felsefelogos



felsefe ve eğitim

afşar timuçin • felsefe eğitimi ya da bilincin düzenlenmesi
server tanilli • eğitim, toplum ve gelecek
jaques derrida • tezin zamanı: noktalama işaretleri
melih başaran • üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları"
robert bernasconi • şüphe etiği
zeynep direk • tevrat'ı tanrı'dan bile çok sevmek
m. craven nussbaum • aristoteles, feminizm ve işlev için gerekenler

10
2000/2
Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 3 • Sayı 10 • Mart 2000

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

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık, Dizgi ve Kapak: Tolga Yenişen
Düzelti: Kaan Özkan
Kapak Resmi: Naum Gabo
Baskı: Kitap Matbaacılık

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

sunu
aforizmalar • Felsefe ve eğitim 7
afşar timuçin • Felsefe eğitimi ya da bilincin düzenlenmesi 11
server tanilli • Eğitim, toplum ve gelecek 21
jacques derrida • Tezin zamanı: noktalama işaretleri 31
melih başaran • Üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları" 43
anton stengl • "Bildung" ve "halb-bildung" - "oluşma" ve "yarı-oluşma" / adorno'nun yarı-oluşma teorisi üzerine 55
robert bernasconi • Şüphe etiği 61
zeynep direk • Tevrat'ı tanrı'dan bile çok sevmek 75
barış korkmaz • Dil yeteneği genlerle mi ilişkili yoksa sosyal bir olay mı? / yeni sorular 89
engin delice • Diyalektikçi kimdir? / platon öğretisinde diyalektikçi ve felsefe öğrenimi 99
meriç bilgiç • Şeriatçı ve aydınlatmacı (!) dayatmacılıklara karşıt olarak çokkültürcülükte: geleneğin miras sorunu 107
çetin veysal • Nietzsche'nin nihilizmi ve postmodernizm 117
afşar timuçin • Tarihin içinde insan 147
gabriel marcel • André gide'de kaygı 171
m. craven nussbaum • Aristoteles, feminizm ve işlev için gerekenler 175
zeynep çetin • Batı ve doğu toplumlarında gerçekliğin algılanması, birey olma çabası ve roman 185
filiz aydoğan • Antik çağ'da ve modern dönemde serbest zaman 199
kitap/eleştiri • 209
yazarlar hakkında • 213

Sunu

Özellikle ülkemizde felsefe eğitimi, eğitimde felsefenin yeri hep sorunlu olageldi. Kimi zaman felsefeye "suçlu muamelesi" yapıldı., dıştalandı. Kimi zaman da felsefenin "nimetleri"nin farkına varılıp alan açılmaya çalışıldı ona. Belki de istenen felsefenin belirli sınırlarda kalması, çizmeyi aşmamasıydı. Ama felsefe özü gereği "çizmeyi aşar", çizmenin aşılmadığı yerde felsefe yoktur. Her şeye karşın kültür yaşamımızda daha belirgin bir yer alıyor felsefe. Umuyoruz ki felesefe daha da güçlenerek, yaygınlaşarak hem kültür yaşamımızda hem de eğitim-öğretim kurumlarında etkin bir yer edinecek...

* * *

Geçen sayımızda Afaşar Timuçin'in *felsefelogos* için hazırladığı makale yerine –bir teknik hatayla– daha önce yayımlana bir başka yazısı basıldı. *felesefelogos* bu sayısında Timuçin'in "Tarih Bilinci" dosyamız için kaleme aldığı makaleyi de yayımlıyor.

Bu sayıda;

Afşar Timuçin, bilincin yetkinleşmesinin uzun süreçler boyunca ben-dünya ilişkisiyle gerçekleştiğini belirtiyor. Çocukluktan yetişkinliğe geçişin, bilinç açısından sezgisel belirlemelerden düşünülmüş genellemeye geçiş olduğunun altını çiziyor. İyi düzenlenmemiş bilincin sakat, hastalıklı yapılar ortaya çıkardığını savunuyor.

Server Tanilli, eğitimi kişinin aklını, duygularını, davranışlarını geliştirmek ve onları insansal hedeflere yöneltmek olarak tanımlıyor. Eğitimi insan hakları bağlamında tartışıyor ve Türkiye'de eğitimin sorunlarını sıralıyıp çözüm önerilerini veriyor.

Jacques Derrida, bütün önemli eserlerini verdikten sonra –1980 yılında kaderin garip bir cilvesi gibi– bir doktora jürisi önünde, bu eserlerini savunurken,

kendi düşünsel yolculuğunun önemli duraklarını anlatıyor.

Melih Başaran, bir "giriş" yapıyor ama nereye? Denemeye, felsefeye, evrensele, üniversiteye, kurumsal eleştiriye, eğitim araştırma sorunlarına, bir Menon okumasına... Başaran, kurumsal yapının zaten neyin bulunması gerektiğini belirlediği sonucuna varıyor. Erdem eğer insanın inandığını özgürce ortaya koymasıysa, kurumsal yapı bunun ancak bir mutsuzluk bağlamında yaşanmasına izin veriyor.

Anton Stengl, Almancadaki "Bildung" kavramını sorgulayıp bu kavramın Türkçede nasıl karşılanacağını araştıyor. Adorno'nun "Halb-Bildung" kuramını tartışıyor.

Robert Bernasconi, Levinas'ın etik terimini klasik anlamda kullanmadığını, etiğin anlamının Öteki deneyiminde bulduğunu gösteriyor.

Zeynep Direk, Levinas'ın felsefesiyle Yahudi düşüncesi arasındaki ilişkiyi sorgulayarak din-felsefe tartışmasına yeni bir bakış açısı sunuyor.

Barış Korkmaz, dil-beyin ilişkisini değişik açılardan ele alıyor. Beynin hangi bölgeleri temelinde dilin sosyal boyutlarının irdelenebileceğini, sosyolojik olanla biyolojik olanın etkileşimlerinin ne yönde incelenmesinin uygun olacağını ve salt sosyolojik yaklaşımlar kadar saf biyolojik yaklaşımların da ne ölçüde yetersiz kalacağını kuramsal düzlemde ele alıyor.

Engin Delice, felsefe yapmanın dialektik bir uygulama olduğu savından hareketle, Platon felsefesinde dialektiğin hem bir felsefe, hem bir bilgi metodu hem de bilgilenme bağlamındaki eğitimin diyalektik olduğuna dair bir düşünce geliştiriyor.

Meriç Bilgiç, eğitim felsefesinin merkezinde gördüğü geleceğe mirasımızı aktarma sorununu çeşitli filozofların, özellikle Bernard Williams'ın eşliğinde, şeriatçılık, aydınlanmacılık ve çokkültürcülük kavramlarına koşut olarak çözümlemeye çalışıyor.

Çetin Veysal, Nietzsche'nin nihilist olmadığını savunarak başlıyor. Buradan yakın zamanların nihilizm anlayışını sorgulamaya geçiyor ve giderek toplu bir postmodern eleştirisi/değerlendimesi yapıyor.

Afşar Timuçin, Tarih, bilinç ve bellek arasında ilişki kurarken bilincin önemine değiniyor ve özellikle bilincin baştan sona bir bellek olduğunu, belleğin ise özel olarak bireyin insanların tarihi olduğunu vurguluyor.

Gabriel Marcel, André Gide'nin yazılarında yer almıyor gibi görünse de kaygının bütün biçimlerinin ve bütün özelliklerinin onda var olduğunu gösteriyor.

M. Craven Nussbaum, Aristoteles felsefesiyle feminizm arasında kurulabilcek bağları tartışıyor. Çağdaş feminizmin Aristoteles'ten öğreneceği çok şey olduğunu savunuyor.

Zeynep Çetin, Batı ve Doğu toplumlarında gerçeklik algısını ve bir yazın türü olarak romanın ortaya çıkmasını sağlayan koşulları tartışıyor. Bizde romanın neden daha geç ortaya çıktığını irdeliyor.

Filiz Aydoğan, "serbest zaman" ifadesini özellikle Platon ve Aristoteles felsefesinde sorguluyor. "Serbest zaman"ın çağımızda ne anlama geldiğini tartışıyor.

S.Ö

Felsefe ve eğitim

Derleyen: Cemil Güzey

Beni değil raporu (logos) dinlemeniz, her şeyin bir olduğunda uzlaşmanızdır bilgece olan.

Herakleitos

Hiçbir şey yoktur; zaten varsa da kimse bilemez; bilen olsa bile bunu kimseye anlatamaz.

Gorgias

İnsan herşeyin ölçüsüdür.

Protagoras

Eğitim hem bireyin hem de devletin yapısını düzeltecek en yetkin yöntemdir.

Platon, *Devlet*

Her birey ruhuna egemen olan yetenek doğrultusunda eğitilmelidir.

Platon, *Devlet*

Eğitimin nihai hedefi insan doğasının kokuşmuşluğundan ve Tanrının inayetinden kaynaklanır.

Augustinus (The Teacher),
Ancient Christian Writers

Eğitimin amacı toplumun mutluluğunu arttıracak insanlar yetiştirmektir.

J. Locke, *Second Treatise of Civil Government*

Doğa, çocukların adam olmadan önce çocuk olmalarını ister. Çocukluğun kendine özgü bir bakışı, düşünüşü ve duygulanımı vardır.

J. J. Rousseau, *Emile*

Ahlak ve siyaseti ayrı ayrı ele almak isteyenler, ikisini de anlayamazlar.

J. J. Rousseau, *Emile*

En iyi toplum, en fazla sayıda insana en fazla mutluluğu sunan toplumdur... Eğitimin temel gayesi, insanları bu toplumsal ülküye yakınlaştırmaktır.

J. S. Mill, *Utilitarianism*

Düşüncelerimizin doğuracağı sonuçlar hakkında özgürce tartışmak, onların anlamlarını açık kılmanın en iyi yoludur.

J. S. Mill, *Utilitarianism*

Aslında tüm felsefe, eğitim felsefesi olarak düşünülebilir.

J. Dewey, *John Dewey: An Intellectual Portrait*

Erdem, çocuğa birtakım değerler aşılayarak değil, iyi huyluluk, nesnellik, hayal gücü, yeni deneyimlere açık olma ve bu deneyimler ışığında düşüncelerini değiştirebilme cesareti teşvik edilerek öğretilebilir.

J. Dewey, *John Dewey: An Intellectual Portrait*

Okul, sistematik ve açık araştırma için gerekli olan alışkanlıklar kümesinin gelişmesi ve daha fazla uyum ve estetik nitelikle desteklenen deneyimlerin yeniden yapılandırılma ortamıdır.

J. Dewey, *John Dewey: An İntellectual Portrait*

Öğretmek iki kez öğrenmektir.

F. Joubert, *Penseés*

Wittgenstein öğretim üyesi olan bir öğrencisinden söz etmişti. Öğrencisine şöyle demiş: " Şimdi diyelim ki hakikati biliyorum –beyaz ve sıcak– ve sana öğretebiliyorum. Bundan çıkacak sonuç, senin de onu öğretebileceğin –bu kez soğuk veya ısıtılmış– değil midir? Elbette hayır". Zavallı adam şimdi bir eğitimci, hem de çok kötü bir eğitimci.

O. K. Bouwsma,
Wittgenstein: Conversations 1949-51

Felsefe öğretmenleri olarak yapabileceğimiz ve yapmamız gereken şey, eski ve doğru ama diğerleri için yeni olanla onları şaşırtmaktır.

A. Flew, *Teaching Philosophy*

Yürekten kuşku duymadığımız şeylerden, felsefede kuşku duyuyormuş gibi yapmayalım.

C. S. Peirce, *Selected Writings*

İDEOLOJİ KURAMLARI

Sinan Özbek ÇIKTI!

FRANCIS BACON
HELVÉTIUS
HOLBACH
DESTUTT DE TRACY
NAPOLÉON BONAPARTE
KARL MARX
V. I. LENIN
GEORG LUCÁCS
ANTONIO GRAMSCI
LOUIS ALTHUSSER

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

MÜZİKSEL DÜNYA ÜTOPYASINDA ADORNO İLE BİR YOLCULUK

Ömer Naci Soykan ÇIKIYOR!

Yaşam olan her şeyi önüne katıp, silip süpüren ölümün önünden ancak hiçbir yaşam olmayan şey kurtulabilir: ebedilik. Ve ebediliğin resmi olarak müzik.

• • •

Müziğin olanağı nedir sorusuyla dünyanın olanağı nedir sorusu birbirine karşılık olur.

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Felsefe eğitimi ya da bilincin düzenlenmesi

Afşar Timuçin

Felsefenin çok eski bir sorunu XVII. yüzyılda yeni bir biçim altında kendini duyurdu. Bu sorun Platon'culukla Aristoteles'çilik arasındaki bitmez tükenmez kavganın değişik bir biçimiydi: insan bireyi düşünmeye özelden yola çıkarak mı genelden yola çıkarak mı yöneliyor? Sorun fikirler doğuştan mı gelirler yoksa sonradan duyu organları aracılığıyla yani dünya deneyleriyle mi elde edilirler sorununun bir başka anlatımıdır. **Locke**'un öncülük ettiği **Aristoteles**'çi kesime göre çocuklar düşünmeye özeli temel alarak başlarlar. **Leibniz**'in öncülük ettiği kesim bunun tersini düşünür, onlara göre çocuklar ve dili iyi kullanamayanlar "hayvan" gibi "bitki" gibi genel terimlerle konuşurlar. Klasik usçulukla klasik deneycilik arasındaki çelişki düşünce tarihinde bitmez tükenmez bir çekişmeye yol açmıştır. Bugün bu çekişme eski hızını yitirmiş gibidir. Bugün bizler ne mutlak usçuluktan ne mutlak deneycilikten sözedebiliriz. Bu değişimde çağdaş ruhbilimin elbette büyük bir katkısı olmuştur. Çağdaş ruhbilim bu iki bakış açısını da dışlar ve bize ilk bakışta orta yol gibi görünen ama orta yoldan çok daha anlamlı olan yeni bir bakış açısı getirir. İlkel bilincin ne bireyi birey olarak ne de cinsi ve türü en genel kavramlar olarak belirleme yatkınlığı vardır. Bireyle, türle, cinsle ilgili kavramların ya da bir başka deyişle özel ve genel kavramların yani bütün kavramların ancak gelişmiş bir zihin için sözkonusu olabileceği kesindir.

Bilincin gelişimini gözlemlediğimizde sorunun çok başka bir biçimde ortaya konulması gerektiğini hemen kavrarız. Bilinci eski düşüncelerde olduğu gibi bir biriktiren olmaktan çok bir dönüşen ve dönüştüren olarak görmemiz gerekir. Bilinç bir bakıma tümüyle bellektir, ancak onu işlevleri açısından ele aldığımızda onun bellekten daha daha çok bir şey olduğunu sezeriz. **Ribot** bu bakımdan şu

belirlemede bulunur: "Zihin belirsiz'den belirli'ye doğru ilerler. Belirsiz genel'le eşanlamlı alındığında başlangıçta ortaya çıkanın özel olan olmadığı benimsenecektir, ancak terimin gerçek anlamında genel olan olmadığı da benimsenecektir; bu bir kesinliksizliktir. Bir başka deyişle dersek, zihin algı anını ve algının bellekteki doğrudan doğruya sunumunun anını aştığında ortaya çıkan şey oluşan bir imgedir yani özelle genel arasında bir arayerdir, onun da öbürünün de doğrusuna katılır, o karmaşık bir basitleştirmedir." Öncelikli ögenin imge olduğunu, bir algısal veri olarak imge olduğunu bilmek, imgenin kavrama temel olan veri olduğunu unutmamak gerekir. Kavramlarımızı ya da fikirlerimizi doğuştan getirmemiz olası olmadığına göre onların bir çırpıda bir dış etkiyle ya da bir çırpıda kendiliğinden oluşabileceğini düşünmek de olası değildir. Bilincin oluşum serüveni oldukça sancılı ve oldukça karmaşık bir serüven olmasaydı insan bir yandan acıyla andığı çocukluğunu yeniden yaşamak istemezken bir yandan bilincin ağırlığından kaçarak çocukluğuna sığınmayı düşünür müydü?

Çağdaş ruhbilimin bulguları bize klasik ülkücü bilgi kuramının da klasik gerçekçi bilgi kuramının da geçerli olamayacağını duyurur. Buna göre kendini deneysel düzeyde kurmakta olan bilinç kendi özelliklerini kendi yönelim koşulları çerçevesinde oluşturarak ilerler. Bu ilerleme en başta ilkel oluşum süreçleriyle başlar ve yetişkinin tam anlamında olgun bilincinin sağlanmasından geçerek bireysel yaşamın sonuna kadar sürer. Özel kavramların oluşumu da genel kavramların oluşumu da karmaşıktan basite doğru ya da düzensizden düzenliye doğru gelişen bu ilerleme içinde gerçekleşir, yoksa başlangıçta ne özel kavramlar ne de genel kavramlar vardır. Demek ki bilinçlenme konusunda bilinç ne tam anlamında belirleyici ne tam anlamında belirlenicidir, o hem bir belirleyendir hem bir belirlenendir. Bilinç kendini doğrudan doğruya kendi olarak dünyada ve dünyayla kurar. O hem bir dünyanın hem kendinin bilincidir, kendinin bilinci olmakla dünyayı, dünyanın bilinci olmakla kendini koşullar. Bilinç başlangıç noktasında tam anlamında bir koşullanmamış'dır. Ancak bu başlangıç noktası kuramsaldır, bilincin hangi noktada koşullanmaya başladığını kestirmek olası değildir. O koşullanmaya başladığı anda kendince bir özellik kazanır ve böylece aynı zamanda koşullayıcı durumuna geçer. Bundan böyle bütün bir yaşamı koşullanmış-koşullayan ya da daha doğrusu koşullanan-koşullayan olarak sürdürecektir. Oluşmaya başlamış bilinç için bir koşullanmamışlıktan sözetmek elbette olası değildir.

Kant'ın belirttiği gibi ilk adım deneyden gelir. Deney olmasaydı, daha doğrusu deneysel veri olmasaydı bilinç boş bir yönelgenlik ya da tam anlamında bir gücüllük olacaktı. **Kant**'ın benimsediği gibi doğuştan kavramlar değil ama deney verileriyle bilincin etkin gücünün ortak ürünü olan kavramlar yeni deney verilerini almakta ve kendine göre yorumlamakta belirleyici olurlar. Bilinç varolmak adına ilk adımlarını attığı andan başlayarak kendiyle ve dışla ilişkileri çerçevesinde kendi özelliklerini oluşturmaya yönelir. Bilincin içeriği bu çerçevede nesnellikle ve öznellikle belirgindir. Her bilinç hem öznel düzeyde kendinin bilincidir hem de evrensel düzeyde dış dünyanın bilincidir. Her bilinç geliştikçe daha da özelleşir ya da öznelleşir, bu arada en yüksel düzeyde nesnelliğe yönelir. Yönelgenlikte bilinç koşullan-

mamışlıkta belirginken kurulmuşluğuyla koşullanmışı ortaya koyar. Her bilinç bir koşullanmış koşullanmamıştır. Tam anlamında koşullanmışlık onu nesneye indirgeyecekti, tam anlamında koşullanmamışlık onun için salt yönelgen olmak anlamına gelecekti, bir oluşmamışlıkta belirlenmişlik demek olacaktı.

Demek ki bilincin öncelikli oluşum serüveni bir karmaşıklığın ya da daha çok bir kargaşıklığın aşılması serüvenidir. **Jean Piaget** davranışlarını gözlemlediği **Duss** adlı dokuz yaşında bir çocuğun verdiği izlenimleri de değerlendirerek şöyle der: "Çocuğun kavramları henüz karmaşık durumda bulunan ve giderek birbirleriyle ilişkiye girecek olan belli sayıda ögenin bileşiminin değil de yan yana gelişinin bir ürünüdür. Buna göre Duss için 'yaşam' iki kavramın, etkinlik kavramıyla kana sahip olma kavramının yan yana gelmesiyle oluşur. Öyleyse çocukluk kavramları bir bileşimin değil de bir yan yana gelişin ürünü olduklarından onların görünen birliği bağdaştırmacılığın değişik ögelere verdiği birlik olacaktır yani öznel bir birlik olacaktır, mantıksal bir usavurmaya çıkış yolu sağlayabilecek bir birlik olmayacaktır." Eski felsefeler bu anlamda bir bilinç olgunlaşması fikrini tam anlamında dışlıyorlardı. Onlara göre bir çocuğun dünyasıyla bir yetişkinin dünyası arasında ruhsal-mantıksal çerçevede bir nitelik ayrımı sözkonusu değildi. Böyle bir ayrımın varolduğunu ilk olarak bize **Jean-Jacques Rousseau** duyurdu. Bu yüzden XVIII. yüzyılı eğitimde bir dönüm noktası sayarız. Fransız Devrimi'ni hazırlayan düşünceyi dünyaya armağan etmiş olan **Rousseau** şu sözleri söyleyerek çağdaş eğitimin de kapısını aralıyordu: "Çocukluğun kendine özgü görme, düşünme, sezme biçimleri vardır, onların yerine bizimkileri geçerli kılmaya kalkmak çok anlamlı bir iş değildir."

Çocukluk dönemi bilincin oluşum dönemidir, daha doğrusu olgunlaşma, çiçekten meyvaya doğru dönüşme dönemidir. Evrim çizgisi boyunca ilerlediğimizde çocukluk döneminin uzadığını görüyoruz. Amerikalı ruhbilimci **Arnold Gesell**'e göre bu süre kobayda üç gün, şempanzede dokuz yıl, insanda yirmi beş yıldır. Ancak insan için bu dönemi yalnız çocukluk dönemi olarak değil çocukluk ve erginlik dönemi olarak düşünmek doğru olur. Yaşama hazırlık dönemi diye belirleyebileceğimiz bu uzun dönem öğrenmeye yatkınlıkla belirgindir. Üst çocukluk evresi diye adlandırabileceğimiz erginlik evresine doğru öğrenme yatkınlığı azalmaya başlayacaktır. O hızlı, o başdöndürücü öğrenme süreçleri yerlerini yavaş yavaş durmuş oturmuş süreçlere bırakacaklardır. Ancak, unutmayalım, erginlikteki öğrenme yatkınlığı yetişkinliktekinden kat kat büyüktür. Yaşamın sonuncu çağı diyebileceğimiz yaşlılıkta öğrenme unutkanlıklarla kesilen dağınık ve verimsiz bir süreçtir. Bilim adamlarının genellikle kesin olarak belli bir sınır koymamakla birlikte altmış beş yaş dolaylarında başladığını söyledikleri yaşlılık için düşünsel, duygusal, bedensel etkinliklerin en aza indiği dönem diyebiliriz. Bu da her şeyden önce bellek dağınıklığında, dikkat eksikliğinde, davranış yavaşlığında, sözlü söylemin tutarsızlığında kendini gösterir.

Çocuk tam bir alıcı ya da öğrenicidir. Onun işi bilgi üstüne bilgi yığmaktır. Çocukluk tam anlamında bir dışa açılma dönemidir. Çocuk gerçek anlamda acemisi olduğu dünyayı merak eder. Çocukluk döneminde tüm alanlarda birden iler-

leme görülür. Çocuk bir bilgiden bir bilgiye geçerken bilincini oluşturmaktadır. Bir zaman sonra onun bir bilgiyi bir başka bilgiye ulaşmada dayanak olarak kullandığı görülür. İşte insanı öbürlerinden ayıran özellik burada kendini göstermektedir. **Gesell** "Çocukluk hem sonuç hem başlangıçtır" der. Çocukluk böylece insanın uzun süreçler boyunca bilincini oluşturduğu heyecanlarla belirgin ama güçlüklerle de dolu kurucu bir dönem olur. Bu yüzden çocukluk pek çok düşünürün ve sanatçının dilinde kutsanan bir değer olmuştur. Düşünürler çocukta sanatçıyı ve sanatçıda çocuğu bulurlar. **Hoffmanstahl** "Nur Künstler und Kinder sehen das Leben wie es ist" (Yalnız sanatçılar ve çocuklar yaşamı olduğu gibi görürler) der. Çocukluk zengin deneylerle dolu verimli bir dönemdir ki gerçek aydın insanın ve özellikle sanatçının dünyasında kurucu bir güç olarak varlığını sürdürür. **Baudelaire** sanatı doğrudan doğruya çocukluğun yetkin düzeyde bir açılımı olarak görür ve şöyle der: "Olgun bir sanatçının yapıtlarıyla çocukluğundaki ruh durumu arasında yapılacak bir felsefi karşılaştırma dehanın açık açık ortaya konulmuş bir çocukluktan başka bir şey olmadığını, şimdi kendini açıklamak için erkeksi ve güçlü organlarla donanmış bir çocukluktan başka bir şey olmadığını kolayca kanıtlamaz mı?" **Gaston Bachelard** da çocuklukla ilgili olarak şunları söyler: "Çocuğun düşleminde imge her şeyi önceler. Deneyler sonra gelir. Deneyler tüm gelişim düşlemlerinin koruyucu engeline çarparlar. Çocuk büyük görür, çocuk iyi görür. Çocukluğa doğru gelişen düşlem bize ilk imgelerin güzelliğini verir." Sanat izleyiciyi de doğrudan çocukluğuna götüren bir güç oluşturur. Sanat ruhbilimcisi **Jean-Paul Weber** "Her sanat izleyiciye çocukluğundan bir şeyler verir" der.

Çocukluğu bir bütün olarak değerlendirmek elbette yanlış olur. Çocukluk her dönemi ayrı koşullarda verimli bir dönemdir. Buna göre çocuğun eğitimine yardımcı olurken bu dönemlerdeki koşulların neler olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Eğitimciler çocukluğu üçe ayırırlar. İlk çocukluk doğuştan üç yaşa kadar sürer. İkinci çocukluk üç yaştan yedi yaşa kadar sürer. Üçüncü çocukluk yedi yaştan erginliğe kadar sürecektir. Birinci çocuklukta birey annesinin bağımlısıdır. Sütten kesilmeyle birlikte bağımlılıktan kurtulmaya başlar. Bu arada gerçekliğin bilincine ulaşmaya yönelir. Elini kullanmak, ayakta durmak, yürümek gibi çok önemli ustalıklar kazanmaktadır. Sözcükleri öğrenmektedir, onları önce cümle yerine kullanır, örneğin "Anne bana su ver" yerine "Su" der. Sonra cümle yapmaya başlar. Evreni genişlemekte, ilgileri artmaktadır, o bir gerçek düşünür gibi düşünmeye çalışmaktadır. Üç yaştan sonra kişilik gelişmeye başlar, bunun en belirgin göstergesi "ben" zamirinin sık sık kullanılması ve başkalarına sık sık şu ya da bu nedenle hatta nedensiz karşı çıkılmasıdır. Pek çok çocuk o evrede "Çok ukala oldu, çok inatçı oldu" gerekçesiyle annesinden şaplak yer. Bilgi gelişimi üç yaştan sonra hızlanır. Yedi yaştan sonrası kişiliğin tam anlamında gelişmeye başlamasıyla belirgindir. Çocuk bir süre sonra başlangıç noktası pek belli olmayan ya da daha doğrusu bireye göre değişen erginlik dönemine girecektir.

Çocukluk düşsel zenginlikle dolu bir dönemdir, bir düşler ve düşlemler dönemidir. Bu dönemde bilinç kurulmaya doğru giderken zihin etkinliği ussallıkla olmaktan çok düşsellikle belirgindir, imgelem alabildiğine çalışır. Nasıl insanlığın

çocukluk döneminde mitolojik ögeler kendilerinde barındırdıkları ussallığı, özellikle felsefi düşünceyi bir uçucu örtüyle örtmüşlerse çocuklukta da birey insani kaygılarını düşün renkli tülleri altında yaşar. **Gaston Bachelard** şöyle der: "Bizde gizil bir çocukluk vardır. Bu çocukluğu biz düşlemlerimizde, gerçekliğin ötesinde bulmaya kalktığımızda onu tüm olasılıklarıyla yeniden yaşarız. Onun tüm olabileceği şeyi düşleriz, öykünün ve söylencenin sınırlarında düşleriz. Yalnızlıklarımızın anılarına ulaşabilmek için yapayalnız çocuk olduğumuz dünyaları ülküleştiririz." Çocukluğumuzun ilkörneklerinden ya da karmaşıklarından düşe ve düşleme, düşten ve düşlemden de yaşamı en köklü biçimde açıklayacak olan sanat yapıtının oluşturulmasına doğru bir geçiş olur. Düşler ya da düşlemler kaygan ve olağandışına eğilimli yapıları içinde çocukluğumuzun ölçü tanımayan heyecanlarıyla yetişkinliğimizin ussallığı arasında köprüler kurarlar. Çocukluğumuzun anılarımızı da içeren çeşitli ögelerinin sanatta açıklayıcı bir güç oluşturması bu çerçevede gerçekleşir.

Bilinç bir boşluktan bir dolgunluğa doğru değişir, daha doğrusu bir boşluktan bir khaos'a sonra o khaos'dan bir kosmos'a doğru ilerler. Onun yetkinliğini kazanması uzun süreçler boyunca bir ben-dünya ilişkisi içinde gerçekleşir. İlkellikten gelişmişliğe ya da karmakarışıklıktan basitliğe geçiştir bu. Kosmos'u sağlayacak logos düşünselliğin özyapısında içkindir. İlkörnekler düzeninden ya da önbilinç koşullarından sayıca ve içerik olarak yetersiz ve aralarındaki ilişkiler bakımından sorunlu olan kavramlar düzenine, sonra bu düzenden de geniş çerçeveli yetkin kavramlar düzenine geçilecektir. Başlangıç dönemleri gidimli düşünceye kapalıdır. Başlangıç dönemleri baştan sona ilksellikle ya da ilkellikle belirgindir. İlkellerin kavramları yok mudur? Elbette vardır. Kavramlar her şeyden önce somut dünyada yaptığımız deneylerin sonuçlarıyla elde edilmiştir. Ancak ilkeller kavramlarını hiçbir zaman gidimli düşünce için kullanamazlar. Kavramlar kadar kavramlararası bağlantı önemlidir. **Lévy Bruhl** bizlerle ilkeller arasındaki temel ayrımı ilkeller açısından "en küçük bir soyut düşünce karşısında tedirginlik" duymak olarak belirler. Öte yandan **Jean Piaget** çocukların dünyasından sözederken "yığışım kavramlar" terimini kullanır. Şöyle der **Piaget**: "Zihin her zaman khaos'da başlar: basitlik sanatın bir ürünüdür ve her düşünce ediminin başladığı karmaşıklıkta verilmiş değildir. Böylece çocukluktaki kavramlar çok seyrek olarak basitlik gösterir."

Gerçekte kavramların basitliği karmaşıklık içinde bir basitliktir: onların düzeninde yalınlıkla gelen basitlikten çok tutarlılıkla gelen basitlik sözkonusudur. Her kavram biryapılı olma eğilimi gösteren bir çokyapılılıkta kurulmaya başlar ve giderek kendine özgü olanı içerecek ve kendine yabancı olanı tümüyle dışlayacak biçimde olgunlaşır, bu arada kavramlar düzeninde gerçek yerini alırken öbür kavramlarla ilişki içine girer, gerçekliğin organik yapısına göre onlarla organik bir bütünlük oluşturur, onlardan bazılarıyla içlem-kaplam ilişkisi kurar. Bu yüzden çocukluktan yetişkinliğe geçiş bilinç açısından sezgisel belirlemelerden düşünülmüş genellemelere geçiş olarak belirlenebilir. Kavramlar teker teker düşünülmüş yani oluşturulmuş birimlerdir, her biri çok alt düzeyde ve oldukça karanlık bir biçimde de olsa kendince bir genellik ya da evrensellik düzeyini belirlerken bize bir

varlığın temel niteliklerini sunar. Demek ki karanlık ve karmaşık olandan aydınlık ve seçik olana doğru sürekli geçiş bilinç gelişiminin temel koşuludur ve bu gelişimin en genel şemasını belirler. Ancak sözkonusu gelişim uzun süreçler boyunca ve bir tür kendiliğinden bir etkinlikle gerçekleştiğinden bu şemanın görünümlerini ortaya koymak elbette olası değildir. Bilinç oluşumları deyim yerindeyse sessiz oluşumlardır ve görünmez koşullarda kendilerini varederler. Nasıl insan türünün gelişiminde gözle görülür değişim noktaları saptayamazsak bilincin oluşumunda da somut göstergelerle karşılaşmayız.

Bilinç soyutlama gücünü ve buna bağlı olarak yetkin yapısını çoğu felsefenin temelini oluşturan en genel kavramlarla kazanır. Soyutlayabilen bilinç ilkellikten kurtulmuştur. Bir başka deyişle, üst düzeyde genellemeler yapmak yani soyutlayabilmek azçok yetkin bir bilincin işidir. İnsan soyutlayabilen tek varlıktır. **Albet Boulard** genellemeyi şöyle açıklar: "Genellemek tanımlamaktır, tanımlamak da soyutun kurucu ilişkisini ortaya koymaktır. Kendilerinden edindiğimiz bilinç açısından ya da ruhbilimsel varoluşlarının en derin içtenliği içinde tüm kavramlar ikili bir alandan geçerler: birincisinde onlar nitelikler olarak sezilmişlerdir, ikincisinde ilişkiler olarak düşünülmüşlerdir." Çocukluktan yetişkinliğe geçiş duyum düzeyinden ya da imge düzeyinden düşünce ya da kavram düzeyine geçiştir, somutun alanından soyutun alanına geçiştir. Soyut çok zaman yanlış anlaşıldığı gibi bir yoksunluğu değil somutu da içine alacak biçimde bir zenginliği ortaya koyar. İnsanoğlu gerçekliği soyutlamalarla kavrar: tek tek şeylerin dünyası bize gerçekliği tam olarak vermez ya da daha doğrusu gerçekliğin kaba görünümlerini verir. **Paul Foulquié** der ki: "Soyutlama yalnızca düşüncenin ve bilimin değil aynı zamanda özgürlüğün ve ahlakın da koşuludur: Ortaçağ'ın bazı yazarları bunu çok iyi anlamışlardı, onlar için abstractus, perfectus'un eşanlamlısıydı." Bilim, felsefe ve sanat ancak soyutlayıcı düşünce için ya da soyutlayıcı düşünceyle olasıdır.

Eğitimin sorunlarına girmek her şeyden önce bilincin gelişim koşullarını ve yapısını doğru kavramayı ve bilinçle ilgili temel sorunları çözmüş olmayı gerektirir. Eğitimin anlamı bilinçlerin oluşumuna katkıda bulunmak olduğuna göre bilincin ne olup ne olmadığı sorunu eğitimde öncelikli sorundur. Bizi bilinç konusunda aydınlatan kaynakların en önemlilerinden biri de **Henri Delacroix**'nın *Les grandes formes de la vie mentale* (Düşünce yaşamının başlıca yapıları) adlı yapıtıdır. "Bir anlamda bilinç ilk gerçekliktir, ilk olgudur" diyen **Henri Delacroix**'ya göre bilinç "her şeyi sarar, her şeyin koşuludur". Buna göre bilinçte Dünya ve Ben bütünleşir. "Bilinç iki bağlaşık terimi birleştirir ve karşıtlaştırır. Bu iki terimin karşıtlığında o onları ortaya koyan düşüncenin birliğidir. O her şeyden önce özel bir öznenin kendinde görünümüdür. (..) Daha derinde o bir tarih ve bir yapıttır, bir yargı ve bir serüvendir. (..) Evrenin bilinci tek kişinin bilincini sarar. Kişi ancak evreni algılarken kendini algılar. O kendini her zaman Evren'in bağrında algılar; o Evren'de ve Evren'le kendidir. Onun bireysel yapısı kendini kendiyle çevrelenmiş duyduğu sayısız yapılardan yalnızca biridir." Demek ki bilinci kabaca dış dünyanın bizdeki görünümü olarak belirlemek yanlışa düşmek olacaktır. Çünkü "Bilinç

Evren değildir, sınırsız zaman ve uzam değildir. Bilinç Özne'dir, bura ve şimdi'dir, zamanda ve uzamda açılan bir isteme göre zamanın ve uzamın ilerleyen kuruluşudur."

Henri Delacroix buna göre bireyi insanlığın bir parçası olarak görür. Der ki: "'Herkes'le 'herhangi biri' bağlaşık terimlerdir. Her bilinç Evren'in merkezi ve Evren'in parçasıdır. Tüm varoluşların koşulu olan bilinç varoluşların birliğini gerektirir, Şeylerin Evreni'ni ve Bilinçlerin Evreni'ni gerektirir." **Henri Delacroix** bilincin etkin yapısına da değinir: "Bilincin olduğu her yerde bir etkinlik işbaşındadır; bir yansı, bir ayna olmanın ötesinde Bilinç etkin ve üreticidir." **Claparéde**'in de belirttiği gibi "Bilinç bir eylemde bulunma aracı olmaktan çok bir öngörü ve denetim aygıtıdır". Öyleyse, bilinç denildiği yerde bir etkin yapıcı güç düşünmemiz doğru olur: "Bilinç bir yansı değildir; o bir üst etkinlik düzeyini belirtir. (..) O yaratma, kurma ve yaşam düzeyindedir. O eşsiz bir çiçeklenmedir, Evren'in yaşamının benzersiz bir yüzüdür. Pekçok filozofun inandığı gibi eylemi aydınlatmak için yanan bir ışık değildir. O eylemin kendisidir..." Bizi ortama uyarlayan şey bilincimizdir, ancak o basit bir uyarlayıcı olmaktan çok bir kurucudur. Şöyle der **Henri Delacroix**: "Bilincin etkinliği biyolojik ve toplumsal çevreye uyumu aşar. İnsan genelde olmayana uyarlıdır. Düşüncenin evreni, ahlaki dünya, güç alanlarının dünyasını, uyarmaların ve dürtmelerin dünyasını aşan olasılıkların alanını oluşturur. Tüm insani ve toplumsal şeylerin kurucusu olan düşünsel edim çevreye verilen yanıtların, hatta tamuyar ve iyi düzenlenmiş yanıtların basit bir oyunundan daha zengin bir etkinliği gerektirir."

Henri Delacroix bilinç tanıtlamasını, onun kendini varediş koşullarını belirleyerek, onun oluşumunu iç ve dış'ın sonsuz diyalektiğinde açıklayarak şöyle sürdürür: "Gerçekliğin dünyası doğrunun dünyası değildir: o onun yalnızca koşuludur. Doğru yavaş yavaş uyarlandığı gerçekliğin karşısında düşüncenin işlevsel bir konumudur. İnsanın ruhsal etkinliği olan'ı olmayan'la aşar ve tümüyle olasının alanına açılır. Bilinç tüm derecelerinde ve tüm katlarında kendini gerçekleştirmenin yüksek derecesidir. İnsan dünyayı aşar ve dünyaya katılır. İnsan dünyayla sarılmış ve dünyayla içerilmişse dünyayı sarar ve içerir. Evren'le insanı karşıtlaştırır gibi olan ve insanı evrene indirger gibi olan bilim bile insanın bir parçasıdır. Nitelik niceliği aşar ve sarar. Dünya insandadır. Bilincin yüksek değeri, onun ortaya koyduğu tüm sorunların yüce değeri, anlamının zamana direnen özelliği buradan gelir." Bu çerçevede bilinç bir ben-ben olmayan karşıtlığında kendini kurarken ardı arkası kesilmez bir dönüşüm içindedir: "Bilinç kendini yer, kendini tüketir. Durmadan değişir, aşılmış cümleleri ve biçimleri bilinçdışına bırakarak değişir."

İnsan bireyi gelişimini kendi başına yani doğal yollardan sağlama gücünü gösteremez. O kendini yetiştirmek için yalnız anababasına değil bütün bir insanlığa gereksinim duyacaktır. İnsanın gelişimi buna göre bireyin kendi etkinliğinden çok çevrenin ya da dış etkenlerin verimine bağlıdır. Bireyin yetişmesinde yakın çevre uzak çevre kadar ve uzak çevre de yakın çevre kadar belirleyicidir, bu arada geçmiş şimdi'den kat kat daha çok belirleyicidir. Yetkin bilinç şimdi'de geleceği tasarlarken bir yandan geçmişi varlığına sindirir bir yandan en uzak çevreye kadar

açılır. İnsan için seçilmiş uzak çevre çok zaman yakın çevreden daha önemlidir. Yakın çevrede anababalar, kardeşler, bir takım uyarlı uyarsız yakınlar vardır, uzak çevre daha çok yüzünü görmediğimiz ve adresini bilmediğimiz değerli insanların bilinçlerinden oluşur. Dış etkenlerin eğitimi yetkin kılacak biçimde düzenlenmesi her şeyden önce tutarlı eğitim yöntemlerinin varlığını gerektirir. Eğitim sözkonusu olduğunda yöntem değil yöntemler düşünülmelidir. Yöntemlerin özellikleri daha çok uygulanacakları topraklarda yaşayan insanların ruhsal yapılarına göre oluşacaktır.

Bireyin kendini insan olarak kurmasında ya da varetmesinde kendi istemi kadar hatta ondan çok çevrenin yönlendirici gücü belirleyicidir. Zaten insan istemi de eğitimin belirleyici gücü altında biçimlenir. Eski felsefelerde yapılan biraz da dinsel kökenli o istem ve us ayrımını çok gerilerde bırakmış olmalıyız. Ussallıktan ayrı bir istem belirlemek bizim için olası değildir. Çünkü yargılayan bilinçle isteyen bilinç aynı bilinçtir. İstemle usun ya da anlığın çatışması gibi görünen şey gerçekte bilincin bir iç sorunudur, iç çelişkisidir. Bilincin kurulması, zihnin bir khaos'dan bir kosmos'a doğru ilerlemesi çok iyi düzenlenmiş bir eğitim ortamı sözkonusu olmadığı zaman nereye varacağını bilemediğimiz bir serüven özelliği kazanacaktır. Zorunlu olarak bir kosmos'un gerçekleşeceğini düşünmek de olası değildir. Az karmaşık bir khaos'dan içinden çıkılamaz karmaşıklıkta bir başka khaos'a geçilebilir. Bilincin başlangıçtaki son derece bulanık ve sisli yapısı kötü bilinçlenme süreçleri boyunca içinden çıkılamaz ölçülerde sorunlu bir kargaşık yapıya dönüşebilir. Khaos'dan kosmos'a geçiş bir yazgı olsaydı eğitim diye bir sorunumuz olmayacaktı. Böylesi bir geçiş bir gölge bilinç için, bir bilinç taslağı taşıyan köpek gibi, maymun gibi, fare gibi hayvanlar için azçok bir yazgı anlamı taşıyabilir. İnsanın bilinç oluşumlarının sağlıklı bir gelişime uğraması konusu her zaman tehlikeler ortaya koyan bir konudur. İyi düzenlenmemiş bir bilinç sakat ya da hastalıklı bir yapı ortaya koyar. Bilincin hastalıkları çok pırıltılı örtüler altında saklanılabilen hastalıklardır. Ruhsal bozuklukların başlıca kaynağı bilinç bozukluklarıdır, bir başka deyişle delilik özellikle kötü bilinçlenmeden beslenir.

Bilinç başlangıçta biçimlenmemiş yapısıyla bir önbilinç özelliği gösterir. Önbilinç ya da gelişim durumundaki khaos kavramlarından çok karmaşıklarıyla ya da ilkörnekleriyle seçilecektir. Gelişmiş bir bilinçte algı bilgiyi sağlarken bilgi de algıyı olası kılar. Bilginin karşılamadığı bir algı boşa gitmiş bir veriden başka bir şey olmayacaktır. Beni bir başka dünyaya götürseler benim bilincim orada tam anlamında geçersiz kalacaktır, algılarım ben yeni bir bilinç edinene kadar boşa gidecektir. Bilgi üretimi iki yönlü bir alışverişi gerektirir, bilinç veriyi koşullarken veri de bilinci koşullar. Bizim zihnimiz çok zaman karşılıklı koşullanmayı değil de tek yönlü koşullamayı kavramaya eğilimlidir. Oysa bilincin kendi dışıyla ilişkisi tam anlamında bir karşılıklı bağlaşma sorunu ortaya koyar. Her iki kutup için önceliklilik sözkonusu değildir. **Kant** bu iki kutbu koyarken önceliği anlığın kategorilerine vermişti. Oysa bilincin kendini kurma koşulları tam anlamında bir etkileşim içinde, bir ben-dünya karşıtlığı içinde kendini gösterir.

Mantıköncesi diye belirleyebileceğimiz ilkörnekler döneminde ya da önbilinç

döneminde zihin verici olmaktan çok alıcıdır ve aldığı verileri sınıflandıracak, onlardan bilgiye ulaşacak güce ulaşmış değildir. O koşulda belirleyici dış dünya vardır ama belirleyici iç dünya dış dünyanın belirleyiciliğinde henüz tam anlamında oluşmuş değildir. Bilincin o dönemde khaos oluşu buradan gelir. Çünkü onda henüz bütünün parçalarıyla uyumlu olduğu bir düzen, gerçekliğin özsel yapısını ortaya koyan bir düzen oluşmuş değildir. İlkörnekler dediğimiz karmaşıklar dış etkilerin ya da etkenlerin yapısına göre oluşmuş, biraz da sanki gelişigüzel ya da raslantısal bir biçimde oluşmuş kaygan bütünlüklerdir. Onlarda türün duyumsama özellikleri belirleyici olmuş olsa da henüz koşullayıcı düşünsel-duygusal birikim oluşmadığından yani bilinç bilinç olarak belirginleşmediğinden her şey başedilmez bir dağınıklıkta kendini gösterir. İlkörnekler dediğimiz bu bütünlükler kavramların oluşumuna temel hazırlarken yokolup gitmezler, yerlerini kavramlara bırakıp kendilerini yoketmezler, geç dönemlerde bile varlıklarını ve dolayısıyla etkilerini şöyle ya da böyle sürdürürler. Onlar bilinç dünyasının kyklops'larıdırlar.

Yetkin düşünselliğin temeli, kavramsal düzeneğin sağlıklı yani gerçeğe uygun biçimde oluşturulmasıyla elde edilen tutarlı bilinç koşullarmdadır. Khaos'dan Kosmos'a geçişin çok değişik yolları olabilir, ayrıca her zaman "Hangi Kosmos" diye bir soru sorulabilir. Yetkin bilinç sözü bize hiçbir zaman tek tip bilinci düşündürmemelidir. Bilincin en iyi biçimde ve en iyi koşullarda oluşturulması her şeyden önce bir yöntem sorunu ortaya koyar. Gerçek düzenleyici ya da gerçek bilinç düzenleyicisi felsefedir, çünkü o gerçekliğin en genel şemasını doğru olarak çıkarmakla ve temel kavramları doğru olarak bu şemaya göre oluşturmakla yükümlüdür. Öyleyse temel sorun bilinçlenme süreçlerinde felsefenin hangi noktada ve ne anlamda işe karıştırılması gerektiği sorunudur. Eğitim konusunda felsefe açısından ikili bir sorun kendini gösterir: eğitimin düzenlenmesinde felsefenin katkısı, bir de felsefe eğitiminin sağlıklılığı. Eğitimin temel amacı düzenli bir bilinç oluşturabilmek ve böyle bir bilinçte soyutlayıcı etkinliği gerçekleştirip bireyi işlek bir düşünselliğin öznesi kılabilmektir. Düşünmek soyutlamak demektir, düşünebilmek soyutla somut arasında köprüler kurabilmek demektir. **Henri Delacroix** bu konuda bize şunları söyler: "Araçlarımızı yapmakta bize yardımcı olan soyutlamalardır. En yüksek düzeyde soyutlamalar en iyi araçlarımızı yapmakta bize yardımcı olurlar. Zeka verilmişi kurulmuşta aşma yetisidir."

Eğitimde felsefeyi etkin kılmak ve eğitimi felsefeyle etkin kılmak eğitimde felsefenin iki yönlü bir önemi olduğunu gösterir. Eğitimi düzenlerken felsefenin yapıcı gücünden yararlanmak kadar genç insanlara iyi bir felsefe eğitimi sunmak önemlidir. Eğitimcilerin, özellikle eğitimi düzenlemekle yükümlü kişilerin felsefi bir bakış açısına ulaşmış olmaları bir zorunluluktur. Felsefenin düzenlediği bir bilinçle eğitim koşullarını oluşturmak zorundayız. Özellikle yöntem sorunu her zaman ve her alanda felsefi bir donanımı gerektirir. Öte yandan, bu yönde güçlü bir uzmanlar topluluğu oluşturabilmek için, aynı zamanda her alanda güçlü düşünenler toplulukları oluşturabilmek için felsefe eğitiminin gerçek anlamda etkin kılınması gerekir. Her iki yönde de başarılı olabilmek için kavram eğitimine ağırlık vermek bir zorunluluktur. Sorun genellikle yanlış anlaşılıyor, küçüklere felsefe

öğretmek ya da bir başka deyişle felsefe eğitimini küçük yaştan başlatmak olarak anlaşılıyor. Oysa soyutlayıcı zihin çocukluğun koşullarında gerçekleştirilemez, bu yönde yapılacak zorlamalar çok kötü sonuçlar verebilir.

Önemli olan küçük yaşta felsefe öğretmek değil, eğitimin bütün basamaklarında felsefenin yol göstericiliğinde iyi bir kavram eğitimi uygulamaktır. Felsefe gerçekliğin temel kavramlarını içerdiğine göre, küçük yaşlarda bu temel kavramlara giden yolları açmaya çalışmak gerekir. Küçükler bir felsefe kuramını enine boyuna kavrayamazlar ama yaşamlarında önemli yerler tutan başlıca kavramların anlamlarını pek güzel kavrayabilirler. Bu kavramların içeriklerini onlara tarihsel bir çizgi boyunca uygarlıkların gelişimini anlatırken vermek gerekir. Örneğin bir ortaokul öğrencisi "demokrasi" kavramını demokratik oluşumların tarihi içinde pek güzel anlayabilir. Ona örneğin yunan demokrasilerinin nasıl demokrasiler olduğunu yunan toplumunun oluşum koşulları içinde kolayca anlatmak olasıdır. Felsefe öğretiminin temeline bir uygarlık tarihini ya da kültür tarihini koymak gerekir. Bu tarih kavramsal açıklamalar için genel bir şema oluştururken kavramsal düşüncenin gelişim serüvenini de gösterecektir. Buna karşılık kaba tarih öğretimini ya da olayların tarihiyle ilgili öğretimi bırakmak, olaylarla ilgili açıklamaları uygarlık gelişimleri içinde açıklığa kavuşturmaya çalışmak doğru olur.

Eğitim, toplum ve gelecek

Server Tanilli

İnsanın, "en değerli sermaye" olduğu sözü öteden beri bilinir. Eğitim, işte o sermayeyi edinmenin yollarından biri ve başta geleni. İnsan yavrusunun, biyolojik olarak insana özgü yetilerde dünyaya geldiğini, ancak "insanlığa aday" olduğunu biliyoruz. Onu topluma kazanmak eğitimle oluyor. Hayvan, içgüdüsüyle varlığını sürdürüyor; insan topluluklarının sürekliliğini sağlayan ise eğitim. Şunu da biliyoruz: Eğitim, toplumdaki kültür birikimini genç kuşaklara aktarmak, bu arada eski kuşakların kendi –tıpkı– benzerlerini üretmek için giriştikleri çabaların tümü aslında; ama bunu yaparken, yeni kuşakları belli bir "ideal insan" modeline göre yetiştirmek de göz önünde tutulmuş. Çağımızda, demokratikleşme yolunda atılan adımlar, eğitimi bütün sınıf ve zümrelere yayarken, bu "ideal insan" modelini de belirginleştirmiş durumda. Eğitimden, toplumların bekledikleriyle insanlığın beklediklerini daha açık görebiliyoruz bugün: Eğitimin belli ulusal sınırlar içinde yetiştirdiği "yurttaş", "evrensel değerler"le de donanmak isteniyor; çünkü, "daha insanca bir gelecek", yalnız toplumların değil tüm insanlık ailesinin de bir ihtiyacı.

Ne var ki eğitim, dünyanın neresinde olursa olsun, sorunlar içinde.

Yeni bir yüzyılın eşiğinde neler bunlar?

Eğitimin çağdaş boyutları

Önce, eğitimin 20. yüzyılda, özellikle de Batılı toplumlarda attığı adımlarla ilgili kimi hatırlatmalarda bulunmak gerekiyor. Oralarda, demokratik dalga dev bir kabarış içine girip eğitimin anlamını ve çerçevesini genişletirken, teknik devrim de çoğu

şeyi değiştirdi[1].

Birinci olarak, eğitim, artık "okul öncesi"nden başlıyor; ve okul sonrası ya da "sürekli eğitim" halinde "bütün yurttaşlar"a açılıyor. Böylece eğitim, doğumdan ölüme değin, insan yaşamının her aşamasına seslenir durumda. Öte yandan, okulun verdiği eğitim de, gitgide artan yıllara yayılıyor.

İkinci olarak, eğitim sadece okulların ürünü değil. Sosyologların, "koşut okul"un önemini ortaya çıkardıkları günden beri artık itirazsız kabul ediyoruz ki, bir çocuğun okulu bitirdiğinde edinmiş olduğu bilgiler, hem de pek önemli ölçüde işte bu koşut okuldan geliyor. Çoğu kez dünyadan hayli soyutlanmış halde kalan asıl okulun dışında, çocuk, yaşadığı ortamdan, her zaman zenginleştirici olmasa da, yığınla uyarı alıyor: Basın, radyo, televizyon, her günkü deneyimler... Kısacası ortam, belli bir biçimde "eğitiyor" onu. Kuşkusuz bütün bunlar çocuğu etkiliyor ve ilerdeki kişiliğinin kimi niteliklerini veriyor. Eğitim kelimesinin anlamını biraz fazla genişletmiş de olsak, gerçek bu. Öyle olduğu için de, *mass media*, yani kitle iletişim araçları, eğiticilerin karşısına önemli ve çetin sorunlar çıkarıyor. Daha da genel olarak, "okulla çevrenin ilişkileri" sorunudur bu.

Üçüncü olarak, eğitimin "içeriği" genişledi. Uzun bir süre, eğitim, yalnızca zekâ ya da bellekle ilgilenmiştir. Bunun gibi, Ortaçağ'da şövalyenin eğitiminden beklenen bedensel ve manevî güçtü; 17. yüzyılın aydın, "kültürlü kişi"si de ("*honnête homme*"), belli değerlerin arkasından koşuyordu. Yüzyılımız "insansal her alan"a yaymak istedi eğitimi. Bugün duyarlılığın eğitimi de zekânın eğitimi ile bir tutuluyor; bedenin eğitimi hiç de son sıraya atılmış değil.

Böylece, "bireyi bütünlüğüne oluşturma"ya gidiliyor.

Kişinin aklını, duygularını, davranışlarını geliştirmek, onları insansal hedeflere yöneltmektir eğitim: Çocuktan sadece yargılaması yerinde zeki bir insan çıkarmak değil, doğuştan gelen bütün yetenekleri açılıp serpilmiş, yeni yetenekler kazanmış, karşılaştığı yeni durumlarda uyum sağlayabilen, kendini değiştirmesini ve düzeltmesini bilen dengeli bir kişilik gerçekleştirmektir. Öte yandan, kökünden söküp koparmadan geliştirmek; dallarını kırmadan zenginleştirmek; ulusal kültürlerin zenginlik ve değerini yadsımadan evrensel kültür değerleriyle donatmak; insanı, dünyadaki yeri konusunda bilinçlendirmek; geçmişe neler borçlu olduğu, bugünün ne olduğu ve geleceğin nasıl olacağı konusunda bilinçli kılmak; insana, geleceği kendi ellerinde tuttuğu güvenini vermek ve buyruğu altına aldığı doğa güçleri üzerinde egemenliğini sürdürerek bu güçlere tutsak olmamanın kendisine bağlı olduğunu öğretmek...

Özetle, bir "insan yaratmak"tır eğitim.

Bütün değerleriyle demokrasiye inananların eğitim derken anladıkları budur bugün.

Ve bir temel "insan hakkı"dır eğitim.

İnsan haklarının, başta yaşam, özgürlük, eşitlik ve hukuksal güvence olmak üzere, kıran kırana bir mücadele sonunda, son iki yüzyılda, bildirilere ve oradan da anayasalara geçişini biliyoruz. Buna karşılık, eğitimin, onca önemli de olsa, "insan hakları"nın listesine girişi yenidir.

20. yüzyılın bu konudaki katkısı unutulmaz.

10 Aralık 1948 tarihli *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*, "her insanın eğitime hakkı olduğunu" ilân eder (m. 26). Bu haktan yararlanacaklar, başta çocuklardır kuşkusuz; öğretim sistem ve yöntemleri, önce onlar için düşünülmüştür; toplum, kültür birikimini onlara emanet edecektir ve bu birikimi zenginleştirip sürdürecek olanlar da herkesten önce onlardır. Ne var ki, Bildiri'nin 26. maddesi, eğitim hakkını yetişkinler için de ilân etmiş bulunuyor. Çünkü, eğitim dinamik bir süreçtir; yaşamın hiçbir anında ona nokta konulamaz. Başta şu nedenle ki, bilgilerin önü ardı kesilmez; böylece, kendisi de durağan olmayan çevrenin isteklerine aralıksız yanıt vermek gerekir.

Bildiri, aynı maddesinde, "ilköğrenimin zorunlu olduğunu" da ilân ediyor.

İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, eğitim hakkının insanın temel bir hakkı olduğunu ilân ederken, bu hakkın kimi nitelikleri konusunda tüm ülkelere ana ilkeler de sunuyor: Böylece, "eğitim, insan kişiliğinin tam anlamıyla açılıp serpilmesini, insan haklarıyla temel özgürlüklere saygının güçlendirilmesini hedef almalıdır". Görülüyor ki, söz konusu olan sadece bilgi aktarmak değil, yeteneklerinden en iyi yararlanmalarında yardımcı olarak insanları oluşturmak, yani eğitmektir daha çok. Bildiri, bu amaçla, birey ve toplum yararına kimi noktalara işaret ediyor. Eğitimden amaç, "bütün uluslar, bütün ırklar ya da dinsel gruplar arasında anlayışı, hoşgörüyü ve dostluğu desteklemek, barışı sürdürmek için Birleşmiş Milletler'in etkinliklerini geliştirmektir".

Bildiri'nin yine 26. maddesi, devletlerin eğitim konusunda uygulayacakları politikaya kimi yönler de öneriyor: Eğitimin parasız oluşu; teknik ve mesleki eğitimin genelleştirilmesi; yüksek eğitime girişte eşitlik; çocuklarına verilecek eğitimin türünü seçmede ana-babaların öncelikle hak sahibi olmaları, bunlar.

İşte, *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*'ne göre, çağımızda demokratik bir eğitimin nitelikleri!

Bu Bildiri'den sonra, eğitim hakkının tarihinde önemli bir dönüm noktası olan bir başka belge, Birleşmiş Milletler'in yayımladığı –20 Kasım 1959 tarihli– *Çocuk Hakları Bildirisi*'dir. Söz konusu bildiri, insanlığın kendisinde olan en iyi şeyi çocuğa verme yükümlülüğünden kalkarak, çocukla toplum arasında bir ilişki kurar; çocuğa verilen haklardan biri de "eğitim hakkı"dır.

Çocuğun eğitim hakkını ilân eden, uluslararası ya da bölgesel başka belgeler de var.

Yeni anayasalar da bu hakka yer veriyorlar.

Özetle eğitim hakkı, temel insan hakları arasında çağımızda. Kuşkusuz pek önemli bir gelişme bu. Ne var ki, bir yerde "toplumun düzeni" de işin içine giriyor; kimi yerde, o düzen bu hakkın gerçekleşmesini daha da kolaylaştırırken, kimi yerde bir engel olup çıkıyor. Bu pek bilinen gerçeğin yanında bir başkası da şu: Eğitim, en zengin, giderek en demokratik ülkelerde bile sorunlar içinde.

Fransa'yı bir örnek olarak verecek olursak, orada siyasetin demokratikleşmesi, toplumun, giderek eğitimin demokratikleşmesi ile atbaşı gitmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında da eğitimin, hemen her kademesinde tam bir devrim olmuştur Fran-

sa'da: Kızlar da dahil, her sınıftan gençlerin büyük bölümü eğitim olanağına kavuşmuştur. Öyle de olsa, sınıf farklılığı, yine de kendini belli etmektedir: Liselerin son sınıfına kadar ulaşmış işçi çocukları azınlıktadır. Bu arada, okul ve öğretici kadroların yetmezliği bir sorundur. Demokratikleşmenin de bir sonucu olan öğrenci yığışması karşısında, "düzeyin düşmesi"ne meydan vermeden şanslarda eşitliği nasıl korumalı?

Bu soru hep sorulur durur.

Daha da çetin bir konu vardır: Çağımızda bilgiler çoğaldıkça, birbirinden kopuk halde kalmaları tehlikesi de büyüyor. Gençlerin karşısına ne türlü sentezlerle çıkmalı? Ayrıca gençler de, kendilerine götürülen yığınla bilgi ve konu karşısında ilgisizliklerini belli ediyorlar. Onları bu kayıtsızlıktan sıyırmak için ne yapmalı?

Bu sorulara başkalarını da eklemek mümkün[2].

Cumhuriyetin eğitim politikası: doruktan çözülmeye

Aktarma ve belletmeye dayalı, pratikten kopuk geleneksel eğitimi bir yana bırakıp, okulu, gitgide gözleme, deneye, uygulamaya, günlük yaşama açma, Avrupa'da 18. yüzyıl Aydınlanması ile başlar; 19. ve 20. yüzyıllar, bu eğilime "laikleşme"yi ve "demokratikleşme"yi ekleyecektir. Ölçüsü ülkeden ülkeye değişse de, Batılı eğitim ve onun etkisinde kalan ülkelerdeki eğitime damgasını vuran bu ilkelerdir.

İslam dünyasında, Batı'daki gelişmelere en fazla açık durumdaki Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. yüzyılda, yaşamın her alanında olduğu gibi, eğitimin, geleneksel çerçevesinin yanı sıra yeniye dönük bir içerik ve kurumlarla donanmaya çabaladığı bir süreç başlar. Bununla beraber, asıl Cumhuriyet'i kuranlardır ki, "demokratikleşme ve laikleşme süreci"ne radikal bir ivme kazandırırlar: Kurmak istedikleri "bağımsız, demokratik ve laik toplum" ülküsünü en çok yansıtan eğitim olur; 1924 tarihli *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'ndan (Öğretim Birliği Yasası) başlayarak, okul böylesi bir çizgi üstüne oturtulur[3].

