir: Yapısöküm de hakikati arar, dolayısıyla kusurlardan, ikiyüzlülüklerden, metafizikten muaf değildir. Ancak Derrida, klasik felsefe konusunda doğru/yanlış meselesinden ziyade adil/adaletsiz alternatifleriyle ilgili görünür; kötü kalpli ve adaletsiz, bencil, ırkçı, şoven vs davranırsak, mevcudiyet ve yoğunluk, ahlaki, sosyal ve cinsel kimlik hayaliyle çok fazla şeyi bastırmaya eğilimli olduğumuz içindir. Metafiziğin tarihi, iyilik ile kötülük arasındaki savaştır; o savaşın öncüllerini gizlemek söz konusudur ve bu süreçte filozof, devrimcilerin çalışkan ebeveyni niteliğindedir.

Bu yapısöküm sürecinde felsefenin hem gayesinin saflığı hem de kimliği, yani tarihten, bilimlerden, mitlerden ve elbette ki beşeri olgulardan ayrı olarak "saf" felsefe diye bir şeyin varlığı tartışmaya açılır. Bu saflığın bir mit olduğu ortaya çıkarılmalıdır; felsefi söylemin merkezinin kenar alanlarından (retorik, teknoloji) ayrı, hatta tam tersi (edebiyat, kurmaca) olamayacağı gösterilmelidir. Bu durumda bu sınır faaliyetinin aynı anda iki şekilde sonuçlanmış olması şaşırtıcı gelmemelidir: Bir yanda Derrida karşılaştırmalı edebiyattan hukuka, mimariden sinemaya, felsefe dışı alanlarda çok etkili olmuştur, diğer yanda faaliyetinin gerçek anlamda felsefe olmadığına dair eleştirilerin sürekli hedefi haline gelmiştir.



Jacques Derrida'nın Portresi

Fenomenolojiden Gramatolojiye

Derrida'nın felsefesine bu eleştirel yaklaşım, XX. yüzyıla özgü bir durum değildir. Theodor Adorno'nun, sonra da Jürgen Habermas'ın olumsuz diyalektiğini ve genç Derrida üzerinde doğrudan, güçlü bir etki yaratan Michel Foucault'nun Nietzsche'nin soybilim yöntemini yeniden ele alışını düşünmek yeterli olacaktır. Ancak Derrida'nın yaklaşımının özelliği, kısmen Vietnamlı filozof Tran Duc Thao'nun *Fenomenoloji ve Diyalektik Materyalizm*'de (1951) ortaya koyduğu güzergâhı izleyerek, radikal felsefenin talepleri ile 1950'lerin Fransa akademik felsefesi fenomenoloji arasında etkileşim elde etmesinde yatar.

Derrida, ilk eseri olan *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*'de [*Husserl'in Felsefesinde Oluşum Meselesi*] (1952-1953) fenomenolojiyi o yıllarda hararetli tartışmalara konu olan (idealist eğilimli) yapısalcılık ile (materyalist eğilimli) tarihselcilik arasındaki alternatifi aşmak için bir maymuncuk gibi kullanır. Derrida, XIX. yüzyıl sonlarında benzer meselelerle yüzleşen Husserl'den yola çıkarak bu tartışmayı daha da geriye dayandırmakla kalmaz, çözümünü de öne sürer: Tarih ile yapı birbirlerine

zıt değildir, birbirlerini tamamlarlar, biri diğerini çağrıştırır, çünkü ideal yapılar gökyüzünden yağmamıştır, bir kökenleri vardır, ama mantık nasıl psikolojiye indirgenemezse, ideal yapılar da kökenlerine indirgenemez.

Derrida *L'origine de la géométrie de Husserl*'ın [*Husserl'in Geometrisinin Kökeni*] (1962) Fransızca tercümesinin girişinde tarih ile yapı arasındaki alternatifle doğrudan yüzleşir ve bu konuyu saf bilimin tarihsel bağlamında ele alır. Geometride idealizm zorunlu görünür: "Bütün eşkenar üçgenler eşköşelidir" ile "Caesar Rubicon'u geçti"nin aynı türden hakikatler olduğunu kabul etmeye hazır mıyız? Geometrik hakikat her türlü fiili durumdan tamamıyla bağımsız görünür; Pythagoras teoremi Pythagoras yaşamamış olsa veya onu kimse keşfetmemiş olsa bile yine de var olurdu. Ancak, Derrida'ya göre, tam da Husserl gibi idealist bir filozof, bu algıyı baştan ele almıştır. Pythagoras teoremi sadece onu keşfedenle özdeşleştirilmez elbette; ama Pythagoras teoremi gibi ideal bir kendiliğin var olması, Pythagoras gibi gerçek ve olumsal bir kendiliğin var olmuş olmasına bağlıdır; Pythagoras bu keşifte bulunduktan hemen sonra onu unutsaydı, teorem yok olup gidecekti; dil yoluyla başka kimseye aktarmasaydı, teorem onunla birlikte kaybolacaktı; bu keşfin ondan haberdar olan ilk toplulukla sınırlı kalmaması için yazılması gerekliydi.

Dolayısıyla çok olmasa da yine de çelişkili bir şekilde ideallik hali yazı gibi maddi bir şeye bağlı görünür. Derrida, fenomenolojiden kopuşuna işaret eden *La Voix et le phénomène*'de [*Ses ve Fenomen*] (1967) bu sezgisini genelleştirir: Yazı, izler, anılar ve genel anlamda işaretler ve göstergeler olmasa tarih de olmazdı, yapı veya ide de. Zaten "yapı" veya Kantçılık doğrultusunda "transandantal" adını verdiğimiz bilginin imkân hali aslında bir yazıdır. Derrida'nın 1967'de *Gramatoloji*'de ele aldığı tema budur: Kant'a göre dünyayla aramızdaki ilişkiye aracılık eden kategoriler, yazının şu âna kadar tarif ettiğimiz işlevini özetleyen "arkheyazı" kavramına aktarılır. Ancak Derrida burada da sistematiklik konusuna pek ilgi göstermez. O yıllarda gelişen genel göstergebilimin tersine, gramatoloji, göstergelerin sosyal gerçekliğin inşasındaki rolünü göstermekten ziyade bu rolün hem felsefe geleneğinde hem de gündelik hayatta sistematik olarak baskılanmaya tâbi tutulduğunu vurgulamayla ilgilidir. Derrida'nın "logos-merkezcilik" adını verdiği bu baskılama Platon'dan Nietzsche'ye metafiziğin kaderiyle örtüşür gibi görünür: Aktarım ve muhafaza araçları olan madde ve gösterge, ide, anlam ve ruh karşısında kaybolurlar.

Yapısöküm ve Farklılık

Derrida, analizleri yoluyla "saf olmayan aklın eleştirisi" olarak

adlandırabileceğimiz bir şeye ulaşır: Filozof kendini ve disiplinini, sınırlı ve totaliter olduğu anlaşılan saflık ve yoğunluk hayalinden arındırmalıdır. Bu bağlamda Derrida'nın felsefesinin temelindeki ana kavramın "yapısöküm" olması şaşırtıcı gelmeyecektir. Derrida'nın 1967'de benimsediği bu terim, Heidegger'in metafizik tarihi konusunda kırk yıl önce ortaya attığı *Destruktion* veya *Abbau* kavramını andırır (miras alınmış veya atıl hale gelmiş kavramların "çökeltisinden arındırılıp" veya harekete geçirilip yaşayan anlamlarının geri kazandırılması fikri söz konusuydu). Ancak Derrida'ya göre yapısöküm, yapıcı bir yönü vurgulamayı amaçlar. Nitekim Derrida'ya göre yapısöküm, hemen ardından farklı bir şeyin inşa edilmesini beraberinde getirir.

Bu da Derrida'nın referans bağlamı teorik olmaktan ziyade pratik olduğu için mümkündür. Dolayısıyla bir teorinin yanlış olduğunu kanıtlamak için ona alternatif bir hakikate başvurmak gerekli değildir, ama bir hayat biçimi eleştirildiğinde, en azından zımni olarak başka bir hayat biçimi öne sürülmelidir. Öte yandan "yapısöküm" basit bir değer ikamesinden fazlasıdır. Temel fikir, değerlerin daima bağıntısal olduğudur: Siyah olmasa beyaz, çevre olmasa merkez, arka plan olmasa figür olmaz, dolayısıyla da adaletsiz (genelde farklı, öteki, yabancı olanla özdeşleştirilir) olmadan adil olan olmaz. Yapısöküm öncelikle bu bağıntısallığı, Hegel diyalektiğinde nasıl köle olmadan efendi yoksa veya farklılıklar olmadan özdeşlik yoksa, bir terimin de diğeri olmadan var olamayacağını, yani ona bağlı olduğunu ortaya çıkarmalıdır. Bu durumda farklılıklar içerim demektir, gizli ortaklık demektir. Bu da Hegel mantığının temelinde yatan sezgidir: Zamansallık ileri sürüldüğünde zıtlıklar (hayat ve ölüm, gündüz ve gece, doğa ve kültür, doğa ve teknik vs) birbirini tamamlar hale gelir.

Derrida'nın farklılıktan *différance* diye söz etmesi bundandır. Fransızcada iki şeyin birbirinden farklı olması "e" harfiyle, *différence* şeklinde yazılır. İki kelime eşsesliyse de bir gramer hatası gibi duran bu yeni kelime *différence* terimini Fransızca isim-fiil oluşturma yasaları doğrultusunda değiştirir, böylelikle bu terim aynı anda hem farklılık hem de birbirinden ayrılma eylemi anlamına gelir. Yazımdaki değişiklik Derrida'nın düşüncesini ekonomik bir şekilde ifade eder: Hayatımızın bir parçası olan karşıt çiftler bağımsız olarak değil de birbirleriyle bağıntıları sayesinde vardır ve zaman, o karşıtlığın ardındaki ortaklığı gösterir. Bu durumda her şeyin göreli olduğu sonucuna mı varmalıyız? Hayır, daha ziyade hiçbir şeyin nihai olmadığı ve Hegel diyalektiğinin tersine, mutlak bilgiye ve nihai söze hiçbir zaman ulaşılamayacağı sonucuna varmalıyız.

DEWEY VE PRAGMATİZMİN GELİŞİMİ

Giorgio Bertolotti

On Üç Pragmatizm

"Tanrı'nın inayetinin 1908. yılında 'Pragmatizm' terimi, hatta doktrini, onuncu yıldönümünü kutluyor. İşaret ettiği felsefe tipi konusundaki tartışma, ikinci on yılına girmeden önce çağdaş filozoflardan bu terime tek ve sabit bir anlam atfetmelerini istemek çok şey olmasa gerek." Büyük fikir tarihçisi Arthur J. Lovejoy "The Thirteen Pragmatisms" ["On Üç Pragmatizm"] başlıklı makalesinde bu isim altında sunulan doktrinlerin birbirinden ne kadar farklı, hatta uzlaşmaz olduğunu bu şekilde gösterir. Zaten pragmatistlerin kendileri de bu terimle kastettikleri yaklaşımın tam içeriği konusunda hemfikir değillerdir.

Üç "kurucu baba"yla yetinmek gerekirse, 1870'lerde bu felsefenin temelini atan Charles Peirce, pragmatizmin kendi versiyonunun hem Amerika Birleşik Devletleri'nde hem de Avrupa'da yayılması için en çok uğraşan William James'in bu terimi kullanma şekliyle arasına mesafe koyar, John Dewey ise "araççılığı"yla Peirce'e daha yakın olduğuna inanır.

Akımın felsefi kökenleri de farklıdır: Peirce kendini Kant'ın müridi olarak görür; James, Kant'a, hatta Hegel'e bile pek sempati beslememiştir; Dewey en azından başlarda Hegel'in mürididir, ama Kant'a karşıdır.

Sonraki yüz yılda bu terimin giderek kesinlik kazandığını da söyleyemeyiz, tam tersine, geçmişe kıyasla günümüzde birbirinden farklı o kadar çok teorik yaklaşımı kapsar ki, ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığı takdirde bilgilendirici olmaktan uzaktır.

"Esnek" Bir Gelenek

Ancak "pragmatizm" terimi, içerikten yoksun bir etiket değildir, çünkü en azından tek anlamlı olmamasına ve çok çeşitli teorilere uygulanmasına rağmen, her halükârda ne olduğu anlaşılabilen bir düşünce geleneğine işaret eder; birçoklarına göre Amerika Birleşik Devletleri'nin Batı felsefesine en özgün katkısı olan pragmatizm geleneği Peirce, James ve Dewey'in eserlerinde ortaya çıktıysa da bu üç klasik yazarla ve müritleriyle sınırlı kalmamış, tam tersine XX. yüzyıl Anglo-Amerikan düşüncesine derin bir şekilde nüfuz etmiş, kimi araştırmacıları XX. yüzyılın felsefesinin en önemli sonuçlarının "pragmatist temaların varyasyonları" olarak görülmesi gerektiğini söylemeye itmiştir.



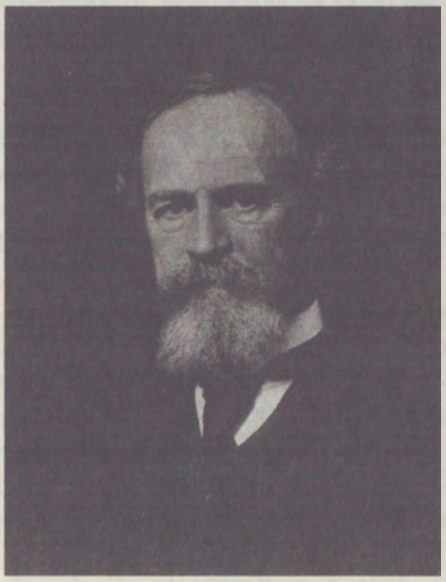
Richard Rorty ile Princeton Üniversitesinin felsefe fakültesinin hocaları ve asistanları, 1979

Her zamanki gibi, sınırların nerede çizildiğine çok şey bağlıdır, pragmatist geleneğin sınırları da esnektir: Dar anlamda pragmatizm üç kurucu baba ile olsa olsa Avrupa'daki yoldaşlarını (aralarında İtalya'dan Giovanni Papini, Giovanni Vailati ve Mario Calderoni yer alır) kapsar; geniş (hatta çok geniş) anlamda pragmatizme Chicago'da George Herbert Mead (1863-1931), Harvard'da Clarence Irving Lewis (1883-1964), Cambridge'de Frank Plumpton Ramsey (1903-1930) dahildir; ayrıca yukarıda sözü edilen Yeni Pragmatistlere, Quine, Sellars ve Davidson gibi analitik felsefe hocaları, hatta bazı durumlarda *Varlık ve Zaman*'ın (1927) Heidegger'i ve *Felsefi Soruşturmalar*'ın Wittgenstein'ı dahil edilir.

Bu geleneği niteleyen özelliklerin başında hiç şüphesiz özcülük karşıtlığı, temelcilik karşıtlığı, kuşkuculuk karşıtlığı ile karışık olarak yanılabilirlik, ayna veya suret anlamında bilgi teorisinden vazgeçiş, bütüncülük, hem olgularla teoriler hem de olgularla değerler arasındaki ikiliğin reddi yer alır, ancak insanların dünyayla ve benzerleriyle bağıntılarını geliştirirken başvurdukları eylemler ve pratikler bu geleneğin gelişiminde daha belirleyici bir kılavuz rolü oynar; teorik kelime dağarcığına kıyasla pratik kelime dağarcığına atfedilen ve yine bu geleneği niteleyen ayrıcalık da o rolden kaynaklanır.



George Herbert Mead



William James, 1890

John Dewey

XX. yüzyılın ilk yarısında pragmatizm akımının içerisindeki John Dewey'in (1859-1952), "Amerikan eğitim tarihinin tamamının en önemli deneysel girişimi" olarak görülen Chicago'daki Laboratuvar Okulundan (1896) hayatının son yıllarına kadar sürdürdüğü siyasi militanlığa ve sivil mücadelelere kadar reformcu fikirleri ve faaliyetleri dikkat çeker. Richard Rorty'nin bir bütün olarak pragmatistler için söyledikleri Dewey için de geçerlidir: Bütün diğer Amerikan filozoflarına kıyasla çok daha uzun süren kamusal faaliyetleri boyunca eskiye bağlanmaktansa yeniye açılmayı desteklemiş, eski ahlak kurallarını "hem devrimci görünen sosyal yasalardan hem de yeni bireysel ve sanatsal özgürlük biçimlerinden çekinmeyen 'deneysel' bir yaklaşım" ile ikame etmek için uğraşmıştır. Bu tanım, genel anlamda ve demokratik bir toplumda deneysel bilim insanlarını, nasıl uğraştıklarını ve çeşitli durumlara ve meselelere hangi bakış açısıyla yaklaştıklarını örnek almanın güzel bir örneğidir.

Ancak Dewey'e göre bilim insanlarını rehber olarak görmenin daha özel bir anlamı da vardır, o da dönemin biliminin fenomenlere getirdiği açıklama paradigmasını benimsemektir. Charles Darwin'den ders almak demektir, çünkü Dewey'in örnek aldığı bilim artık klasik fizik (zorunluluk bilimi) değil, evrim teorisidir (olumsallık ve olasılık bilimi). Bu, Kant'ın ve Yeni-Kantçıların her fenomenin meydana geldiği uzamı *a priori* ayrı tutma girişimine sırtını dönmek ve bir organizma ile ortamı arasındaki dinamik ve olumsal "karşılıklı ilişkiler"in bağlamsallaştırılmış anlatımlarını benimsemek demektir.

Bu yeni bakış açısına göre düşünce, bilgi ve hüküm tamamıyla doğal süreçler çerçevesine aittir ve anlamlarını oradan alırlar: "Ortamdaki nesnelerin kopyasını yapmaya değil, gelecekte bu nesnelerle daha etkin ve faydalı bağıntılar kurma yollarını göz önüne almaya yarayan" bir zekânın araçlarıdırlar. Benzer bir şekilde, "deneyim" artık bilgi edinme sürecini harekete geçiren ham verinin, yani deneycilerin saf ve dolaysız duyumlarının değil, çevreyle yüzleşmekte işlevsel olacak yaklaşımların geliştirilmesiyle sonuçlanacak sürecin kendisinin adıdır.



John Dewey

Deneyim Olarak Sanat

John Dewey 1934'te, estetik deneyim konusundaki düşünceye en önemli katkısı olan *Deneyim Olarak Sanat*'ı yayımlar. Eserin anafikri, sıradan deneyim ile yaratıcı deneyim arasında bir devamlılık bağıntısı olduğu ve ikincinin birincinin istisnalarını değil, devamını veya tamamına ermesini (*fulfillment*) temsil ettiğidir. Sanat bu anlamda, deneyimin sahici doğasını en iyi gerçekleştiren beşer faaliyettir: Sanatsal yaratıcılıkta farklı unsurlar ve aşamalar üniter bir şekilde bir araya gelerek Beni ve dünyayı, özneyi ve nesneyi, aklı ve duyguları organik ve bütüncül bir şekilde dahil eden bir deneyime hayat verir. Bu deneyimde sonuç, onu belirleyen süreçten ayrı değildir, elde edilen sonuç kadar izlenen güzergâh da önemlidir; eser, onu üreten sürecin bütün aşamalarını dinamik ve tamamına ermiş bir dairesellik dahilinde içerir, dolayısıyla da deneyimin en gerçekleşmiş halinin modelini teşkil eder. Eserin birliği ve tamamına ermesi, Dewey'e göre yaratıcılık faaliyetinin sosyal rolüyle bağlantılı olarak belirleyici bir rol oynar: Bütün deneyimler sadece bir sanat eseri şeklinde somutluk kazandığında iletilebilir, aktarılabilir, dolayısıyla da sosyal fayda sağlar.

Dewey, estetik faaliyetin doğal temelinden, moderniteye özgü deneyim şekillerinin (duygu ile akıl, entelektüel faaliyet ile pratik faaliyet, iş ve kültür, ben ve dünya arasındaki ayrımlardan dolayı) sanat eserinden uygun şekilde faydalanmayı zorlaştırdığını, sanat eserlerinin dünyayla olan bağlantılarından ve onu üretip ona can veren güçlerden tecrit edilerek müzelerle galerilere hapsedildiğini vurgulamak için faydalanır. Bu bağlamda sanat konusundaki düşünceler, deneyimin hakiki anlamının geri kazanılması (bu süreçte okul, eğitim

ve formasyon aşamaları önemli bir rol oynayacaktır), sonrasında da sanat eserinden tam ve doğal olarak faydalanılması için bir vesile teşkil eder.

Pragmatist Olmayanların Pragmatizmi

Dewey'in 1952'de ölmesiyle pragmatizm, bu sefer Avrupa kökenli olan bir başka düşünce akımı olan mantıksal deneyciliğin ortaya çıkmasıyla uzun bir sessizlik dönemine girer. Bu dönem, Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* eserinin 1979 yayımlanmasına kadar sürer, böylelikle "pragmatizmin yeniden doğuşu" olarak bilinen dönem başlar.

Kısa bir süre öncesine kadar XX. yüzyıl pragmatizm tarihinin kanonik hikâyesi buydu. Ancak daha yakın tarihli felsefe tarihyazımına göre bu inanışı tartışmaya açarak, sözde karanlık dönemde de Quine, Sellars ve Davidson gibi yazarların pragmatizmin etkisini yansıttığını ve bazen bilinçsiz bir şekilde olsa da analitik geleneğin aşamalı "pragmatikleştirilmesi"ne katkıda bulunduklarını göstermiştir. Ludwig Wittgenstein'in Cambridge'deki öğretim faaliyetlerinin ve özellikle *Felsefi Soruşturmalar* (1965) eserinin yayımlanmasının da benzer bir etki yarattığı öne sürülür.

Dil felsefesi alanında, filozof Robert Brandom'ın (d. 1950) ileri sürdüğü gibi, analitik felsefenin "pragmatikleştirilmesi"nin bir örneği Quine'in Carnap'ın anlam düzlemi (*meanings*) ile inanış düzlemini (*beliefs*) birbirinden katı bir şekilde ayırmasına getirdiği eleştiridir. Carnap'ın modelinde ilk olarak anlamlar öngörülür, sonra deneyim bu anlamların hangi kullanımının sahici teorilerle sonuçlanacağını veya anlamlar sabitlendikten sonra hangi inanışların sahici kabul edileceğini belirleme işini üstüne alır. İki düzlem arasında değiş tokuş yoktur, çünkü bu model doğrultusunda, inanışların seçimi düzleminin anlamların öngörülmesi düzlemiyle örtüşme ihtimali *a priori* olarak söz konusu değildir. Fiili dilsel uygulamaları temel alan Quine, anlamların, sahici veya yanlış inanışların oluşumunda kullanımlarından bağımsız olarak, özgürce sabitlendiğini varsaymanın ne kadar hayali olduğunu gösterir. Quine'e göre iki uygulama değil, sahicilik iddiasıyla hükümler formüle etmekten ibaret olan tek bir uygulama söz konusudur ve hem kelimelerin ne anlama geldiği hem de bizim neye inandığımız bu tek uygulama içerisinde belirlenir. İnanışlarımız değiştiğinde anlamlarımız da değişir veya değişebilir. Dolayısıyla Quine'in pragmatizminden söz etmek mümkündür, çünkü anlamlarla inanışların birbirini tanımladığı bu model, kullanılan ifadelerin anlamlarının fiili dil kullanımıyla belirlendiğini savunan pragmatist teze uygundur.

Açıklama Stratejileri

Dewey'in natüralizmi öncü bir anlayışla yeniliğin faktörlerinden birine işaret ederse de daha önce sözünü ettiğimiz, analitik felsefeye yönelik meydan okuma pragmatist düşünce geleneğinin bir başka en küçük ortak paydasına ışık

tutar, o da bilgi, anlam, hakikat ve gerçeklik gibi kavramları açıklamanın en iyi yolunun onları kaçınılmaz olarak gizemli ve neredeyse hep dogmatik olan metafiziksel ilkeler haline getirmek değil, insanların somut uygulamalarına ve kabiliyetlerine dayandırmak, böylelikle ilkelerin dışarıdan uygulamaları gerekçelendirdiğine dair entelektüel inanışa karşı çıkmak olduğudur. Hem eski hem de yeni pragmatistlere göre açıklamaların sıralaması tam tersi yöndedir: Düşündüklerimizi, dilin doğasını, bilgi ilkelerini, ahlak kriterlerini gerekçelendirenler, Rorty'nin deyimiyle, "insanların canlı ve gerçek uygulamaları"dır.

Sosyal uygulamaların nihai bir rol oynadığı, metafizik karşıtı bu açıklama stratejisi, pragmatizmin kurucu babaları tarafından da tanımlanmıştı, ama XX. yüzyılın son çeyreğinde, özellikle Rorty ve Brandom eliyle bazı özgün gelişmelerin yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Brandom, pragmatizmin yeniden yapıcı ve sistematik yönünü vurgular: Uygulamalarda içkin olan normlardan hareketle kurallarda apaçık olan normları, uygulamalardaki niyetsellikten hareketle söylemlerdeki niyetselliği ve kullanımdan hareketle anlamı yeniden inşa etmek gereklidir. Öte yandan Rorty, pragmatizmin yapısökümcü yönünün altını çizerek siyasi hedeflerini ortaya çıkarır: Bilgiyi "temsilin doğruluğu" yerine "inanışın sosyal gerekçesi" olarak kavradığımızda, "temsilin doğruluğu" kavramı tamamıyla işe yaramaz hale gelir, Hakikat veya İyilik gibi kavramlarda olduğu üzere, yeniden inşa edilmeyip terk edilmelidir: "Pragmatistler Hakikatin veya İyiliğin var olmadığını söylemez, hakikatin veya iyiliğin göreceliği teorisini de öne sürmezler, sadece konuyu değiştirmek isterler." Ancak Rorty'ye göre konuyu değiştirmek ve geleneksel felsefi meseleleri görmezden gelmek, dikkati nesnellikten dayanışmaya, metafizik meselelerinden epistemolojiye ve demokrasinin gereksinimlerine kaydırmanın şartıdır.

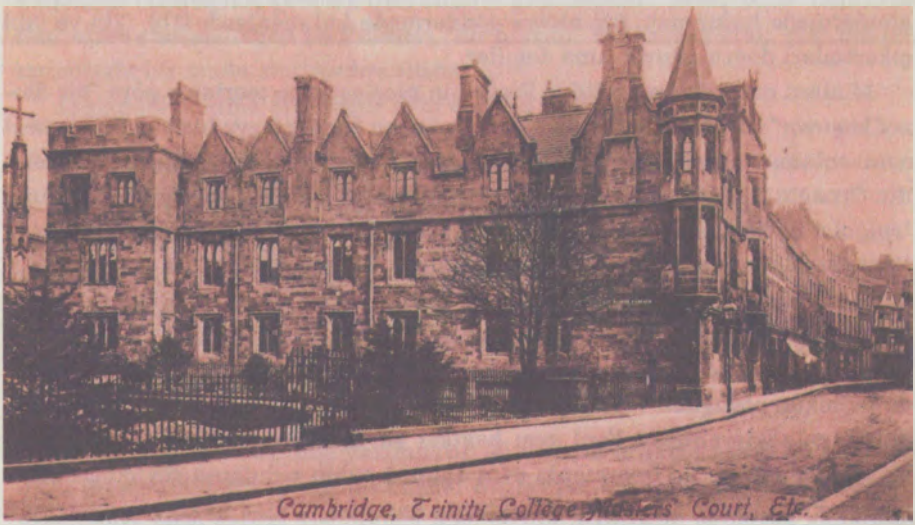
ANALİTİK FELSEFE

Marco Santambrogio

Dilin Biçimselleştirilmesi

Analitik felsefenin kurucuları Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), George Edward Moore (1873-1958) ve Ludwig Wittgenstein'dır (1889-1951). Fikirleri günümüzde de geçerli olduğundan ve İngilizce konuşulan ülkeler başta olmak üzere birçok yerde çok sayıda filozof bu fikirleri eleştirmek veya birçok farklı şekilde ve yönde geliştirmek üzere benimsediğinden, analitik felsefenin içeriğini tanımlamak zordur. Ancak Bertrand Russell'ın *On Denoting* [*Gönderim Üzerine*] (1905) başlıklı denemesinin tema, yöntem, stil ve yarattığı etki açısından bu felsefeyi en iyi şekilde temsil ettiğine şüphe yoktur. Bu denemeyi incelersek, analitik felsefenin içeriği konusunda fikir sahibi olabiliriz.

"Sokrates," "Platon," "Pegasus," "birisi," "bir filozof," "kanatlı bir at," "hiçbir şey," "hiç kimse" gibi terimlerin hepsi aynı gramer biçimine sahip gibi görünür, çünkü hem özne hem de tümleç görevi görebilirler. "Sokrates koşuyor" veya "Bir filozof koşuyor," "Sokrates Pegasus'a biniyor" veya "Sokrates kanatlı bir ata biniyor" diyebiliyoruz. Ancak bu ifadelerin çıkarımlarda nasıl davrandığı konusunda önemli farklılıklar söz konusudur. Örneğin aşağıdaki çıkarımlar doğrudur:



Cambridge'de Trinity Kolej, kartpostal, 1918'den önce

1a. Sokrates koşuyor.
Demek ki birileri koşuyor.

2a. El sabunu toz deterjandan daha iyi yıkar.
Demek ki bir şeyler toz deterjandan daha iyi yıkar.

3a. Pietro Mari'yi seviyor ve Paolo Maria'yı seviyor.
Demek ki Pietro'nun ve Paolo'nun sevdiği bir kadın var. Ama diğer kadınlar onlar tarafından sevilmiyor:

1b. Hiç kimse koşmuyor.
Demek ki (?) birileri koşuyor,

2b. Hiçbir şey el sabunu kadar iyi yıkamaz.
Demek ki (?) bir şeyler el sabunundan daha iyi yıkıyor,

3b. Pietro bir kadını seviyor ve Paolo bir kadını seviyor.
Demek ki (?) Pietro ve Paolo tarafından sevilen bir kadın var.

Gramer değil de mantık açısından bakınca bir yanda "Sokrates" gibi özel isimler ile "bir şey," "hiçbir şey," "kanatlı bir at," "bir kadın" vs birbirinden farklıdır. (Günümüzde dilbilgisi uzmanları bu farkların bilincindedir, ama 1905'te Russell mantıksal analizin yüzeysel gramer analizine kıyasla daha derin olduğunu öne sürebiliyordu.) Bütün özel isimler belirli bir bireye (o isimlere sahip olan bireylere) göndermede bulunurken, ikinci gruptaki isimler bir bireye göndermede bulunmaz. Bir bireye göndermede bulunsalardı (1b), (2b) ve (3b) çıkarımları doğru olurdu, ama değiller.

Modern mantığa ve özellikle Frege'nin niceleştirme teorisine göre "Bir filozof koşuyor" önermesi ile "Filozof olan ve koşan bir şey (veya biri) var" önermesi aynı anlama sahiptirler. "Aynı anlama sahip olmak" ifadesi aslında belirsizdir. Örneğin İtalyancada *spigola* ve *branzino*, aynı balığın, levreğin adıdır. Ama "*spigola*" ile "*branzino*"nun aynı anlama sahip olduğunu söyleyebilir miyiz veya "Eva *spigola*'nın *branzino* olduğunu bilmiyor" ve "Eva *spigola*'nın *spigola* olduğunu bilmiyor" diyebilir miyiz? "Anlam" terimiyle ne kastettiğimizi açıkça belirtmediğimiz takdirde evet de diyemeyiz, hayır da. Ama "Bir filozof koşuyor" ve "Filozof olan ve koşan bir şey (veya biri) var" şeklindeki önermelerin her durumda mümkün olduğunu veya ikisinin de doğru olduğunu veya ikisinin de yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Yani aynı hakikat şartları söz konusudur. Bu kadarı bizim için yeterli: İki önermenin aynı anlama sahip olduğunu söylediğimizde, aynı hakikat şartlarına sahip olduklarını kastederiz. Ama hakikat şartlarında anlamın tükendiği tezi, tözsel bir felsefi tezdir ve Frege ile Wittgenstein'a aittir.

Aşağıdaki önermelerin hepsi aynı anlama sahiptir:

a. Bir filozof koşuyor.
b. Filozof olan ve koşan bir şey (veya biri) var.
c. En azından bir x var, ve o x, filozof ve o x, koşuyor.
d. ∃x (Filozof(x) e Koşuyor(x)).



Bertrand Russell, 1950

(d) mantık dilinde yazılmıştır ve (c) gibi telaffuz edilir.

Şimdi "baldıranotuyla zehirlenmiş filozof," "mevcut Fransa kralı," "Âdem'le Havva'nın oğlu" gibi cümleleri ele alalım. Bu ifadelerle "bir filozof" gibi ifadeler arasındaki tek fark, belirsiz tanımlığın varlığıdır. Bu gibi ifadeleri özel isimlerle birlikte sınıflandırmayı düşünebiliriz, çünkü örneğin "baldıranotuyla zehirlenmiş filozof"un göndermede bulunduğu bir birey vardır, o da Sokrates'tir. Ama "mevcut Fransa kralı" ve "Âdem ile Havva'nın oğlu" cümlelerini ele aldığımızda, böyle yapmamanın daha iyi olacağını görürüz: Günümüzde Fransa bir cumhuriyettir ve bir Fransa kralı yoktur, Âdem'le Havva'nın da bir değil, birçok oğlu olmuştur. Bu ifadelerin çıkarımları genelde özel isimler gibi değildir. Dolayısıyla "belirli tanım" olarak adlandırılan bu ifadeleri, "bir filozof," "bir Fransa kralı" gibi belirsiz tanımlarla bir arada sınıflandırabiliriz.

Aşağıdaki önermelerin hepsi aynı anlama sahiptir:

e. Mevcut Fransa kralı keldir.
f. Bir x var, o x mevcut Fransa kralı ve o x kel.
g. ∃x (Mevcut_Fransa_kralı(x) ve kel(x)),
h. ∃x (Mevcut_Fransa_kralı(x) ve ∀y (eğer Mevcut_Fransa_kralı (y) ise o zaman y=x) ve kel(x)),
i. En azından bir x var ve o x mevcut Fransa kralı ve her y durumunda, eğer y mevcut Fransa kralı ise y, x'tir ve ve x keldir.

(g) ve (h) mantık dilinde yazılmıştır. (e) ile aynı anlama sahip oldukları ve daha kolay anlaşılıp (e)'nin mantıksal biçimi ile "Sokrates koşuyor"un biçimi arasındaki farkı ortaya koydukları için, (e)'nin mantıksal ve felsefi analizi olduğunu söyleriz.

(p) ve (q) da aynı anlama sahiptir:

p. Mevcut Fransa kralı vardır,
q. ∃x (Mevcut_Fransa_kralı(x) ve ∀y (eğer Mevcut_Fransa_kralı (y) o halde y=x)).

Bütün bunlar neden sadece mantıksal açıdan değil de felsefi olarak da ilginçtir? "Sokrates koşuyor" ve "baldıranotuyla zehirlenmiş filozof koşuyor" şeklindeki önermelerin ikisinde de Sokrates'ten söz ediliyormuş ve koştuğu söyleniyormuş gibi görünür. Ama şimdi baktığımızda, iki analizin birbirinden çok farklı olduğunu ve ilk önermenin bir analizi, ikinci önermenin de diğer analizi gerektirdiğini görürüz. İlkinde bir bireyden söz edilir ve koştuğu söylenir.

Rudolf Carnap: Metafiziğin Dil Analizi Yoluyla Aşılması

Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* [*Metafiziğin Dil Analizi Yoluyla Aşılması*] başlıklı denemede (1931) Heidegger'in bir metnini (*Metafizik Nedir?*, 1929) ele alarak, metafizik geleneğinde anlamlama ilkesinin defalarca ihlal edilerek çeşitli mantık hatalarına ve dilsel muğlaklıklara neden olunduğunu gösterir.

Öncelikle Heidegger "hiçlik" kelimesini bir nesnenin ismi olarak kullanır. Doğru mantıksal sözdizimde "hiçlik" kelimesi bir nesne değil, evrensel olumsuz önermeler oluşturmak için kullanılır. "... olan hiçbir şey yoktur" anlamına gelir. "Hiçlik" kelimesini Heidegger'in kullandığı şekilde kullanmak, sadece görünürde anlam sahibi olan, ama fiili mantıksal biçimleri ele alındığında anlamsız oldukları anlaşılan beyanlara yol açar. "Dışarıda yağmur yağıyor" ile "dışarıda hiçlik var" cümlelerini kıyaslayacak olursak, gramer yapıları aynı, mantıksal biçimleri farklıdır. Dolayısıyla "hiçlik" yüklemlenebilecek bir nesne, bir kendilik değildir; onu bu şekilde kullanmak sadece metaforik olarak kabul edilebilir bir mantık hatasına neden olur (örneğin "hiçlik, varlığımız üzerinde ağırlığını hissettiriyor" cümlesinde olduğu gibi).

Heidegger ayrıca anlambilim açısından değeri olmayan, yani anlamdan yoksun kelimeler de kullanır: Bu kelimeler hiçbir şeye göndermede bulunmazlar ve hiçbir anlamlı cümle içerisinde ("hiçlemek" anlamına gelen Almanca *Nichten* fiili gibi) doğru şekilde kullanılamazlar.

Heidegger'in metnindeki birçok önermede birçok mantıksal çelişki tespit etmek de mümkündür. Carnap, "hiçliğin var olmasının tek nedeni

Genel bir önerme olan ikincisinde ise belirli bir özelliğin (baldıranotuyla zehirlenmiş bir filozof olmak) örneğinin koşan tek bir birey olduğu söylenir.

Var Olmama Meselesi

Var olmama meselesi MÖ V. yüzyılda Parmenides tarafından açık bir şekilde formüle edilmiş ve o zamandan bu yana filozoflar için bir meydan okuma teşkil etmiştir. Mesele, var olmayan bir şey hakkında mantıklı bir şekilde nasıl konuşulabileceği, yani var olmayan bir şeye (Pegasus, mevcut Fransa kralı, hiçlik vs) bir özellik atfedilen bir önermenin nasıl bir anlamının olabileceğidir (ve doğru veya yanlış olabileceğidir). Bu türden epey önerme vardır. Bazılarını zaten gördük ve "Pegasus yoktur" veya "mevcut Fransa kralı yoktur" gibi bazılarının doğru olduğunu ekleyebiliriz.

hiçliğin, yani olumsuzlamanın var olmasıdır" şeklindeki cümleyi alıntılar. Bu cümleyi yukarıdaki akıl yürütme ışığında incelersek, çelişkili olduğunu görürüz, çünkü cümlenin başında "var olma" kavramına yer verilerek hiçliğin var olduğu, yani tanımı itibariyle varlığın yadsıması olan şeyin var olduğu varsayılır.

Carnap, Heidegger'in metninin analizinden hareketle metafiziksel metinlere özgü başka mantıksal-dilsel hatalardan da söz eder; bunlar arasında koşacın (özneyle yüklemi birbirine bağlayan unsur) varlık göstergesiyle (bir şeylerin varlığını öne süren unsur) yerine kullanılmasını ve sınıflandırma hatalarını, yani mantıksal tiplerin birbirleriyle karıştırılmasını sayabiliriz. Carnap'ın burada örnek olarak verdiği "Caesar asal bir sayıdır" cümlesinde özne ile yüklem birbirilerinden apayrı mantıksal tiplere aittir.



Rudolf Carnap

Alexius Meinong (1853-1920) gibi bazı filozoflar bu meseleyi çözüme kavuşturmak için görünenin tersine, bir önermede özne veya tümleç olarak (veya "Pierino, Pegasus'a binmek istiyor" veya "Belirli bir kız mevcut Fransa kralının iyi bir damat adayı olabileceğini düşünüyor" gibi niyet bildiren önermelerde) rol alabilen "Pegasus" ve "mevcut Fransa kralı" gibi terimlerin de belirli bir varlık türüne sahip bir şeylere işaret ettiğini öne sürer. Pegasus ile mevcut Fransa kralı, maddi nesneler değildir, ama biçimlerden veya soyut varlıklardan veya kültürel yapılardan ibaret bir dünyada vardırlar.

Russell, en azından belgili tanımlar açısından daha iyi bir çözüm olduğunu göstermiştir: Belgili tanımlar bazı açılardan tikel terimler gibi davransa ve bir önermenin öznesi olsalar da aslında onların "Sokrates" veya "Platon" gibi tikel terimler olmadıklarının bilincinde olmalıyız. Bir önerme, analiz edilip mantıksal biçimi öne çıkarılacak şekilde yeniden yazıldığında, sözde tikel terimler kaybolurlar. "Mevcut Fransa kralı" yerine "mevcut Fransa kralı olmak" yüklemini ve bir niceleyici (ə'nin adı budur) buluruz. Sözde terimlerin (olmayan) göndermesini bulmak diye bir sorun kalmaz.

Russell'ın belgili terimler teorisi ve var olmama sorununu ortadan kaldırmış olması bir "felsefe paradigması" olarak tanımlanmıştır. Bu teori, analitik felsefenin çekirdeğinde yer alan başlıca fikirlerin hepsini içerir. Bin yıllık bir sorun, dilin mantıksal analizi yoluyla çözüme kavuşturulmuştur. Analizin amacı, İtalyanca gibi doğal bir dilin önermelerinin derin mantıksal yapısını ortaya çıkarmak veya (biraz farklı bir bakış açısıyla) o önermeleri, Aristotelesçi mantıktan çok daha güçlü ve eksiksiz olan modern mantığın biçimsel diline ait başka önermelerle ikame etmektir. Frege gibi, doğal dil konusunda çok olumlu bir kanaat sahibi olmayan Russell ikinci bakış açısına eğilimliyken, başka analitik filozoflar daha saygılı bir yaklaşım göstereceklerdir.

M5: Bertrand Russell, Gönderim üzerine

Analiz, fizik veya tarih bilgisiyle kıyaslanabilecek, bilhassa felsefi olan bir bilgiye göndermede bulunmayıp felsefi bir sorunun kendi dilimizi yanlış anlamamızdan kaynaklandığını gösterir. Wittgenstein, analizin bir tür terapi olduğu sonucuna varacaktır. Argümanların stili, matematikçi mantıkçılara ve argüman oluşturma şekillerine çok şey borçludur elbette.

Russell'dan Sonra

Russell'ın 1905 tarihli denemesi, başka felsefi sorunların da, hatta hepsinin aynı şekilde çözüme kavuşturulabileceği umudunu uyandırdı. Bundan dolayı analitik filozoflar o zamandan beri dil analizini (Frege'ye çok şey borçlu olduğunu kabul eden) Russell'ın çizdiği hatlar doğrultusunda derinleştirmiştir. Dil felsefesi ve anlam teorisi alanlarında en yaratıcı olan, muhtemelen Wittgenstein'dır, ama Rudolf Carnap (1891-1970), Willard Quine (1908- 2000), Hilary Putnam (d. 1926), Saul Kripke (d. 1940), David Kaplan (d. 1932), Richard

Montague (1930-1971), Donald Davidson (1917-2003) ve Michael Dummett'in (1925-2012) katkıları da son derece önemlidir.

Epistemoloji alanında da en azından Viyana Okulu filozoflarından ve özellikle Carnap ile Quine'dan söz edilmelidir; Quine ile David Lewis'in (1941-2001) ontoloji meselelerine, Carnap, Quine ve Dummet'in matematik felsefesi meselelerine katkısı önemlidir. Daha birçok araştırmacı hem bu alanlara hem de çeşitli bilimsel disiplinlerin felsefesine, estetiğe ve zihin felsefesine katkıda bulundu. Felsefi araştırmalar giderek kolektif bir girişime dönüştü ve katılımcılar genelde aralarında temas halinde olup sürekli fikir alışverişinden fayda sağladılar. Başlıca araştırma konusu veya aracı dil analizi olmayanlar da dahil, analitik felsefenin bütün alanları Russell'ın çalışmalarına ve özellikle yöntemine çok şey borçludur. Dolayısıyla ahlaki ve siyasi analitik filozofların, bilim dallarının epistemologlarının, din ve estetik filozoflarının ve daha birçoklarının Russell'dan ve 1905 tarihli denemesinden ilham aldığını söyleyebiliriz.

Russell'dan sonra analitik felsefenin nasıl geliştiği konusunda bir fikir edinmek için isim ve belirli tanımlama teorisinin 1960'lardan itibaren hangi eleştirilere tâbi tutulduğunu da ele alalım. Russell, isimlerin mantıksal biçimini belirli tanımlamaların biçiminden ayırt ettikten sonra, ilk grubun kapsamını (şaşırtıcı bir şekilde) kısıtlamıştı. Russell'a göre "sahici" özel isimler, doğrudan bilgi bağıntısı içinde olduğumuz (*acquaintance*), bir göndermede bulunduklarından şüphe duyulamayacak isimlerdir. "Ben" zamiri bu tür isimlerin prototipidir. "Julius Caesar" veya "Bismarck" gibi, yaygın olarak "özel isim" olarak bilinen isimler ise bir bireye göndermede bulunabilirler, ama bulunmak zorunda değildirler ve böyle bir bireyin gerçekten var olup olmadığını sorgulayabiliriz. Bu gibi isimler bu açıdan tamamıyla belirli tanımlamalara benzer. "Mevcut Fransa kralı yoktur" gibi bir cümlenin mantıksal biçiminin ne olduğunu biliriz. Peki ama "Julius Caesar yoktur" cümlesinin mantıksal biçimi nedir? *Yoktur(x)* olsaydı, var olmama meselesi söz konusu olurdu. Russell'ın öncelikle vardığı sonuca göre var olmak, Kant'ın da savunduğu gibi, bir yüklem değildir; ikinci olarak da "Julius Caesar" adı sahici bir isim değil, kamufle olmuş veya kısaltılmış bir tanımlamadır; bu tanımlama, örneğin "Galya'ya boyun eğdiren ve Brutus tarafından bıçaklanan Romalı siyasetçi ve general" olabilir. Bize "N kimdir?" sorusunu yöneltecekle-re vereceğimiz tanımının kısaltması genelde "N" adıdır.

Frege daha önce bütün isimlerin bir göndermenin yanı sıra, göndermesini "sunma" şekli olan bir anlama da (*Sinn*) sahip olması gerektiğini savunmuştu. Bir adın anlamı belirli tanımlama yoluyla ifade edilebildiğinden, Frege ile Russell çok farklı nedenlerle de olsa bu konuda hemfikirdir: Özel isimlerin göndermede bulunduğu şey (varsa) o isimlerle bağdaştırılan tanımlamanın içerdiği özelliğe sahiptir (veya o şey, Frege'nin savunduğu gibi, o isimlerin

anlamını ifade eder veya o tanımlamaları kısaltır). Örneğin "Julius Caesar" adı herhangi birine değil de belirli birine işaret eder, çünkü Galya'ya boyun eğdiren ve Brutus tarafından bıçaklanan Romalı siyasetçi ve general sadece o kişidir. Başka bir deyişle, Frege'ye ve Russell'a göre isimlerin tanımlayıcı içeriği belirli bir nesneye göndermede bulunmalarını açıklar (göndermede bulundukları bir şey varsa).