Köklü bir yenilik süreci başlar.

Neler yapılır?

Önce, bütün bir toplum yaşamına damgasını vuran köklü değişikliklerin altını çizmeli: İmparatorluğun yıkılışının arkasından ulusal bir devlet doğmuştur ve Türk insanı da çoğunluktadır ülkede; monarşi kaybolur ve cumhuriyet ilan edilir. Artık, ekonomi ve politika bir ulusal eksen çevresinde dönüp biçimlenecektir. Bunun bir sonucu olarak, eğitim "ulusal" ve "cumhuriyetçi" olacaktır. Dahası var: Ümmet anlayışına, onun geleneksel ve dinsel yapısına karşı çıkarak, eğitim laik, akılcı ve modern bir nitelik taşıyacaktır. Eğitimin amacı, ünlü formüle göre şudur: "Fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" kuşaklar yetiştirmek!

1924 yılında, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'yla bu anlamda ilk adım atılır. Halifeliği son verilmesinin hemen arkasından çıkarılan bu yasayla, geleneksel okulların ve medreselerin kapatılmasına gidilir. Bütün okullar Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır; Katolik ve Protestan misyonerlerin kurdukları okullar da aynı bakanlığın

gözetimi altına alınmıştır.

Böylece eğitim, tek bir devlet örgütünün yönetimindedir artık.

Dinsel eğitimden ulusal eğitime geçiş boyunca, belirtilmesi gereken şu başka olaylar da önemli: İlahiyat Fakültesi'nin yanı sıra, ülkenin birçok yerinde açılmış olan İmam-Hatip Okulları, devlet yardımından yoksun kılındığı için ve bir de Cumhuriyet'in laik ilkede kesin bir tavır takınması karşısında gelişemezler.

1927'de din dersleri ile Arapça ve Farsça dersleri, okul programlarından çıkarılır.

Bütün ülkede laik eğitim lehine bir genel seferberlik vardır: 1927'de, okuryazar olmayanlara okuma-yazma öğretmek ve yurttaşlara Cumhuriyet üstüne ilk bilgileri götürmek amacıyla Halk Dersaneleri; yeni alfabenin kabul edilmesinin hemen arkasından da, halk eğitimini daha da geniş boyutlarda yapma görevini üstlenen Millet Mektepleri açılır. Onları, 1930'lu yıllarda, Halkodaları ve Halkevleri'nin açılışı izleyecektir. Kabul etmeli ki, Latin harfleri temeline dayanan yeni Türk alfabesi de, yalın yapısıyla eğitimi alabildiğine kolaylaştırmıştır.

1933'te, bir reformun arkasından, Cumhuriyet kendi üniversitesini yaratır: Yeni bilim yurdu, **Hitler** rejiminden kaçan –dünyaca ünlü– Alman profesörlerinin katılımıyla alabildiğine güçlenecek ve evrensel bir düzeye çıkacaktır. Devlet, 1946 yılında bir önemli değişikliğe de gider: Üniversitelere özerklik tanınır.

Bütün bu değişiklikler en başta kentleri etkiler. Ne var ki, o yılların Türkiye'sinde nüfusun çoğunluğu köylerde yaşamaktadır. Eğitimin aydınlığını ne yapmalı da kırsal bölgelere kadar yaymalı? Köylere eğitimi götürürken, pedagojik açıdan bir yöntem değişikliği de gerekecek midir?

17 Nisan 1940'da yayımlanan bir yasa, *Köy Enstitüleri Kanunu* bu soruya yanıt vermeyi dener. Anadolu yaylasına ve bozkırına sıçratılmış kıvılcımlar, Türkiye eğitim sisteminde yepyeni bir pedagoji yöntemiyle genç beyinleri tutuşturur ve şudur o yöntem: Pratikte öğretmek ve öğrenmek, deneyerek ve üretim süreci içinde aydınlanmak!

Bütün bu reformlar, sadece el yordamıyla yapılmış bir aranışın ürünleri değildir. Rejim, Batı dünyasında, başta **John Dewey** olmak üzere, eğitim kuramı üzerine söz sahibi kişilere çağrıda bulunur. Ne var ki, ülkenin kendi içinde de önemli fikrî gelişmeler vardır: **İsmail Hakkı Baltacıoğlu**'nun 1932'de yayımlanan *İçtimaî Mekteb*'i, iş ve üretime dayalı bir eğitim yöntemi üstünde durmaktadır. **Dewey** ve **Baltacıoğlu**, *Köy Enstitüleri Kanunu*'na giden yolun fikrî kaynakları arasında yerlerini alırlar.

Bütün bunlar olurken, rejimin başında bulunan **Atatürk**'ün, bizzat Cumhuriyet'in kurduğu bir önemli kurumun, Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin girişinde cepheye yazılmış şu sözleri, bütün bir dünya görüşünü özetler: "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir".

Sıradan bir ideolojinin ürünü ya da gösterisi midir bunlar?

Hayır, daha çok yaşamın dayatmasının!

Öyle de olsa, bütün bu tablo, Türkiye'de çok partililiğin doğuşuyla, özellikle de 50'li yıllarla beraber alt üst edilecektir.

Çark tersine çevrilmeye çalışılacaktır.

Bugün Türkiye'de eğitimin başına musallat yığınla olumsuzluğun tohumları böyle ekilmeye başlanır.

Neler olur?

Önce, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nun duvarlarında gedikler açılmaya başlanır. 1949 yılıyla beraber, okul programlarına din dersleri sokulur. Başlarda seçmelidir bunlar; ama ilk ve orta öğretimde gerçek bir ders olarak kabul edilmeleri gecikmez; 1980 darbesinin arkasından yapılan 1982 Anyasası'nda da "Din kültürü ve ahlak öğretimi" (m. 24) adı altında, ta liselere değin zorunlu hale getirilirler. Ne var ki, söz konusu dersler, bu adı taşısalar da uygulamada, körpe beyinlere Sünnî İslamı sokuşturup kazımanın bir aracı olarak kullanılırlar. Sünnî İslam dışında inançların da pek büyük kitlelerce bölüşüldüğü ülkede, özellikle de Aleviler ve Bektaşiler arasında, bu dersler, uzun yıllar acı yakınmalara konu olacaktır.

Öte yandan, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nun bir maddesinden yararlanan Millî Eğitim Bakanlığı, kurduğu İmam-Hatip Okulları'nda din hizmetlileri yetiştirmeye başlar. İslamda yaygın görüş kadından imam olamayacağı doğrultusundayken, çok geçmez kızlar için de bu tip okullar açılır. Belli bir dinin görevlisini yetiştirmenin laik devleti ilgilendirmediği gerçeği bir yana, sağcı partilerin propaganda malzemesi olarak bu okullar öylesine yaygınlaştırılır ve öylesine çok ürün verir ki, "hidematı diniye" gerekçesi değerini kaybeder. 1983 yılında, söz konusu okulların kuruluş amacında yeni bir sapmaya gidilir: Oraları bitirenlere üniversitelerin bütün kapıları açılır; yıllardan beri görülen de odur ki, İmam-Hatiplerden mezun olanların çoğu, dinle ilgili hizmet ya da konuların dışındaki fakültelere gitmekte ve sonra da, başta savcı ve yargıç, emniyet görevlisi, kaymakam ve vali olarak hemen hemen bütün devlet bürokrasisi içinde yayılmaktadır. Sadece Genelkurmay Başkanlığı, orduya yayılışı önlemenin bir çaresi olarak, İmam-Hatiplilere askerî okulların kapılarını kapalı tutmaktadır. Devletin bir örgütünün –üstelik aşk ve şevkle!– yetiştirdiklerine bir başka örgütü kuşkuyla bakmaktadır.

"Garabet"in böylesi bir örneği az görülmüştür!

Unutulmasın ki, laik sistemden bütün bu sapmalar, 1950 iktidar değişikliğinden başlayarak, ilerici kadroların yerini alan sağcı ve tutucu kadroların eseridir. Demokrat Parti, 50'li yıllarda Köy Enstitülerini kapatıp onların yerine İmam-Hatip okulları açmaya hız verecek, sonraki yılların tutucu iktidarları daha da destekleyeceklerdir bu gidişi. Hangi amaca hizmet adına? Söylemeli: Sosyal uyanışı frenlemek için!

Yıllar sonra bunu daha iyi anlayabiliyoruz.

Öte yandan, din derslerinin okul programlarına sokulmasında, dahası liselere kadar zorunlu hale getirilmesinde, içerde komünizm tehlikesine karşı çıkmak, dışarda da Sovyetler Birliği'nin tehditlerini dengelemek fikri rol oynamıştır. Yıkıcı ideolojilere karşı gençliğin direnebilmesi için okulda sağlam bir din eğitimi alması gereklidir, diye düşünülüyordu.

Son bir nokta: Sağcı parti ve iktidarlar, kendi siyasal çıkarları için dinsel duyguları sömürerek ve kurumlar yaratarak devleti onların arkasına koşarken, böylesi

bir gidişin dizginlerinin hep kendi ellerinde olacağını hesap etmiş, işin bir gün asıl sahibinin ortaya çıkarak önlerine geçeceğini düşünmemişlerdir. 70'li yılların başında Millî Nizam Partisi, arkasından Millî Selamet Partisi, 80'li yıllarda Refah Partisi, günümüzde de Fazilet Partisi, işte bu asıl sahiplik adına ortaya çıkan kuruluşlardır.

Eğitim bakımından bütün bu gelişmelerin gelip vardığı sonuç nedir?

Yanıt pek açık seçiktir: Türkiye'de eğitim bir kez daha "iki başlı" olup çıkmıştır. Cumhuriyeti kuranlar, ulusal dayanışmayı da kurmak amacıyla, laik ilkeye dayanan tek tip bir eğitimin temellerini atıp kurumlaştırmışlardı; 1950'lerden başlayarak ortaya çıkan sistemde ise, eğitim yeniden iki başlıdır ve iki tip insan yetiştirmektedir. Bir yandan liseler, zorunlu "Din kültürü ve ahlak öğretimi" derslerine karşın, olabildiğince laik çizgide gençler yetiştirirken; İmam-Hatipler, dinci bir dünya görüşünün –ister istemez– koşullandırdığı insanlar yetiştirmektedir. Dokunan kumaşın ana motifleri arasında, Cumhuriyet'e ve onun reformlarına, dahası demokrasiye karşı oluş vardır[4]. Bütün bunlara, gizli ya da açık, ülkenin dört bucağına serpilmiş Kuran kurslarında körpe beyinlere sokuşturulanları da eklemeli.

Ne yapmalı?

Yeni bir yüzyılın eşiğinde, Türkiye'de laik, demokratik, çağdaş bir eğitimi ayakları üzerine dikmek için hangi önlemleri almalı?

Nasıl bir eğitim reformu?

11 Eylül 1999 günlü *Cumhuriyet*'te, *Eğitimde Dünyanın Gerisindeyiz* başlığıyla verilen haber hüzün vericiydi. **Necati Aygın**'ın İzmir'den verdiği haber, Eğitim-Sen Genel Başkanı **Kemal Bal**'ın söylediklerini veri olarak alıyor ve onları onun ağzından şöyle sıralıyordu: Sayın **Kemal Bal**, yeni bir yüzyıla girerken Türkiye'de eğitimin dünya standartlarının çok altında olduğunu belirtiyor. Bu öğrenim yılında, yüz binlerce çocuğun, "temel insan hakkı olan öğrenim-eğitim hakkından" da yararlanamadığını savunan konuşmacı şöyle diyor: "1999-2000 öğrenim yılı başladı, bu dönem aynı zamanda bir yüzyılın bitip yeni bir yüzyılın başlangıcı olması açısından da ayrıca önemli. Ne yazık ki bugün sorunlarımız, yönetim, nitelik ve içerik yönünden devasa boyutlara ulaşmıştır. Tüm çabalara rağmen 6-14 yaş grubu öğrencilerimizin yüzde 89'u ilköğretime gidebiliyor. Okul öncesi eğitimde okullaşma oranı yüzde 8,9 ile dünya standartlarının altındadır".

Türkiye'de ortaöğretimde okullaşma oranının yüzde 55-65 dolayında olduğunu vurgulayan Eğitim-Sen Genel Başkanı, Güneydoğu'da 2000'i aşkın okulun kapalı olduğunu, bir yandan da bu bölgede görevli bazı öğretmenlerin hukuk dışı yöntemlerle bölge dışına sürüldüğünü belirtiyor. Öte andan, ilk ve ortaöğretim çağında 2,5 milyon özürlü çocuğun bulunmasına karşın bu çocuklardan sadece 25 bininin eğitimden yararlandığını vurgulayan **Bal**, Milli Eğitimde yaşanan sorunların altını şöyle çiziyor: "Çıraklık eğitimi insan yaşamını dikkate almadan sürdürülmekte, çocuklar güvencesiz olarak çalışma hayatına sürüklenmektedir. Eğitim parayla alınıp satılan bir mal haline gelmiş, ticaret konusu olmuştur. Okullarımızda gönüllü-

lük adı altında kayıtlarda para toplanmakta ve parasız kayıt yapılmamaktadır. Bağışlar okulların durumlarına göre iki milyara kadar çıkmaktadır. Bu durumdan, birinci derecede okullara ödenek göndermeyen bakanlık sorumludur. Halen 11 bine yakın okulumuzda ikili öğretim yapılıyor. Bütün çabalara rağmen metropol illerde sınıf mevcutları hâlâ 80'in üzerinde. Eğitim programları eskimiş, ders kitapları ölü bilgi yığını haline gelmiş ve uygulama teknolojisinden uzaktır. Eğitim dört duvar arasına sıkışmıştır".

Sayın **Kemal Bal**, eğitimde yaşanan çıkmazların sorumlularından olan ırkçı, şeriatçı yöneticilerin, Bakanlık ve yerel yönetimde hâlâ korunduklarına da dikkat çekiyor; Millî Eğitim Bakanlığı'nın kendi atadığı personeline sahip çıkamadığını sözlerine ekliyor.

Gazetedeki bu haber ve Sayın **Kemal Bal**'ın değerlendirmelerini, eğitimimizdeki çözülüşün nerelere kadar vardığını biraz daha ayrıntılı olarak verdiği için aldık yazımıza; onlara yürek karartıcı başka ayrıntılar da eklemek mümkün[5]. Hepsinin de gelip altını çizecekleri gerçek şundan başkası olmayacak: Ülkemizde eğitim ciddî sorunlar ve giderek açmazlar içindedir. Uluslararası kıyaslamalarda, neredeyse tüm ölçütler bakımından hem sanayileşmiş hem de gelişmekte olan ülke ortalamalarının altında kalmaktadır.

Bütün bunları değiştirecek olan, eğitimde köklü bir reformdur.

Ekonomi politikası konusunda öneriler geliştirmek amacıyla 1994 yılında bir grup iktisatçı tarafından kurulan *Ekonomi Politikaları Çalışma Grubu*'nun böylesi bir reformun hem temel gerekçesi, hem de yapılması gerekenlerin ana ilkesiyle ilgili olmak üzere şu saptanması önemlidir[6]: "Mal ve hizmetlerin üretiminde, emeğin üretkenliğini ve teknolojik düzeyi belirleyen önemli bir girdi olan eğitim, ister insana yapılan bir yatırım, isterse bu eğitimi alan kişilerin ötesinde kamusal yararlara neden olan bir harcama olarak ele alınsın, iktisadî ve toplumsal gelişmeyi sağlamada ve toplumdaki gelir dağılımını düzeltmede önemli roller oynamaktadır. Yalnız burada hassas bir noktanın da bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ülkedeki işgücünün eğitim düzeyinin yükseltilmesi, buna koşut bir sermaye birikimi ve teknolojik gelişme olmadıkça, dışarıya beyin göçünü uyarıp canlı tutma biçiminde yeni hayal kırıklıkları yaratmaktan öteye gidemez görünmektedir. Ayrıca eğitim düzeyini yükseltme sürecinde, kanımızca, niceliksel yanında niteliksel özelliklerin de vurgulanması gerekmektedir".

Neler yapmalı?

Türkiye'de laikliğin, özellikle de eğitim için taşıdığı yaşamsal anlam göz önünde tutulursa, yapılacak ilk iş, eğitimi, Cumhuriyet'i kuranların istedikleri gibi, "tek başlı" hale getirmek; *Tevhidi-i Tedrisat Kanunu*'nu kayıtsız şartsız uygulamaktır.

Bu cümleden olmak üzere, kökten dinci akımların değirmenine su taşıyan bir mecraya gelip girmiş bulunan İmam-Hatip okulları salgınına son vermeli; bu okullar, "din hizmeti"ne yarayacak bir bölümü saklı tutularak, sekiz yıllık temel eğitim sonrasında yeniden birer meslek okulu durumuna getirilmeli ve –İlahiyat Fakültesi dışında– üniversitelere açılan kapılar da kapatılmalı; geri kalanı teknik okullara dönüştürülmelidir. İmam-Hatiplerin bir bölümü saklı tutulmalı derken, laik bir dev-

letin bir din ya da mezhebin hizmetlilerini yetiştirmek gibi bir görevi olmadığını da hatırlatmış olalım.

Ne yapıp ettikleri belli olmayan İslam Enstitülerini en aza indirmeli; sayısı 20'yi aşmış İlahiyat Fakülteleri salgınına da son vermeli.

Bu arada, Anayasa'ya sokulmuş "Din kültürü ve ahlak öğretimi" dersi, metinden mutlaka çıkarılmalıdır. Bu konular, tarih, sosyoloji, hele hele felsefe derslerinde işlenen konulardır; laik bir devletin, okullarında "din öğretmek" gibi bir görevi olmamak gerekir.

Laik eğitimin demokrasi için de taşıdığı önem göz önünde tutularak, bu konularda alabildiğine kararlı olmalıdır.

Öte yandan, eğitimin laik niteliği darbelenirken demokratik niteliği de kaybolmuştur: "Parası olan okusun!" sloganının arkasına takılıp eğitimi alınıp satılan bir meta olarak görmek yanlıştır; eğitim, devletin temel görevleri arasındadır ve parasız olmalıdır. Ayrıca, devleti bu temel görevinden gitgide soyutlayıp, o görevi –liberalleşme şarkılarıyla– "piyasa güçleri"ne, bu arada dinci çevrelere terk etmekten daha tehlikeli başka bir şey tasarlanamaz. Bunun gibi, Türkiye'de eğitimin "bölgeler arası eşitsizlik" gösterdiği bir gerçektir. Bu nimeti "eşitlik temelinde" dağıtmak; bu arada Kürtçenin ve Kürt kültürünün varlığını da göz önünde tutarak barışçı, gerçekçi ve çağdaş önlemler almak gerekir.

Bunları yaparken şu pek önemli noktayı da unutmamalı: Türkiye'de eğitimin "yöntem"ini değiştirmeli; onu ezberci, yaşamdan kopmuş, öğrencileri sorgulayıcı değil edilgin kılan, evrensel değerlerle kucaklaştıracak yerde şoven duygular aşılayan niteliklerinden kurtarmalı. Başka kültürlere saygısı olmayan bir eğitimin, kendi ulusal kültürüne de saygısı olamaz; bir eğitim evrensele açılırken geleceğe de açılır.

Burada daha çok ilk ve orta öğretim üzerinde durduk; özellikle 12 Eylül rejiminin darbesini –daha da ağırlığına– yemiş olan yüksek öğretimle, üniversitelerle ilgili pek bir şey söylemedik. O sorunlar, üzerlerinde ayrıca durulacak kadar önemlidir. Türkiye'de üniversiteleri, içinde bilim üretilmeyen birer "tabela üniversitesi" durumundan bir an önce kurtarmak gerekir. Yukarıda sözünü ettiğimiz *Ekonomi Politikaları Çalışma Grubu*, yükseköğretimin sorunlarına çözüm olarak ilk akla gelenleri şöyle sıralıyor: Bunlardan biri "ortaöğretimdeki öğrencileri ilgi ve yeteneklerine göre bir mesleğe ya da üniversiteye yöneltmek" ise, ötekisi "yükseköğrenimi, üniversite ve yüksekokul diye iki ayrı çizgide örgütlemek"tir. Pek önemli bir üçüncüsü de, "Araştırmalar yoluyla bilimsel bilginin üretildiği ve yayıldığı merkezler olarak üniversitelerin, bilgi ve beceri-yoğun sanayilerin ağırlık kazandığı bir ortamda yeniden yapılandırılması"dır; başta da akademik, yönetsel ve malî özerkliğe sahip olarak...

1997 yılı, ülkemizde eğitim sorunu üzerinde, bardak taştığı için olacak, daha da ciddi biçimde durulan bir yıl oldu. "8 yıllık kesintisiz temel eğitim" yolunda atılmış önemli adımı özellikle zikretmeli ve ödünsüz uygulamalı.

Ama daha da önemli olanı, şu sıraladıklarımıza uyulmadığında doğacak sonuçtur. Söz konusu Çalışma Grubu'nun hatırlatması pek ürkütücüdür; diyor ki: "Türkiye'de yukarıda bazılarına değinilen noktalarda bir eğitim reformu yapılmadı-

ğı taktirde, ülke 21. yüzyıla ancak sahip olacağı düşük nitelikli işgücü ile uluslararası piyasalarda rekabet etmeğe mahkûm bir ülke konumuna girecektir".

Bu konunun ekonomik yanı; ya fikrî ve insansal yanı?

Türkiye'nin ilerici, demokrat ve aydınlık güçlerinden başka, kim görebilir bu bütünlüğü ve kim çözüme kavuşturabilir?

Böylece, sorun politiktir de...

1. Bu konuda bkz. Server Tanilli, Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz?, 8. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 13 vd. Ayrıca, Hüseyin Batuhan, Bilim, Din ve Eğitim Üstüne Düşünceler, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

2. Bütün bu konularda özellikle bkz. François Dubet, Pourquoi changer l'école?, Editions Textuel, Paris, 1999; Charles Coutel, Que vive l'école républicaine Editions Textuel, Paris, 1999; Edgar Morin, Relier les connaissances, Seuil, Paris, 1998; yine aynı yazardan, La tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée. Seuil, Paris, 1999.

3. Ayrıca bkz. Françoise Georgeon, La politique de l'enseignement en Turquie, *Les Temps Modernas*, Paris, 1984.

4. Bu konuda özellikle bkz. Tanınmış Anayasa Hukuku Profesörü Bülent Tanör'le yapılmış bir söyleşide onun gözlemleri (*Cumhuriyet*, 26 Ocak 1997).

5. Bu konuda daha kapsamlı bir tablo için bkz. 1980 Sonrası Eğitimimiz (Sempozyum Bildirileri), *Öğretmen Dünyası*; Ankara, 1999.

6. Bkz. Eğitim Üzerine, Ekonomi Politikaları Çalışma Grubu, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, Nisan 1996, sy. 190, s. 31-32.

Tezin zamanı: noktalama işaretleri*

Jacques Derrida

Bir tezin zamanından [çağından] mı söz etmek gerekiyor? Zaman, çok fazla zaman gerektiren bir tezin zamanından mı, yoksa artık zamanını doldurmuş bir tezin çağından mı? Kısaca, tezin zamanı olur mu? Hatta, tezin yaşından veya tez için gereken yaştan mı söz edilmesi gerekecek?

Başlarken, fazla zamanınızı almadan, size bir sır vermeme izin verin: asla kendimi şimdi olduğu kadar hem bu kadar genç, hem de bu kadar yaşlı hissetmedim. İkisini de aynı anda; sanki iki hikâye ve iki zaman, iki ritm, aynı kendilik duygusu içinde, bir çeşit kendinin zamansızlığı, kendilikteki bir zamansızlıkta, garip bir bozulmaya uğramış gibi. Bir bakıma kendimi böyle açıklıyorum, belli bir kimlik bozukluğu durumu. Bundan tümden haberim yoktu da değil, ve pek de şikâyet etmem, ama gelin görün ki aniden ağırlaştı, ve bu akut durum sesimi büsbütün benden alıp götürecek gibi.

Gençlikle yaşlılık arasında, bir biri bir ötekisi, ne biri ne ötekisi, yaşta bir kararsızlık, sanki bir yerleşme bozukluğu, bir istikrarsızlık durumu gibi, hayır, istikrar, durak, duruş, tez [*thesis*, Yunanca 'koymak' fiilinden] ya da koyma bozukluğu demeyeceğim, ama bir akademisyenin iyi kötü düzenli yaşamında bir poz bozukluğu gibi; sonuyla [amacıyla] başı uyuşmuyor, herhalde bu yine haz ile döl-

---

* 2 Haziran 1980'de Sorbonne'da, M. de Gandillac'ın başkanlığını yaptığı ve MM. Abenque, Desanti (tez danışmanı), Joly, Lascault, Levinas'tan oluşan bir jüri önünde savunması yapılan bir doktora (Devlet doktorası) tezinin savunması sırasında telaffuz edilmiştir. İlk önce İngilizce'de yayımlandı: *The Time of a Thesis: punctuations*, çev. K. McLaughlin: *Philosophy in France today* içinde; yayıma hazırlayan A. Montefiore, Cambridge University Press, 1983.
[Türkçe çeviride Fransızca metin esas alınmıştır: "Ponctuations: le temps de la thèse"; *Du Droit à la Philosophie* içinde, Galilée, 1990, ss. 439-459. Bütün köşeli ayraçlar gerek orijinal deyime, gerekse de karar verilemez "yananlamlara", diğer çeviri olasılıklarına işaret etmek için çevirmen tarafından eklenmiştir –çn.]

leme [üretkenlik] arasındaki belli bir kaymışlıkla ilgilidir.

Zamandaki bu kaymışlık (tabii, kendiminkinden söz ediyorum) bana çok tanıdık geliyor; sanki hep, asla zamanında, özellikle çok dakik olarak [*ponctuellement*; "dakikası dakikasına", "noktası noktasına"] zamanında gelmemesi gereken biriyle bana bir *rendez-vous* verilmiş gibi: Ya hep çok erken, ya hep çok geç...

Savunma için çıkmış olduğum bu sahneye, çok uzun zamandan beri hazırlandım, şüphesiz önceden tasarladım, sonra beklettim, sonunda da tümüyle dışladım; çok uzun süre dışladım ki, sonunda sizlerin inayetiyle gerçekleştiği gün, bu sahne benim için biraz düşsel bir gerçek dışılık, belli bir ihtimal dışılık, hiç beklenmedik bir şey olma, hatta bir doğaçlama niteliği taşımasın.

Şimdi yaklaşık yirmi beş sene oluyor, kendimi bir tez hazırlamaya vermiştim. Ah, buna bir karar bile denilemez, o zamanlar *Ecole normale*'den çıkıp da öğretmenlik sınavlarını veren, çok belirgin bir sosyal konumda bulunan öğrencilerin doğal olduğuna inanılan, ya da en azından klasik, sınıflandırması kolay, tipik hareketlerini izliyordum.

Ama bu yirmi beş yıl çok garip oldu. Burada ne kendi orta halli kişisel hikâyemden ne de beni bu ilk kararımdan uzaklaşmaya, sonra onu kararlı bir şekilde, ve de bütün samimiyetimle inanmış olduğum gibi nihai olarak sorun konusu etmeye, sonunda da az bir zaman önce, haklı ya da haksız bir şekilde yeni olduğuna inanmış olduğum bir bağlamda yeni bir değerlendirme, bir başka çözümleme yapma riskini almaya yönelten bütün serüvenlerden söz etmiyorum.

Bu yirmi beş yılın garip olduğunu söylerken, demek, öncelikle ne kendi kişisel hikâyemi, ne de kendi çalışmamın girdiği *yolları*[1]düşünmüyorum: tabii eğer, ister içerikler, alman konumlar, haydi diyelim "tezler" söz konusu olsun, isterse de özellikle bunların nasıl yapıldığı, toplumsal-kurumsal pratikler, yazıdaki stil olduğu kadar –neye mâl olursa olsun; zaten bugün çok şeye mâl olduğu görülüyor– üniversite ortamıyla ilişkilerdeki, kültürel tasarımlarla, siyaset, gazetecilik, yayım dünyasıyla ilişkilerdeki (bir aydının en ağır, en keskin, aynı zamanda da en karanlık sorumluluklarından bazıları, bana öyle geliyor ki, bugün buralarda odaklanmıştır) stil söz konusu olsun, bu çalışmayı içinde gerçekleştiği ortamdan, düşünce alışverişinden, benzerliklerden, yakınlıklardan, hep dendiği gibi, etkilenmelerden, ama özellikle de giderek ayrılma ve marjinalleşmeden, gittikçe büyüyen ve bazen de kaba bir şekilde gelen bir yalıtılmadan ayrı değerlendirmenin mümkün olduğu varsayılabilirse...

Hayır, yirmi beş yıllık serüvene atıf yaparken kendimi değil, ama daha çok Felsefe tarihinin ve de Fransız felsefi kurumunun son derece kayda değer bir kesitini düşünüyorum. Burada bunun bir çözümlemesine girişme imkânımız yok, hem yeri de değil. Ancak, bu yalnızca bana verilen kısıtlı zaman nedeniyle de değil, sorun daha çok sizin önünüze sunulan çalışmaları sonuçların veya tezlerin bir sunuşuyla toparlamak da değil, aynı zamanda girişi fazla uzun tutarak bunu izleyecek tartışmayı da sınırlamak istemiyorum; bu tarihsel kesit ve çalışmalarımın sınırları dahilinde beni kendine çekmiş, duraksatmış veya yerimden etmiş bazı hareket veya motifler arasındaki bağlantı noktalarıyla ilişkili olarak, belki en belirgin olan bazı tutamak noktalarına işaret etmek, giriş babından ve parçalı bir kaç önerme ortaya atma riskine atılabileceğimi düşündüm.

1957'ye doğru, o halde birinci tez konumu, geçerlikteki ifadeye göre *teslim* etmiştim [*déposé*]. Başlığı, *L'idéalité de l'objet littéraire* [*Yazınsal nesnenin idealitesi*] olarak koymuştum. Bu başlık bugün bana tuhaf görünüyor. Daha o zaman-

dan, bugün göründüğünden daha az olmak kaydıyla garipti; birazdan bunun ne demeğe geldiğini açıklayacağım. Önce bu tezi yönetmesi gereken **Jean Hyppolite**'ten onay aldı başlık; **Hyppolite** yöneticimdi, yöneticilik yapmaksızın, yani bu işi yapmasını mükemmel olarak bildiği gibi, yöneticilik yaptı; benim için bunu yapmasını bilen ender insanlardan biri, zihin olarak özgür, liberal, anlaşılmaz olana veya henüz anlaşılır olmayana daima açık, dikkatli, daima hiçbir baskı, ya da hiçbir etkileme yapmamaya özen gösteren, beni cömertçe adımlarım nereye götürüyorsa oraya gitmeye bırakan bir yönetici oldu. Burada onun anısını selamlamak ve, bir gün bana nereye varmak istediğimi görmediğini söylediği halde, vermiş olduğu güven ve cesaretlendirmelere borçlu olduğum herşeyi hatırlatmak isterim. Bu, 1966'da, ikimizin de katıldığı A. B. D. 'deki bir kollogyum sırasında oldu. Vermiş olduğum konferans sonrası bir kaç dostane görüşten sonra, **Jean Hyppolite** şunu ekledi: "İyi güzel de, nereye gittiğinizi gerçekten görmüyorum". Ona yaklaşık olarak şöyle cevap verdiğimi hatırlıyorum: "Eğer nereye gittiğimi önceden ve açık olarak görecek olsam, zannedersem oraya varmak için bir adım daha atmazdım". Acaba o zamanlar nereye gidildiği bilmenin şüphesiz düşüncede yolunu bulmaya yardım edebileceğini, ancak asla bir adım attırmadığını, tersine, yerinde bıraktığını mı düşünmüştüm? Nereye gidildiği biliniyor ve de oraya varmaya yazgılı [*destiné*; gönderilmiş] olunduğu biliniyorsa, oraya gitmek neye yarar ki? Bugün bu cevabı hatırladığımda, böyle bir ifadeyi tam olarak anladığımdan emin değilim, ancak kesin olan şu ki bu cevap, nereye gittiğimi asla ne görüyorum ne de biliyorum anlamına gelmiyordu, ve de dolayısıyla bu durumda nereye gittiğimi bildiğime göre, muhtemeldir ki ben hiç adım atmadım veya hiçbir şey söylemedim. Bu belki de şunu demeye geliyor: gittiğim bu yeri bunun pek de iyi olmadığını düşünecek kadar yeterince biliyorum, ve belli bir korkuyla, herşey hesaba katıldığında buraya varmamanın daha iyi olacağını düşünüyorum. Ancak Zorunluluk var, son zamanlarda bir özel isim gibi büyük harfle adlandırmak arzusu duyduğum Zorunluluk var, ve o daima varmamız [*se rendre*: teslim olmamız, *rendez-vous*'ya gitmemiz] gerektiğini söylüyor. Dönmemecesine git. Git, diyor, varmama'*ya*. Varmadığından [başaramadığından] muafsın.

"Yazınsal nesnenin idealitesi" başlığı, 1957'de **Husserl** düşüncesiyle belirlenmiş bir bağlamda daha iyi anlaşılıyordu. O zamanlar benim için söz konusu olan şey, transandantal fenomenoloji tekniklerini, az çok şiddet uygulayarak, yeni bir edebiyat kuramı, çok özel tipte bir ideal nesne olan yazınsal nesne kuramı geliştirmek üzere seferber etmekti. **Husserl**, matematik olmayan veya matematikleştirilemez, ama bir o kadar da kendisi tarafından ideal nesnellik çözümlemelerinde ayrıcalıklı bir konuma oturtulmuş örnekler olan plastik veya müzikal sanat nesnelerinden de farklı bu ideal nesnenin [yazınsal nesne] idealitesinin "zincirlenmiş", yani doğal denilen dillere [ulusal, kültürel diller] zincirlenmiş [bağlı] bir idealite olduğunu söylemiş olması gerek. Hemen biraz kaba ve basit bir şekilde hatırlatmam gerekir ki, benim en belirgin ilgi alanım, hatta Felsefe'ye olan ilgimden de önce –eğer böyle bir şey mümkünse– edebiyata, yazınsal denilen yazı'ya doğru yönelmişti.

Nedir edebiyat? Ve de öncelikle nedir yazmak? Nasıl oluyor da yazmak, "nedir?" ve hatta "bu ne demek istiyor?" sorusuna değin bir çok şeyi rahatsız edebiliyor? Başka türlü söylendikte –ve de işte bu *başka türlü söylemek*'ti beni ilgilendiren– kayıt [*inscription*] ne zaman ve nasıl edebiyat haline geliyor ve bu durumda ne oluyor? Bu neye denk düşüyor, ve kimin üzerine düşüyor? Felsefe ve edebiyat, bilim ve edebiyat, siyaset ve edebiyat, ilâhiyat ve edebiyat, psikanaliz ve edebiyat

arasında ne geçiyor, işte başlığın ardında en ısrarlı soru buydu. Bu soru bende endişeye dönen bir arzuyla yol aldı: Sonuç olarak kayıt niçin bana herşeyden önce geliyor, beni bu derece önceliyor; ve niçin hem kaydın yazınsal kurnazlığı, hem de kendiliğin ortaya konmasında kendini ve kendi deyimselliğini silerek, kendini kaybederek varan iz'in, kendi olayına varmak için silinmesi, silinmesi pahasına olayını üretmesi gereken iz'in kavranması zor bütün paradoksları beni kendisine hayran bırakıyor?

Dolayısıyla, başlangıç için transandantal fenomenoloji bana o zamanlar bugün olduğu kadar üzerine gidilmemiş gözüken bu soruların bazılarını daha belirginleştirmede yardımcı oldu. 50'li yıllarda, Fransız üniversitelerinde henüz ya pek az ya da dolaylı olarak, ama her halükârda kötü bir kabul görmüş **Husserl** fenomenolojisi genç filozoflardan bazılarına gözardı edilemeyecek birşey olarak görünüyordu. Bugün hâlâ, ama bir başka biçimde, onu karşılaştırma kabul etmez sağlamlıkta bir disiplin olarak görüyorum. Ama asla, o zamanlar başat durumda olan **Sartre** veya **Merleau-Ponty** yorumunu kastetmiyorum, daha çok bu yoruma karşı veya bu yorum dışında, özellikle de Fransız fenomenolojisinin bazen, tarih, bilim, bilimin tarihselliği, ideal nesnelerin ve gerçeğin tarihi, dolayısıyla da siyaset ve etiğin tarihi söz konusu olduğunda kaçınır gibi olduğu bu alanlarda düşünüyorum onu. Ötekiler arasından bir tanesini, bugün artık söz edilmeyen bir kitabı, değeri çok çeşitli şekillerde ifade edilebilir olsa da, aramızdan bazılarını bir görevle, bir zorlukla, şüphesiz aynı zamanda bir açmazla da bağlamış olan bir kitabı bir tutamak noktası olarak burada hatırlatmak istiyorum. Bu kitap **Trân-Dùc-Thào**'nun *Phénoménologie et matérialisme dialectique*[2] adlı kitabıdır. Transandantal fenomenoloji sürecini, özellikle de durağan kuruluş'tan jenetik [oluşsal] kuruluşa geçişi yeniden-kuran bir yorum kısmından sonra, bu kitap, başarısı ne olursa olsun, transandantal fenomenolojinin bazı kesin taleplerini göz önüne alacak bir diyalektik materyalizmin önünü açmaya çalışıyordu. Böyle bir girişimin temasta bulunacağı dev sorunları hayal edebiliriz, ve de bu sorunlar kitabın başarısının önündeydi. Öte yandan, **Cavaillès**'in bazı diyalektik, diyalektiğe değgin sonuçları da bizi aynı nedenlerden ilgilendiriyordu. **Husserl** okumasına bu (felsefi ve siyasi) sorularca belirlenmiş, bu sorunların çekim alanına girmiş bir ortamda, *Husserl'in felsefesinde oluşum sorunu*[3] üzerine bir Master teziyle başlayarak giriştim. O zaman da **Maurice de Gandillac** bu çalışmayı gözlemlemek nezâketini gösterdi; yirmi altı yıl önce tek başına benim jürimi oluşturuyordu; bilmem hatırlatmak gerekir mi ki, üniversite tezim (1967'de *De la Grammatologie*) için jürinin üçte-birine indirgendi, ve bugünkü jürinin de altıda-birine. Bunu yalnızca, şu başka hiçbir şeyle karşılaştırılamaz olan sadakat duygularımla ona şükranlarımı ifade etmek için değil, ama bu bitmek bilmez bölünme ve parçalanmayı bundan böyle artık daha fazla devam ettirmeyeceğime söz vermek için söylüyorum. Bu benim son savunmam olacak.

Bu ilk çalışmadan sonra, *Introduction à l'Origine de la géométrie*[4], bana **Husserl** fenomenolojisinin düşünülmemiş [düşüncenin konusu haline getirilmemiş; gözden kaçmış; "kör noktası"] aksiyomatiği gibi birşeye, onun "ilkelerin ilkesi"ne, bilindiği üzre sezgiciliğe, canlı mevcudiyetin mutlak ayrıcalıklı konumuna, kendi fenomenolojik sözcelemesine, **E. Fink**'in deyimiyle, transandantal söyleme dikkatsizlik, eidetique veya transandantal betimlemede –kendisi basitçe "dünyasal" olmasa da– *epokhe*'ye uğratılamayan (çağ'a boyun eğmeyen) bir dile, dolayısıyla fenomenolojik ayraç veya tırnak içine koymaları olanaklı kıldığı halde naif kalan bir dile başvurmak zorunda kalma sorununa bir yaklaşımda bulunma fırsatı verdi. Bu

düşünülmemiş aksiyomatik [varsayımlar, soruşturulmadan kalan ön-kabuller bütünü], Felsefe tarihinde bu denli kesinlikle şüphesiz ilk defa olarak *Geometrinin Kökeni*'nde zorunluluğuna işaret edilmiş olan devâsa bir yazı ve iz sorunsalının yayılımını sınırlıyor gibi görünüyordu. **Husserl** gerçekten de, en mükemmel ideal nesneler olan matematik nesnelerin kuruluşunda yazıya başvurma durumunu belirtiyor, ancak bu kaydın mantığının fenomenolojik tasarının kendisini tehdit etmesi yüzünden olsa gerek, buna yaklaşamıyordu. Doğallıkla, *Geometrinin Kökeni*'nde işlenmiş bütün sorunlar, daha sonra felsefi, edebi, hatta söylemsel olmayan, özellikle de grafik veya resimsel bütünlükler çevresinde giriştiğim araştırmalara bir yön vermekten geri durmadı: Burada örneğin, ideal nesnelerin tarihselliğini, geleneği, mirası, soy bağını veya vasiyeti, arşivi, kitaplık ve kitabı, yazıyı ve de canlı sözü, anlambilim ve dilbilim arasındaki ilişkileri, gerçek ve kararlaştırılamaz olan sorununu, canlı mevcudiyetin kendine özdeşliği durumunu parçalanmaya uğratan indirgenemez ötekiliği, matematik olmayan idealitelere ilişkin yeni çözümlemeler gerekliliğini, vb. düşünüyorum.

Bundan sonraki yıllar, yaklaşık 1963-1968 arası, –özellikle 1967'de yayımlanmış olan üç kitapta–[5] tam da bir sistem oluşturmaması gereken, kendi uçurumuna açık bir çeşit stratejik düzenek, kapalı olmayan, kapatılamaz ve tümüyle biçimselleştirilemez okuma, yorumlama, yazı kuralları bütünü oluşturmayı deniyordum. Böyle bir düzenek, yalnızca Felsefe tarihinde ve bununla bağlantıda bir toplumsal-tarihsel bütünlükte değil, ama aynı zamanda sözüm ona bilimlerde veya bunların en modernleri arasından sözüm ona felsefe-sonrası söylemlerde (dilbilimde, insanbilimde, psikanalizde), yazının bir değerlendirilmesini, gerçeği söylemek gerekirse, ısrarlı, yinelemeli, hatta karanlık sayrıl niteliğinin uzun süreli bir kısıtlamalar bütününe işaret ettiği bir değersizleştirilmesini ayırdetmemi sağladı. Bu kısıtlamalar, çelişkiler, yadsımanın yadsımaları, dogmatik kararlar pahasına gerçekleşiyor, ve kültürün, ansiklopedinin veya varlıkbilimin sınırları kolayca çizilebilir bir *topos*'unda yerleşmiş değildi. Kapalı olmayan ve çatlaklarla dolu bu kısıtlamalar dizgesini, batılı biçimi altında akıl/sözmerkecilik, ve imparatorluğunun daha yaygın biçimi altında sesmerkezcilik olarak çözümlemeyi öneriyordum. Doğallıkla, yazı, metin, iz olarak adlandırılan çözümleyiciye belli bir ayrıcalık vermeksizin veya onları bir ip ucu olarak kabul edip teşhir etmeksizin, ve de rolleri aynı anda hem kurucu hem de bozucu olan bir ayıram [*différance*] oyunu ve çalışması olarak bu kavramların (yazı, metin, iz) yeniden yapılanmalarını ve genelleşmelerini önermeksizin bu düzeneği ve bu yorumu geliştiremiyordum. Bu strateji, yazı, metin veya iz gibi günlük dile ait terimlerin aşırı bir bozulmaya uğratılması –bazılarına göre de hafifçe eğretilemeli kullanımı– olarak görülebiliyor, ve belli çıkarlar barındıran bu eski tasarımlara bağlı olanlarda da her türlü yanlış anlamaya yol açabiliyordu. Ancak bu sınırsız genelleştirmeyi meşru kılmak için durmak bilmeden çabaladım, ve zannedersem her yeni bir kavram oluşturmada söz konusu olan şey şudur: Dönüştürmek, yani bir sözcük ile bir kavram arasındaki, bir mecâz ile yerinden edilemez bir ilksel, esas, geçerli veya günlük anlam olarak kabul edilmesinde belli bir çıkar olan şey arasındaki bir itibarı olan, yetkeye sahip bir ilişkiyi bozuşturmak. Zaten bu tutumların stratejik ve retorik uzanımları daha sonraki çok sayıda metinde beni ilgilendirmeye devam etti. Bütün bunlar yapıçözüm başlığı altında, ayıramın, iz'in, ek'in [ikâme], vb. grafikleri altında toplandı; burada bunları ancak cebirsel işaretler gibi sıralayabilirim. Dolayısıyla önermiş olduğum şey, çeşitli biçimleri altında Fransız kuramsal üretiminin en göze çarpan ve bazen de en verimli kısmında egemen olan

ve şüphesiz biraz şematik olarak "yapısalcılık" adı altında toplanan şeye karşı bazen doğrudan eleştirel olmakla birlikte dolaylı, çapraz bir ilişkiyi barındırıyordu. Bu üretimler, insanbilim, tarih, edebi eleştiri, dilbilim veya psikanaliz alanlarında, o zamanlar dendiği gibi, **Freud** ve **Marx**'tan yaptıkları yeniden-okumalarda çok çeşitli ve kayda değerdiler. Ancak, bunların getirdikleri tartışmasız yararlar ne olursa olsun, aynı zamanda **de Gaulle** cumhuriyetinin görünüşte en kımıltısız dönemi olan bu 1958-1968 arası dönemde, benim girişmiş olduğum veya beni kendisine doğru çeken şey bunlarla kökten bir şekilde ayrışık yapıdaydı. Ve bu kuramsal gelişmelerin içerdikleri metafizik varsayımlar açısından (daha gözden kaçmış birşey olarak, bunların siyasi bedelinin ne olduğuna hiç girmiyorum) ödemiş oldukları karşılıklara duyarlı olduğumdan, bu andan itibaren bir çeşit emekliliğe, yalnızlığa gömüldüm; burada bunu bir apaçıklık olarak, hiçbir maraz ifadesi olmaksızın, yalnızca giderek bu yalnızlığın akademik geleneğin gözünde olduğu kadar yerleşik modernitenin gözünde de bir kabuğuna çekilmişliğin ve hiçbir meşru yanı olmayan bir ayrılışın mustahak olunan sonucu olarak algılandığını ve bunun hâlâ da böyle görülmeye devam ettiğini hatırlatmak için söylüyorum. Bunun böyle olduğuna inanmadığımı, ve böyle bir yargının beklentilerini tümüyle başka bir şekilde yorumladığımı söylemek gerekli mi? Şu da bir gerçek ki, o zamanlar beni en çok düşünmeye sevkeden veya kışkırtan, ve de bunu yapmaya devam eden yaşayan düşünürler, insanın yalnızlığını bozacak cinsten değillerdir; **Heidegger** söz konusu olsun, **Levinas**, **Blanchot** söz konusu olsun, veya adını anmayacağım ötekiler, garip bir şekilde yakınlar olarak adlandırılan ve ötekilerden daha fazla ötekiler olanlar olsun, insanın kendini yalnızca yakın hissedebileceği, bir grup veya ekol oluşturmamış insanlar bunu yapmazlar. Onlar da yalnızlardır.

Daha o zamandan, benim için araştırmalarımın gidişatının klasik tez kalıplarına boyun eğemeyecekleri açıktı. Bu "araştırmalar" yalnızca farklı türden bir yazıyı talep etmekle kalmıyorlar, ancak retorik üzerine dönüştürücü bir çalışma, bir sahneye koyma ve tarihsel olarak son derece belirlenmiş, akademik söylemde, özellikle de "tez" adı verilen bu tip metinde egemen olan, özel birtakım söylemsel yordamlar da gerektiriyordu. Biliyoruz ki bütün bu akademik modeller, üniversite dışında da parıldayan bunca yetkeye sahip söylemlerin, hatta edebi yapıtların veya siyasi konuşmaların da yasasını oluşturur. Sonra, girmiş olduğum yollar, farklı yapıda ve çoğul metinler, beni pek az akademik olan bazı alanlara doğru çeken yolların labirentimsi coğrafyası, bütün bunlar, gerçeği söylemek gerekirse, artık zamanın çok geç olduğunu, eğer istesem bile, yazdığım şeyi bir tez cildine ve de o zamanlar bir tez biçiminden talep edilen şeye sokmanın olanaksız olduğunu telkin ediyordu. Koyumsal [*thétique;* tezsel, savsal] sunum, konumsal [*positionnel*] veya karşıtlıklar koyan [*oppositionnel*] mantık fikrinin kendisi, konum [*position*], *Setzung* veya *Stellung* fikri, başlangıçta tez çağı [*époque*] olarak adlandırdığım şey, yapıçözümsel sorgulamaya tâbi tutulan dizgenin temel öğelerinden biriydi. O zamanlar *dağılma* [*dissémination*; tohum saçma] diye, aslında başlık olmayan bir başlık altında, sonuç olarak konusal ve koyumsal olmayan biçimler altında, tezin değerinin, konumsal mantığın, onun tarihinin, ve onun meşruiyetinin, yetkesinin ve haklarının sınırlarını inceleme serüvenine girişmiştim. Bu, henüz, en azından o zaman, tezin, meşruiyet sahibi olmak amacıyla akademik çalışmaların sunulmasının, yetkeye sahip temsilciler tarafından ehliyetle donatılmanın kökten bir kurumsal eleştirisini içermiyordu. Eğer, daha o zamandan üniversite kurumunda derin bir dönüşümün, gerçeği konuşmak gerekirse bir alt-üst olmanın gerekli olduğuna iknâ

olmuşsam da, bu şüphesiz onun yerine tez-olmayanı, meşruiyet yokluğunu, işinin ehli olmayanı koymak amacını taşımıyordu. Ben bu alanda geçişlere ve uzlaşmalara –bunlar bazen kaba ve hızlı olsalar da– inanıyorum, belli bir geleneğin, özellikle de gelenekçilikle yakından uzaktan bir ilgisi olmayan nedenlerle, zorunluluğuna inanıyorum; ve de zaten meşrulaştırma, unvanların kazanılması ve ehliyetlerin [yetkinliklerin] dağıtılmasıyla [yetkilendirmeyle] ilgili düzenlenmiş mevzuatların [*procédure*] da yıkılamaz olduklarına inanıyorum. Burada, güçlü ama çok özel, çok belirlenmiş ve de sonuç olarak bu meşruiyet dağıtım mevzuatı söz konusu olunca yakın bir geçmişi olan *universitas*'tan söz etmiyorum illâ ki, bu genel olarak da böyle. *Universitas*'ın yapısı ile varlıkbilim ve de akıl/sözmerkezcil varlık-ansiklopedi [*onto-encyclopédie*] arasında özsel bir bağ vardır; ve uzun yıllardan beri modern Üniversite kavramı ve belli bir metafizik arasındaki ayrılmazlık, **Kant**'ın *Le Conflit des Facultés*'si üzerine, **Hegel**, **Nietzsche**, **Heidegger** ve onların siyasi Üniversite felsefeleri üzerine, gerek seminer gerekse de yayımlanmış veya yayımlanmak üzere olan deneme çalışmalarıma yol açtı. Eğer bu konu üzerinde bu kadar duruyorsam, bu, içinde şu anda bulunduğumuz durum gereği ve savlara dayanan [*thétique*] sonuçlar sunmadaki veya özetlemedeki imkânsızlığımdır; bu yüzden öncelikle burada şimdi geçmekte olan şeyle ilgilenmem gerektiğine inanıyorum, ve bu konuda da olabildiğince açık ve samimi bir şekilde, çok sınırlı yerime ilişkin olarak kendi yordamımca sorumluluğumu yerine getireceğim [*répondre de*...; "yanıt vereceğim"].

1967'de, Üniversite gibi bir kurumun gerekliliğini, en azından onun genel ilkesini, yahut onun akademik yapısını, fiili örgütlenişini o kadar az sorun konusu ediyordum ki, tezin hakkını teze vererek, ya da ona tez zamanını vererek, bir çeşit uzlaşmaya veya paylaşıma gidebileceğime inandım: bir yandan girişmiş olduğum ve de görünüşe göre akademik taleplerle uyuşum içinde olmayan, ve hatta onları uzanabildiği bütün retorik veya siyasi alanlarda çözümlemek, karşılarına çıkmak, yerlerinden etmek, bozuşturmak zorunluluğu taşıyan bir çalışmayı, alışık olunan normlar ve biçimler dışında özgürce gelişmeye bırakacaktım; hem de aynı zamanda, beri yandan, bu çalışmanın bir parçasını, örgütleyici bir role sahip kuramsal bir kesitini alıp, onu Üniversite tarafından kabul edilebilir, en azından onu rahatlatan bir biçim altında inceleyebilecektim: İşte içten pazarlık veya tez çağı bu olmuş olacaktı. Konu ise, **Hegel**'in im, söz ve yazı kuramının bir yorumu olmuş olacaktı.

Özellikle *Marges*'da[6] açıklamış olduğum nedenlerden dolayı, bu konuda sistematik bir yorum sunmak zorunlu gibi gözüküyordu. **Jean Hyppolite** bir kez daha bana onayını verdi, ve bu ikinci tez konusu da teslim edildi.

O halde demek 1967'deydik. Şeylerin nasıl karmaşıklaşacağını ve üst-belirlenimlere uğrayacağını, tarihinden başka birşeyle –bu adla tam olarak ne kastedildiğini çok iyi bilemeden– adlandırmayı hâlâ bilemediğimiz, 1968 denilen bu olayın bende, çalışmalarım ve sürdürdüğüm eğitim etkinliği, üniversite kurumu ve de kültürel temsiliyet alanıyla olan ilişkilerim üzerinde nasıl bir yankı yapmış olduğunu anlatmaya başlayamam bile. En azından şu söylenebilir: öngördüğüm bazı şeyler gerçekliğini gösterdi ve bende bir uzaklaşma hareketini hızlandırdı. *Bir yandan* 68 sonbaharından itibaren eski kale duvarlarının yeniden dikildiği, güçlendirildiği, merkezileştiği yerlerden daha bir kararlılıkla ve daha hızlı bir şekilde uzaklaşıyordum; *öte yandan da,* hem klasik tez modelinin yönlendirmesi altındaki bir yazı biçiminden, hem de 68'den sonra bana, kabul edilebilirliğin en güvenceli ölçütlerine boyun eğmeyen herkese gösterdiği dirençte çok fazla tepkisel [*réactif*] ve çok daha etkin

hale gelmiş gözüken, ve de en büyük karar ve değerlendirmede bulunma iktidarını resmi olarak toplandığı anlardaki sayı çoğunluğu esasına dayanan karar mekanizmalarında yoğunlaştırmış olan akademik yetkelerden bir tanımca [*reconnaissance*] görmek kaygısından giderek daha da kararlı bir şekilde uzaklaşıyordum. Bunun çok sayıda işaretlerini gördüm, bunların bazıları doğrudan kişisel olarak bana yönelikti; ve de burada söz konusu olan şeyin siyasa olduğunu söylüyorsam eğer, bu özgül durumda siyaset yalnızca sağ/sol şeklinde kodlanmış bir dağılım biçimine sıkışmış değildir. Dışarıdan gelen herşeyi yansızlaştıran [*neutralise*] ve etkisiz hale getiren kurumsal retorik ve simgeler bütününe, meşrulaştırma ayinlerine saygı gösterilmesi kaydıyla, yetkenin kendini yeniden üretici gücü içerikleri açısından sözüm ona devrimci tez veya bildirilere daha kolaylıkla cevaz verebiliyordu. Kabul edilemez olan şuydu: şu derin sözleşmeyi, normların düzenini, bütün tezlerin veya konumların ötesinden gelip rahatsız eden, bunu da, yazı veya eğitim süreci olsun, çalışmanın *biçiminde* daha baştan yapmış olan şey.

Jean Hyppolite'in 1968'de ölümü, ötekiler için olduğu gibi, benim için yalnızca büyük bir üzünç anı olmadı. Garip bir tesadüfle, bu tarihteki –1968 sonbaharı, ve bu gerçekten de bir sonbahar oldu– bu ölümle Üniversite'yle çok özel bir ilişki sürdürme olanağı da son buluyordu. Ah, 1949'da Fransa'ya geldiğim ilk günden beri Üniversite'yle bu ilişki hiç basit olmadı; ama tam da bu yıllarda şüphesiz yapıçözüm gerekliliğinin ne derece yalnızca ve ilk elden felsefi içerikleri, konu veya tezleri, felsefi-birimcikleri [*philosophème*], şiirleri, tanrıbilimsel ve ideolojik öğeleri kapsamadığını, ama özellikle ve ayrılamaz bir biçimde, anlamlayan [*signifiant*] çerçeveleri, kurumsal yapıları, pedagojik veya retorik normları, hak, yetke, değerlendirme, temsiliyet olasılıklarını kendi işleyiş [*marché*; piyasa] kuralları altında kapsadığını anlamış oldum. Bu az çok görünür olan çerçevelendirme yapılarına, sınırlara, kenar [*marge*] etkilerine veya çevre paradokslarına olan ilgim hep şu aynı soruya yanıt vermeye çalışıyordu: Felsefe kendi kendini nasıl kaydeder'den çok, Felfese nasıl istediği ama hükmedemediği bir uzamda, onu artık *kendi* ötekisi bile olmayan bir ötekiye açan bir uzamda kaydediliyor; bunu olabildiğince az Hegelci olan bir *Tympan*'da[7] işittirmeye çalışıyordum. Bu uzamın yapısını nasıl adlandırmalı, *bilmiyorum*; bunun *bilgi* diye adlandırılan birşeye yol açıp açamayacağını dahi bilmiyorum. Bu yapıyı toplumsal-siyasi olarak adlandırmak beni tatmin etmeyen bir bayağılık olur; ve de toplumsal-çözümleme denilen şeylerin en gereklileri bile bu açıdan çoğunlukla kendi yeniden-üretici edimlerinin yasası, kendi miras ve kendi-kendini-yetkelendirme sahneleri, kısacası onların yazısı adını verdiğim şey karşısında miyop, kendi kayıtları karşısında kördürler.

Görüyorsunuz ya, basitleştirmek pahasına, bütün şüphe ve tereddütlerimi, üniversite kurumuyla en adil ilişki biçimini bulmak için geçirdiğim bütün salınımları, ne yalnızca siyasi, ne de yalnızca tezle sınırlı bir düzeyde, dolayımsız olarak size açıklamayı seçtim. O halde tez tasarısını bırakmaya başladığım anla bugün arasında geçen zamanı demek kabaca üç döneme ayıracağım. İlki biraz edilgin bir tutumdu: konu artık beni fazlaca ilgilendirmiyordu. Yeni bir formülasyon girişiminde bulunmak, yeni bir tez danışmanıyla anlaşmak gerekti, vb. Bir dizi çalışmayı tez savunmalarına sunmak bir hak olarak olası hale gelmişti, ama görünüşe bakılırsa –en azından bu söylenebilir– bunlar pek cesaretlendirilmiyordu. Önce edilgin olarak – yineliyorum– benim için önemli olan şeylere giderek daha az açık olarak görünen yerlerden yüz çevirdim. Ancak, bazı durumlarda, özellikle yazdığım, yazı yazdığım zamanlar saplantım büyüktü, beni zorlayan bir takıntı gibiydi bu, hatta bu yazının

çok dolaylı yollara sapmak zorunda olduğu zaman bile (1972'de yayımlanan üç yapıtın ötesinde[8]) aynı sorunsalı, aynı açık (iz, ayıram, karar verilemez olan, dağılma, ek, nakil organ, kızlık zarı, *parergon*, vb. şeyler zincirine açılan) çatıyı giderek daha az çizgisel olan metinsel biçimlenişlere, giderek daha da risk alan mantık ve topik, hatta tipografik biçimlere, metinlerin, türlerin, kiplerin karışımına, *Wechsel der Töne*, alaya, saptırmaya, yamaya, vb. doğru sürüklemeyi sürdürdüm; öyle ki bunlar yıllardan beri yayımlanıyor olsalar da, Üniversite'ye sunulabilir ve onun tarafından kabul edilebilir olduklarına basitçe inanmıyorum, ve de bunları burada savunulabilir çalışmalar olarak kaydettirmeye cesaret etmedim, bunun uygun düşeceği hükmüne varmadım: *Glas*[9] böyle yapıtlardan biridir. Halbuki bu kitapta grammatoloji sorununa, **Saussure**'e göre işaretin keyfiliği ve onomatope [doğal seslerin taklidi] kuramıyla beraber **Hegel**'in *Aufhebung* kavramıyla bir hesaplaşmaya, karar verilemez olan, diyalektik ve *double bind* [ikili zorunluluk] arasındaki ilişki, genelleşmiş bir fetişizm kavramı, iğdişlik söyleminin olumlayıcı bir dağılmaya [tohum saçma] ve başka bir bütün parça ilişkisi retoriğine doğru yönelişine, özel isim ve imza, vasiyet ve anıt sorunsalının ve daha bir çoklarının yeniden ele alınmasına devam ediliyordu. Oysa bütün bunlar daha önceki girişimlerin yayılımlarıydı. İsteyerek bu savunmanın dışında bıraktığım öteki yapıtlar için de aynı şeyler söylenebilir; örneğin *Eperons, les styles de Nietzsche*[10] veya *La Carte Postale*[11] kendi yordamlarınca daha önce başlamış bir okumayı (**Freud**, **Nietzsche** ve diğer bazılarının okunması), belli bir yorumbilgisinin olduğu kadar yetkesi ve kurumsal iktidarı içinde ele alınan (burada Üniversite'den olduğu kadar psikanaliz mekanizmasından da söz ediyorum) gösterenin ve harfin kuramsallaştırılmasının yapıçözümünü, fallusmerkezcilik *olarak* akıl/sözmerkezciliğin çözümlenmesini (bu kavram aracılığıyla, çözümlemede fallusmerkezcilik ile akıl/sözmerkezciliğin özsel bir birlikteliğine işaret etmeye çalışıyor, ve de bunun etkilerini algılayabildiğim her yerde –ama bunlar her yerde, algılanamaz olarak kaldıkları yerlerde bile– saptamaya çalışıyordum) genişletiyorlardı.

Metinselliğin işgaline uğramış [metinsellikle uğraşan] bu metinlerin yayılımı labirentimsi veya anamorfik[12] –ya da ikisi birden– olarak görülebilirdi; ancak bunları, özellikle de bir tez olarak, savunulamaz kılan şey içeriklerin, sonuçların ve kanıtlamalarda yerleşilen konumların çokluğundan ziyade, meydana getirmiş oldukları edimsel sahneler ve yazı edimlerinden ayrılamaz olmaları, dolayısıyla da bir başka biçime taşınamaz, çevrilemez ve bir başka biçimde temsil edilemez olarak kalmalarıydı; bütün bu metinler, kendimin bile artık saptamakta güçlük çektiğim, felsefe *veya* edebiyat, kurmaca *veya* gerçek, vb. kategoriler altında sınıflandırılmalarının artık mümkün olmadığı bir uzamda kayıtlıydılar; bazıları bu metinsel girişimleri *öz-yaşamöyküsel* olarak adlandırdıkları sırada, bu metinler öz-yaşamöyküsü fikrinin kendisini sorunsallaştırıyor ve de bu fikri yazı, iz, *artık* zorunluluğunun önerebileceği en yoldan çıkarıcı, en karar verilemez, dolambaçlı veya umutsuzluğa düşüren ne varsa oraya doğru sürüklüyordu. Hatta, yukarıda edimsel yapı'ya göndermede bulunduğum için, geçerken şunu da hatırlatayım ki, yine aynı nedenlerden dolayı, bir çok deneme gibi, A. B. D. 'de bir *speech act* [söz edimleri] kuramcısı olan **John Searle** ile giriştiğim bir tartışmanın bulunduğu, *Limited Inc*[13] başlığını verdiğim küçük bir yapıtı da tez çalışması grubuna sokmadım.

Demek, 68'den 74'e, bu ilk dönem boyunca tezi savsakladım. Ama bunu izleyen yıllarda, kendi isteğimle artık tez savunmamaya karar verdim: bu inancımda son derece samimiydim ve de kararımı hiçbir zaman değiştirmeyecektim. Çün-

kü, yukarıda anlattığım ve de bana giderek daha kesin gözüken nedenlere ilâveten, 1974'ten itibaren, dostlar, üniversiteli, liseli öğrenci ve meslekdaşlar ile birlikte, özellikle Fransa'da ve de uzun zamandan beri belli bir durumda olan, ancak 1975'te sonucunun ülkede yol açacağını tahmin edebileceğimiz bütün şeylerle birlikte felsefi araştırma ve felsefe eğitiminin korkarım ki yıkımı olacak bir siyasetin yürürlüğe konmak istenmesiyle giderek kötüleşen bir ortamda doğrudan doğruya felsefe kurumuna yönelik uzun soluklu bir çalışmaya, hatta diyeceğim ki, bir kavgaya girişiyorduk. Benim gibi, Felsefe Eğitimi Üzerine Araştırma Grubu'nu [*Groupe de Recherche sur l'Enseignement philosophique — Greph*] örgütlemeye çalışan ve 1974'ten bir yıl önceye [1979], Felsefe oturumlarının düzenlenişine kadar, onun ilk tasarısının hazırlanmasına, etkinliklerine, çalışmalarına katılan diğer kadın ve erkekler için de bu görevin bir aciliyeti vardı ve de seçme şansımız olmadan sorumluyduk. Bunun altını çiziyorum: Felsefe eğitiminde olsun araştırmasında olsun, işgal ettiğimiz konumlarda, aidiyetlerimizi inkâr edemeyeceğimiz ve de kendimizi içinde kayıtlı olarak bulduğumuz yerlerde bu acildi ve seçme şansı bırakmıyordu. Ama elbette ki, başka aciliyetler de var; bu felsefi ortam düşünce için ne yegâne, ne dünyada en önde geleni, ne de en belirleyici olanı; örneğin siyasete ilişkin aciliyetler var. Başka konumları da işgal ediyoruz; her zaman bunu unutmamaya çabaladım, ve de zaten bu kendisini unutturmuyor. Hem, *Greph*'de Felsefe eğitimine ilişkin olarak sorunsallaştırdığımız şey, hep dikkatle üzerinde durduğumuz gibi, ülkedeki ve dünyadaki öteki kültürel, siyasi vb. güç ilişkilerinden ayrılamaz gözüküyordu.

Her halükârda, *Greph*'deki çalışmalara ve savaşımlara yapmış olduğum katkı, benim gözümde, öteki yerlerde yazmaya çalıştıklarımla olabildiğince tutarlı bir bütün (bu iki gereklilik arasındaki ortak terimleri bulmak her zaman ne kolay ne de açık birşey olsa da) oluşturmalıydı. Burada şunu da söylemeyi zorunlu görüyorum: burada size sunulan çalışmalar arasına, ne *Greph*'in militanı olarak yazıp imzalamış olduğum metinleri, ne de daha güçlü nedenlerden dolayı bu kimlikle katıldığım veya kaydolduğum [altına imza attığım] toplumsal etkinleri, bunları diğer kamusal [*public*] etkinliklerimden, özellikle de yayımlarımdan [*publication*] –diyelim espri olarak– ayrılamaz olarak gördüğüm halde, katmadım. Ve de bugün yapmakta olduğum şeyin [savunma?], bu bağlantılarımdan bir vazgeçiş anlamına gelmesi bir yana, bilâkis aynı *savaşımda* başka bağlanmaları veya öteki sorumlulukları olanaklı kılmasını dilerim.

Kaldı ki, yaklaşık 74'ten itibaren bu ikinci dönemde, yeni bir akademik unvan veya yeni bir sorumluluk için aday olmanın ne tutarlı ne de arzu edilebilir bir davranış olacağına –haklı ya da haksız olarak– inanmış bulunuyordum. Bu, katkıda bulunduğum siyasi eleştirel çalışma açısından bakılınca tutarlı olmayacak; daha içsel, daha özel olan küçük bir forumdan bakılınca da, orada bir kendilik imgesinin bitmek bilmez bir simgeler, temsiller, fantazmlar, tuzaklar ve de stratajemler aracılığıyla başı sonu olmayan ve anlatılamaz her çeşit hikâyeyi anlatıyor olması dolayısıyla arzu edilebilir birşey olmayacaktı. Dolayısıyla, artık akademik durumumda hiçbir şey değiştirmeksizin, eskiden beri yapmış olduğum şeyi, kımıltısız kalmış olduğum o yerden itibaren, ve de nereye gittiğimi daha iyi biliyor olmadan, şüphesiz eskisinden de daha az bilerekten yapmaya devam edecektim. Bu dönem boyunca yayımlamış olduğum metinlerin çoğunun, hukuk ve esas olan [*propre*], mülkiyet hakkı, yapıt hakları, imza ve pazar sorunu, resim piyasası sorunu, veya daha genel olarak kültür ve onun tasarımları, esas olan üzerine, ad üzerine, gönderilen

yer ve hakkın iadesi üzerine, söylemlerin bütün kurumsal sınırları ve kurumsal yapıları üzerine, yayımcılık mekanizmaları ve medyalar üzerine kurgulamalar sorununa ilk kez olmamakla birlikte daha ısrarla vurgu yapmasının tesadüfi olmadığına inanıyorum. *La vérité en peinture*'de[14] *parergon*'un mantığı veya *double bind*'ın bağlayıcı sıkı yapısı [*stricture en lacet*] üzerine çözümlemeler söz konusu olsun, **Van Gogh**, **Adami** veya **Titus Carmel** gibi ressamlar, **Kant**, **Hegel**, **Heidegger**, **Benjamin**'in sanat üzerine düşünceleri söz konusu olsun, ya da psikanaliz *ile* birlikte yeni sorunlara (örneğin **Nicolas Abraham** ve **Maria Torok**'un bugün hâlâ canlılığını koruyan çalışmalarıyla giriştiğim diyalog[15]) el atmak söz konusu olsun, bütün buralarda beni klasik olarak kurumsal adı verilen sorunları, giderek yeni sorunlara yol açacak şekilde yeniden ele alma zorunluluğu ilgilendiriyordu. Burada da, dendiği gibi, önceki güzergâhta elde edilen öncülleri kullanarak bir söylem ve bir pratik ortaya koyma istemi söz konusuydu.

Üçüncü ve son döneme, burada şimdi içinde bulunduğum döneme gelince, bunun hakkında pek az şey söyleyebilirim. Yalnızca bir kaç ay öncesinde, burada çözümlemesine girişmemin mümkün olmadığı çok sayıda ve farklı türden öğeleri göz önünde bulundurarak, bitmek bilmez gibi gözüken bir karar sürecinin ani bir durağında, (elbette tezle ilgili olarak) önceki tutumumu meşrulaştıran şeylerin artık gelecek yıllarda aynı değeri taşımamaları tehlikesi beliriyordu. Ve de beni bu ana kadar duraksatmış olan kurumsal siyasetle ilgili yine aynı nedenlerden dolayı, belki de –ama yalnızca belki diyorum– yeni bir atılıma hazırlanmamın daha doğru olacağı kanâatine vardım. Çoğunlukla, her zaman olduğu gibi, şimdi burada, önümde veya arkamda bulunan ötekilerin, daima ötekilerin, şu ya da bu dostun yüreklendirmeleri sayesinde kendi başıma alamayacağım bir karar bende oluştu. Yalnızca bu adımı atmakta haklı olup olmadığımı bilmemekle kalmıyorum, ama beni bu karara iten şeyin ne olduğunu büyük bir açıklıkla gördüğümden de emin değilim. Belki de nereye gittiğimi olmasa da, nerede olduğumu, yani [varmak istediğim yere] varmış değil de durmuş olduğumu artık çok fazla bilmeye başlamıştım.

Sesimin soluğumun benden uzaklaşmış gibi olduğunu söyleyerek başlamıştım. Bunu pekâlâ duydunuz, bu bir konuşma şeklinden [deyim] başka bir şey değildi, ama yalnış da değildi. Çünkü burada girişmiş olduğum *captatio*, yalnızca çok fazla kurallara bağlanmış, çok fazla anlatısal –bir dizi zamansızlığın zamandizinsel anlatısı– olmakla kalmıyor, ama aynı zamanda bir noktalama işareti kadar da fakirdi, hatta diyebilirim ki yarım kalmış bir metindeki bir kesme işaretiydi. Ama özellikle de kulakta çok fazla bir bilanço, bir muhasebe, bir kendi kendinin meşrulaştırımı, bir kendiliğin savunması (A. B. D. 'de tez savunması, "*soutenance*" için, bizde askeri bir deyim olan "*defense*" sözcüğü kullanılır) şeklinde çınlıyordu. Yine burada stratejilerden çok fazla söz edildiğini duydunuz. Strateji, eskiden belki kullanımında aşırıya kaçtığım bir sözcüktü; ama *sonunda* hep açıklardım, görünüşte bir çelişki oluşturacak ve yaş tahtaya basacak şekilde –bundan neredeyse hiçbir zaman geri kalmam– strateji ereksiz hale gelirdi. Ereksiz stratejiye sarılırım ve o da bana sarmallanır; nereye gittiğini bilmediğini itiraf eden birinin muğlak [değişken, tesadüfi] stratejisi; demek sonuç olarak bir savaş edimi veya savaşçı bir söylem değil bu. Bunun aynı zamanda, sona [ereğe?] doğru dolayımsızca bir atılım gibi, şenlikli bir kendi kendiyle çelişme, savunmasız kalan bir arzu, yani çok eski ve çok kurnazca birşey olmasına karşın şu an doğmuş, ve de savunmasız olmaktan haz alan birşey olmasını da isterdim.

Çeviri: Melih Başaran

1. *Cheminement* — Derrida, Heidegger'in haklı ya da haksız olarak *"Hiçbir yere varmayan yollar"* olarak çevrilen *Holzwege* kavramını çağrıştırmak ister gibi sözcüğün altını çiziyor. — çn.

2. (Fenomenoloji ve diyalektik materyalizm) Paris, Edition Minh-Tân, 1951. [Bu kitaba, İstanbul Üniversitesinde, 80-84 yıllarında genç bir Felsefe öğrencisiyken, zamanın veya "çağ"ın *başka* sorunlarıyla, diyalektik maddeciliğin *başka* bir algısıyla meşgulken, Husserl'in fenomenolojisiyle Nermi Uygur hoca aracılığıyla bir ilk tanışmamdan hemen sonra, Önay Sözer'in *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı* (İstanbul, 1976) adlı kitabında rastlamamdan, ve umulmadık bir tesadüfle kitaplıkta bulmamdan (bütün beklentilerin tersine Felsefe Bölümü kitaplığında değil ama Sosyoloji Bölümü kitaplığının depo *–arşiv–* kısmında bulup bulduranak), burada araya girerek, belli bir *"jenetik kuruluş"* bağlamında söz etmemim bilmem bir anlamı var mı? Bir 'çağ'ın bir 'çağ'a, nasıl iz'den geçerek bağlanabileceğinden, yolların kesişebileceğinden ve çatallaşabileceğinden... Belki de ilk kez, bütün gücü ve dolayımları içinde (o olanaksız "imlâsıyla") Trân-Dùc-Thào'nun kitabının son bölümlerinde rastlamış olduğum *"Kurban"* temasının bundan on yıl sonra (anî bir kurumsal dayatma, bir sınır dışı edilme tehditi *–'ne maruz kalma; exposé à–* olmaksızın asla bu tez-formu içinde kararlaştırılmış-yazılmış olmayacak bir 'tez'in, bir "tez", durağan, dayanıklı ve "savunulabilir" bir "konum" *–position–* olmayan bir "tez"in olanaksız zamanı), çok dolambaçlı yollardan geçerek bir "doktora tezi"ne (1994'de "savunulmuş", *Exposition sacrificielle -logiques et économies du visible et de l'énonçable* başlıklı bir "devlet doktorası"na) dönüşebileceğini nasıl tahmin edebilirdim? — çn.]

3. (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*) P. U. F. , 1990.

4. (*Geometrinin Kökeni'ne Giriş*) Paris, P. U. F. , 1962.

5. *De la Grammatologie (Grammatoloji üzerine)*, Paris, Minuit; *L'écriture et la différence (Yazı ve Fark)*, Paris, Seuil; *"La voix et le phénomène". Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl (Ses ve görüngü. . Husserl fenomenolojisinde im sorununa giriş)*, Paris, P. U. F.

6. "Le puit et la pyramide" ("Kuyu ve Piramit"), *Marges- de la philosophie (Felsefenin -Kenarlar-ı)*, içinde; Paris, Minuit, 1972.

7. (*Tympan* sözcüğü, bir "gösteren" olarak hükmedilmesi güç bir anlam örgüsüne açılır: Kulak zarı / Sayfa çerçevesi / Alınlık / Küçük dişli / Su çarkı, vb. Bu sözcüğü, "kulak zarını" delecek ölçüde çınlamaya bırakan, "iğne oyası" gibi örülmüş bu metin için bkz. — çn.), *Marges*, içinde, a. g. y.

8. *La dissémination (Dağılma / Tohum saçma)*, Paris, Seuil; *Marges-* a. g. y. ; *Positions* (*Konumlar*), Paris, Minuit.

9. (*Yas çanı; mutlak bilgi'den geriye ne kaldı?*) Paris, Galilée, 1974.

10. (*Mahmuzlar, Nietzsche'nin biçemleri*), Venedik 1976, ve Flammarion 1978.

11. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà (Kartpostal. Sokrates'ten Freud'a ve ötesi)*, Paris, Flammarion, 1980.

12. Klasik resimde bir imgenin ancak iç-bükey bir aynada yansıtılarak algılanabilir olduğu, optik kurallar çerçevesinde aşırı bir yayılmaya uğramış olarak resmedilme tekniği. — çn.

13. *Glyph* içinde, John Hopkins textual Studies 2, Baltimore, 1977. *Limited Inc (Sınırlı sorumlu anonim ortaklık)*, Paris, Galilée, 1990, içinde yeniden basılmıştır.

14. (*Resimde Gerçek / Resim olarak Gerçek*) Paris, Flammarion, 1978.

15. Örneğin, *Fors*. Nicolas Abraham ve Maria Torok'a Önsöz, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux Loups*, Paris, Flammarion, 1976.

Üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları"

"Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini işittim.
Evet, bir kere bile kimse bana gittiğini söylemediği halde,
*yedi sekiz defa geldi; ve o geldi diye biz sevincimizden..."**

Melih Başaran

Hayır, öncelikle romanlardan söz etmek, "erdem" söz konusu olduğunda da **Sade**'ın ünlü romanını, şu zavallı Justine'in[1] kaderini anıştırmak değildi düşüncem. Klasik Felsefe literatüründe, bilgiye veya bilime ulaşmada "araştırma" ve "bulma" ikilisindeki bir açmazı örnekleyen "Menon paradoksu" ya da sorunsalı adı verilen, **Lacan**'ın da "doğum halinde gerçek" sorunu olarak işaretlediği şeyi[2], "erdem"in hallerini, ya da bilginin araştırılma, bulunma ve aktarılma yeri olarak imlenen Üniversite kurumunda, ya da genel olarak kurumda (örneğin belli bir Uluslararası Psikanaliz Derneği'ni de hesaba katarak) erdemin nice hallerini sergileyerek (bir bakıma da çözümleyerek) işe girişmek de değildi amacım. Bunu yaparak, bir nicelik veya bir sıfat olarak, çoğul halde "erdem*ler*"den veya "erdemsizlik*ler*"ten söz ederek, bunları az çok yargılayıp sergileyerek, genel olarak erdemin ne olduğunu, ideal bir araştırma, bulma, ve de aktarma, yeni araştırmacıların eğitimlerini üstlenme yöntemlerinin en iyisini yalnızca kendimin bildiği izlenimini yaymaya çalışmış olabilirdim[3]. Bu çözümlemeye veya serimlemeye girişmek, bazı durumlarda son derece acil, yöneticilerin adlandırmasıyla "araştırma ve eğitim siyaseti"nin "ihtiyaca göre" yeniden planlanması veya yapılandırılmasının da ötesinde, sivil siyaset için büyük önem taşıyan, ve de İnsan Bilimleri adı verdiğimiz alanda da kesintisizce izlenmesi gereken bir yol da olabilir. Ancak boyutları sınırlı bir denemede, bu, acele bir şekilde, soruşturulmadan kalan bazı erdem ölçütlerini harekete geçir-

* Ahmet Hamdi Tanpınar

mekten, yani bir bakıma **Menon**'un "*ilksel günahını*" devam ettirmekten başka bir anlama gelmeyebilir.

Söz konusu "ilksel günah"ı kısaca hatırlatmama izin verilirse (ki **Platon**'un bu dialoğunun öteki adı "*Erdem Üzerine*"dir); bu, bilindiği üzere, kendini, kültürel, olumsal veya duyulur olanın alanında kalmak, genel, evrensel, *üniversel* olana yükselememek şeklinde sahneye, Felsefi diyoloğun bir bakıma "ilksel sahnesi"ne koyuyordu. Bu "üniversel" olana geçiş, gelişimin belli bir aşamasında, ve belli tarihsel nedenlerden dolayı, belki de kendini bir kurum, *Universitas* olarak somutlaştırmak zorunda kaldı. Kavramlarındaki belli bir kesinlik dolayısıyla, bunu (üniversiter yapılanmayı) Lacancı psikanalizin şüphesiz daha özgül bir alanı tanımlamak için kullandığı terimlerle (reel, imgesel, simgesel) şu şekilde ifade edebiliriz:

Bir ayağı *reel* içinde olan, kapısından girişten itibaren içinde *imgeselin* (veya basitçe duyulur olanın) kendini *simgesel* düzeyinde tarif etmek (*de-finitio*), çevirmek (*tra-ductio*) *zorunda kaldığı*, sınırları içeriden (bilgi alanlarının kendi biçimsel yasallığı) ve dışardan (siyasi, sivil düzenlemeler) yasalarla az çok belirlenmiş bir yapı. (Özellikle, ötekiler arasından bir deyimin, "*zorunda kalma*"nın, birazdan bağlantı kuracağımız **Lacan**'ın *Menon* okumasında, Köle'ye geometri problemi çözdürmedeki bir an'a, tam da imgesel veya sezgisel olandan simgesel olana geçiş anma ilişkin kullanmış olduğu "zorlama", *forçage* sözcüğünün altını çiziyoruz[4].)

"Yapı", veya fazla abartmadan, bir serap (*mirage*; **Lacan**'ın seminerlerinde "gerçekliği" imlemek için sıkça kullandığı bir deyimdir bu) veya bir vaha izlenimi verebilecek kadar bir yapılaşma, ama olmazsa olmaz bir *kapı*... Bilmem, Lacancı psikanalizin terimlerini mi, yoksa daha "ilksel" olan bir "imgesel"in, devâsa bir "kapı" simgesiyle belleğimde belli bir sabitlik, durağanlık kazanmış bir "ilksel sahne"nin terimlerini mi konuşturuyorum? Burada dünyaya, hattâ "Üniversite" söz konusu olduğuna göre, "evren"e, öz-yaşamöyküsel bir pencereden, çocukluğumun muhiti gereği hâlâ canlı imgesi olmayı sürdüren, o zamanlar henüz dışardan baktığım, belli bir yetkeyi ve yetkilendirmeyi temsil eden o devâsa kapıdan, "Darülfünûn"dan bakıyor görünmek istemem. Ama bir simge olarak kapı orada. Ve de simgesel, imgeselden farklı olarak, *herkes* için. Bir genellik niteliği taşıyor, ve de "aktarma" (*transfert*) dediğimiz şeye, yani farklı, hattâ beklenmedik düzeylere taşınabilme olanağına sahip.

O gün bu gündür (hangi "gün"den söz ediyorum? "travma"sının, ya da basitçe Aristotelesci anlamda "*tukhe*"sinin, bir "ilk karşılaşma"sının, "dokunuşu"nun şimdiliğin dolu mevcudiyetinde tarihlenebilir olduğu bir şeyden mi?) onun örnek niteliği (eğer burada söz konusu olan bir "yapı" ve "simge" olarak "kapı", belli bir kapı, İ.Ü. giriş kapısı, yani yine belli bir "içtima kapısı", bir "önünde toplanma" veya "birkime", dendiği gibi "yığılma" kapısı ise, belli bir tarih ve "içtimaiyat", belli bir toplumsal-simgesel tarih bu "kapı"nın "ilk örnek" niteliğine karşı çıkacak, ve eğer bir "ilk örnek", bir *tupos*, hattâ bir arşi-kapı arıyorsak, Mono-arşi'nin, Bab-ı âlî'nin de ötesinde, gerisinde bitmek bilmez, aslanlı veya aslansız "kapılar" bulacaktır; -işte belki "aktarmalar zinciri" diyebileceğimiz bir şey-) yinelenebilir, taşınabilir, çoğaltılabilir, olumlu veya olumsuz bütün mirasıyla aktarılabilir niteliği ülke çapında ağlarını örüyor.

Bu "örümcek" benzetmesini zorunlu olarak olumsuz bir anlamda kullanmıyorum. Mecâz, aynı zamanda "yazı"nın da mecâzı ("yazı" hep bir doku, ağ örme, bir gönderiler şebekesi oluşturma işi; kim için oluşturulduğu veya gönderinin ki-

me gönderildiği önceden hesaplanamaz bir işlem; dolayısıyla söz'ün, bu bir "üniversiter söz" olsa bile, mevcudiyetin şimdiliğine sıkışmış, çoğunlukla da iletinin en ekonomik ve en hızlı yoldan yerine varması, yani genel olarak "üretim" veya dar anlamda "bilgi üretim" koşullarının, yöntem, yordam ve temayüllerinin yeniden-üretilmesini sağlayabilme, dolayısıyla iktidar -bu bir "bilgi iktidarı" bile olsa- ilişkilerini de yeniden aynen üretme telaşındaki sözden daha avantajlı konumda); yani belli bir aydınlanmanın, okumasını bilen için, "kafaların", başka başların, henüz eğitim olanağının götürülmediği, bundan dışlanmış olabilecek, hattâ nerede olduğu bilinmeyen başka başların, adayların, ötekiliğe adayların (bazen de basitçe iktidarın merkezine adayların, ışığın iktidarından gözleri kamaşmış pervane böceği misâli adayların) aydınlanmasının da mecâzı. Ancak burada sorun eğitim, olanaklı olduğu takdirde Felsefe'nin öğretimi, daha da olanaklı olduğu takdirde "*doğum halinde gerçeğin*", yani -bu sözcüğün en zorlu anlamında- deneyimden kopmamış, deney halinde, ya da isterseniz diyelim "deneysel Felsefe"nin eğitimi, kısaca Felsefe hakkı, düşünce hakkı, düşünme hakkının öğretilmesi, Felfese'de "başka başlar"ın, henüz düşünce'nin veya düşünce geleneğinin içine dahil edilmemiş başka yolların belirmesini, keşfedilmesini, yüreklendirilmesini sağlama çabası ise, bir karabasan izlenimi de veren "ağlarını örüyor" eğretilemesini olası bütün anlamlarında sınamamız gerekecektir.

Öncelikle bir "örneğin yinelenmesi"nden, "aktarılması"ndan söz ettik. Eğer bu, her bir parçanın bütünün özelliklerini kendinde taşıdığı, boyutu farklı olmakla birlikte özdeş olduğu bir "fraktal dağılma" (**Baudrillard**)[5] ilkesini imliyorsa, burada bir "sanal" veya "sanki aydınlanma"dan, ağlarını karanlıkta ören bir özdeş kılma siyasetinden söz etmek gerekecektir; bu durumda, buralarda (haydi diyelim, "yeni kurulan üniversiteler"de) *neyi araştırırsanız araştırın hep aynı şeyi olumlayan aynı şeyi bulacaksınızdır*. Yani, ülkenin güneşi altında, bütün yurt sathına yayılmış güzel bir "*dogmatik uyku*"...

Yok eğer, şu son zamanlarda, yetişmiş araştırmacı sayısıyla doğru orantıda gitmeyen, neredeyse geometrik bir artış göstermiş olan üniversitelerin çoğalmasını, yine aynı derecede karanlık olan psikanalitik "yineleme itkisiyle" (*Wiederholungszwang)* ilişkilendirecek olursak, o zaman durdurulamaz bir haz (akademik ve de hattâ siyasi çıkar, öz-sevi,vb.) arayışıyla, bunun bir bileşkesi olan, durmak bilmez bir ket vurma ya da yasanın imlenmesi (içsel veya dışsal yasaların hatırlatılması; *daha önce orada bulunmayan hiçbir şeyin bulunmamasının* güvence altına alınması,vb.) sürecinden hangi durdurulamaz ilksel travmanın sorumlu olduğu, ve de kendi işleyişi üzerine körleşmiş bir makinasal işleyişin, en kötüsünden işli veya işsiz diplomalılar, teknik çözüm adamları, en iyisinden de "aydınlatanlar", hattâ (tabii, tırnak içinde) "erdemliler" (belki de "erdemli" olma ancak "tırnak içinde", şimdi ve buradanın hiyerarşik kuruluşunda kıskıvrak bağlanmışken, bağlayıcı bir bağlam içinde, bu bağlama ve "çağ"a, "tırnaklara" direnme, başka bir bağlanmaya girme, koşulların ötesinde bir bağ ile bağlanmış olma durumunda ortaya çıkar; neresinden bakarsanız bakın bu bir "kaygı" ve *mutsuzluk* bağlamıdır) üreten bu makinanın işleyişinin kendisini ne zaman ve nasıl aydınlatacağı sorusu sorulmalıdır.

Kurumlarımızdaki bazı işleyiş bozukluklarının, mümkünse yapının kendisine dokunmadan, ama olmazsa da bir "yeniden-yapılanma" miti eşliğinde sergilenmesine, öteki demokratik temayüllere olduğu gibi alışma sürecindeyiz. Ancak bu

temayülleri geliştirip genişleterek bunlar içinde kalabilecek olan kökten sorgulamanın kendisine kurum içi veya kurum dışı, olağan veya olağan-üstü varoluş alanları bulamaması dolayısıyla, "bastırılan"ın başka alanlarda, umulmadık yerlerde ve umulmadık biçimlerde, daha büyük şiddetlerle *geri dönüş* yaptığı, bütün temayülleri alt-üst etmekle kalmayıp kurumlardaki yapısal dirençleri de bazen akıl-dışılık derecesinde arttırdığı da gözlemlenen bir başka gerçeklik (burada da "gerçeklik" dediğimiz şey bir "serap" olma niteliğini koruyor; nerede bir "geri dönüş"ten, "geri gelen"den söz ediyorsak orada hayaletler cirit atıyor demektir). Bastırılanın geri dönüşü, ket vurulanın ket vurulduğu yasaya yalnızca olumsuz olarak şiddetle bağlanması, oraya kilitlenmesi yine bir "yineleme itkisi" sürecini oluşturuyor ("yineleme", sık sık gelme, sıklık, dadanma; bunlar yine hep hayaletlerin özgül deyimselliğini oluşturur).

Yine çocukluktan ilksel bir imge (belki bir "hayalet", geçmişin gömdüğümüzü sandığımız korkutucu hayaleti): "kapı"nın veya kapımızın önünden akan (tam da bu "akış" imgesel'in akıcılığı, onun simgesel dışında sabitlenemez, akıcı, uçucu niteliği) kendi simgeselini çeşitli "aktarma" (*transfert*) süreçleriyle hasbelkader oluşturmuş olan "gençliğin o koca gövdesi", belki de çığrından çıkmış bir gösterinin kalıntıları, ve de bu "kalıntılara", yani sadece bastırılmadan arta kalan (*résiduel*) varoluşunun kalıntılarına gereksiz bir şiddetle kilitlenmiş bir yasa... Dünyanın her yerinde görülebilecek türden manzaralar, yine bize iki kutuplu bir *körleşmeden* haberler getiriyorlar.

Oedipus *umutsuzca* "erdem"ı arıyor (eh, kim "körleşme"den söz ederse orada hemen bir Oedipus sahneye çıkar). Ve de onu bulan, yani *bilmeden bulan* (bu "körleşme"de *bilmemek* esastır) ve de böylece "üniversel" olana giriş yapan sadece "doğru sanı"ya (*orthodoxa*) sahip olan bir kaç "iyi adam". Burada "evrensel"in tanımı, yöntemi, bilimi (*episteme*) yok gibi (ama "*test* zamanı"nda üniversiteye girişin -ve belki de orada, dendiği gibi "yükselme"nin, "kalma"nın, *kalarak*, yerinde sayarak yükselmenin- çok belirgin yolları, izlenmesi, kendinizi güvence ve iç rahatlığıyla teslim etmeniz gereken yordamları var. "Makinasal bir işleyişin", bir makinanın, bir otomatın "kör" olup olmaması kimin umurunda? Evet, "makinasal bir işleyiş" bu. Odysseus da bir otomat gibi davranıp -ama yine de kusurlu bir otomat; çünkü dayanamayıp sirenlerin şarkısına kulak verecektir- kaderin "ağlarını ördüğü" yollardan geçer) . "Erdem" söz konusu olduğunda, sadece zamanda ve uzamda doğru yerde bulunma ve de o an için doğru (*ortho*) olan sözü alıp edime koyulma mı var elimizde? Devlet yönetiminde ise, işte klasik örnekler: işte **Perikles**, işte **Themistokles**... Erdem sorusuna yanıt arayışlarında, "*Felsefe'ye giriş*" (bu "giriş" geleneksel eğitimde evrensele de girişi oluşturur; ama bu ders hep çok geç gelmez mi? Hep çok erken ve hep çok geç. Çok erken, çünkü çocuğun ilk kez kendi özel isminin aynısını taşıyan bir başka çocuk gördüğünde, ya da başka çocukların da kendi ebeveylerine "anne", "baba" dediklerini duyduğundaki hayal kırıklığı, biricikliğin yaralanıp "ben"in başka yerde kurgulanması, bu parçalanma, bu "tırnak içine alınma", "ben" demenin bu sorunsal, hattâ diyelim mutsuz konumu daha o zamandan "evrensele bir giriş" yapma, hattâ orada kaybolma değil midir?) dersi gören öğrencilerin *Menon* okumalarında işte ilk izlenim: "Bu bir komedi mi? **Menon**, demek **Gorgias**'ın "kötü bir öğrencisi". **Sokrates**, **Menon**'u bu kadar küçük düşürebildiğine göre "erdem"in ne olduğunu kuşkusuz kendisi biliyor; peki o zaman neden hemen söylemiyor? Bu diyaloğun kendisi etik

mi? ya da Geometri'yle etiğin ne alâkası var? Köleye bir geometri problemi çözdürmek neyi başlatıyor? Köle yoksa 'evrensel'e mi aday?", vb...Hayır, **Lacan**'m da dediği gibi, "Spartaküs'e daha zaman var"[6].

* * *

Bu girişten sonra (ama tam olarak neye "giriş"ten sonra? Deneme'ye, Felsefe'ye, evrensel'e, Üniversite'ye, bir öz-yaşamöyküsüne, kurumsal bir eleştiriye, eğitim, araştırma sorunlarına, bir *Menon* okumasına, "erdem"in araştırılışına, **Lacan**'a, simgesel'e mi?), şimdiye kadar açılmış yolda, iz'de, o halde belki de *simgesele devredilmiş*, böylece de "unutmuş", "silmiş", "bastırmış" olduklarımızın, "daha önce orada bulunanlar"ın ya da "körleştiklerimizin" araştırılışında (körsek neyle araştırıyoruz? El/dil yormadıyla mı? Hem aradığımızı bulduğumuzda bu bulduğumuz şeyin aradığımız şey olduğunu nasıl bileceğiz? vb.) çok katlı aktarmalar zincirinde devam edelim. **Sokrates**'in ölümünden sonra başımıza gelmiş olabileceği gibi, "muhatabımızı", gönderimizi, yönümüzü, *logos*'umuzu tümden kaybetmemek için de kendimize burada başvurulacak bir "usta" olarak **Lacan**'ı seçelim, "bir harf (ya da mektup –haydi diyelim, "yazı") varacağı yere daima varır"[7] diyen **Lacan**'ı.

Logos'u, yani "akılcı sözü" kaybetmemek, belki de bu arada sesini soluğunu da kaybetmemek için bir psikanalize başvurma Felsefe *içinde* oldukça tekil bir deneyim. Kaldı ki, **Lacan** da 1964'de yıllık seminerine başlarken, *Aforoz* başlıklı bir metinde, *Uluslararası Psikanaliz Derneği* ile olan anlaşmazlığı sonucu "yerinin artık ne tam olarak *içerisi*, ne de tam anlamıyla *dışarısı* olduğunu"[8] belirtir. Ayrıca, **Lacan**, yine bu *Aforoz* metninde, **Picasso**'nun herkesi şaşırtan şu sözünü ("*araştırmıyorum, buluyorum*") hatırlatarak, araştırma deyimine kuşkuyla baktığını, bu deyimin iktidar tarafından pek çok şeyi yapmak için anahtar bir sözcük olarak (*schibbolet*) kullanıldığını yazar[9]. Tarihte Yahudi cemaâtinden aforoz edilmiş (tam olarak, önce *kherem*'e, sonra da *chammata*'ya, yani "geri dönmemecesine dışlanmaya" tabi tutulmuş) **Spinoza** ile kendisini bir anlamda özdeşleştirmiş olduğu bu metinde, **Lacan** (*a.g.y.*, s. 9) daha çok başta bu adı geçen derneğin, ama genel olarak da bütün kurumun simgesel, dinsel niteliği üzerine odaklanır. Örneğin, **Freud**'un ortaya attığı terimlere dinsel bir muhafazakârlıkla sarılındığından yakınır, psikanalizin bilimsel, *epistemik* değerini (iyileştirmeye muktedir, ama niye iyileşmenin olduğunu bilmeye muktedir değil, vb. Yine bir "doğru sanı", *ortho-doxa* sorunu...) sorun konusu eder (s. 15). Bu yakınmadan itibaren, Felsefe de kendi payına, terimlere, kavramlara, içeriklere ilişkin olsun, biçemlere (yazı, bildiri, seminer, tez, vb.) ilişkin olsun, -bazen tümüyle laik bir alanda hüküm sürebilen- bazı "dinsel muhafazakârlıklardan" gerekli dersler çıkarmasını bilmelidir. Psikanalizin Felsefe'ye verecek bir dersi olmadığını düşünenler de, Felsefe'nin Psikanalize oranla, örneğin bütün gelenek, aktarım (burada "eğitim") sorunlarının kaynağında gibi duran "Baba-adı" sorunsalına ilişkin daha uyanık, bilinçli bir tavır içinde olup olmadığını kendilerine sormalıdırlar. Burada, "cebirsel bir simge" gibi işaretleyip geçtiğim bu "Baba-adı" sorunundan, diyelim, "daha önce orada bulunanın" genel, evrensel yapısını, "İdea" kavramının kendisini olduğu kadar, "**Platon**", "**Aristoteles**",vb. adlarla "herşeyin zaten başından beri onlarda olduğunu" kurgulayan -bir *anlatı* olarak- Felsefe tarihi

simgeselini, ve bunu "yorumlamaya", ya da "sömürmeye" kalkan, derin bir dinsel gelenekten gelen (dolayısıyla "derin gösterilen"e inançları tam), gündelik filmlerden kutsal kitaplara kadar herşeye uygulamaya hazır olunan, ve kendisi de örneğin düşlerin yorumlanmasına ilişkin olarak çok daha çağdaş bir dizi kavram getirmiş Freudcu "Düş yorumu"yla haksız yere karıştırılan "yorumbilgisi" geleneğini (s. 12-13), ya da eğitim, okuma sürecinde sürekli karşılaşılan bir eğilimi anlamak istiyorum.

Ancak, bu *Aforoz* metninde, bizi *Menon* paradoksuna ve de bununla ilgili araştırma-bulma sorunlarına daha doğrudan götürecek bir söz alıntılar **Lacan** Kutsal Kitap'tan : "*Eğer beni daha önceden bulmamışsan, aramayacaksın*". Bunu bağlı olduğu ironik konum içinde uzunca alıntılamak gerekecek. **Picasso**'nun "*Aramıyorum, buluyorum*" sözünden hemen sonra gelir bu sözler:

> "Zaten bilimsel denilen alanda, kolaylıkla ayırdedilebilen iki alan vardır; biri aranan alan, ötekisi de bulunan alan.
>
> Garip şey, çünkü bu, bilim olarak nitelendirilebilecek şeye ilişkin olarak yeterince iyi tanımlanmış bir sınırı gösterir [yani burada, **Lacan**, örneğin **Picasso**'nun "sanat alanını" şeylerin *bulunduğu*, bilimde ise "bilimsel" olarak tanımlanan alanın da şeylerin yalnızca *arandığı* alan olarak ortaya çıktığını garipseyerek görüyor — M.B.]. Bunun gibi, kuşkusuz arayan araştırma ile dinsel düzey arasında da belli bir akrabalık var. Tanrı orada sık sık, "*Eğer beni daha önceden bulmamışsan, aramayacaksın*" der [burada da biraz, "arayan araştırma" olan bilimle, bulduğu halde aramaya devam eden, ya da daha doğrusu *araması için önce bulması gereken* inançlı kişinin durumu aynı kefeye konur. — M.B.]. *Daha önceden bulunmuş* olan daima arkadadır, ancak unutma gibi bir şeyin etkisi altındadır. Buradan da dolayısıyla danışıklı dövüşlü (*complaisant*), belirsizce uzayıp giden bir araştırma ortaya çıkmaz mı?" (s. 12)

Bunları nasıl anlamak gerekecek? Sanat alanında belki de başka hiçbir sanatçının yapmadığı kadar sürekli bir "arayış" içinde olduğu sık sık ifade edilen **Picasso** niye aramanın değil de *bulmanın* altını çizmek zorunda hissetmiştir kendini? Bilimsel araştırma niye, aslında ilâhi bir tarz olan "daha önce bulunmamış hiçbir şeyi bulmama" diye özetlenebilecek bir yola girmiştir? Bu "*aynılaşma*", şüphesiz belli bir epistemik tutarlılıkla, belki de ilk kez **Sokrates**'in girmiş olabileceği bir yol olan, **Lacan**'ın da "bağlı bilgi" (*savoir lié*) diye adlandırdığı şey ile ilgili. Aynı'nın aynı'dan başka bir şeyi bulamaması, ancak kurumsallaşmış, biçimselleşmiş, tutarlılık, genellik kazanmış bilgiyle, bağlanmış ya da bizim "simgesele devredilmiş" dediğimiz bilgiyle olanaklı gibi görünüyor. Buna da, bu "aktarma", devretme" işleminin olanaklı olmasından, bir kurumlaşmayı, eğitim ve öğretimi olanaklı kılmasından itibaren epistemik bilgi adı veriyoruz. Bütün beklentilerin tersine, bu tür bilginin "dinsel olan"la, ya da en azından tartışılamaz bazı öncülleri, inançları, sanıları, kanıları barındıran bir alanla belli bir akrabalığı olmasını ancak şaşırarak karşılayabiliriz. Bir alan düşünün ki, burada öncüllerin tartışılması gibi bir şey bile, hattâ yeni bir gerçeğin gelişi, belirmesi, ya da "doğumu", kısaca "doğum halinde gerçek" bile belli "tartışılamaz" öncüllere, "önermenin genel formu", soru sormanın ve soruya yanıt vermenin "genel formu", öğrenmenin, yorumlamanın ve de öğrendiğini aktarmanın "genel formu" içine hapsolup kalmış olsun; ve de bunun "belirsizce uzayıp giden danışıklı dövüş", içinde belli bir arzunun kendi kendini tatmin ettiği bir

yer olduğu farkedilmeden kalsın. Eğitimin, özellikle de Felsefe öğretiminin, yalnızca belli bir "aydınlığın" aktarılmasını değil, ama aktarma, öğretme, tartışma formlarının ta kendisinin de aydınlatılmasını talep ettiği *unutulmamalı*. Ta ki, mumun dibine, o "kör nokta"ya varıncaya dek.

Yukardaki alıntıda, **Lacan** "daha önceden bulunmuş olan daima arkadadır, ancak unutma *gibi bir şeyin* etkisi altındadır" diyordu. Bu "gibi bir şey"in altını çiziyoruz. Bu, sanki bir şeyi unutmuş da şimdi hatırlıyormuş izlenimine kapılmış olmanın ötesinde bir şey olmayabilir. Yani bir dizi "*miş gibi*"nin etkisi altında olan "düşsel" ya da "mitsel" bir an olabilir bu. *Menon*'da **Sokrates**'in köleye geometri problemi çözdürmesinde, yani "doğum halinde gerçek" söz konusu olduğunda, bu "yeni doğanı", "icadı" bağlayacak, tutarlı kılacak "hatırlama kuramını" ortaya attığı ya da temellendirdiği, temellendirir *gibi yaptığı*, mitsel, düşsel andır bu ("araştırma ve bilgi nihayetinde hatırlamadan başka bir şey değildir" 81, d). Bu oldukça "karanlık" bir andır. Aynı "erdem" kavramı gibi, şu ya da bu kişideki tezahürüyle örtüşmeyen, ideal, bu dünyadan ya da deneyden belli bir "özerklik" kazanmış "kare kök", yani "irrasyanel sayı" gibi bir şeyin "doğumuna" mitsel bir açıklamadır. Bu "dinsel" veya "mitsel" doğum, bugün bizim deneyden belli bir özerklik kazanmış ve evrensel ("köleler" ve öteki uygarlıklar için de geçerli, dolayısıyla eğitimi olanaklı) bilimimizin de doğumudur, daha doğrusu "doğumu"nun açıklanış şeklidir[10]. Bu bilim, aynı derecede deneyden bağımsızlaşmış bir "ben"in doğumunu da varsayar. Yani, bulunduğu zaman ve mekânın koşullarından bağımsızca, kendi kopmuş, ya da ayrılmış simgeselinde, "doğrudan" ve evrensel bir şekilde bütün dünyanın simgesel ağma (akademik, enformatik, vb.) giriş yapmaya muktedir hale gelecek bir "*homo academicus*"un da doğumunu önceler.

Menon problemine, kendi psikanalitik perspektifinde "simgeselin doğumu" problemini aydınlatmak üzere el atan **Lacan**, **Freud**'un "düş yorumu"na ilişkin parlak buluşu doğrultusunda (bunu çok şematik olarak, görüldüğü varsayılan bir düş içeriğinin anlatılması, yorumu sürecinde olup bitenler düşün yeniden-kuruluşunu, örgütlenişini gerektirir, şeklinde özetliyelim) şöyle bir sonuca varır : "bizim yeni olarak kabul etmek zorunda kaldığımız bir şey gün ışığına çıktığında, bir başka yapı düzeni ortaya çıktığında, bu geçmişte kendi görüngesini yaratır, ve biz de - *Bunun orada bulunmaması olanaksız olurdu, bu ezelden beri oradaydı*- deriz"[11]. Simgesel olanın ortaya çıkmasından itibaren *kendi geçmişini yaratması*, veya geriye ileriye yönelik görüngesini kurması, kendi tutarlı ve özerk kuruluşunda kurumlaşması, artık deney dünyasında, gündelik dünyada sezgiyle takip edilemeyecek bir hâl alır. İşte bu noktada, sezgiyle simgesel arasında iplerin kopmasıyla bir "Sokrates", bir "efendi", bir "usta", bir "öğretmen", bir "yol gösterici", simgeselin yasasını imlemek için gerekli hale gelir. Yasa hep baba'ya, ata'ya, geçmişte bağlı olunan şeye ilişkin, ve de yeninin (öğrenci, çırak, acemi) de acilen dahil edilmesi gereken bir şeydir. Yeninin kendi geçmişini yaratması, tabii ki olmadığı halde bir bağın, yani sadece simgeselin formel yapısı içinde kendini meşrulaştırabilecek olan bir bağın kurulmasıdır.

Ama asla "sokratik diyaloğun" işlevini yalnızca genel olarak simgeselin yasasının imlenmesine indirgememek gerekir. Bunu Atinalı yargıçlar da fazlasıyla yapabilirlerdi (yapamayacakları şey, ve de **Sokrates**'in getirmiş olduğu yeni tutum, bilindiği üzere "teorik tutum", ya da çıkarsız tavır alıştır –yeni bir simgeselin doğumu–). Ama **Sokrates**'in asıl işlevi, karşısındakinde (diyelim öğrencide) en az ken-

disinde olduğu kadar bir "*bilmeme durumu*" ortaya çıkarmak, ve de bunu, bu temel eksikliği takip eden bir "bilme arzusu" uyandırmak. Kendisinin hatırlattığı, daha önce bilinmeyenin araştırılamayacağı, bilinenin de araştırılmasının zaten gerekli olmadığı" (80 e) şeklindeki sofistik paradoksu "bizi tembel kılacağı" için şiddetle reddeder : "Benim *inancım* tersine çalışmaya ve araştırmaya davet eder; gerçek olduğuna *inancım* olduğu için seninle erdemin ne olduğunu araştırmaya karar verdim" (81 e).

Demek, **Sokrates**'teki "bilmeme durumu" bir "inançsızlık" durumu değildir. İnancı, bilmek için araştırmayı önceler. Bu inanç da belli bir İdea'ya, belli bir idealiteye, burada-şimdi olmayan, *yeri boş* olan bir şeye inanç gibidir. Bilindiği gibi, **Sokrates** figürü öğreten, ya da öğretmen,vb. değildir. Ama aracılık eden, bir şeylerin doğumuna aracılık edendir. Buradan, çok şematik olarak, **Kant**'ta rastladığımız (bkz. *I.Eleştiri*; "Saf Aklın Arşitektoniği"nin ortalarına doğru)[12], Felsefe öğretilemez (ya da bir filozofun felsefesinin ancak "*tarihsel*" kısmı öğrenilebilir/öğretilebilir; ama "*rasyonel*" olarak öğretilemez), ancak "felsefe yapma" (*philosopher* – ki **Kant** bunu, olumsuz bir anlamda, papağan gibi, örneğin bir **Wolf**'un felsefesini yineleme olarak görüyor) öğretilebilir, şeklindeki düşüncelerin bu sokratik tutumla ilgisine geçmek istiyorum. Bir anlamda **Sokrates** "bilen özne", "bilge" değildir, aracılık edendir. **Kant**'ta da reel olarak kimse kendine "filozof" diyemez. Felsefe yaparak aklın doğru kullanımı için kurallar (kısıtlamalar, "düzenin, genel uyumun ve de hattâ bütün *bilimsel cumhuriyetin* [ya da topluluğun] iyi durumda tutulması için sansür",vb. (*a.g.y.*, s. 305)) getirilebilir, ama kimse kendini akılla, ya da "filozof", "bilge" figürüyle özdeşleştiremez. Yani, artık "bulunduğu konum gereği" (soylu, *gentlemen*,vb.), "doğru zamanda doğru yerde olduğu" için ne söylerse doğru söyler, ne eylerse doğru eyler bir figür söz konusu olamaz. Olsa da, bu zaten bir "bilen özne", filozof figürü değildir; ancak "doğru sanı"ya (*ortho-doxa*) sahip, ama bunu aktarmaya muktedir olamayan, bilinen anlamda, **Perikles**, **Themistokles**, vb. anlamında, tesadüfi olarak ortaya çıkmış "bir kaç iyi adam"dır.

Kala kala, filozof için ortada bir "figür" kalır. *Kendisi olmadığı yerde bir figür*, bir imge, daha doğrusu simge. Ya da **Kant**'ın dediği gibi, kozmik bir kavram olarak, "*filozof idealinde bir tip*". Artık yalnızca "skolastik" olmayan, yani Felsefe'yi mantıksal bir birlik peşinde bir okul öğretisi olarak görmeyen bu kozmik bakış açısına göre, "Felsefe bütün bilgilerin aklın özsel erekleriyle ilişkisinin bilimi (*teleologia rationis humanae*)" (s. 297) haline gelir. Filozof da aklın bir "artisti" [aklı biçimleyen kişi] değil ama yasa koyucusudur. İnsanın kendini böyle bir "yerle" özdeşleştirmesi çok fazla "kibirli" bir şey olacaktır: "Bu anlamda insanın kendini filozof olarak adlandırması, ve de *yalnızca düşüncede varolan bir modele eşit olarak hayal etmesi* çok fazla kibirli bir davranış olacaktır".

"Matematikçiler, fizikçiler, mantıkçılar, rasyonel veya felsefi bilgide ne kadar ileri gitmiş olurlarsa olsun, yalnızca ve daima aklın birer artistleridir. *İdeal'de bir usta* [*maître*; öğretmen, efendi] vardır ki, onların herbirini insan aklının temel ereklerine hizmet etmek için araç olarak kullanır, çalıştırır. İşte bu ustayı filozof olarak adlandırmalıyız; *ancak hiçbir yerde bulunmadığına göre* (...)" (s. 297). Evet, problem ortaya çıktı sanırım, **Kant**'ta da **Platon** çizgisinde bir yapılanma uyarınca, filozof "ideal bir figür" olarak bize "*boş bir kadro*" ("*poste vacante*"; deyim **J. Derrida**'ya ait)[13] bırakır.

Bu "kadro"ya ilişkin tutum ve tavırlarımız, bu "kadro"nun doldurulamaz ye-

rine ilişkin, bu "kadro"yu doldurma, işgal etme biçimlerine (burada yerleşme ya da sürekli bir "eğreti duruş"u seçme) ilişkin geliştirdiğimiz düşüncelerimiz, stratejilerimiz, davranışlarımız şüphesiz bir simgeyle olan ilişkilerimiz, bu simgeden itibaren ötekilerle, öğrenciler ve meslekdaşlarla olan ilişkilerimiz, üniversitede erdem söz konusu olduğu zaman bütün çok katlı karmaşık yapıları içinde bize yeniden düşünülmesi gereken sorunlar olarak göründü. Bu "yer"in sorunsal niteliği, bana en az bir "kare kök", ya da bir "irrasyonel sayı"nın simgeselliğini, her defasında "reel", "imgesel" (arzular, bilme arzusu, veya çıkarlar) ve "simgesel" bir konum arasındaki gidiş gelişlerde ağını ören soyut, ama nihâyetinde *kurulan*, kurgulanan bir ilişkiyi, üzerine körleşmiş olduğumuz bir ilişkiyi görünür kılmak, bununla yüzleşmek kadar zor göründü.

Kendi payıma, "şahsen", **Kant**'ın "aklın artistleri" ve de "yasa koyucuları" arasında yaptığı ayrımı, **Kant**'ın kendi simgeselinde, yani kurmaya çalıştığı yeni arşitektoniğinde tutarlı olsa da, tutarlılıktan yoksun buluyorum. Bunu, bitirirken, "artistlere" veya "artistliğe" bir pay vermek için değil, ama "yasa koyuculuğun" ve de aklın idaresinin, "*ayarlayıcılığının*" belli bir artistik kurmacaya dayanmış olabileceğini çok fazla unuttuğumuzu hatırlatmak için söylüyorum. Modern zamanlarda, işgâl edilen bir "kadro"nun, hattâ icâdi bir konumun ve bir kurumun temelinin nasıl atılmış olduğunu, reel, imgesel ve simgesel arasındaki o sihirbazca, hattâ düzenbazca gerçekleştirilen oyunu en güçlü hicvi içinde verebilmiş olan bir "artiste", *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (*a.g.y.*) yazarı **Ahmet Hamdi Tanpınar**'a söz hakkı vermek için yapıyorum bunu. Bir simgeselin (bu bir kadro, kurum, kişi, ad, hattâ bir "*mezâr*" olabilir) ortaya çıktıktan, ya da icâd edildikten sonra *geçmişte kendi perspektifini*, kendi imgesel, hayali soyağacını nasıl oluşturduğunu, yetkesini ve yetkilendirici, kısıtlayıcı ve sansür edici, cezalandırıcı, "cezâ kesici" (yani, aynı **Foucault**'nun anladığı anlamda "epistemik bir biçimleniş" gibi) gücünü nasıl aldığını tam anlamıyla psikanalitik bir kurgulamayla dahiyâne bir şekilde verebilmiş olan **Tanpınar**'la bitireceğim. Modernliğin başlangıçlarında "abes"in nasıl "artistik" veya büyüsel, mitsel, ya da düpedüz "üç kağıtçı" (ama –kendisi de bu düzenbâz komedinin bir parçası haline gelmekte geçikmese de- psikanalitik nedenlere dayanan) bir operasyonla gündelik simgeselimiz haline gelebileceğini gösteren bu romandan söz edeceğim. Erdem'in hallerinin sergilenmesinden de öte mekanizmasının da deşifre edilmesinden söz edebiliriz burada. Ama şimdilik, bu romana simgeselin doğumuna bizi tanıklık ettirdiği, kendini "doğum halinde" yakalatmasına izin verdiği, ve de daha romanın ilk sayfalarından itibaren kendini bir fesat organizasyonunun ne tam olarak iradeyle planlanmış ne de tamamıyle psikanalitik nedenlerin kendi özerk işleyişlerinde kendi simgesel ağlarının örülmesinden ibaret olarak gösteren, hassas ikili işleyişine, imgesel, reel ve simgeselin o çok özel ve tekil *düğümüne* dikkat çektiği için göndermede bulunuyoruz.

Bir insan, bir kişi nasıl "bulunur", "keşfedilir" veya nasıl yeniden-icât edilir? İşte ötekinin keşfiyle, yani romanda Halit Ayarcı adındaki, adından da anlaşıldığı üzere simgesel dünyada bazı şeyleri "ayarlamasını" iyi bilen bir kişinin "buluş" veya "keşfiyle", yani bir simgeselin keşfiyle, kahramanımız (Hayri İrdal) kendini bir tuzak gibi işleyen bir kurumsal simgeselin ağında bulur. Zarlar belki daha önceden, çocukluğundaki saatlerle ilgili bazı anılardan itibaren atılmış olabilir. Ama bu son simgesel icât, anılarda, imgeselde değil, düpedüz "gerçek" dünyada yapılır, ve de diğer, özerk varsayılan insanları, bütün ülke insanlarını da bir bakıma kendi

ağına çeker (görünüşe bakılırsa bir tek, kendilerine mektup gönderilip, kurulan bu abes Saatleri ayarlama enstitüsüne "kaydolmaları" istenen İsviçre gibi Batı ülkeleri, "bizim yeterli bir saat sanayimiz var, böyle bir enstitüye ihtiyacımız yok" diyerek bu tuzağa düşmezler; çünkü belki zaten onlar daha iyi işleyen, "teklemeyen" bir başka simgeselin içindedirler). Benim "mitsel kuruluş, ya da doğum" dediğim şey, şöyle başlar veya tetiklenir:

> [*Halit Ayarcı'nın hayatındaki büyük önemini anlatan Hayri İrdal anlatıyor*] "vaktiyle yanında çalışmış olduğum Muvakkit Nuri Efendiye dair anlattığım şeyler ve saatçiliğe dair kendisine [Halit Ayarcı'ya] verdiğim izahatla birdenbire Şeyh Ahmet Zamanî Efendiyi *bulduğunu* -belki enstitümüz kadar büyük bir icat- ve onun Dördüncü Mehmet zamanında yetişmesi icap ettiğini *keşfettiğini* söylemem yeter sanırım." (*a.g.y.*, s. 10, *a.b.ç.*).

Böylece "mitsel bir şef" ya da "Şeyh" icad edilmiş olur, hangi zamanda doğmuş olması, yani ne derece "eski" ve "köklü" olmuş olması gerektiği de simgeselin yasalarında çiziliverir. Bir "ideal model" bulunmuştur. Bu model "ideal"dir, çünkü "Muvakkit Nuri Efendi" gibi bu zamandan, reel bir "usta" değildir; "ölü" olmak bir yana "hiçbir zaman da yaşamamıştır". Ama kurumu kurmak, onu temellendirmek için ("belki enstitümüz kadar büyük bir icat") bu "boş kadro"ya ihtiyaç vardır. Bu şahsiyetin en azından "bir zamanlar yaşamış" olduğunu reel olarak ispat için de buna bir mezar bulmak gerekir:

> "Vakıa bu sonuncusu epeyce sıkıntılı oldu (...) *hiçbir suretle yaşamamış bir adama bir mezar bulmak* zannedildiğinden güç şey (...) Edirnekapı ve Eyüp mezarlıklarında, Karacaahmet meşherinde birkaç gün dolaştıktan sonra, bir Ahmet Zamanî Efendi nasıl olsa bulunacaktı. Nitekim bulduk da. Bir ölünün şahsiyetinde yaptığım bu küçük onarmadan pek o kadar müteessir değilim. Hiç olmazsa bu sayede adamcağızın kabri tamir edildi, adı tanıtıldı." (s. 10-11).

Bir "ad"dan itibaren, ki şüphesiz "*baba adı*" gibi işleyen bir ad'dan itibaren bir simgesel, icad, kurma, kurmaca, "artistlik",vb. olduğunu gizleyerek, kendi geçmişini oluşturarak, hep bir "usta"dan el alarak, daha önce orada olmayan bir şeyin bulunmuş olma ihtimalini ortadan kaldırmaya, kendini ezeli ve ebedi gerçek olarak sunmaya girişir. Bulunmuş olan belki "akıldışı", saçmadır; ama kendini -yapabildiği oranda- "aklın özsel erekleriyle", yani ezeli ve ebedi ereklerle uyum içinde, yani en mükemmel, en tamamlanmış, aynılığı veya "ayniyeti", aidiyeti en iyi güvenceye almış *erdem* olarak sunmakta geç kalmaz.

Öyleyse soruyoruz: eğer erdem şu ya da bu işi en mükemmel şekilde yapma, bir çok meziyetleri olma dışında bir şeyse eğer; yani bir "yapma" değil de bunun "dışında", ötesinde bir "*par-faire*", bir öteki-yapma, ya da daha iyisi bir *yapmadan-öte* ise, bu kendi *mutlak*lığında, sanattan, teknikten, geometriden, matematikten, söz üzerine söz'den, çizgi üzerine çizgiden, kısaca kendi soyutluğunda kendi üzerine kapanan çizgiden, birşey*in* izi bile olmayan bir izin kendi üzerine eğilmesinden, kendi üzerine çevrilmesinden, bir kendi kendinin ve ötekilerin farkında olmaktan, bir *kendini bil*'in sorunsal yapısından başka nedir? Yapmadan-öte, yani belli bir yöneliş, eğilme, *dikkat*.

Lacan, Menon problemiyle başladığı *Seminaire II*'yi sonlara doğru şöyle kapıyordu : "Hatırlayın, ne büyük dikkatle bir eşkenar üçgen kaldırılır, kımıldayıp

kımıldamadığına *dikkat* edilip kendi üzerine kapatılır. Buradan geometriye girersiniz, ve de bu onun göbek bağı izidir. Gerçekten de hiçbir şey Öklit geometrisinin kuruluşu için, nihayetine bir iz -hattâ bir iz bile değil, hiçbir şey- olan birşeyi *kendi kendisi üzerine döndürme* olayı kadar özsel değildir."(*a.g.y.*, s. 298).

Benzer sözler, **Hegel**'in "mutlak bilgi"sinin "tarihin sonunda" mı yoksa her an mı söz konusu olduğu üzerine **Lacan**'ın **J. Hyppolite**'le giriştiği tartışmada da okunabilir: "[*Hyppolite'le hemfikir olarak*] **Hegel** için herşeyin daima burada, bütün tarihin dikey olarak daima şu anda mevcut olduğuna inanıyorum. Yoksa bu [*Tin'in Görüngübilimi*] çocuksu bir masal olurdu. İlk Neanderthal aptalından beri gerçekten de burada olan mutlak bilgi'de söz konusu olan şey, *söylemin kendi üstüne kapanması*, kendi kendisiyle tümüyle uyuşum içinde olması, söylemde dile getirilen herşeyin tutarlı ve meşru kılınmasıdır" (s. 91). Bu son yorum (son derece ilginç olmakla birlikte **Hegel**'e tam olarak atfedilebilir mi, edilebilirse o halde iki yüz yıldır mesihin gelmesi gibi "mutlak bilgi" beklentisi nasıl oluştu, bu soruyu askıya alırsak) bütün insan bilgisini, kendi kendisi üzerine kapanan bir simgesel olarak kurguluyor. Burada belli bir "kapanma"yı, belli bir aynılığın "uğursuzluğunu", neredeyse bir hata yapma olanaksızlığını, ve de bundan kaynaklanan, kendini bu dünyada gerçekleştiren sayısız küçük yapay cennetleri düşünmemek olanaksız. Modernlerin eyledikleri, postmodernlerin de belki ifşa ettikleri bir temelsizliğin temel olması, dolayısıyla da her temel arayışının da bir "fesat", ya da erdem-karşıtı bir şey olmasıyla mı karşı karşıyayız? Bu simgesel kapanış (*clôture*) doğruysa eğer, gerçek dünya bir "serap"tan ibaret olaraktan, gerçek ötekiler de birer yansı ve kopya, soru yine bizim yüzümüze çarpıp *geri dönecektir*. Geri dönenin o hayaletimsi varoluşuyla, erdem nedir? *Geldi* mi? Hep *burada* mıydı? Gittiyse niye haberimiz olmadı? *Yerine*, ardında ne bıraktı? *Gelecek* mi?

1. M. de Sade'ın *Justine, ou les malheurs de la vertu* (1791) [Justine, ya da Erdemin Mutsuzlukları] adlı romanına göndermede bulunuluyor.