İsimler konusundaki bu tartışmanın sadece ayrıntılardan ibaret olduğu ve sadece önemsiz bir gramer kategorisini ilgilendirdiği düşünülmemelidir. Burada önemli olan, gönderme bağıntısının, yani kelimeler ile şeyler, dil ile dünya arasındaki temel bağıntının doğasını anlamaktır. Özel isimler ile onları taşıyanlar arasındaki bağıntı da o bağıntının prototipidir. Frege ile Russell, isimlerin, açık veya gizli, tanımlayıcı içeriklerinden dolayı şeylere göndermede bulunduğunu düşünürler: Bir isim, kendisi tarafından doğru bir şekilde tanımlanan o tek şeye göndermede bulunur.

1960'tan sonra Saul Kripke, Hilary Putnam, David Kaplan ve Keith Donnellan'dan oluşan küçük bir filozof grubu, bu tanımlayıcı tezi çeşitli argümanlar yoluyla eleştirmiştir. Öncelikle, hiçbir belirli tanımlamayla bağdaştıramayacağımız isimler vardır. Konuşucuların büyük kısmı "Cicero" ismini rahatlıkla kullanabilir, ama "Cicero kimdi?" sorusuna olsa olsa "Romalı bir hatip" diye cevap verebilirler, bu da tek bir bireye işaret edecek bir tanım değildir. Bazen de belirli bir tanımla bir ismi bağdaştırırız, ama o tanım

Quine ve Deneyciliğin İki Dogmasına Yönelik Eleştirisi

Willard van Orman Quine'ın *Two Dogmas of Empiricism* [*Deneyciliğin İki Dogması*] (1953) adlı denemesi, analitik felsefenin gelişiminde bir kilometretaşı teşkil eder, çünkü bu denemede Yeni Pozitivist deneyciliğin iki temel önermesi eleştirilir: Bunlardan biri analitik hakikatler ile sentetik hakikatler arasındaki ayrım, diğeri de anlam sahibi bir cümlenin daima tamamıyla mantıksal bir unsur ile öznenin doğrudan deneyimlerine dayandırılabilecek gözlemsel bir unsura bölünebileceğine dair tezdir.

Analitik ile Sentetik Arasındaki Ayrıma Yönelik Eleştiri

Analitik hakikatler ile sentetik hakikatler, dolayısıyla da analitik cümleler ile sentetik cümleler arasındaki ayrım en azından Leibniz'den itibaren felsefe tarihinde söz konusu olmuştur. Sentetik cümleler, Leibniz'in "fiili hakikatler," Hume'un "fiili maddeler" ve Kant'ın "*a posteriori* sentetik yargılar" adını verdiği deneyime dayalı olanlardır. "Su oksijen ile hidrojenden oluşur" gibi deneyci bilimlerin cümleleri veya "İçinde

"doğru" değildir. Örneğin birçok kişi "Einstein kimdi?" sorusuna "Atom bombasının mucidi" diye cevap verecektir. Ancak bu kişiler "Einstein" adını kullanırlarken aslında Einstein'dan değil de bombanın babası sayılan Robert Oppenheimer ile grubundaki bilim insanlarını kastederler. İkinci olarak, bir ismin göndermesi belirli bir tanımlamayla belirlenmiş olsa bile, o ismin ve o belirli tanımlamanın özellikle işlerin nasıl olabileceğini veya olması gerektiğini belirten cümlelerdeki davranış şekli çok farklı olurdu. Bu durumda ne bir ismin bir tanımlamayı kısalttığı ne de tanımlamanın isme anlam kazandırdığı söylenebilir.

İsimlerle ve başka birçok ifadeyle ilgili ortaya çıkan bu genel imaj, Frege ile Russellınkinden çok farklıdır. Bu gibi ifadelerin tanımlayıcı bir içeriğe sahip olması mümkündür, ama bu içerik, o ifadelerin göndermesini belirlemekte herhangi bir rol oynamaz. Kripke'ye ve başkalarına göre bu gibi ifadeler, bir anlamın veya tanımlamanın aracılığı olmadan, yani bir şeyi doğru şekilde tanımladıkları için değil de sadece en başta, örneğin vaftiz yoluyla göndermeleriyle aralarında bağıntı oluştuğu için, dolaysız göndermede bulunurlar. Bu ifadeler sonradan dilsel toplum içerisinde, göndermeleriyle *acquaintance* bağıntısı halinde hiç olmamış konuşucular arasında da yayılırlar. Örnek olarak, bir metnin veya bir imgenin, tarihsel kökeniyle bağıntısı kaybolmadan fotokopisi çekilerek (hatta deforme edilerek, tanınmaz hale getirilerek) yayıldığını düşünebiliriz.

su olmadan ateşe konan bir tencere yanar" gibi gerçeklik konusunda bize bilgi veren ve bazı durumlarda birinci gruptaki cümlelere dayanan sağduyu cümleleridir. Analitiklik kavramına gelince, felsefe geleneğinde çeşitli şekillerde yorumlanmıştır:

(1) Kant'ın "analitik" tanımında olduğu gibi, özne ile nesne arasındaki özel bir ilişki bağıntısı olarak: "B yüklemi A öznesine, A kavramına dahil bir şey gibi aittir" (Kant'ın verdiği örnek, "Bütün cisimler kaplam sahibidir" şeklindedir).

(2) Mantıksal hakikat kavramına dayandırılmıştır. Totolojileri ("Yağmur yağıyor veya yağmıyor") ve çelişkileri ("Yağmur yağıyor ve yağmıyor") mantıksal hakikatler olarak tanımlayan Wittgenstein'ın yaklaşımı böyledir. Totolojiler mümkün olan bütün durumlara olanak tanırlar, yani şartsız olarak doğrudurlar. Çelişkiler açısından tam tersi söz konusudur, çünkü mümkün olan bütün dünyalarda şartsız olarak

yanlıştırlar. "Evli olmayan hiçbir insan evli değildir" şeklindeki beyan da bir mantıksal hakikat örneğidir. Bu beyan, mantıksal sabit (Hiç kimse, değil, eğer, o zaman...) olmadıkları sürece, terimleri nasıl yorumlanırsa yorumlansın, doğrudur (örneğin "evli olmayan" yerine "kedi" veya "siyah" diyebiliriz, o zaman beyan "Hiçbir siyah kedi siyah dışında bir renk değildir" şeklini alır). Dolayısıyla doğruluğu fiili durumlara değil, mantıksal biçimine bağlıdır.

(3) Eşanlamlılık kavramına dayandırılarak. Bu da iki şekilde belirlenebilir:

a) Matematik ile geometride ve yapay formel dillerde bilinçli olarak ortaya konan tanımlamalar yoluyla (örneğin "Bir yüzeyin kapalı bir çizgiyle sınırlanmış kısmına yassı yüzey denir" gibi geometrik tanımlamalar).

b) Leibniz'in, özdeşlik kavramını tanımlamak için kullandığı, terimlerin ikame edilebilirliği kavramı yoluyla. Bir terim mümkün olan bütün dünyalarda ve herhangi bir bağlamda başka bir terimin yerini alabilirse, o iki terim aynı anlama sahiptir. Bu durumda bir cümle mantıksal bir hakikate, yani her türlü şartta, yani mümkün olan bütün dünyalarda, eşanlamlıların eşanlamlılarla ikame edilmesi yoluyla doğru veya yanlış olan bir ifadeye indirgenebildiği takdirde analitik olarak tanımlanabilir.

Quine'a göre eşanlamlılığın ilk tanımında herhangi bir sorun yoktur. Quine'ın eleştirisi, eşanlamlılık kavramının analitikliğin tanımının temelini teşkil eden ikinci anlamına yöneliktir.

"Hiçbir bekâr evli değildir" cümlesini ele alırsak, "bekâr" ile "evli olmayan" arasındaki eşanlamlılığa bağlı olarak öncelikle analitik olduğunu öne sürebiliriz. Bu cümle "Evli olmayan hiçbir insan evli değildir" gibi mantıksal bir hakikate dönüştürülebilir. Bu akıl yürütmeyi kabul edersek, bekâr bir insanın evli olmayan bir insan olmak zorunda olduğunu, başka bir deyişle "bekâr" ile "evli olmayan"ın aynı anlama sahip olmak zorunda olduğunu öne sürebiliriz.

Quine'ın itiraz ettiği nokta, bu tür bir akıl yürütmenin, kanıtlaması gereken şeye, yani "bekâr" ile "evli olmayan"ın aynı anlama sahip olduğuna kesin gözüyle baktığıdır. Quine, "Bekâr bir insan evli olmayan bir insandır" beyanının neyi temel aldığını sorgular. "Bekâr insan kimin tarafından, ne zaman böyle tanımlanmıştır? En doğal çözüm, bir sözlüğe başvurmak gibi görünebilir. Ama Quine'a göre tam da bu, mantıksal bir sıçramadır. Sözlükbilimci, tanımları kendi yaratmayıp işini deneyci bir şekilde yapar ve gelenekler yoluyla aktarılan, gözlemlenebilir dilsel olguları kayıt altına alır. Dolayısıyla sözlükbilimci "bekâr insan" ile "evli olmayan insan"ın eşanlamlı olduğunu yazıyorsa, bunun nedeni güncel kullanımda bu iki terim arasında eşanlamlılık bağıntısını

deneyci olarak tespit etmiş olmasındandır. Bu durumda "bekâr insan" ile "evli olmayan insan" arasındaki eşanlamlılığı beyan etmek için sözlüğe başvurmak, eşanlamlılığı teyit etmek değil, sadece varsaymış olmak anlamına gelir. Deneyci olarak tespit edilmiş bu eşanlamlılığa mantıksal zorunluluk atfedilemez. Bundan dolayı eşanlamlılık kavramı bile analitikliği açıklamak için temel alınamaz (formelleştirilmiş diller dışında). Sonuçta sentetik cümleler ile analitik cümleler arasındaki ayrım da ortadan kalkar. Yukarıdaki örnekte, dolayısıyla da aynı şekilde oluşturulmuş bütün diğer örneklerde "bekâr insan" ile "evlenmemiş insan" arasındaki varsayılan özdeşlik, analitik değil, deneyci bir olgudur.

İndirgemeciliğe Eleştiri

Quine analitik ile sentetik arasındaki ayrımı eleştirdikten sonra, Yeni-Pozitivizminin temel öncüllerinin ikincisi olan indirgemeciliği eleştirir. Bu öncüle göre anlamlı bir cümle gözlemsel, yani cümlenin kendisinin doğrulanabilirliğinin, yani doğru veya yanlış olduğunun bağlı olduğu dolaysız deneyimlere dayalı bir terim bütününe dönüştürülebilir (ona indirgenebilir).

Quine bu yaklaşımın sürdürülemez olduğunu ve bütüncülük olarak tanımlanabilecek, tam tersi bir yaklaşımla ikame edilmesi gerektiğini göstermeye çalışır; bütüncülüğe göre bilimsel teorilerin bütün cümleleri deneyimle tikel olarak değil, o teoriyi oluşturan bütün diğer cümlelerle bir arada yüzleşir. Bu durumda doğrudan deneyimle kıyaslanabilecek, teorinin hakikatinin bağlı olduğu ayrıcalıklı cümleler yoksa, teorinin bütününün hangi cümlelerinin bu kıyaslamaya tâbi tutulması gerektiğine karar verilebilir. Bu da bir teorinin bir önermesi yanlış olsa bile, teorinin diğer önermeleri değiştirilerek veya teoriyi bir bütün olarak kurtarmak için önermelerden bazıları yeniden ele alınarak yanlış önermenin de muhafaza edilebileceği anlamına gelir. Quine'a göre Plüton'un yörüngesinin, öngörüldüğü gibi mükemmel bir elips olmadığı tespit edildiğinde, Newton'ın teorisinde böyle olmuştur. Newton'ın teorisinden tamamıyla vazgeçilmemiş, bu durum yeni araştırmalar gerektirecek bir anomali olarak yorumlanmıştır. Ve bu gibi araştırmalar sonucunda varlığıyla Plüton'un yörüngesini etkileyen Neptün keşfedilmiştir ve yerçekimi teorisi böylelikle mükemmelleştirilmiştir.

Stefano Bracaletti

Russell'ın belirli tanımlamalara yaklaşımı da eleştirilmiştir ve günümüzde de tartışmalara konu olmaya devam etmektedir. Gerçi Russell'ın analizinin uygun olduğu bazı tanımlama kullanımları söz konusudur. Ama analitik felsefenin kurucularının doğal dilin çok çeşitli biçimleri ve kullanımları konusunda pek duyarlı veya saygılı davranmadıklarını kabul etmek gerekir. Sıklıkla bir tanımı, o tanımın karşılığı olan bir bireyden söz etmek için değil de aklımızdaki birinden söz etmek ve muhataplarımızın dikkatini ona çekmek için kullanırız. Aklımızdaki birey doğru şekilde tanımlanmasa bile tanım, işlevini görür ve o birey konusunda sahici bir şeyler söylemeyi başarırız. Örneğin, Donnellan'ın belirttiği gibi, Smith adında birisini öldürmekten yargılanan birinin mahkemesine tanık olan bir konuşucu, "Smith'in katili tuhaf bir şekilde davranıyor," diyebilir. Mahkeme sonucunda zanlının masum olduğu, dolayısıyla Smith'in katili olmadığı ortaya çıksa bile, konuşucu yine de aklındaki kişiyle ilgili sahici bir şeyler söylemeyi başarır ve muhatabı onun kimden söz ettiğini anladığı takdirde aralarındaki iletişim başarılı olur. Russell'ın analizine göre ise, söylenen cümlenin kullanılan tanımlamayla kastedilen asıl kişiye, yani Smith'in gerçek katiline göndermede bulunması gerekir, o da büyük ihtimalle tuhaf bir şekilde davranmıyordur (zaten mahkemede hazır bulunan biri olmayabilir). Bu gibi tanım kullanımlarına,

"Gavagai:" Quine ve Anlam Sorunu

Quine'in analitik ile sentetik arasındaki ayrıma yönelik eleştirisi, Quine'ın anlam kavramının Aristoteles'in öz fikrinin modern bir kalıntısı ve anlamları zihinsel kendilik veya olgu olarak sayma eğiliminin örneği olduğu konusundaki daha geniş kapsamlı eleştirisi bağlamında (*Ontological Relativity and Other Essays* [*Ontolojik Görecelik ve Başka Denemeler*], 1969) daha iyi anlaşılabilir. Quine'a göre bu yapı kökünden reddedilmeli ve anlam sadece dilsel davranış olarak ele alınmalıdır. Wittgenstein'ın da öne sürdüğü üzere anlam, bir kelimenin bir dil oyunu, yani bir bağlam içerisindeki kullanımıdır. Quine bu yaklaşımı daha da ileri götürerek bir kelimenin anlamının sadece bir cümle içerisinde değil, dilin tamamı içinde anlaşılması gerektiğini öne sürer.

Bu nokta zihinsel bir deneyle, radikal bir tercümenin, yani bilinmeyen bir dilden tercümenin gerekli olduğu bir durum hayal ederek açıklanır. Böyle bir durumda tek olası hareket noktası, anadilini konuşanların davranışlarının ve gözlemsel ifadelerinin dikkatli bir şekilde incelenmesidir. Quine'ın sunduğu ünlü örnek doğrultusunda önümüzden bir tavşanın geçtiğini ve bir yerlinin "*gavagai*" (yani bilmediğimiz bir terim) dediğini hayal edelim. "*Gavagai*" terimi "tavşan" olarak tercüme edilebilir, ama "tavşanın hareket halindeki kısmı," "tavşanın birbirinden ayrı olmayan kısımları" veya "tavşanlık mevcudiyeti" olarak tercüme edilse de doğru

göndergesel kullanımlar denir ve Russell onları yeterli şekilde açıklamaz. En temel kullanımlar hangileridir? Göndergesel kullanımlar mı, yoksa Russell'ın odaklandığı, niteliksel olarak nitelenen kullanımlar mıdır?

Bu durumda da işin içinde sınırlı bir ifade kategorisinden çok daha fazlası vardır. Önemli olan, dilsel bir ifadenin içeriğinin ve anlaşılmasının öncelikle kullanılan ifadelerin, bireysel kullanımlardan öncesine ait dilsel uzlaşımlarla belirlenmiş kelime anlamından mı, yoksa konuşucuların zihninde yer alıp dinleyicilerinin zihinlerinde uyanmasını başardıklarına mı bağlı olduğunu belirlemektir. Birinde belirli bir ifadenin anlaşılması, dilsel toplumun ifadelere atfettiği anlamları temel almalıdır; diğerinde öncelikle konuşucunun aklında olduğu düşünülen şey göz önüne alınmalıdır. Konuşucunun kullandığı ifadelerin kelime ve uzlaşıya dayalı anlamı ikinci bakış açında da önemlidir, ama özellikle onun psikolojik halinin göstergesi olarak işe yarar: Konuşucu, o ifadeyi neden kullanmıştır? Aklında ne vardır? Dinleyicinin kendine sorması gereken sorular bunlardır, çünkü bir ifadenin içeriğini belirleyen, konuşucunun aklında olanlardır. Dilsel bir ifadenin içeriğini anlamanın iki farklı yolu arasındaki bu karşıtlık (biri dilin sosyal boyutuna, diğeri bireysel boyutuna önem verir), günümüzde dil felsefesinin en önemli tartışmalarından birinin temelinde yer alır.

olacaktır. Dolayısıyla temelde her türlü tercüme eşit derecede geçerli olup yerlilerin ontolojisini (yani gerçekliği hangi nesne kategorileri temelinde bölüp düzenlediklerini) tercümanların kavramsal şemalarına göre doğru şekilde yorumlar.

Bu durumda dilsel terimler ile göndermede bulundukları nesneler arasında mutlak bağıntıların tesis edilmesinin imkânsız olduğu, sonsuza kadar gerileyen potansiyel bir durum kabul edilmelidir. Bu da göndermenin, yani dil ile gerçeklik arasındaki bağıntının nihai olarak kavranamayacağının kabulünü gerektirir; tek istisna, Quine'ın "hayır ilkesi" adını verdiği olgudur: Bir tercüme sistemi, apaçık bir şekilde yanlış olan çok sayıda önermenin ortaya çıkmasına neden oluyorsa, o tercüme rehberi doğru şekilde işlemiyor demektir. Bu durumda yerlilerin önermelerinin mümkün olduğu kadar çoğunun doğru olmasını sağlayan bir tercüme rehberini seçmek gerekir.



Bir Japon baskısı, XIX. yüzyıl

Frege'ye ve Russell'a göre analitik açıdan bakınca, felsefenin tamamının merkezinde yer alan dil felsefesi ise artık öyle bir konumda yer almaz. Dummett analitik felsefeye, kaynağı Frege'de yatan üç ana tez atfetmeye çalışmıştır: birincisine göre felsefe özellikle düşüncenin incelenmesiyle ilgilenir; ikincisine göre düşünce, bireysel bir psikolojik süreç olan düşünmeden ayırt edilerek, birçok bireyin zihinsel haline ortak olabilecek içeriği olarak algılanmalıdır; üçüncüsüne göre düşünce, tezahür ettiği yerde, yani dilde incelenmelidir, zaten dilin analizi felsefenin başlıca ve en güvenilir aracıdır. Bu üç tez aslında artık bütün filozofların katıldığı tezler olmaktan çıkmıştır. Günümüzde analitik felsefe artık sadece içerik temelinde nitelenmez. Günümüzde söz konusu olan entelektüel analitik felsefe çevresinin başlıca özellikleri, son derece canlı ve profesyonel entelektüel değiş tokuşlar ve felsefe tarihi açısından sıra dışı sayılabilecek, katılık ve açıklık standardına uyma iradesidir. Bu standart, Russell'ın 1905 tarihli denemesi ve yukarıda adı geçen filozofların çalışmaları yoluyla belirlenmiştir.

MANTIKSAL BİÇİM VE DİL OYUNLARI: LUDWİG WITTGENSTEIN'IN DÜŞÜNCESİ

Carlo Penco

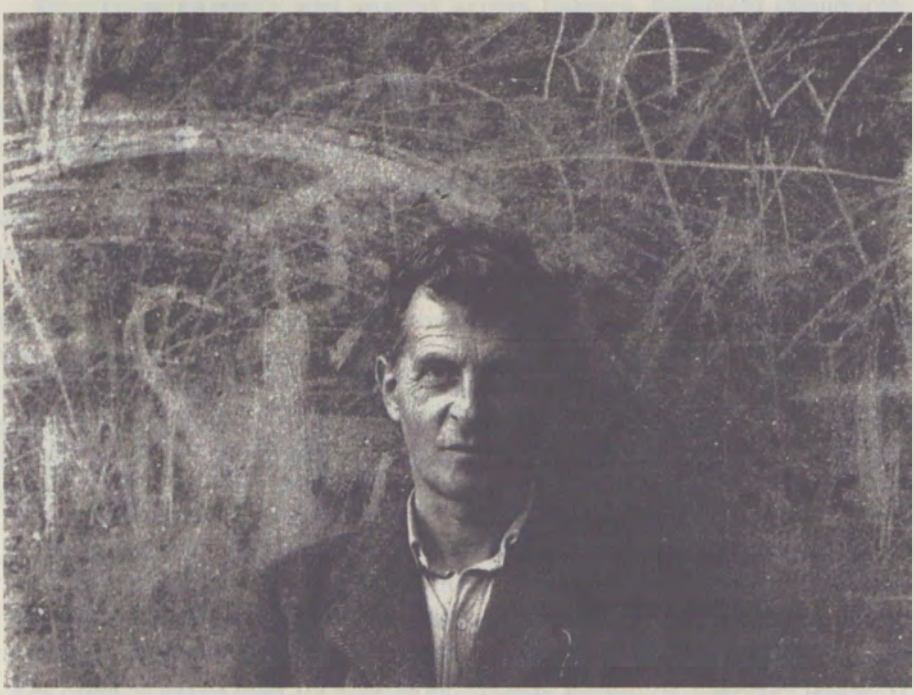
Hayatı ve Eserleri

Ailesi

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) savaş öncesi dönemde Avusturya'nın varlıklı ailesinin çocuğu olarak doğar; babası burada bir endüstri imparatorluğu kurmuştur ve aile konağı, bir çağdaş sanat merkezi olmanın yanı sıra, Viyana'nın müzik hayatının da merkezidir: On kuyruklu piyanonun bulunduğu eve Brahms, Richard Strauss, Gustav Mahler, Bruno Walter ve Pablo Casals gibi müzisyenler sürekli olarak gelip gider. Eve sık sık gelen Sigmund Freud da Ludwig'in çok sevdiği kız kardeşlerinden birini tedavi altına alacaktır. Baba, çocuklarının, demir endüstrisinde çalışmasını ister, ancak çocuklar genelde sanata eğilimlidir ve belki de babanın arzularıyla olan çatışmalardan dolayı Ludwig'in üç ağabeyi intihar edecektir. Dördüncü ağabeyi ise savaşta bir elini kaybedecektir; profesyonel piyanist olduğundan, bu onun için ciddi bir kayıptır, ancak Ravel gibi besteciler onun için sadece sol elle çalınacak eserler besteleyecektir. Klarnet çalan Ludwig için de "sanatların en zarifi" diye tanımladığı müzik, hayatında büyük rol oynamıştır.