2. Jacques Lacan, 1954'deki bir seminerinde, Alexandre Koyré'nin *Menon* diyaloğundan itibaren yaptığı bir sunuştan sonra sorunu şöyle formüle ediyordu: "Dün akşam (...) Menon denklemlerini dönüştürerek *doğum halinde gerçeğin* işlevi olarak adlandırılabilecek olan şeyin altını çiziyordum". *Le Séminaire*, Livre II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la techmique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1978, s.13, *a.b.ç.*

3. Böyle bir izlenim yaratma tehlikesi hâlâ, bunu söyledikten sonra bile, tamamiyle bertaraf edilmiş sayılmaz (yine de bir yargıya varmadan önce denemenin sonunu beklemekte yarar var). Her "bilen" veya "öğreten" konumunu işgal eden öznenin ister istemez faydalandığı bir mekanizmadır bu. Konumuz "eğitim" olduğuna göre, Lacan'ın *Questions à celui qui enseigne"* (Öğretene sorular) başlıklı (1955) bir seminerinden şu sözleri alıntılamanın yeridir: "...bir çok meziyetleri olan bir Amerikan şairinin dikkati çektiği gibi, *asla bir profesörün bilgisizliği* [cehâleti] *yüzünden kusurlu bir duruma düştüğü görülmemiştir*. Kendimizi bilen özne konumunda sergilediğimiz dakikalar boyunca daima, hep yeterince biliriz. Birisinin öğretici konumunu aldıktan sonra asla kısa kestiği görülmemiştir."(*Le Séminaire*, II, *a.g.y.*, s.242, *a.b.ç.*).

4. *Le Séminaire*, II, s.28.

5. Jean Baudrillard ; *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı, 1998, s.11.

6. *Le Séminaire*, II, s.31.

7. *Le Séminaire*, II, s.240.

8. J. Lacan; "Excommunication" (Aforoz); *Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, s.9, *a.b.ç.* [Burada söz konusu olan "anlaşmazlığı" şöyle özetliyebiliriz:

Derneğin uluslararası düzeyde bir yetkiye sahip olmak için Lacan'ın psikanalistlerin yetiştirilmesine yönelik seminerlerinin içeriğini-biçimini "pazarlık" konusu yapması ile başlayan ve Lacan'ın istifası, nihayetinde de *Ecole des Hautes Etudes*'in kendisine kendi bünyesinde bir salon tahsis etmesiyle, daha sonraki tarihlerde de *Ecole Freudienne de Paris* adında yeni kurumlaşmalara gidilmesiyle sona eren bir süreç –M.B.]

9. *Le Séminaire*, IX, *a.g.y.*, s.12. Lacan'ın "araştırma" sözcüğünün kötüye kullanımıyla ilgili söylediği şeyler, "hürriyet" kavramı söz konusu olduğunda, kavramların nasıl "zıtlarıyla beraber geldiklerini" görebilecek kadar ince bir psikanalitik zekâya sahip olduğu oranda ince bir siyasi görüye de sahip bir başka yazar, A.H.Tanpınar tarafından, benzer bir şekilde şöyle ifade edilir: "*...hürriyet. Bu kelimeyi bugün sadece siyasî mânasında kullanıyoruz. Ne yazık! Onu politikaya mahsus bir şey addedenler korkarım ki, hiç bir zaman mânasını anlamayacaklardır. Politikadaki hürriyet, bir yığın hürriyetsizliğin anahtarı veya ardına kadar açık duran kapısıdır. (...) Ben bu kadar kendi zıddı ile beraber gelen ve zıtlarının altında kaybolan nesne görmedim. Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini* (...)" (*Saatleri Ayarlama Enstitisü*, Dergâh, İstanbul, 1962, 1992, s.20, *a.b.ç.*).

10. Bakın bu "mitsel doğum"un (ki bu iki ayrı "öğrenme", bilgiye, gerçeğe ulaşma doktrinidir) "doğu" ve "batı" eksenleri üzerinde iki ayrı versiyonu, "o kadar güzel ki [yani, mitin kendisini o kadar güzel tarif ediyor ki –M.B.], gerçek olması [gerçekten yaşanmış olması] için insanın içi titriyor" diyen M. Foucault tarafından bir meselle nasıl aktarılıyor (*L'ordre du discours* –Söylemin Düzeni, Gallimard, 1971, Paris, s.39-40):

"17. yüzyılın başlarında, bir shogûn, Avrupalıların denizcilik, ticaret, siyaset, askerlik sanatı alanlarındaki üstünlüklerinin onların matematik bilgilerinden geldiğini duyar. Ve de bu kıymetli bilgiye sahip olmak ister. Kendisine bu olağanüstü söylemlerin gizine vakıf olan bir İngiliz denizcinin sözü edildiği için de, bu adamı sarayına getirtir ve onu burada alıkoyar. Onunla yalnız başına, teke tek dersler alır. Matematikleri öğrenir. Gerçekten de iktidarı elinde tutar ve uzun yıllar yaşar. [*ve Foucault burada vurucu tümceyi kurar*] Ancak 19. yüzyılda Japon matematikçiler görülmeye başlar."

"Ancak mesel burada bitmez: bunun bir de Avrupalı versiyonu vardır. Hikâye gerçekten de bu İngiliz denizciyi, Will Adams'ı, kendi kendini yetiştirmiş biri [otodidakt] olarak gösterir: bir tersanede çalışmış olması dolayısıyla geometri öğrenmiş bir marangozdur."

Bu bir mitin, "Adem" mitine rakip bir "Adam" mitinin, Batı epistemesinin doğuş mitinin tek bir kişi, tercihan "İngiliz" bir bireyde –Anglo-sakson *deneyciliği* bunu zorluyor; yani *kendi geçmişini geriye yönelik olarak yeniden kuruyor, icâd ediyor*- yeniden kuruluşu, kurgulanışıdır. Bir tersane işçiliğinden, marangozluktan geometrik idealitelere, oradan da bir *yabancıya*, bir Japon soylusuna (Sokrates bile işe -"*maieutique*"- yani mitsel doğum"a başlamadan, köleyi göstererek Menon'a sorar: "*Yunan mı?*" Bununla da kalmaz soruyu açar : "*Yunanca biliyor mu?*" (82 b)) matematik idealiteleri *öğretecek* derecede bir soyutluğa, "doğal diller"den bağlantısını koparmış bir genelliğe, bir simgesele (bu öyle bir soyutluktur ki, bu matematik bilgisi shogûn'dan başka hiçbir Japon'a iki yüzyıl boyunca aktarılamayacaktır) ulaşma miti. Tabii, bir "zorlama" (*forçage*) söz konusu. Oto-didakt (kendi kendine öğrenen veya öğreten) bir marangozun tahta parçalarıyla olan sezgisel ilişkisi, daima sezgisel olanı aşan bir simgeselin (burada geometrik ve matematik idealiteler) dilinin dışsal zorlamasına tabi olur.

Foucault, bu mitten gereken dersi çıkaracaktır : "Bu anlatıda Avrupa kültürünün *büyük mitlerinden* birinin ifadesini görmek gerekmiyor mu? Tekelleşmiş bilgiye ve de Doğu tiranlığının gizine karşı, Avrupa güyâ bilginin evrensel iletişimini, söylemlerin özgürce ve belirlenmemiş mübadelesini çıkaracaktır."(a.b.ç.). Batı'da söylemlerin dolaşım ve aktarılma özgürlüğü, Foucault'ya göre bir "zorlama"ya olmasa bile, belli bir "kısıtlama"ya (*restriction*) tabi olur: "Bu kısıtlama sistemlerinin en görünür ve de en yüzeysel biçimi ayin (*rituel*) adı altında toplanabilecek olan bir şey tarafından oluşturulmuştur" (s.40-41). Üniversiter söz'ün tabi olduğu en yüzeysel, en görünür kısıtlama belli bir "ayinsellik" veya "törensellik" diyebileceğimiz bir *biçimsellikte* ortaya çıkmaz mı?

11. *Le Séminaire*, II, s.13.

12. E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, Cilt II, çev. J:Barni, Flammarion, 1944, Paris.

13. Jacques Derrida; *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990.

"Bildung" ve "halb-bildung" - "oluşma" ve "yarı-oluşma" - adorno'nun yarı-oluşma teorisi üzerine

Anton Stengl

I.

Almanca kavramı 'Bildung' ne demektir? Türkçe'ye nasıl çevrilebilir? Langenscheidt'e göre 'Bildung', 'eğitim, terbiye' demektir, ama 'eğitim' çok genel bir kavram ve 'terbiye' (terbiyeli, terbiyesiz) pedagoji ve doğru davranışla ilgilidir. Ama 'Bildung' farklı bir şeydir. Ülkü'ye göre o, 'oluşma, kültür, eğitim, bilgi, irfan'dır. Bilişmelerde, örneğin 'Bildungsideal', 'kültür-eğitim' alınıyor, yani 'kültür-eğitim ideali'. Türk Dil Kurumu tarafından yayınlamış Felsefe Sözlüğünde **Akarsu** da 'oluşma' kavramını tavsiye ediyor. **Steuerwald**, o kavramları 'tahsil', 'adabımuaşeret' ve 'alımlık' ile tamamlıyor.

Acaba 'oluşma', en uygun kelime midir? Bu sözcük, 'oluşmak' sözcüğünden türemiştir. Almanca 'Bildung' sözcüğü de aynı anlamda olan 'bilden' sözcüğünden geliyor. Demek ki 'oluşma', yabancı dilden alınıp Türkçe'nin kurallarıyla biçimlendirilerek kullanılan bir kelimedir. Ama onun içinde 'Bildung' kavramının tam anlamı yoktur. Artı 'oluşma' kavramı büsbütün bilinmeyen bir kelimedir.

Alman resmi sözlüğü Duden'e göre 'Bildung', kazanılmış bilgi ve eğitim tarafından şekil verilmiş kişisel bilinçtir. Bu açıklama bizim için yeterli değil.

Her halde, bu kavram Türkçe'ye çevrilmesi çok zor. Bunun için bu yazıda Almanca 'Bildung' kelimesini kullanıyorum.

Bu kavramın anlamı gerçekten ne demek?

'Bildung', Avrupa'da gelişen ve büyüyen burjuvazinin döneminde ideal olarak görüldü: felsefe ve edebiyatta derin bilgiler ile, sanat zevki ile ve müziğe ilgi gösteren bir insanın imgesi idi, yani Antik kültüre dayanan, okumuş ve geniş kültürlü bir kişilik idi.

Geçmiş dönemin fikir adamları bunu nasıl açıkladı?

Schiller (1759-1803), insanın özgür ve gerçek bir birey olabilmesi için çok yönlü gelişmesini, her türlü yeteneğinin geliştirilmesini ön görüyor. İnsan, 'Bildung' ile, bir sanat eserine benzetilebilir. insan, tin ve doğa, akıl ve kösnüllük, özgürlük ve içgüdüden oluşuyor.

Bu etkenler arasındaki denge, ahênk ve harmoni, sadece sanatta bulunabilir. Onun ideali, felsefe ve sanat tarafından yapılmış "Schöngeist" ("güzel zeka")dır. Ama böyle bir insanın hayvani ve vahşi karakteri zapt edildi, onun bu doğal karakteri, acımasız olan sosyal düzene karşı duruyor. **Rousseau**'nun ideali uzak değildi. **Schiller**'in ideal insanı bu gerginlik alanında kalıyor. O, her türlü egemenlik ve diktatörlüğe karşı savaşıyor.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), bu ideal hep yakın oldu. O, bu 'Bildung' için 'Humanistisches Gymnasiums'u (hümanist lise) kurdu. Burada lisenin kökeni olarak antik 'Bildung', eski Yunanca ve Latince öğretildi. Böylece Antik kültürün özgür karakteri anlaşılır oldu. Karanlık Ortacağı'na ve katolik kilisenin egemenliğine karşı antik 'polis' demokrasi koyulmuş oluyor. Materyalist ve bireysel filozoflar, 'res publica' (cumhuriyet) ve ideal olarak despot katilidir. Böylece Aydınlanma Çağı'nda antik semboller de sık sık kullanıldı.*

II.

Besbelli 'Bildung' kavramı, belirli bir yer (Avrupa), belirli bir zaman (18. ve 19. yüzyıl) ve belirli bir sosyal sınıfa (burjuvazi) bağlıdır. Bunun için çok geniş olan her nüans ile bu kavramın Türkçe'ye çevrilmesi çok zordur. Böyle bir gelenek Türkiye'de yoktur.

Şimdiki zamanda bu kelime şüphelidir. Tabii ki doğru motifler var. Bu ideal, gerçekten gerçekleşebildi mi? Aynı zamanda bu, burjuvazinin kibir ve büyüklüğünü ifade etti. Dünyada sosyal gerçekliği olmayan 'Bildung' kazanamadı. Her halde onun içinde pozitif nitelikler vardı: otonom, özerk düşünen ve harekete geçen insan. Böylece burjuva kökenli olan **Adorno**, bu kavramla, ona acıyarak vedalaşıyor.

Almanya, bu ideal ile problemsiz Nazizme gidebildi. Bu ideal, kısa sürede boş ve anlamsız hale geldi. Özgür ve eşit insanların toplumu, burjuva toplumun içinde gerçekleştirilemedi. Sadece "Bildung", akıllı bir toplumu ne üretebilir, ne de garanti edebilir. Bu ideale karşı üretimin koşulları var. "Bildung"un şartı 'otonomi ve özgürlük' olan 'heteronom', dış belirlenim toplumda sadece eleştiri olarak gerçekleşebilir.

*Fransız Devrimi'nin en radikal grubu Jakobenler'in sembolü kırmızı kasketti. Bu sembolün örneği antik Frigya kasketi idi. Frigya'da madencilik vardı. Maden işçileri fark edilmesi kolay olan kırmızı kasket giyerdi. Sosyalist kızıl bayrak nereden çıktı? Bu antik proleterlerden.

III.

"Bildung" yerine ne geçebilir? Onun yerine ne kullanılabilir? Yoksa bu yer boş mu kalıyor ?

Adorno, "Halbbildung" kavramını kullanıyor, yani "Yarı-oluşma". Bu, sadece 'yarı bilginin', 'yarı eğitimin' anlamı olmuyor. **Adorno**'ya göre bu, şimdiki bilincin hükmeden biçimidir, "yabancılılaştırılmış tinin heryerdeliği" (*"Allgegenwart des entfremdeten Geistes"*). Otonomiye karşı bu tinin anahtarı, mevcut duruma uyumdur, yani uyum, fetiş oluyor: "Yarı oluşma, malın fetiş karakterinden tutulmuş tindir" Bu, bilgi değildir, ama bilinçtir.

Bireyin bilincinde otonomi oluşturulamadı. **Adorno**, "Kutsal Kitap'ın otoritesi yerine spor alanının, televizyonun, v.b. otoritesi geçti", diyor. Otonom düşünce yerine şimdiki ideoloji, orta sınıfın ("Lower middle class") bilincine yöneliyor. Bilinç, genel ve sosyal sınıfların üstünde sayılıyor, proleter bilinç kayboluyor. Ama böyle bir 'kaynaşma', yani sosyal sınıfların birleşmesi, bugüne kadar sosyal-psikolojik bir fenomendir; objektif bir gerçek değildir.

İdeoloji içinde birkaç değer bulunuyor. Şüphesiz eski parola 'herkes herkese karşı', "the survival of the fittest". En güçlü kazanacak. Ama bu, güçsüzlerin de ideolojisidir. 'Akıllı olan' bireysel sanılırken, kolektif ve sosyal ilgiler karıştırılıyor. Bu da, "yarı-oluşma"nın "kavramsız sahte akıllılığın" (*"begriffslose Pseudorationalitaet"*) bir örneğidir. Şüphesiz fetiş olarak tüketim bir örnektir: herkese cep telefonu lazımdır. niye? Dedikodu için.

Bu fenomen, daha çok "yarı-oluşma" ile ilgi ve kesinlikle çok aktüeldir: "Bildung" var olan ve haberde olan karıştırılıyor. Haberler, mal olarak satılıyor. Onlar, dünyanın sadece bozuk bir resmini verebilir. Anlamak yerine haberde olmak var: bu, "yarı-oluşma"nın önemli bir ilkesidir. Böylece o, totaliterdir; ona karşı yapılan eleştiriyi kabul etmez. **Burghard Schmitt,** "arkada bulunan bilgiyi talep eden bir insan ideoloji ile suçlanıyor", diye açıklıyor. O, kötü bir şüphedir ve tabii ki haksızdır. **Schmitt**, böylece 'post-modernizmi' karakterize ediyor. Bu kesinlikle tesadüf değildir.

"Halbbildung", belli bir ideoloji değildir, ama aktüel ideolojik tassavurları 'konglomerata' topluyor. Örneğin, bu karma karışıklığın bir parçası, geleneğin kaybıdır.*

Ne kalıyor? "Folklore". Bu bilinç, gelenekte, yani asılda, hiç canlı bir şey göremez. Bilinç ıssızlaşıyor. Bellek yitimi gerçekleşiyor. Aynı zamanda eski "Bildung"un bir parçası olduğu muhayyile körleşiyor. Onun yerine geçen "yapay hayâl " (*"Bilderersatz"*) geliyor. **Adorno**, örneğin "Amerikan ideolojisi" çağırıyor: "Vahşi Batı" mitinde 'Star' tapınması. Böylece aktüel bilinç, "irrasyonel akla" dayanıyor.

---

*Karşılaştırınız felsefelogos, 9.2000: stengl, Türk Devrimi.

IV.

Adorno, "Halbbildung" üzerine 1959 yılında yazdı, yani kırk yıl önce. Otonom düşüncenin kaybı hâlâ aktüel mi? "Yarı-oluşma" bilinci, ne biliyor?

Türkiye'deki günlük gazetelerinin toplam baskısı 3 milyon tutuyor. Genellikle haberler ve bilgiler, özel televizyonlardan alınıyor: iki reklam arasında bir deprem var, reklamcılığın içinde bir savaş var.

Reklam içinde bulunan değerler çok yazıldı. Eski idealler, satış ve kazanç için kullanılıyor: Güzel bir deterjansız, düğün olmaz; arabası olmayan bir adam evlenemez (ama kredi kartı var!).

Maddi yaşamın düzeyi yükselip yeni mass-media görülebilir (Internet-cafe), ama aynı zamanda eski "Bildung" yerine geçen yeni otonom bilinç çoğalmadı. Önceye oranla eğitim ve bilgi daha açıktır. Ama **Adorno**, der ki: "hükmeden koşullar altında "Bildung"un parlak-neşeli yaygınlığı, dolaysız olarak onun yok edilmesiyle ikisi bir ve aynıdır". Eğitimin ve bilginin herkesin anlayabileceği şekle dönüştürülmesi demektir. Bu da eğitim ve bilginin içerik ve değerinin boşaltılmasıdır.

"Özgürlüğün bilincinde bütün tikel ilerleme, esaretin kalıcılığına yardım ediyor." **Adorno** böyle der. Onun için "Halbbildung", "Yarı-oluşma", gerçek otonom düşünceye ilk basamağı değil, ama onun can düşmanıdır.

Aktüel örnek olarak, askere giden zengin silikonlu pop şarkıcılar ve özellikle kısa yönden zengin olmuş "self-made-man" ('kendi kudretiyle yetişmiş adam'), zenginleşmiş traktör şoförü.

"Kolektif Narsizm", gerçekten kendisinin güçsüz ve önemsiz olma düşüncesini bilincinden çıkarıyor. Yanlış fikirleri ve yanlış insanları benimsiyor. Yalnızlığı kabul etmeyen insan kendini bir oluşuma, dinsel fanatizme, ırkçılığa ve faşizme bağlı hissediyor, çünkü burada eleştirici düşünmesi gerekmiyor.

Okul ve üniversite eğitimi ne sağlıyor? **Brecht** ve **Goethe**, zorunlu olarak okutuluyor. Eserlerinin hümanist ve devrimci karakteri saklanıyor. Gerçekten ne öğretiliyor?

"Tabii, insan ön plana çıkınca, din eğitimi de ön plana çıktı." ve "iyi bir insan, iyi bir yurttaş"(**Cordan**, Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşarı, Türkiye... 22), "insanlığın geleceğinde en etkin temel faktörler arasında yer alacak ve 21. yüzyıla da damgasını vuracak olan en önemli sosyal müessese din olacaktır" (**Yılmaz**, Diyanet işleri Başkanı, Türkiye...79), vd.

İmam hatipçilikten ne çıktı? Milletçilikten ne çıktı?

Başka eğitim değerleri yok mu?

V.

Adorno, "Yarı-oluşmuş"un 'psikogramım' (psikolojik durumu) çiziyor.

Böyle bir insan çok şey bildiğini, çok bilgi aldığını düşünüyor. O, modern bir insandır. Gerçekten hoşgörülü kabuğu altında aslında en eski kinleri (yukarda belir-

tildi) bulunuyor. Ek olarak paranoyaya ve hezeyana tutuluyor. "Psikotik hazır ürünler" (*"psychotischen Fertigprodukte"*), ideolojik sahte 'doğruluklar', anlaşılamayan gerçeklik onu korkularından kurtaramıyor. **Adorno**, "Var olanın gücü ile boy ölçüşemeyen duygu, bu gücün önünde kaçınılmaz olarak teslim oluyor, anlayış içgüdüsü aksıyor" diyor.

Sloterdijk, bu konu hakkında konuşan "aydınlatılmış yanlış bilinç" kavramını kullanıyor.

Her şeye rağmen "Halbbildung" için sosyal duruma karşı eleştiri tasavvur edilemez. Bunun için kişiselleştirmeye bir eğilim var: pozitif veya negatif — her şey için tek bir kişi sorumludur; **Hitler**, **Stalin**, veya **Öcalan** gibi.

"Eleştirici bilinç, perde arkasından görme gibi bir karanlık eğilimle sakatlanmıştır (**Adorno**) Akıllı çözümleme böyle değişiyor.

Mantıksızlıklar ile sempati kaçınılamaz — "gülünç budist" **Dalai Lama**'dan dini (yani görünürde dini) deliliğe. Madalyanın diğer yüzü ise"entelektüele karşı barbar bir tavır"dır.

Bu "psikogram"dan kişinin açık olmadığı anlaşılıyor. **Sloterdijk**, bu problemi "Kinik Akla Eleştiri" adıyla derinleştirdi. Bu bilinç ("Halbbildung", Yarı-Oluşma) eski "Bildung"a karşılık düşüncenin otonomisini kaybediyor. Bu otonominin içinde sadece var olanın soğukkanlı eleştirisi değil, ama bundan fazla olarak düşünce, yani rüya, var. "Aklın her türlü bağımsızlaşması inkar ediliyorsa, akıl baskı altında akıl baskı altında tutuluyor demektir." (**Adorno**)

KAYNAKÇA:

- Adorno, Theorie der Halbbildung, Gesammelte Schriften, Bd.8.
- Akarsu, Felsefe Sözlüğü, TDK.
- Türkiye ve Almanya'da Eğitim Tartışmaları, Konrad Adenauer Siftung, Ankara 1998.
- Duden 10, Bedeutungswörterbuch.
- Lamana, Storia della Filosofia, Firenze 1972.
- Langenscheidts Taschenwörterbuch Türkisch.
- Schiller, Briefe zur aethetischen Erziehung des Menschen.
- Burghardt Schmitt, Theorie des Vergessens.
- Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft.
- Steuerwald, Deutsch-Türkisches Wörterbuch, 1974.
- Ülkü, Almanca-Türkçe Sözlük, TDK.

Afşar Timuçin ÇIKTI!

DESCARTES

FELSEFESİNE GİRİŞ

"O gerçek bir filozof için gerekli olan
yalnızlığın koşullarını sağlamaya çalışırken
her zaman insanlarla içiçe oldu, insanlığın sorunlarını
derinden derine yaşadı, bunun için dünyadan kaçmayı değil de
dünyada olmayı, dünyayı yakından gözlemlemeyi yeğledi."

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Afşar Timuçin ÇIKIYOR!

DESCARTES

Ortaçağ'ı oluşturan toplumsal ve kültürel değerler
Descartes doğmadan çok önce sarsılmış, yeni bir çağın ilk
ışıkları çoktan kendini göstermişti. Başlamakta
olanYeniçağ'a imzasını atan Descartes'ın sorunları
işleyişindeki sıra da göz önünde tutularak, önce öznenin
nesneye yönelişini belirleyen yöntem anlayışı, sonra da
özne ile nesnenin yapıları ve karşılıklı konumlarının
incelendiği bir çalışma.

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Şüphe etiği

Robert Bernasconi

Etik çoğunlukla **Kant**'ın tanımladığı gibi "*Was soll ich tun*?" sorusuyla tanımlanmıştır. Etik soruya, ahlâki bir buyruk (*imperative*), bir yönerge (*presciption*), özgürce seçilen ya da reddedilen bir gereklilik (*ought*) ile yanıt verilecektir. Ahlâki buyruğun bizi doğru şeyi –o her ne ise– yapmaya götüreceği farz edilir, ve yaygın bir varsayım da, çelişen ödevlerin söz konusu olduğu ahlâki bir ikilem durumunda bile doğru eyleme giden yolun tek olması gerektiğidir. Dahası, etiğin bizden ancak yapılması gücümüz sınırları içinde olanı talep edebileceğine genel olarak inanılır. Örneğin **Kant**, ahlâki bir ödevin yerine getirilmesi gerekliliğinden o ödevin yerine getirilebileceğinin çıkarılabileceğine ikna olmuş gibi görünür: "ödevi yerine getirmeliyiz; dolayısıyla *yapabilmeliyiz*."[1] İnsan nasıl ancak kendi özgür seçiminin bir sonucu olandan sorumlu tutulabilirse (RV 694; RR 40), ödev de yalnızca mümkün olanı gerektirebilir (RV 720; RR 60). Ama ne yapmalıyız? Yasayıcı vicdan danışılabilecek son makam olarak sunulmuştur. O, verili her durumda ne yapılması gerektiğini bildirir. İnsanın kendi vicdanının sesine kulak vermesi talebine, nihai bir mecburiyet olarak bakmak eğilimini taşırız. Vicdan, ne yapmalıyım sorusuna somut düzeyde bir cevap verir. Ama vicdana yapılan çağrıya, kendi kendisiyle barış içinde olan bir vicdan fikri hükmetmektedir. Kazustri, rahatsız bir vicdanın ıstıraplarını hafifletmek çabası içinde olan aklın sürüklendiği uçların pek çok örneği ile doludur.

Levinas bu varsayımların pek azını paylaşır. Buna rağmen, onun kalıplaşmış bir biçimde etik adı altında geçen şeyden tam olarak nasıl ayrıldığı pek az açıklanmıştır. Öyle görünüyor ki bunun nedeni, onun sıradan bir biçimde anlaşılagelmiş olan etikle doğrudan bir biçimde pek seyrek olarak uğraşmış olmasıdır. Hele, etiğin, Batı felsefe geleneği içinde çalışan ahlâk felsefecileri tarafından akla uygun hale getirilmesiyle daha da az ilgilenmiştir. **Levinas**'ın, **Kant**'ın etikle ilgili eserleri-

ne, geçerken yaptığı göndermelere rastlanır, **Aristoteles**'in eserlerine yaptığı göndermeler daha da az sayıdadır. Dahası, bunlar, **Levinas**'ın felsefeci okurunun yanıtlanmasını arzu edeceği pek çok soruya karşılık vermekte hiçbir işe yaramazlar. Üstelik, **Levinas**'ın Batı'da kavrandığı şekliyle etikle olan ilişkisinin anlaşılması, onun Yahudiliğe derin bir biçimde borçlu olması yüzünden daha da zorlaşır. Bazen Yahudilik **Levinas**'a en geçerli sayılan felsefi etiğinkine alternatif bir sözcük dağarcığı sağlar, ama kavramsal çerçevenin kökten bir biçimde farklı olup olmadığı her zaman açık değildir. Felsefe özünde Yunanlı olarak kavrandığı sürece, Yahudilik felsefenin ötekisidir, ama zaten aynı olan tarafından dolayımlanmış bir ötekidir. Batı felsefesi denen şeyin Yahudi parçasına –ki bu parça en çok etikte aşikârdır– felsefe tarihinin anlatılışında pek az bir yer verilmiş olabilir. Ama bu, Yahudiliğin felsefe tarafından (en dikkat çekici bir biçimde **Heidegger** tarafından) sıklıkla anlatı dışı bırakılmış olduğu anlamına gelir yalnızca, felsefede olmadığı anlamına gelmez. **Levinas**'ın felsefi etik geleneği karşısındaki göreceli sessizliğine eklenen, **Hegel**'de ve **Nietzsche**'de bulunan Yahudi ahlâkının eleştirisi konusunda insanı eş derecede şaşırtan sessizliği de bu yüzdendir.

Levinas'ın, Batının etik geleneği karşısındaki görece sessizliği eserinin alımlanmasına ilişkin ciddi sonuçlara yol açmıştır. Özellikle **Heidegger**'e olan borcu, onu anlamaya en hazırlıklı olan dinleyici kitlesinin, "Hümanizm Üstüne Mektup" ve **Nietzsche**'den çıkarsanabilecek olan bir etik şüphesi ile zaten yoğun bir şekilde dolu olduğunu düşündürür. **Levinas**, böyle bir dinleyici kitlesinin, kendisini etikle uğraşır olarak betimleyen herhangi bir söyleme karşı gündeme getireceği kaygılara hitap etmekte sık sık başarısız kalmakla yetinmez; böyle bir söylemin mahkûm edilmesini kışkırtmaktan da zevk alır görünür. Bunu, iyilik, barış, suç, ve son olarak da sevgi gibi kavramlara başvurarak yapmaz sadece; aşırılığı (*hyperbole*) kullanımıyla da yapar: Örneğin, *Varlıktan Başkatürlü*'de, en az dokuz yerde, vermenin imgesi olarak, ekmeği kendi ağzından alıp başkasına vermeyi kullanır.[2] **Levinas**, retoriğinin yaratabileceği şüphenin farkındaymış gibi görünmektedir ara sıra (örneğin, AQ 118; OB 393), ama bu şüphe, "retoriğin her söylemde mevcut olduğunun" kabul edilmesiyle giderilmiş olmaz, elbette.[3] Çoklarına göre, **Levinas**, zaten çoktan haklarında karar verilmiş ya da konu dışı bırakılmış olan birtakım soruları tekrar gündeme getirmeye çalışmaktadır ve bu girişim daha baştan düşünsel olarak sakat ve hatta belki de tehlikelidir. Etik şüphe altına düşmüştür ve onu tekrar diriltmeye yönelik her girişim ya radikallikten yoksunluğu ya da sinirlerin zayıflığını ele veriyor olabilir.

Bununla birlikte, **Levinas**'ın dikkatini etiğin felsefi geleneğinden çevirmesinin felsefi bir açıklamasını yapmak mümkündür. Eğer **Levinas**, etik düşüncenin tarihine doğrudan bir şekilde hitap etmemek eğilimindeyse, belki de bunun nedeni, felsefe tarihine ontolojinin öncelliğinin hükmettiği saptamasını yapmasıdır. Yahudi bilgeliğinin Yunan diline çevrilmesini bu bilgeliğin içinde taşıdığı mesajın çarpıtılması olarak görmez. Ama **Levinas**'ın gözünde, Yunan diline aktarılan bu bilgelik, ontoloji baskınlığını koruduğu sürece, tümüyle bozulmuş olur. İşte tam da bu bakış, **Levinas**'ın Batı etiği ve onun eleştirisi üstüne yoğunlaşmaktansa, ontolojik iddialarla beraber etiğin tüm tartışmasını ayakta tutan akıl kavrayışının ta kendisi üstünde yoğunlaşmasını yerinde kılacaktır. Başka bir deyişle, Batı etik geleneğine,

ancak onu ayakta tutan ontolojinin terimleriyle yaklaşıldığında kökten bir biçimde bir karşılık verilebilecektir. Bu yaklaşımı benimsemiş gibi görünen bir metin "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri" dir. Bu deneme 1957'de, *Bütünlük ve Sonsuz*'dan dört yıl önce yayınlanmıştır ve hâlâ revizyon altında olan bir çerçeve içinde, büyük ölçüde bu eserin sözcük dağarcığını kullanır. **Levinas**, denemesine felsefi tinin doğruluk arayışında tuttuğu iki yönü tespit ederek başlar.[4] Batı felsefesinin baskın geleneği (DEHH 175; CP 57) özgürlük, özerklik ve "başkanın aynıya indirgenmesiyle" belirlenmiştir. (DEHH 166; CP 48). Başka, bu gelenek içinde, "felsefi yaşama yabancı bir terim", "aşılacak ve bu yaşama entegre edilecek" (DEHH 167; CP 49) bir engel olarak açıklanmıştır. Bu eğilim, felsefi geleneğin başka bir eğilimiyle karşılaştırılır; bu ikinci yönelişe göre, doğruluk, "Yakın ve tanıdık olan dünyayı terk eden bir harekettir... ve yabancı olana doğru, **Platon**'un dediği gibi öteye doğru gider" (DEHH 165; CP 47). **Levinas**'ın kullandığı kaynakları felsefe geleneğinin dışından ve hatta kenarlarından çıkarmaya girişmediği fark edilmedir. O, Yahudiliğe yaptığı bir başvuruya yaslanmaz. **Levinas**'ın dayandığı **Platon**'un metinleri de, **Descartes**'ın sonsuzluk fikrine başvurduğu *Üçüncü Meditasyon* da, felsefi gövdenin en çok okunan sayfaları arasındadır. Fakat **Levinas** bunlara sıra dışı bir anlam yükler; bu anlama, akademik çalışmanın standard tekniklerinin temelinde değil, başka bir yerden varılmıştır.[5]

Levinas, "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"nde ben'in özgürlüğü üstüne kurulmuş bir felsefenin aklın şeylerle kurduğu "güç ve özümseme" ilişkisi tarafından doğrulandığına inanır (DEHH 168; CP 50). Buna rağmen, bu özgürlük başka bir insan tarafından sorgulanabilirdir. Burada, **Levinas**'ın aklından geçen, basitçe bir şekilde, örneğin savaş halinde olduğu gibi, yabancı bir direncin gücü ile karşılaşan özgür istemimin başarısızlığa uğrayabilir olması durumu değildir. Bu çözümlemede, özgürlük, kendisinin yalnızca keyfi olmakla kalmayıp, aynı zamanda da meşruluktan yoksun, yani haksız olduğunu keşfettiğinde sorguya çekilir. Bu, bilincin kendi hakkında keşfettiği ek bir parça bilgi değildir. Bilincin, kendi kendisine mevcudiyeti içinde "farklı bir kiplik (*modality*) kazandığı" bir durum yaratılmıştır (DEHH 169; CP 51). Karşılaştığım direnç, amaçlarıma ulaşmamı güçleştiren engellerden doğmaz. Ötekinin yüzündeki, ne özümseyebileceğim ne de sahip olabileceğim bir dışsallığı işaret eden o korunmasız gözlerde, istemimi emperyalizminden sıyıran etik bir dirençle buluşurum (DEHH 173; CP 55). Bu etik direnç "başkanın bana göreceli ayrıcalığının bilinci"nden ibarettir (DEHH 174; CP 56) ve bu betimleme ilişkinin bakışımsız karakterini belirtir. Başkası lehine olan bu bakışımsızlığı, bu deneyimin kanıtını diyalektik olarak değiştiren nötr ve bakışımlı bir evrensellik temeline dayanan akıl etiği hep tehdit eder. Bu kısa açıklama bile, **Levinas**'ın nasıl başkasının yüzünde, özgürlüğün kendiliğindenliğini sorguya çekerek Batının baskın felsefe geleneğine meydan okuyan bir kanıt bulduğu hakkında bir fikir verir (DEHH 175; CP 57). Bununla birlikte, sorguda olan sadece istemin keyfiyeti değil, vicdanımın rahatlığıdır (*my good conscience*).

Levinas etiğin görevini vicdanı rahatlatmak olarak değil, rahatsız etmek olarak anlar. Bu rahatsızlık, özerklik üstüne değil, heteronomi üstüne kurulmuş bir etiğin yolunu açar. Bu etik, yerine getirilmesi gücümüz dahilinde olan şeyleri talep eden ve özneyi, tüm sorumluluklarını yerine getirmekten doğacak olan doyumu

hedeflemeye davet eden yasayıcı vicdan üzerine kurulu olmayacaktır. Başkasının yüzüyle biçimlenen vicdan ne yapmalıyım sorusuna cevap vermeye çalışmaz. Kendinden hoşnut kayıtsızlığı da imkânsız hale getirir; çünkü, **Levinas**'m üstünde ısrarla duracağı gibi, sorumluluk arzunun her zaman daha fazlası ile tanımlanır ve bu arzu utançtan ayrılmaz: "Başkası... benim utancımda arzulanır" (Tel 56; TI 70). **Levinas** "vicdanın rahatsızlığının (*bad conscience*) etkisizliğine ve kolaylığına dair modern itham"[6] lara sırtını dönerek, özgürlüğümün, başkasıyla yüz yüze iken kendisini keyfi ve vahşi hissettiğini öne sürer (Tel 55-56; TI 83-84). Bu vicdan rahatsızlığı, hatta yargı başkası tarafından verilmiş olsa bile, yargılayıcı (*judicial*) bir bilinç değildir.[7] Ne belli birtakım başarısızlıklar dikkatlice incelenip de belli sebepler yüzünden kendimi suçlu bulmuş ne de suçüstü yakalanmışımdır. Başkasıyla buluşmamdan kaynaklanan yargıyı kendiminmiş gibi de sahiplenemem çünkü bu da, gayet basit bir biçimde, özerkliğin heteronomiyi tekrar sindirmesinin başka bir yolu olacaktır (DEHH 176; CP 58). Bu suçluluk, daha en başından başkasına borçlanmış ve ona karşı sorumlu olmamdan ve hiçbir zaman ellerimi yıkayıp geri çekilecek konumda bulunmamamdan kaynaklanır.[8] Bu, her şeyin üstünde, kendimden eminliğimin sorgulanması, ben'in başkasının lehine "mutlak bir yönlenimine" yol açan bir yönlenim bozukluğudur. **Levinas**'ın "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"nde yazdığı gibi "kendisinin haksızlığını keşfeden özgürlüğün yaşamı, heteronomideki özgürlüğün yaşamı, kendisini sürekli daha fazla sorgulayan özgürlüğün sonsuz hareketinden ibarettir" (DEHH 176; CP 58).

"Felsefe ve Sonsuzluk Fikri", daha önce özerk özgürlüğün etiği olduğunu belirttiğim varsayımlardan uzaklaşmaktadır. **Levinas** sorumluluğuma sınırlar getirmez. Gerçekten de *Olmaktan Başkatürlü*'de bana zulmedenin ellerinden çektiğim zulümden sorumlu olduğumu öne sürer (AQ 141; OB 111). Yaptığım hiçbir zaman yeterli değildir. Dahası, etik ilişki bana ne yapmam gerektiğini öğretmez; hele gerekeni yerine getirmemi sağlayacak olan imkânım dahilindeki eylemleri çok daha az belirtir. Kurumsal haksızlıktan sorumluluk, ben doğmadan olmuş olan bir şeyden sorumlu olmaktır. Etik ilişki eylemlerime sınırlamalar ve kısıtlamalar koyar ama bunlar buyruklardan çok zorunluluklar biçimini alır. **Levinas**'ın "Öldürmeyeceksin" (DEHH 173; CP 55) cümlesiyle bağladığı "etik direnç" nosyonunun böyle anlaşılması gerektiğini öneriyorum. Ortadaki durum, ötekinin büyük bir güce sahip olması ve bu yüzden benim onun karşısında bütün gücümü yitirmem değildir. **Levinas**'m imkânsızlık dilini, etik söylemin standart kiplerine çoğunlukla tercih eder görünmesinin nedeni budur. Başkasını öldürmek imkânsızdır çünkü onu yok etme projem hiçbir zaman başarıya ulaşamaz. Başkasının hayaleti kalacaktır. **Levinas** Rabbi Yochanan'ın sözünü onaylayarak alıntılar: "İnsanları aç bırakmak hiçbir koşulun hafifletemeyeceği bir yanlıştır; isteyerek ile istemeyerek arasındaki ayrım burada geçerli değildir" (Tel 175; TI 201). Bir anlamda, bu mecburiyet isteme havale edilmemiştir ve bundan dolayı "gereklilik" (*ought*) nosyonunu yerinden ettiği söylenebilir.

Bütünlük ve Sonsuz'a göre Öteki bana gereksinimleriyle emreder. "Kendisini ifade eden varolan, bana kendisini dayatır; hem bunu, tam da ben bu çağrıya kulaklarımı tıkayamazken, düşmüşlüğü, çıplaklığı-açlığıyla yalvararak yapar"(Tel 175; TI 200). Burada **Levinas**'ın ödevin dilini kullanmadığı fark edilmelidir. Çağrıya

cevap vermekle kazanılacak bir paye olduğunu ima eden erdemin diline ise daha da az itibar eder. Aç olanı doyurmak mecburiyetini neden içselliğe yerleştirmediğini doğrudan bir biçimde açıklamaz. Ama bunu izleyen pasaj, **Levinas**'ın bunu yapmamasının nedeninin, içselliğin kendini affedebilmek için gidebileceği ve gideceği yolların, başvuracağı karmaşık stratejilerin çok farkında olması olduğunu düşündürecektir. "İnsanların açlığı önünde sorumluluk yalnızca 'nesnel' olarak ölçülür; bu reddedilemez. Yüz, ilk sözü mecburiyet olan ilk söylemi açar, ve hiçbir 'içsellik'le bundan kaçılamaz" (Tel 175; TI 201). Başka bir deyişle, sorumluluk "kendisini kapatma yetisi olmayan" bir öznelliğe aittir (HH 100; CP 151) Bu, geri çekilişi olmayan bir sorumluluktur (HH 76; CP 134), nasıl "benim özgürlüğüme öncel" ise (DVI 119; CP 168). "Seçimsiz"dir (DEHH 229; CP 120) ve "önceden bağlanmışlığı" yoktur (AQ 148; OB 116).

Levinas'ın eleştirmenleri, ancak özerk özgürlük etiğinin "etik" adına yakışır olduğundan dem vurarak yakınabilirler. **Levinas**'ın, etiğin problemlerine bir karşılık vermekte başarısız kaldığını söyleyeceklerdir. Ne var ki, bu eleştiri, **Levinas**'ın yürürlükte olan etik kavramını yerinden etmeye girişip girişmediği sorusunu (bu noktaya ilerde geri döneceğim) sormaksızın geçmekte değildir yalnızca. Modern etiği belirleyen varsayımların pek çoğunun Yunan etiği tarafından paylaşılmamış olduğu da bir gerçektir. Bu durum, bugün Yunan etiğinin, hiç sormamış olduğu sorulara muğlak olmayan cevaplar verememekle sık sık eleştirilmesi olgusunda yansır. Eğer **Aristoteles**'in sanki **Aquinas**'la **Kant**'la ya da **Mill**'le tartışıyormuş gibi okunması olgusu olmasaydı, yalnızca **Aristoteles**'in etiği bile modern etiğin çerçevesinin görünüşteki apaçıklığını sorgulamaya yeterli olurdu. Örneğin, (modern) etik içinde, istem özgürlüğüne, hukuki sorumluluğu yerleştirmek için gereksinilenden çok daha öteye giden bir biçimde, merkezi bir konum verildi. Bu, Yunanlılar için, çok basit bir nedenle, gerçekten akıl almaz bir şey olurdu; çünkü onlarda istem (*will*) kavramı yoktu.[9] Yunancada vicdanı karşılayan bir sözcük vardır – *suneidesis*– fakat bu sözcük felsefi etikte sadece küçük bir rol oynamaktaydı. Ve daha da çarpıcı olan şey, "ödev" kavramına Stoiklere kadar sadece ufak bir rol verilmişti. Olasıdır ki, bu kavramı tanımlamaya ilk girişen **Cicero**'dur, söz konusu tanım *De Officiis*'te bulunmasa ve bugüne kalamamış olsa da. Yunanlılar için bir "gereklilik" (*ought*) varsa bu, etiğin içselleştirilmesi halinde olanın tersine, benliğe yerleştirilmemiştir. **Aristoteles**'te, kendisini *pronimos*'a belli bir eylemi talep eder şekilde gösteren şey durumdu. Gerçekten de, bu talep öyle ikna edici bir şekilde deneyimleniyordu ki, eylemin onu izlemediği durumları açıklamak felsefi bir problemdi: *akrasia* problemi. Etik içsel bir savaşla değil, kolaylıkla (*ease*) bağlanmıştı. Şu halde, etik bir karakter meselesi idi, karakter iyi ya da kötü olabilirdi. Yunan deyişiyle etik olmamak yalın bir şekilde, acaip ya da uygunsuz olmaktı. Hem **Platon** hem de **Aristoteles** karakter anlamındaki *ethos*'u alışkanlık anlamındaki *ethos*'la bağlayan sözcük oyununu yaparlar. Etik oluşturulacak ya da tümden gelim yoluyla çıkarsanacak bir şey değildi, hemen hemen tanımı itibarıyla, zaten yerli yerindeydi, onu kucaklayan cemaati tanımlıyordu. Etiğin Yunan kavramının tüm bu özellikleri, felsefeci olmayanlar bir yana, çoğu filozofun etiğin özüne ait olduğunu düşündüğü şeyleri tam hedeften vurur. **Levinas**, "etik nosyonunun kendisi yeniden düşünülmeli" dediğinde, ilkönce Yunan etiğinin tartışılması, okuyucuları önceden yerleş-

miş varsayımlarından kurtararak onları bu sorgulamaya hazırlayabilirdi. Fakat, **Levinas**'ın etik tartışması bizi Eski Yunan etiğinden, Eski Yunan etiğinin modern etikten farklı olduğu kadar, farklı bir yöne sürükler.

Ötekinin benim kendimden eminliğime bir meydan okuma gibi anlaşılması, **Levinas**'da etiğin sorulara yanıtlar bulmaktan çok sorgulamakla ilgili olduğunu düşündürür. Bu sorgulamanın vesveseli bir kendini inceleme biçimi aldığı ya da bir hayat tarzına veya insanın kendisine dayatacağı bir disipline varacağı varsayılmamalıdır. Daha çok duyarlık düzeyinde yerleştirilmiştir ama bazı hislerin terbiye edilmesi şeklinde düşünülmemelidir. Bu sorgulama, bir yoğunlaşma ya da dalıp gitmişlik anını ansızın bölerek kendisini ilân eden bir acıya benzer, aşk acısına meselâ. Buraya kadar, **Levinas**'ın etik gelenekle değil çağdaş etikten şüphe ile daha çok ortak yanı bulunur. Gerçekten de **Levinas**'m şüphe hermeneutiğine gösterdiği tepki, bu hermeneutiğin ahlâktan şüphe etmesinin etik bir kaynağı olduğunda ısrar etmek şeklini alır. Hem ideolojinin hem de ideolojiyi ideoloji olarak saptayan şüphenin ardında **Marx**'ın, **Nietzsche**'nin, **Freud**'ün ve onları izleyenlerin eserini yeni bir ışık altında gösteren bir anlam vardır. **Levinas, Althusser**'in ideoloji eleştirisini tamamen onaylamadan, onda öznenin belli bir şekilde yerinden edilmişliğinin; toplumun adaletsizliğine karşı başkaldırıda ve gençliğin hâlâ uzlaşmayan idealizminde yansıyan bir şekilde, özün kesintiye uğrayışının kanıtını bulur.[10] Buna benzer olarak, **Levinas, Marx**'ın başkaldırısında ve Marksist bilimin ötesine giden bazı Marksistlerde aklın duyarsızlaşmış olduğu skandalları ele veren peygamberce bir çığlık işitir (DVI 19; LR 237-38). **Levinas** putları kırmak isteyen ve ilk kurbanı etik olan bir harekete etik bir anlam vermekte olduğu paradoksunun bilincindedir; etik şüpheye tabi hale getirilmiştir çünkü normatif görünümleri baskıcı görünmüş ve çağın tarihsel rölativizmine ters düşmüştür. Yani ipliği pazara çıkarılan, **Levinas**'ın kavradığı anlamdaki etik değildir.

Bu her zaman açıkça anlaşılmaz ve bu anlaşılmazlığın nedeni, **Levinas**'ın şüphe hermeneutiği tarafından ortaya atılan sorulara doğrudan karşılık vermemesi değildir yalnızca. Aslında, zaman zaman **Levinas** bu eleştirinin altından kalkmak için gerekebilecek olandan daha fazlasını iade etmeye kendisini adamış görünür. Böylece, "Anlam ve Anlamlandırma" da, yeni bir biçimde, "Platonizme dönüş" önerir. Ahlâkın bir kültürü yargılayabilecek bir konumda bulunması ve bunun mümkün olabilmesi için de "tarihe ve kültüre demir atmamış olan ahlâk normları... mutlağın normları"[11] olması gerektiği üstünde ısrar eder. Bu ve bunun gibi pasajlar **Levinas**'ın, ahlâkın soykütüğüne ve **Ricoeur**'ün şüphe çağı dediği şeye kesin bir biçimde karşı olduğunu düşündürürler; fakat bunların, **Levinas**'ın etiğe soykütükçülerin (*genealogists*) ortaya koyduklarından çok farklı bir anlam verdiği yerleri okurken dikkatimizi dağıtmasına izin vermemeliyiz.[12] Böyle bir etik, ne ahlâki normları oluşturur ne de haklılaştırır. Üstelik, her bireyi ve cemaati dünya ile ilişkisi içinde çoktan tanımlamış olabilecek olan böyle ahlâki normların işleyişini sorgulamaya tabi tutacaktır.

Levinas'ın düşüncesi, amacının bir etik oluşturmak olmadığı fark edilir edilmez yeni bir ışık altında görünür. *Etik ve Sonsuzluk*'ta açıkladığı gibi, onun görevi bir etik inşa etmek değil, etiğin anlamını bulmaktır.[13] Dünya etik sistemlerin eksikliği yüzünden sıkıntı çekmez. Bir toplumda varolmak, zaten orada yerleşmiş olan

bir etik bulmak demektir. Öyleyse, görevinin bir etik kurmak olmadığı iddiasını, kendi düşüncesi temelinde bir etik kurmanın mümkün olduğunu kabul etmek suretiyle açıklamaya kalktığı zaman **Levinas** ne demek istemektedir? Sanki düşüncesinin yerinde bir uygulaması olurmuşçasına, bunu yapmaya gönüllü bir araştırmacıyı bu görevi üstlenmeye mi davet etmektedir? Veya belki de eserlerinde içkin olarak bulunan etiği dışsal hale getirme imkânından mı bahsetmektedir? **Levinas**'ın eserlerinde yerleşik böyle bir etiğin varlığı, toplumda yerleşik bir etik bulunduğu olgusu kadar kaçınılmazdır. Bu etik, **Levinas**'ın dilinde ve örnek seçiminde yansır. Bunu tematik hale getirmek, akla gelebileceğin tersine, ek bir görev değil, düşüncenin özsel bir anı, kendini sorgulama girişiminin bir parçasıdır. Bu açıdan **Levinas**, retoriğine ve **Nietzsche**'nin çok güzel tanımlamış olduğu "suçlu borçluluk duygusu"na (*das Schuldgefühl*) görünüşte nahif bir biçimde başvurmasına karşı eleştirmenlerinin yönelttikleri şüpheyi paylaşmaya mecbur olacaktır.[14]

Toplumumuzun, suçluluk duygusundan çok, yalnızca ifrata kaçan bir dil tarafından kırılabilecek olan aşırı bir bencillikle mühürlenmiş olduğu her zaman savunulabilir. Fakat bu sav da, **Levinas**'ı, onun erişilemez idealler öne sürerek, sorumluluk kavramı için gereksinilenden oldukça farklı bir suçluluk yarattığı eleştirisine karşı yaralanabilir durumda bırakacaktır hâlâ. Gerçekten de, betimlediği imkânsız talepleri benimsemek, insanın kendisini bir tür deliliğe mahkûm etmesi demek olacaktır. **Levinas** bunu reddetmez. Hatta onu küçültmek isteyenlerin ona karşı kullanmak istedikleri hastalık dilinden yararlanır (AQ 180-81; OB 140). Sorumluluk bir travmalılıktır (HH 74; CP 133). Başkasıyla ilişkide olmak yaralanabilirliktir, "başkasıyla saplantılı olmaktır" ve "tüketilmektir" (HH 93; CP 146). İdealler öyle aşırı terimlere bürünmüşlerdir ki, insan kendi kendisine bunların nasıl olup da bir anlam ifade edebildiklerini sorar. Özellikle, etik saflığın modellerinin grubu, dışlayıcı deyişler tarafından kurulmuş gibi görünür.

—"doyumsuz arzu" (DEHH 175; CP 56)
—"kişinin kendisi için umuda kapılmadığı eskatoloji" (HH 42; CP 92)
—"erossuz aşk" (AN 37; TO 137)
—"karşılıklılık kaygısına düşmeksizin bedava olarak"(DR 90; TO 106)
—"şiddetsiz egemenlik" (DVI 175)
—"sonsözü olmayan bir söylem" (HH 68; CP 128)
—"söylenen olmadan söyleyiş" (AQ 58; OB 45)
—"talebi olmayan dua"[15]

Bu gibi ifadeler **Levinas**'ın yazısında nasıl bir işlev görürler? Eğer o, şüphenin hermeneutiği kendisine hiç değmeden yanından gelip geçmiş olsaydı, bunları niye ve nasıl kullanacaktı? **Levinas**, hiçbirimizin ulaşmayı kaçınılmaz olarak başaramayacağı bir ideali ortaya koyarak bizi üretici olmayan bir huzursuzluğa ve benliği tahrip eden bir suçluluk duygusuna mı mahkûm etmektedir? Ama eğer bu doğruysa, neden **Levinas**, aynı model içinde "suçluluk olmadan sorumluluk" (EP 49; LR 83) gibi bir deyiş kurmak suretiyle, bu tarz bir yorumun, onun aynı model içindeki diğer deyişlerini soktuğu yönden görünür bir biçimde sapıyor?

Bu gibi deyişlere, belki de bunlar arasında en çok bilineni aracılığıyla yaklaşacağım: "Söylenen olmadan söyleyiş". (EP 49; LR 83) Bu deyişin konusu olan şey, tematik olandan basitçe başka türlü anlamlandıran bir söylemden daha fazlasıdır.

"Söylenen" yalnızca edilen lafın içeriğine değil, birisine (bir şey hakkında) bir şey söylediğim durumda dil felsefesinin saptadığı tüm özelliklere karşılık gelir. "Söyleyiş" söylenene eşlik eden bir şeyden çok, **Levinas**'ın ısrarla vurguladığı gibi, Ötekine söyleneni önceleyen hitaptır. "Söyleyiş, söyleneni söylemeden evvel, bu içtenlik içinde söylenmiş olan şeyin benimle başkası arasında bir engel oluşturmasından evvel, beni başkasına açar. Bir söylenen olmadan bu söyleyiş, öyleyse sessizlik gibidir. Sözcükleri yoktur, ancak elleri boş değildir" (DVI 121; CP 170) **Levinas**'ın, söyleyişin söyleneni önceleyiş üstündeki ısrarı zamansal bir çözümlemenin sonucu değildir. Söyleyiş ve söylenen eşayarlanamaz. İkisi birden aynı düzene ait değillerdir. Buradaki öneri, söyleyişin söylenene indirgenemeyeceği ve söylenenden bağımsız bir anlama sahip olduğudur. Arada sırada, **Levinas** bir söylenen olmadan söyleyiş olamayacağını belirtir: "Söyleyişin bir söyleneni taşıması zorunluluğu, bir topluma yasaları, kurumları ve toplumsal ilişkileri dayatan zorunlulukla aynı düzende bulunan bir zorunluluktur. Ama söyleyiş, yüzün karşısında yalnızca orada durup seyretmediğim, ona tepki gösterdiğim olgusudur."[16] Şu halde, **Levinas** birbirimizle sohbet (*conversation*) ederken, bir söyleneni olmayan böyle bir söyleyişe mümkün olduğu kadar yaklaşmaya çabalamamız önerisinde bulunmaz. Ama onun, *Önce siz buyrun, bayım* (AQ 150; OB 117) gibi basit cümleleri, hatta daha da yalın *İyi günler* (AQ 183; OB 143) ya da *Shalom* (HS 186) ve hatta dinsel bir söylem olarak, "Tanrıya inanıyorum" tematizasyonuna kıyasla tercih ettiği ve sık sık da baş vurduğu, bir komşuya hitaben söylenmiş *buradayım işte* deyişini kutladığı da doğrudur (DVI 123; CP 170). **Levinas** bunu yaparak bir konuşma biçimini savunmaz, fakat günlük konuşmada, filozofların daha yüksek biçimler uğruna bu konuşmayı kötüledikleri, hatta görmezden geldikleri zaman varlığından hiç şüphelenmedikleri bir anlam bulur.

Söyleyiş, dilbilimde dilin fatik işlevi (*phatic function*) denilen şeyin çok ötesine gider. Fatik dil, varolanın kendisini yabancıların mevcudiyeti karşısında içinde bulduğu dehşete düşürücü sessizliğe bir tepki olarak ortaya çıkar. Bu, salt sözcüklerin mübadelesi yoluyla, insanları birleştirici bağlar kuran bir konuşma biçimidir ve zaten bu esnada değiş tokuş edilen sözcüklerin de bu bağı kurmaktan başka bir işlevleri yoktur. Söyleyiş, çocukların bilişimsel mesajları alıp vermeyi henüz başaramadıkları dönemde de iletişim kurmaya eğilimli olduklarının kabul edilmesine de indirgenemez. [17] Söyleyiş, **Levinas**'ın etik bir anlam yüklediği bir aşırılıktır. Söyleyişe "içtenlik" ve hatta "doğruluk" (DVI 121; CP 169) adını verir vermesine, ama bu adlandırmalar onu ait olmadığı doğru ve yanlış mantığına geri döndürmekle tehdit ederler. Oysa içtenlik dediği şey maruz kalmaya eşlik eden yaralanabilirliktir. Kendini açığa vurmaktan çok, kendi olanın tahrip edilmesidir; bu tahribat tarihsel düzenin kesintiye uğratılması biçiminde olur. 1965 tarihli bir deneme olan "Fenomen ve Bilmece"de, **Levinas** şu açıklamayı yapar: "Bilmece, *söylenen*den zaten kendisini koparmış olan *söyleyiş*in izini taşıyan fenomene kadar uzanır" (DEHH 211; CP 69). Söyleyiş, su yüzüne çıkarsa eğer, çok kolay üstü örtülebilecek, açıklanarak ya da başka türlü ortadan kaldırılacak ya da tekrar sistem tarafından sindirilebilecek bir tür rahatsızlık olarak çıkar sadece. Ama, onun bana musallat olmasına izin verirsem eğer, beni ahlâki sorumluluğa, yani tek "kuralın" kendini "hesapsızca" feda etmek olduğu müsrifçe bir tepki vermeye çağıracaktır (DEHH 215; CP

72). Kuralları olmayan bir kuraldır bu.

Yukarda anılan diğer deyişler de benzer bir biçimde iş görürler. Mesele onları okumayı öğrenmektir. **Levinas** izlenecek kurallar öne sürmez. Ne de amaçlanması gereken idealleri betimlemektedir. Nasıl bir söylenenin söyleyişi olmayan bir söyleyiş yoksa, doyumu olmayan bir arzu da ihtiyaçtan bağımsız değildir. Elbette ki ihtiyaç ve arzu, **Levinas**'m bunları anladığı halde, farklı düzenlere aittirler. Ya da başka bir deyişle, eşayarlanamazlar. Bundan dolayı, **Levinas** "arzu, sonsuz bir açlığa cevap verdiği için değil, istediği şey yemek olmadığı için giderilemez" diyebilir (DEHH 174-176; CP 56). Ama, aynı zamanda da, arzunun ihtiyacın alanını aşmasına rağmen, bu alanı gözden kaybetmediğini de kabul edebilir.

Öteki bana "kaynakları olmaksızın" yaklaştığından (DVI 118; CP 167), ona boş ellerle yaklaşılmamalıdır. Ekonominin Eski Yunan'daki özgün anlamını anımsayarak **Levinas** şöyle yazar: "Hiçbir insani ya da insanlar arası ilişki ekonominin dışında kurulamaz; boş eller ve kapalı bir evle hiçbir yüze yaklaşılamaz" (Tel 147; Tl 172). Ötekiyle ilişki insanın iyi duygularıyla ya da kalbinin hediyesiyle sınırlandırılmamıştır. Duyarlık ve bedenlilik (*corporeality*) düzeyine yerleştirilmiştir (AQ 181; Ob 142). Bu düzeyde, Ötekinin ihtiyaçları şeylerin alanına ait olan armağanları talep etmektedir. Buna karşın, Ötekinin ihtiyaçlarına yalnızca ihtiyaç düzeyinde yanıt verdiğim zaman, Ötekine Öteki gibi yaklaşmış olmam. Birisinin ihtiyaçlarına sosyal bir yardım kurumu tarafından yürütülen bir proje, bir plan, onların sıkıntılarını hafifletmeye yönelik bir işlem aracılığıyla da bir karşılık verilebilir. Ama Öteki bana ihtiyaçlarıyla yaklaştığında, ihtiyaç düzeyinde bir yanıtı olduğu kadar, benim arzumu da emreder. Arzu olmasaydı, ilişki yalnızca adalet üstüne kurulmuş olacaktı. Adalet, Ötekinin başka herkesten talep etmeye hakkı olduğu şeydir, oysa ki etik Ötekinin yalnızca benden talep ettiğidir. Fakat, Ötekine duyduğum arzu, bir başkasına duyduğum ve ona karşı geliştirebileceğim her türlü dayanma ve bağımlılık ilişkisini kapsayabilecek olan ihtiyaçtan kökten bir biçimde farklı gibi görünür. "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"ndeki şu cümle bu ayrılığı belirtiyor: "Doyurulan açlığın, dindirilen susuzluğun, yatıştırılan duyguların dışında başkası vardır; beden arzuyu dindirecek bir hareket tanımadığında, yeni bir okşayış icat etmenin mümkün olmadığı yerde, doyumların ötesinde arzulanan mutlak başkasıdır bu" (DEHH 174; CP 56). İhtiyaçların alanının ötesindeki bu arzu, vermek olarak icra edilir. **Levinas** "Ötekini tanımak bir açlığı tanımaktır. Ötekini tanımak vermektir" (Tel 48; TI 75) diye yazdığında, ikinci cümle ilkini başka bir yere kaydırmaktadır. Vermek nedir? Alanı verene borçlu kılıp minnettar etmeksizin verilebilir mi?

Armağanın mantığı, bir doyum ve yeterlilik mantığı olan açlığın mantığını kaydırır. **Levinas** armağanın mantığını "Anlam ve Anlamlandırma"da (1963) ve hemen hemen özdeş bir tartışmayla "Ötekinin İzi"nde (1964) geliştirir. Radikal bir cömertlik başkasının nankörlüğünü gerektirir. "Şükran hareketin kaynağına dönüş olacaktır aslında."[18] Armağan, sanki gitmesi gereken yere hiç ulaşmamışçasına fark edilmediği zaman değiş tokuşun karşılıklılığında eriyip kaybolmaktan kurtulur ancak. Bu mantığın yönü besbellidir. Örneğin, **İsa**'nın öğretisinde yansıtılmıştır: Sağ elinin ne yaptığını sol elinin bilmesine izin verme" (Matt. 6: 3). İnsanın verdiği sadakayı başkalarından saklaması yeterli değildir. Kişi bunu kendisinden de saklamalıdır. Ya da **Levinas**'ın dediği gibi, "Geri dönüşü olmaksızın, boşluğa da varma-

yan yola çıkış, eğer eser ödülünü zaferinin dolaysızlığında aradıysa, davasının zaferini sabırsızca beklediyse, mutlak iyiliğini de kaybedecektir" (DEHH 191; T 349). Bu eylemler, yapılan işlerin, getirdikleri onur biçiminde onları yapanda yansıdığını düşünen Yunanlıların eylemlerinden oldukça farklıdır. **Levinas**'ın anladığı haliyle vermek "tek yönlü bir eylemdir"; bu eylem "sınıra götürüldüğünde, yapan için sebebi olduğu sonuçla aynı zamana ait olmaktan vazgeçmek anlamına gelir" (DEHH 191; T 349). **Levinas** başka bir yerde bu cümlenin anlamını açıklamaya yardım eden bir örnek verir. Cenazesine kimsenin katılmadığı bir insanın cenazesine gitmek Talmud için öyle önemlidir ki en büyük din adamı için bile Yom Kipur'un kutlanmasından daha makbuldür. **Levinas**'ın açıklamasına göre, bir cesede saygı göstermek ödül beklemeden hareket etmektir. Dolayısıyla, ödül beklemeden hareket etmek başkasına "sanki o ölüymüş gibi" yaklaşmaktır (DVI 29n; LR 248 n7). Tamamen bedava veriyor olmak hiç bir ödül düşüncesine sahip olmamaktır. "Tüm birikimini çekip kayba yatırmaktır" (HH 43; CP 93). Kendinde hiçbir zaman doldurulamayacak bir uzamı oymaktır (cf. DEHH 175; CP 97).

Buna rağmen, **Aristoteles**'in de fark ettiği gibi, vermek Ötekine duyulan ve bağımlılık ilişkisi kurmak noktasına kadar gidebilecek olan bir ihtiyacı doğurur. **Aristoteles**, fayda sağlayanların cömertliklerinden faydalananlara karşı duydukları sevginin, faydalananların buna karşılık faydalandıkları kimseye karşı duydukları sevgiden daha fazla gibi göründüğünü gözlemler.[19] Bu durum, ister yapılan iyiliğin karşılığında iyilik yapana dolaysız olarak geri dönenecek bir şeyi umut ederek olsun, ister iyiliğin eninde sonunda, bu hayatta olmasa bile başka bir hayatta, ödülünü göreceğine inanarak olsun, bir doyum ekonomisine karışmadan vermenin imkânsızlığını göstermektedir. Ötekinin ihtiyaçlarına yanıt verirken, arzu Ötekine duyulan bir ihtiyacı tesis eder. Bu ihtiyaç, arzunun saflığını –sanki arzu bir saflık biçiminde varolabilirmiş gibi– tehlikeye sokmaktan çok, arzuyu ondan hiçbir anlam çıkaramayan bir dünyaya bağlar gibi görünmektedir. Böyle bir dünyada, başından beri ahlâkın benliğe hitap ettiği, iyi hareketlerin bir amaç için yapıldığı ve insana bir kimlik kazandırdığı varsayılmıştır. Arzunun ihtiyaçla kesiştiği noktada, benliğin nedenini bilmeksizin kendisinin ötesine taşınmış olmaktan dolayı yaşadığı yönlenim kaybının bir izinin bulunduğunun farkına varılmamıştır. Arzu "mutlak bir yönlenim"dir; mutlak standartlara uyduğu ya da bu standartları sağladığı için değil, çoğunlukla dengesini kaybetmiş olarak ya da bir rahatsızlık gibi ortaya çıkacak kadar, kendisini verili olan dünyanın ufuklarından söküp çıkardığı için.

Mutluluk vaadi olmayan bir etik, teodiçesi* olmayan bir tanrıbilim gibi, kendisini farklı bir kipte sunmaya mecburdur. "Ötekine öneride bulunmak imkânsızdır... vaaz vermek imkânsızdır" (DR 98; TO 120). Bunun nedeni, kendimden talep ettiğim sorumluluğun, sözün aynısını Ötekinden talep edemeyecek oluşumdur: "Masumiyet ortaya bir saçmalık çıkmadan ancak bende suçlanabilir. Ötekinin masumiyetini suçlamak, Ötekinden borçlu olduğundan daha fazlasını istemek suçtur" (AQ 144n; OB 195n 18). Bu, **Levinas**'ın bakışımsız söyleminin kendine özgü mantığını ihmal etmeye eğilimli olan ve bunu evrensel ödevler etiğine asimile eden eleştirmenleri tarafından her zaman anlaşılmış olan bir nokta değildir. Fakat, vaaz vermekten bu tür bir vazgeçmenin bizzat kendisinin vaaz verdiğinden kuşkulanılmaz mı? **Levinas** zaman kaybetmez ve bunu kabul eder (DR 98; TO 120). Tematizas-

yonun yani söylenenin düzeninde, vaaz vermemek yine de vaaz vermektir. Bir kez daha, sanki **Levinas** kendi kendisine bir tuzak kurmuş ve kendisini, yakalanması kaçınılmaz olan bu tuzaktan kaçmaya mecbur halde bulmuş gibi görünmektedir. Ama durumun bundan ibaret olduğunu sanmak, **Levinas**'ın yazısında işlevini sürdürmekte olan dışlamanın bilmecemsi anlamını unutmak olacaktır. Vaaz vermeyen bir etik retoriksiz bir söylem kadar mümkün olabilir ancak.

Peki bu "sız" ekiyle, ya da "olmadan" sözcüğüyle işaretlenen dışlamanın anlamı nedir? Yukarda alıntıladığımız deyişler, **Levinas**'ın ulaşmaya çalışmamız gereken ideal, saf bir durumu öne sürme girişimi olarak okunabilirdi. Ve genellikle de bunlar böyle okunmaktadır. Ben bu yazıda bunları, **Levinas**'ın egemen düzeni, bu düzenle doğrudan karşıtlık ilişkisi içine girmeksizin kesintiye uğratan ve rahatsız eden anları işaretleme girişimi gibi okudum. Söyleyiş, söylenene karşıt değildir, arzu ihtiyaca karşıt değildir; aşk erosa karşıt değildir; vermek geri gelen bir şeyin beklentisi içinde olmaya karşıt değildir vesaire... Söylenen olmadan bir söyleyiş, ihtiyaç olmadan bir arzu, erossuz bir aşk, beklentisiz bir armağan, söylenen, ihtiyaç, eros tarafından hükmedilen bir dünyadaki uç durumları ya da istisnaları temsil etmez. Bilhassa, **Levinas**'ın "sız"mın mantığı, söylenensiz bir söyleyişin, ihtiyaçsız bir arzunun, erossuz bir aşkın (DVI 112; CP 164), karşılıklılık düşüncesini herhangi bir şekilde taşımayan bir armağanın olamayacağını önerir gibidir; çünkü, söylenen, ihtiyaç, eros, ekonomi vs. tarafından idare edilen bir dünyada vücut bulmuş olarak yaşarız. Bir söylenen olmadan söyleyiş, ihtiyaçsız arzu, erossuz aşk, bir getiri olmadan armağan vermek sistemin terimlerine göre bilmecedirler; hem kesintiye uğrattıkları düzenden hiçbir zaman bağımsız olamazlar hem de ona indirgenemezler. Bu yüzden meydan okurlar, musallat olurlar ve aynı zamanda da kolayca reddedilirler.

Levinas etiği bu söyleyiş, bu arzu ve bu aşkla özdeşleştirme eğiliminde olduğu için, insan kendisini bu etiği "etiksiz etik" formülü ile betimlemenin baştan çıkarıcılığına kapılmaya hazır durumda bulabilir. Bu adlandırma, kendisini kişiye taleplerle sunan her somut durumda, her zaman yerleşik bir etik bulunduğunu yadsımak demek olmayacaktır. Bu talepler, farklı zamanlarda farklı olmakla kalmazlar yalnızca, tıpkı Yunan etiği ile modern etik biçimleri arasındaki farklılıklar gibi, farklı biçimler de alabilirler. Zaten yerleşik olmak anlamında verili olan böyle bir etik, **Levinas**'ın çoğunlukla adalet adını verdiği şeye karşılık gelir; ama bunun nedeni, hiç de **Levinas**'ın bazılarına göre bilgece olmayan bir şekilde, etik adını verdiği şeyin özelliği olan bakışımsızlıktan bağımsız olması değildir.[20] Bu anlamda etik her özgül etiğin kendi halinden memnun kayıtsızlığını kesintiye uğratır. Adalet adı altında geçen her şey adaletsizlik üretmek şüphesi altındadır. Etiksiz etik, "etiğe karşı bir etik" olarak da betimlenebilirdi. Bu etiğin, her özgül etikten ve ortada hangi örnek durum bulunursa bulunsun, yapılması gereken doğru şeyin sanki kişinin ona varmak için uygun bir düşünce çerçevesi içinde kuralları izlemekten başka yapması gereken bir şey yokmuşçasına, önceden belirlenmiş olduğu her adalet anlayışından şüpheli olduğu anlamına gelir. Ama **Levinas**'m böyle bir etiğe karşı çıktığı anlamına gelmez bu; çünkü etiksiz etik de adalete götürür, onu talep eder ve mümkün kılar. Öte yandan, etik, ancak adaletin ortaya çıktığı varlık alanını kesintiye uğratarak bilmecemsi bir biçimde belirir.

Bundan dolayı, şüphe etiği ile politika, etik ve adalet arasındaki alanın düşünürü olarak **Levinas**'ın, kendisine sıklıkla yöneltilen eleştirilere rağmen, politikadan bağımsız olarak etiğin düşünürü olmadığı söylenebilir. Şunu demeye de gelir bu: O, politikasız etiğin, politika ile etiğin kesişim noktasının düşünürüdür. Yüz yüze ilişkinin hep zaten bir üçüncüye göndermeyi içermesi olgusunun anlamı budur (Tel 188; TI 213). Başkalarına göndermeyi dışlayan bir başkası ile karşılaşmak Ötekiyle karşılaşmak olmayacaktır, **Levinas**'ın yüz yüzesi sık sık hatta bazen **Levinas**'ın kendisi tarafından böyle nitelense bile. Böyle bir buluşma ikili bir yalnızlık, ikili bir egoizm, çiftin toplumu, eros, kendinden memnun kayıtsızlığın tanımının ta kendisi olacaktır (Tel 242; TI 265-66).

Elinden gelenin en iyisini yapsa bile, **Levinas** ancak göreceli olarak kendinden hoşnut kayıtsızlıktan kurtulabilir. Bu, **Levinas**'ın Talmudik yorumlarından birisi olan "Antlaşma"nın incelenmesiyle ortaya konabilir. **Levinas** bu denemede, bir bütün olarak Yasa'nın bilgisiyle, çoğu ilişkinliğini kaybetmiş görünen tek tek yasaların bilgisi arasındaki ayrımla ilgilenir. **Levinas** açıkça, bunlardan ilkinin, ikinci feda edilerek araştırılmış olduğuna inanmaktadır. Yasanın ruhunun anlaşılması, felsefenin katkıda bulunabileceği bir genelleştirme süreci ile araştırılır.[21] Bunun tersine, tikel, "her tikel yasanın yansıttığı evrensellikten bağımsız olan bir ilke"yi temsil eder (AV 98; LR 220). **Levinas** tek tek yasalara dikkat etmeyi, yasada vücut bulmuş olan genel ilkelerin somuta uygulanmasından doğan kazustri sistemini (ahlâki meselelerde doğru ile yanlışı inceden inceye araştırma sistemi) ıslah edici bir etken olarak ele alır. **Levinas**'ın işaret ettiği şey, genel ilkelerin uygulanımları sırasında sapkınlaştırılmalarına karşı savunma halinde olmamız gerektiğidir. "Her cömert düşünce kendi stalinizmi tarafından tehdit edilmektedir." **Levinas**'ın iddiası Talmud'un kazuistrisinin gücünün, onu bir ideoloji haline gelmekten koruyan şeyin, geneli, tikelin duruş noktasından incelemesi olduğudur (AV 99; LR 220). O, genel ilkenin karşıtına dönüşme tehlikesi içinde bulunduğu anı saptamak için tikeli araştırır. Burada önemli olan şey **Levinas**'m Talmud konusundaki, şüphesiz daha fazla incelenmeyi gerektiren yargısı değildir; genel ilkelerin tehlikesinin farkındalığıdır ki etik de çoğunlukla bu genel ilkelerin diline sarınmıştır. Yani, eğer **Levinas**'ın yasanın yazısını savunmasının –ki bu tartışmanın Talmudik bağlamından dolayı ortaya çıkmaktadır– üzerinde daha az durulup da, Talmudik Yasanın bile masumiyet içinde uygulanışı esnasında yolundan saptırılabileceği anlamı üstünde yoğunlaşılırsa, **Levinas**'ın şüphesi olarak nitelendirdiğim şeyin kaynaklarından birisi tanınmış olacaktır. Fakat bu şüphe, **Levinas**'ın doğruyu ideolojiden ayırmaya çalıştığı zaman sergilediği türden nahif bir şüphe değildir her zaman (AQ 58; OB 45). **Levinas** ideolojiden tamamen bağımsız hale gelmiş olan bir dünyanın insan izi taşımayan bir dünya olacağını da teslim eder (HH 68; CP 128).

Burada önemli olan, masumun sorumluluğunu –**Levinas**'ın üstünde yoğunlaştığı şeyin eğilimi bu yönde olsa bile– teslim etmek değildir yalnızca. "Yamtlar"m imkânsız, kendinden hoşnut kayıtsızlığın dışlanmış olduğu etik durum denilen şeyin olağanüstü karmaşık halde verili olduğunu da fark etmektir. **Levinas** Psalm 119'dan bir ayet alıntılamayı sever: "Ben bu dünyada bir yabancıyım: emirlerini benden gizleme." **Levinas**'ın vurgusu İncilin kalıcı söyleyişinin (Mısır toprağında yabancılar ve köleler olmanın koşulu (ya da koşulsuzluğu) insanı komşusuna ya-

kınlaştırır" (HH 97; CP 149)) bir yankısı diye bahsettiği ilk cümle üstündedir. Fakat belki, bu ilk cümlenin ardından gelen duada, uyulacak yasaların verilmesi talebinden çok, etik soruları çevreleyen belirsizliğin gizli bir kabulü bulunamaz mı? Belirsizlik, emirlerin elde olmasıyla çözülmez, çünkü bunlar hep duruma uygun olan bir şekilde uygulanmak zorundadırlar. Şüphe etiği kişiyi kimliğinden eder, onun kendinden hoşnut kayıtsızlığına meydan okur ve "akılcılık" adı altında geçen şeyi alt üst eder. Ama etik anın, şüphe anının, zaman zaman kendi şüphesini –ötekini unutmuş bir halde, kendi kendisiyle meşgul olmanın bir şekli gibi görüp– ondan şüphe etmesi kadar kendisine özgü bir niteliği olabilir mi? Ve kim bu derece bir şüpheyi kendisinden başka birisinden talep etmeyi umacaktır?

Çeviri: Zeynep Direk

1. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden (Frankfurt: Surhkamp, 1956), 12: 76; çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper and Row, 1960), 55. Bundan böyle RV ve RR.

2. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 72, 81, 85, 91, 93, 97, 99; çev. A. Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), 56, 64, 67, 72, 74, 77, 79, 138, 142. Bundan böyle, AQ ve OB.

3. E Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), 42; çev. A. Lingis, *Totality and Infinity* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 70. Bundan böyle Tel ve TI.

4. E. Levinas, *En découvrant existence avec Husserl and Heidegger* (Paris: Vrin, 1974), 165; çev. A. Lingis, *Collected Philosophical Papers* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987), 47. Bundan böyle, DEHH ve CP.

5. Buna ek olarak, burada yazdığım pek çok şey Levinas'ın standart bir biçimde yorumlanışıyla çelişir; ve bu yüzden, benim okumam kendi haklılığı oranında, Levinas'la taraf olduğu kadar ona karşıdır da. Burada, Levinas'ın düşüncesinin tüm nüanslarını ve sunduğu vurgu farklılıklarını hesaba katan bir yorum yapma işine girişmekten çok, belli bir anlamda, Levinas'ı Levinas'a karşı kullanıyorum. Ama, bunu yapmak, onun metinlerinin harfine saplanıp kalmış olan bir yorumun olabileceğinden daha Levinasçı olmanın, onun düşüncesinin yönüne daha sadık kalmanın bir yoludur belki de.

6. E. Levinas, "Diachronie et représentation," *Revue de l'Univérsité de l'Ottawa* 55(4) (1985): 93; çev. R. Cohen, "Diachrony and Representation" *Time and The Other*'da bulunur. (Pittsburgh: Duquesne University, 1987), 100. Bundan böyle DR ve TO.

7. Yasayıcı vicdan (*legislative conscience*) ile yargılayan vicdan (*judicial conscience*) arasındaki ayrımı Eric D'arcy'nin *Conscience and Its Right to Freedom* (London: Sheed and Ward, 1961) adlı eserinden ödünç aldım.

8. "Sanki kendimi kendime adamış olmamdan evvel kendimi başkasına adamışçasına, Ötekine yapmış olabileceğim ya da olmayabileceğim şeyden, faili bizzat kendim olduğum ya da olmadığım edimlerin ötesine giden bir sorumluluk. Ya da daha kesin bir dille söylenirse, *varolandan* önce başkasının ölümüne bir karşılık vermem gerekiyormuşçasına sanki." "İlk Felsefe olarak Etik" Etiğin haklılaştırılması (Brussels: Éditions de l'Univérsité de Bruxelles, 1984), 49; çev. Sean hand and Michael Temple, *Levinas Reader*'da, ed. Sean hand (Oxford: Blackwell, 1989), 83. Bundan böyle EP ve LR. Öyle görünüyor ki, ancak bu denli uzağa giden bir sorumluluk, hiçbir şey yapmamış olanların, masumun sorumluluğu, modernitenin kurumsal adaletsizliğe varana dek her şeyi istilâ eden bireyciliğini kırmaya yeterli olacaktır. Bu kurumsal adaletsizlik, ırk, kast, sınıf, ya da dünyanın zengin ve yoksul ülkeler diye bölümlenişi üstüne kurulmuştur. Ancak böyle bir sorumluluk anlayışı, bunların basit bir biçimde "verili" şeylermiş gibi ortaya çıkmalarının önünü alabilir. Yalnızca böyle bir sorumluluğun tanınması, benim de faydalandığım bir sistem tarafından yaratılan acı çekişten so-

rumlu olduğumu kabul etmemi sağlar. (Elbette ne kadar bir süre ve bu kabulün ne tür etkileri olur?) Sistemin bana vermiş olduğu avantajların benim olduklarını varsaymaya ne kadar hazır bulurum kendimi? Neden bu sistemin sürdürmekte olduğu acının da benim olduğunu varsaymamalıyım ki? Öyleyse, sorumluluğun bu tarz kavranışına yönelik bir çağrı vardır: Yalnızca vaaz vermeye ve *Schuldgefühl*'e düşme eğilimini gösteren etiğin içinden gelmez bu çağrı; etiğin politikayla kesiştiği yerden de kaynaklanır ve kurumları çevreleyen kayıtsızlığa ve kendinden hoşnutluğa karşı bir protestoya yol açabilir.

9. Bkz., örneğin, Albert Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982); ve Charles H. Kahn, "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine," *The Question of "Ecclesticism"*, yayıncı J. M. Dillon ve A. A. Long (Berkeley: University of Californmia Press, 1988), 234-59.

10. E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982), 19-21; çev. Stanford Ames ve Arthur Lesley, "Ideology and Idealism," LR'de 238-39. Bundan böyle DVI.

11. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), 54-56; çev. CP 100-101. Bundan böyle HH.

12. Cf. E. Levinas, "L'ancien et le Nouveau," *L'ancien et le nouveau* (Paris: Cerf, 1982), 27; çev. R. Cohen, "The Old and the New," TO'da 126. Bundan böyle AN.

13. E. Levinas, *Ethique et Infini* (Paris: Fayard, 1982), 95-96; çev. Richard Cohen, *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 90. Bundan böyle Eel ve EI.

14. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe 5 (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), Book II, sec. 20, s. 329; çev. W. Kaufmann, *On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage Books, 1969), 90.

15. "Talepsiz dua üstüne. Yahudiliğin bir kipliliğine dair not", *Les études philosophiques* 38 (1984): 157-63; çev. S. Richmond, "Prayer Without Demand," LR 227-34.

16. Eel 92-93; EI 88. Bkz. Levinas, *Hors Sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), 210. Bundan Böyle HS.

17. Fatik dilin ne olduğunun anlaşılması için bkz. B. Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages". Bu makale, C. K. Ogden ile I. A. Richards'ın *The Meaning of Meaning* adlı eserinde bulunur (New York: Harcourt, Brace and Ward, 1923), 313-16. Buna ek olarak, bkz. Roman Jacobson, "Linguistics and Poetics," *Style in Language*'da bulunur. Yayıncısı Thomas A. Sebeok (Cambridge, Mass: M. I. T. Press, 1971), 335-56.

18. E Levinas, "La trace del'autre" DEHH 191; çev. A. Lingis, "The Trace of the Other", *Deconstruction in Context*'de bulunur (University of Chicago Press, 1986), 349. Bundan böyle T.

19. Aristotle, *Nichomachean Ethics* IX, vii, 1167b-1168a 27

20. Örneğin, Jacques Derrida, *Alterities* (Paris: Osiris, 1986) 70-71 de bulunur.

21. E. Levinas, "Le Pacte", *L'au delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 97; çev. Sarah Richmond "The Pact" LR'de 219. Bundan böyle AV.

Tevrat'ı tanrı'dan bile çok sevmek[1]

Zeynep Direk

Levinas'ın Yahudi düşüncesini ve Talmud'u ele alışının felsefi bir önemi var mıdır? Uluslararası felsefe cemaatinin **Levinas**'ı okuyuşunu belirlemiş olan başlıca yorumsal yaklaşım[2], **Levinas**'ın *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Olmaktan Başka Türlü, Özün Ötesinde* gibi temel eserlerine kıyasla, Talmud yorumları yaptığı kitaplarını açıkça daha az "felsefi" bularak ikinci plana atmasa bile, **Levinas**'ın bir filozof gibi değil, bir "Yahudi düşünürü" olarak gözardı edilmesinden çekinerek, onun Yahudilik'le kurduğu ilişkinin felsefesi üstündeki etkisiyle pek ilgilenmemeyi tercih eder. Elbette, sınırlara inanılmasa bile politik ya da pragmatik nedenlerle sınırları korunmakta fayda görülebilir. Buna rağmen, **Levinas**'ı bu kadar ilginç hale getiren şeyin, hem çağdaş Fransız felsefesi içinde hem de bu felsefeyi özümseyen dışarda, onun içerisi-dışarısı, sınır ve aidiyet sorunsallarını tüm ağırlığıyla yüklenmiş bir filozof olmasıdır. Sözünü ettiğimiz ilk yorumsal eğilimin yanısıra, Yahudi düşüncesinin **Levinas**'ın felsefesi üstündeki etkisini çok ciddiye alan **Levinas** yorumcularının da ikinci bir grubu oluşturduklarını söylemeliyiz.[3] Ben de bu yazıda **Levinas**'ın düşüncesinin derinliğine inme arzusu ile hareket ettiğimizde onun Yahudi düşüncesi ile felsefe arasında kurduğu ilişkiyi ciddiye almak gerektiğini, bunun **Levinas**'ı bir filozof olarak okumamızın neredeyse şartı olduğunu öne sürmek istiyorum. Hedefim, **Levinas**'ın Talmud üstüne yazdığı eserlerin içeriğini tartışmak değil, daha çok onun Eski Ahit'i Talmud süzgecinden nasıl geçirdiğini göstermek ve "din" anlayışı ile felsefesi arasındaki ilişkiye değinmek. **Levinas**'ta din-felsefe ilişkisinin yüzeysel bir keşfi bile, temel kavramlarını Aydınlanma'nm koymuş olduğu modern felsefe-din tartışmasına çok farklı bir yanıtın ondan geldiğini görmeye yeter. Bu yanıtın birçok bakımdan ufuk açıcı olduğunu düşünüyorum.

Tevrat'ın ilk bölümü olan Tekvin, kendini ilk bakışta bir orijin, bir kaynak hikâyesi gibi sunar, çünkü "insan nasıl dünyaya geldi?" gibi bir soruya yanıt vermeye çalışır. Bugün bu soruyu ve bu yanıtı düz bir biçimde yorumlayarak Tekvin'de anlatılan yaradılış hikâyesinin doğru olup olmadığını sorgularsak muhatabımız bilim, özellikle de **Darwin**'in kuramı olacaktır. Kutsal kitap öğretisi ile bilim, inanç ile bilgi arasındaki klasik bir karşıtlığa düşeriz ki bu karşıtlık da bizi Aydınlanma'ya geri götürmekle kalmaz, Eski Yunan'dan gelen *doxa* ile *episteme* arasındaki, felsefe açısından kurucu bir karşıtlığa kadar geri gitmemizi gerektirir. **Levinas**'a göre, Tekvin'i ya da Tevrat'ı bu karşıtlık içinde okumak demek, onun hakikatine Eski Yunan kaynaklı "açıklık" fikri ile yaklaşmayı ima eder. Oysa Tevrat'ın hakikati, bilimin doğruluğu gibi bir şey olamaz. Tevrat **Levinas**'a göre, teorik bilmenin mantığına dayanmaz; o, bizle burada hâlâ ilişkide olan bir yüzler toplamıdır. Acaba Tekvin'e bilimsel değil de etik bir perspektiften baktığımızda ondaki varlıkbilimsel orijin, kaynak sorusu nasıl yeni bir bağlam kazanır?

Felsefeyi hangi dilde yaparsak yapalım, İngilizce, Fransızca, Türkçe, vs., içinde yaşadığımız gerçekliği, varlıkla ilişkimizi biçimlendiren kavramların birincil anlamlarına, yani kökene dönmeye çalıştığımızda Eski Yunanca düşünmek ve konuşmak zorunda olduğumuzu saptamıştır **Heidegger**. Bu orijinal anlamların üstü, Hıristiyan Müslüman, ya da Yahudi teolojisi, ardından da onyedinci yüzyılda **Descartes**'la beraber doğan öznelcilik tarafından örtülmüştür. **Heidegger**'in *Varlık ve Zaman*'da "destruktion" dediği şey bu orijinal anlamları yeniden gün ışığına çıkarmak niyetiyle kötü anlamda gelenekle mücadele eder. Buna karşın, *destruktion* anlamında hermeneutik "a-letheia" kavramıyla ilişkisinde orijinal anlamın daha henüz ilk ortaya çıkışında üstü örtülmeye başlanan bir şey olduğunu da göz önüne serer. Hakikat, unutuştan kurtarılan şey, ışık altına doğru tutuldukça karanlığa doğru çekilir. Anlamın ilk kez verilişinin alanında gizlenme ile açığa çıkma oyunu bir apaydınlığa ulaşmak adına yok sayılamaz. Öyleyse anlamın verilişinin saf, homojen bir kaynağı yoktur; kaynak varsa bile bu heterojen bir kaynaktır ve dolayısıyla tek de değildir.

Post-modern düşünce diyebileceğimiz şey, bu kaynak arayışının, bu gelenekle ilişkinin bugünde bir kendi kendini kurma, kimlik meselesi olduğunu, yani performatif bir boyutu da içinde barındırdığını görmüştür iyice. Bu kimlik kurmanın baştan kötü bir şey gibi değerlendirilmesine gerek olmadığı gibi, kaçınılmaz bir süreç olduğunu da vurgulamak gerekir. Belki de gelenekle *destruktif* bir ilişki kimlik inşa etmenin kolay olmadığı için saygıdeğer olan yollarından birisidir. Buna karşın, bu *destruktif* süreç aynı zamanda dışlayıcı bir süreçtir, ki **Heidegger**'in stratejisinde çabucak dışlanan kaynakların tektanrıcı dinlerle birlikte yaşayan felfese olduğu hemen farkedilir. **Heidegger**'e göre, Yahudilerin, Müslümanların ve hatta Hıristiyanların orijinal bir felsefesi yoktur; onlar Eski Yunan'dan devraldıkları kavramları çarpıtmış, ilk anlamların üstünü örtmüşlerdir. *Destruktion*'un "felsefe" dediğimiz şeyi Eski'ye dönerek topyekün yenilemesinin; tarihsel olarak damıtılmış, çökelmiş eski kavramları dışlamak suretiyle onlardan bir çırpıda kurtulamasının imkânsız olması, **Heidegger**'i felsefeden başka türlü bir şey yapmak arzusuna

kaptıracak ve yaklaşımı radikalleştikçe o, yeni olanın ancak "düşünce" tarafından düşünülebileceğini iddia etmeye başlayacaktır.

Buna karşın, **Levinas**'ın felsefi amaçlarından biri, evrensel bir dağarcığı olduğunu düşündüğü felsefenin Eski Yunanca olan dilini — İbrani dünya görüşünden kaynaklanan fikirlere ışık tutmak için kullanmak ise, buna eş olan başka bir amacının da, Eski Yunan düşüncesinin kategorilerine ve kavramlarına Yahudi düşüncesinden kaynaklanan yeni bir görüş gücü kazandırmak olduğu belirtilmelidir. (Örneğin bu işlem, *Bütünlük ve Sonsuz*'da **Platon**'un *kath'auto* kavramının Ötekinin ortaya çıkışını (*révélation*) anlatmak için kullanılmış olmasıyla örneklendirilebilir.) Yahudi kaynaklarını ve bunlardaki vahiy eden sesi kullanırken felsefi akıl yürütmeden hiçbir zaman vazgeçmez **Levinas**. Ahd-i Atik'ten ya da Talmud apolojilerinden alıntı yaparken ya da bir bilgenin adını anarken bir ispat yaptığını düşünmez; kısacası dinsel kaynaklarla ilişkisi dogmatik değildir. Ahd-i Atik'ten alıntılanan dizeler, cümleler bir geleneğe, bir deneyime tanıklık etmek için kullanılmışlardır ve tanıklık ettikleri şey, **Levinas**'a göre, bir inanç geleneği değil, bir düşünce geleneğidir. Bu düşünce, evrensel insan düşüncesine özsel olarak aittir.

Kutsal kitaplar üzerine yapılan araştırmalar, Tevrat'ın, yani **Musa**'nın beş kitabının tek bir kişinin elinden çıkmadığını, en az dört yazarın ve bu eserleri biraraya getiren beşinci bir kişinin bulunduğunu ortaya koyuyor. Her yazım, döneminin tarihsel ve politik gerekliliklerine bağlı olduğu kadar, hikâyeleri anlatırken yaptığı vurgularla belli bir niyeti gerçekleştirmeye de çalışmaktadır. Yine de Tevrat'ın bileşikliği, değişik zamanlarda, değişik kişilerce, değişik tarihsel bağlamlar içinde kaleme alınmış olması, onun hakikati, öğretisi olmadığı sonucunu çıkarmamızı gerektirmez. Bu soruyu, böyle bir çalışmayı başarılı bir şekilde yapmış bir akademisyenin *Kitab-ı Mukaddes'i Kim Yazdı?*'nın[4] yazarı **Richard Elliot Friedman**'ın ağzından sorabiliriz: "Acaba Tevrat parçalarının toplamından daha fazlası mıdır?" Yazara göre sorunun yanıtı "evet" tabii ki. Değişik parçaların bir araya gelmesi, o parçaların tek başına taşıyabileceklerinden çok daha zengin bir anlamın doğmasına sebep olmuştur. Bu zenginlik çelişkilere de dayanır –örneğin Tanrı'nın insanı hem kendi imgesinde yaratıp hem de bilgelik kazanmak için yasak meyvayı yediği için onu cezalandırması, Tanrı'nın hem adalet hem merhamet talep etmesi, hem kozmik hem kişisel oluşu vs,– ki Talmud'u doğuran şey hem bu çelişkilerin yorum talep etmesi hem de gündelik hayatta yaşanan tekil olayların ortaya koyduğu sorulara Eski Ahit'ten bir yanıt bulma çabasıdır. Tevrat'ın ilk tarih yazımı gibi ele alınabileceği fikri doğru görünüyor ama bu tarih aynı zamanda Tanrı'nın tarihi, Tanrı'nın başlattığı bir tarih, bir söz vermenin tarihi ve belki de **Levinas**'ın düşündüğü gibi Tanrı'yla insan arasında yapılan bir anlaşma yoluyla, etiğin insanlar arasına doğuşunun alegorik tarihidir. Bu etik, yüzyıllar sonra pagan felsefenin doğuracağı etikten oldukça farklıdır ve bu farka biraz olsun değinmeliyiz. **Aristoteles**'in pratik bilgeliği, "doğru yerde, doğru zamanda, doğru kişiye, doğru motivasyonlarla, doğru bir biçimde davranma" biçiminde ifade edebileceğimiz, tikel durumları düşünerek yapılmış seçimler sayesinde aşırıya kaçmadan ortayı bulmayı başaran bir bilgeliktir. Bu bilge eylemin sonuçlarının, genel olarak iyi olması gerektiği gibi, baş-

kalarına adil davranırken etik öznenin kendisine de zarar vermemesi gerekir. *Ethos* birlikte yaşanan bir yere, yerleşikliğe gönderme yapar öncelikle; burası, Eski Yunan şehri (*polis*)dir; etik ilişkilerin gerçek öznesi de yurttaştan başkası değildir. Buna karşın, Yahudilerin etiğinin kaynağı olan on emir, Sina dağından, kölelikten yeni çıkmış, sürgündeki bir halka verilmiştir. "Etik" terimi orijinal olarak Eski Yunan'ın pratik hayatından ayrılamazsa, **Levinas**'ın Tevrat'ta Eski Yunan bilgeliğinden farklı bir bilgelik olduğunu gösterme ve onu felsefeye taşıma niyetini de bazen kavramsal bir kapanış yaratarak zorlar. **Levinas**, bu Heidegger'ci saptama karşısında, Eski Yunan bilgeliği ile Yahudi bilgeliği arasında kurmaya çalıştığı kesişimin imkânını yitirir gibi olur. O zaman, aslında "etik"le değil, "aziz" kavramı ile ilgilendiğini söyleyecek, aziz (*saint*) ile kutsal (*sacré*) arasındaki ayrımı keskinleştirip pagan düşüncesinden doğan etikle Yahudiliğin tek Tanrısı ile ilişkilenen bir aziz ahlâkını iyice kutuplaştırma yoluna gidecektir. Ama "etik" teriminin köken olarak Yunan bilgeliğine dayanması ve Batı felsefesi geleneği içinde gitgide artan bir biçimde varlıkbilim tarafından işgal edilmiş ve baskı altına alınmış olması, **Levinas**'ın onu başka türlü, hatta *Bütünlük ve Sonsuz*'un diliyle söylersek, ontoloji ile özdeşleştirilmemiş bir "metafizik" anlamında kullanmasına engel olmaz. "Etik" **Levinas**'ın felsefesinde durağan değil, sürekli olarak yeniden düşünülen, yenilenen ama hiçbir zaman merkezi konumunu kaybetmeyen zor bir terimdir. **Levinas**'ın "etik" düşüncesini tüm zorluklarına rağmen terketmemekteki inatçılığı onun felsefe üstünde ısrarıdır belki.

Levinas'a göre Tevrat'ın hakikati tarihsel ve filolojik çalışma ile tüketilebilecek bir şey değildir; bu hakikat, yorumbilimin tüm olanaklarıyla, Tevrat'tan yola çıkarak Talmud'daki yorumları yapan rabbilerin anlama katılımları sayesinde, belki de Tevrat'ın yazarlarının akıllarından bile geçirmedikleri bir anlam yaratışına açılır. **Levinas**'a göre, gerçek bir Yahudi Tevrat'ı bu yorumlardan ayırmayacağı gibi, dinsel yaşamda da öncelikle Tevrat üstünde yapılan entelektüel çalışmanın, öğrenmenin önemi büyüktür. Entelektüel çaba ve eylem, öğrenmeyi mümkün kılarak insanı başka varlıklardan ayırır. İnsanın entelektüel bir çaba ile ilerleyerek, istemini Öteki'nin iradesine boyun eğecek hale getirmesi, keyfi bir karar vererek, toplumsal zorlamayla ya da hislerine kapılarak Tanrı'ya iman etmesinden çok daha değerli bir şeydir. Vahiy kavramı, öğrenme olmadan işlerliğini yitirir. Bu tezin rabbinik bir okula ait bir apoloji ile nasıl yükseltildiğini görelim şimdi: Apolojinin sahnesi, Tanrı'yı meleklere ve İsrail kavmine öğretirken gösterir. Akılları açısından eksiksiz, içlerinde kötülük barındırmayan varlıklar olan meleklerin hakikatiyle mükemmel olmayan varlıklar olan insanların hakikati aynıdır. Ama melekler, öğretiyi alması açısından birincil konuma konmuş olan İsrail kavmine ilâhi sözün anlamını sormaktadırlar. Demek ki ilâhi sözün akılla karşılaşması aslen ve öncelikle melekte değil insanda meydana gelir (DL s.30). Meleklerin istemi, bencilce tutkular tarafından saptırılmadığı için onlar kötülük yapamazlar. Oysa insan, içindeki kötülükle yırtılan, parçalanan, kaygı duyan bir varlıktır ve tam da böyle olduğu için, meleklerin sahip olmadığı bir şeye, kendini eleştirebilme ve aşabilme imkânına sahiptir. Bu yorum, Talmud geleneği içinde insan isteminin eğitiminin, "mistik" tarafını kaybe-

dip entelektüel bir öğrenme çabasına bağlandığını gösterir. Burada "istem" terimini kullanmamız, bu terim **Levinas**'ın kendisi tarafından kullanmadığı için, *Bütünlük ve Sonsuz*'un başındaki Öteki'ne yönelen "metafizik arzu" ile eğitilen "istem" arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu doğuracaktır. Burada bu soruya çok kısaca şöyle bir yanıt verebiliriz: "Başkasının beni sorguya çekmesi", onunla karşılaşmam deneyimi sayesinde benim kendi bencilliğimi, iktidarımı ve kavramsal çerçevelerimi sorgulamamla, yani **Levinas**'ın "eleştiri" dediği şeyle bağlantılı olarak düşünülebilir. Başkasının beni eğitmesi, bana öğretmesidir bu. "Eğitim, yani Ötekinin istemine boyun eğmek — en ilâhi öğrenimdir" der **Levinas**. (DL s.33) Eğitimin aklın hiçbir rol oynamadığı bir boyun eğme süreci olduğu anlamına gelmez bu söylediği, tam tersine... **Levinas**'ta eğitim, hem kuramsal aklm "eleştirel" faaliyeti ile, yani felsefe yoluyla, hem de Talmud'daki gibi, kuramsal bir yönelim taşımayan entelektüel faaliyet sayesinde gerçekleşir. Talmud'daki entelektüel faaliyetin teorik bir yönelim taşımadığını söylerken, onun Tanrı bilgisini "onto-teolojik" spekülasyonlara indirgemediğini, pratiğe dönük, insanın insanla karşılaşmasının sahnesinde "ne yapılması gerektiğini bilmeye yönelik" bir eğitim süreci olduğunu vurgulamak gerekir. Eğer "Tanrı'yı tanımak, (insan ilişkilerinde) ne yapılması gerektiğini bilmekse" (DL s.33), Talmud'un Tevrat'taki sözleri, olayları, çelişkilerin ışığında yeniden ele almak yoluyla verdiği eğitim, kişiyi günlük hayatta karşılaştığı ahlâki problemleri, ikilemleri daha incelikli yorumlarla anlamaya davet eder. Tanrı'nın bilgisi, soyut bir teolojiye ya da teosofiye değil, geleneğin yorumu ve tartışılması yoluyla etiğe açılır. Öyleyse, "istemin eğitiminin" etikten başka bir şey olmayan "metafizik arzu" ile ilişkilendirilmesi mümkündür.

Levinas'ın Yahudi düşüncesinin temel mesajını nasıl gördüğünü biraz daha açık bir biçimde değinebiliriz şimdi. Aslında bu mesaj, tek bir cümlede, "etik ilâhi olanın optiğidir" (DL s.33) deyişinde özetlenebilir. Tanrı ancak yoksulun ve mutsuzun derdinden anlayarak ve onlara boş ellerle yaklaşmayarak tanınabilir. Tanrı'yla doğrudan ve dolaysız bir ilişki kurmak mümkün değildir, onunla ancak başkası yoluyla "çapraz" bir ilişki kurulabilir. Bu yüzden Tanrı'yla ilişki kurabilmek için Hıristiyanlıkta olduğu gibi Tanrı'nın vücuda gelmesi ya da gelmiş olması da gerekmez. Hıristiyanların Eski Ahit'le Yeni Ahit arasında bir devamlılık olduğunu, Eski Ahit'in Yeni Ahit'i öngördüğü teziyle savunmaları, **Levinas**'a göre Tevrat'ı İncil'den yola çıkarak yorumlama çabasına işaret eder. (DL, s.226) Bu çaba, Eski Ahit'in Yahudi düşüncesindeki yorumunu Talmud'dan aldığı gerçeğini görmezlikten gelir. Yahudi düşüncesi insan düşüncesinin ilgilendiği her şeyle ilgilenir ama bu düşüncenin ana yönelimi, tüm deneyimin anlamını insanlar arasındaki etik ilişkilere ilişkin hale getirmesi; insanın başkalarına karşı kişisel sorumluluğunu vurgulaması; sorumlu özneyi, seçilmiş, yani yerine başkası koyulamayacak birisi gibi ele almış olmasıdır. Seçilmiş olmak durumu, bir yandan, Tekvin'deki olayları harekete geçiren hasetin motor-gücü haline gelir ve aşkın/sevginin tarafsız ve adil olmadığı gibi acı bir ders verirken öte yandan da sevilmenin, kutlu kılınmanın anlamının etik planda örnek gösterilmek olduğunu söyleyen Levinas'çı yoruma da açık kapı bırakır. **Levinas**'a göre İsrail'in seçilmiş olması, onun diğer uluslara etik alanda bir

örnek teşkil etme misyonunu üstlenmesi gerektiği anlamına gelir. Yani İsrail'e bir avantaj sağlamaktan çok bir sorumluluk yükler. Sorumlu özneyi böyle konumlandıran Yahudi düşüncesinin nihai amacı, insanların insan gibi yaşayacakları adil bir toplum kurmaktır. Böyle adil bir toplum, insanların Tanrı'yla toplumsal bir hayat yaşaması, Tanrı'nın insanla birlikte yaşaması, ya da insanın toplumda kutlu olması, azizleşmesi anlamına gelir. Hıristiyanlıkla Yahudilik arasındaki en temel fark mesihçiliklerinde kendisini gösterir. Yahudilik mesianik talebini adaletin bu dünyada gerçekleşmesi şeklinde ifade ederken, Hıristiyanlık bu dünyayla ilgisi olmayan, doğa-üstü bir kurtuluşu vaadeder.

Levinas, Batı kültürünü nasıl görmüştür? Ona göre Batı kültüründe Yahudi bilgeliği ile Yunan Bilgeliği arasında tinsel bir kopma oluşmuş, bir yarık ortaya çıkmıştır. Batı kültürünün tinsel ve entelektüel tarihi bu uçurumla işaretlenmiştir, ve ondan hem filozoflarına hem de peygamberlerine bağlı bir dünya doğmuştur.[5] Felsefeciler Yahudiliği ele almışlar, düşünmüşlerdir elbette. Örneğin **Hegel** ona, mutsuz bilinç tartışmasıyla sisteminde bir yer bile vermiştir.[6] **Hegel**'e göre hiçlik olarak bireyin öte olarak görülen evrenselden ayrılığı öznelliğin zorunlu bir anı olduğu için, tinin mutlak ayrılık dini olan ve Tanrı'yla ilişkiyi "ödev" olarak düşünen Yahudilikten geçmesi de zorunludur. Fakat, Yahudiliği sistemine tabi hale getiren **Hegel**'in ondan gerçekten bir şeyler öğrenmeye çalıştığı söylenemez. Bunun nedeni pek çok filozof gibi, Yahudiliğin Hıristiyanlık tarafından aşılmış olduğunu düşünmesi değildir yalnızca, Hıristiyanlığın başka tüm dinlerden üstün olduğunu düşünmesidir. **Catherine Chalier**'nin de vurguladığı gibi hiçbir filozof Yahudiliği yaşayan gerçeği –Tevrat'ı okuma geleneği– içinde ele almamıştır. Felsefe, Eski-Ahit'ten "yaratma"[7] ve "aşkınlık" gibi fikirleri almış ama Yahudiliğin felsefeye indirgenemeyen ve ideal bir kentin kuruluşuna dayanmayan yaşamsal yanında değerli olanı görmek için pek fazla çaba sarfetmemiştir. Buna karşın, Tevrat yorumu geleneği içindeki Rabbilerin de, felsefenin gerçekliğe kavramsal bir biçimde hakim olma çabasına ve modern felsefenin aklın özerk olduğu gibi kurucu varsayımlarına şüphe ile bakmış oldukları yadsınamaz. Felsefeyle vahiy, Eski Yunan bilgeliği ile Yahudi bilgeliği arasındaki uçurumu kapatmaya çalışan Yahudi filozoflar da vardır elbette: Örneğin, Helenistik dönemde (İ.Ö 20 - İ.S 50) yaşamış olan İskenderiye'li **Philo** platonik, stoik ve Yahudi değerlerinin bir sentezini yapmaya çalışmıştır. 12. yüzyıl filozofu **Maimonides** Kitab-ı Mukaddes'i alegorik bir biçimde yorumlayarak ortaçağdaki akılcı bir dinbilimin yolunu açmıştır. **Maimonides**, vahiyin insan merkezci yorumunu eleştirerek, vahiyde Tanrı'nın mutlak mükemmeliğinin mantığını aramış, Kitab-ı Mukaddes'in aslında bizi, kendimizi ahlâki açıdan mükemmelleştirerek ve entelektüel açıdan geliştirerek –matematik, doğa bilim, felsefe gibi konuları derinlemesine bilerek– Tanrı'yla dolaylı bir biçimde temas kurmaya ve ona benzerliğimizi kazanmaya çağırdığını düşünmüştür. Ama **Levinas**'ın felsefe ile Yahudilik arasında kurduğu ilişkinin özü, alegori yoluyla uzlaştırma değildir. O, felsefeye şüphe ile bakan bir dinin karşısında, felsefenin bizi dini daha iyi anlamaya iteceğini iddia ederek ona yer açmaya çalışan bir Yahudi düşünürü olmadığı gibi, altı milyon Yahudi'nin öldüğü Yahudi soykırımında yiten anlamı bize geri verebilecek olan şeyin,

bu holokostun düşünsel zeminini hazırlamış ya da en azından onu engelleyememiş olan Batı felsefesi geleneği olduğuna inanmaz. **Levinas**'a göre felsefe artık eskisi gibi kendisine karşı kör olmamalıdır; soykırımla derin bir anlam kaybına uğramıştır ve ona kaybettiği anlamı verecek olan Ötekine, Yahudi düşüncesine ve başka düşüncelere açılmalıdır. **Levinas** gençliğinden beri Talmud'un belirlediği bir sinagog eğitimi görmüştür, ama yaşayan Yahudi geleneğindeki anlam üretimini soykırım sonrasında yeni bir gözle görmeye başlar.

Talmud'u yeniden keşfinin unutuştan çekip çıkardığı şey, **Levinas**'ın Batı düşüncesinin indirgediğini ve yokettiğini düşündüğü "radikal başkalık"tır. **Levinas**, Eski Yunan kaynaklı felsefe geleneğinin "kendini bil" düsturu ile belirlenmiş bir Aynılık felsefesi olduğu saptamasını sık sık yinelemiştir. **Levinas**'a göre Batı felsefesinin kendinden çıkışı hep bir kendine dönüşle sonuçlanan Ulysses ruhunun doruğu **Hegel**'in tin felsefesidir. **Merleau-Ponty**, *Görünür ve Görünmez*'de "gerçek felsefenin, kendinden çıkışın bir kendine dönüş, kendine dönüşün de bir kendinden çıkış olduğunu görmekten kaynaklanacağını ve tinin de bu çift yönlü hareketin kesişimde bulunduğu" yazar.[8] Başka bir bağlamda, "kendine dönüşün de bir kendinden çıkış" olduğu saptamasına katılabilirdi **Levinas**, çünkü içkinliğimde benim tarafımdan kurulmayan ötekinin aşkınlığı ve izidir beni kendimden çıkaran şey, yine kendime dönsem de dönmesem de...[9] **Levinas**'ın *anamnesis*'e dayalı bilgi kuramıyla, yani öğrendiğimin aslen başkasından değil, hep kendimden kaynaklandığı tezi ile polemiği, onun bu tezi Batı felsefesini bir Aynılık düşüncesi haline getirecek kadar belirlemiş olduğunu düşündüğünü gösterir. Onun, bu aynılık düşüncesinin içinden kırıldığı aşkınlık anlarına dikkati çekmekle yetinip, bu düşüncenin ana yönü hakkındaki saptamasını radikal bir biçimde yenilemeyi ciddi bir biçimde ele almadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yapmaya çalıştığı şey, Eski Ahit okumasından devşirdiği başka bir tavrı bu ana yöne alternatif olabilecek kadar "felsefi"leştirmektir. Batı felsefesinin kendisini mutlağın krallığına baştan girmiş gibi tahayyül eden ve hakikate doğru yönelen ruhun ancak kendine varabileceğini öne süren Platonik-Plotinosçu mirasına karşın Yahudilik bize gerçek bir aşkınlık olduğunu öğretir. Yahudilik, ruhun, ne kendi içine sığdırabildiği ne de onsuz yapabildiği bir başkalıkla, –Tevrat'ın Tanrısı gibi keyfi ve şiddetli bir Öteki'yle– hatırlanamaz, tarihi saptanamaz bir ilişki içinde bulunduğunu düşünmeye yeltenir. Bu tarihi başlatmış olan tarihsiz Öteki, Batı'da görülmemiş, Eski Yunan'ın bilemeyeceği türde yeni bir etiğin, radikal anlamda "deneyim"e dayalı bir etiği düşünmemize olanak tanır ve Batı felsefenin klasik kavramlarını radikal bir biçimde eleştirilmesinin de yolunu açar. Bu eleştirinin derinliklerine ve inceliklerine burada girmenin imkânı yok. Ben "deneyim" kavramı üstünde durmayı tercih edeceğim.

Levinas'ın "*Görüngü ve Muamma*" adlı makalesinde Tanrı'nın deneyimi ile başkasının deneyimi arasında kurduğu ilişkiye bakarak sözkonusu deneyimin şimdi ve burada mevcut olan bir varlığın deneyimlenmesi anlamına gelmediğini tespit edebiliriz. İlişkisiz olmayan bu iki deneyim, mevcudiyetin deneyimi denebilecek şeye onu kesintiye uğratarak, rasyonel söyleme ise ona rahatsızlık vererek girer.[10] Tanrı kişisel düzende yokluğunun sonsuzluğunu sonuna kadar korur ve kendisini

Tevrat'ın Çıkış'ın 33. bölümünde olduğu gibi ancak izinde gösterir. Ama yalın bir biçimde bir mevcudiyeti gösteren bir iz değildir bu. İzi, bir gösterge olarak değil, izin silinmesinin izi olarak tarif eder **Levinas**. Tevrat'ta anlatılan tarih boyunca Tanrı, Adem'le cennet bahçesinde birlikte yürüme gibi bir yakınlıktan gitgide geri çekilmiş, hayata daha az doğrudan giren, sesi daha az duyulur olan ve sonunda tamamen kaybolan bir Tanrı haline gelmiştir. Tevrat, bir metin olarak Tanrı'nın kayboluşunu anlatır, hatta Tanrı'nın kendi izini silmesinin izinden başka bir şey değildir. **Levinas**'ın özel kullanımıyla "iz" kavramı, iz bırakanın bulunabileceği, göz önüne serilebileceği, örtüsünün kaldırılabileceği, açığa çıkarılabileceğini yadsır. İzi bırakan sanki kapıyı çalmış ama gelmeden gitmiş; içeri girmeden dışarı kaçmıştır çoktan. **Levinas**'ı Yahudi bir filozof olarak okumak isteyen ikinci grup yorumcuların kanımca en önemlilerinden birisi olan **Jill Robbins**, bu deneyimi Tevrat'ta **Musa**'nın Tanrı'yı "görmesi" bağlamında ele alır[11]: Horeb dağının eteğindeki çalılık tutuştuğunda **Musa** tutuştuğu halde yanmayan bu çalıyı görme arzusu duyar. Tanrı ona "Musa, Musa" diye seslenir. **Musa**, "işte ben buradayım" diye cevap verir. O, "Ben senin babanın Tanrısıyım, **İbrahim**'ın Tanrısı, **İshak**'ın Tanrısıyım, Yakub'un Tanrısıyım" der. Ve **Musa** yüzünü gizler, çünkü Tanrı'ya bakmaktan korkar" (Çıkış:3-6) Daha sonra Horeb'in kayalarında **Musa** Onu görmek istediğini bildirir ama bu sefer de Tanrı bu cüreti reddeder. Bir geçişten ibaret olur, kendisini geçmiş olarak, izinde gösterir. **Musa** Tanrı'nın yüzünü değil, ancak belirişinde kaybolduğunu görebilir. (Çıkış: 33) Hayatımızın en büyük deneyimleri, der **Levinas**, hiçbir zaman yaşanmamışlardır. Ötekinin ortaya çıkışı da buna benzer. Bu deneyim de kaçırılmış, farkedilememiş, karşılıklılığı bulunmayan, kendine mevcut olmayan bir deneyimdir. İşte belki de bu yüzden, Tanrı'nın izine doğru gitmek, Ötekinin izine doğru gitmektir. **Robbins**'e göre "Tanrı'nın izi demek, iz olan Tanrı" demektir. İz olan Tanrı "varlık yokluk karşıtlığının ötesindeki bir yokluk anlamına" gelir. İz yüzdedir **Levinas**'a göre, bu nedenle de yüzün deneyimi, radikal deneyimdir, bir yaşantı değil. (Tevrat'ı da bizle ilişkili bir yüzler toplamı olarak görmemiş miydi **Levinas**?) Yüzüne bakma gibi radikal bir deneyim ise "kendinden çıkışı" ima eder ve bu çıkış sebebiyle başkasının yüzü, bir özne tarafından görülen bir şey olamaz. Yüz, profillerinin toplamı, bir perspektifler geometrali, ideal bir nesne, ya da bir imge değildir; yüze bakan ve onda sonsuzlukla ilişkilenen bakış ahlâkidir. "Öldürmeyeceksin" emri, öldürmenin mümkün olduğunu, başkasının canını almanın gerçek bir imkânsızlık olmadığını, ancak ahlâki anlamda bir imkânsızlık olabileceğini ima eder. Öldürmek "yüzüne bakılmayınca" yapılabilecek bir şeydir **Levinas**'a göre. **Levinas**'ın Yahudiliğin etik ilişkiyi (başkasının yüzüyle ilişkiyi) insanın ayrıcalıklı ilişkisi gibi gördüğü ve bunun Batı felsefesinin genel tavrına aykırı, onun tarafından görmezlikten gelinen bir yol açtığı tezinde bir tür hümanizm, bir başkalık hüzmanizmi görülebilir. Belki de bu hümanizm yukarda sözünü ettiğimiz gibi bir "başkası hümanizması" değil de, "insanlardan çok şey bekleyen bir Tanrı'nın hümanizmi"dir. (DL s.46) Onun beklediği şey sorumluluk, Tevrat'ta genellikle dul, yetim ve yabancı gibi gösterilen Ötekine boş ellerle yaklaşmamaktır.

Anlatmaya çalıştığımız şey, **Levinas**'ın Eski-Ahit'le Talmud üzerinden kur-

duğu ilişkinin, Kitab-ı Mukaddes'e bütünsel bir başeğmeyi vazeden ve onu düşünmeyi engelleyen bir araç haline getirenlerin sofuluklarından ya da gizemciliklerinden çok farklı olduğudur. Kitab-ı Mukaddes'in bir korku ve önyargı kaynağı olarak ele alınması gerekmez. Yahudi geleneği içinden gelerek felsefeye yöneltilen şüpheci tavır ve vahiy kaynaklı ilhama yöneliş **Levinas**'ta bir irrasyonalizm savunusuna da dönüşmez, insan düşüncesinin yalnızca söylemsel akıl yürütme ile neden yetinemeyeceğini açıklamaya çabalar **Levinas**. İşte tam da bu açıklama çabasında **Levinas**'ın modern ve post-modern felsefeyi ilgilendiren kaynak sorusuna verdiği yanıtı ele alacağız. Öncelikle "Post-modern", "post-yapısalcı" ve belki de "post-holokost" düşüncenin ayırt edici yanı olan modern düşüncenin kaynağıyla kurduğu çelişkili ilişkiden beslendiği saptamasının **Levinas** tarafından da yapıldığını görüyoruz. Kaynak sorusu felsefenin ontoloji alanına aittir; bunun nedeni felsefede ilksel olanın hep ontoloji olmasıdır. Varlığa gelişin fışkırdığı kaynağın araştırılması hep aşkın ve ontolojik bir araştırmadır çünkü bu araştırma varlığın imkânının evrensel koşullarını bulmaya çalışır. *Ur-sprung*, ilk fışkırış, bir kendi kendinden çıkıştır. Kaynak olmak demek şimdide başlamak, yani nedensel dolayımlar zincirinden kurtulmak ve başka hiçbir şeyden türemeden dolaysız olarak kendinden doğmaktır. Ama tam da bu noktada, **Fabio Ciaramelli**'nin de "*Kaynak-öncesi Bilmecesi*"[12] adlı makalesinde gösterdiği gibi, kaynağın dolayımsızlığı paradoksal bir ikilik içermek, ya da en azından içsel bir eklemlenmişliği kabullenmek zorunda kalır. **Ciaramelli** bu noktayı **Levinas**'ın *Varoluştan Varolana*[13] adlı kitabında yaptığı "an" tartışmasına geri dönerek tartışıyor. An, ontolojik anlamıyla anlık değildir. Kaynağın kendi kendisinden kaynaklanması, onun kendisine bir atıfta bulunduğunu yani kendi başkalığıyla ilksel bir ilişkide olduğunu ve başkalıktan doğduğunu ima eder. Yalın olanın bu döngüselliği sayesinde kaynak kendisinden kaynaklanır ve öyleyse kendisini önceler, kendisini varsayar. Kendi kendisinden doğan kaynak içinde bir başkalık taşımak, o başkalıktan doğmak durumundadır. **Derrida** da ilk eserlerinde, kaynak fikriyle arasında kopmaz bir bağ bulunan rasyonel düşüncenin, ulaşmak istediği kaynağa en çok yaklaştığı yerde bir *delirium*'la karşılaştığına işaret etmiş ve tekrarı, *après coup* yapısını, başkalıkla ilişkilendirerek, düşüncenin farkında olmasa bile kendi başkalığıyla, içindeki dışsallıkla bitmek bilmez bir savaşa girişmiş olduğunu vurgulamıştır. Tahakküme yönelik tüm düşünsel yapılar bu mücadelenin gözden saklanmasıyla ayakta durur.

Fakat kanımca, **Levinas** kaynağın ontolojik bakımdan içsel ikiliğini saptamakla ve pek çok post-modern düşünür gibi birliğin ve özdeşliğin başkalıktan, farktan ve çokluktan doğduğunu söylemekle bu tartışmaya son noktasını koymuş olmaz. Daha doğrusu, kaynağın içindeki başkalık, mutlak olarak ayrı olan Öteki ile ilişkilenmediği sürece yeterince radikal bir başkalık değildir; yine kendi kendinden başkalıktır. **Levinas**'ın "kaynak-öncesi" dediği şey, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki "sonrakinin önceliği" yapısının içinden anlaşılmalıdır. **Levinas** gibi, bu yapıyı **Descartes**'ın *Metafizik Düşünceler*'indeki "döngü"nün içinde açıklayabiliriz. **Descartes**'ın cogito'ya varışı bize ayrılığın hikâyesini anlatır **Levinas**'a göre. Cogito, bütünselliğe direnişe ve Tanrı'dan ayrılışa tanıklık eder. Bu ayrılış, filozofun ilk baş-

langıcı, mantıksal başlangıcıdır. Fakat Üçüncü Meditasyon'da sonsuz olanın sonluda, çoğun azda bulunmasıyla birlikte ortaya çıkan metafizik arzuda ve Tanrı'nın cogito'nun kanıtını ayakta tuttuğunun öne sürülmesinde yeni bir düzen, kronolojik bir sıra ortaya çıkar. Bu ikinci başlangıca göre Tanrı önceldir. Öte yandan, mantıksal sıra açısından bakarsak cogito'nun varlığının kanıtı Tanrı'nın varlığına bağlı değildir, nedenim olan Tanrı benden sonra gelir. Tanrı sanki sonucundan sonra gelir. (TT s.47) **Levinas**'a göre **Descartes**'ın döngüsü adıyla bilinen yapıda "olumlu" bir olay meydana gelir. "Öncekinin sonralığı"dır bu olay. Mantıksal olarak sonra, zamansal olarak önce olan başkasıyla ilişki ya da metafizik arzu, mantıksal olarak önce ve kronolojik olarak sonra olan ontolojiyi ve onun varlıkla olan ilişkisini askıya alır, kesintiye uğratır. Eğer kaynak ontolojik bir soru ve araştırma ise başkasıyla ilişki "kaynak-öncesi" olacaktır. Kaynak-öncesi olanın muamması onun bir görüngü olmadığı, bir şimdide ortaya çıkmadığı, bir bilincin etkinliği olmadığı halde, görüngü olana yani belirene sızması ve belirişin, ortaya çıkışın koşulu ve sınırı olmasında bulunur. Bu koşul ya da sınır, görüngüsel olana bir müdahale, onu kesintiye uğratan şeydir **Levinas**'a göre. İşte **Levinas**'ın etiği ontolojiye "öncel" bir şey gibi konumlandırması bu yapı içinden anlaşılabilir. Etik ya da etik sorumluluk ontolojik ve politik olanı kesintiye uğratır ve onun kaynak-öncesidir. Ontolojiye sığmayan, radikal anlamda ampirik bir deneyim sözkonusudur, ki buna **Levinas** başkasıyla "yüz-yüze" deneyim adını verecektir. Bu deneyim, ontolojiyi karakterize eden ilksel özdeşliğe göre bir paradokstur ve ontolojinin dekonstrüksyonunu motive eden de odur aslında. Kaynak-öncesi olan görüngüsel düzenin görüngüsel olmayan biçimde kesintiye uğraması, kaynağı, çokluk onu inşa ettikten sonra önceler. Öyleyse **Levinas**'ta ontolojinin kaynaksallığı ile etiğin kaynak öncesiliğinin aşılmaz bir anakronizme, an-arşiye yol açtığını sonucunu çıkarmakta haksız değildir **Ciaramelli**, ve belki de **Levinas**, **Derrida**'dan da daha anarşist bir düşünürdür.