Formasyon Yılları: Frege ve Russell ile Temas

Wittgenstein, Hitler'in de öğrencisi olduğu Linz Lisesinde eğitim alır. Ludwig, babası tarafından mekanik mühendisliği okumak üzere önce Berlin'e, sonra da Manchester Üniversitesine gönderilir; genç Ludwig burada tasarladığı uçak pervanesi prototipiyle bröve alır (Wittgenstein'ın aslında, 1906'da intihar etmeden bir yıl önce havacılık konusundaki teorileri yayımlanan Boltzmann'la fizik eğitimi almak istediği unutulmamalıdır). Wittgenstein aldığı mühendislik eğitimi sonucunda matematik problemleriyle ilgilenmeye başlar ve Gottlob Frege ile Bertrand Russell'ın eserleriyle haşır neşir olur. Bu eserlere o kadar büyük ilgi duyar ki, bazı fikirlerini Frege'ye sunmak üzere 1910'da Jena'ya gider; Frege ona Cambridge'de genç ve gelecek vaat eden Russell'la çalışmasını tavsiye eder. Genç Ludwig'in felsefe kariyeri asıl burada Bertrand Russell ile Edward Moore'dan ders almasıyla başlar (Moore *Principia Ethica* [*Ahlak İlkeleri*], 1903 eserinde "iyi" kelimesinin kullanımlarını tarif eder ve iyiliği doğal bir özellikle, örneğin hoş veya arzulanan bir şeyle özdeşleştiren natüralist yanıltmacayı reddeder). Her iki yazarın Wittgenstein üzerinde derin bir etkisi



Ben Richards, *Ludwig Wittgenstein'ın portesi*, Swansea, 1947

olduğu gibi Wittgenstein'ın da Russell üzerinde güçlü bir etkisi olacaktır; Russell *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*'nde (1918), artık izini kaybettiği öğrencisinin fikirlerine çok şey borçlu olduğunu söyler. Wittgenstein 1915'ten itibaren, kısa süre önce ölen babasından kalan devasa mirasın tamamını bağışladıktan sonra savaşa katılmış, çeşitli cephelerde mücadele etmiştir.

Tractatus Logico-Philosophicus

Wittgenstein, Rusya sınırında gösterdiği kahramanlıklardan dolayı madalyalarla ödüllendirildikten sonra teğmenliğe terfi edilir ve İtalya sınırına gönderilir. Ancak savaşla birlikte büyük Avusturya-Macaristan İmparatorluğu da sona erecektir ve 1918'de Avusturya ordusu yenilgiye uğratılır ve Wittgenstein tutsak alınarak Montecassino'ya gönderilir: Döndüğünde yanında metnini getirdiği ilk eseri 1922'de Routledge ile Kegan Paul tarafından yayımlanır; başlığı Moore tarafından önerilen, "Önsöz"ü de Russell tarafından yazılan *Tractatus Logico-Philosophicus*, başlığıyla Spinoza'nın *Tractatus theologico-politicus* eserinin başlığını çağrıştırır.

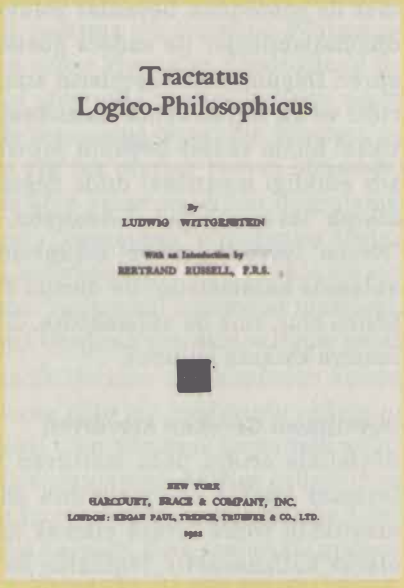
Russell, öğrencisinin eserinin "Önsöz"ünde *Tractatus*'un anafikrindeki "imge teorisi"ni açıklamak için Wittgenstein'ın müzik notaları konusunda dediklerine yer verir: Müzik notaları müziksel gerçekliğin bir imgesidir, çünkü onunla aynı yapıya sahiptir, ses dalgalarının yapısını, vinil plakların olukları veya günümüzde

olsa MP3'ün megabitleri gibi temsil eder. Dil de benzer bir şekilde gerçekliğin mantıksal imgesidir ve bir cümle, bir durumun mantıksal imgesidir, çünkü onunla yanı mantıksal biçime sahiptir. Dil ile gerçeklik, cümle ile durum arasında bir izomorfizm, bir biçim özdeşliği bağıntısı söz konusudur. Burada biçimle fiziksel benzerlik değil, yapı özdeşliği kastedilir: Önemli olan, dilin unsurları arasında, gerçekliğin unsurları arasındaki gibi bağıntıların olmasıdır. Dilin (bir cümlenin) her bir unsuru, gerçekliğin (temsil edilen durumun) bir unsuruna tekabül etmelidir. Frege'nin bir ismin bir nesneye daima belirli bir sunum şekli veya anlam yoluyla göndermede bulunduğuna dair fikrine karşı Wittgenstein, isimleri dilin nesnelere doğrudan göndermede bulunan kısımları olarak görür; Kripke 1970'lerde buna benzer bir doğrudan gönderme teorisi geliştirecektir.

Wittgenstein, Frege'nin isim teorisini eleştirirken, onun vizyonunu benimseyerek geliştirdiği temel yönlerinden biri analitik felsefenin temel fikirlerinden biri haline gelecektir: Bir cümlenin anlamı, hakikat şartlarına bağlıdır. Wittgenstein'ın geliştirdiği hakikat tabloları teorisi, bileşik bir cümlenin hakikatini belirleme yöntemini teşkil eder, hatta günümüzde de ilk mantık derslerinde kullanılır. Wittgenstein bu teoriyi bir dil analizine dahil eder: Kimya analizi nasıl molekülleri teşkil eden atomları belirlerse, dilin analizi de moleküler veya bileşik cümlelerin hakikatinin atomik cümlelerin hakikat değerine bağlı olduğunu göstermelidir.

Tractatus Logico-Philosophicus'un Stili Üzerine

Tractatus'un stili ve yapısı, içeriğiyle bir bütün teşkil eder. Sayfa sayısı 100'ü bulmayan eserin üzerine kurulduğu yedi ana önerme, birden yediye kadar tam sayılarla belirtilmiştir. Paragraflar da birden büyük, yediden küçük ondalık sayılarla belirtilmiştir. 1.1 sayılı önerme, 1. sayılı önermenin açıklaması, 4.44.1 sayılı önerme 4.44 sayılı önermenin açıklamasıdır. Stil az ve öz, hatta "7. Konuşulamayacak konularda susmak lazımdır" şeklindeki nihai önermede olduğu gibi bazen şiirsellik düzeyine ulaşır.


Tractatus
Logico-Philosophicus

By
LUDWIG WITTGENSTEIN

With an Introduction by
BERTRAND RUSSELL, F.R.S.

NEW YORK
HARCOURT, BRACE & COMPANY, INC.
LONDON: KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO., LTD.

Ludwig Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosphicus* eserinin 1922 tarihli ilk baskısının başsayfası

Wittgenstein, Frege'nin cümlenin anlamının hakikat şartlarına bağlı olduğuna dair fikrini geliştirirken, Russell'ın da tanım teorisini beğenir: Russell bu teoriyle bir cümlenin yüzeysel biçiminin mantıksal biçiminden farklı olduğunu gösterir. Dil yanıltıcı olabilir, çünkü mantıksal biçimini saklar ve felsefi meselelerin büyük kısmı, Wittgenstein'ın kitabının girişinde dediği gibi, "dilimizin mantığının yanlış anlaşılması"ndan kaynaklanır.

Dil Analizi Anlamında Felsefe: Gizem ve Anlamsızlık

Dünya Bir Olgu Bütünüdür

Dolayısıyla felsefe öncelikle dilin analizidir, dilin sınırlarını belirlemeyi hedefler. Wittgenstein bazıları tarafından Kant'ın düşüncenin sınırlarını belirleme hedefinin dil alanında gerçekleşmiş hali olarak görülmüştür. Ancak, Kant özellikle nesnenin bileşimi meselesine ilgi duyarken, Wittgenstein dil yoluyla olguların nasıl tarif edilebileceğine ilgi duyar: Dünya bir nesne bütünü değildir; "şeylerin değil, olguların bütünüdür" (*TLP* 1.1). Bilinçteki nesnenin bileşiminin analizinden olguların mantıksal-dilsel temsilleri yoluyla analizine geçiş, bazıları tarafından analitik felsefenin Kıta Felsefesinden kopuşunun işareti olarak görülmüştür.

Söylemek ve Göstermek

Wittgenstein, Russell'a yazdığı bir mektupta felsefenin ana meselesinin söylemek ile göstermek, beyanlar yoluyla ifade edilebilen veya söylenebilenler, yani düşünülebilenler ile sadece gösterilebilenler arasındaki ayrım olduğunu öne sürer. Düşünülebilen şeylerin sınırı aynı zamanda söylenebilen şeylerin sınırıdır ve bir beyan kendi mantıksal biçimini söyleyemez ve ifade edemez; mantıksal biçim sadece beyanın yapısı yoluyla gösterilebilir. Örneğin nesnelerden söz edildiği mantıksal dilde değişkenler yoluyla "gösterilecektir:" gayri resmi olarak "iki nesne var..." denirken, mantık dilinde "E x,y..." denir (*TLP* 4.1272). "Nesne" (veya "işlev" vs) kelimesini içeren cümleler mantık açısından gerçek anlamda anlamsızdır. Bu durum *Tractatus*'un kendinin de anlamsız olmasına neden olur, ama bu anlamsızlık, dilin mantıksal yapısının nasıl işlediğini açıklamaya katkıda bulunur.

Devrilmesi Gereken Merdiven

Böylelikle ortaya ünlü merdiven imgesi çıkar: *Tractatus*'u izleyenler ve anlayanlar kitabın önermelerinin anlamsız olduğunu görecek ve onları, zirveye ulaştıktan sonra "oraya çıkmak için kullanıp sonrasında devirdiği" merdiven olarak kullanacaktır. *Tractatus* bu metafordan sonra, bir o kadar ünlü olan şu cümleyle biter: "Konuşulamayacak konularda susmak lazımdır." Bu sonuç cümlesi *Tractatus*'un mistik yönüne işaret eder: Mistik olan, dünyanın var olmasıdır, halbuki bilim sadece dünyanın nasıl var olduğunu söyleyebilir; dolayısıyla

gizem söylenemeyendir ve "felsefenin doğru yöntemi, söylenebilen, yani doğa biliminin cümleleri dışında hiçbir şey söylememektir" (*TLP* 6.53). Söylenemeyeni söyleme konusundaki bütün girişimler başarısızlıkla sonuçlanacaktır; nitekim Wittgenstein, Martin Heidegger'in girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlandığını düşünür ve 29 Aralık 1929'da Moritz Schlick'le konuşurken Heidegger konusunda şöyle der: "Heidegger'in 'var olmak' ve 'kaygı' ile ne kastettiğini çok iyi hayal edebiliyorum. İnsan dilin sınırlarına hamle yapma dürtüsünü hisseder [...] Dilin sınırlarına hamle yapma isteği, ahlaktır [...]. Ahlakta hep meselenin özüyle ilgili olmayan ve olamayacak şeyler söylenmeye çalışılır [...]. Ama eğilim ve çatışma hep bir şeylere işaret eder." Wittgestein 1929'da Cambridge'de ahlak konusunda yaptığı bir konuşmada Moore'un temel fikrini yeniden ele alırken ahlak konusunda "ifade edilemez" (6.421) dediği *Tractatus*'u çağrıştırır: Olgular konusundaki hiçbir beyan, değer konusunda bir hüküm içeremez; söylenebilecek olan sadece belirli durumların tarifi olduğuna göre ahlak da söylenemeyecek şeyler arasında yer alır.

Wittgenstein, Einstein ve Viyana Okulu

Anlam Konusunda "Doğrulamacı" Yaklaşım

Viyana Okulunun üyeleri (özellikle Rudolf Carnap ve Kurt Gödel) Wittgenstein'ın *Tractatus*'unu okumaya ve yorumlamaya uzun zaman ayırırlar. Viyana Okulunun kurucusu, uzam-zaman alanındaki yeni teorilere büyük önem veren fizik filozofu Moritz Schlick, görelilik teorisi tam da 1919'da (Eddington'ın deneyleriyle) teyit edilmiş olan Einstein'la yoğun bir yazışma yürütecektir. Wittgenstein Montecassino'daki tutsaklık döneminden sonra Viyana'ya döndüğünde ilkokul öğretmenliğine kendini verir, ama 1924 civarında Schlick'le haşır neşir olduğundan, onunla Einstein'ı ve göreliliği de konuşmuş olmalıdır. Einstein'ın temel fikirlerinden biri, evrenin tamamı için tek bir mutlak zaman olmadığı, dolayısıyla olguların bir koordinat sistemine göre eşzamanlılığını doğrulama yöntemleri belirlenmediği takdirde iki olgunun "eşzamanlı" olduğunun söylenemeyeceğidir. Böyle bir doğrulama yöntemi belirlenmeden ileri sürülecek eşzamanlılık Einstein'a göre "anlamsız" olacaktır. "Anlamsız" önermeler meselesi, *Tractatus*'u incelemekte olan Schlick ile Viyana Okuluna son derece ilginç geldi elbette. Böylelikle Wittgenstein ile Einstein'ın fikirlerinin birleşiminden anlam konusunda "doğrulamacı" yaklaşım doğdu; buna göre bir önermenin anlamını kavramak, o önermeyi doğrulamak için gerekli olan yöntemi kavramak anlamına gelir. Wittgenstein'ın kendisi 1930'larda doğrulamacı fikirler geliştirir ve onlarla dilimizin grameri konusundaki dilbilimsel analizler arasında bağlantılar kurar: "Fizik alanındaki bütün zorlukların kaynağı, fizik savları ile gramer kurallarının birbirine karıştırılıyor olmasıdır. 'Zaman'ın iki ayrı anlamı vardır: a) hafıza zamanı b) fizik zamanı. Farklı doğrulama şekilleri varsa, farklı anlamlar da söz konusudur."

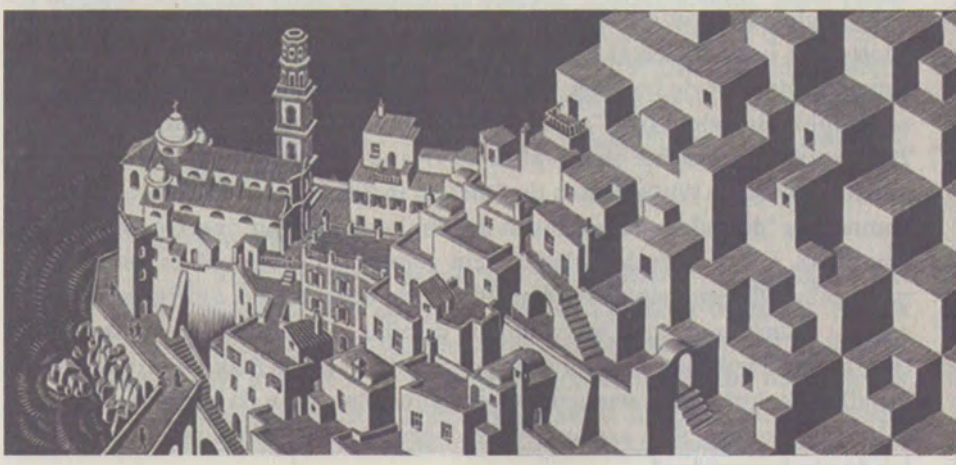
Felsefe Grameri

Einstein'la kıyaslamalar ve anlamı farklı doğrulama yöntemleri ile farklı bağlamlarla bağdaştırma gerekliliği "ikinci" Wittgenstein'ın düşüncesinin sabit bir fikri haline gelecektir: Bir kelimeyi kendi bağlamında nasıl kullandığımızı belirlemezsek, felsefi karışıklıklara yol açabiliriz. Ancak *Tractatus*'un mantığı da yeterli değildir, daha derin bir mantıksal analiz gereklidir (Wittgenstein ondan "gramer" veya "felsefi gramer" diye söz eder). *Tractatus*'a göre "*a* kırmızıdır" şeklinde atomik önermeler vardır. Ancak durum böyle değildir, "*a* kırmızıdır" gibi bir önerme gerçek anlamda atomik değildir, çünkü burada yeşil veya mavi olduğu ve renkli olduğu fikrini beraberinde getirir. Başka bir deyişle, atomik olarak nitelenen bütün önermeler daima kendi mantık veya gramer yapılarına sahip başka bir önermeler bütünüyle bağlantılıdır. Bu durumda tekil bir önermenin gerçeklikle bir ölçü gibi bağdaştırıldığı doğru değildir, gerçeklikle bir ölçü gibi bağdaştırılan bir "önermeler bütünü"dür.

Felsefi Soruşturmalar, Dil Oyunu ve Aile İçi Benzerlikler

Ölümünden Sonra Yayımlanan Eserler

Wittgenstein'ın 1930'larda geliştirdiği düşünceler, kısmen İkinci Dünya Savaşının patlak vermesinden dolayı hiçbir zaman tamamlayamayacağı bir kitabı yazdığı ve tekrar tekrar gözden geçirdiği uzun bir dönemin başlangıcını teşkil eder. Ortaya çıkan devasa miktardaki not, vâsileri tarafından matematik felsefesi ve psikoloji felsefesi konusunda kitaplar halinde yayımlanacaktır (kesinlik konusundaki nihai eser, Wittgenstein'ın epistemolojik temalar konusundaki düşüncelerinin yeni bir aşamasını teşkil eder). Wittgenstein'ın kendisi tarafından seçilmiş bazı notlar, ölümünden sonra *Felsefi Soruşturmalar* adı altında yayımlanacaktır.



Mauritis Cornelis Escher, *Metamorphosis*, 1933

Doğru-Yanlış Oyunu

Yazar bu eserde *Tractatus*'un dilin sadece doğru-yanlış oyunuyla ilgili küçük bir kısmını ilgilendirdiğini düşündüğü teorileriyle arasına mesafe koyar. Dil alanında yapılabilecek başka birçok oyun vardır; bir önermede bulunurken hangi oyunun oynandığını anlamazsak, anlamsız bir önermede bulunma gibi bir riskle karşı karşıya kalırız.

Örneğin "Güneş üzerinde saat 5" türünden bir savı doğrulamak için, Dünya üzerindeki zamana göre doğrulama yöntemini kullanamayız, bu amamıyla anlamsız olacaktır. Benzer şekilde, başkasının ağrı hissedip hissetmediğini doğrulamak için uygulanan yöntemleri kendimize uygulayamayız; "Ağrım var" şeklindeki beyan, doğrulanması gereken bir şey değil, ağrının ifadesidir. Yüzümüzde ağrının ifadesinin olup olmadığını doğrulamak için aynaya bakmayız, ağrımız vardır, o kadar. Başkasının ağrısının tarifi farklı bir durum teşkil eder: "Onun ağrısı var," birisinin nasıl davrandığına bakılarak veya ona ağrı hissedip hissetmediği sorularak doğrulanabilir. Bu durumda birinci ve üçüncü şahısların beyanları arasında gramer açısından derin farklılıklar vardır ve bu farklılıklar John L. Austin tarafından da ele alınacaktır (bazı fiillerin birinci şahıs çekimi bir eylemi gerçekleştirirken, üçüncü şahıs çekimi o eylemi tarif eder: "Sana 100 Euro vermeye söz veriyorum" demek, "O, ona 100 Euro vermeye söz veriyor" demekten farklıdır; ilkinde kendi açımdan bağlayıcı olan bir söz veririm, ikincisinde başkasının yaptığını tarif ederim).

Anlam ve Bağlam

Wittgenstein'ın dikkat çektiği sorun, anlamın bağlama bağlı olmasıyla ilgilidir: Bir kelimenin veya bir cümlenin anlamı kesin değildir, bağlamlarına, yani birlikte oynanan bir tür oyun (Wittgenstein bazen Einstein'ın etkisiyle



M6: Ludwig Wittgenstein, Dil Oyunları

bir "koordinat sistemi"nden söz eder) teşkil eden eylemler, kurallar, uzlaşımlar, varsayımlar ve konuşucular arası anlaşmalar bütününe bağlıdır. Oynanan oyunun ne olduğu anlaşılmadığında, yanlış anlamalar meydana gelir. Dilsel oyun, Wittgenstein'ın felsefesinin temel bir kavramı haline gelir: Bir yanda hareket noktasını teşkil etmesi gereken "veri"dir, diğer yandan bir felsefi analiz yöntemidir. Wittgenstein gündelik dilin işleyişinin belirli yönlerini açıklığa kavuşturmak için (isimler, çeşitli sayı türleri, renk terimleri, işaret terimlerinin nasıl işlediği) çeşitli dil oyunları, yani belirli durumlarda dili kullanım şekilleri geliştirir. Hareket noktası olan veri olarak, Wittgenstein tanımadığımız bir kabileyi anlamak için, hayat tarzlarını oluşturan kelime ve eylem örgülerini yakalamamıza yardımcı olacak ortak davranışlara bakmamız gerektiğini hatırlatır; bu durum dilimiz açısından da geçerlidir.

Geleneksel Kavram Teorileriyle Çatışma

Bu yöntemi kavramlarımızı anlama sürecine de uygularsak, geleneksel kavram teorileriyle yüz yüze geliriz. Bu teorilere göre kavramlar *a priori* olsun (Platonculuk), *a posteriori* olsun (deneycilik), verili temel özelliklerin bütünüyle tanımlanır. Ancak, kavramların büyük kısmında durum bu değildir. Wittgenstein oyun kavramını örnek gösterir ve oyunun özünün veya onu tanımlamaya yarayan zorunlu ve yeterli bir özellikler bütününün olmadığını gösterir. Ancak biz, bütün oyunların ve sadece oyunların ortak özelliklerini tanımlayamasak da "oyun" kelimesini çekinmeden kullanırız. Farklı oyun türlerine bakarsak (örneğin satranç, tenis, tek kişilik kâğıt oyunu, çember oyunu) "üst üste gelen veya birbirini kesen benzerliklerden oluşan karmaşık bir ağ görürüz" (*Felsefi Soruşturmalar*, § 66). Wittgenstein bu benzerlikleri "aile içi benzerlikler" olarak tanımlar; ailenin bütün üyeleri arasındaki ortak özellikler olmasa bile, karmaşık bir özellik örgüsü sayesinde aile içi benzerlikleri tespit edebiliriz; halat gibi sağlam olan bu örgüde münferit iplikler iç içe geçmiştir, ama halatı baştan başa kateden bir iplik yoktur (bu durumu anlamak için halatların nasıl yapıldığını incelemek gerekir).

Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar* ile yeni bir araştırma alanına zemin hazırlamıştır: Günümüzde bu araştırma alanının bütün yönleri konusunda bir dizi ihtisas analizi söz konusudur, ama teknik açıdan en bilgili, en sofistike yazarlar bile, yeni araştırma alanlarına yönelirken veya aceleyle kesin gözüyle bakılmış fikirleri veya beyanları gözden geçirirken sıklıkla Wittgenstein'ın eserine yeniden başvururlar.

GADAMER VE HERMENEUTİK GRUBU

Maurizio Ferraris

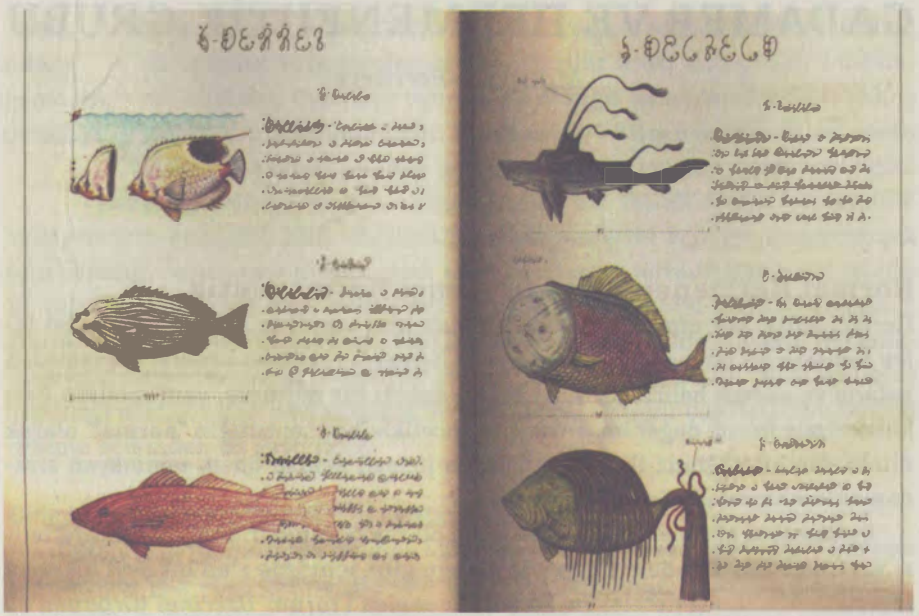
Normal Hermeneutik ve Devrimci Hermeneutik

Hermeneutik, her gün yaptığımız, ezelden beri var olan bir faaliyettir. Bu işlev binlerce yıl boyunca, konularının değişmesine rağmen kendisi değişmeden kalmış ve sadece belirli bir noktada ve belirli bir kültürde, yani modern Batı kültüründe felsefi değer kazanmıştır. Öncelikle hermeneutiğin "normal" olarak nitelendirebileceğimiz ilk dört anlamını (felsefi açıdan önem taşımayan sıradan anlamlarını) gözden geçirelim.

Biraz tuhaf görünen ilkine göre ifade olarak yorumdur, yani düşüncelerimizi veya niyetimizi ifade ettiğimizde olduğu gibi, içimizde olan bir şeyi dışarıya taşıma şeklidir. Aristoteles'in *Peri Hermeneias* [*Yorum Üzerine*] (*Organon*'da yer alan inceleme yazılarından biri olup Latinceye *De interpretatione* olarak tercüme edilmiştir) eserindeki fikir budur. Aristoteles'in metnindeki gerçek anlamda yorum teorisi değildir, *hermeneia* terimi bu felsefi anlamı daha sonra kazanmıştır; dolayısıyla Aristoteles'in o metinde sıradan anlamıyla sınırlı kaldığı doğrudur; ona göre "açıklamak," "ortaya koymak"tır, tezahür etmesine imkân vermektir; zaten Yunan mitolojisinde yarı tanrı Hermes, tanrıların insanlarla iletişimlerinde başvurduğu habercidir.

İnsanların ve hayvanların ruhundaki fikirler, onları simgeleyen kelimeler veya sesler yoluyla ifade edilir (*hermeneia* bu ifadenin adıdır), kelimeler veya sesler de alfabetik harflerle temsil edilirler. Bu anlamı, yorumcunun ruhundaki değil de partisyondaki sembolleri sesler yoluyla ifade etmesi, yani müzik icrası şeklindeki ikinci anlamıyla bağdaştırırsak daha az tuhaf görünecektir. Yorumun tercüme anlamı buradan kaynaklanır. Bu da tamamıyla normal bir anlamıdır: Yorumcu, iki taraf arasında yer alır ve bir dilden diğerine tercüme yapar. Yorumun normal kullanımları listesinin sonunda da açıklığa kavuşturma anlamında yorum vardır. Bir metin okuduğumuzda tamamıyla anlayamadığımız, muğlak görünen bir bölüme rastlarsak, bir tek o noktada yorumuna başvurmamız gerekir, çünkü XVIII. yüzyılda savunulduğu üzere, açık olan şeylerin yorumlanmaya ihtiyacı yoktur.

Bu gelenek bağlamında bir ara, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1781) öne sürdüğü Kopernicusçu devrimle aynı döneme denk geldiğini söyleyebileceğimiz kültürel bir kırılma yaşanır. Buna göre deneyimin nesnelerine doğrudan erişim sahibi değiliz ve bu erişim sadece duyularımız ve özellikle kavramsal yapılarımız aracılığıyla sağlanır. Dolayısıyla bütün bilişsel faaliyetlerimiz bir inşa veya



Luigi Serafini, *Codex seraphinianus*'tan bir sayfa, 1981

yorumlama unsuru içerir. Bu ilke, Kant'ın "kavramlar olmadan sezgiler kördür" tezinde açıkça ilan edilir, çünkü kavramsal faaliyet duyusal deneyime müdahale eder. Hermeneutiğin Romantik dönemde evrenselleşmesini bu şekilde açıklayabiliriz: Bilgi edinmemiz daima aracılık gerektiriyorsa, bilgi edinmemiz için mutlaka bir yorum faaliyeti de yer alıyordur. Böylelikle yorumun dört sıradan anlamına, Kant'ın devriminden hareketle "devrimci" olarak niteleyebileceğimiz üç yeni anlam eklenir.

Gadamer: *Hakikat ve Yöntem*

Hans Georg Gadamer'in (1960) *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri, Heidegger'in devrimci hermeneutiği ile hümanist geleneğin normal hermeneutiği arasında başarılı bir aracılık faaliyetini temsil eder. Gadamer'in "tin bilimleri"nin ("beşeri bilimler"in XIX. yüzyıl versiyonu) kökeni ve meseleleri konusunda verdiği bir dizi üniversite dersini özetlediği eser, modern çağda bilim ve teknolojideki ilerlemelerin tehdidiyle karşı karşıya kalan hümanist geleneğin savunması niteliğindedir. Bu bağlamda hakikat ile yöntemin birbirini tamamlamasından ziyade karşıtlığı söz konusudur: Evrensel matematikleşme sürecinden ve Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da ilan ettiği ilkelerden ilham alan bilim, hakikatle ilgili tek deneyim

Hermeneutiğin Üç Anlamı

İlk anlamına göre hermeneutik, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'de (1768–1834) olduğu üzere, bir iletişim şeklidir. Hiçbir bireyin dünyaya dolaysız erişimi olmadığı gibi başkalarına da dolaysız erişimi olmadığına göre, bütün iletişim eylemleri aynı zamanda yorum eylemleri olmak zorundadır.



Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

İkinci anlamına göre hermeneutik, Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) tarihsel bilgi meselesiyle ilgili olarak öne sürdüğü üzere anlama demektir. Gelecek bize nasıl anlaşılmaz geliyorsa, sadece belgeler yoluyla erişebildiğimiz, bizden önce yaşamış olanlar daha da anlaşılmaz gelir. Bu durumda yorumun görevi, bizden öncekilerin niyetleriyle ve ruhsal dünyalarıyla özdeşleşmemizi sağlamaktır; böyle olması, iletişimin pratik nedenlerinden değil de doğal olguların tersine, başkasının zihnine aktarılmayı gerektiren tarihsel olguların kavranmasının bilimsel nedenleri açısından gereklidir.

Üçüncü devrimci anlamına göre, Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Sigmund Freud'a (1856-1939) göre olduğu üzere, hermeneutik açığa çıkarmadır: Başkaları bizim için gizemli (iletişim hipotezi) ve zamansal olarak uzak oldukları gibi (kavrama hipotezi), niyetlerini de kasti olarak bizden gizleyebilirler. Bu noktada kuşkucu hermeneutiğin görevi, art niyetleri ve gizli düşünceleri ortaya çıkarmaktır.

değildir. Tam tersine, Gadamer'e göre temel taşı yöntem değil, yorum olan en az üç "hakikatin yöntem dışı deneyimi" vardır: Estetik deneyim, tarihsel deneyim ve dilsel deneyim (kitabın üç bölümden oluşması bu ayrımı yansıtır). Doğa bilimlerine tarihsel ve varoluşsal kökler sunan beşeri bilimlerin temeli olarak hermeneutiğin evrenselliği de bu durumu temel alır.



Hans-Georg Gadamer

XX. yüzyılda hermeneutiğin evrenselleşmesi, gündelik faydasına ve zorunluluğuna işaret eden normal kullanımları ile felsefe ve ideoloji alanlarında uygulanmasına imkân veren devrimci kullanımlarının karışımının sonucu sayılabilir. Zorunlu olduğu sağduyu yoluyla kolaylıkla anlaşılan bir işlev böylelikle sağduyunun hiçbir zaman aklına gelmeyecek, hatta sağduyuya zıt düşecek anlamlar edinebilir. Sağduyu, tanımadığımız bir dili anlamamız için bir tercümana ihtiyacımız olduğunu kabul etmeye hazırdır elbette, ama en sıradan olanı da dahil, her kavrayış eylemi için bir yoruma ihtiyaç duyulduğunu kabul etmeye hazır değildir. Dolayısıyla hermeneutik, başka felsefelerin veya bilimlerin nesnellik ve gerçeklik iddialarının yapısökümü olarak sunulur.

Normal hermeneutik ile devrimci hermeneutiğin iç içe geçişi ve hümanist boyut ile spekülatif boyutun iç içe geçişi, dilin temalaşması tarafından kavrayışın ufku olarak sunulur. *Hakikat ve Yöntem*'in en ünlü cümlesi şudur: "Kavranabilir tek varlık, dildir." Bu cümle hem zayıf anlamıyla, dünyanın kavranmasında dilin önemine vurgu yapılması olarak hem de güçlü anlamıyla, dünyadaki bütün deneyimlerin zorunlu olarak dilin aracılığını gerektirdiğini savunan ontolojik bir tez şeklinde yorumlanabilir. Dil tezi konusundaki zayıf yorum, bir bütün olarak filoloji, retorik ve edebiyat yoluyla onu öncelikli konusu haline getiren hümanist geleneğin savunusu olarak görülebilirken, güçlü yorum Gadamer'i hem Heidegger'in felsefesiyle hem de dilin, deneyimin genel şartı olarak, Kant'ın aşkınlık kavramının güncel bir versiyonu olarak sunulduğu XX. yüzyıl düşüncesinin "dilsel dönüm noktası"yla bağdaştırır.

M7: Hans Georg Gadamer, Dil, tarih ve hermeneutik

Bu noktada hermeneutik kavramı, şu âna kadar karşımıza çıkan bütün anlamlarının ve aralarındaki bağıntıların bütünleştirmesi olarak görünür. Hermeneutiğe getirilen bütünleştirme bakış açısının çok sayıda olası versiyonu olabileceği apaçıktır. Minimalist bakış açısı, hakikatlerin aracılıkların yokluğuna bağlı olduğunu savunan saf metafiziksel gerçekçilik fikrine yönelik bir eleştiri niteliğindedir: Örneğin Luigi Pareyson (1918-1991) *Verità e interpretazione*'de [*Hakikat ve Yorum*] (1971) bunu öne sürer. Nietzsche'nin "olgular yoktur, sadece yorumlar vardır" şeklindeki tartışmalı beyanını çağrıştıran maksimalist versiyonu ise bir başka İtalyan filozofun, yorumu hakikatin doğrulanması değil, apaçık bir şekilde gerçekliğin dönüşümü olarak gören Gianni Vattimo'nun düşüncesinin merkezinde yer alır (*Addio alla verità* [*Hakikate Veda*], 2009 ve Santiago Zabala'yla *Hermeneutik Komünizm*, 2011).

Bağlamın ve Tercümenin Belirsizliği

Hermeneutiğin aynı anda hem evrenselleştirici hem de yapısökümcü dönüşümü öncelikle metin ve yazar kavramları arasındaki bağıntıda kendini gösterir. Hermeneutik, İskenderiye ve Pergamon okullarında Homeros'un şiirlerinin yorumlanması için kanonların ve yöntemlerin geliştirildiği Hellenistik dönemden

beri metinlerle uğraşmıştır. Daha sonra İskenderiye'de kitaba dayalı dinlerle (önce Yahudilik, sonra da Hıristiyanlık) dindışı filoloji arasındaki karşılaşma sonucu ortaya çıkan dinsel hermeneutik ile Geç İmparatorluk döneminde Roma İmparatorluğunda yer alan geniş kapsamlı kanunlaştırma faaliyetinin ve Justinianus'un *Corpus iuris*'inin gerekli kıldığı hukuki hermeneutik doğdu. Bu üç hermeneutik biçiminin ortak noktası, kutsal hermeneutik ve hukuki hermeneutik için olduğu kadar edebi hermeneutik açısından da geçerli olan (çünkü Yunanlara ve Romalılara göre edebiyat, hayat tarzı ve davranış şekilleri repertuarı niteliğinden dolayı model ve örnek rolüne sahipti), metinlerin kanon (yani norm) niteliğinin temsil edilmesiydi.



Jacques-Emile Blanche, *Paul Valéry*, 1923, Rouen, Musée des Beaux-Arts

XX. yüzyılda metinlerin kanonikliği konusunda ikili bir yaklaşım geliştirilir. Bir yanda, "dilsel dönüm noktası"nın etkisi ve deneyimin oluşumunda kavramsal, dilsel ve kültürel yapıların rollerinin vurgulanması sonucunda "metin" kavramı genişleyerek, Jacques Derrida'nın (1930-2004) "metnin dışında hiçbir şey yoktur" (*Gramatoloji*, 1967) şeklindeki ifadesiyle de uyumlu olarak, bir anlamda ontolojik üstünlüğe sahip olur. Ancak metinlerin hiperkanonikliği konusundaki bu deneyimin karşısında metinlerin sonsuz yorumlanabilirliği, dolayısıyla da radikal yorumlanamazlıkları fikri yer alır; Paul Valéry (1871-1945) Nietzsche'nin "olgular yoktur, sadece yorumlar vardır" şeklindeki beyanıyla aşağı yukarı aynı dönemde şöyle der: "Bir metnin sahici anlamı diye bir şey yoktur. Yazarın otoritesi diye bir şey yoktur. Bir metin yayımlandı mı herkesin kendince faydalanacağı bir mekanizma haline gelir."

Bağlamın Belirsizliği

Valéry'nin büyük ihtimalle edebi alanı kastederek (herkesin ceza yasalarından veya anatomi konulu bir inceleme eserinden kendince ve doğru şekilde faydalanması biraz zor görünür) sözünü ettiği yorumcunun mutlak kudretinin ötesinde, bu meselenin içerisinde Derrida'nın bütün çalışmalarında vurguladığı fiili bir gnoseolojik zorluk saklıdır, o da bağlamın belirsizliğidir. Bir ifadeyi derinlemesine kavrayabilmek için hem onu yazanın niyeti hem de hangi bağlamda kullanıldığı konusunda tam bilgi sahibi olmalıyız. Ancak böyle bir


Willard van Orman Quine

şey hiçbir zaman gerçekleşemeyebilir, çünkü yazılı veya sözlü bir mesajın hangi bağlamda ifade edildiğini hiçbir zaman tamamıyla kesin bir şekilde belirleyemeyiz. Bu zorluk özellikle yazılı mesajlar konusunda geçerlidir. Sözlü bir bağlamda konuşan kişinin el hareketleri, yüz ifadesi ve şartları, hatta soru sorma imkânı anlamın belirlenmesine yardımcı olurken, yazı, yazarının yokluğunda okunabilir: Aynı durum bana yapılması gereken alışverişi hatırlatan, kendi yazdığım ve belki de (ünlü bir yazar olduğumu varsayalım) ileride bir filolog tarafından incelenip sınıflandırılacak olan alışveriş listesi açısından da geçerlidir. Derrida *Mahmuzlar*'da (1978) Nietzsche'ye ait, ölümünden sonra bulunmuş, "Şemsiyeyi unuttum" şeklindeki bir notunu alıntılar. Bu bir günlükten bir sayfa mıdır? Kendine yazdığı bir not mudur? Metafiziğin tarihi konusunda bir düşüncesi midir? Ne olduğunu hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz, dolayısıyla hiçbir olasılığı göz ardı edemeyiz: Alışveriş listesi bile bilinçdışı göndermeler içerebilir ve Freud da Leonardo da Vinci'nin bir hesap defterini psikanalitik açıdan yorumlamıştır.

Amerikalı filozof Willard van Orman Quine (1908-2000) *Word and Object*'te [*Kelime ve Nesne*] (1960) tercümenin belirsizlik meselesini ele alırken bağlamın belirsizliğinin daha radikal bir versiyonuna yer verir. Burada mesele, mesajın bağlamını ayrıntılı bir şekilde bilip bilmediğimizi sorgulamak değil, bağlam konusunda, yani muhatabımızın dili konusunda bilgi sahibi olmadığımızda nasıl bir durumun ortaya çıktığını incelemektir. Bir etnoloğun hiçbir şekilde tanımadığı bir kabilenin yanında olduğunu hayal edelim. Ne zaman bir tavşan görünse, yerliler "*gavagai*" derler. Bu kelimenin tavşanın zamansal bir parçası, uzamsal bir kısmı, tavşanlığın özü, tavşanlıktan geçiş vs değil de tavşanın kendi anlamına geldiği nasıl tespit edilebilir? Böyle bir şeyin gerçekten meydana geldiği söylenir: Kanguru, adını, James Cook'un yerlilere söz konusu hayvanın adını sorduğunda yerlilerin ona dediği, "bilmiyorum" anlamındaki "*kangaroo*"dan almıştır.

Hermeneutik Döngü

Bağlamın ve tercümenin belirsizliğinin beraberinde getirdiği zorluklara Martin Heidegger'in (1889-1976) *Varlık ve Zaman*'da (1927) ortaya attığı, Hans Georg Gadamer (1900-2002) tarafından *Hakikat ve Yöntem*'de (1960) geliştirilen hermeneutik döngü teorisiyle çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Buradaki temel önerme (radikal tercüme hipotezinde olduğu üzere), okuduğumuz metinle veya



Thomas Kuhn

dinlediğimiz konuşmayla aramızda hiçbir ortak nokta yoksa onu anlamakta zorlandığımızdır. Dolayısıyla bir metni veya bir konuşmayı anlamadan önce "ön anlama" veya "beklenti ufku" söz konusudur; örneğin en azından yazıya benzer bir karalama değil de bir metin veya bir konuşma olmasını bekleriz. Şifreli bir mesajı deşifre etmeye çalışan kişi, karşısındakinin radyofonik bir sistemin parazitleri değil de bir metin olduğunu varsaymak zorundadır. Kolay anlaşılmayan İtalyanca bir metin bile (birkaç kelimesi silinmiş veya anadili İtalyanca olmayan biri tarafından yazılmış olabilir), sadece anlamı bir şekilde varsayıldığında anlaşılabilir. Heidegger bu düşünceyi genelleştirerek mesajların kavranmasının yanı sıra, insanın dünyayla bağıntılarının tamamının da hermeneutik bir döngüyle nitelendiğini savunur: Sıradan bir örnek vermek gerekirse, tornavidanın ne işe yaradığını bilmesek, onları kulaklarımızı temizlemek için kullanmak aklımıza gelebilir, bir köpek de bir müzenin ne olduğu konusunda kesin fikirlere sahip olmayabilir.

Sonuçta "hermeneutik döngü"de Kant'ın "Kopernicusçu" devriminden türemiş bir bakış açısı söz konusudur (zaten Heidegger *Varlık ve Zaman*'dan iki yıl sonra *Kant ve Metafizik Problemi*'ni yayımlar) ve o bakış açısının hem güçlü hem de zayıf yönlerini içerir. Kant bilgi teorisinin asıl sorusunun, şeylerin kendinde nasıl oldukları değil, bizim tarafımızdan bilinmeleri için nasıl olmaları gerektiği olduğunu öne sürerken, dünyanın olduğu haliyle, kavramsal modellerimizin, algı mekanizmalarımızın ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni kendi "Tarihsel Aklın Eleştirisi" projesiyle entegre etme zorunluluğunu savunan Dilthey başta olmak üzere Kant'ın haleflerinin öne süreceği gibi, tarihle kültürün sunduğu aracılıklardan bağımsız olarak erişilebilir olduğundan emin olan saf bir metafiziğin zayıflıklarını vurguladığına şüphe yoktur. Öte yandan, bilişsel eylemin merkezine nesne yerine özneyi konumlandırmak, hem doğal nesnelerin hem de sosyal nesnelerin bilinmesi açısından çeşitli sorunların ortaya çıkmasına neden olur.

Doğal nesneler konusunda, önce Thomas Kuhn (1922-1996) tarafından *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda (1962), sonra da daha abartılı bir versiyonu Paul K. Feyerabend (1924-1994) tarafından *Yönteme Karşı*'da (1975) geliştirilen, bilim felsefesi konusundaki söylemlerin temelinde Kant'ın Heidegger'in hermeneutik

döngüsünden destek alan devrimi yatar. Buradaki temel fikir, bilimsel teorilerin dış dünyanın unsurlarıyla değil de başka teorilerle kıyaslanmasıdır, çünkü dış dünya ile doğrudan bir bağıntı olması mümkün değildir (Kuhn); ayrıca, bu durumdan dolayı, pragmatist filozof Richard Rorty'nin (1931-2007) *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda (1979) sunduğu öneri doğrultusunda dayanışmanın nesnelliğe kıyasla üstünlüğünün savunulduğu pragmatist bir yaklaşım bağlamında toplumun ihtiyaçlarına cevap verdikleri sürece bütün teoriler geçerlidir (Feyerabend). Bu yaklaşımın beraberinde getirdiği apaçık sorunlardan biri, örneğin bir hekimin faaliyetini bir şamanınkinden, bir astronomun faaliyetini bir astroloğunkinden ayırt etmenin imkânsız hale gelmesidir; Paul Boghossian *Fear of Knowledge*'de [*Bilme Korkusu*] (2006), Diego Marconi de *Per la verità*'da [*Hakikat İçin*] (2007) bu soruna dikkat çekmişlerdir.

Dünyadaki sosyal nesnelerin döngüselliğini sınırlamak istesek bile geriye bazı sorunlar kalır. Yabancılaşma dışlanma kaynağı haline gelebilir mi? Kültürün

Zayıf Düşünce

"Zayıf Düşünce" ifadesiyle (editörlüğünü Gianni Vattimo ile Pier Aldo Rovatti'nin yaptığı 1983 tarihli bir kitabın başlığından alınmıştır) çağdaş İtalyan felsefesinin Nietzsche ve Heidegger'i temel alarak metafiziksel düşünceyle arasına mesafe koyan ve her türlü hâkimiyetin ve şiddetin kökenini o düşüncede tespit eden bir akımı kastedilir. Bu akım, postmodern tartışmaya dahildir (G. Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 1985). Postmodern toplum "genelleştirilmiş iletişim" toplumudur, dolayısıyla da kaotiktir, ancak tam da bu nedenle homologasyonu, yani Vattimo'nun "şeffaf" olarak tanımladığı türden toplumun, Hegel'in mutlak özbilinç idealini yerine getirerek her tür ihtilafı aşan bir toplumun, "organik bir toplum"un gerçekleştirilmesini imkânsız kıldığı için, beraberinde özgürleşmeyi getirir. Postmodern toplum ise donuktur, ana özelliği farklılıkların çoğalması ve ortak bir hale indirgenemeyişidir; telematik iletişim araçlarının ve bilişimin yaygınlaşması sayesinde dünya sahnesinde yeni özneler ortaya çıkar ve kendilerini yeni tarih merkezleri olarak sunarlar. Dünya tarihinin merkezinin yok olması ve ona bağlı olarak toplumun farklılaşması, mutlak bir referans noktasının, ilksel ilkenin veya *arkhe*'nin kaybının semptomu olduklarından, felsefi bir anlama sahiptirler. Metafiziğin sonuna ve nihilizmin modernitenin (felsefi ve tarihsel düzlemde) kaçınılmaz sonucu olarak görüldüğü yeni bir masal dünyasının (Nietzsche) ve yorum dünyasının (Heidegger, Gadamer) başlangıcına işaret ederler. Modernite ile postmodernite arasındaki bağlantı noktası sekülerleşme ve metafiziğin güçlü, temel yapılarının giderek zayıflamasıdır. Postmodernizm,

veya dilin ortak olmaması bir insana ayrımcılık uygulamak için yeterli bir kriter olabilir mi? Peki hayvanlar, insanlarla aynı kültürü paylaşmadıklarına göre hiçbir hakka sahip değil midir? Bu birkaç örnekten, hermeneutik döngüselliğin üzerinde çok durmanın, saf nesnelliğin dengelenmesini sağladığına şüphe yoksa da ahlak ve siyaset alanlarında çok ciddi sorunlara yol açacağı bellidir.