Bu dolayımdan sonra Tekvin'e geri dönünce **Levinas**'m onda yalnızca bir kaynak hikâyesi bulduğunu sanmak saflık olur. **Levinas**'a göre, Tekvin'in meselesi, *öncelikle* ontolojik değil, "kaynak-öncesi" olandır. Tekvin, insanın başkasıyla ve Tanrı'yla ilişkisi yoluyla etik öznenin yapısının oluşumunun alegorik bir tarihi gibi okunabilir. Bu noktada okuyuşumuzu doğrulayacak iki başlangıç bulmak mümkün Tekvin'de. Tevrat üstüne yapılan filolojik tarihsel araştırmaların **P** diye adlandırdıkları, Tanrı'dan "Yahova" adıyla bahseden yazarın anlattığı yaradılış hikâyesi, ayrılmamış, karanlık, kaotik *tohu v'vohu*'nun üstünden Tanrı'nın nefesinin süzüldüğü ve Tanrı'nın "Işık olsun" dediği ve ışığı karanlıktan ayırıp günü yarattığı ve bu yaratımını "iyi" bulduğu sözleriyle açılıyor. Bu hikâye aslında oldukça kozmolojik ve ontolojiktir ve Tekvin'in en başı, ilk hikâyesidir. Ama eğer ontolojik olandan da evvel, bir kaynak-öncesi varsa bu ancak insan yaratıldıktan sonra anlatılabilecek olan bir hikâye olabilir. Üstelik Tanrı'nın Adem'le Eden'in bir akşamüstü esintisinde yürüdüğü zamana da rastlamaz. Adem'le Havva arasında da etik bir ilişki olamaz. Yüzyüze için Adem'den başka en az iki kişi daha gerekir. Öyleyse, kaynak-öncesi olanın yakalanacağı ilk hikâyemiz Tanrı'ya *Elohim* adıyla hitab eden ve Tevrat uzmanlarının **J** diye adlandırdıkları yazar tarafından yazılan Habil ve Kabil

hikâyesi gibi görünüyor. Rabbinik yorum geleneği içinde Tanrı'nın Kabil'le olan diyaloğu şu şekilde temsil edilmiştir: "Ben kardeşimin çobanı mıyım?" Kabil'in Tanrı'ya yönelttiği kardeşinden sorumlu olup olmadığı sorusudur. Bu soru kardeşimizden, komşumuzdan sorumlu olmamızı emreden Tanrı'ya karşı bir saygısızlık göstergesi değildir yalnızca, aynı zamanda da, insanlar arasındaki dayanışmadan bihaber ve **Levinas**'ın deyişiyle " modern filozoflar gibi herkesin kendisi için varolduğu ve varlığını sürdürmek uğruna her şeyin serbest olduğu bir düzende yaşadığını düşünen" birisinin soracağı bir sorudur. (DL s.37) Tanrı, katile suçunun doğal düzeni bozduğunu gösterdiğinde, Tevrat Kabil'e bir kabul tavrı içinde, "Suçum üstlenilemeyecek kadar büyük bir suçmuş" dedirtir. Oysa ki rabbinik yorum bu kabulü bir soruya dönüştürür: "Suçum üstlenilemeyecek kadar büyük bir suç mudur? Yeryüzünü ve Gökleri ayakta tutan Yaratıcı Tanrı'nın bile üstlenemeyeceği kadar büyük mü?" Yahudi bilgeliği, Yeryüzünü ve Gökyüzünü yaratanın ve kaldıranın, insanın insana karşı üstlediği suçu kaldıramayacağını, affedemeyeceğini öne sürer. "Ama bu mümkün mü? Sonsuz olan Tanrı, insanların altından bir buzağı yapıp ona tapmalarını bile affetmedi mi?" Buna yanıt şudur: "Tanrı'ya karşı işlenen suç ilâhi affa uğrayabilir ama insanın insana karşı işlediği suçu Tanrı affedemez."(DL s.37)

Yahudi dininin "göze göz, dişe diş" talep eden bir "öç" dini olduğu, buna karşın **İsa**'nın "bir tokat atana diğer yanağını da çevir" diyen Hıristiyanlığın sevgi ve merhamet dini olduğu söylenmiştir. Tevrat'ta affedilebilecek bir sürü günaha ölüm cezası verildiği doğrudur. Ama öte yandan, Eski Ahit'in Tanrı'sının mahkûm ediciliğinde, yokediciliğinde daha yerleşik ve Hıristiyanlık sonrası kültüre daha yabancı bir paganizmle mücadele içinde olduğunu da görmek gerekir. Tüm bu sertlik, duyguları ve sevgiyi öne çıkaran Hıristiyan geleneğine karşın Yahudi geleneğinin adalet talebini vurguladığını gösterir **Levinas**'a göre. (DL s.208)[14] Yahudilikte Tanrı'yla insan arasındaki ilişki, **İsa** gibi vücuda gelmiş bir Tanrı'yla duygusal bir birleşme, sevgi değil; Tevrat'ın öğretisi yoluyla mümkün olan tinler arası bir birleşmedir. (DL s.204) Tanrı'nın vücuda gelmemiş sözü sayesinde Tanrı aramızda yaşayan bir Tanrı olur. **Yossel ben Yossel**'in tüm Talmud'u yankılayan sözleri **Levinas**'a göre bu tavrı doruğuna taşır: "Onu seviyorum, seviyorum ama Tevradını daha çok seviyorum. Onun hakkında yanılmış, aldanmış olsam bile yine de Tevrat'ın ilkelerinden vazgeçmem" (DL s.204) **Yossel ben Yossel** Tevrat'tan çıkan bir yaşam düsturuna, bir etiğe bağlılığını ilân ediyor böylece. **Levinas** ise bence daha fazlasını yani yalnızca birlikte yaşamanın pratik kurallarını değil, "etiğin etikliğini" de bulduğu için Tanrı'dan daha çok seviyor olabilir Tevrat'ı. Ama Tevrat'tan bile çok, bunu bulmasının yolunu açan Talmud'u sevdiği kesin... **Levinas**'ın Tevrat'ı okuyuşu, ontolojiyi en mükemmel Varlık olan Tanrı'da temellendirmek gibi bir amaç taşımaz. Hatta iyi bir **Heidegger** okuyucusu olan **Levinas**, bu klasik tavrın, ontolojik farkın –varlıkla varolanlar arasındaki farkın, varolanların En Büyük Varolanda temellendirilmek suretiyle– unutulmasının en önemli işareti olduğunu da bilir. **Levinas** doğal tanrıbilimin kendi kendisinin nedeni, *causa sui* ya da *sui generis* olan ve *ipsum esse subsistens* (kendi kendine yeten, varolmak için başka

hiçbir şeye gerek duymayan) bir varlık olan Tanrısıyla ilgilenmez.[15] **Levinas** felsefecilerin Tanrısına inanmayan bir filozoftur kısacası.[16] Böyle bir Tanrı'yla birleşmeye çalışmak ya da ona inanmak değildir derdi. Ve zaten *Bütünlük ve Sonsuz*'daki "ayrılış" fikri, hiçbir birleşmeye izin vermeyecek kadar temel niteliktedir. Ayrılış zorunlu olarak ateizme evrilmelidir çünkü "gerçek tektanrıcılık ateizmin meşru gereksinimlerini karşılamalıdır". (DL s.203) Bunu da gökleri boşaltarak yapar. "Yetişkinin Tanrısı çocuksu bir gökyüzünün boşluğuyla gösterir kendini." (DL s.203) Buradaki ateizm, *Bütünlük ve Sonsuz*'da **Levinas**'ın benliğin kuruluşunun bir anı olarak gördüğü ve yaşamsallıkta, keyif alışda bulduğu ateizmle ilişkisiz değildir. (s.52) Bu esere göre, sonsuzluk fikri ile ilişkinin şartlarından biri, varolanın Tanrısının dışında, ondan mutlak bir biçimde ayrılmış ve bağımsızlığını kazanmış olarak yaşayabilmesi yani ateizmdir. (TT s.54) Psişizm, yani içsellik boyutunun açılmasıyla gerçeklenen ayrılış, "doğal bir ateizm"dir. Bu ateizm Tanrı'nın tez düzeyinde yadsınması demek olan ateizm değidir elbette, çünkü olumlama ve yadsımaya öncel bir konumdur. (TT s. 52) Her ne kadar sonsuzluk fikriyle ilişki bu ateizmi kesintiye uğratsa da, **Levinas**'ın ateizmden aslında hiç vazgeçmediği, hep "tektanrıcı bir ateist" olarak kaldığı iddia edilebilir. **Levinas**'a göre pozitif dinler kutsalı belirleyen katılım (*participation*) ilişkisinden yeterince kurtulamadıklarından pagandırlar hâlâ. Pozitif dinlerin mit içindeki hayatına kıyasla, "sonsuzluk fikri mitlerden kurtulmuş bir insanlığın şafağıdır". (TT s.75) Mitlerden arınmış, tek tanrıcı inanç, "metafizik ateizmi" varsayar. (TT s.75) Ne yasa ne de Tanrı göklerdedir. Dolayısıyla, **Levinas**'ın Tanrı'ya atıfının, doğal tanrıbilimin En Üstün Varlık olan Tanrısının zorunlu olarak varolduğu varsayımını içermek şöyle dursun, onu askıya aldığı bile iddia edilebilir. **Levinas**'ın yaptığı şey, etik deneyim uğruna, biri-öteki-için yapısına bağlı olarak anlaşılması gereken sorumluluğun "yerine geçme" (*substitution*) deneyimi adına, tanrıbilimi devre dışı bırakmaktır. Ona göre Tanrı'nın en üstün varolan olarak aşkınlaştırılması yerine, ontolojiyi aşması, yani varlık olmayan bir Tanrı haline gelerek gerçek aşkınlığı anlatması gerekir. Bu varlığın ötesindeki aşkınlık yani, radikal başkalık ancak Tanrı'nın Ötekiliği ile insanın, komşunun, yabancının, dulun yetimin yüzünün başkalığının kesişiminde bulunur. Kesişim **Levinas** tarafından "iz" kavramı ile düşünülür. Bu izde doğal tanrıbilimin Tanrısı ölürken Tevrat yoluyla Tanrı aramızda yaşar hale gelir. Tekvin bize başkası deneyimi ile Tanrı'nın başkalığı deneyiminin iç içe geçtiği anlar sunar gerçekten. Çadırının önünde oturmakta olan **İbrahim**'ın uzaktan gelişlerini gördüğü üç yabancıyı buyur etmek, yedirmek içirmek için telaşla hazırlıklar yapması ve Tanrı'nın üç yabancının mevcudiyetinde üç melek olarak **İbrahim**'le aynı sofrada oturması, **İbrahim**'in üçüne, tekil Tanrı'ya hitab eder gibi hitab etmesi buna örnek olarak verilebilir. (Tekvin:18)

Tevrat'ın Tanrısının gitgide yokolan bir Tanrı olması Tevrat'tan çıkacak her Tanrı yorumunu ve her etiği etkileyecektir. Sorumluluğun öznesini de buna bağlı olarak tasvir etmek gerekir. Adem ve Havva'nın cennetten kovulmasıyla başlayan ve hatta bu başlangıçtan da önce başlamış olan Tanrı ile insanın birbirinden "ayrılması", "uzaklaşması" tüm Tekvin boyunca artarak sürecektir. Seçilmiş özne ku-

şaklar boyunca ait olduğu ailenin içinde yaşadığı bir "eleme" sürecinden geçerek Tanrı kutsamasını devralır ama her kuşakta kutsanan kişi Tanrı'yla bir önceki kuşağa göre daha uzak bir ilişki kurar. Kutsamanın devri haketme temelinde ya da ilk doğmuş olmanın hakkına saygılı bir biçimde gerçekleşmez. Tanrı'nın seçiminin nedenini yalnız Tanrı bilir ve bu seçim bazen Yakub ve Esav olayında olduğu gibi aldatmacalar yoluyla da olsa gerçekleşir. Sonuçta kutsanma hep bir travmadır ve geçmiş ile barışmak Tekvin'de hiçbir seçilmişin tam anlamıyla başardığı bir şey değildir. Ama, başkası karşısında kendi hatasını kabullenme, kendi egoizminden çıkış seçilmişlikten bile daha önemli, hatta seçilmişliğin anlamı haline gelir. **Levinas**'a göre de etiğin sorumlu öznesi Öteki'nden ve Tanrı'dan ayrılmış, seçilmiş olmanın travmasıyla içsel olarak yırtılmıştır. Bu yırtılmışlık vicdanıyla ve kendisiyle barışık olmakla aşılacak bir durum değil, başkası karşısında kendi sorumluluğunu gören, kendisini başkasından sorumlu tutan öznenin yapısıdır. Bu bakış açısından, Tekvin tarihsel ya da teolojik bir orijin hikâyesinden çok daha fazla bir şeydir aslında, bir insanlık tarihi ya da özel bir kavmin tarihi olarak okunduğunda da derin anlamı tükenmez, onda sorumlu öznenin yapısının psiko-genetik bir araştırması bulunabilir.

DİPNOTLAR:

1. Bu makalenin başlığı, Levinas'ın "Aimer la Thora plus que Dieu" adlı 1955 tarihli kısa bir yazısının başlığını ödünç almıştır. Levinas'ın *Difficile Liberté* (*Zor Özgürlük*) adlı Yahudilikle ilgili kısa yazı ve bildirilerinden oluşan derleme kitabında bulunan 1955 tarihli bu kısa metni doğrudan bir biçimde tartışmayı hedeflemedim. Buna karşın, sözkonusu kısa metnin içerdiği temel yaklaşımı yazının merkezine koyduğum ve ona *Difficile Liberté*'deki diğer makalelere ve *Totalité et Infini* (*Bütünlük ve Sonsuz*)'ye dayanarak daha geniş bir bağlam kazandırmaya çalıştığım söylenebilir. Başlığı ödünç almamın en önemli nedeni, Lévinas'ın Yahudiliği anlayışını çok özlü ve çarpıcı bir biçimde ifade ettiğini düşünmemdir. Levinas Talmud'dan, Yossel ben Yossel'in ağzından aldığı sözlerle kurmuştur bu başlığı. Bkz. Emmanuel Lévinas, "Aimer la Thora plus que Dieu", *Difficile Liberté: Essais sur le judaisme*, Albin Michel 1963 et 1976, ss.201-206. (Bu yazıda *Difficile Liberté* adlı esere yapılan tüm göndermeler metinde parantez içinde DL hafleriyle ve sayfa numaralarıyla verilecektir. Aynı şekilde *Bütünlük ve Sonsuz*'a yaptığım göndermeler için TT kısaltmasını kullandım ve sayfa numarası verdim. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Kluwer Adacemic, 1987, orijinal basım Martinus Nijhoff, 1971.

2. Bence bu yaklaşım, çok sevgili hocam Robert Bernasconi tarafından temsil edilmektedir. *Felsefelogos*'un bu sayısında onun "Şüphe Etiği" adlı makalesi benim çevirimle yayınlanmış bulunmaktadır.

3. Bu gruba da bence Adriaan T. Peperzak öncülük ediyor. Bu makalede onun derlediği *Ethics as First Philosophy* adlı kitaptaki makalelere zaman zaman değiniyorum. *Ethics as First Philosophy*, yayınlayan Adriaan T. Peperzak, Routledge, 1995.

4. Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Harper, 1997.

5. Catherine Chalier, "Levinas and the Hebraic Tradition" adlı yasızında bunu özellikle *Totalité et Infini*'ye dayandırmakta haklıdır. Derrida da "Violence et Métaphysique" de *Totalité et Infini*'yi bu yarılmayı ve karşıtlığı öne çıkarak okumuştur. Bkz. Catherine Chalier, "Levinas and the Hebraic Tradition" *Ethics as First Philosophy*, yayınlayan Adriaan T. Peperzak, Routledge, 1995, ss-3-12. Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics" *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, ss.79-153.

6. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1997. (§ 207) Hegel'e göre mutsuz bilinç kendinde hem tek hem de çifttir. Onda iki yabancı öz-bilinç birbirine dikmiştir gözünü. Sanki köle ve efendi tek bir ruhta birleşmişlerdir. Mutsuz bilincin köle tarafı sonsuzdan yani Tanrı'dan ayrılmış, kendi sonluluğuna zincirlenmiştir. Aslında bilinç kendi kendisinden ayrılmıştır. Fakat kendi içindeki ikiliğin farkında olduğu halde ikiliğinin birliğinin farkına varmaz. Hegel'in tüm bu "olumsuz" betimlemelerine rağmen, mutsuz bilincin Hegel'in fenomenolojisinin temel konusu olarak gören düşünürler de vardır. Özellikle Jean Wahl'in *La Malheure de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, yayınlayan Gerard Monford (1929). Jean Hyppolite de "Mutsuz bilinç Fenomenoloji'nin temel temasıdır" der ama Hegel'in bu eserini okuyuşunu Wahl kadar mutsuz bilince dayandırmaz. Bkz. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press (1974) s.190. Mutsuz bilinci köle efendi diyalektiği yoluyla yorumlayan A. Kojèvedir. Bkz. *Introduction to the Reading of Hegel, Lectures on the Phenomenology of Spirit*, yayınlayan Allan Bloom, çev. James H. Nichols, Jr., Cornell University Press, 1969.

7. Levinas, Tevrat'ta gerçek anlamda bir *ex nihilo* yaratma fikrinin bulunduğu tartışılır olsa da tektanrıcı dinlerin bu fikre dayanarak çok önemli bir kopuşu gerçekleştirdiklerini düşünüyor. *Bütünlük ve Sonsuz*'a göre, yoktan vareden yaratma sayesinde insan babasından (Tanrı) mutlak bir biçimde farklı olabilir. (TI s.58) Her ne kadar yaratan insanı kendi imgesinde yaratmış olsa bile...

8. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, s.252.

9. Tini bir kesişim olarak ele almadığı için mi radikal başkalığı yoketmiştir Hegel? Kesişimin felsefesi radikal başkalığın şart koştuğu bakışımsızlığı ne ölçüde barındırabilir? Burada yalnızca sormakla yetineceğimiz bu sorular bir yana, Levinas'ın Hegel'i radikal başkalığı yoketmekle, bir Aynılık felsefesi yapmakla suçladığı Hegel okumasını bir ölçüye kadar sorgulamak da mümkün. Nitekim günümüzde Hegel'i böyle okumanın kaba ve indirgemeci olduğu itirazına Hegel'i bir farklılık düşünürü olarak okuma çabası eşlik eder. Ama bu okumanın Levinas'ı ikna edeceği şüphelidir.

10. Emmanuel Levinas, "Phenomenon and Enigma", *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, ss.61-73.

11. Jill Robbins, "Tracing Responsibility in Levinas's Ethical Thought", *Ethics as First Philosophy*, ss.173-183.

12. Fabio Ciaramelli, "The Riddle of the Pre-Original", *Ethics as First Philosophy*, ss.87-93.

13. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, ss. Paris: Vrin, 1947, 129-132.

14. Bana göre Levinas yeterince ikna edici değil: Yahudiliğin Tanrı'sı kendisiyle yapılan Ahit'e sadık kaldıkları sürece, pagan halkları aralarında masum insanların bulunup bulunmadığına bakmaksızın İsrail'in eline teslim eder ve bir soy kırımın, bir holokostun başını çeker. (Ve hatta aynı kaderi, belki de daha kötüsünü ahite sadık kalmayan Yahudilere layık görür. Bu yüzden Yahudiler özellikle Tesniye'ye dayandıklarında, başlarına gelen kötü şeyleri, sürgünü, dört bir yana dağılmayı, başka uluslara hizmet etmek zorunda kalışlarını, hatta holokostu kendi suçları olarak deneyimleyeceklerdir ister istemez. Etik öznenin yapısının olmazsa olmaz bir parçası gibidir suçluluk ve mahkûm edilmişlik. Peygamber'ler kitabının Joshua bölümünde Tanrı İsrail için savaşıp başka kavimleri onların ellerine teslim ederken ancak o halklar savaştan önce teslim olup köle durumuna düşmeyi kabul ettiği zaman onlara yaşama hakkı tanınabileceğini açıkça belirtmiştir. Nihai çözüm yoketmedir çünkü Yahudiliğin savaşçı ve sert Tanrı'sı pagan kültürü ile barışık yaşayamaz; paganizm tarafından sürekli ciddi bir biçimde tehdit edilmektedir. İncinebilir, kırılgan bir Tanrı'dır o. Kendi halkına da güvenmez. Fethedilen yerlerdeki tüm kutsal yerlerin yokedilmesini ister çünkü İsrail o topraklarda yaşarken her an yerel pagan Tanrılara yapılan tapınaklarla ve eski kültürün hayaletleriyle bir ilişki kurarak baştan çıkabilir ve Tanrı'sından yüz çevirebilir. Levinas'ın sertliğin "adalet" talebini ifade ettiği iddiası haklı olsa bile detayları ele almayan bir tür aşırı yorum gibi görünüyor.

15. Bkz. *Face to Face with Levinas*, yayınlayan Richard Cohen. Albany, SUNY Press 1986, s.31.

16. Bkz. Theo de Boer, "Theology and Philosophy of Religion", *Ethics as First Philosophy*, s.170'de şöyle der: "Zamanımızda filozofların Tanrı'sına filozoflar bile inanmıyor".

Dil yeteneği genlerle mi ilişkili yoksa sosyal bir olay mı? Yeni sorular.

Barış Korkmaz

Dil yeteneği gibi kompleks bir zihinsel işlev, birbirinden çok farklı disiplinlerin (dilbilim, felsefe, antropoloji, genetik, nöroloji, psikoloji vb.) değişik açılardan araştırma konusu olmuştur. Uzmanlar, kendi özel alanlarındaki verileri bir bütün halinde sentezlerken, bunu belli bir dünya görüşü çerçevesinde ve başka uzmanlık alanlarının verilerinden de tedbirli bir şekilde yararlanarak yaparlar. Elbette her uzman net ve tam olarak ifade etmesi gerektiği kendi bakış açısının, eksiklikler bazen de yanlışlar içereceğini bilerek başkalarının yapıcı eleştirisi altında kendini düzeltmeye hazır olmalıdır.

Dil-beyin ilişkisine ait temel tartışmalardan biri insanın dil yeteneğinin diğer hayvanlarınkinden neden ve nasıl farklı olduğu ve bu farklılığın insanın tüm bireysel ve sosyal gelişimi ve varoluşu açısından anlamı olmuştur. Bu tartışmaların bir bölümü ise dilin sosyal bir olay mı olduğu yoksa genlerle mi ilişkili olduğu sorusu çevresinde gerçekleştirilmiştir. Sosyal çevrenin dil gelişimi üzerindeki etkisini vurgulayan görüşlere göre çocuklar konuşmayı taklit yoluyla öğrenmeye başlarlar ve erişkinler tarafından düzgün konuşmaya zorlanırlar. Böylece herkesin dil gelişimi (söz konusu belirli bir dil, örn. Türkçe için) aşağı yukarı aynı hız ve aşamalarda olur ama çocuklar arasında görülen dil gelişimine ilişkin farklar da verilen eğitime göre değişir. Önceleri daha güncel olan bir başka görüşe göre çocuklar bir dil öğrenme makinesi ile doğarlar ve bu içsel makine öğrendikleri dile evrensel karakteristiğini verir[1]. Her dil, belirli kurallara göre yapılanır ve çocuk öğrendiği dilin özelliklerine göre bunlardan bir bölümünü kullanır. Sonuç olarak çocuklar konuşmayı biyolojik bir program temelinde öğrenir ve dil gelişimi tüm insanlarda ortak

genetik bir temelde yürür. Dil gelişimi açısından bireyler arasında farklılıklar olmakla birlikte nihai gelişim açısından bu farklar ihmal edilir. Elbette bu alanda bir dizi başka kuramdan daha söz edilebilir; temelde bu görüşler biyolojik ya da sosyolojik başlıklar altında gruplanabilir.

Son bilimsel veriler dil gelişiminin tek başına ne toplumsal bir süreç ne de biyolojik bir süreç olduğunu göstermektedir. Bugün yanıtı aranan sorular, bunlar arasındaki incelikli ilişkinin doğasının ve mekanizmasının ne olduğu konusundadır. Anadilin öğrenilmesi sürecinde çevreden gelen bilginin anlamını kavramak için beyinde nasıl bir içsel hazırlığın gerektiği sorusuna yoğunlaşılmış, *içsel olan*ın ya da *dışsal olan*ın ayrıntılarıyla ne olduğunun ve nasıl bir etkileşim içinde olduklarının belirlenmesi önem kazanmıştır. Nörolojik yaklaşımda dikkat edilmesi gereken noktalardan biri *indirgemecilik*tir çünkü zihinsel süreçleri yalnız biyolojik terimlerle açıklamak ciddi yanlışlara neden olur. Elbette dil yetisi salt beyin etkinliğine indirgenemez ve yalnız nörolojik terimlerle açıklanamaz*.

Yeni doğan bir bebek, dili öğrenmeye nörogenetik olarak yatkındır ama anadilin öğrenilmesi için annenin (ya da bakıcının), onun konuşma öğrenmeyeceğinden hiç kuşku duymayarak çocukla sürekli konuşması[2] gerekir. Dil etkin bir etkileşim sürecinde öğrenilir. Kurt çocuk örneğinde görüldüğü gibi toplumsal dilin varlığı dil öğrenimi için zorunludur. Elbette beyin olmadan da dil olmaz. Beyni hasarlı olan çocuklar konuşmayı hiç öğrenmeyebilirler. Yine de bebek doğar doğmaz konuşmaz (gerçi konuşmaması ses çıkartım organlarının örneğin gırtlak, dil vb hazır olmaması ile de açıklanabilir) ve belli bir süre içinde toplumsal bir dile maruz kalarak dili öğrenebilir.

Nörolojik bilimler açısından insan beyninde dile özelleşmiş yapıların araştırılması, bu tip yapıların insana yakın hayvanların beyninde de olup olmadığı, insan beynindeki merkezlerin hem filogenetik** hem ontogenetik düzeyde ne zaman ve nasıl geliştiği sorusu büyük önem taşımıştır. Geçen yüzyılın sonlarından itibaren çok sayıda araştırmacı beyindeki bir patolojiye bağlı olarak kazanılmış dil yetisinin kaybını ve dilin beynin bir *işlevi* olduğunu göstermişlerdir[3]. Konuşma sorunu ve gecikmesi olan çocukların beyin gelişiminde bozuklukların gösterilmesi de bu ilişkiye destek olmuştur[4]. Ontogenetik düzeyde dil-beyin ilişkisinin bazı sırları aydınlatılmıştır[5]; çocuğun ilk kelimeyi söylemesi ve iki kelimeyi bir araya getirmesi beyindeki sıçrayıcı ve patlayıcı nitelikteki bazı fizyolojik ve metabolik olaylara denk düşen ve onlarla eşzamanlı gerçekleşen süreçler olarak varsayılmaktadır. Bazı araştırmalar beyinde dilyetisi ile ilişkili bölgelerin daha doğum öncesinden belirlendiğini ve çocuğun gelişimi boyunca oldukça sabit kaldığını göstermektedir[6].

---

* Ayrıca nörolojik açıdan tanımlanan klinik bir bozukluk, merkezi sinir sistemindeki anatomik olarak gösterilen bir bozukluğun doğasını ve lokalizasyonunu tam yansıtmıyor olabilir, çünkü yapı-işlev ilişkisi her zaman birebir ve düz bir ilişki değildir; günümüzde yeni gelişen PET (pozitron emisyon tomografisi) ve fMR (fonksiyonel manyetik rezonans) uygulamaları ile bu konu daha fazla aydınlanacaktır.

** Dil-beyin ilişkisinin filogenetik düzeyde evrimini anlamak için antropoloji başta olmak üzere çok sayıda farklı disiplinin verisine gerek vardır. Bugüne ait bazı soruların yanıtları ya da ipuçları şimdilik yarı gizemli kalan bu alandadır.

Ayrıca erken yaşta görülen beyin hasarlarında dil gelişiminin beyin plastisitesi yolu ile telafi edildiğine ait iyimser görüşlere[7-8] karşıt görüşler bildirilmiştir; telafinin olabildiği durumlarda ise bunun başka zihinsel işlevlerin kaybı pahasına gerçekleştirildiği öne sürülmüştür[9].

Sonuçta insan beyninde dil yetisine ilişkin bazı yapı ve işlevler sabit olup bu, genlerin güvencesi altındadır[10-11-12]. Elbette dil gibi karmaşık bir yeti ve işlevin öğeleri değişime açıktır. Önemli olan bunların neler olduğu ve hangi şartlarda değişebildiklerinin saptanmasıdır. Örneğin beyin gelişiminin şimdilik en az anlaşılan süreçlerinden biri olan sinaptogenez ile dil-beyin ilişkisini daha dinamik olarak açıklamak olanaklıdır. Sinaptogenez, nörofizyolojik bir terim olup nöron denilen sinir hücreleri arasındaki bağlantıların oluşum sürecini ifade eder ve çevrenin (doğal ve/veya toplumsal) beyin gelişimi üzerindeki başlıca etkisini, *–yani daha hızlı değişenin daha yavaş değişen üzerindeki etkisini–* olanaklı kıldığı düşünülür, dolayısı ile bu bireysel farkları da açıklamayı olanaklı kılan nörobiyolojik bir süreç olmuştur[13].

Dil yetisi ve diğer zihinsel işlevlerin gelişimi ve karşılıklı etkileşimi

Nörolojik bilimlerde dilsel yetinin beynin bir işlevi olduğu konusunda tartışma yoktur. Halen tartışmanın odak noktalarından biri, dil yetisinin tam ve incelikli olarak beyindeki hangi yapılar tarafından, ne gibi bir fizyolojik mekanizmayla gerçekleştirildiğidir. Günümüzdeki araştırmalar dilin farklı bileşenlerinin, beyinde ayrı sistemlerde kompartmanlar oluşturacak tarzda örgütlendiğini göstermiştir[14]. Saptanmış temel bazı beyin bölgeleri dışında (Broca alanı, Wernicke alanı gibi) dil gibi birçok alt bileşeni olan bir işlevin, neredeyse beyin kabuğunun tamamı ve beyin kabuğu altındaki değişik birçok bölgenin katılımı ile sağlandığı anlaşılmaktadır. Elbette dilin beyinde temsil edildiği bölgeler açısından bireysel bazı farklar vardır[15]. Bu da dil öğrenilmesinin bireyden bireye değişkenlik göstermesini açıklayan bir durum olarak düşünülebilir[16-17].

Sonuç olarak başlıca dil alanları iyi belirli bölgelerde olmakla birlikte, dil beyinde sistemler halinde lokalizedir[18-19]. Değişik beyin bölgelerinin hasarına bağlı olarak farklı tipte dil bozuklukları açığa çıkar[20-21]. Yani dil yetisi hem yerel (*lokal*) hem de bütünsel (*global*) olarak beyin tarafından gerçekleştirilen bir işlevdir. Global olmasının nedeni, dilin dikkat, bellek vb. gibi diğer zihinsel işlevlerle ve özellikle duygu ile karmaşık ama sistematik, çocuğun gelişim süreci boyunca değişken ilişkisidir. Dil yetisi homojen tek bir yeti olmayıp sayısız alt bileşenden oluşan kompleks bir olgudur (Tablo1). Bu bileşenler arasında nasıl bir karşılıklı gelişimsel etkileşimin olduğu ve bunun psikolojik ve nörolojik temelleri tartışmalıdır. Örneğin anlama ifadeden ne kadar bağımsız gelişebilir? Klinikte görülen saf ifade bozuklukları, ifade ve anlamanın birbirinden tamamen bağımsız olarak geliştiğine yeterli kanıt olur mu? Çocuk anlamadan önce ifade edebilir mi ve bu ifade anlamasının gelişmesi için bir koşul olur mu? Dili anlama her zaman önce sesleri tanıma yoluyla mı olur yoksa bazen tersine, anlamdan giderek sesler mi tanınır? Bu sorulara yanıtlar henüz netleşmemiştir.

Dil gelişimi doğal olarak diğer bilişsel işlevlerinin gelişimi ile yakından ilişkilidir. Yeni doğan bebek konuşmaz ama görür, izler, çevreyi araştırır; daha sonra bu çevrenin ve kendi vücudunun bir şemasını zihninde oluşturur, eşyaları ve oyuncakları manipüle eder, görsel belleğini geliştirir. Hatta çok kısa sürede bağlama dayalı olarak konuşulan dili anlamaya başlar. Çocuk doğumdan ancak 1-2 yıl sonra konuşmaya başlar; bu nedenle dil yetisinin gelişimi öncesindeki diğer bilişsel-zihinsel işlevle de etkileşimine bağlıdır.

Öte yanda hayvanlarda da dilin ve düşüncenin olduğuna ilişkin sayısız veri ve olgu vardır; hayvanlarda da karmaşık sessel iletişim ve insana göre daha ilkel olsa da düşünme yeteneklerinin var olduğu bilinir. Örneğin bazı maymunlar, insana özgü dili çok sınırlı da olsa öğrenmektedir. Öyleyse insana özgü olan nedir?

İnsanlarda dil ve düşüncenin ontogenetik gelişimlerinin bir noktasında buluşarak *sözel düşünceyi* oluşturması belirleyici bulunmuştur[23]. Sözel düşünme insana özgüdür. Gerçi dil ve düşünce arasındaki bağlar katı değildir ve (doğuştan veya erken yaşta) beyin hasarlı bazı çocukların zihinsel yetilerinin gelişimi incelendiğinde bunların birbirinden görece bağımsız gelişimin de söz konusu olduğu görülmektedir (dil ile diğer bilişsel işlevler arasındaki görece bağımsızlık, modüler kuram* olarak bilinir)[24]; bu durumda çocuk, düşünme yetisini başka bir yoldan, örneğin görsel imgelerle geliştirmektedir.

Bireyin psikolojik gelişimi açısından kritik olan dil ve düşünce arasındaki buluşma ve bu şekilde sözel düşünme denilen insana özgü yeteneğin ortaya çıkmasıdır. Bu yeti aracılığı ile birey, insanoğlunun tarihsel (yazılı-yazısız) kültürel birikimini kendi gelişimine hızla ve yetkinlikle bütünleyebilir. Soyutlama ve genelleme gibi düşünmenin üst formları bu şekilde olanaklıdır. Eğer sinir sistemindeki bir patoloji nedeniyle dil yetisi gelişmezse, görsel veya diğer sistemlerin gelişimiyle bir düşünce sistemi kurulur. Ama bu sistemin ne denli yetkin olacağı tartışmalıdır. İnsanlık kültürü salt görsel materyalle birikseydi bugünkü soyut, incelikli nitelikler oluşmayabileceği gibi biriken materyal inanılmaz yer tutacaktı –bilindiği gibi bilgisayarlarda görsel bilgi çok yer kaplar–. Ayrıca konjenital (doğuştan) ve iki kulağı birden sağır olanlarda normale yakın bilişsel yetiler gelişse de kompleks kavram gelişimine ve daha önemlisi duygusal gelişime ilişkin ciddi sorunlar olduğu gösterilmiştir[25].

Beynin konuşma ile ilgili bölümü yeterince gelişmezse, genetik olarak konuşmaya programlanmamış ama bunu potansiyel olarak yapabilecek bölümleri bu işle-

* Modüler görüş, bilişsel (kognitif) işlevlerin bebeklikten itibaren görece bağımsız gelişimini varsayar. Bu görüş, klinik patolojik örneklerle desteklenir. Modüler yaklaşım, dili kendi kendine yeterli birçok bilişsel birimden biri olarak tanır ve buna göre her modül belirli bir zihinsel işlev görevi görür. Belli bir otonomisi vardır ve işlemesi bilinçli ve bilişsel kontrol altına pek alınamaz. Bir modülle temsil edilen bilişsel bir işlev, örneğin bellek, diğer bilişsel işlevlerden bağımsız çalışır ve özelleşmiş beyin yapılarında temsil edilir. Bu nedenle beyin hasarlarında o bölgenin hasara uğramasına bağlı olarak bellek işlevleri özgül olarak korunur ya da bozulabilir. Modül gelişimi karakteristik gelişimsel bir hız ve sırayı izler ve bazı otistik çocuklarda görülen (Idiot Savant) üstün yetilerin varoluşunu açıklar. Modüler görüş, zihinsel işlevlerin birbirinden farklı ve kısmen bağımsız gelişim çizgilerini gösterme açısından ve hastalık durumunda belli işlevlerin korunma ve telafi süreçlerini anlaşılır kılma açısından önemlidir. Ama bu görüş, normal insanda zihinsel işlevlerin birbirini karşılıklı etkileyerek geliştikleri olgusunu reddetmek için yeterli değildir.

vi yürütmeye çalışır. Özetle biyolojik sistemlerde kaybolan işlevleri telafi etmeye* veya bozulan süreçleri düzeltmeye yönelik bir eğilim vardır.

Dil yetisinin çok sayıdaki bileşeninden biri, (Tablo 1) sözel düşüncenin gelişimi açısından özel bir önem taşır. Dilin *–sevimsiz çağrışımlarına karşın yerleşmiş bir terim olarak kullanılan–* "semantik-pragmatik yanı" (belirli bir amaca-etkiye yönelik konuşma, başkasının niyetini anlama, sohbet, işbirliği, ikna, ima vb.) ile ilgili kısmı üst düzeyde değer taşımaktadır. Dilin en incelikli işlevlerinden biri olan, insanın kendini hem tekilliği hem bütünlüğü içinde kavraması ve insanın kendi iç dünyasının dinamik ve devrimci organizasyonu, yani insanın kendi kendisini konusu haline getirmesi, dilin bu bileşeni sayesinde olanaklı olur ve dil üzerine tartışmaların bir odağı bu olmalıdır. Dilin bu işlevi henüz sancısı çekilen yeni insanın oluşumunun ön koşullarından biri olup doğrudan insanın yaratıcılığıyla ilgili süreçlere ilişkindir ve insanlık tarihi açısından anlamı edebiyat, şiir hatta bilimdir. İnsanın toplumsallık üzerinden bireyselliğinin gerçekleşmesini *–ki bunun tam gerçekleşmesinin tek yolu yine toplumsallıktır–* dil, olanaklı kılar[26]. **Vygotsky**'nin belirttiği gibi

TABLO 1: DİLİN KISIMLARI

ANLAMA

- işitme
- yüksek düzey işitsel analiz
- konuşma seslerinin özel analizi
- konuşma seslerinin melodisini yorumlama (gramatik ve duygusal)
- kelime oluşturacak şekilde seslerin birleştirilmesi
- kavram olarak kelimelerin öğrenilmesi
- söz dizimini anlama
- basit ve kompleks gramer yetileri
- konuşmayı amacına uygun anlama

İŞLEM

Düşünceden dile / dilden düşünceye dönüştürme (muhtemelen 10'larca alt aşaması vardır)

İFADE

- uygun kelimeyi seçme
- sözdizimine uygun olarak dizme
- kelimelere uygun serileri bulma
- bu sesleri melodi ile donatma
- ağız-dil kasları ile artikülе etme
- konuşmayı belli bir amaca yönelik yapabilme
- karşılıklı konuşma yürütme
- konuşma başlatabilme
- tekrarlama

* Hastalık, sağlıkla birlikte anlaşılabilir. Organizma ölürken bile direnir, telafi etmeye, yerine koymaya çalışır. Yedek sistemlerin ve mevcut savunma mekanizmalarının tükendiği noktada organizma evrimsel açıdan daha alt aşamalardaki davranış ve işlev-yapı sistemlerini harekete geçirir. Bir anlamda hastalık budur. Patoloji, evrimsel açıdan geri aşamaların devreye girmesi ile karakterize olur, işlev yine sürdürülür ama bozuk adaptasyonla birlikte. Sonuçta konuyla ilgili olarak esas olan sözel düşüncenin gelişimi olup bu gelişmediğinde ne olduğu hep bir telafi sistemi içinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle dil üzerine yapılan felsefi tartışmaların "sözel düşünce"nin gelişimi bağlamında yapılması uygundur.

insana özgü olan düşünce ve dilin birleşmesi ve sözel düşüncenin gelişmesi, insanın iç dünyasının zenginleşmesine ve ayrışmamış sürü insanının bireyleşmesine giden yolu açar. İnsan kendini, başkalarını anlamaya giden yolda (bunu tam olarak başaramayacak olsa da) kavrayabilir ve daha önceden tanımlanmış olan insan özünün[27] psikolojik düzeyde anlamı budur. Tek bireyde izole, bağımsız gelişmiş bilinç *fikri*, henüz tamamlanmamış bir insanlık tarihi sürecinde sınıflı toplumun egemen ideoloji aracılığıyla bireye armağan ettiği bir yanılsamadır; halbuki bilincin ortaya çıkışı zahmetli bir tarihsel sürecin sonucudur ve bilinci olanaklı kılan ortak duygu ve algı dünyasıdır. Bireyselliğinin tam ve derinlemesine bilincine vardığında insan bu sürecin yan etkilerinden (bireycilik, hırs, kıskançlık, yalan söyleme, kendini kandırma, kendini gizleyebilme) de kurtulacaktır.

Özne-nesne ilişkisi olarak beyin-dil yetisi*

Toplumsal bir olgu olarak dil, biyolojik bir olgu olarak beyin ve psikolojik bir olgu olarak dil yetisi arasındaki ilişkiler iki farklı perspektiften incelenebilir. Birincisi toplumun bakış açısıdır. Bu açıdan bakıldığında beyin gözükmez. Toplumsal çevre (başta anne olmak üzere) normal gelişen bir çocuğa er ya da geç dili öğrenecek kişi olarak bakar, onu konuşmaya zorlar ve konuşurken yaptığı yanlışları düzeltir, doğruları güçlendirir[29]. Toplumsal çevre çocuk üzerinde etkiler oluştururken çocuğun bilinçliliği bunun *aracıdır.* Toplumsal bakış açısı çocuğun bilinçliliği olan bir varlık olmasını bu etkinin gerçekleşmesi için tek koşul varsayar. Toplum dilin nasıl öğrenildiğiyle değil normlara uygun olarak öğrenilmesi ve kullanılması ile ilgilenir. Dolayısı ile dil, öznenin maddi toplumsal ilişkiler, nesnenin çocuk olduğu bir sürecin *aracı* olur. Çevre, bilinçlilik için toplumsal çevredir. Bu düzlem sosyal psikolojik düzlemdir. Beyin, bilinçliliğin üstünde doğduğu bir perde olarak vardır. Sosyolojik açıdan insanı harekete geçiren ne varsa zihninden geçer ve geçerken dili de içermek üzere bilinçliliği doğurur. Dış gerçekliğin yansıtıldığı ve bu yansımanın gerektiğinde anlık dış gerçeklikten bağımsız olarak yeniden oluşturulduğu insanda *–ki kendisi de gerçekliğin bir parçasıdır–* gerçekliğin giderek daha incelikleşen bu yansısından yapılmış bir demet seçim olarak *bilinçlilik* doğar. Ortak biyoloji, ortak algı ve ortak duygu için ilksel temeli sağlar ama dil yetisi basit bir iletişimin ötesinde işbirliğinin, işbölümünün temellerini sağlar. Bu da başka insanları anlamak, giderek kendimizi anlama ve anlatmak işlevlerine karşılık düşer. Bir kez toplumsal üretimin gücü altına girdi mi insanlık tarihi de yön değiştirir. Belki biyolojisi de. Ve bu noktada insan davranışı artık sosyal psikolojik düzlemde anlaşılır[30]. Dil, özne-nesne etkileşiminde aracı rolünü üstlenir.

İkinci perspektif çocuğun konumundandır. Buna göre çocuk özne, dil nesnedir. Çocuk konuşmayı öğrenmesi gerektiğini fark eder; çocuk için bu süreç tümüyle bilinçli bir süreç değildir ve bilinci henüz gelişmekte olan çocuk için beyni bir

* Bu yazıda özne-nesne ilişkisi nedenselliği, nedenlerden sonuca doğru bir güç ve etki akışını ifade eder (28).

araçtır. Bilinçlilikten soyutlanmış bir beyin için tüm çevre fiziksel ve doğal çevredir ve yine salt beyin için dil, kompleks bir ses dizgesidir. Dil aslında toplumsal anlamı sadece bilinçlilik için var olan biyofiziksel bir şifredir. Beyinde bilinçlilik olmayan her şey kendiliğinde sinirsel bağlantılardır. Bu durumda bütüncül bir dünya görüşü, bilinçliliği multimodal-intermodal ve ortak algı-duygu dünyasında gerçeklik kazanan bir varoluş modalitesi olarak ele alır[31]. Bu durumda esas olan ses ile anlamın buluşmasıdır[32]. Beyin, bu süreçte bir *araçtır*. Beyin herhangi bir araç olmayıp nörolojik bilimler tarafından gösterildiği gibi en küçük bozukluğunda bile sürecin bozulmasına yol açan bir araçtır. Beynin dile nasıl bir araç olduğunu anlamak için ilgili yapıların moleküler düzeyde özelliklerini ve büyük hücre gruplarının fizyolojik düzeyde işlevsel özelliklerini anlamak gerekecektir*.

Bu iki farklı bakış açısı, bilinçlilik ve beyne ilişkin anlayışlarımızdaki bir yanılmayı ifade eder, bu ise egemen ideolojinin bilinçlilik ve beyin ilişkisine ait oluşturduğu yanılsamadan kaynaklanır. Buna göre bilinçlilik, ait olduğu bedene, beyne yani o bireye özgüdür. Halbuki bilinçlilik tümüyle bireye ait değildir ve oluşumu ve gelişimi itibariyle temelde toplumsaldır; bireyde doğuşu, gelişimi ve varlığını sürdürüşü toplumsal ilişkilere bağlıdır. Bunlar olmadan saf nörolojik bağlantılar olarak bilinçliliğin varoluşu bir anlam ifade etmez. Bilinçli algının bedene kaçınılmaz bağımlılığı –aslında kör serbest pazardan *(free market)* insanın zihnine doğan isteklerin kökeninin biyolojik bir nedene dayandırılması ve gelişmiş bir form olarak bilinçli zihinsel etkinliklerin başkasından gizlenebilir olması– bu çok temel yanılsamanın mekanizmasını oluşturur. Halbuki bilinçlilik, biçimi bedene, içeriği ise içinde doğduğu tarihsel koşullara bağlı olan, bireyle toplum arasındaki bir kesişim noktasıdır.

Dil-frontal lob işlevleri ilişkisi; bunun önemi

İnsan beynine özgü olan yani insanı, kendine en yakın canlılardan ayıran beyin bölgesi, *prefrontal lobdur (bu lob alın arkasında yer alır ve diğer tüm yüksek memelilere kıyasla insan beyninde özellikle gelişmiş bir bölgedir)*. İnsanın toplumsal gelişim düzeyi ve ayırt edici tüm özellikleriyle, biyolojik *(genetik ve nörolojik)* bir yapı olarak beynin kesişme noktası bu bölgede olmalıdır. Dolayısı ile dil yetisinin de prefrontal lobda temsil edilmesi beklenirdi. Ancak nörolojik araştırmaların gösterdiği kadarıyla temel dil yetisi alanları prefrontal lobda değildir. Beynin pek çok başka bölgesindeki hasarların da ciddi konuşma bozukluklarına yol açtığı bilinir. Belki de dil, tanımlamamız ve tanımamız gereken daha üst insani işlevler için

---

* Bugün için genetik bir şifreye göre belli işlevsel sistemlerin beyin içinde oluşarak dilin öğrenilmesi ve kullanılmasında merkezi bir rol oynadığını biliyoruz. (Elbette işitme, dil-dudak-akciğer gibi daha bir çok beyin dışı organın bu olaya katıldığını unutmadan). Halen temel kuramsal sorunlardan biri, beyin maddesi üzerinde zihinsel olanın nasıl doğduğudur. Dil, beynin bir salgısı mıdır? Bir epifenomen midir? Daha anlaşılır olması açısından daha basit olan sindirim sistemi ile bir analoji kurmayı deneyebiliriz. Sindirim sisteminin organları ağız, diş, dil, yutak, mide-barsak, karaciğer (sinir sistemi için beyin); gereksindiği hammadde besinler (sinir sistemi için uyaran-fiziksel veya toplumsal-yani örneğin bir dil) olup işlevi sindirimdir (davranış, zihinsel etkinlik vb.).

sadece bir araçtır aslında, önemli olan dil yetisinin sağladığı başka zihinsel olanaklardır.

Prefrontal lobun başlıca işlevleri (içten veya dıştan bir uyarıya yanıtı) geciktirme, çevresel uyarıdan bağımsızlık, özelleşmiş dikkat, seçici bellek, eylem başlatma gücü ve yapılan eylemin sonucunun amaçlarla uygun olup olmadığını denetlemektir. Prefrontal korteks (beyin kabuğu) genel olarak dış dünyanın yansısı temelinde davranışın planlanması ve organizasyonu ile ilgilidir. Dış dünya ve yansısı temelde beynin orta ve arka bölgelerinde (temporal ve pariyetal loblarında) ve bunların bileşke noktasında gerçekleştirilir. Beyin kabuğundaki sayısız özelleşmiş hücre mimarisi buna izin verir ve bellek bir anlamda budur. Prefrontal korteks, an içinde organizmanın gereksinimleri ve durumla ilişkili olarak karar verme ve eyleme geçme mekanizmaları için bu depolanmış bilgilerden geniş ölçüde yararlanır[33]. Anın (bir anlamda çevrenin) empoze ettiği davranış (bir anlamda koşullu davranış) aşılır, onun yerine geçmişin gelecekle anda sentezi yapılarak eylem planı hazırlanır.

Prefrontal lobun diğer beyin bölgeleri ile çok yoğun ilişkisi vardır ve iki anlam taşır. Bunlardan biri bütün beyin bölgelerinden veri toplamaktır. Duygunun merkezi olarak kabul edilen limbik sistemle bağlantı yoğunluğu, duyguların davranışlarımız üzerindeki etkisini açıklayıcı nitelikte olur. İkinci anlamı ise filogenetik olarak daha eski yapılar üzerinde frontal lob, embriyolojik gelişim boyunca ikincil bazı değişikliklere yol açar, örneğin timsahta da önemli bir çekirdek olan ve boyutları insandakine benzeyen "talamus", bu sonradan gelişen karmaşık bağlantılar nedeniyle insanda artık daha farklı işler görüyor olabilir. Bu nedenle beyni belirli özelleşmiş yapılar kadar bunların birbiriyle karşılıklı olarak kurduğu sayısız bağlantılarıyla ele almak gerekir. Bu nedenle beyindeki yerel, sınırlı bir bozukluk bile bu yoğun karşılıklı bağlantılar nedeni ile daha genel bir işlev bozukluğuna yol açmaktadır[34]. Özetle beyin de evrimleşen bir organdır ve evrim sürecinde her yeni oluşan yapı, altındaki filogenetik açıdan daha eski yapıların işlevini yeni oluşan bağlantılar aracılığı ile değiştirir. Prefrontal lobun gelişimi, beynin diğer bölgelerinde de buna karşılık düşen pek çok değişime neden olmuştur. Beynin hemen her bölgesinin burayla yoğun bağlantısı vardır ve bağlantı demek her iki tarafta da yapısal ve işlevsel zenginleşme demektir. Bunun anlamı ise filogenetik açıdan daha geri yapıların yeni işlevler yüklenmesi demektir. Bu yeni işlevler ise büyük olasılıkla eski işlevler üstüne kurulacaktır*.

Öğrenmenin insana özgü formları gereksinmenin yeni gereksinme yaratışı ile oluşur; çevrenin değiştirilmesini ve yaratıcılığı içerir. İnsanlık tarihinde öncelikle dış doğanın değiştirilmesi (teknoloji) şimdi ise iç dünyanın değiştirilmesi (yeni insan) anlamına gelir. Üçüncü tip öğrenme iki nedenle olanaklıdır. Dış dünyanın be-

* Sinir sisteminin temel etkinliği koşullu refleks (uyaran-yanıt) beyin kabuğu olan tüm canlılarda görülür. Koşullu refleks, –çevrenin genotipi etkilemesi– temel gereksinme aracılığı ile çevresel, nötr uyaranın gereksinmemize uyan bir anlam kazanması anlamını taşır ve bu durumda örneğin belli bir gıdanın görüntüsü, sindirim sisteminde salgılamayı tetikler ve bu da hazmı kolaylaştırır. *Edimsel koşullu refleks* –genotipin çevre ile etkileşimi– gereksinmenin tatmini için deneme-yanılma yönteminin gelişmesi ve bu şekilde çevresel uyaranın anlamlandırılması söz konusu olur. Gereksinme kendine uygun etkinlik doğurur.

yinde yeniden sentez edilmiş sentetik yansısı ve prefrontal lobun gelişimine denk düşecek şekilde insanın geleceği tasarlayabilmesi, eylemlerini otonom bir şekilde planlayabilmesi, planlı ve programlı eylemin (praksis) doğması söz konusudur (emeğin doğuşu da bu genel çerçevede yer alır).

Daha karmaşık bir davranış, organizma ile çevre arasında zamansal olarak birbirinden ayrı dizgeler ve bunların anlamlı olarak bütünlenmelerini gerektirir. Belli bir amacı gerçekleştirmeye veya isteği karşılamaya yönelik olarak bir dizi davranış dizgesi oluşturulur. Prefrontal korteks, özellikle yepyeni davranış dizgelerinin oluşmasında rol oynar ve organizmanın önünde duran yeni görevlerde etkili olur. Bu bölgede geciktirme ile yanıt verebilme özelliğine sahip nöronların (sinir hücresi) varlığı bu tip görevlerin başarıyla sonuçlandırılması açısından önemlidir.

Dış dünyanın anlamlandırılmış bir sentezi, zengin mekânsal bir şema, güçlü bellek ve dürtüsel eylemin geciktirilerek ilgisiz ayrıntıların temizlenmesi, dikkatin odaklanması, sonuçların sürekli denetimi yani planlama ve organizasyon insan isteğinin yükselmesine yol açar. Tüm bu süreçlerin temel aracı (yanlış olan veya yanıltmayı hedefleyen, ikiyüzlülük şeklinde kullanımları olsa da) dil ile olanaklıdır.

Dil, prefrontal bölgenin birey içinde ve dışında yaratacağı eylemler için en vazgeçilmez, en etkili aracı olur. Prefrontal bölge bir anlamda geçmiş (deneyim) ve ânı (yeni olan) gelecek (tasarı) için sentezler. Geçmiş (deneyim) ve gelecek (tasarı) anda, anla birlikte sentezlenerek *eylem* olur.

KAYNAKÇA:

1. Chomsky N. The formal nature of language in Lenneberg E. H. Biological Foundations of Language (appendix A). Wiley, New York, 1967.

2. Broen: Verbal environment. ASHA Monographs.

3. Feinberg T. E., Farah M. J. The development of modern behavioral neurology in behavioral neurology and neuropsychology in Feinberg T. E., Farah M. J. Mc Grew-Hill, New York, 3-25, 1997.

4. Mogford K, Bishop D. Language development in unexceptional circumstances. In Language Development in exceptional circumstances (ed.) Bishop D, Mogford K. Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey, 10-29, 1994.

5. Bates E, Thal D, Janowsky J. J. Early language development and its neural correlates. In Handbook of Neuropsychology Vol 7. Amsterdam, Elsevier (ed.) Rapin and Segalowitz, 69-111, 1992.

6. Duchowny M. Language cortex representation: effects of developmental versus acquired pathology. Annals of Neurol 40; 31-39, 1996.

7. Trauner D. A., Ballantyne A., Friedland S, Chase C. Disorders of affective and linguistic prosody in children after early unilateral brain damage. Annals of Neurol 39; 361-367, 1996.

8. Feldman H. M. Language development after early unilateral brain injury: a replication study in Studies of Atypical Children ed. by Helen Tager-Flusberg. Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Hillsdale, New Jersey, 75-91, 1994.

9. Critchley E. M. R. Linguistic in a neuropsychiatric frame. A look at the dialogue of brain and mind. Br J Psychiatry 165; 573-576, 1994.

10. Brzustowicz LM. Molecular genetic approaches to the study of language. Hum Biol 70(2); 325-45, 1998.

11. Fisher SE, Vargha-Khadem F, Watkins KE, Monaco AP, Pembrey ME. Localization of a gene implicated in a severe speech and language disorder. Nat Genet 18(2); 168-70, 1998.

12. Stromswold K. Genetics of spoken language disorders. Hum Biol 70(2); 297-324, 1998.

13. Huttenlocher P. R. Synaptogenesis in Human Cerebral Cortex in Human Behavior and the Developing Brain ed by G. Dawson, K. W. Fischer. The Guilford Press , N. Y., 137, 1994.

14. Luria A. R. The working Brain. An introduction to Neuropsychology. Penguin Books. Middlesex, England, 303, 1981.

15. Ojemann G. A. Individual variability in cortical localization of language. J. Neurosurg 50: 166-169, 1979.

16. Shore C. M. Individual differences in language development. Vol 7. Sage Publications, 8, 1995.

17. Bates E, Marchman V. A. What is and is not universal in language acquisition in Language, Communication, and the Brain ed. by F. Plum. Raven Press, New York, 19-38, 1988.

18. Debra L. M., Sharon A, Coffey-Corina, Helen J. Neville. Variability in cerebral organization during primary language acquisition in Human Behavior and the Developing Brain (ed.) Dawson G., Fischer K. W. The Guilford Press , N. Y., 427-45, 1994.

19. Ojemann G. A. Cortical organization of language. The J Neuroscience 11(8): 2281-2287, 1996.

20. Schaffler L, Lüders H. O. et al. Quantitative comparison of language defects produced by extraoperative electrical stimulation of Broca's, Wernicke's and basal temporal language areas. Epilepsia 37(5) 463-475, 1990.

21. Ojemann G, Ojemann J, Lettich E et al. Cortical language localization in left dominant hemisphere. J. Neurosurg 71: 316-326, 1989.

22. Lewin R. Modern İnsanın Kökeni. Tübitak Popüler Bilim Kitapları 62, 3. Basım, 209-239, 1998.

23. Vygotsky L. Thought and Language. The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 3rd printing, 1988.

24. Cromer R. A case study of dissociations between language and cognition in Constraints on Language Acquisition. Studies of Atypical children ed. by Helen Tager-Flusberg. Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Hillsdale, New Jersey, 141, 1994.

25. Furth HG. Thinking without language. Psychological implications of deafness. The Free Press, New York, 1966.

26. Vygotsky L. The development of higher psychological processes. Mind in Society. Harvard University Press, Cambridge, Massachusett, 52, 1978.

27. Marx K. Feuerbach üzerine tezler. Sol Yayınları.

28. Caudwell C. Crisis in Physics. John Lane, The Bodley Head, London, 110, 1971.

29. Whitehurst J. G., Valdez-Menchaca M. C. What is the role of reinforcement in early language acquisition? Child Development 59; 430-441, 1988.

30. Sherif M. Sosyal kuralların psikolojisi. İnsan Doğası. Alan Yayıncılık, 152-58, 1985.

31. Caudwell C. Consciousness. Studies and further studies in a dying culture. Monthly Review Press, New York and London, 1971.

32. Ogden C. K. and Richards I. A. Meaning of Meaning, 1923 10th. Edition. 1972.

33. P. S. Goldman-Rakic . Specification of higher cortical functions In Atypical cognitive deficits in developmental disorders: implications for brain function. Lawrence Erlbaum Associates, Inc, New Jersey , 3-23. 1994.

34. Sisadiye S. M. et la. Widespread cerebral structural changes in patients with cortical dysgenesis and epilepsy. Brain, 118, 1039-1050, 1995.

Diyalektikçi kimdir?
Platon öğretisinde diyalektikçi ve felsefe öğrenimi

Engin Delice

Felsefe yapmak, diyalektik düşünmeyi uygulamaktır. Özenin nesnesiyle soru aracılığında etkileşimi ve bu etkileşimin yanıt olarak eleştirel kurgusu diyalektik düşünmenin kendisini felsefe olarak kurmasıdır. Felsefe, düşüncenin probleminin gerisine gidip varlıkla söyleşmesinin alanına dönüşür. Soru, nesnenin öznedeki bunalımıdır. Bunalımı aşmak isteyen bilinç, soruyu yönelimin aracı olarak işler. Bu nedenledir ki soru, bilincin varlık karşısındaki başkaldırısının mantığa varmış meşruluğudur. Ancak soru ile nesne arasındaki bağ, doğal bir bağ değil, diyalektik bir bağdır. Bu bağlamda söylenebilir ki, soru varlık bulduğu anda diyalektik oradadır. Bunun reddi, epistemolojik safsatadır. Soruyla başlayan bilincin diyalektik oluşumu, kendisini varlığın belirsizliği içine bıraktığında, felsefe başlamıştır.

Açık yüreklilikle felsefenin diyalektik olduğunu söyleyen düşünür **Platon**'dur. Onun bu açık yürekli seslenişine kulak vermek için, kendi diyalektiğinin sayısız özgün içeriklerinden birisi olan, felsefe-diyalektik ya da diyalektiçi-filozof birliğini, "Diyalektikçi kimdir?" sorusuna yanıtı içinde görmeyi denemelidir. Açıktır ki, bunu görmek için genelinde **Platon**'un "eğitim" tasarımına, özelinde de ise diyalektikçi-filozofun öğrenim sürecine de bakmayı denemelidir; çünkü diyalektikçinin kim olduğu sorusu, onun bir eğitimci de olduğu yargısını beraberinde taşımaktadır.