Konstrüktivizm ve Gerçekçilik

Hem bağlamın ve tercümenin belirsizliği hem de hermeneutik döngü, bütün kavrayış eylemlerinin yorumlanmayı gerektirdiğini varsayar. Kantçı bir yaklaşımla deneyimden ve ontolojiden ziyade kavramsal modellerin ve epistemolojinin rolünü vurguladığı için "konstrüktivist" diye nitelenebilecek bu bakış açısına karşın, konstrüktivizmin kapsamını indirgemeye ve gerçekliğin yorumdan muaf alanlarının varlığını savunmaya eğilimli, gerçekçi bir bakış açısı zaman içinde giderek yayılmıştır.

metafizikten ve tarihsel biçimi olan moderniteden kopuştur, ancak onları yadsımak yerine büker ve hem onlardan kaynaklandığını (tarihsel meşrulaştırma) hem de onlardan özgürlüğünü elde ettiğini (çünkü onlarla arasında tarihsel bir bağ vardır) kabul eder; Vattimo burada izlediği mantığı Heidegger'in *Verwindung* ("bükme") teriminden ilham alır.

Bu durumda Vattimo'nun zayıf düşünceyi, sahici bir varlığı tezahürlerinin altından ortaya çıkarmaya yönelik basit bir maske sıyırma olarak görmediği belli olur; varlığı düşünmenin tek yolu, söylemsel ve sembolik uygulamalarında, dilsel ve tarihsel formasyonların, yani yorumlarının aracılığıyla tükenmiş olması, "zayıflatılmış" olmasıdır. Rovatti fenomenolojik ve yapısökümcü yönü daha güçlü bir zeminde hareket



Filozof Gianni Vattimo, 2004

eder (*Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale* [*Delikli Kazan. Paradoksal Halimiz*], 1998; *Etica minima. Scritti quasi corsari sull'anomalia italiana* [*Asgari Ahlak. İtalya'nın Anomalisi Konusunda Neredeyse Korsan Yazılar*], 2010).

Gaetano Chiurazzi

Davidson'ın Gerçekçiliği

Bu gerçekçilik birçok şekilde ifade edilir. Yaygın anlam geleneğiyle bağlantılı olan ilki, Amerikalı filozof Donald Davidson (1917-2003) tarafından *Inquiries into Truth and Interpretation* [*Hakikat ve Yorum Konusunda Soruşturmalar*] (1984) adlı eserde öne sürülür; Davidson, yorumlarımızın konuşucunun inanışlarının tutarlılığını ve olgulara tekabül edişlerini maksimize eden bir yorum cömertliği ilkesinden ayrı tutulamayacağını savunur. Başka bir deyişle, konuşucunun ne dediğini bildiğini ve bizi kandırmaya çalışmadığını varsaymak gerekir. Zaten genelde böyle bir durum söz konusudur. Güvene dayalı bu yaklaşım en azından iki avantaj sunar: En sıradan deneyimlerimize uygun göründüğü gibi, hayatımızı da basitleştirir. Gazete okurken içerdiği haberlerin aslında uzaylıların arasındaki mesajlaşmadan ibaret olduğunu düşünmek ne güzeldi ne de faydalı ve daha da önemlisi, böylesi bir yaklaşım en normal haberleri bile deşifre edilemez hale getirir. Hermeneutik geleneğinde bu ilke "mükemmellik önkoşulu" olarak bilinirdi: Buna göre, bir metni veya bir söylemi kavramak için tam anlama sahip olduğu

Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*

Pareyson'un ölümünden sonra yayımlanan en önemli eseri *Ontologia della libertà*'da [*Özgürlüğün Ontolojisi*] (1955) kötülük, beşeri ve ilahi özgürlük ve "Hıristiyanlık miti"nin hermeneutiği temaları işlenmiştir. Bu eser, hacmi ve sistematikliği açısından, yine yazarın ölümünden sonra yayımlanmış *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* [*Dostoyevski. Felsefe, Roman ve Dinsel Deneyim*] ile bağdaştırılabilir.

Plotinos, Jaspers, Heidegger, Schelling ve Nikolaj A. Berdjaev (1874-1948) gibi yazarların kıyaslandığı *Ontologia della Libertà*'da Pareyson'un düşüncesinin iki ana teması, metafizik-teolojik açıdan radikalleştirilmiştir: Açığa vurmaya yönelik bir düşünce anlamında yorum teorisi (1971 tarihli *Verità e interpretazione*'nin [*Hakikat ve Yorum*] ana teması) ve kişinin Pareyson'un aşkın olarak gördüğü bir hakikate özgürce açılması anlamında ontolojik algısı (1956 tarihli *Esistenza e persona* [*Varlık ve Kişi*] bu konuya adanmıştır). Eser ayrıca, Dostoyevski ve Melville gibi yazarlarla aralıksız kıyaslama sürecinde olgunlaşmış felsefi konulardan dolayı *Teoria della formatività*'nın dinsel açıdan yorumlarını içerir: İnsanlığın kökleri dinsel mitlere uzanan sembolik mirasının bir ifadesi anlamındaki sanat da insanların durumunun kavranması açısından fayda sağlayabilir. Pareyson'a göre tarihsel gerçekliklerde daima zaman ve ebediyet tezahür eder ve tarihsel gerçeklikler salt olumsal kültürel ifadeler olmanın çok ötesinde, temellerinde yatan ilk miti kavrama ve evrenselleştirme çabası yoluyla yorumlanmalıdır: "Burada söz konusu olan kültür tarihinin incelemesi değil, 'varoluşsal hermeneutiktir.'"

fikrinden yola çıkmalıyız ve sadece çabalarımız hiçbir sonuç vermediği takdirde anlam sahibi olmadığını kabul edebiliriz. Paul Ricoeur de (1913-2005) ontolojinin epistemolojiden, varlığın da dilden üstün olduğunu hermeneutik alanında da öne sürmüştür: *La metaphore vive* [*Yaşayan Metafor*] (1975) adlı eserinde "bir şeylerin söylenmesi için bir şeylerin var olması gereklidir" derken Aristoteles'ten ilham alır ve "metin dışında hiçbir şey yoktur" tezine karşı çıkar.

Yorumun Sınırları

Hem anlambilim (Davidson'a benzer şekilde) hem de ontoloji (Ricoeur'e benzer şekilde) düzleminde yorumun sınırlarını belirleme gereksinimi, Umberto Eco'nun *Lector in fabula* [*Anlatıda Okur*] (1979) ve *Yorum ve Aşırı Yorum* (1991) gibi eserlerde geliştirdiği, yazar ile okur arasındaki yorum işbirliği teorisiyle ifade edilmiştir. Eco'ya göre metnin anlamı sadece yazarın niyetine de indirgenemez (örneğin yazar kendi beyanının kapsamını veya anlamını hafife almış olabilir), tamamıyla okurun niyetine de indirgenemez, aksi takdirde okur, kitabın asıl yazarı haline gelir.

Pareyson hakikatin tükenmezliği temasını, gerçekliğin tamamının temel taşı olan özgürlük anlamında derinleştirir: Özgürlük başlangıç ve seçim olması açısından öncelikle ilahidir ve iyilik ile pozitiflik anlamında varlık sadece ondan kaynaklanabilir. Ancak bu iyiliği ve pozitifliğin ardında gizlenen ince negatiflik örtüsü, çok eski zamanlarda, insanlık tarihi başlamadan ve Tanrı yaratmaya veya yaratmamaya karar vermeden önce gelişen teogoniye tanıklık eder. Tanrı, dünyayı yaratabilmek için gerçekliğe üstü örtülü bir şekilde eşlik etmeye devam eden hiçliği aşarak kendini İyilik olarak seçmek, sunmak zorunda kaldı. Kötülüğün temsil ettiği negatiflik Tanrı'nın geçmişidir: Tanrı'nın iyiliği seçmesi, negatifliğe karşı zafer kazandığını gösterir, ama bu da Tanrı'nın kötülükten yoksun olmadığını, hatta gerçeklik olarak değil de yenilgiye uğratılmış, ama hep müsait olan bir imkân olarak onda kök saldığı anlamına gelir. İçerdiği "negatiflik izi"nden, daima örtük kalan "yatışmış ama hazır, kaderi belirlenmiş ama her zaman müsait" çatışmadan dolayı "hem özgürlük hem de uçurum" olan bir Tanrı'dır. Gözden çıkarılmış bu imkânı gerçekliğe çevirecek tek varlık insandır. Dolayısıyla kötülük de özgürlüğün ürünüdür, ama bu, Cennetten kovulan insana özgü diğer özgürlük, yani özgür iradedir. Bu durum, insanın Cennetten kovulmasının zorunlu olmamasını, yani Tanrı'nın kötülüğe, ebediyete karşı elde ettiği zaferin tarihte de gerçekleşmesini temin eder.

Gianluca Cuozzo

Yeni Gerçekçilik

Maurizio Ferraris hermeneutik çerçevesinde ve konstrüktivist veya nihilist sonuçlarına tepki olarak "Yeni Gerçekçilik" akımını ortaya atmıştır (*Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, 2012) ve hem Mario de Caro gibi analitik formasyonlu filozofların hem de Mauricio Beuchot ve Markus Gabriel gibi Kıta formasyonuna sahip filozofların dahil olduğu bu akıma Umberto Eco, Hilary Putnam ve John Dearle gibi düşünürler destek olmuştur; Yeni Gerçekçilik, Fransız filozof Quentin Meillassoux ve Amerikalı filozof Graham Harman'ın "spekülatif gerçekçiliği" gibi ondan bağımsız olarak doğmuş, ama benzer ihtiyaçlara cevap veren başka gerçekçilik akımlarıyla da kesişir. Yeni Gerçekçilik açısından, bilimin sistematik olarak hakikatin ve gerçekliğin nihai ölçeği olmadığının giderek aşikâr hale gelmiş olması, geçen yüzyıl felsefesinin büyük kısmının öne sürdüğü gibi, gerçeklikle, hakikatle veya nesnellikle vedalaşmak gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, hukuk, dilbilim veya tarih gibi felsefenin de dünya konusunda bize söyleyecek önemli ve

Dolayısıyla bir metnin sahici anlamını yakaladığımızdan hiçbir zaman emin olamasak da o metnin ne olmadığından negatif olarak emin olabiliriz. Örneğin *Nişanlılar*'ın bir yemek kitabı olmadığı kesindir, ama Manzoni'nin ideolojisinde Jansenizmin rolü konusunda sonsuza kadar tartışabiliriz. Eco'nun metnin sapkın yorumlara direnci konusunda söyledikleri daha genel anlamda ontolojik düzeyde de geçerli olduğundan, bu gibi düşünceler daha da büyük anlam kazanır; nitekim Eco bu düşüncelere *Kant e l'ornitorinco*'da [*Kant ve Ornitorenk*] (1997) yer verir ve Yeni Gerçekçilik konusundaki tartışma bağlamında öne sürdüğü "negatif gerçekçilik" teorisiyle de bu temayı ele alır. Gerçekliğin yorumlara direnen ve onlara "hayır" diyen bir "sert çekirdeği"nin olduğu fikri, ontolojik düzeyde dünyanın bazı kısımlarının düşünceden bağımsız olduğu anlamına gelir (bu da her türlü gerçekçiliğin asgari önşartıdır). Ancak aynı zamanda epistemolojik düzeyde yorumun (ve her türlü bilişsel faaliyetin) ilkesel olarak anlamlı olabileceği anlamına da gelir, çünkü kabul edilemez anlamlar deneyimlediğimiz de olmuştur.

sahici bir şeylerinin olduğu anlamına gelir.

Bu çerçevede Yeni Gerçekçilik öncelikle negatif gerçekçilik olarak karşımıza çıkar: Dış dünyanın kavramsal modellerimize gösterdiği direnç, bir yenilgi olarak değil, dünyanın sağlam ve bağımsız olduğunun kanıtı olarak görülmelidir. Ancak, durum böyleyse, negatif gerçekçilik pozitif gerçekçiliğe dönüşür: Gerçeklik, direnci yoluyla bir sınır teşkil etmenin yanı sıra imkânlar ve kaynaklar da sunar, bu da doğal dünyada farklı yaşam biçimlerinin ortak bir kavramsal modelleri olmadan nasıl aynı ortamda etkileşim içine girebildiğini açıklar; aynı zamanda da sosyal dünyada insanların niyetlerinin ve davranışlarının nasıl öncelikle verili olup daha sonra yorumlanıp gerektiği takdirde dönüştürülebilecek bir gerçeklik yoluyla mümkün kılındığını açıklar. Postmodern akımın sona ermesiyle Yeni Gerçekçilik sayesinde mimarlık, edebiyat, pedagoji ve tıp gibi felsefe dışı alanlardaki yenilenme gereksinimi tespit edilmiştir.

M1 Sigmund Freud

RÜYA VE ARZU

Rüyaların Yorumu

Aşağıdaki bölümde Freud'un rüya teorisinin ana tezleri sunulmuştur: Rüya, bir arzunun tatmin edilmesidir; rüyanın imgeleri, yani rüya gören kişinin uyandığında hatırladıkları, arzuların rüyada halüsinasyon yoluyla tatmin olmak için maruz kaldıkları dönüşüm sürecinin sonucudur. Bu bölümün alındığı, Freud'un başyapıtı *Rüyaların Yorumu*'nda (1899) önerilen yöntem teorik psikanalitik alanında öncelikli bir role sahiptir; Freud'un deyimiyle rüya "bilinçaltının keşfine giden anayolu" temsil eder.

Psişik bir fenomen olarak rüya

Rüyalar, çalgıcının kendisi değil de başka birisi tarafından çalındığında bir müzik aletinden çıkan uyumsuz sesle kıyaslanmamalıdır; rüyalar anlamsız da, saçma da değildir, fikir dağarcığımızın bir kısmı uyurken diğer kısmının da uyanmaya başladığı anlamına gelmez. Tam tersine, rüyalar tamamıyla geçerli psişik fenomenlerdir ve arzuların gerçekleşmesidir; uyanıklık halinin anlaşılabilir psişik eylemleri arazına dahil edilebilirler; zihnin son derece karmaşık bir faaliyetinin ürünü olarak ortaya çıkarlar. Ancak bu keşfin daha tadını bile çıkarmaya başlayamadan bir soru seliyle karşı karşıya kalırız. Rüya yorumlarından anladığımız üzere, rüyalar arzuların gerçekleşmiş halini temsil ediyorsa, arzuların gerçekleşmesini ifade eden bu sıra dışı ve şaşırtıcı biçimin kökeni nedir? Rüya-düşünceler, uyandığımızda hatırladığımız apaçık rüyalara dönüşmeden önce ne gibi değişikliklere uğrarlar? Bu değişiklikler nasıl gerçekleşir? Rüyaya dönüştürülen malzemenin kaynağı nedir? Rüya-düşüncelerde gözlemlediğimiz, örneğin birbirleriyle çelişmeleri gibi sayısız özellik nereden kaynaklanır? Rüyalar içsel psişik süreçlerimiz konusunda bize bir şeyler

anlatabilir mi? İçerikleri bizim gündüz inandığımız görüşleri düzeltmemize neden olabilir mi? Bütün bu soruları şimdilik bir yana bırakıp tek bir yolu biraz daha izlemeyi öneriyorum. Rüyaların, arzuları gerçekleşmiş gibi temsil edebileceğini öğrendik. Yapmamız gereken ilk şey, bunun rüyaların evrensel bir özelliği mi olduğunu araştırmaktır [...].

Arzunun gerçekleşmesi anlamında rüya

Rüyaların genelde apaçık bir şekilde arzuların gerçekleşmesi olarak göz önüne serildiklerini göstermek kolaydır, hatta rüya dilinin uzun zaman önce anlaşılmamış olması şaşırtıcı gelebilir. Örneğin, istediğim zaman, yani bir anlamda deneysel olarak kendimde üretebileceğim bir rüya vardır. Akşamları ançüez, zeytin veya başka bir tuzlu yiyecek yediğim takdirde, gece susuyorum, bu da beni uyandırıyor. Ancak uyanmadan önce bir rüya görüyorum ve içeriği hep aynı oluyor, yani bir şeyler içtiğimi görüyorum. Kana kana su içiyorum ve insan susuzluktan öldüğünde, soğuk bir içeceğin nefis bir tadı olursa, bu suyun tadı da öyle; ardından uyanıyorum ve gerçekten su içmem gerekiyor. Bu basit rüyanın nedeni, uyandığımda hissettiğim susuzluktur. Susuzluk, içme arzusunu yaratır, rüya da bu arzunun gerçekleştiğini gösterir. Burada rüya, tahmin edilmesi kolay bir işlevi yerine getirir. Ben derin uyurum ve genelde bir ihtiyaçtan dolayı uyanmam. Eğer susuzluğumu rüyamda su içtiğimi görerek gidermeyi başarırsam, onu gidermek için uyanmama gerek olmaz. Bu durumda bu, hayatımı kolaylaştıran bir rüyadır. Hayatın başka anlarında da olduğu gibi, eylemin yerini rüya alır.

M2 Edmund Husserl

EPOKHE

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Konusunda Fikirler]

1913'te yayımlanan *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [*Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Konusunda Fikirler*] adlı eserden alınmış bu metinde fenomenolojik yöntemin temel bir yönü olan *epokhe* sunulur. Yunanca *epokhe* terimi, antikçağ kuşkuculuğuna göndermede bulunursa da Husserl hem kuşkucuların "yargının askıya alınması"yla hem de Descartes'ın metodik kuşkusuyla arasına mesafe koyar. Fenomenolojik *epokhe*, insanların doğal tutumlarında ve pozitif bilimlerin teorilerinde zımni olan dünyanın varlığı tezinin "parantez içine alınması"yla yetinir. Husserl'e göre öznenin kendi bilinçli deneyimine odaklanabilmesi ve fenomenolojinin, bilincin gerçeklikle bağlantı kurmasına veya onu "niyetsel kılmasına" imkân veren eylemlerin özünü yakalama hedefinin gözetilmesi için bu strateji gereklidir.

Benim için dünya "elimin altında"dır

Uzamda sınırsız bir şekilde uzanan ve zaman içinde sonsuz oluşuma tâbi olan ve olmuş bir dünyanın bilincindeyim. Onun bilincinde olmak öncelikle dünyayı dolaysız ve sezgisel olarak algıladığım, onu deneyimlediğim anlamına geliyor. Uzamsal olarak dağılmış haldeki cisimsel şeyler, ben onlara dikkat edeyim veya etmeyeyim, düşüncelerimde, duygularımda, irademde onlarla ilgileneyim veya ilgilenmeyeyim, görme, dokunma, duyma vs gibi duyusal algıların farklı şekilleri yoluyla, benim için buradadırlar, gerçek anlamda ve mecazi anlamda "elimin altında"dırlar. Hayvanlar da, hatta insanlar da benim için buradadır; onlara bakarım, onları görürüm, bana yaklaştıklarını duyarım, ellerini sıkarım ve onlarla konuşurken ne hissettiklerini ve düşündüklerini, içlerindeki duyguları, ne arzuladıklarını veya istediklerini hemen anlarım. [...]

Hayatın ufku anlamında dünya

Ama uyanık olduğum süre boyunca bilinçli bir şekilde "elimin altında" olan dünya, sezgisel açıdan berrak veya karanlık, açık seçik veya belirsiz olan ve fiili algı alanımın çevresinde aralıksız bir halka oluşturan bu beraber-mevcudiyet bağlamında tükenmez. Dünya, sağlam düzeniyle sınırsızlığa uzanır. [...] Bu durum, şu âna kadar tarif ettiğim uzamsal mevcudiyet düzeni içindeki dünya için söz konusuyken, zamansal ardışıklık düzeni içindeki dünya için de durum böyledir. Şimdi ve uyanık olduğum sürenin bütün "şimdi"lerinde benim için elimin altında olan bu dünya, bilinen veya meçhul, canlı veya cansız geçmiş ve geleceği olmak üzere her iki yönde sonsuz zamansal bir ufka sahiptir. Elimin altında olana sezgisel olarak erişmeme imkân veren deneyim ânında özgürce hareket halindeyken, doğrudan çevremde yer alan gerçekliğin bağlantılarını takip edebilirim, uzamda ve zamanda bakış açımı değiştirebilir, oraya veya buraya, ileri veya geri bakabilirim; uzamın ve zamanın değişmez düzeninde mümkün olanı veya varsayılanı algılamamı sağlayacak şekilde kendime sürekli olarak yeni ve az çok sarih ve anlamlı algılar ve temsiller veya az çok sarih imgeler sağlayabilirim.

İnsan aynı kalan tek bir dünyayla bağlantı içindedir

Dolayısıyla bilincim açıkken, içeriği ne kadar değişken olursa olsun, daima aynı kalan tek bir dünyayla bağlantı halindeyim ve bu durumu değiştiremem. Bu dünya sürekli olarak "elimin altında"dır ve ben de onun bir parçasıyım. Bu dünya sadece şeyler dünyası olarak değil de değerlerden ibaret, emtialardan ibaret bir dünya ve pratik bir dünya olarak da aynı dolaysızlıkla benim için oradadır. Hiç çaba sarf etmeden karşımdaki şeylerin, güzel veya çirkin, hoş veya nahoş, sevimli veya sevimsiz gibi değer karakterleriyle donatıldığını görüyorum. [...] Biz bu bakış açısını sürdürmek yerine onu radikal bir şekilde değiştirmeyi öneriyoruz. Amacımız, bu değişikliğin ilkesel imkânı konusunda kendimizi ikna etmek olmalıdır.

Dünyaya karşı doğal tutum

Çevremdeki gerçek dünyanın sadece genel anlamda, öğrenilmiş bir şey olarak değil de orada var olan bir olgu olarak daima bilindiğine dair genel tez, dünyanın varlığı konusunda ayrıntılı bir hüküm gibi tek bir eylemden ibaret değildir elbette. Bakış açısının benimsendiği sürenin tamamı, yani uyanık olduğumuz doğal hayatımızın tamamı boyunca olan ve süren bir şeydir. Herhangi bir anda açıkça algıladığımız veya muğlak bir şekilde temsilini oluşturduğumuz şeyler, başka bir deyişle düşünmeden önce doğal dünyayla ilgili deneysel olarak bildiğimiz her şey, bir bütün olarak ve her parçasında "mevcut" ve "el altında" olma karakterine sahiptir ve bu karakter, kendisiyle uyumlu, apaçık (yüklemsel) bir varlık hükmü için temel oluşturabilir. Bu hükmü ifade ettiğimizde, "el altında" olan bir karakter olarak asıl deneyimde yatan bir şeyi bir beyan biçimine soktuğumuzun ve yüklem şeklinde kavradığımızın bilincinde oluruz.

Descartes'ın şüphesi

Potansiyel ve ifade edilmemiş tezi de apaçık hüküm tezini ele aldığımız gibi alabiliriz. Her zaman mümkün olan böyle bir yaklaşıma örnek olarak Descartes'ın bizimkinden apayrı bir amaçla, yani varlığın mutlak bir şekilde kuşku duyulmayacak bir alanını tesis etmek için geliştirdiği, her şeyden kuşkulanma girişimini gösterebiliriz. Hareket noktamız bu, ama her şeyden kuşkulanma girişiminin sadece özünde zımnen yer alan ve ortaya çıkarılması gereken bazı noktaları vurgulamak için metodik bir destek olarak işimize yarayacağını hemen ve ısrarla belirtelim. Her şeyden kuşkulanma girişimi, mükemmel özgürlüğümüz kapsamında yer alır; kuşkulandıklarımız konusunda tamamıyla yeterli kanıtlar doğrultusunda ne kadar emin olursak olalım, her şeyden kuşkulanmayı deneyebiliriz. [...]

Paranteze alma yöntemi

Descartes'ın evrensel şüphe girişimini artık yeni ve daha keskin bir şekilde tanımlanmış evrensel *epokhe* ile ikame edebiliriz. Ancak bu *epokhe*'nin evrenselliğini haklı nedenlerle kısıtlıyoruz, çünkü sahip olabileceği kapsamın tamamını ona bahşettiğimiz takdirde, değişikliğe uğramamış hükümlere veya bir bilime yer kalmazdı, zira bütün tezler ve bütün hükümler özgürce değiştirilebilir ve değerlendirdiğimiz veya eleştirdiğimiz bütün nesnellikler parantez içine alınabilir. Ama bizim amacımız, yeni bir bilimsel alan keşfetmektir ve onu belirli bir şekilde sınırlandırılmış parantez arasına alma yöntemiyle fethetmek istiyoruz. Bu sınırlamayı da bir terimle ifade etmeliyiz.

Fenomenolojik epokhe: dünyanın varlığının bilincinin askıya alınması

Doğal bakış açısının özüne içkin olan genel tezi kullanım dışı bırakıyoruz ve varlığın doğası açısından kapsadığı her şeyi paranteze alıyoruz: dolayısıyla sürekli olarak "bizim için burada," "elimizin altında" olan ve daima olacak olan doğal dünyanın tamamı, onu paranteze almayı seçsek de bilincinde olmaya devam ettiğimiz bir "olgu-dünyası"dır. Yapma özgürlüğüne tamamıyla sahip olduğum üzere böyle yaptığım takdirde bir sofist gibi bu "dünya"yı reddetmiş olmam, bir kuşkucu gibi orada olduğundan kuşku duymam, "fenomenolojik" *epokhe*'yi olması gerektiği şekilde kullanırım, başka bir deyişle pratik-doğal hayatta ve pozitif bilimlerde yaptığım gibi verili olan dünyayı var olduğu haliyle, başlangıçta var olan ve deneyim ve düşünce yoluyla ilerleyen bir bilgi için evrensel bir varlık zemini olmayan bir dünya olarak varsaymıyorum. Gerçekliğin deneyimini saf bir şekilde ve doğrudan yaşamıyorum. [...] Böylelikle var olma, böyle-var-olma ve bütün var olma kipleri konusunda her türlü hükümde ve yüklemsel tavırda bulunmamı yasaklayan fenomenolojik *epokhe*'yi uyguluyorum.

M3 Jean-Paul Sartre

BAŞKALARININ VARLIĞI

Varlık ve Hiçlik

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'ten (1943) alınan bu bölümde utanç duygusunu inceler. Uygunsuz bir durumda biri tarafından yakalanınca duyulan utanç, Sartre'a göre yabancılaşma olgusunun bir örneğidir: bilincin (Sartre'ın deyimiyle "kendi-için varlık"), başkasının bakışı ("başkaları-için varlık") önünde şeyleşmesidir ("kendinde-varlık"). Sartre başka öznelerin varlığına dair klasik felsefi probleme fenomenolojik-varoluşsal bir cevap sunar.

Bir bilinç şekli olarak utanç

Örneğin utancı ele alalım. Utanç, yapısı daha önce tarif ettiklerimizin aynısı olan bir bilinç şeklidir. Utanç olarak kendi(nin) konumsal olmayan bilincidir ve bu haliyle Almanların "Erlebnis" adını verdiği şeyin bir örneğidir ve düşünceyle erişilebilir. Yapısı yönelimseldir ayrıca, bir şeyin utanç verecek şekilde yakalanmış olmasıdır ve bu şey Benim. Ben olduğum şeyden utanç duyarım. Dolayısıyla utanç, Ben ile aramdaki mahrem bir ilişkinin gerçekleşmiş halidir: Utanç yoluyla kendi varlığımın bir yönünü keşfederim.

Başkasının bakışı

Ancak, utançtan türemiş bazı karmaşık biçimler düşünce düzleminde ortaya çıkabilse de utanç, kökeninde bir düşünme olgusu değildir. Nitekim yalnızlık halinde dinsel ibadet yoluyla utanç konusunda hangi sonuçlar elde edilirse edilsin, utanç birincil yapısı içinde birilerinin karşısında duyulan utançtır. Sakar davrandığımda veya bayağı bir harekette bulunduğumda, o hareket bana yapışır, onu yargılamam da, suçlamam da, sadece yaşarım, onu kendi-için varlık olarak gerçekleştiririm. Ama aniden başımı kaldırırım ve orada biri olduğunu ve beni gördüğünü anlarım. Hareketimin ne kadar bayağı olduğunu hemen anlarım ve bundan utanç duyarım. Utancımın düşünme

düzleminde olmadığı kesindir, çünkü benim bilincimde başkasının mevcudiyeti, katalizatör şeklinde olsa bile, Düşünme haliyle uyumsuzdur: düşünme alanında bana ait olan bilinç dışında başka bir şeyle karşılaşamam.

Kendini bilme anlamında utanç

Başkası, Ben ile kendim arasındaki olmazsa olmaz aracıdır: Ben başkasına göründüğüm halimden utanç duyarım. Başkalarının ortaya çıkmasıyla kendim hakkında bir nesneymişim gibi yargıda bulunma durumunda kalırım, çünkü başkalarına bir nesne gibi görünürüm. Ama başkalarına görünen bu nesne, başkasının zihnindeki boş bir imge değildir. Nitekim bu imge tamamıyla başkalarına atfedilebilir, bana "dokunmayabilir." Onun karşısında, yüzüme sahip olmadığım bir çarpıklık veya bayağı bir ifade atfeden kötü bir portrem karşısındaymışım gibi rahatsızlık veya öfke duyabilirim, ama derinlemesine etkilenmem: Utanç, doğası gereği, kendini bilmedir. Başkalarının beni gördüğü gibi olduğumu bilirim.

Kendisi-için-varlık ve başkaları-için-varlık

Öte yandan kendisi-içinin var olma şeklindeki kendimde başkaları için olduğum şeyin eşdeğerini bulmuşum gibi, kendim için olduğum ile başkaları için olduğum arasında bir kıyaslama söz konusu değildir. Her şeyden önce böyle bir kıyaslama, somut bir zihinsel işlem olarak kendimde rastladığım bir şey değildir; utanç, söylemsel bir hazırlık olmadan beni baştan ayağa kateden dolaysız bir ürpertidir. Hem zaten böyle bir kıyaslama mümkün değildir; kendisi-için-varlığın mesafesiz, gerilemesiz, öngörüsüz mahremiyeti içinde olduğum şeyle, başkaları için olduğum gerekçelendirilemez kendinde-varlıkla ilişkilendirememem. Burada ne ölçü ne de karşılıklılık kriteri vardır. Öte yandan bayağılık kavramının kendisi zaten monadlar arası bir ilişki gerektirir. İnsan tek başına bayağı değildir. Dolayısıyla başkaları bana sadece benim ne olduğumu ifşa etmemişlerdir; aynı zamanda beni yeni nitelemeleri taşımak zorunda olan yeni bir varlık türü doğrultusunda oluşturmuştur. [...]

Ancak başkalarına görünen bu yeni varlık başkalarının içinde yer almaz; çocukların oldukları şeyden "utanmalarını" sağlayan eğitim sisteminden görüldüğü üzere, o yeni varlıktan ben sorumluyum. Dolayısıyla utanç, başkalarının karşısında kendinden utançtır, bu iki yapı birbirinden ayrılamaz. Ama aynı zamanda varlığımın bütün yapılarını tamamıyla kavrayabilmek için başkalarına ihtiyacım vardır; kendisi-için-varlık başkası-için-varlığa sevk eder.

M4 Martin Heidegger

VARLIK
Hümanizm Üzerine

Hümanizm Üzerine (1947) Heidegger'in düşüncesinde, kendisinin de varlık konusundaki sorusu açısından "dönüm noktası" (*Kehre*) olarak ifade ettiği önemli bir geçişe işaret eder: Heidegger, varlığın doğasını kurucu dünyadaki-varlıkta ve varoluşsal dinamiklerde arayan orada-varlığın analitiğinden, Batı felsefi geleneğinin tamamının yeni ve radikal yorumundan hareketle varlık konusunda, geleneksel metafiziğin konusu olan var olan şey ile kendisini şeyleştirmeden kavrayabilecek bir düşünceden hem geri çekilen hem de kendini ona gösteren varlık arasındaki "ontolojik farklılığı" temel alan araştırmaya geçer.

Varlığın Anlamı

Peki ama varlık, varlık nedir? Varlık kendi kendi"dir." Gelecekte düşüncenin gerçekleştirmeyi ve söylemeyi öğrenmesi gereken şey bu. "Varlık" ne Tanrı'dır ne de dünyanın temelidir. Varlık, kaya olsun, hayvan olsun, sanat eseri olsun, makine olsun, melek veya Tanrı olsun, var olan herhangi bir şeye kıyasla bütün insandan daha uzak, ama aynı zamanda ona daha yakındır. Varlık, en yakın olan şeydir.

Varlığın yakınlığı ve uzaklığı

Ancak bu yakınlık insan için aynı zamanda en uzak olandır. İnsan zaten her şeyden önce ve sadece var olan şeylere uyar; var olan şeyler var olan şeyler olarak temsil edildiğinde, düşünce fiilen varlığa göndermede bulunsa da aslında daima ve olduğu gibi varlığı değil de sadece var olan şey olarak var olan şeyi düşünür. "Varlık meselesi" daima, var olan şey meselesidir. Varlık meselesi, bu yanıltıcı nitelemenin düşündürebileceği gibi henüz varlıkla ilgili bir mesele değildir kesinlikle. Felsefe, Descartes ve Kant'la olduğu üzere "eleştirel" olduğunda bile daima metafiziksel temsil çizgisini izler.

Varlık ve var olan şey

Felsefe var olan şeyden hareketle, varlığa bir bakış atarak var olan şeye yönelir. Nitekim var olan şeyden hareket ve var olan şeye dönüş, varlığın ışığında yer alır.

Hakikatin örtülü olması

Ancak, metafizik varlığın açıklığını ya sadece "kanıt"ta mevcut olan şeyin görüntüsü ya da eleştirel anlamda öznelliğin kategorik temsili açısından görünen olarak bilir. Bu da açıklık anlamındaki varlığın hakikatinin metafizik açısından örtülü olduğu anlamına gelir. Ancak örtülü olması, metafiziğin yetersizliği değil, özgül zenginliğinin ondan alınan veya öngörülen hazinesidir. Ancak, varlık tam da açıklıktır. Açıklığın, varlığın metafizik içerisindeki kaderinin içinde izin verdiği bakış açısı doğrultusunda, mevcut/şimdi olan, açıklığın mevcudiyetine/şimdiliğine sadece kaygı halinde varlığa dokunabilecek şekilde gelen insana dokunur.

M5 Bertrand Russell

GÖNDERİM ÜZERİNE
On Denoting [*Gönderim Üzerine*]

Bertrand Russell'ın 1905 tarihli *On Denoting* [*Gönderim Üzerine*] adlı denemesinin ilk bölümü aşağıdadır. Russell burada dilin göndermeye dayalı vizyonundan uzaklaşmasına imkân veren teorinin temelinde yatan merkezi teze yer verir: Gönderim, isim veya tarifi gibi dilsel ifadelerin hedefindeki nesneyle örtüşmeyip bu gibi ifadelerin yaygın mantıksal biçimine, yani içinde yer aldıkları cümlelerde bu kabiliyetlerini gerçekleştirip gerçekleştirmediklerini veya nasıl gerçekleştirdiklerini söylemeden bir şeyleri ifade etme imkânlarına işaret eder.

Gönderimsel ifadelerin yaygın mantıksal biçimi olarak gönderim

"Gönderimsel cümle" ile aşağıdakiler gibi bir cümle kastediyorum: Bir insan, bazı insanlar, herhangi bir insan, her insan, bütün insanlar, mevcut İngiltere kralı, mevcut Fransa kralı, XX. yüzyılın ilk ânında güneş sisteminin kütle merkezi, dünyanın güneşin çevresinde dönmesi, güneşin dünyanın çevresinde dönmesi. Dolayısıyla bir cümle sadece biçiminden dolayı gönderimseldir.

Belirli tanımlamalar ve belirsiz tanımlamalar

Üç ayrı durum söz konusudur: (1) Bir cümle herhangi bir gönderimi ifade etmeden gönderimsel olabilir; örneğin "mevcut Fransa kralı." (2) Bir cümle belirli bir nesneyi ifade edebilir; örneğin "mevcut İngiltere kralı" belirli bir kişiye işaret eder. (3) Bir cümlenin muğlak bir gönderimi olabilir; örneğin "bir insan" birçok insana değil, belirsiz bir insana işaret eder. Bu gibi cümlelerin yorumlanmasının karşısına çeşitli engeller çıkar; nitekim biçimsel olarak çürütülemeyecek bir teori ileri sürmek çok zordur. Ancak, en azından benim gördüğüm kadarıyla, sunmak üzere olduğum teori bildiğim bütün zorlukları çözüme kavuşturur.

Doğrudan bilgi ve dolaylı bilgi

[...] Gönderim konusu mantık ve matematiğin yanı sıra bilgi teorisi açısından çok önemlidir. Örneğin güneş sisteminin kütle merkezinin belirli bir anda belirli bir nokta olduğunu biliyoruz ve bu konuda çeşitli önermeler ileri sürebiliriz; ancak sadece tarif yoluyla hakkında bildiğimiz bu nokta konusunda doğrudan bilgi sahibi değiliz. Doğrudan bilgi ile dolaylı bilgi arasındaki bu ayrım, mevcut şeylerle sadece gönderimsel cümleler yoluyla ulaşabileceğimiz şeyler arasındaki ayrımla örtüşür. Sıklıkla belirli bir cümlenin gönderimi konusunda doğrudan bilgi sahibi olmasak bile, muğlak olmadığını biliriz; bu duruma örnek olarak yukarıda sözünü ettiğimiz kütle merkezi konusundaki bilgiyi gösterebiliriz. Algıladığımız nesneler hakkında doğrudan bilgi sahibi oluruz, daha soyut bir mantıksal karaktere sahip nesneler konusunda doğrudan bilgiyi de düşüncemiz yoluyla elde ederiz; ancak anlamı konusunda doğrudan bilgi sahibi olduğumuz kelimelerden oluşan cümlelerin gönderiminin işaret ettiği nesneler konusunda doğrudan bilgi sahibi olmayabiliriz. [...] Bütün düşünceler doğrudan bilgiyi temel almalıdır, ama doğrudan bilgi sahibi olmadığımız birçok şey konusunda düşünmek de mümkündür.

M6 Ludwig Wittgenstein

DİL OYUNLARI

Felsefi Soruşturmalar

Aşağıda bir bölümü yer alan, Wittgenstein'ın 1953'te, ölümünden sonra yayımlanmış *Felsefi Soruşturmalar*'da *Tractatus*'ta yazdıklarının tersine, dilin işleyişini açıklamak için bir dizi metafora başvurulur. Bu metaforların ilki ve en ünlüsü, anlamı gösterilen bir ifadenin kullanım alanı anlamında "dil oyunu"dur. Oyunların da, dilsel ifadelerin de yaygın tanımı yerine "akrabalıklar"dan ve "aile içi benzerlikler"den söz edilir.

§ 7. Dilin kullanımında bir taraf bazı kelimeleri bağırır, diğer taraf da onlara uygun şekilde hareket eder; dil öğretiminde ise şu süreç yer alır: Öğrenci nesneleri adlandırır, yani öğretmen ona bir nesneyi işaret ettiğinde, öğrenci o kelimeyi söyler. Bundan daha basit bir alıştırmayı da ele alabiliriz: Öğrenci öğretmenin önerdiği kelimeleri tekrar eder. Her iki süreç de dile benzer. Kelime kullanımı sürecinin tamamının [...] çocukların anadillerini öğrenmelerini sağlayan oyunlardan biri olduğunu da düşünebiliriz. Bu oyunlara "dil oyunları" adını vereceğim [...].

§ 18. [...] Dilimizi eski bir kent olarak düşünebiliriz: Ara sokaklardan ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden, farklı dönemlerde ilaveler yapılan evlerden oluşan bir labirent; bu bütün, dümdüz ve düzenli sokaklardan ve tekdüze evlerden ibaret yeni banliyölerle çevrilidir.

§ 19. Sadece savaşta verilen bilgilerden ve emirlerden ibaret bir dili hayal etmek kolaydır. Veya sadece sorulardan ve evet ile hayır anlamına gelen ifadelerden ibaret bir dil. Ve daha birçok dil. Bir dili hayal etmek bir hayat tarzını hayal etmek demektir. [...]

§ 23. [...] Buradaki "dil oyunu" terimi, bir dil konuşmanın bir faaliyetin veya bir hayat tarzının bir parçası olduğunu gösterir.

§ 65. [...] Dil adını verdiğimiz her şeye ortak olanı göstermek yerine, bu olguların, hepsi için aynı kelimeyi kullanmamızı gerektirecek ortak bir yönlerinin olmadığını, ama birçok farklı şekillerde bağlantılı olduklarını söylüyorum. Ve bu bağlantılar temelinde hepsine "dil" diyoruz.

M7 Hans-Georg Gadamer

DİL, TARİH VE HERMENEUTİK

Hakikat ve Yöntem

Aşağıdaki bölümün alındığı *Hakikat ve Yöntem* (1960), Hans Georg Gadamer'in en önemli eseridir. Başlıktaki iki terim, bir gerilim bağıntısı olarak yorumlanmalıdır: Gadamer'e göre bilimsel yöntemler doğrultusunda yeterli düzeyde ele alınamayacak hakikat alanları vardır ve bunlardan biri tarihsel deneyimdir. Tarihsel olarak düşünmek gerektiğinde, doğa bilimlerinin öznenin inceleme nesnesiyle bağıntılı olmama ilkesi hem erişilemez bir hedeftir hem de amaca zarar verecektir. Dolayısıyla Gadamer'in yorum teorisi geçmişin kavranmasında geleneğin, "ön-kavramlar"ın ve öznenin bakış açısının oynadığı rolü baştan formüle eder ve yeniden değerlendirir.

Tarihsel olarak düşünmek ne demektir

Tarihsel bilinç bir olguyu anlamak için tam da onu anlamaya imkân veren şeyi oyun dışında bırakma iddiasında bulunursa, kendi kendini anlayamaz. Tarihsel olarak düşünmek aslında geçmişin kavramları doğrultusunda düşünmeye çalıştığımızda, o kavramların maruz kaldığı aktarımın tamamına erdirilmesi anlamına gelir. Tarihsel olarak düşünmek daima geçmişin kavramları ile insanın kendi düşünceleri arasında aracılık gerektirir. İnsanın, kendi

kavramlarını yorumlama sürecinin dışında tutmaya çalışması imkânsız olduğu gibi anlamsızdır da. Zaten yorumlama, metnin içeriğinin bizimle gerçekten konuşabilmesi için insanın kendi ön- kavramlarını oyuna dahil etmesi anlamına gelir.
[...] Metin, yorumlama yoluyla konuşmalıdır. Ancak hiçbir metin ve hiçbir kitap, hitap ettikleri kişiye ulaşacak bir dilde konuşmadığı takdirde konuşamazlar. Dolayısıyla yorumlama bir metni gerçekten konuşturmak isterse, doğru dili bulmalıdır. "Kendinde" doğru bir yorumun olamaması bundandır, çünkü her yorumlama, metnin kendisini temel alır. Geleneğin tarihsel geçmişi, yeni benimsemelere ve yorumlamalara duyduğu ihtiyaçtan ibarettir.

M8 Michel Foucault

DELİLİĞİN TARİHİ

Deliliğin Tarihi, "Önsöz"

Bu bölüm *Deliliğin Tarihi*'nin ilk baskısının "Önsöz"ünden alınmıştır. Michel Foucault etkileyici stiliyle okurlara deneme eserinin anahtarını sunar: Niyeti delilik konusundaki bilimsel söylemin tarihini değil, sessizliğin arkeolojisini, daha doğrusu deliliğin patolojisinin inşasını ele almaktır. Foucault, edebi metinlerden ve arşiv belgelerinden hareketle "akılcı insan" ile deli arasındaki, delinin önce sapkın, sonra da hasta olarak tecrit edildiği âna kadarki diyaloğu gün yüzüne çıkarır. Foucault'nun kelime dağarcığında "arkeoloji," belirli bir uygulama ve bilgi bütününün nasıl oluştuğunu göstermeye yönelik bir araştırmadır.

Pascal: "İnsanlar deli olmak zorunda olduğu için, deli olmamak da başka bir delilik biçimi olurdu." Bu da Dostoyevski'nin *Bir Yazarın Günlüğü*'nden bir metin: "İnsan kendi sağduyusundan emin olmak için komşusunu tecrit ettirmez."

Delilikten dışlanma eylemi

Öteki delilik biçiminin, insanların, komşularını tecrit eden egemen aklın eylemiyle, deli olmamanın acımasız diliyle iletişim kurarak birbirlerini tanımalarına imkân veren bu biçimin tarihini yazmalıyız; hakikat âleminde nihai olarak yerini almadan, protestonun lirizmiyle güç kazanmasından önce bu komplo ânını tespit etmeliyiz. Tarihte deliliğin seyrinin sıfır noktasına, deliliğin farklılaşmamış bir deneyim olduğu, henüz ayrımın ayrılmamış deneyimi olduğu noktaya ulaşmaya çalışmalıyız. Aklı ve Deliliği, artık dışarıda kalmış, her türlü değiş tokuşa duyarsız ve birbirleri açısından ölmüş şeyler olarak eyleminin bu tarafına ve o tarafına yerleştiren "öteki biçimi" seyrinin en başından itibaren tarif etmeliyiz.

Bunun huzursuzluk verici bir alan olduğuna şüphe yok. Onu incelemek için nihai hakikatlerin sunduğu rahatlık duygusundan feragat etmeli, delilik konusunda bilebileceklerimizin bizi yönlendirmesine izin vermemeliyiz. Psikopatolojinin hiçbir kavramı, özellikle zımni geçmişe dönük süreçte, düzenleyici bir rol oynamamalıdır. Esas eylem, ayrımdan sonra yeniden elde edilen huzur halinde tesis edilen bilim değil, deliliği ayırt eden eylemdir. Başlangıç noktası, akıl ile akıl-dışılık arasındaki mesafeyi tespit eden duraktır; aklın deliliğin, suçun veya hastalığın hakikatini koparmak için akıl-dışılık üzerine uyguladığı baskı apaçık bir şekilde bu duraktan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu ilksel tartışmayı ne zafer ne de zafer hakkı öngörüsüyle ele almalıyız [...].