I.

Eğitim kavramının onun düşünce sisteminde neden önemli bir olgu oluşu hakkında iki fenomeni bildirmek yeterli olabilir: idealize ettiği toplum tasarımının düzenliliği ile tasar-

ladığı felsefe öğretisinin epistemolojik ve ontolojik içeriği. Bir doktrine göre oluşturulan toplum tasarımları, ideolojilerinin gereği olan toplumsal düşünmenin ve yaşamanın tarzının sağlanması için eğitimin içeriğini ve öğrenimin tarzını belirlemek zorundadırlar. Bu bağlamda **Platon**, tasarımladığı toplum modelinin varlığa gelebilmesi için ideolojisinin gereği olan eğitim modelini tasarlamıştır. Doğaldır ki, bu eğitim modelinin içeriği, kendi felsefi doktrinin yapısal içeriğine göre şekillenmiştir. Önerdiği eğitim süreci, mutlak gerçekliğin bilgisine ulaşabilmenin sürecidir. Mutlak gerçeklik ise, onun felsefi öğretisinin varlık tasarısıdır. Eğitim sürecinin kazandıracağı entelektüel süreç, bu mutlak varlığın bilgisine ulaşmayı sağlayacaktır. Buna göre eğitim modeli, aynı zamanda epistemolojik bir metot, yani bilgiye ulaşmanın metodudur. Bilginin edinilmesinin metodu, eğitim sürecinin içeriğidir. Bu da demektir ki, diyalektik bilginin edinilmesinin metodu olduğu kadar, bilgilenme sürecinin, yani öğretimin de metodudur. Öğrenim metodu ile bilgiye ulaşmanın metodunun birliği, amaçlılıkta örtüşür. Ulaşılmak istenilen de "iyi" ve "doğru"dur. İdealize edilen iyi ve doğru, erdemli bir yaşamın olanağıdır. Buna göre felsefi bir öğrenim, doğru yaşamının öğrenilmesidir. Yani felsefeyi gerçekleştirmek, yaşama dönüştürmektir. **Platon** felsefesini anlamaya çalışanların atladığı da burasıdır. Epistemolojiyi görmek uğruna atlanılan yaşama dair çözümlemelerdir. Oysa insanlara felsefe öğrenim niçin yaptırılır ki? Yaşamaya değer bir yaşamın kurulabilmesinin felsefi ilkelerine ulaşmaktan başka, yani yaşamı felsefi kılmaktan başka felsefe niçin öğrenilir ki...

Bu kaygı **Platon**'da ethik bağlamda dile gelir. Ethik problemin yoğunluğu sorgulanmış bir yaşamı yeniden kurmanın ideal dayanaklarını bulmak istemesinden kaynaklıdır. İdeal dayanak erdemle bilginin birliğidir; ama genç **Platon** için erdem bilgiden daha fazla bir şeydir. "Erdem, iyiyi istemek, onu elde edebilmek [...] gücüdür" ("Menon": 78b,c).[1] Bu bağlamda "iyi", "doğru" yaşamın ölçüsüdür. Gerçek, doğru düzenine (kosmos) ruh, ancak 'iyi' ile erişir." Ethik bağlamda "iyi eylemin" epistemolojik karşılığı "doğru bilgi"dir. Bu bağlamda "iyi"nin olanağını araştırmak, "doğru"nun olanağını araştırılmasını gerektirmektedir. "**Sokrates**'in anladığı gibi yaşamı felsefeye dayatmak ya da erdemle bilgiyi bir tutmak, 'doğrunun araştırılabilmesini, böyle bir olanağın bulunmasını gerektirir" (**Gökberk**, 1990: 61)[2]. "Hades'te, görünmeyen ülkede, en mutsuz ruhların, işlenmemiş" ruhlardır. Bu nedenledir ki, ruhlar eğitilmelidir; çünkü ölçülü yaşama eğitimle ulaşabilir ("Gorgias": 493b-e, 464b-e)[3]. Eğitimde amaç, "en yüksek iyi"dir ("Gorgias": 513d). Bu "iyi", bilginin nesnesi bakımından, mutlak varlıktır ve ona ulaşmanın metodu da diyalektiktir.

Ancak görülmesi gereken, bu doğruya ulaşıldıktan sonra ne olmaktadır. **Platon**, ulaşılan doğruyu epistemolojik bir doğru olarak görse de, bu doğrunun ethik bir içeriği vardır. Son tahlilde "iyi deası", ethik bir ölçüttür. Bu ölçüte ulaşıldıktan sonra, yeni süreç, fenomenal dünyadaki toplumsal yaşamı bu ölçüte göre düzenlemektir. Akıl ulaştığı yerde kalmaz. Ulaştığı epistemolojik aşamadan, toplumsal yaşamı düzenlemek için geri döner. Bu dönüşünde amaçlılık toplumsal düzenlemedir. Eğitim, bu dönüşün pratiğidir. "Devlet" yedinci kitap bunun en açık örneğidir. Doğru bilgiyi bilmek, kenti de düzenlemektir; çünkü doğru bilgi sitede yaşayanların yararınadır. ("Menon": 81b-e). "Menon"da **Sokrates**'in son sözleri bir öğüttür: öğrendiklerini başkalarına da öğret; "bunu yapabilirsen Atinalılara hizmet etmiş olursun" ("Menon": 100b). Öyleyse **Platon**, felsefe eğitimini almışlara ya da felsefe bilincine ulaşmışlara toplumsal yaşamı düzenlemek, ona katkı sunmak tarzında bir misyon yüklemiştir. O, idea gibi belirsiz bir

varlık tarzından söz etmiştir ama, ona ulaşanların yapması gerekenleri oldukça açık bir tarzda belirlemiştir. Buna göre diyalektik öğrenimin iki görünümü kesinlik kazandı: mutlağın bilgisine varmak ve toplumu bu bilgiye göre dönüştürmek. Onun varlık tarzını metafizik diye dışlayanlar, onun felsefe bilinci edinmişlere önerdiği toplumsal misyona nasıl bakıyorlar?[4]

II.

Platon, "Devlet"de tasarlanan toplum modelinin işleyişinin ancak diyalektik bir düşünmenin yaşama egemen olması ile olanaklı olacağının bilincindedir. Toplumsal aşamaların tasarımında, iş bölümünde, özelikle de eğitimin aşamalarında diyalektik belirlemenin ölçütü ya da ulaşılması gereken hedef olarak dile gelmiştir. Halkın eğitimi konusunda **Platon** ısrarlıysa da, diyalektik eğitimini ancak felsefe ve diğer bilimlerde başarılı olmuş ve de olgunluğa ermiş insanlara vermeyi gerekli görmüştür; çünkü diyalektik çok önemli bir bilim olması kadar, yanlış kullanıldığında tehlikeli olabilmektedir. Diyalektiğin tehlikesi, eristik düşünmede olduğu gibi, her savı ve her düşünceyi hemen yanlışlayan bir tutum gelişebilir. Bu durum da felsefe kadar düşünmenin her tarzını olanaksız kılar. Bu nedenledir ki, diyalektik olgunlaşmış kafaların bilimidir. **Platon** burada diyalektiği kralların bilimine dönüştürmektedir. Bu durumda da "filozof-kral" tasarımı, "kral-diyalektikçi" birliğine dönüşmüştür.

Platon, ulaştığı epistemolojik doğrunun karşılığını toplumda da göstermeye çalışır. Ama bu doğru olan değil, oldurulandır. Filozofun, ya da kral-filozofun misyonu budur. Toplum tasarımı bu doğrultuda şekillenir. **Platon**, "doğru"yu önce "toplumda" arar: bu nedenledir ki, "düzenli bir toplum" tasarımını incelemeye alır ("Devlet": 369a).[5] Tartışmalarda, toplumsal düzenlilik, "iş bölümü" ya da meslek olgusuna dayalı tasarlanan sınıfsal bir tabakalaşma olarak tanımlanır ("Devlet": 423c). Bu toplumsal yapı bir tasarı olduğu için oluşturulması gerekmektedir. Bu toplumsal tasarının gerçekleşmesinin olanağı totaliter bir dönüşüm değil, daha entelektüel bir süreç içinde işleyen bir "eğitim" olgusu ile ulaşılacak bir amaçtır. **Platon**, tasarladığı toplumsal yapının düzenliliğinin "iyi bir eğitim" ile sağlanacağı konusunda umutludur ("Devlet": 423e). Ancak **Platon**'da 'nasıl bir eğitim' sorusu, sonucunun toplumda "doğruluk" yaratması ile orantılıdır ("Devlet": 376d vd.).

Ön gördüğü eğitim sürecinin sınıfsal yapıya uygun işleyişinden önce söylenmesi gereken ilk şey, eğitim sürecinde açığa çıkartılmak istenilenin ne olduğudur. Her ne kadar toplumsal sınıfların gereği olan bilinci taşıyanların oluşturulmasını gözeten bir eğitim modeli işlemekteyse de, yine de bu süreçte her bir bireyin yatkınlıkları açığa çıkartılmaya çalışılmaktadır. Basamak basamak ilerleyen eğitim sürecinde asıl hedef, diyalektiğin öğrenimini alacak öğrencilerin ortaya çıkartılmasıdır. Ulaşılacak mutlağın bilgisi, herkes tarafından görülebilecek bir bilgi olmadığına göre, ona ancak özel türden bir bilinç aşamasına gelmiş öğrenciler ulaşabilir. Diyalektik de bu özel aşamaya gelmiş öğrencilere öğretilmesi gereken bir bilme metodudur. Bu aşamanın sonunda diyalektikçi-filozof-kral olunmaktadır. Bu aşama uzun ve zor bir yolculuğun sonudur. Diyalektik düşünmenin estetiği için gerekli bir bilgi ve metotken, ruhun estetiği için müzik, bedenin estetiği için jimnastik eğitimin birer basamağıdır.[6] Öğrenimin basamak ve içeriklerinin ayrıntılarını bu metnin amacı dışında bırakarak, doğrudan düşünmenin estetiği olan diyalektik ve onun öğretimine bakmalıdır.

III.

Platon'un felsefesinde diyalektik, bir bilme metodu, bir bilgi türü ve bilim olarak, birbirine bağlı ama farklı kavramlar altında işlenmektedir. Bilim, varlığın bilimi olarak belirlenirken ("Devlet": 477b), bütün bilimlerin doruğundaki bilim olarak da diyalektik gösterilir ("Devlet": 534e). Bilimlerin doruğundaki bilim, en yüksek varlığı bilmenin bilimi olmasından alır. En yüksek bilimin konusu, "iyi ideası"dır ("Devlet": 506b). İyi ideası, varlığın özüdür. Bu bilimin uygulayıcısı da, yani "her şeyin özünün bilgisine ulaşana da diyalektikacı de[nir]" ("Devlet": 534b). 'Öz bilgisi', diyalektikçinin bilgisidir ("Devlet": 534b). Ancak "her şeyin özünün bilgisi" birisini diyalektikçi yapmaz; diyalektikçi aynı zamanda o bilginin temellendirmesini de yapar ("Devlet": 533c-d). Bu bağlamda, **Platon**'un betimlemelerinde diyalektikçi ile filozof aynı kişidir; çünkü "filozof hiç değişmeden kalan şeye varabilen insan[dır]." Değişmeden kalan varlıklara ulaşamayıp "değişken şeyler içinde kaybolanlara bu adı" veremeyiz ("Devlet": 484a-b). Filozof, "her şeyin aslını bilen[dir]" ("Devlet": 484d). Buna göre diyalektik bir bilimdir ve felsefe ile özdeştir. Buna göre görünüşlerin ardındakini bilme çabası içinde olan düşünüre diyalektikçidir.

"Mağara" meteforu, felsefe eğitiminin diyalektik bir eğitim olduğunu; eğitim sürecinin görünüşler ardındaki gerçekliği görmek olduğunu açımlarken, diyalektik ve felsefenin aynı olduğunu ortaya koyar. Öyleyse **Platon**, felsefe ile diyalektiğin işlevini örtüştürür. Diyalektik felsefe ile aynı ise, filozof da diyalektikçi ile aynı anlamı taşıyacaktır. Ancak "filozof" "diyalektikçi" birliğine **Platon** "kral" kavramını da katar; çünkü 'filozofun doğruyu aradığı' tanımı, devlet yöneticisinin filozof olması gerektiği düşüncesi ile birlikte işler ("Devlet": 484d). Buna göre her şeyin özünü bilen filozofla ("Devlet": 484d) her şeyin özünün bilgisine ulaşmaya çalışan diyalektikçi ("Devlet": 534b) birleşmiştir ve devlet adamının kim olduğu sorusunun yanıtı olmuşlardır. Hatta **Platon**, 'filozof-kral' tasarımını, 'filozof-diyalektikacı-kral' tanımı tarzında işlemektedir. Kesin bilgiye ulaşma çabasında olanın filozof, bilginin metodunun diyalektik olmasından hareketle, felsefenin diyalektikle, filozofun da diyalektikçiyle, bu bağlamda devlet adamıyla özdeşleştirilmektedir ("Devlet", 484a, 485-487). Doğruluğa ulaşmak isteyen filozofla doğru bir toplum oluşturmak isteyen devlet adamı doğal olarak bir ve aynı niteliğe dönüşmüşlerdir. Doğru ve gerçek olana ulaşan toplum, kendisini düzenleyecektir. Bu nedenledir ki, olgun bir diyalektikacı, sonunda politikayla ilgilenmelidir. Bu ilgi, halkın mutluluğu içindir ("Devlet": 537e-541a). Öyle ise diyalektikçi kimdir sorusuna verilecek yanıt, filozof kimdir sorusuna verilecek yanıtla aynıdır.

"Filozof da bilgeliğin bütününü ister [...];" "bilimlerden hoşlanmayan" filozof olamaz ("Devlet": 475b). Bilimleri öğrenene "bilgisever, filozof" denilebilir ("Devlet": 475c). Ancak her şeyi öğrenmek görünümlü her çabada bulunan da filozof olacağı anlamı çıkmaz ("Devlet": 475d). Öyleyse "gerçek filozof kimdir?" "Doğruyu görmesini sevenler[dir]" ("Devlet": 475e). Güzel olanı kendi başına bir varlık olarak bilen ve onu başka şeylerle karıştırmayan; görünüşler alanına bağlı kalmadan düşünülür varlıklar alanına yönelmeye alışanlar filozof olanlardır ("Devlet": 476d). Buna göre "filozoflar bilime düşkündürler"; çünkü bilim onlara varlığı aydınlatır. Doğru konuşurlar ve ölçülü insanlardır (**Platon** nitelikleri belirlerken onu adeta tanrılaştırır). "Düşüncesi yücelere yükselen, bütün varlıkları, bütün zamanlarla seyreden kişi, insan hayatına

önemli bir şey diye bak[maz]." Ölüm onun için korkulacak bir şey değildir ("Devlet": 485b-486e). Filozof, "varlığın tam bir bilgisine varabilmek için" bütün bu sayılan nitelikleri kendinde taşımalıdır ("Devlet": 485b-486e). "Doğruluğa bağlılık", filozof için ilk erdemdir. "Görünüşte varolan"ın ötesine geçmeye çalışarak "gerçekten varolana" ulaşmaya çalışır. "Gerçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşünceyi ve doğruyu yaratır" ve bilginin ve hayatın gerçek niteliği ele geçirir ("Devlet": 490a-b). Bu bilgilerden hareketle varolanlar yeniden tanımlanır. Varlık ve kapsamındaki varolanların varlık tarzları ve bağlantıları yeniden açımlanacaktır. "Bu hiyerarşik düzeni bilme durumuna gelmeye çalışan diyalektikçi aşağıdan tikellerden başlayabilir, ve tikelleri onların en aşağı türleri içinde sınıflayarak, bu türleri onların en yakın cinsleri içinde bir araya getirerek, ve daha sonra tür-cins dizisi boyunca adım adım ilerleyerek yukarıya doğru yol alabilir; ya da yola yukarıdan başlayabilir ve her adımda eldeki cinsi uygun türlerine bölerek aşağıya inebilir" (**Wedberg**, 1989: 97).[7]

"Demek oluyor ki diyalektikçi, bir yandan bir şeyin aslında ne olduğunu, onu o yapanın ne olduğunu gören -tekte ideayı gören-, başka bir deyişle tek tek şeylerin ayırıcı özelliklerini ve onlarda ortak olanı gören; diğer yandansa varolanı bir bütün olarak gören, gördüklerini de temellendirerek gösterebilen[8] kişidir" (**Kuçuradi**, 1997: 96).[9]

Anlatılanlar insanı filozof kılan değerlerken, tersi de bir filozofu "bozan" değerlerdir. Bu bozuluşa "kötü eğitim"[10] yol açar ("Devlet": 491a-e). Öyle ise filozof olma durumu, belli bir eğitim sürecinden geçtikten sonra gerçekleşecektir. Buna göre "filozof yaradılışlı kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır" ("Devlet": 492a). Bu bağlamda eğitim, filozof olma yolunda en önemli koşuldur. Filozof olmanın eğitimi nasıl bir eğitimdir? Felsefe için uygun eğitim çocukken başlamalıdır ("Devlet": 498b). "Onları bir çok bilim çalışmalarına sokmalıyız ki, kafalarının en yüksek bilgilere ulaşma gücü olup olmadıklarını görelim" ("Devlet": 503e). Bu nedenledir ki, eğitim uzun bir süreçtir ("Devlet": 504b). Eğitim süreci bir "kafa geliştirme" sürecidir; bu süreç tamamlanmadığında "en yüksek bilime ulaşılamaz ("Devlet": 504c). Filozof olma sürecinde en önemli öğrenim aşaması, bilimlerin öğrenimidir. Bu nedenledir ki, bilimlerin eğitimin nasıl verileceği önemli bir sorundur ("Devlet": 535a); çünkü filozof olmaya çıkacak eğitimin en önemli basamağı Diyalektik biliminin öğretilmesidir. Bu nedenledir ki, eğitim süreci düzeyli tutulmalıdır. Diyalektik öğreniminin başarılabilmesi için matematik, geometri, Diyalektikadan önce gelen bilimlerin eğitimi çocukken başlamalıdır ("Devlet": 536e). Bu bilimler, "diyalektikacı" olmaya hazırlıktır. Yolun zorluğu, diyalektikacıların sayısını az tutmaktadır. "Bir tartışmayı yürütmesini, düşüncelerini savunmasını beceremeyenler, varılması gereken bilgiye vara[mazlar]" ("Devlet": 531d). Felsefe eğitimin en zor noktasına gelince herkes kaçar. Bu en zor bölüm "diyalektikadır" ("Devlet": 498a). Öğrencilerin Diyalektika eğitimine hazır olup olmamaları diyalektik bir testten geçirilerek ortaya çıkarılabilir. Öğrencilerin sorulan sorulara verdikleri yanıtlar, "hem bilimlerin kendi kendileriyle" hem de "gerçek varlıkla ilintisi" açısından değerlendirilmelidir ("Devlet": 537c). "Geniş bir görüşe yükselebilenler diyalektikacı olur." Diyalektikacı payesi, otuzunu aşmışlar arasından duyuların yardımı olmadan "akıl gücüyle varlığın ta kendisine yükselebil[enler]" arasındakilere verilmelidir ("Devlet": 537b-e). Ancak diyalektik öğrenimini başarmış olanlar gerçek varlığın bilgisine ulaşabilirler. Kendinde "Güzel" olanın bilgisine ulaşmanın ("Devlet": 493e) olanağını diyalektik düşünme verir. **Platon**, böylesine bir varlık tarzını herkesin anla-

yamayacağını varsaydığı için "halk filozof olamaz" ("Devlet": 494a), der.

Varlığı kendinde ve bütünlük içinde kavramak, Diyalektik biliminin bir amaçlılığıdır. Diyalektik bilim, "kavramların bağıntısı"nı çözümleyen bir bilimdir ("Sofist": 253e).[11] Onlardan hangilerinin birleşip hangilerinin birleşmediğini, birleşenler arasındaki bağıntıların ne olduğunu bulmanın bilimidir. Diyalektikçi, ideler arası bağlantıları çözümleyerek felsefe bilgisini kurmaktadır. "Sofist ararken, ondan önce filozofu" bulmuş olmak ("Sofist": 253e) ve "[...] diyalektik uğraşını, felsefenin salt ve doğru yolunda olan kimseden başka birine [...]" verilmemesi ("Sofist": 253d-e) düşüncelerinden de anlaşılacağı gibi, filozof, diyalektikçidir.

"Kavramları (türleri) doğru bir biçimde ayırmayı; ne bir ve aynı kavrama (türe) ayrı anlamları, ne de ayrı kavramlara (türlere) aynı anlamı vermeyi, diyalektik biliminin ödevi olarak açıkla[yacağız]. Buna gücü yeten kimse, bir kavramın (türün), kendi kendisiyle çelişen birçok kavramlar üzerine yayılması, bundan sonra, birbirlerinden ayı birçok kavramın bir kavramca dışardan çevrelenmesi, bundan başka, bir kavramca dışardan çevrelenmesi, bundan başka, bir kavramın diğer tüm kavramlara ve de tek tek herbiriyle bağıntı kurması ve son olarak, birbirlerine büsbütün karşıt olan birçok kavramlar üzerine kendini tümüyle aydınlatır. Bu, her durumda ne dereceye kadar bir bağıntının bulunabildiği, ne dereceye kadar bulunmadığını kavrama uygun olarak ayırt etmeyi bilmek demektir." Bu nedenledir ki, "[...] diyalektik uğraşı, felsefenin salt ve doğru yolunda olan kimseden başka birine [...]" verilmez ("Sofist": 253d-e).

Platon, "Şölen"de (210a-212b)[12] diyalektik eğitimini bir meteforla anlatır: betimlemeye göre, filozof olmak isteyen biri "genç yaşta güzel bedenleri araması gerek"; buna göre 'güzel bir insan' sevgisi, felsefe öğreniminin başlangıç durumudur. Buradaki "güzel insan" imgesi, **Platon**'un diyalektiği hep ikinci bir kişiyle, bir "usta"yla uygulanan bir tartışma ve düşünme metodu olarak belirlemesindendir. Bu belirlemeyi, **Sokrates**'in ikili konuşmalarındaki "doğurtma sanatı" rolünün tekrarı olarak yorumlanabilir. Nasıl ki **Sokrates** maiteutike sanatı ile bilgisiz kafalarda bilgi doğurtuyor, aynı şekilde "güzel insan"a bağlılık ve onun öğrettiklerine bağlanan kişide de bir bilinçlenme yaratır. Bağlanılan "ustanın" öğrettiği bilgi ile bağlanılan güzelliğin başka bedenlerde de olduğu bilinci, 'bütün bedenlerdeki güzelliğe' yönelmeyi getirir. Bu durumda, beden güzelliğinin duyusal alandaki güzellik olduğu çıkarımından hareketle "beden güzelliği" karşısında "iç güzelliğin" varlığının bilinci ikinci aşamaya geçişi getirir. Bu ikinci aşamada duyusal olan güzelliğin, kendini güzel kılan 'eylem tarzlarının' bilincine varılır. Üçüncü aşama, bilimlerin bilgisinin, doğru bilginin güzelliğinin bilincine varılmasının aşamasıdır. Dördüncü aşamada "usta", bilgilerin bilgisine, güzelliklerin güzelliğine yöneltir. "Güzelin ideası" görülmesi, gerçeğin bilgisine ulaşılmasının aşamalarıdır. Bu aşamalar, filozof olmanın aşamalarıdır.

Filozof olma süreci, "usta-çırak" ilişkisi içinde gerçekleşmektedir. Diyalektiğin yolu, hep birlikte yürünen bir yoldur. "[...] Bu yürüyüşte, yolu yürüyen kadar yürüten -eğitilen kadar eğiten- de önemlidir. Ancak bir yol göstericiyle yürünebilir bu yol **Platon**'a göre. Böylece **Platon**'da metot olarak diyalektik, felsefede eğitim metodudur: filozofun filozof olacak kişiyi eğitme yolu. Metot olarak diyalektik, filozof olurken kişinin yürüdüğü ve bir filozofun yürüttüğü yoldur" (**Kuçuradi**, 1997: 95). Usta yolu açar, bilgilenmek için ustaya bağlanmış olan da bu yolda yürür. ("Sofist": 237b). Bu nedenledir ki, diyalektikçi, hep birilerinin aydınlanması, onun düşüncelerinin açılımı ve gerçeği kavraması için çalışır ("Thaaitetos": 155e).[13] Diyalektikçi olma süreci, varlık tarz-

ları arasından geçerek mutlak varlık olan "İdea"nın bilgisine ulaşılıncaya kadar sürmekte olduğu "Devlet"te "Mağara meteforu" ile dile gelmişti.

Bu son anlamıyla diyalektik bir ustalıktır. Ama nede usta olma? Bu yolu yürütenin -felsefe eğiticisinin- ustalığı, sorduğu sorularla ve verdiği yanıtlarla, eğittiği insanın bildiğini sandığı şeyi bilmediğini ya da bildiklerinin yanlış olduklarını bilinçlendirmesini sağlamada ve doğru olanı ona buldurmada ortaya çıkar. "Soru sormayı ve yanıtlamayı bilene, diyalektikçiden başka ne ad verirsin?" [Kratylos: 390c] diye sorar, **Sokrates**, **Hermogenes**'e. Bir ustalık olarak diyalektik, soru sorma ve yanıt verme ile verdirme ustalığıdır. Diyalektikçe yanıtlama "yalnız doğru olanı yanıt olarak söylemek değil, aynı zamanda kendisine soru sorulanın bildiğini söylediği şeyleri kullanarak" [Menon: 75d] olur. Bu anlamda diyalektik bir öğretim tekniği (öğretim tarzı) dır ve **Sokrates**'in maiteutike'siyle -doğurtma ustalığıyla- eşanlamlıdır (**Kuçuradi**, 1997: 95-96).

Platon, diyalektik eğitimi böylesine sıkı kurallar içinde gerçekleştirilmesini, dönemindeki diyalektik sanatını kötü amaçlar için kullanılmasını "ahlak bozukluğu" olarak görmesindendir. Diyalektik sanatını bir oyun sananlar, onu değerlerin yadsınması, ileri sürülen düşüncelerin yanlışlanması amacı ile kullanmaktadırlar. Bu da geleneklerin sarsılmasına yol açtığı gibi, bağlanacak doğruları da yanlış bir şekilde ortadan kaldırırlar. Başkalarını yanlışlıma, sonunda kendilerinin de bağlanacağı doğruları ortadan kaldırır. Bu da halkın gözünde felsefenin değerini düşürür. Halbuki, tartışma savları çürütmek için değil, doğruyu bulmak için yapılır ("Devlet": 537e-541a). **Platon** didişimci değil diyalektikçi oluşunu unutmaz ("Theaitetos": 164d). Doğru ve gerçek olana ulaşan toplum, kendisini düzenleyecektir. Bu nedenledir ki, olgun bjr diyalektikacı, sonunda politikayla ilgilenmelidir. Bu ilgi, halkın mutluluğu içindir ("Devlet": 537e-541a).

IV.

Platon, diyalektiğin doğasına uygun bir öğrenim metodu uygular. Diyaloglarındaki diyalektiğin eğitim bağlamındaki önemli görünümü, öğretimin birlikteliğidir. Tek tarafın otoritesine düşmemiş eğitim süreci, gerçekte karşılıklı diyaloglarla işleyen bir öğrenim sistemidir. "Devlet" yedinci kitapta da görüldüğü gibi, felsefe bir başkasının bilinçlenmesine yardımcı olmak, ona düşünmede eşlik etmektir. Diyaloglar, diyaloglarda sorulan soru ve yanıtlar, gerçekte problemin ya da varlığın gerisindeki gerçekliği yakalamanın diyalektik tutumudur.

Sokrates'in uyguladığı felsefe öğrenimi metodu, tartışarak üzerinde "uzlaşılır" tanımlara -doğrulara- ulaşmak tarzındaydı. Diyalogun süreci gösteriyor ki, "episteme hazzı hemen öğrenilebilecek, öğretimle hemen bildirilecek bir şey değildir, tersine: birlikte çalışılarak, uğraşılarak varılacak bir amaçtır" (**Gökberg**, 1990: 49). Onun diyaloglarındaki dialketik, rakibin bilgisizliğini açığa çıkartmak üzerine kurulsa da, gerçekte tanımlanmamış kavramlarla iş yapmanın yanlış bilgiyi getireceği temel savdır. Bu kabul, otoriter bir tutumla değil, diyaloglardaki yanlışları aşarak ilerleyen diyalektik bir akıl yürütmeyle kendini açımlar. Tanımlardaki yanlışlık, bilincin yanlışlığını açığa çıkartır. Buna göre eğitim, kavram tanımı ve arınmadır.[14] **Platon**, sonradan **Sokrates**'in bu eğitim metodunu, 'tartışmalarda hiçbir şey öğretilemez; ancak tartışmalar ve sorular insanın kendi ruhundaki bilgiyi uyandır', tarzında bir metafizik düşünce ile değiştirecektir (**Platon**, "Theaitetos"; 150b- 151b). **Sokrates**'in ise ruhta uyandırmaya ça-

lıştığı şey, insandaki erdemdir. Ona göre "erdem öğretilmez"; ancak ona kendiliğinden ulaşılabileceğinden söz eder (**Platon,** "Protagoras": 320a, b).[15] O, "erdem sevgisi uyandırarak" insanların "kendi ruhları ile ilgilenmeleri"nin sağlanması ile "doğru adam"ın ortaya çıkartılmasına yardımcı olmak istiyordu (**Xenophon,** I, II 2).[16]

Gözün bir şeyi görmesi için nasıl ki nesnelere dönülüyor, aynı şekilde gerçeği görmek isteyen ruh, duyusal olana sırtını çevirip "varlığın en ışıklı yönüne, 'iyi' dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir" ("Devlet": 518c). "Eğitim, ruhun bu gücünü 'iyi'den yana çevirme [...] sanatıdır" ("Devlet": 518d). Gerçek felsefe", "ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yükseltme işi[dir]" ("Devlet": 521c). "Bilimler arasında hangisinin böyle bir gücü olduğunu araştırma[lıdır]." Temmelendirilmek istenilen bilimin Diyalektik olduğu açıktır; çünkü bu bilim aklı "[...] değişen varlıktan gerçek varlığa çeviren bilim[dir]" ("Devlet": 521d).

DİPNOTLAR:

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

2. Gökberk, M. (1990) Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi.

3. Platon (1989) Gorgias (çev. M. C. Anday). İstanbul: Remzi.

4. "Felsefenin gözden düşmesi, onunla uğraşanların ona layık olmamaları yüzündendendir. Felsefeye girecekler onun piçleri değil, öz evlatları olmalı" ("Devlet": 535c, 496a).

5. Platon (1988) Devlet (çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz). İstanbul: Remzi.

6. "[...]Beden için idman, ruh için müzik" ("Devlet": 376e) eğitim sürecinin basamaklarıdır. İyi bir müzik eğitimi, insanın özünü güzelleştirdiği için, müzik eğitimlerin en "yücesidir" ("Devlet": 401d); insanda güzeli sevme düşüncesini uyandırır ("Devlet": 403a). Beden eğitimi de güzelleşmiş bu ruhun taşıyıcısı olarak güzel olmasını sağlamalıdır ("Devlet": 403d vd.). Beden ve müzik eğitiminde belirli bir ölçülülük de olmalıdır ki, bedende ya da ruhta her hangi bir bozulma da olmasın ("Devlet": 410b vd.).

7. Wedberg, A. (1989) "İdealar Kuramı". (çev. A. Cevizci). (Platon'un Felsefesi Üzerine Çalışmalar" içinde). Sayfa 78-100. Ankara: Gündoğan.

8. "Devlet": 537c.

9. Kuçuradi, İ. (1997) Çağın Olayları Arasında. İstanbul: Ayraç.

10. Platon, Sofistlerin verdiği eğitimi, "kötü" ve "bozucu" eğitim olarak adlandırır. Sofistlerin "bilim" diyerek halka öğrettiği, yine halkın kendi bildikleridir. Bu nedenledir ki, Sofistlerin verdiği eğitim insanı değiştirmez ("Devlet": 492a-493a). Ancak hatırlatmalıyız ki, Platon'un bu bölümde betimlediği Sofistler, geç kuşak sofistlerdir.

11. Platon (1986) Sofist (çev. Ö. N. Soykan). İstanbul: Remzi.

12. Platon (1995) Şölen (çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu). İstanbul: Remzi.

13. Platon (1986) Theaitetos (çev. M. Gökberk). İstanbul: Remzi.

14. Dionysoscu "kendinden geçme" etkinliği insanı tanrıya yaklaştırma uğruna onu insanlığından soyarken, "Sokratesçi eğitim onu daha çok insan yapar ve onun kendisiyle (yüzeyle özün) birleşmesini sağlayarak gerçek anlamda insan kılar. Dionysoscu enthouaiasmos (coşku) bu dünyayı bir bütün olarak olumsuzlayarak, insanı tanrısal bir dünyaya taşır; oysa Sokratesçi eğitim, insan yaşamını değil, yeryüzündeki varoluşunu yalnızca özsel olmayan yönlerini olumsuzlayarak, özüne biraz daha çok yaklaşmış bir insan ortaya koymaya çalışır" (Versenyı, 1987'4: 20).

15. Platon (1986) Protagoras (çev. T. Gökçül). İstanbul: Remzi.

16. Ksenophon (1997) Sokrates'ten Anılar. (çev. C. Şentuna). Ankara: TTK.

Şeriatçı ve aydınlatmacı (!) dayatmacılıklara karşıt olarak çokkültürcülük'te: geleneğin miras sorunu

Meriç Bilgiç

Eğitim ve benzeri kurumsal uygulama alanlarında felsefenin yaşamsal bir önemi vardır. Adlarına ne denirse densin, ister filozof, ister onların yerine politikacılar, din adamları veya sosyal bilimciler doğru-yanlış bir tür felsefe üretirler. Bunu en azından o uygulamanın ereğini, değerini ve yöntemini belirlemek için yaparlar. Yapmak zorundadırlar, çünkü bu üretim bir medeniyetin veya bir kültürün, içinde yaşayan kurumlarıyla ve kadın, erkek herkesin var olma veya yok olma ayrımında, olası doğru yollara yaklaştıracak tek yoldur. Bu da ya cahil cesareti ile kahramanca ve körlemesine, ya yaşam-bilim deneyimlerinden gelen bir sezgi ile ya da bu işi bilen filozoflarca açık ve net olarak yapılır.

Felsefenin kendisi, uygulama alanlarına olduğu gibi indirgenemeyecek üst bir kuramsal yapıya sahipse de, uygulama alanları, bilinçli veya bilinçsiz olarak, kendilerine felsefi bir temel edinirler ve ona göre çalışırlar. Fakat söz konusu alan eğitim olduğunda ise, felsefe ile uygulama alanı (eğitim) arasında iki yönlü bir ilişki ile karşılaşırız. Eğitim kurumlarında bir felsefe eğitimi veya felsefemsi eğitim verildiği gibi, bu etki diğer kurumların yanında eğitim kurumlarına da geri dönmekte ve döngüsel bir bilinç gelişimine neden olmaktadır. Bu iki yönlülük veya döngüsellik kendini "felsefe eğitimi" ve "eğitim felsefesi" başlıkları altında ortaya koyar. Felsefe eğitimi en temel akademik alanlardan birisi olmakla birlikte, eğitim felsefesi, hem kuram hem de eylem (eğitim) alanlarına son derece alçak gönüllü ve son derece sağlam basması gereken bir alandır. Felsefe eğitiminde, kötü bir eğitimcinin, sınır

çizgilerine basmadan, öğrencilerine ortalama bir ansiklopedik felsefe bilgisi aktarması olanaklıdır. Buna karşın, eğitim felsefesi tam da bu sınırları konu edinir kendine. Çünkü son söz söylenecek ve uygulamaya geçilecektir.

Eğitim felsefesinin evrensel konuları ve ilkeleri olduğu gibi farklı kültürlerin farklı geleneksel yaklaşımları, farklı konuları ve ilkeleri vardır. Bu farklılıklar dikkate alınmadan yerli yerinde felsefe üretilemez. Aksi halde, eskilerin yaptığı gibi, ya kullanılamaz haldeki bir kültürü, takım tutar gibi gurur ve inatla, içeriksiz olarak savunuruz, ya da nereden, nereye, ne aktardığını bilmeyen bir kültür yamacılığı yaparız. Oysa hep unutulan bir nokta vardır: "süreklilik" ve "bütünlük"tür bir kültürü var eden. Bu özellikler, bir toplumun kurumlarının kesintisiz bir "çağdaşlaşma", yani güncelleştirme süreci yaşamasına ve kültürler arası etkileşimin, süreklilik ve bütünlüğü bozacak şekilde değil, aksine besleyecek, o kültürün kendini tanıma ve geliştirme sürecine katkıda bulunacak şekilde gerçekleşmesine bağlıdır. Aksi halde kültürün kendisi yok olur.

Şöyle bir kafamızı uzatıp çevremize bakındığımız zaman, günümüz dünya kültürleri, üzerinden tayfun geçmiş bir okyanus kıyı kasabasına benzer. Yok olmuş, harabeleri kalmış, dağılmış kültürler vardır. Dünyada canlı türlerindeki çok çeşitliliğin azalması gibi kültürel çok çeşitlilik de son derece azalmıştır. Bu sonucu doğuran iki büyük neden vardır, yukarıda anılan: 1) çağdaşlaşamama; 2) kültürler arası yıkıcı etkileşim. İster şeriatçı, ister laik olsun, herkes kabul etmelidir ki İslam kültürü, büyük filozofların ardından, 13. yüzyıldan itibaren çağdaşlaşmasını durdurmuş, Fatih döneminin ardından, 16. yüzyıldan itibaren de gericiliğin yaygınlaşması ile İslam kurumları gerçeklerle bağlantısını yitirmiştir. Bir şeriatçı dahi bu gerçeği görmeli ve dine hizmet etmek istiyorsa, kültürünü "her zaman ve her yerde geçerlilik ilkesi" adına tarihilikten ve Arap-İran yöreselliğinden kurtarmalı, kurumlarını yeniden çağdaşlaştırmalıdır. Apaçık ki bu nokta oldukça spekülatiftir: Şayet İslam kurumsallaşmasını bir süreklilik ve bütünlük içinde başarıyla sürdürebilseydi, canlı bir İslam kültürü bugün neye benzerdi? En azından şu söylenebilir ki, hem zaman ve mekânsal gerçeklerle arasındaki uçurum hem de üye ve karşıtlarına verdiği zarar çok daha az olurdu. Bugün Türkiye'de şeriatçılık çeşitli psiko-sosyo-ekonomik hastalıklar paralelinde ve gerçeklerle doğal bir uyum içinde olmadığı için her numarayı göze alan bir dayatmacılıkla varlığını sürdürmektedir.

İşte tam bu noktada, aynı toplumun ürünü, benzer hastalıklar paralelinde onlarla beraber salınım halinde ve ikili karşıtlığın karşı ucu olarak şeriatçı dayatmacılığın temel besleyicisi durumunda olan karşı dayatmacılık yani aydınlatmacılar çıkar karşımıza; kültürel çok çeşitliliği yok eden ikinci nedenle beraber: kültürler arası yıkıcı etkileşim. Asıl haliyle Avrupa aydmlanmacılığı bir içsel aydınlanmadır, dışsal aydınlatma değil. Dış dayatma aydınlanma ilkeleri ile çelişse bile aydınlanmacıların ilkeleri ile çelişmez, çünkü kendini başkalarından daha aydın sananlar –sırf iyilik olsun diye (?)– cahilleri aydınlatmaya yönelirler. (Bu gerçek aynı zamanda Batı dualizmine bir örnektir.) Okyanus kıyı kasabasını vuran tayfunun adı Batı aydınlanmacılığıdır. Dünyanın her yerinde olduğu gibi, Türkiye'yi de vurmuştur ve doğal bir tepki olarak geleneksel kültür bu yabancı nesneye karşı tavır almıştır. Oysa bu, içsel bir aydınlanma olabilse idi tutabilirdi. Aydınlanmacılık adına yapılan-

ların çoğu ancak halkın diş bilemesine, bu da sonunda yeni moda bir şeriatçılık kültürünün doğmasına neden olmuş.

Çağdaşlaşma kavramının "laşma" ekinin işaret ettiği "süreç" olma hali tarihsel bir olguya işaret ettiği için "süreklilik"i de gerekli kılar. Çağdaşlaşmanın kesintisiz süreç olma hali temelde aydınlanma için de geçerlidir. Yani aydınlanma, ilke olarak aynı çağdaşlaşma gibi, içsel –kesintisiz– süreçtir. Yukarıda andığımız gibi çağdaşlaşma aslında aydınlanmacıların değil şeriatçıların büyük sorunudur. Ya çağdaşlaşacaklar, ya da geleneklerinin aslını yitireceklerdir. Devlet de, yaşamak isteyen her devlet gibi sürekli bir çağdaşlaşma, yani güncelleşme süreci istemektedir. Gelenekçiler aydınlanmak isterler veya istemezler, kendi bilecekleri şey ama, Türkiye'deki her alt grup çağdaşlaşmayı istemek zorundadır. Aksi, "ben ölmek istiyorum" demektir. Ayrıca çağdaşlaşmanın bir süreç olma hali, onun bir durum olmadığını da gösterir. Bir yerde durup birilerini veya bir şeyleri negatif bir estetik değer olarak "çağdaş değil" diye yeremeyiz. O yerilmek istenen şey aslında, toplumu çağdaş ve çağdaş olmayan diye ikiye ayıran ve çağdaş olmayanı çağdaşlaşma kervanından atan, dışlayan sözüm ona aydınların insanlık ayıbından başka bir şey değildir; bu yerdikleri şey yarı yarıya kendi eserleridir. Çağdaşlaşma, toplumsal kurumların hareket biçimlerinin her şeyini kaplayan en dış çerçevesidir ve en genel niteliklerinden biridir. Bütün toplumsal alt grupları bir ev sahibi olgunluğu ve bir anne şefkati ile, yasa dışı olaylarda da bir öğretici baba edası ile çağdaşlaşma sürecine katmak zorundayız. Bu kervanda hiç kimsenin diğerini dışlamaya hakkı yoktur. Çünkü bizim için dışarısı yok.

Çağdaşlaşmayı istemeyen ve gerek duymayan topluluklar da vardır. Avustralya'nın ve Güney Amerika'nın bazı yerli toplulukları hâlâ öylesine bilinçli bir şekilde anarşist toplum yapılarını korurlar ki, herhangi bir alternatif kültür nesnesini toplumlarına almazlar. Ne bir kalıcı toplumsal yapı kurmaya ne de en ufak bir teknolojik yenilik almaya niyetleri var. Binlerce yıldır hiçbir çağdaşlaşma eğilimi göstermemişler, onları zorlayan bir alternatifle de karşılaşmamışlar. Fakat hiyerarşik toplumsal yapılar ve büyük toplumsal hareketler ile, alternatif olabilen, zorlayıcı diğer, güçlü toplumlarla karşılaşmak bir kültürü çoktan ve zorunlu olarak bir çağdaşlaşma sürecine sokmuştur. Bu bir yaşam savaşıdır, gelişen büyük balık küçük kalanı yutar.

Çağdaşlaşma ve aydınlanma da aslında içsel –kesintisiz– süreçler ise, onları birbirinden ayıran nedir? İşte bu noktada, yani aydınlanmanın çağdaşlaşma ile çelişkiye düştüğü noktada ortaya çıkıyor çokkültürcülüğün konumu. Sorun çok boyutlu ve karmaşık olduğu için kısa ve net tutmaya çalışacağım, ki bu da biraz zorlamalı olacaktır. Bir kere, aydınlanma ile önyargılar arasında bir anahtar gerilim var. Saygıdeğer **Ö. N. Soykan** hocamız bu ilişkiyi çok net ortaya koymuş[1]; akıl, duygu, hayal gücü gibi tinsel yetilerimizin içinde yaşadığı, bizim henüz sorgulanmamış, dokunulmamış, açılmamış önyargılarımız, kanılarımız, inançlarımız, tasarımlarımız vardır. Aydınlanma için bu dokunulmamış alan düşmandır, karanlıktır, örtüktür; bunlar uzaklaştırılmalı, bilinç özgürlüğe ve aydınlığa kavuşturulmalıdır. Böylece akıl, önyargılar alanına uzanır, onları açar, kavramlaştırır, çözümlemeler yapar, sonunda paçayı kurtaran önyargılar kalırsa, bunlar bilinçli, aydınlatılmış,

temellendirilmiş, açık önermesel yargılar olarak kuramsal alanda yerlerini alırlar.

Kuramsal düşünce alanı hepimize adımız gibi öğretilmiştir, peki nedir bu anlaşılması zor gibi görünen örtük, önyargılar alanı? Bu alanı **Bernard Williams**'ın eşliğinde[2] biraz yakından tanıyalım. Önyargılar alanında kendi kendine oluşmuş kanılar vardır, yarı yarıya düşünsel fakat henüz kuramsallaşmamış bir alandır. Sezgilerin, bu alanın anlama yetisi olduğu tartışılmış olsa da, sezgiler, inançlar gibi ham malzemelerdir burada. **Noam Chomsky**'nin vurguladığı gibi dilimizin de örtük bir alanı vardır. Örneğin biz alışkanlıklarımızı şimdiki zamanla (sigara içmiyorum, gibi), İngilizce konuşanlar ise geniş zamanla (sigara içmem) ifade ederler. Bunların nedeni düşünülmez; geleneksel aktarımla miras alırız önyargılarımızı, inançlarımızı. Burada **Wittgenstein**'ın iki tür inanç ayrımını anmak gerekli: Günlük-deneysel önermeler ve gönderim çerçevesi (ordinary-empirical propositions ve frame of reference). Günlük-deneysel inançlarımızı, kanılarımızı sorgulayabilir, test edebilir, akla vurabilir, bilimsel olarak kuramsallaştırabiliriz: Hatta bu tür inançları test etmek gerekir. İşte, aydınlatılabilecek, bilimsel betimlemeler sunulabilecek önyargılar, inançlar alanı burasıdır. Fakat gönderim çerçevesi şüphelerin ötesinde, sorgulanamaz bir inançlar alanıdır ve günlük-deneysel bilgi ve inançlarımız da burada temellenir. Gönderim çerçevesi bütün sistemi bir arada tutan şeydir. Bu ayrım **Carnap**'ın içsel-dışsal sorular ayrımına benzer. Deneysel olarak "burada masa var mı" diye sorabiliriz ve test edebiliriz. "Maddesel cisimler var mı" veya "insan yaşamının anlamı nedir" gibi sorular ise test edilemeyecek dışsal sorulardır. Dışsal türden sorular, gönderim çerçevesinde rastlantısal, olumsal cevaplar bulan inançlara ilişkindir. **Wittgenstein** der ki: "ben kafamdaki bu dünyaya ilişkin resme, onun doğrusallığına kendimi ikna ederek veya ikna edilerek ulaşmadım".[3] Gönderim çerçevesi doğruyanlış yargılamalardan, aydınlanmadan ayrı, bir toplumsal geleneğin bıraktığı mirastır ve kişi bu geleneksel miras içinde dünyaya ilişkin yeterince iyi, geçerli bir resme sahiptir. Burada, "gel seni aydınlatayım, aslında gerçeğin ne olduğunu sen bilmiyorsun, bak anlatayım" demenin bir anlamı yoktur. Elbette geleneksel farkların eleştirilemeyeceğini söylemiyorum. Değişik geleneklere yönelik uygulamalar tabii ki bazı akılsal açıklamaları gerektirir. Fakat aydınlanmayı bir kültürün temellendirilmesi haline getirirseniz ve geleneği tamamen akılsal bir kuram haline dönüştürmeye kalkarsanız Nazist, şeriatçı veya körlemesine Batıcı türünden kültürler de üretme olanağınız olur ve asıl kültürü yok edersiniz.

Pozitivizmin sağduyuya ters düşen, insana rağmen bilimsellik projesi aydınlanma ile gelen hatalar silsilesinin son halkasıdır. Böylece felsefe (denir ki) sona ermiş, **Ayer**'in deyişiyle insanlık değerleri duygusal ve anlamsız tercihlere indirgenmiştir.[4] Bilimselliğin egemen olduğu bir toplum totaliterciliğin en acımasızı ile karşı karşıyadır. **Michael Walzer** böyle bir toplumsal sisteme "bilgi tirancılığı" der.[5] Bir insanın değerini biçmek için onu sınava sokmak, bilgisini ölçmek yeterli olacaktır. Böylece hukuğu, ekonomiyi, eğitimi, her toplumsal kurumsal alanları belirleyen tek güç bilim olur. Oysa, **Walzer**'a göre, her alan gücünü kendi içinde kullanmalıdır, biri diğerine egemen olmaya kalkmamalıdır.

Devletçilik ilkesi ile yan yana getirilen pozitivizm bir resmi felsefe gibi **Atatürk**'e dayandırılıyor. Oysa **Atatürk**, kültürdeki bilginin değeri ve gücüne ilişkin

bilinç eksikliğine karşı pozitivizmle ilgilenmiştir. Osmanlı'daki "devlet-i alinin varlığı ve bekaası içün" ilkesi bir ideal olarak **Atatürk** devletçiliğinde yoktur. Aksine, devlet, baskıcı, dayatmacı ulusal, dinsel güçlere karşı insanı korumayı hedefler, "ilmi, irfanı, vicdanı hür" insanı, öz-güven lüksüne sahip olacağı umulan gelecek nesiler için idealleştirir.

Her ne kadar 20. yüzyıl, Batı felsefesi için bir yandan bir öz eleştiri dönemi olsa da, Batının bilim anlayışı, **Feyerabend**'ın deyişi ile dünyada tek tip akıl anlayışını egemen kılma çabasından geri durmamıştır. Çokkültürcülüğün canlanması olacağını umduğum globalleşme aslında içi boş bir tek tip sürü kültürünü egemen kılma tehdidini de içermektedir ve bunu teknolojinin çok daha az olduğu dönemlerde diğer kültürleri ezip yok ederek başarmıştır.

Şimdi de bu örtük dediğimiz alanla gelenek arasındaki bağlantıyı inceleyelim. Bu bağlantıyı aydınlatmada **Michael Oakeshott**'ın "düşünsel"-"alışkanlıksal" toplumsal davranış biçimleri ayrımı bize yardım edecektir.[6] Düşünsel biçim, yapılan etkinlikte, onunla ilgili düşünsel ölçütlerin belli kurallar takip edilerek uygulanmasıdır. İdealleri, doğru yanlış yargıları vardır. Yargıları katı, çok sıkı ve değişime kapalıdır. Düşünsel biçimin bilgi türü "teknik " bilgidir. Bu, açık, kesin bir bilgi türüdür; parçalanabilir, depolanabilir, yenisi ile değiştirilebilir. Arkasındaki pratik nedenleri ret edip kendini yapandan bağımsız bir değer olarak sunabilir. Matematik gibi, kullanandan bağımsız olarak kitaplardan öğrenilebilir.

Alışkanlıksal biçim tamamen farklı bileşen, araç ve yöntemlere sahiptir. O, geleneksel bir toplumun duygulanım alışkanlıkları ve davranışları ile ilgilidir, bilinç seviyesinden gelmez, olabildiğince az düşünme vardır. Düşünme ancak çatışma hallerinde gerekir. Gelenek doğanın organik bir uzantısı gibidir. Organların duyarlığı, aralarındaki iletişimi ve uyumu doğal olarak kendiliğinden sağlar. Bu doğal akışı sekteye uğratacak bilinçli, akılsal bir müdahaleye ve test etmeye gerek duymaz. Neyin doğru, neyin yanlış olduğu, örtük olarak, bir gelenekte çok iyi bilinir. Alışkanlıksal biçimin bilgi türü "pratik" bilgidir; kişisel yeteneklere dayanır, depolanamaz, ancak uygulamada ortaya çıkar, kullanandan bağımsız var olamaz, düşünsel değildir, tamamen formüle edilemez, sözcüklerle kurallaştırılamaz, kuramsal olarak kanıtlanmamıştır, örtük bilgidir ve diğer bütün bilgi türlerinin de dayanağıdır, kaynağıdır. Örtük bilgi türünü içeren geleneğin mirası ancak gençlerin yaşlı ve ustalarla teması anında gerçekleşir. Erdemli bir erkek, kadın olmanın, asker, lider, mühendis olmanın bilgisi ustanın uygulamasında gizlidir. Doğal olarak ve fazladan bir çaba harcamadan öğrenilir, bir kenara çekilip ders çalışarak öğrenilemez. Bu bilgiyi edinmenin tek yolu bir ustaya çıraklık yapmaktan geçer; usta bunu öğretebileceğinden değil, bu bilginin ancak, onu tam ve aralıksız uygulayanla sürekli temas halinde olmakla öğrenilebileceğinden dolayı bu böyledir.

Geleneğin içinde taşıdığı ve yaşattığı bilgi türünü örtük bilgi olarak tespit ettikten sonra, örtük bilgi kuramını felsefeye kazandıran **Michael Polanyi**'nin bu konudaki görüşlerine kısaca değinme gereğini duyuyorum.[7] **Wittgenstein**'ın "konuşulamayan şeyler hakkında susmalı" ilkesi ve onun **Ayer** versiyonu ile "bir bilgi iddiasını deneysel anlamlılık içinde ifade edemeyen, böyle bir bilgiye sahip değildir" ilkesine karşın, **Polanyi** kuramını "ifade edebildiğimizden daha fazlasını bilebiliriz"

ilkesi üzerine kurar. Gestalt psikolojisinden de destek alarak, bütünün bilgisinin parçalarının bilgisinin toplamından fazla bir şey olduğunu gösterir. Örnek olarak, insan yüzü gibi, fizyonomileri tanıma yetisini gösterir. Betimleyici bütün bilimler, kelimelerle ve hatta resimlerle tamamen betimlenemeyecek fizyonomiler üzerinde çalışırlar. Öğrencilere hastalıkları, bitkileri, hayvanları tanımasını öğretirler. Fakat bu işlem sadece bilgi aktarmaya değil, öğrencinin, tamamlanmamış olanları kavrayacak şekilde zekice katılımına da bağlıdır. Tam bir tanımlama verilmeye kalkılırsa, ifade edilemeyen noktaları kaybederiz. **Polanyi**'nin yaptığı şey, bilme sürecine algılama sürecini de eklemesidir. Bu durumda bilgi, buz dağının görünün ve örtük tarafları ile, bir bütünlük olarak, ancak "içselleştirme" ile alınabilir, algılanabilir, öğrenilebilir. Özne ile nesne arasındaki gerçek bağlantıyı sağlayan işlemdir içselleştirme.

Polanyi, geleneksel ve her tür bilginin temellendiği bir "örtük çerçeve"ye sahip olduğumuzu[8] ve zaman içinde anlamları defalarca içselleştirerek bu örtük çerçeveyi geliştirdiğimizi söyler. Burada çok önemli bir şey vardır aydınlanma açısından. Görünen bu resimde, kuramsallaştırılmamış örtük önyargılar alanı, aklın ve aydınlanmanın karşısına kötü bir karanlık olarak konmamıştır. Önyargılarımız, kanı, inançlarımız aslında biziz. Kendimizle savaşmamız, kendimiz olmaktan vazgeçmemiz için çok utanç verici bir halde olmamız lazım. Ayrıca buradaki aydınlanma gerçek bir içsel aydınlanmadır. Örtük bilgide temellenen bilgi bütünü, mekanik bir aklın diğer anlama yetilerinden bağımsız olarak çalıştığı düşünülmeden, içselleştirilerek, kişinin öz anlamları yeniden ve yeniden doğurması ile aydınlanma gerçekleşir, öze inildikçe posalar atılır. Burada suni, yabancı, dışsal, dayatmacı olgular yoktur. Kendi evimizde huzur ve güven içinde aydınlanır, bir bölünme ve gerilim yaşamayız. Zaten huzur ve güvenin olmadığı bir ortamda kendiliğinden bir içsel aydınlanma bekleyemeyiz.

Aydınlanma yakıcı projektörlerini (tarihte olduğu gibi) örtük alana tutarsa ne olur? Bu soruya en doğrudan verilmiş cevabı **Bernard Williams**'ta buluyoruz.[9] Cevap kısaca şöyle: Düşünme gücü örtük bilgiyi mahveder. Şimdiye kadar hep, 'insanlar ne kadar düşünürse o kadar bilgi sahibidir' diye inanırdık değil mi? Düşünmenin (reflection) bilgiyi yok etmesi şaşırtıcı bir olgudur. Fakat buradaki düşünme kuramsal, saldırgan, hesap sorucu bir düşünmedir, besleyici, yapıcı, eleştirel bir düşünme değil. Ayrıca söz konusu olan bilgi de bilimsel, önermesel, açık bilgi değil, örtük, geleneksel bilgidir. Örneğin, gurur, cesaret, iffet gibi geniş (thick) kavramlar, açık, önermesel bilgi türüne dönüştürülüp tanımları verilmeye çalışılırsa, tanımlar hiçbir zaman bu kavramlardan insanların anladığı geniş anlam zenginliğini dolduramayacaktır. İnsanlar, verilen tanımlamalarla açık düşünmeye zorlanırlarsa, bir süre sonra kavramların anlamları unutulacak, onların yerine tanımlar kalacaktır. Ve onların öz anlamları bir daha, inşa edilmek üzere hazırda var olmayacaklardır. Bir süre sonra bu insanlar, bir kavramın eski hali ile karşılaşırlarsa, o anlamı artık yaşayarak paylaşanlar gibi, anlayamayacak, uzak bir olgunun yabancı gözlemcileri gibi izleyeceklerdir. Böylece bir bilgi tarihten silinmiş olur. Benzer bir yaklaşım içinde **Polanyi**'nin şöyle bir örneği vardır: bir piyanist nasıl çaldığını görmek veya göstermek için açıklayıcı bir moda girdiği andan itibaren parmaklarına

odaklanır ve artık normal çalamaz olur. Çünkü orada olan şey açıklanamaz bir şeydir.

Önyargıların karşısına değil içine yerleştirilen böyle bir aydınlanmacılık, gerçek yerini ve anlamını bulur ve içselleştirme ve öze inebilme sayesinde bize çokkültürcülüğün görececi, sağlıklı yaşam ortamını da verir. Tek kültürlü olma olanağından en uzak ülkelerin başlarında gelir Türkiye. Çok kültürlülük onun kaderidir, bu da ona, dolayısıyla bize, büyük, ayrıcalıklı bir kültürel zenginlik verir. Anadolu, sayabildiğim elli küsur milleti, binlerce yıllık ateist, deist dinlerden, Yahudi, Hıristiyan, İslam dini ve tespit edemediğimiz kadar çok yerel kültür farklılıklarıyla bir insanlık tarihi kültürleri yatağıdır. "Hepiniz Türksünüz, Müslümansınız, o kadar!" demekle öyle olmadığı ortadadır. Aksine artık yok olmaya başlamış kültürel zenginliği koruma altına almak ve devletin gerçek büyüklüğünü göstermek gerekir. Bunun için çok kültürlü bir ortamda farklı geleneklerin nasıl değerlendirileceği bilinmelidir.

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki, çokkültürcülük, değişik kültürlerin aynı yerde bir arada olma halini dilemek değildir. Çokkültürcülüğün kendisi bir kültürdür, bir dünya görüşüdür, günümüzde artık tüm dünya kültürlerini de kapsayabilen bir görüştür, Baskın, egemenci görüşlere karşı bir kişilik, bir tavır içerir. Globalleşme olgusu ile birlikte artık sadece tek kişilik bir dünya görüşü, sorunu değil, doğrudan, tüm dünya insanlarının yaşadığı globalleşme sorununa cevaptır da. Çünkü globalleşen dünyada ne kadar budanmış, zayıflatılmış olsa da pek çok kültür vardır. Bu kültürler ya ortadan kalkacak ve tek tip, ortak ve içi boş bir sürü kültürü oluşacak, ya bunlar zayıflamayacak ve çatışma doğacak, ya da kültürlerini koruyup diğerlerine de saygı duymayı ve beraber yaşamayı öğreneceklerdir. Kültür antropolojisinde evrimci yaklaşım çoktan tarihe karışmış olsa da, politik dünyanın tarihsel gidişi ne yazık ki ilk şık doğrultusunda olmaktadır. Türkiye bir çokkültürcü insanlık kültürü geliştirebilme ve olumlu yönde çevresini etkileme açısından şanslara sahiptir. Bunu başarabilirse diğer dünya kültürlerinin oldukça önüne sıçrayacaktır.

Şimdi de çok kültürlü bir dünyada göreceli iletişim ve ilişkiler ağının ve bir geleneğin iç dinamiklerinin nasıl geliştiğine **Bernard Williams**'ın görüşlerinden de faydalanarak kısaca bir göz atalım. **Williams**'ın görececilik anlayışı, farklılıkları bütünleştirici veya dışlayıcı değil, aralarındaki farklara değer veren bir "farklılıklar görececiliği"dir. Farklılıklar, uzlaştırılması gerekmeyen, kültürlerin birbirlerini, kendilerini tanıması ve kendi farklılıklarını koruması açısından önemlidir. Kültürlerin kendi geleneksel bilgilerini barındıran, taşıyan, yaşatan güç ise açık, bilimsel veya felsefi bilgi değil, hatta bilgi bile değil, bir toplumsal durum olarak yaşanan "özgüven"dir.[10] Örtük bilgiyle beraber çalışan özgüven geleneğin aslının yaşamasını sağlar. Öz-güven entelektüel bir çaba değildir, uygulamayla sınırlıdır, özgür düşünme, çok çeşitlilik gibi, o da desteklenmesi gereken toplumsal bir ihtiyaçtır; iyimserlik değildir, hatta **Nietzsche**'deki 'gücün kötümserliği'ne dayanır.

Öz-güvenle gelecek arasında tahmin edilmesi güç olmayan bir bağlantı vardır. Özgüven içinde yaşayan bir toplum, sürekli kendi tercih, istek, ilgileri doğrultusunda şekillenen ve gelişen bir ideal modele doğru yaklaşır. Bu aynı, bilimde doğru modele bir test ve yaratma süreci ile yaklaşma gibidir ve doğru yakınsama için

mecbur bırakılmamış, gelişim sürecine müdahale edilmemiş olması gerekir. Özgüven içindeki geleneğin modeli de dayatılmış bir model değildir. İdeal modele yakınlaşmak, o gelenek içinde yaşayan insanların, anlamları içselleştirmeleriyle oluşan uzlaşımların doğması sonucudur. Farklı toplumlar sadece farklı tercihlere işaret ederler. Onlar sadece farklıdır ve bunun zorunlu bir sonucu olarak, kültürlerin çok çeşitliliği, serbest kurumlar, serbest tartışmalar, değişik etik anlayışlar kabul edilmelidir.