Akıl insanı ve delilik insanı

Akıl insanı ile delilik insanının birbirinden ayrılırken henüz tam ayrılmadığı, bilimin dilinden çok öncesine ait, çok ham başlangıç diliyle ayrılış diyaloğunu başlattıkları ve henüz konuşmaya devam ettiklerine kaçamak bir şekilde tanık olan alanı ancak o şekilde belirleyebiliriz. Burada delilik ve delilik-dışılık, akıl ve akıl-dışılık karmaşık bir şekilde iç içe geçer; henüz var olmadıkları için birbirlerinden ayrılamazlar, onları ayıran değiş tokuş bağlamında ise birbirleriyle bağlantılıdırlar ve birbirleri için vardırlar.

"Sessizliğin arkeolojisi" anlamında deliliğin tarihi

Akıl hastalıklarının huzurlu dünyasında modern insan artık delilerle iletişim kurmaz: Bir yanda deliliği doktorlara emanet eden ve sadece hastalığın soyut evrenselliği yoluyla arada ilişki olmasına izin veren akıl insanı, diğer yanda toplumla sadece bir o kadar soyut aklın, yani düzen, fiziksel ve ahlaki kısıtlama, grubun anonim baskısı ve uyum zorunluluğu aracılığıyla iletişim kuran delilik insanı vardır. Ortak bir dil yoktur, daha doğrusu artık yoktur; deliliğin XVIII. yüzyıl sonunda akıl hastalığı olarak nitelenmeye başlanması, ara verilmiş bir diyaloğun kanıtıdır, ayrımı zaten gerçekleşmiş gibi sunar ve delilik ile akıl arasındaki iletişimin yer almasına izin veren bütün bu kekeleyerek söylenen, sabit sözdizimi olmayan, kusurlu kelimeleri unutulmaya mahkûm eder. Aklın delilik konusundaki monoloğundan ibaret olan psikiyatri dili işte bu sessizlik üzerine kurulabilmiştir. Bu dilin tarihini değil, bu sessizliğin arkeolojisini ele almak istedim.

Dizin

A
Abbagnano, Nicola 230, 231, 243-248, 252, 253
Abbot, Francis Ellingwood 230, 231, 243-248, 252, 253
Abelardus, Petrus 71
Abraham, Karl 191
Acri, Francesco 26
Adler, Alfred 183, 193
Adorno, Theodor W. 109, 260, 261, 284
Agassiz, Luiz 60
Allievo, Giuseppe 26
Alquiè, Ferdinand 275
Althusser, Louis 259, 260
Anceschi, Luciano 253
Angiulli, Andrea 24
Anselmus 71
Apel, Karl Otto 56
Aquinas, Thomas 70, 71, 167, 174, 175, 212, 222
Aragon, Louis 195
Ardigò, Roberto 24, 25
Arendt, Hannah 106, 139, 208
Aristoteles 29, 93, 175, 208, 209, 211, 212, 268, 274, 280, 304, 315, 325
Auerbach, Erich 102, 103
Augustinus 174, 175, 211
Austin, John L. 313
Avalle, Silvio d'Arco 271
Avenarius, Richard 5, 82-84

B
Bachtin, Michail 232
Balthasar, Hans Urs von 27, 176
Balzac, Honoré de 270
Banfi, Antonio 117, 119, 243, 251-253
Barthes, Roland 1, 270-272
Barth, Karl 227, 228
Bataille, Sylvia 241
Battaglia, Felice 162
Beaufret, Jean 219
Beauvoir, Simone de 241
Beckmann, Max 125
Behrens, Peter 122, 123, 124
Benjamin, Walter 43, 49
Benussi, Vittorio 35
Berdjaev, Nikolaj 232, 238, 324
Berg, Max 124
Bergson, Henri 5, 6, 10, 13, 64, 68, 70, 74-76, 78-80, 99, 102, 273, 276, 279
Bernstein, Eduard 255
Bertin, Giovanni Maria 253
Beuchot, Mauricio 326
Biran, François-Pierre Maine de 71, 72, 158, 273
Bleyl, Fritz 120
Bloch, Ernst 257, 258
Blondel, Maurice 168, 175
Blum, Léon 239
Bobbio, Norberto 15, 243, 244, 248-250
Boeckh, August 44
Boghossian, Paul 322
Boltzmann, Ludwig 90, 307
Bolzano, Bernard 5, 10, 28, 31, 86
Bonatelli, Francesco 26
Bonatz, Paul 124
Bonaventura 71, 174
Bonfantini, Massimo 56
Bontadini, Gustavo 176
Boole, George 52
Bordiga, Amadeo 264
Bosanquet, Bernard 138

Boutroux, Émile 73, 81, 83
Bowen, Francis 62
Bradley, Francis Herbert 68, 138
Brahms, Johannes 307
Brandom, Robert 291, 292
Brassens, Georges 239
Bréhier, Emile 174, 175
Brel, Jacques 239
Bremond, Claude 271
Brentano, Franz 5, 6, 10, 27, 29-34, 86, 92, 142, 208
Breton, André 106, 195-198
Bruno, Giordano 22, 123, 124, 307
Brunschvicg, Leon 117, 119, 175
Buñuel, Luis 7, 204, 205
Buonaiuti, Ernesto 168, 169
Bushnell, Horace 61
Bussières, Raymond 241

C
Calderoni, Mario 288
Calogero, Guido 131, 140
Campanella, Tommaso 22
Camus, Albert 234-239, 242
Canguilhem, Georg 275
Cantoni, Remo 253
Cantor, Georg 28
Carlini, Armando 131, 162
Carnap, Rudolf 178, 180-183, 291, 296-299, 311
Caro, Mario de 326
Casals, Pablo 307
Cassirer, Ernst 106, 114-119, 210
Cattaneo, Carlo 15, 20
Cazalis, Anne-Marie 242
Chabod, Federico 133
Charcot, Jean-Martin 187
Chatman, Seymour 270
Chevalier, Jacques 76
Chirico, Giorgio de 196, 198
Clemens, Franz Jakob 71
Cohen, Gerald 262
Cohen, Hermann 111, 114, 115, 117
Cohen, Morris R. 56
Collingwood, Robin George 138
Comte, August 24, 46, 69
Conti, Augusto 26
Cornoldi, Giovanni Maria 70
Corti, Maria 271
Cousin, Victor 72
Croce, Benedetto 26, 46, 109, 110, 126--140, 168, 169, 173, 252, 265, 266
Curci, Carlo Maria 17
Cusani, Stefano 21

D
Dali, Salvador 198, 199
Dante 175, 271
Darwin, Charles 24, 50, 62, 64, 289
Davidson, Donald 288, 291, 299, 324, 325
Da Vinci, Leonardo 320
D'Azeglio, Luigi Taparelli 70, 245
Dearle, John 326
Dedekind, Julius Wilhelm Richard 54
Deleuze, Gilles 8, 80, 273-276
Derrida, Jacques 9, 272, 273, 283-286, 319, 320
Descartes, René 20, 22, 29, 51, 70, 72, 158, 164, 171, 201, 212, 213, 222, 277, 279, 280, 316, 330, 332, 333, 337
Dewey, John 9, 62, 63, 68, 137, 180, 245, 246, 247, 254, 287, 289-291
Dilthey, Wilhelm 5, 6, 10, 13, 14, 44, 46-48, 93, 114, 317, 321
Dix, Otto 125
Dolezel, Lubomir 271
Donnellan, Keith 300, 304
Dostoyevski, Fyodor 10, 226, 232-235, 238, 279, 324, 342
Drobisch, Moritz Wilhelm 30
Droysen, Johann Gustav 46, 47
Duhem, Pierre 82, 84, 90, 91
Dumas, Alexandre 137
Dummett, Michael 299, 306
Durkheim, Émile 279

E
Eco, Umberto 1, 8, 56, 65, 137, 268, 271, 325, 326
Edwards, Jonathan 61
Ehrenfels, Christian von 31
Einstein, Albert 88, 109, 124, 125, 183, 184, 301, 311-313
Eliot, Charles 62, 63
Elster, Jon 261, 262
Eluard, Paul 196

Emerson, Ralph Waldo 58, 61
Engels, Friedrich 130
Ensor, James 121
Ernst, Max 31, 82, 83, 86, 88, 89, 114, 117, 120, 196, 197, 257, 258, 317
Eukleides 82

F
Fabro, Cornelio 176
Fechner, Gustav Theodor 30
Feininger, Lyonel 123
Fellini, Federico 7, 204-207
Ferenczi, Sandor 191
Ferrari, Giuseppe 15
Ferraris, Maurizio 9, 283, 315, 326
Feyerabend, Paul 185, 321, 322
Fiske, John 50
Fogazzaro, Antonio 168
Foucault, Michel 1, 8, 109, 272, 273, 275-279, 284, 342
Frank, Philipp 178
Frege, Friedrich Ludwig Gottlob 53, 293, 294, 298-301, 306, 307, 309, 310
Freud, Sigmund 7, 9, 10, 13, 85, 86, 101, 121, 183, 187-191, 193-195, 200-202, 205, 232, 260, 307, 317, 320, 328
Fromm, Erich 260

G
Gabelli, Aristide 24
Gabriel, Markus 326
Gadamer, Hans-Georg 9, 110, 316-318, 320, 322, 341
Galilei, Galileo 24
Galluppi, Pasquale 16
Garin, Eugenio 243, 254
Gatti, Stanislao 21
Gemelli, Agostino 106, 172, 173, 176, 177
Genette, Gérard 270
Gentile, Giovanni 22, 26, 109, 127-133, 138-140, 162, 163, 168, 169, 173
Geymonat, Ludovico 178, 243-247
Giacometti, Alberto 239
Gilson, Étienne 174, 175, 176
Gioberti, Vincenzo 16, 17, 20-23, 129, 131
Gioia, Melchiorre 15
Gobetti, Piero 265
Goethe, Johann Wolfgang von 31, 48, 116
Gogh, Vincent van 121
Gogol, Nikolay 279
Gödel, Kurt 178, 311
Gramsci, Antonio 8, 106, 109, 132, 139, 257, 258, 263-267
Gréco, Juliette 242
Green, Nicholas St. John 50
Gregorius, Papa XVI. 18
Greimas, Algirdas Julien 271, 272
Gropius, Walter 106, 123
Grosz, George 125
Guardini, Romano 176
Guattari, Felix 275
Guzzo, Augusto 131, 162, 163, 244

H
Habermas, Jürgen 56, 109, 260, 261, 284
Hahn, Hans 180
Hanslick, Eduard 31
Harman, Graham 326
Hartmann, Nicolai 118, 157
Heckel, Erich 120
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 21, 22, 25, 46, 127, 128, 131, 138, 139, 160, 201, 212, 213, 228, 259, 286, 287, 322
Heidegger, Martin 8, 9, 106, 109, 110, 118, 119, 201, 208-223, 225, 226, 228-230, 238, 273, 279, 286, 288, 296, 297, 311, 316, 318, 320-324, 336
Heisenberg, Werner 109
Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von 31, 60, 112, 113
Hempel, Carl Gustav 178
Herbart, Johann Friedrich 27, 28, 30, 31
Herder, Johann Gottfried 46
Hering, Ewald 31
Hilberseimer, Ludwig 123
Hilbert, David 178
Hitler, Adolf 106, 125, 178, 307
Hjelmslev, Louis 268, 269
Hoger, Johan Fritz 125
Holmes, Oliver Wendell 50
Homeros 103, 318
Horatius 137
Horkheimer, Max 260
Hölderlin, Johann Christian Friedrich 209, 225
Hume, David 13, 68, 111, 275, 300

Husserl, Edmund 7, 9, 29, 31, 33, 34, 63, 68, 86, 92, 106, 109, 114, 141-146, 148-151, 153-157, 165, 208-210, 237, 244, 251-253, 273, 279, 284, 285, 330
Hyppolite, Jean 275

I
Ionesco, Eugène 239

J
Jakobson, Roman 56, 268, 270, 271
James, Henry 49, 58, 61, 64
James, William 5, 6, 50, 52, 56, 58-60, 65, 66, 67, 97, 287, 289
Jankélévitch, Vladimir 80
Jaspers, Karl 163, 165, 226, 228-230, 324
Joyce, James 10, 64, 103, 104
Jung, Carl Gustav 192, 193, 206

K
Kafka, Franz 86, 226, 275
Kandinski, Vassili 120
Kant, Immanuel 5, 13, 20, 22, 24, 27, 28, 30, 44, 47, 49, 52, 73, 93, 111-119, 127, 128, 141, 143, 157, 171, 173, 212, 255, 271, 278, 279, 285, 287, 289, 299-301, 310, 315, 316, 318, 321, 326, 337
Kaplan, David 298, 300
Kautsky, Karl 255
Kelsen, Hans 178, 244
Kierkegaard, Søren 121, 160, 226-228, 253
Kirchner, Ernst Ludwig 120
Klein, Melanie 194
Kleutgen, Joseph 71
Kohlberg, Lawrence 261
Kojéve, Alexandre 201
Kokoschka, Oskar 120
Korsch, Karl 255
Kripke, Saul 298, 300, 301, 309
Kristeva, Julia 270
Kuhn, Thomas 110, 185, 321, 322
Kuklick, Bruce 60

L
Laberthonnière, Lucien 168
Labriola, Antonio 26, 127, 130, 131
Lacan, Jacques 7, 194, 201, 202, 203, 272
Lachelier, Jules 73
Lakatos, Imre 185
Lalande, Pierre-André 268
Lamennais, Félicité de 17, 18
Lange, Carl 65
Lange, Friedrich Albert 113
Laplace, Simon de 81
Laudan, Larry 185
Lavelle, Louis 159-163
Leibniz, Gottfried Wilhelm 28, 30, 48, 212, 213, 275, 300, 302
Lenin, Vladimir İlyiç 255, 264
Leopardi, Monaldo 17
Le Roy, Edouard 76, 88, 168
Levinas, Emmanuel 8, 273, 274, 279-282
Levi-Strauss, Claude 271
Lewis, Clarence Irving 288
Lewis, David 299
Liberatore, Matteo 70
Liebmann, Otto 113
Locke, John 13, 54, 111
Lotman, Yuri M. 270, 271
Lovejoy, Arthur J. 287
Lukács, Georg 255, 256, 257

M
Mach, Ernst 82-84, 88-90
Magnus, Albertus 71
Mahler, Gustav 307
Malebranche, Nicholas 70
Malfa, Ugo la 243
Mallarmé, Stéphane 134
Mann, Thomas 105, 187
Manzoni, Alessandro 134, 137, 326
Marcel, Gabriel 158, 238
Marc, Franz 120, 122
Marconi, Diego 322
Marcuse, Herbert 106, 194, 257-259, 261
Marinetti, Filippo Tommaso 101
Maritain, Jacques 109, 174, 176
Marty, Anton 32
Marx, Karl 128, 130, 131, 202, 252, 259, 260, 262, 317
Masnovo, Amato 173
Matteotti, Giacomo 129
Mattiussi, Guido 170
Maxwell, James Clerk 81
Mazzini, Giuseppe 129
Mead, George Herbert 63, 288, 289

Meillassoux, Quentin 326
Meinecke, Friedrich 48
Meinong, Alexius 31, 34, 35, 86, 298
Meis, Angelo Camillo de 21
Melville, Herman 10, 324
Mendelsohn, Erich 123, 124, 125
Mercier, Désiré 172, 173
Merleau-Ponty, Maurice 80, 150-153, 237
Michelangelo 136
Millet, Jean-François 69, 200
Mill, John Stuart 24
Mises, Richard von 178
Momigliano, Arnaldo 244
Montague, Richard 299
Montague, William Pepperel 50
Montaigne, Michel de 70
Moore, George Edward 63, 68, 293, 307, 308, 311
Mouloudji, Marcel 241
Mounier, Emmanuel 164, 165
Mulligan, Kevin 86
Munch, Edvard 121, 156, 227
Murri, Romolo 168, 169
Musil, Robert 10, 27, 84-87
Müller, Johannes 31
Müller, Otto 120

N
Napoléon, III. 43
Nash, John 38, 39
Natorp, Paul 114, 117, 118
Neurath, Otto 178, 180, 183
Newton, Isaac 81, 248, 303
Nietzsche, Friedrich 61, 86, 113, 121, 187, 193, 209, 222, 225, 226, 232, 233, 273, 275, 276, 284, 285, 317-320, 322
Nizan, Paul 76
Nolde, Emil 120, 123

O
Ogden, Charles Kay 56
Olgiati, Francesco 173
Olivetti, Adriano 243
Omodeo, Adolfo 140
Ostwald, Wilhelm 90

P
Paci, Enzo 230, 253
Palmer, George Herbert 62
Pannunzio, Mario 243
Panofsky, Erwin 106
Papi, Fulvio 251
Papini, Giovanni 68, 288
Pareyson, Luigi 110, 134, 137, 163, 231, 244, 318, 324, 325
Parmenides 281, 297
Pascal, Blaise 70, 226, 342
Pasquinelli, Alberto 178
Peabody, Francis Greenwood 50
Pecci, Giuseppe 70
Pechstein, Max 120, 123
Peiffer, Gabrielle 279
Peirce, Charles Santiago Sanders 5, 6, 10, 14, 49-57, 60, 66, 95, 110, 287
Pennethorne, James 39
Picasso, Pablo 239
Pius, Papa IX. 18, 19, 106, 166, 170
Platon 212, 213, 221, 222, 279, 285, 293, 298
Plotinos 324
Poe, Edgar Allen 137
Poelzig, Hans 124
Poincaré, Henri 82, 85, 88, 90, 91
Politzer, Georges 76
Popper, Karl 7, 56, 178, 183-186
Porter, Noah 62
Pra, Mario Dal 253
Preti, Giulio 252-254
Prévert, Jacques 241
Prince, Gerald 270
Pringle-Pattison, Andrew Seth 138
Proust, Marcel 102, 103, 134
Przywara, Eric 176
Purkinje, Jan 31
Puşkin 279
Putnam, Henry Ware 50
Putnam, Hilary 68, 298, 300, 326
Pythagoras 285

Q
Quine, Willard van Orman 300, 320

R
Rabelais, François 137
Ramsey, Frank Plumpton 288
Ranke, Leopold von 44

Ravaisson, Félix 72, 73
Ravel, Joseph-Maurice 307
Reichenbach, Hans 178
Reich, William 193
Renouvier, Charles-Bernard 60, 112
Richards, Ivor Armstrong 56
Rickert, Heinrich 114, 115, 118
Ricoeur, Paul 105, 110, 165, 325
Rimbaud, Arthur 195
Roemer, John 262
Rorty, Richard 68, 110, 288, 289, 291, 292, 322
Rosmini-Serbati, Antonio 16, 21
Rossellini, Roberto 106
Rovatti, Pier Aldo 322, 323
Rovighi, Sofia Vanni 176
Royce, Josiah 68, 138
Rossi, Paolo 252, 253, 254
Russell, Bertrand 9, 35, 56, 68, 109, 180, 293-295, 298-300, 304-308, 310, 338
Ryle, Gilbert 35

S
Sanctis, Francesco de 21, 22
Sartre, Jean-Paul 9, 109, 229-231, 234-242, 334
Saussure, Ferdinand de 268
Savigny, Friedrich Carl von 44
Scalfari, Eugenio 243
Scarpelli, Uberto 244
Scheler, Max Ferdinand 86, 156, 157
Schiller Ferdinand S.C. 68
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 317
Schlick, Mortiz 178, 179, 182, 183, 311
Schmidt-Rottluff, Karl 120
Sciacca, Michele Federico 163
Scotus, Johannes Duns 71
Sebeok, Thomas 56
Sellars, Wilfrid 288, 291
Senne, René Le 159, 161
Simmel, Georg 13, 48, 80
Sini, Carlo 56
Sorel, Georges 26, 130
Soupault, Philippe 195
Spaventa, Bertrando 22, 25, 26, 130, 131
Spencer, Herbert 24, 25, 64
Spengler, Oswald 48, 117, 119
Spinoza, Baruch 22, 273, 308
Stefanini, Luigi 162
Strauss, Richard 307
Stumpf, Carl 29, 33, 34, 86
Suarez, Francisco 212
Svevo, İtalo 104, 105
Segre, Cesare 271
Şestov, Lev 238
Sokrates 158, 165, 279, 293-296, 298

T
Taparelli, Luigi 17, 70
Tarski, Alfred 178
Taut, Bruno 123, 124
Thao, Tran Duc 284
Thoreau, Henry David 58
Todorov, Tzvetan 270
Travaglini, Alfonso 70
Trubetskoy, Nikolay 268
Twardowski, Kazimierz 32-34
Tyrrell, George 168
Tzara, Tristan 195

U
Uspenskij, Boris A. 270

V
Vailati, Giovanni 288
Valery, Paul 195
Vasa, Andrea 253
Vattimo, Gianni 244, 318, 322, 323
Veca, Salvatore 56
Ventura, Gioacchino 17
Venturi, Franco 244
Venturoli, Marcello 70
Vera, Augusto 21, 26, 130
Vian, Boris 239, 242
Vico, Giambattista 15, 22, 131
Villari, Pasquale 24, 126

W
Wagner, Otto 37
Wahl, Jean 226, 228
Walter, Bruno 8, 43, 87, 106, 123, 243, 307
Warner, Joseph Bangs 50
Webb, Clement C. 138
Weber, Max 48
Wegener, Paul 124

Welby, Victoria 56
West, Cornel 68
Whitehead, Alfred North 63, 109
White, Morton 68
William, Ockhamlı 71
Windelband, Wilhelm 111, 114, 117
Witasek, Stephan 35
Wittgenstein, Ludwig 9, 68, 109, 181, 183, 288, 291, 293, 294, 298, 301, 304, 307-314, 340
Woolf, Virginia 102, 103
Wright, Chauncey 50
Wundt, Wilhelm 30, 60, 63, 74

Y
Yankeleviç, Vladimir 273

Z
Zabala, Santiago 318
Zeller, Eduard 112, 113
Zigliara, Tommaso Maria 70
Zimmerman, Robert 31



XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla olan dönemi niteleyen felsefeler birbirlerinden son derece farklıdırlar. Bu bakımdan, onları tek bir etiket altında toplamak ya da ortak paydalarını belirlemek kolay değildir. Dolayısıyla bu dönem felsefesinde geleneksel ve idealleştirilmiş insandan çok, çeşitli güç veya dürtülere sahip olan insan göz önünde bulundurulur.

Bununla birlikte, XX. yüzyılda idealizm Croce ve Gentile tarafından, Marksizm de Gramsci, Frankfurt Okulu ve Lukacs tarafından çeşitli yönlerden yeniden ele alınır. Yeni-Kantçılık, tarihselcilik, fenomenoloji, Bergsonculuk, psikanaliz, yeni-spiritüalizm, varoluşçuluk, pragmatizm ise bu dönemde gelişen yeni akımlardır.

Daha çok bu yüzyıla özgü bir ayrım olarak görülen analitik felsefe ile kıta felsefesi ise toptancı bir tutumun ötesinde bir zenginliğe sahiptirler. Kıta felsefesi, Marksizmin, Husserl'in, Heidegger ile Adorno'nun, Sartre ile Habermas'ın ve Foucault'nun bir arada yer aldığı, oldukça uyumsuz bir bütünü ifade eder. Russell, Wittgnstein, Quine gibi dil felsefecilerinin çalışmaları ise analitik anlayışın kanonları olarak bu zenginliğe eklemlenir.

ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786253 890643
FELSEFE