Peki, bir geleneğin gelecek nesil karşısında kültürel farklılığı var mı dır? Özgüvenin olmadığı bir toplum, geleneksel bilgilerini bir sonraki nesle dayatma çabasındadır. Böyle bir gelenek dayatmacılığı, o toplumun geleneğini anlama ve yaşama açısından yetersiz olduğu veya geleneğin yetersiz olduğu yani özünü yitirdiği, bozulduğu anlamlarına gelir. Özün bozuk olduğu durumlarda dayatmacılık öyle aşırı boyutlara çıkmakta ve bir sonraki nesli öyle bir sahip olunan mal konumuna indirgemektedir ki, itaat etmeyen, boyun eğmeyenler öldürülür bile. Almanya'nın U. S. Ordu Radyosu'ndan dinledim, Amerika'da her yıl ortalama 3000 çocuk beklentilere, dayatmalara yeterince boyun eğmedikleri için anneleri tarafından öldürülüyormuş. Yani bu apaçık bir psikolojik mekanizma.

Bizim şeriatçılarımız ise yeni bir gelenek oluşturmayı başarmak üzeredirler. Asıl geleneğin çarpıtılmış bir biçimi oldukları için öz-güvenden yoksundurlar. Bu da onları saygısız ve saldırgan yapmaktadır. Boş inançların, aydınlatmacılık karşısında doğru, yanlış diye tartışılamayacağını bildikleri için böyle bir dış ilişkiye girmiyorlar. Onun yerine, mutlak mülkiyetleri olarak gördükleri çocuklarının beyinlerini küçük yaşatan yıkamakta, başardıkça da öz-güven kazanmaktadırlar. Oysa onların yanlışları içsel bir aydınlanma sürecine sokularak gösterilebilir. Aksi halde kendi içini, öz anlamlarını geliştiremeyen ve sadece yıkmak üzere, kinle yapılanan, sonu olmayan, suni bir dincilik kültürü gelişmektedir. Tüm dinler özde insan mutluluğuna hizmeti esas alırlar. Fakat şeriatçılıkta üyeler (kişi diyemiyorum çünkü kişiliği kimliklerinde yok etmeyi ve nefsi öldürüp günahlarından arınmayı hedeflerler) bu yeni anlayışa kurban edilmeyi ilke edinirler. İnsanlara "sen neden intihar ediyorsun" veya "neden deliriyorsun" diye hesap soramayız. Fakat aynı şeyleri kendi malları sandıkları çocuklarına yapmaya kalkıyorlarsa –ki öyle– eh, aklı başında birilerinin de çıkıp, hiç olmazsa çocukları kurtarması lazımdır. Şeriatçıların çocukları delirmiyor veya intihar timlerine yazılmıyorlarsa, en iyi ihtimalle gizli cinsel sapık, şizofren, bozuk-ezik-gelişmemiş-kaypak kişilikli, öz-güveni sıfır, toplumdan kopuk çocuklar olarak yetişiyorlar. Toplumumuzun bu kesimini bir dış gözlemci olarak yakından tanımayanlar sözlerimin ciddiyetini anlayamayabilir. Fakat bu çocukların acilen bakıma alınması gerekir. Çocukların hepsi değerli ve saygideğerdir, çünkü onlar birisine veya bir guruba ait olamayacak kadar bir üst insanlık ailesine aittirler; aksi halde büyüyünce somut olarak olgun bir kişi olma ve bir toplumun tamamlayıcısı olma olanaklarını yitirirler. Aileler de sahip olma değil sahip olmamanın bilinci ile onları kendilerinden bağımsız, özgür ve yetkin kılma sorumluluğuyla hareket etmelidir. (Bunu anlamakta güçlük çekenler hayvanlar alemini izlesin biraz.)

Yukarıdaki manzaranın sebepleri yalnızca dış güçler ve sosyal, ekonomik ada-

letsizlikler değildir. Burada bir devletin, alt yöresel ve dinsel gruplara güvenmeyen ve insanca yaşama, öz-güven haklarını da bir lüks gibi görüp bu haklara saygı göstermeyen totaliter ve elitist anlayışının bu tip durumların sebebi olduğu unutulmamalıdır. Hele bu traji-komik üçüncü dünya elitizmi hem toplumuna yabancı hem de asılsız bir aydınlatmacılıkla el ele verirse, sonunda ucube bir toplumun çıkması da doğaldır. Fakat bilimlerin yanlışlarla ilerlemesi gibi, çağdaş Türkiye kültürü de, pek çok olumsuzluklarına rağmen, bugünkü gücünü bu tarihi hatalara borçludur.

Yukarıdaki örneklerden de görüldüğü gibi, Türkiye, iki nesil arasında, hızla gelişen büyük kültürel farklılıklar yaşayan bir toplumdur. **Williams**, bu, gelecekle olan farkı, aynı iki farklı kültür arasındaki göreceli tercih farkları olarak ele alır, ki bu oldukça mümkündür.[11] Böylece gelecek nesle karşı sorumlu olmuyoruz, ayrıca yabancı kültür üyeleri kadar onların da saygıdeğer olduklarını, bizim mutlak malımız olmadıklarını kabul etmiş oluyoruz. Bizimle fiziksel temas halinde olan ilk yeni neslin, bizim de bir gelenek, etik, kültür değerlerimiz olduğu için, bizim değerlerimizi öğrenmelerini ummamız doğaldır. Fakat, bunun için sadece bizim geleneklerimizi bir öz-güven içinde kendi dünyamızda uygulamamız yeterlidir. Doğal olarak onlar bize katılacak, geleneksel bilgiyi gerek duydukları ve içselleştirdikleri oranda alacak ve yeni aydınlanma süreçlerine taşıyacaklardır. Onların bunu yapacaklarından emin olmak için değerlerimizi objektif, bilimsel, açık, kesinlik boyutlarına taşımamız hem bilginin doğası açısından olanaksızdır, hem de beraberinde pek çok rahatsızlığı da getirecek bir dayatmacılıktır. Gelecek nesillerin bağımsız, aydın, yetkin, özgür olma haklarından dolayı –geçmişi yargılayamayacağımız gibi– geleceği de etkilemeye HAKKIMIZ YOKTUR. Elimizde geleceğin bilgisi olsaydı da, sorumluluk ve saygı gereği, uzak gelecek nesillere balık tutma bilgisinden fazlasını göndermemeliyiz. Bu miras onlar için yeterlidir.

DİPNOTLAR:

1. Soykan, Ö. N. "Türkiye'den Felsefe Manzaraları-2", Küyerel Yay. 1998, s. 126.
2. Williams, Bernard, "Ethics and the Limits of Philosophy" (ELP), Fontana Press, 1993, s. 93-119.
3. Wittgenstein, Ludwig, "On Certainty", s. 94.
4. Ayer'in duygusallık kuramı için bkz. Ayer, Alfred J. "Language, Truth and Logic", The Camelot Press, 1970.
5. Bkz. Walzer, Michael'ın "Spheres of Justice" Basic Books, 1983, kitabındaki "Tyranies and and Just Societies" makalesi.
6. Oakesott, Michael, "Rationalizm in Politics and Other Essays", Methuen, 1977, s. 11, 60-79.
7. Polanyi, Michael, "The Tacit Dimention", Doubleday Anchor, 1967, s. 4 - 5.
8. Polanyi, M. age. s. 17.
9. Williams, B., "ELP", s. 167.
10. Altham, J. E. J. & Harrison, Ross, "World, Mind and Ethics: Essay on the Ethical Philosophy of Bernard Williams", Cambridge Unv. Press, 1995, s. 208.
11. Williams, B., "ELP", s. 172.

UĞUR FELSEFE ÖĞRENİYOR

Hüseyin Batuhan

Başta lise son sınıf öğrencileri olmak üzere, felsefenin ne tür bir düşünsel uğraş olduğunu öğrenmeye meraklı kişilere hitap eden bu kitap, elden geldiğince sade bir dille yazılmış olup, okuyucuya **"bilimsel"** düşünme alışkanlıkları kazandırmayı amaçlamaktadır.

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

İNSAN FELSEFESİ ÇALIŞMALARI

Uluğ Nutku

İnsanın temel varoluş sorunları onun paradoksal varlığını ortaya koyarlar ve her çağda yeni görünümler alırlar. İnsan felsefesinin görevi bunları incelemek ve tarihselliği kültürlerin en olumlu, en güzel düşünce mirasıyla devşirerek geleceğe taşımaktır. Bu görev her yerde, her zaman, her koşulda insanın çelişkileri içinden kendini yeniden kurmakla yükümlü olduğunu başlangıç ilkesi sayar. Günümüzde felsefe başka türlü anlam kazanamaz...

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Nietzsche'nin nihilizmi ve postmodernizm

Çetin Veysal

Nihilizm özellikle tarihte, tekbencilik, idealizm, ateizm, pessimizm için kullanıldı. İlkin nihilizm terimini **F. Goetzius** kullandı. (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1984: 846-853). **Nietzsche**'ye göre nihilizm, genel olarak bütün değerleri değersiz olarak görmek, anlamsız olarak görmek ve bu görmenin de 'niçin'ini yanıtsız bırakmaktır. Rusya'da **Turgenyev** "Babalar ve Çocuklar" adlı ünlü eserinde, Bazarov tiplemesiyle nihilist bir insanın karakterini betimledi. Bu tiplemede de görüldüğü gibi, Bazarov, insanların verdiği anlamlara anlamsızlıkla bakıyor, toplumun değerlerini değersiz görüyor, hiçbir şeyi değere layık bulmuyordu. Daha sonraları **Nietzsche** felsefi açıdan nihilizmi ayrıntılarıyla ele aldı.

Nietzsche'nin nihilizm kavrayışı ve çağına ilişkin düşünceleri

Nietzsche'nin nihilizm kavrayışı çok değişik anlamlarda dile getirilmekte, onun kavrayışının bütünlüğüne bakılmaksızın yorumlamalara gidilmektedir. Bunun bir örneğini kısaca şöyle özetliyor **F. Copleston**: akademik anlamda çalışma yapanlar, modern insanın, **Nietzsche** tarafından genellikle nihilizm olarak adlandırılan tinsel bunalımına çözümlemeler getirmeye çalıştığını; ama akademik olmayanların da, **Nietzsche**'nin nihilizmle ilgili düşüncelerini, nihilizme karşı öneriler ve yaşamın bunalımdan çıkması için öneriler sunması olarak aktardığı anlaşılmaktadır (**Copleston**, 1996: 179). Popüler anlayış da **Nietzsche**'yi ateist olarak ele almaktadır. Yalnızca ateist olarak ele almanın **Nietzsche**'yi bütünlüğünde yansıtmayacağı ileri sürülebilir.

Öncelikle **Nietzsche**'nin nihilizmden ne anladığına bakmalı: "Nihilizm ne anlama gelir? En yüksek değerlerin değersizleşmesi. Amacı eksik. Niçin'in yanıtı eksik. Nihilizm patolojik bir durumu betimler. Patolojik müthiş bir genelleştirmenin, hiç-bir-anlamı-yokun sonucudur...Nihilizm şeylerin değerini öyle bir yere koyar ki, bu değerlerle bir gerçeklik örtüşmez,..." (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, 1997: 557). Burada açıkça görülen odur ki, **Nietzsche**, nihilizmi en yüksek değer olarak kabul gören değerlerin de içinde olduğu bütün değerleri, değersiz ve anlamsız olarak görmektedir. **Nietzsche**, tarih anlayışı konusunda kabul edilen genel yargıları reddettiği gibi, nihilizm aracılığıyla da en yüksek değerlerin değersizliğini ortaya koymuştur: ama **Nietzsche**'nin vurguladığı gibi, nihilizmde önemli bir şey eksiktir ve bu da niçinin yanıtının olmaması ve amaç eksikliğidir, ama bu da nihilizmin esasıdır. **Nietzsche**'nin tarih anlayışına baktığımızda, tarihin ele alınışı ve yorumlanışında, yalnızca bir eleştirisi ve olumsuzlanması değil, öte yandan tarihin ne türden işlevlerle ele alınması gerektiğinin ve nasıl ele alınırsa tarihin yararlı olabileceğinin açıklamaları vardır, daha da ilerisi, **Nietzsche** tarihe önemli görevler yükler. Bunların başında da insanın ve yaşamanın yeni olanaklarla ilerletilmesi zenginleştirilmesi doğrultusunda yararlı hale getirilmesi vardır. En yüksek değerleri değersizleştirmekle birlikte, orada durup kalmaması nedeniyle o nihilist sayılmamalı, nihilist bir düşünüş evresinden geçtiği belirtilmelidir. Yine o, bir insan olarak yaşamında nihilist olabilir ve filozof olarak, konulaştırılanın teorisini yapar, konu hakkında bir şeyler söyler, denmelidir. Böylece, onun düşünceleri ve sorunlara bakışı arasında bir ayrım yapılmış olabilir. Yine **Nietzsche**, kötümserliği nihilizmin, nihilizmi ise üstinsanın ortaya çıkışını tesadüfün elinden alıp, artık üstinsanın ortaya çıkmasının ana hedef olarak konulduğu amaçlı bir eğitim sürecini öngörür.

Nietzsche'ye göre nihilizmin ortaya çıkmasında neden olarak yalnızca psikolojik ve ahlaki bozulmaların gösterilmesi bir yanılgı olarak görülüyor. Şöyle diyor: "Nihilizm kapının önünde: konukların en ürkütücüsü bize nerden geliyor?— Çıkış noktası: nihilizmin nedeni olarak 'toplumsal gereklilikleri' ya da 'psikolojik bozulmayı' hatta ahlaki bozulmuşluğu öne sürmek bir yanılgı. Sefalet, ruhsal, bedensel, entelektüel gereksinim, nihilizmi (Bu demektir ki, değer, anlam isteyebilirliğin radikal reddi) ortaya çıkarmaya kesinlikle yetmez....,: aksine nihilizm, çok belirli bir yorumlamada, hıristiyan-ahlaksal yorumlamada var" (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, 1997: 881). Demek ki **Nietzsche**, nihilizmin ortaya çıkmasında Hıristiyan ahlaki yorumlamanın etkisinin olduğunu ve kimi bunalım ve bozulmaların tek başına nihilizme ulaşmada yeterli olmadığını düşünüyor. Böyle bir düşünüşün temelinde, insanların dinsel inanışlarında dogmatik bağlılıklarının önemi büyük olsa gerek ki, çoklukla Hıristiyan dinsel inancın, nihilizme ulaşmada önemli rol oynaması söz konusu edilmektedir.

Yine aynı eserin 894. sayfasında "Nihilizm genel bir 'boşuna'dan korkudur" ve sayfa 896'da da "Şimdiye kadarki insanlığın bütün idealizmi Nihilizme dönüşecek durumda — saltık değersizlik inancına, yani anlamsızlığa" diyerek; açık seçik bir şekilde aslında nihilizmin 'değersizlik' inancı ve 'anlamsızlık' anlamına geldiğini vurgulayacaktır ki, bu vurgu konumuz açısından önemlidir, yani **Nietzsche**, nihi-

lizmi 'saltık değersizlik' ve 'anlamsızlık' olarak vurgulamakla, kendinin değer tanıyan, insanda ve yaşamda anlam bulan olduğunu belirtmektedir; çünkü onun dünyayı ve insanı kavrayışı anlam ve değer tanımaktadır, ama bu anlam ve değer tanımada, insanın eleştirel olarak yeniden değer koyan yaratıcı ve insan olanaklarına yenilerini eklemesi, insanın olanaklarının –burada üstinsan anlaşılmalı– hazırlanması söz konusudur.

Nihilizmin ortaya çıkmasıyla ilgili olarak özetle şu düşünceler göz önünde tutulmalıdır: "Kişinin psikolojik bir durumu ve bir boşunalık duygusu olarak nihilizm, olup biten herşeyde, kendisinde bulunmayan bir anlamı arayıp bulamamanın; oluşun hedefsizliğini görmenin; bu oluşun arkasında bir birliğin ve uyumun olmadığını görmenin; 'metafizik' bir dünyanın, oluş dışında olan bir dünyanın varlığına artık inanmamanın; dünyaya yükletilen hedef, birlik ve varolma gibi belli bir moralin kosmolojik kategorilerinin, 'akıl kategorileri'nin, uydurma olduğunu görmenin bir sonucudur" (**Kuçuradi**, 1995: 57), denebilir. Yine aynı eserden nihilizm süreci şöyle özetlenebilir: "Sorulacak soru... ebedi dönüşü, ebedi boşunalığı görmenin sonuçları ne olabilir? Sorusudur. 'Bu düşünceyi en korkunç şekliyle düşünelim: olduğu gibi varolmayı, anlamsız ve hedefsiz ama kaçınılmazcasına tekrarlanan; son bulmadan, hiçe tekrarlanan e b e d i d ö n ü ş ü. Bu nihilizmin en aşırı şeklidir: hiçin ("anlamsız olanın") ebedi olması' (**Scheler** buna şeylerin özü diyecek). Bir bütün olarak insan hayatının hedefsizliğini gören, bu hedefsizlik içinde de kişilerin çektiği acıların, karşılaştığı güçlüklerin boşunalığına inanan insan nihilist olur. 'Bunlardan gerçekten pay alabilen insanın, hayatın değeri hakkında şüpheye düşmesi gerekir; o, insanlığın bir bütün olarak ne olduğunu kendinde kavrayıp duyabilirse, var olmanın karşısında bir lanet savurarak yıkılır çünkü bir bütün olarak insanlığın hedefi yoktur, dolayısıyla bütün bu akışı gören insan, bununla avunamaz, buna tutunamaz, şüpheye düşer. Yaptığı her şeyde insanların en son hedefsizliğini görürse, kendi etkisi kendi gözlerinde bir harcanma olarak görülür. Ama, yalnız bir kişi olarak değil, insanlık olarak da aynı şekilde (tek tek çiçeklenmelerinde tabiatın harcandığını gördüğümüz gibi) harcandığını duyması, bu, bütün duyguların üstünde bir duygudur'*: nihilizmdir bu. İşte buraya gelen kişinin gücü ölçülür. Onun için bu düşünce 'eğitici ve seçici', eleyici bir düşüncedir. Kişi burada karar vermek zorundadır: yıkılmağa ya da katlanmağa: değerleri, değerini yitirmiş değerleri yeniden değerlendirerek yaşamağa; bir Sisyphos ya da bir Danais olmağa. 'Nihilist, dünyanın olduğu gibi olmaması gerektiğini düşünen ve olması gerektiği gibi dünyanın var olmadığını düşünen insandır. Bundan dolayı var olmanın anlamı yoktur'. Böyle bir nihilist için çıkar yol yoktur. Ama bir insan her şeye rağmen yaşamağa karar verirse, hep var olmağa insanı çağıran **Apollon**'la, insanı hep yok olmaya iten **Dionysos**'un çatışması bir barışmayla bir an için durur: ve bir trajik kişi, realiteyi yeniden değerlendirmeğe –yaratmağa– başlar. Olup bitenin kaçınılmazlığını görme, onu sevme, onun hep böyle olmasını isteme: bu, hayata meydan okumadır; kişinin, boğazına inen yılanın başını ısırıp koparmasıdır bu. Ama bunun hep böyle olacağına inanmaya gelince: bu noktada susmak gerekir" (age., s: 122-123).

---

* MA, Birinci Cilt, 33.

Nietzsche, nihilizmi; "A. Tinin artan gücünün işareti olarak nihilizm: aktif Nihilizm; B. Tinin gücünün gerileyişi ve çöküşü olarak Nihilizm: pasif Nihilizm" (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, 1997: 557), demiş, ve ikiye ayırmıştır. Bu iki nihilizm türünü, daha açıklayıcı olarak anlatmak istediğimiz de şunları söyleyebiliriz: aktif nihilizmde, henüz yaratıcılık yoktur, hem üstinsan hem de nihilizmin kırıp dökücü yanında kalınabilir; konulan erekler yetersizleşir ve yeniden 'neden' sorusuna inanç koyma gücü eksiktir; pasif nihilizmde, ki en ünlü olanı Budizm'dir, düşünmenin bitkinliği yüzünden amaç ve değerlerin birliği dağılır, din, ahlak, politika, estetikte sağırlaştıran değerler ön plana çıkarlar. Aynı zamanda nihilizmin ön şekli pessimizmdir. Pessimizm, değerlerin kökten reddedilişi olarak nihilizmi hazırlar.

Nihilizm ve decadence konusunda **Nietzsche**'nin düşünceleri ise şöyle aktarılmaktadır: "Nihilizm, decadence'ın sebebi değil, mantığıdır. İyi ve kötü insan, bütün temel fenomenlerde karşılaşılan iki decadent tiptir" (**Nutku**, 1968: 139). Yine aynı çalışmanın 138. sayfasında, "Çözüntü, çöküntü kendi başlarına yargılanamazlar; bunlar hayatın gerekli sonuçlarıdırlar. Decadence'ın belirmesi, hayatın yükselmesi kadar lüzumludur. Bunu ortadan kaldırmak insanın elinde değildir. Kötülük, suç, orospuluk ve fakirliğin ortadan kalkması için kökten çarelerin bulunabileceği düşüncesi, bütün sosyalist sistemcilerin utanmasını gerektiren bir düşüncedir"[3] denmektedir. Decadence'ı belirleyen özellikler ise şöyle sıralanmaktadır: "1. Bitkinliğin arttığı bir yerde "ilerleme"den söz edilir,... hristiyanlıkta olduğu gibi, 2. aşırı duyarlılık olayları büyütür; acı birliğine dayanan bir ahlak ortaya çıkar: alturizm, 3. sebep ile sonuç karıştırılır; kişi çöküntüsünü başka yerde arar, 4. artık acı çekilmeyecek bir durum aranır,... üstün tutulurlar" (age., s: 140). Böylece **Nietzsche**'ye, insanın içinde bulunduğu durumlar –decadence gibi– yaşanmadan aşılamaz, yaşamın ilerlemesi için zorunlukla geçilmesi, yaşanması gereken ve yaşanacak süreç olarak görülmüştür.

Nietzsche nihilizmin gelişme evrelerini de şöyle sıralar; Avrupa nihilizmin periyodları: belirsizlik periyodu; eskiyi korumak, yeniyi de bırakmamak için tentativlerin bütün türleri. Açıklık periyodu: eskinin ve yeninin temel karşıtlıklar olduğu kavranıyor; eski değerler batan yaşamdan, yeni değerler yükselen yaşamdan doğmuş; bütün eski değerlerin yaşama düşman idealler olduğunu (decadence'den doğmuş ve decadence'i belirleyen, her ne kadar ahlakın bayramlık kılığında olsa da). Biz eskiyi anlıyoruz ve uzun bir süre de yeniyi göğüsleyecek güçte değiliz. Üç büyük duygunun periyodu: küçümsemenin, acımanın ve yıkmanın. Felaketin periyodu: insanları eleyen bir öğretinin yükselişi, güçsüzleri karar vermeye zorlayan, aynı şekilde de kuvvetlileri (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, s: 666). "Her saf ahlaki değer koyma (örn: Budist olanı) nihilizmle bitiyor: bunu Avrupa için beklemek! Dinsel arkaplanı olmayan bir ahlakın yetebileceğine inanılıyor: ama bunun için nihilizme giden yol gerekli" (age., s: 881). Acaba şimdi "üç büyük duygunun çağı" içerisinde miyiz? Nihilizm çağı içerisine girdik mi? Ya da nihilizmi aştık diyebilir miyiz? Yoksa, "akla hayale gelmeyen kendine gelme" çağında mıyız? Bunlar tartışılarak, enine boyuna düşünülmesi gereken sorular şimdilik.

Nietzsche, çağını modern olarak görür ve çağı için Sokratik kültürün egemen

olduğunu, diyesi, akıl ve bilimin bilgisinin yüceltildiğini, insan aklının ve bilimin sınırsız gücüne insanların boyun eğdiklerini ve karşısında direnemediklerini ileri sürer. Bu dönemin ahlakı, eğitimi ve kültürü ise şöyledir: "19. yy. Batı Avrupa'sının toplumu çöken bir toplumdur..., 19. yy. 'Modern insanı' ...çökmüş insandır..., çöküntü, 'insanlığın ana güdülerinden büsbütün sapması' demektir ... bu yy.'ın moralini besleyen 'tantanalı sözler şunlardır: göz yumma (yani 'evet' ve 'hayır' diyememe); ...'objektif olma' (kişilik eksikliği, isteme eksikliği, 'sevememe'); ...bilimcilik ('document humain': türkçesi işporta romanı ve kompozisyon yerine yan yana koyma); ...çağın belli başlı tiplerinden biri ara insan, arada olan insan (sözgelişi: yarı teolog, yarı filozof, yarı bilim adamı) tipidir;... çağın biliminde göze çarpan yeni başarılar değil, ancak şeylere karşı yeni bir tutum; ..." (**Kuçuradi**, 1995: 137). Onun çağının modern toplumu, "artık fazlalıkları dışarı atacak gücü olmayan bir toplumdur" (age., s: 106). **Nietzsche**'ye göre "Çökmüş sürü" olarak kabul ettiği bu toplum, ona göre sosyolojinin en 'gelişmiş' olarak bildiği toplumdur. Çağın sosyolojisine göre sürü, bir 'sıfırlar toplamı'dır ve 'her sıfırın eşit' hakları olmalıdır; sıfır olmak 'erdemlilik'tir, 'bu sıfırlar toplamı' her şeyden önce ve en başta rahat ister..., herkesin derin bir bağlılıkla bütün yalanların en büyüğü önünde –adı, 'insanların eşitliği' olan...– yerlere kadar eğilmesini ister ve sırf eşit yapan, eşit sayan erdemlere saygı gösterir (age. s: 106). Bu anlayışından da görülmektedir ki, **Nietzsche**'ye göre insanlar doğal olarak –sosyal, ekonomik, politik, fizyolojik vs.– eşit değildirler ve olamayacaklardır.

"Çağın modalarından biri olan sosyalizm, en önemsiz, en aptal kişilerin, ...üç çeyrek kişilerin –aktörlerin– sonuna kadar düşünülmüş işkence yolu olarak sosyalizm, 'modern düşünceler'in ve onlarda saklı anarşizmin mantıki bir sonucudur gerçekten, sosyalizm, hayata, hep 'daha' diyen hayata bir çeşit 'hayır' demedir" (aktaran, **Kuçuradi**, age., s: 107), diyerek sosyalizmi eleştirmektedir. Ona göre, modern sosyalizm, herkesin mutlak bir alet olduğunu düşünüyor. Yine sosyalizmin hedefi ve niçin'inin bulunmadığını söylüyor. Sosyalistleri 'kocaman örümcekler'e benzeterek, bedavadan yaşamak istediklerini vurguluyor. Ona göre, sosyalizm nasıl individiulizmi harekete geçiriyorsa, anarşizm de sosyalizmi harekete geçirir. Ama ona göre sosyalizm tekin hedefi olarak toplumu değil, "birçok teklerin varlığını mümkün kılan bir araç olarak toplumu ister: sosyalistlerin tabii güdüsü, –kendilerini bununla ilgili sık sık aldattıkları tabii güdüsü– budur, demektedir.

Burada sosyalizm ve **Nietzsche** problemine girmek istenmese de kısaca bu konuya değinilmeli. Toplumun tüm bireyleri "sürü" olunca, toplumun varlığı, hatta insanın varoluşunun ana amaçları birkaç üstün insanın yüzü suyu hürmetine "sürüyormuş gibi" görülünce, insan türünün tüm üyelerine aynı ve eşit uzaklıkta duran bir hukukun, birlikte üretim ve birlikte tüketim önerisini yapan sosyalizm, elbette **Nietzsche** tarafından olumsuz olarak değerlendirilebilecektir. Öte yandan **Marx**'ın tarih anlayışındaki sınıf mücadelesi ve çatışmalarla, devrimlerle yeni topluma geçilebileceği düşüncesi, **Marx**'ın, devletin şiddet yoluyla yıkılması ve proleteryanın egemenliğine dayalı bir iktidar (**Marx**, 1976: 41-52) kavrayışı nedeniyle, **Nietzsche**, sosyalizmi şiddet ve teröre yönelmekle suçlar. Bu kavrayışın, toplumsal ilişkilerin diyalektiğinin zorunlu bir ilkesi olarak ortaya çıktığını, insanlar arasındaki ilişkilerin

değişmesinin ve dönüşmesinin katalizörü olarak siyasal iktidarın zora dayalı egemenliğinin zorunlulukla olduğunu kabul etmez, edenleri de doğru bulmaz. Ama burada, **Nietzsche**'nin, **Marx**'ın dünya kavrayışını tümüyle ve derinlemesine ele alıp incelemez.

Demek ki genel olarak 19. yy.'ın Avrupa kültürü, sürü değerlendirmeleri ve çatışmalarına dayanan bir kültür olarak görülmektedir. Ama "**Nietzsche**'nin çağının olumlu yanları da vardır...: çatışan sürü değerlendirmelerinin getirdiği toz dumandan dolayı, geçerlilikte olan moralin baş değer olmadığını görmek daha kolay oldu; güçlü kişilerin bu moralden kopması için durum daha elverişli oldu;..." (**Kuçuradi**, 1995: 111). **Nietzsche**, nihilizm aracılığıyla değerleri ve toplumsal varoluşun amaçlarını yeniden yaratma olanağının doğabileceğini, ancak bunun tarihte ortaya çıkıp toplumları yönlendiren insanlar aracılığıyla gerçekleşebilir bir durum olduğunu düşünür.

Nietzsche bir nihilist sayılmamalıdır. Gerçi değer yitimi ve anlamsızlık, bir değişim evresi olarak nihilizm olsa da, nihilizmin, **Nietzsche** tarafından –geçici olan olması gerektiği ve geçilmesi gereken– bir değişim evresi olarak görülmesi ve **Nietzsche**'nin soruna bir filozof olarak yaklaşması, teoriler getirmesi nedeniyle [**Nietzsche**'de nihilizm, yaşam için olumlu bir işlev üstlenir ve insanın kendi olmasında en önemli aşama olarak görülür] o, nihilizm üzerine konuşan bir düşünür sayılmalıdır. O bir nihilist olmaktan daha çok, genel inanış, değer ve dogmalara başkaldıran, yaratıcı, eleştirel birey olarak, içinde bulunduğu sorunların teorik çözümlemelerini yapan bir filozof olarak değerlendirilmeli. İnsanların içerisinde bulunduğu çağın eğitim ve kültürünün ortaya çıkardığı bunalımdan, insanı, yaşamı ilerleterek nasıl yaratıcı hale gelebileceği üzerinde düşüncelerle insanların önünü açmaya çabalayan bir filozof olarak görülmelidir. Nihilizmi de çağın egemen kültürünün ve eğitiminin, en yüksek değer olarak dogma-tabu haline getirdiği değerlerin anlamsızlığını gösteriyor olması nedeniyle gerekli ama aynı zamanda çağın egemen kültürünün kaçınılmaz bir sonucu olarak da, ortaya çıkacak olan bir olgu olarak gördüğü görülüyor. Gelecek günleri, yaratıcı, eleştirel, insana yeni olanaklar tanıyan ve getiren anlayışın, yani üstinsanın bir hedef olarak koyulması ve geleceğin eğitiminin ana amacı olarak yerleşmesinin bir evresi olması gerektiği düşüncesindedir. Dolayısıyla **Nietzsche**'yi –ara aşama olarak üst insana ulaşmanın zorunlu bir evresi anlamında nihilist olduğunu kabul etmekle birlikte– genel olarak nihilist sayabilmenin olanağı kalmadığı açıkça görülebilir. Trajik kişilerin ortaya çıkışının raslantının elinden alınması, nihilizmi yaşayıp "felaket dönemini" aşabilmek için zorunlu ona göre. Görülüyor ki **Nietzsche**, çağının modern tarih ve insan eğitimi anlayışı yerine, trajik (ya da üstinsan) insanın ortaya çıkışını insanlığa bir hedef olarak koymaktadır.

Nietzche'den sonra Avrupa'da bazı nihilizm anlayışları

Gawoll, savaşlar (Hiroşima, Auschwitz) ve anlamsızlaşan hümanite ideallerinin yerle bir edilmesinin sonucu olarak artık, ümidin, eski, kokuşmuş dünyayı havaya

uçurmak şeklinde belirdiğini (**Gawoll**, 1996: 21) vurgulamaktadır, **Nietzsche**'nin "konukların en korkuncu" dediği nihilizm şimdilik tüm evrene egemen olmadı ama veriler ve insanlar arasındaki umutsuzluk göz önüne getirilirse dünya daha tehlikeli bir çağa girmiş gibi görünüyor. Yine **Gawoll**'a göre; "Nihilizmi tanımış ve benimsemiş felsefe ise daima geleceğe yönelir" (age., s: 28). Nihilizmi tanımış bir felsefenin geleceğe yönelmesi olanaklı görülebilir ama benimsemiş felsefe için aynı şeyler söylenebilir mi?

Albert Camus'nün özellikle iki eserinde nihilizmin tartışıldığı söylenebilir. Sisyphos Söyleni'nde, yaşamın bir anlamı olup olmadığı, intihar etme ve gerekçeleri (**Camus**, 1974: 8) tartışılır. Yine, **Camus**'de **Nietzsche** gibi anlamsızlık ve değer kaybının eleştirisi üzerinde durarak yaşama ve insana yeni ve yaratıcı, anlama sahip kavrayışlar üzerinde durur. **Camus** eserle ilgili olarak; "...dünyanın anlamsızlığı felsefesinden yola çıkıp da sonunda ona bir anlam ve derinlik bulan düşüncenin tutumunu aydınlatmak" olduğu düşüncesini işler. Aynı eserin 98. sayfasında; "Bir tek eylem vardır yararlı olan, insanı ve yeryüzünü düzeltecek eylem" demektedir. Nihilizmin insan ve yaşamı üzerindeki bozucu etkilerini, onun temellerini değerlendirerek bu vargıya ulaşır **Camus**. **Nietzsche**'nin "Tanrı öldü" deyişi karşısında –ki **Nietzsche**'nin bu deyişi, kendi yargısı değil, çağının içinde bulunduğu bir durum ve çağından çıkardığı bir düşüncedir– **Camus** de "Tanrı öldüyse herşey yapılabilir" yargısının eleştirisini yapar. Çağımızda haklı gösterilmeye çalışılan cinayetlerin bir şekilde haklı gösterilmesinin eleştirisi üzerinde durduğu Başkaldıran İnsan adlı eserinde **Camus**, "Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere evet diyemiyorsak, herşey olanaklıdır, herşey önemsizdir. Ne evet kalır, ne hayır, katil ne haklıdır ne haksız. Kendini cüzzamlıların bakımına adayabileceği gibi, içinde insanlar yakılacak ateşleri de tutuşturabilir insan. Kötülük ve erdem birer rastlantı, ya da gelip geçici birer istektir" (**Camus**, 1995: 11) diyerek, nihilizmin sınırları ne kadar zorladığını ve yıkıcılaştığını gösterir. Bu ise, yaşanan gerçekliğin sınırının bilincinde olmaktır, ona göre sınır nihilizmin aşılmasıdır. "Yadsıyamayacağımız ilk şey, başkasının yaşamasıdır" (age., s: 13) diyerek, ötekinin bir değer olarak kabul edilmesi ile ötekini değersiz görmenin kendini de değersiz görmeyle sonuçlanması gerektiği işaret ediyor, nihilizmin (yoksayıcılığın) son çözümlemede intihara varması gerektiğini, eğer bu noktaya götürülmez ise öldürmeye de neden gösterilemeyeceğini de vurgular. Değer yitimi, yeni değer oluşturamama, yaşamın anlamsızlığının görülmesi ve yerine insan yaşamına ilerletici etkilerde bulunacak anlamlar koyma güdüsünün yerleştirilememesi nihilizme işaret etmektedir.

Çağımızın nihilizmine genel olarak bakılırsa, **Nietzsche**'nin nihilizminden çok farklı –hatta onun öne sürdüğü nihilizm anlayışının tersi olan– bir nihilizm anlayışının ortaya çıktığı söylenebilir. **Thomas Bernhard**'ın (1931-1989) eserlerini inceleyen **Acar Sevim**'in "Nihilizme Eleştirel Bir Bakış" adlı eserinde nihilizmin özelliklerinden, **Kraus**'un eserinden özetleyerek şöyle söz etmektedir. "Bu dünyada 'cenneti vaadeden' siyasi ideolojilerin yarattığı hayal kırıklığı, ...,teknik ve bilimsel mutluluk ütopyalarının tutarsızlığının görülmesi, devletlerin savaşlar, ekonomik krizler, ahlaksızlık yüzünden çökmesi, bugün batıda endişe verecek kadar çok sayıda insanın

geçerli olan bütün düzenleri reddetmesine yol açmıştır. Batı Avrupa'da demokrasi birçok kişide hayal kırıklığı yaratmış, doğu Avrupa'da ise komünizm insanları hayatından bezdirmiştir. ...Bu sistem o kesim için artık içi boş hale gelmiştir, böylece sorumluluk duygusu kaybolur, yapılan işten zevk alınması artık sözkonusu değildir. Bu insanlar çoğu zaman farkında olmadan hayatın anlamına ve Tanrıya olan inançlarını kaybederler" (**Sevim**, 1992: 11-12) (**Sevim**, Burada ve aşağıda aktarılanların özetle, **Wolfgang Kraus**'un, Nihilismus Heute, Wien, Hamburg, 1983, Adlı eserdeki girişte verilen bilgilerden aktardığını belirtilmektedir). Yine aynı eserde **Kraus** çağdaş nihilizmin çeşitlerini; Babaların nihilizmi ya da burjuva nihilizmi, ...Evlatların nihilizmi veya anarşik nihilizm, ...Memur kesiminin nihilizmi, ...Materyalist nihilizm, ...Hazcı (hedonist) nihilizm, ...Ateizm ağırlıklı nihilizm, ...Akademik nihilizm, ...Bilimde pozitivist, sanatta estetik nihilizm, ...Despotik, Resignatif (boyun eğen) nihilizm, ... (age., s: 12-14), şeklinde sıralar. Ama **Kraus**, genel olarak nihilizmi "tarihi" ve "bugünkü" nihilizm olarak ikiye ayırır ve tarihi nihilizmi de birbirinden ayrı özellikler gösteren üç akım şeklinde tasnif eder: 1- Kökü Almanya'da olan felsefi nihilizm, 2- Rusya'da yaygın olan siyasi-sosyal nihilizm, 3- Fransa ve İngiltere'deki estetik nihilizm. Nihilizm, 20.yy.'ın başında, dinden ve tanrıya olan inançtan kopmalarla ortaya çıkmıştır (age., s: 17-18). Günümüz nihilizminin ise eski nihilizm türlerinin birbirine karışmasıyla ortaya çıktığını ve günümüz nihilizminin en belirgin özelliğinin "kitleler arasında yayılan salgın bir hastalık gibi birçok insanın ruhi yapısına" yerleşmesi olduğunu (age., s: 18) belirtmektedir. Görüldüğü gibi **Kraus**'un nihilizmin kaynağı ve sebebi olarak gördüğü ahlaki ve dini inançlardaki bozulmayı göstermesine karşı, **Nietzsche**, psikolojik bozulmalar, toplumsal gereklilikler, genel bir boşuna'dan korku, ahlaki bozulmaya dayandırmanın doğru olmadığını bildirerek, nihilizmin kaynaklarını göstermediği için bu türden temellendirmelere karşı çıkmıştı (bkz. **Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, s: 881). **Kraus**'a göre, nihilizmden etkilenen insan çoğu zaman tehlikenin sebebini artık idrak edemez olmaktadır, böylece "bu durum onun doğası" olur.

Belirtilene göre, günümüzün çağdaş nihilizmi, **Nietzsche**'nin nihilizminden farklı olarak, patolojik ve toplumsal yaşamı yıkıcı bir şekil almış, nihilizm nevrozla karışarak toplumu ve bireyleri etkileyen psikopatolojik fenomene dönüşmüştür. **Acar Sevim**'in, **Kraus**'tan aktardığı, asıl nihilizmin belirtilerini özetlersek: kendi kendine şartların değişmeyeceği telkiniyle rahatlık duygusuna kapılmak..., her türlü çelişkiyi kenara atarak memnun yaşama gibi çelişkili bir tutum sergilerler. —Bunun sonucu bir kayıtsızlıktır. ...—bu kayıtsızlık şeklinde kendini gösteren göreli nihilizmin ilk sonucu can sıkıntısıdır. ...—Bunun işaretleri, alkole sığınma, gereksiz ilaç ve uyuşturucu kullanımıdır. —Başka bir göreli nihilizm ise gerçek konusunda ciddi olmayan tavırdır. Burada ...önemli olan, kişinin o anda durumu nasıl kurtaracağıdır. Bunun sonucunda hiçbir sözün inandırıcı, hiçbir davranışın da doğru olmadığı bir çevre ve toplum oluşur. —Egosantrik göreli nihilizm diğer insanları bir hiç olarak görür. Bu değersiz insanların dünyası bu sebeple rahatça kullanılabilecek bir objeler dünyası haline gelmiştir. —Sadece iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan hırs da kamufle edilmiş nihilizmden başka bir şey değildir. Çünkü iktidar hırsı nihilist durumun iç boşluğunu dengeleyecektir. —İnsanlık dışı ve başarısız oldukları bili-

nen siyasi yapıların ve devlet sistemlerinin muhafaza edilmesi de garip türde bir nihilizmdir. ...Bu yanlış sistemde ısrar etmek ve bahane olarak da "artık bir şeyler değiştirebilmek için geç olduğunu" ileri sürmek tarihi boyutları olan bir nihilizmdir. —Kendi tarihini tahrif etmek, değiştirmek ya da unutturmak da bir tür nihilizmdir. ...Muhbirlik, adilik, ihanet de nihilizmden kaynaklanır (age., s: 19-20-21), diyerek, nihilizmin bir çeşit psikolojik hastalık haline geldiğini vurgular. Rahatlık ve özgürlüğün ilerlemesinin de nihilizmi azaltması gerekirken, tersi bir şekilde, rehavet, kayıtsızlık ve can sıkıntısına dönüşerek nihilizmi yaygınlaştırmaktadır, **Kraus**'a göre. Ama **Kraus**'un nihilizmi aşma önerisi çok garip görünüyor, o nihilizmle başa çıkmak için dine yönelmeyi –özellikle Hıristiyanlığa–, salık vermektedir (age., s: 21). Oysa **Nietzsche** dini, nihilizme götüren yol olarak, aşılması ve kaçılması gereken bir inanç olarak Hıristiyanlığı (belki, dinleri de denebilir) göstermekteydi (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III. s: 881). Yine, Deccal'de: "Günaha karşı ölümüne savaş: günah, Hıristiyanlıktır" (**Nietzsche**, 1995: 103) demektedir; aynı yerde devamla: "Madde iki.— Herhangi bir tanrıya tapınma ayinine katılmak, kamu ahlakına tecavüzdür. Protestanlara, Katoliklere davranıldığından daha katı; liberal Protestanlara da dini bütünlerden daha katı davranılmalıdır. Hıristiyan olmaktaki suçluluk derecesi, bilime yakınlık derecesine göre artar. Dolayısıyla, suçlunun suçlusu, f i l o z o f t u r", diyerek, din, özellikle de Hıristiyanlığın insanın kendi olmasının önünde engel olduğu düşüncelerine –ki bunu kamu ahlakını ileri sürerek yapmaktadır– yer vermektedir.

Bu noktada çelişik savlarla karşı karşıya bulunuyoruz. **Kraus**'un ileri sürdüğü savın doğru olmadığını, içinde bulunulan değerlerin değersizleşmesi düşüncesine ulaşıldıktan sonra ancak bu yolun yürünerek geçilmesi gerektiğini, bu aşamada yeni değerler ortaya koymak gerektiğini, çünkü nihilizmin ancak yaşanarak aşılması gereken bir evre olduğunu, geriye dönülerek, daha ileri gidilemeyeceğini görebiliyoruz. "Nihilizm, bütün yüksek değerlerin reddi" şeklinde bir düşüncesi kabul edilirse, yani çağın yüksek değerlerini reddetmek, yeni ve yaratıcı, eleştirici ve yeni insanal olanaklar sunan noktaya varmak ve oradan da daha ilerilere geçebilmek için nihilizmi yaşamak gerektiği, tartışmasız varacağımız sonuç olarak görünüyor. **Kraus**, çağdaş nihilizmin gelişmesinin sebeplerini ise insanlık ve toplum için ilerleme yerine bunalım ve çıkışsızlığın, kötü olayların, insana umut ve mutlu gelecek vaadeden düşünce ve sistemlerin başarısızlığı –savaşlar, diktatörlükler, beklentilerin gerçekleşmemesi, yeni umut olduğunu söyleyen ideoloji ve sistemlerin başarısızlığı, dini inancın ve değer bilincinin gerilemesi vbg.–, insanlara yeni ve gelecek umudu olmadığı düşüncesinin yerleşmesine bağlıyor. Nihilizmin, **Kraus**'un öne sürdüğü bu savlara dayandırılamayacağı belirtilmişti.

Nietzsche'nin nihilizmi ile 20.yy. nihilizmini ana hatlarıyla karşılaştıracak olursak: bütün değerlerin değersizleşmesinin her iki nihilizm kavrayışında da göremeyiz. Nihilizmin patolojik bir durum olması her iki çağda da söz konusudur. Ancak psikolojik bozulmalar ve toplumsal gereklilikler **Nietzsche** nihilizmini belirleyici ögeler olarak görülmezken, hatta nihilizmin ortaya çıkışının ahlaki bozulmalara bağlanması **Nietzsche** tarafından yanılgı olarak görülürken ve sefalet, ruhsal, bedensel, entelektüel gereksinimin nihilizmi ortaya çıkarmaya yetmeyeceği savlanırken

ve tam da bunun aksine nihilizm, çok belirli bir yorumlamada, Hıristiyan-ahlaksal yorumlamada var denirken (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, 1997: 881); çağdaş ya da 20. yy. nihilizminde değerlerin değersizliği ve anlamsızlığı görmek altında, dinden ve Tanrıya olan inançtan kopmalar nihilizmin temel kaynağı olarak görülmektedir. **Nietzsche** nihilizmi, nihilizmden, üst insana geçmenin bir ara aşaması olarak kavrandığı bir nihilizmi betimler gibi görülmektedir, nihilizmde kalanı değil. Oysa, 20. yy. nihilizmi, daha çok aşılamayan ve bireyin saplanıp kaldığı durum olarak, psikopatolojik bir fenomen olarak görünmektedir. Giderilemeyen can sıkıntısı, rahatlık ve özgürlüğün de umulanın tersine Avrupa insanını nihilizme götürdüğü ileri sürülmektedir (**Acar Sevim**, 1992: 15-25). **Nietzsche**'de nihilizmin evrensel ve olumlu bir betimlemesi söz konusudur, bu betimleme; pessimizmden geçerek nihilizme oradan da üstinsanın insanlığın eğitimine bir amaç olarak konması ile devam eden bir süreçtir. Böylece **Nietzsche**'nin nihilizminin, sistematik biçimde tasarlanmış, üstinsanın yaratılması evresine varılmasında zorunlu olarak geçilecek aşama olarak görülüyor. Kitlenin değil bireyin yaşayabileceği bir süreç olarak anlaşılıyor bu süreç.

Thomas Bernhard'ın (1931-1989) eserlerini araştıran **Acar Sevim**, **Bernhard**'ın eserlerindeki kahramanlarında dışadönük (extravertiert) nihilizmin değil, içedönük (introvertiert) nihilizmin egemen olduğunu belirtmektedir. **Benrhard**'ın anlayışına göre; nihilizm bir hastalıktır ve bu hastalığın Batıda yaygın olmasında en büyük sebep Tanrı kavramı ve inancın bulunmamasıdır (age., s: 266). Ancak **Nietzsche**'ye göre, nihilizmin sebebi; bütün değerlerin değersizliğini görme ve yaşama ve varolmaya ilişkin anlamsızlığın bilincine varmaktır. Öte yandan, Tanrıya ve Hıristiyanlığa inanmak değil, daha çok Hıristiyanca inanma –özellikle de Hıristiyan inanç– içinde nihilizmin ortaya çıkması söz konusudur.

Çağımız, bireyin –**Nietzsche**'nin anladığı anlamda– nihilist olması için bütün temellere sahip görünüyor. Bunun nedeni: insanların içinde yaşadığı dünyayı, değerleri, ve en yüksek kabul ettikleri inanç ve duygularının anlamının olmadığını görebilmeleri için bütün verilere –değerlerin değersizliğini ve anlamsızlığını her bir bireyin çağımızda yaşadığı tarih kavrayışı, eğitim anlayışı, kültür, politik yönelimler ve etik kavrayışı–, çevre ve ilişkilerinde sahip olmalarıdır. Ama nihilizm toplumsal yaşama egemen de olamamıştır.

İnsan ve yaşam açısından olayları değerlendiren **Nietzsche**'nin tarih ve nihilizm hakkındaki eleştiri ve ileri sürdüğü düşüncelerin varmak istediği düşünce belki de şöyle özetlenebilir: "**Nietzsche**'nin i s t e d i ğ i ş e y, insanı ayakta tutan ve ona değerini kazandıran, geleceğe yön veren, hedef koyan trajik kişilerin ortaya çıkışını tesadüfün elinden alıp insanlara h e d e f o l a r a k k o y m a k, yeryüzü kültürünün hedefi yapmak; işaret ettiği şeyse, eski Yunan trajik çağının gelişidir, 20. ya da 21. yüzyılda..." (**Kuçuradi**, 1995: 132).

Nietzsche'nin kendi çağı için söyledikleri, tarih ve nihilizm kavrayışını gözönüne getirdiğimizde, Avrupa ve genel olarak insanlığın hâlâ benzer sorunlarla uğraştığını, ama yine de bu sorunların üstesinden gelinemediği söylenebilir. Bölgesel anlamda süren savaşlar ve dünyanın çok geniş bir kesiminde insan haklarının hiçe sayılıyor olması, sağlık, eğitim, vb. sorunların çözülememiş olması söz konusu

çağımızda. İyimser bir bakışla; birçok problemin aşılması doğrultusunda da çabaların varlığı dile getirilebilir. Gerçi her ne kadar sorunların çözümleri kökten halledilecek şekilde ele alınmasa da kimi adımlar –soğuk savaşın ve nükleer tehdidin büyük ölçüde, şimdilik de olsa ortada olmaması gibi– yine de insanları umutlandırmaya yetiyor. Öte yandan, dünyanın birçok yerinde, insan hakları temeline saygının genişletilmesi ve artması –gerçi bu şimdilik yalnızca filozof ve düşün kişilerince dile getiriliyor, devletlerin üst kurullarında görüşülüyor olsa da–, insan hakları temeline dayanan hukuk sisteminin tartışılıyor olması ve gerçekleştirilmesi için çabaların varlığı, umut ve güven veriyor.

Avrupanın 1980'lerdeki durumu hakkında şunlara kulak verelim: "Siyasal olaylar söz konusu olduğunda, bugün nihilizmin en keskin sonuçlarına dünya çapında tanıklık ediyoruz denebilir. Gerçi Avrupa'da nihilizmin tarihi hemen hemen yüzyıl önce başlar. Ne var ki, İkinci dünya savaşı'nın sonuna kadar nihilizmin sonuçları şurada burada çok korkunç olmuş, ama bunca yaygın olmamıştır. Nihilizmin s o n u ç l a r ı diyorum, çünkü daha yakından bakıldığında, bütün dünyada bir sürü çıkarı korumaya, tutkuları yatıştırmaya, ideolojileri savunmaya çabalayan umutlu umutsuz birçok siyasal eylemin arkasında gördüğümüz, nihilizmin kendisi değildir. Bunların arkasında bulunan, nihilizmden tutarsız (**Camus** bu tutarsızlığı çok açık bir biçimde gösterdi) bir biçimde türetilmiş bir ilke ve yanlış anlaşılan özgürlüktür: "herşey yapılabilir inancıdır". Siyasal eylemde bulunan insanların çoğu için dünyamızda, etkili olmanın sırrı bu ilkede görülür. Ezenler de ezilenler de, sömüren ve sömürülenler de siyasal eylemde bulunurken, çoğu zaman bu aynı ilkeyi kullanırlar —oysa ezilenler, sömürülenler bile, ancak p e k s e y r e k bunu yapmak zorunda bırakılmış görünüyor. (Bu genellememi kişi amaçlarına değil de, sonuç olarak ortaya çıkan olaylara dayandırmamın anlayışla karşılanabileceğini umarım.) Böylece haklı davalar sonunda haksız davalara dönüşür ve haklı bir dava ile haksız bir dava arasındaki sınır silinip ortadan kalkar" (**Kuçuradi**, 1997, s: 14). Yine aynı eserin 17. sayfasında, içinde yaşadığımız benzer sorunların aşılması için bugün; "**Kant**'ın 'pratik buyruğu', ve **Camus**'nün 'altruist individualizm'i var elimizde" denmektedir. Bu kavrayışa ek olarak diyebiliriz ki, insanlığın elinde, amacına uygun bir şekilde uygulanmayı bekleyen, insan hakları ve toplumsal adalete dayalı bir hümanizm düşüncesi vardır. Bu kavrayışın, sınırları en kesin ve belirgin hattı, toplum ve insan sorunlarında düşünce ve doğrularından ayrılmadan savunan **Marx**'ın ortaklaşacılığıdır.

Çağın genel bir görünümünü vermeye çalışırsak: kültürel kimlik arayışlarının, ekonomik, sosyal ve politik çıkış arayışlarının problemlerle birlikte, yerel ve bölgesel çatışmaların sürdüğünü, açlık ve sefaletin, yoksulluk ve hastalıkların yeryüzünde yaşayan insanların büyük bir bölümünün sorunu olmaktan çıkmadığını, nükleer silahlanmanın, sınıflar ve toplumlar arası çatışmaların ve toplumsal zenginliklerin özel mülk edinme biçimi ile üretimin toplumsal karakteri arasında çelişkinin hâlâ sürdüğünü görebiliyoruz. Ama bu kadar derin ayrılık, çatışma ve çelişkilerin olduğu dünyada yine de insana ve insanlığa olan güven tükendi denemez. Bunun en somut kanıtını, –sıkça yinelemiş olsak da– hakikat ve gerçeği aramaktan vazgeçmeyen, olaylara, gerçeğe ve doğruya eleştirel, yaratıcı ve insanlığın ilerletilmesi

açısından bakan ve düşünüp eyleyenlerin güven ve umut veren çabalarının varlığıdır.

"İnsanın yüzünü arayışı, kimlik –bireysel ve grupsal bütünlüğüyle birlikte olmak kaydıyla– arayışlarından ayrı tutulmamalıdır. İnsanların karşılaştığı sorunların üstesinden gelebilmenin, insanca olan değerleri korumanın, insana yakışır bir yaşam sürmenin önemli bir temeli de kişinin ana değer olduğunu gerçekten görebilmek ve bu değerin –kimi güçlükler karşısında bizi bıraksa da– korunmasına çalışılması önemli bir adımdır" (**Kuçuradi**, 1997, özetle, s: 7-8). Kişinin ana değer olması kavrayışının genel olarak olumlanması yanında, kişi, olan biten yanlışlıklara, haksızlıklara, adaletsizliklere, bencilliklere karşı durmalı, kişinin toplum karşısında hiçe sayılmasına itiraz etmelidir.

Nietzsche'nin nihilizmi ile postmodern/ite/izm

Nietzsche'nin nihilizm kavrayışı ve postmodernizm arasındaki ilişkiye geçmeden, öncelikle, modernizm ve postmodernizmin nasıl betimlendiğine bakılmalıdır. Modernizm: "...daha yeni ve gelişmekte olanı ifade ediyor, zaman olarak daha sonra olana da, kültürel, teknik, sanatsal ve ilerleme çağına özellikle de 18. yy.'a işaret ediyor" (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1984: 54). Eğer modernden, "daha yeni ve gelişmekte olanı" anlarsak; Antik dönemden bu yana modern kavramının içerik olarak "daha yeni ve gelişmekte olan" anlamında kullanılmış olduğunu görürüz. Aristoteles'çiler Platon'cular karşısında modern, yeni çağ filozofları ise orta çağ filozofları karşısında kendilerini modern olarak görmüşlerdir denebilir.

Burada modernin genel olarak taşıdığı anlamlara bakılabilir; **Nietzsche**, moderni ve modern insanı, çağını sindirememiş, gerçek bir kültür olamama, hazımsız, kültür bağlamında kendi adına hiçbir şeye sahip olmayan, zayıf karakterli olarak görür (**Nietzsche**, 1986: 94-103). Buna göre, modern, bir kütüphaneye, modern insan da, özgün hiçbir yanı olmayan kitap kurduna benzetilebilir. Modern denen çağın ve insanın, yenileştirici geliştirici eğitim ve kültürden yoksun, "ah olsaydı" ve "bir zamanlar" bilgisinde kaldığını, bu çağda; filozofça düşünülüp yazıldığını, konuşulup yayımlandığını ama herşeye ancak bu noktaya değin izin verildiğini, eyleme ve yaşam denen şeyde ise bu sözü edilenlerin gerçekleşme olanaklarının olmadığını ve bu nedenle de, "insan, 'acaba bunlar da insan mıdırlar, yoksa belki de yalnızca düşünme, yazma ve konuşma makineleri midirler?" diye kendine sormak zorunda kalmaktadır diyor (age., 1986: 103-111). Modern insanın kendine egemen olamama da iktidarsız, adil olmada kuruntulu olduğunu söyler (age.,1986: 114-116). **Nietzsche**, bir çağın kendinden öncekilerden sonra geliyor olması nedeniyle kendini öncekilerden daha güçlü ve adil olarak adlandırmaya hakkı olmadığını vurguluyor. Tarihin ancak güçlü kişiliklerce ileriye doğru taşınabileceğini ileri sürüyor. Modern insan kendini büyük görür ama Danaid fıçısı gibi doymak bilmezliğini, sürüden biri oluşunu ve kısırlığını engelleyemez (age., 1986: 157-165). Modernin ve çağın ortaya koyduğu dünya kavrayışının yerine, üstinsanın ortaya çıkmasının

koşullarının hazırlanması amacıyla olanakların yaratılmasını öne sürer.

Hans Robert Jons'un araştırmalarına göre modern terimi ilk olarak 5. yy.'da o dönemin resmi Hıristiyanlık anlayışını, Roma ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştı (**Habermas**, 1986: 3). Sosyal bilim litaratüründe, başlangıcı 1300'lü yıllara uzanan rönesans dönüşümünün biçimlendirdiği düşünce ve hayat tarzının egemen olduğu zaman dilimi de modern dönem olarak da ifade edilmektedir. Özellikle 19. yy. Batı dünyasında ortaya çıkıp egemen olan bir dünya görüşüdür modernizm (**Demir**, 1997: 119). Modernleşme olgusu, bir süreç olarak ele alınmakta, ana hatlarıyla iki anlayışın ortaya çıktığı... Biri, modernleşmenin toplumda ortak çıkar ve ortak değer yarattığını ve bütünleştirici fonksiyonu olduğunu savunan fonksiyonel yaklaşım, diğeri ise, Neo-Marxist bir niteliğe sahip olan çatışma teorisi yaklaşımıdır (**Yılmaz**, 1996: 27). Ya da, modernliğin kurumsal boyutları bağlamında: Gözetleme: (Enfermasyon ve toplumsal denetlemenin kontrolü); Askeri iktidar: (Savaşın endüstrileşmesi bağlamında şiddet araçlarının kontrolü); Endüstriyalizm: (Doğanın dönüştürülmesi); Kapitalizm: (Rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi) olarak (**Giddens**, 1998: 62), anlaşılmaktadır. **Peter Wagner**, "Modernliğin Sosyolojisi" adlı çalışmasında, modernlik projesinin çok temel iki varsayıma yaslandığını; birincisinin, toplumsal dünyanın kavranılabilir olduğu ve ikincisinin, şekillendirilebilir ya da yönetilebilir olduğu varsayımı olduğunu söyler (**Wagner**, 1996: 248). **Wagner**'e göre, toplumsal ilişkiler ve düzen kavranabilir ve yönlendirilebilirdir. Modernliğin Avrupadan daha çok Amerikada yerleşik olduğunu, değişik grup ve anlayışların burada yaşam bulduğunu belirtmektedir (age., s: 251-252).

Modern kavramı, yanında modernleşme, modernite ve modernizm kavramları da değişik anlamlara gelmektedir. Modern kavramının bu kavramlarla yakınlığı olmasına karşın, bu kavramlarla da karıştırılmaması da gerekmektedir. Kısaca, modernleşme, modern olmaya yönelmeyi, modernite modern oluşu, modernizm, modern anlayışı öne çıkaran, anlamında kavramlardır denilebilir. Bu ve benzer "modern"den türetilmiş kavramların, modern kavramı ile bağlantılarına ve anlamlarına girerek konumuzdan uzaklaşmadan modern kavramına yeniden dönelim. **Madan Sarup**, "Postyapısalcılık ve Postmodern" adlı eserinde (1995: 156-159) modernlik, postmodern, modernleşme ve modernizm ile ilgili olarak özetle şunları ifade etmektedir: modernliğin genellikle rönesans ile birlikte ortaya çıktığı... modern kapitalist devletlerin ortaya çıktığı... toplumsal, ekonomik ve siyasal dizgeler demetine gönderme yapan bir özel terim olduğu belirtilmektedir. Postmodernliğin, modernlikten sonra gelenin ne olduğunu gösterdiğini ve postmodern ile modernin karşıt olduğunu, çeşitli bireysel ve toplumsal kimlik biçimlerine vurguda bulunduğunu belirtmektedir. Postmodernlik baskıcı bütüncül ve baskıcı bir siyaset yerine çoğulcu ve açık bir demokrasi üzerinde durur. Moderleşme ise çoğunlukla sanayileşmede temellendirilen toplumsal gelişim aşamalarına gönderme yapmak için kullanılır. Modernizm, yüzyılın dönümünde ortaya çıkan çeşitli sanatlara ve çeşitli kültürel estetik biçimlerle ilintilidir. Postmodernizmi, evrensel bilginin ve temelciliğin eleştirisiyle tanımlanır hale gelmiş olarak görmektedir **Sarup**. Yine, **Kalyon**,

Emek dergisinde, modernizmle ilgili olarak şu toplu sonuca varmaktadır; gizemlerin, dogmaların, kutsallıkların ve dinin egemenliğinin yerine aklın konduğu, bireyin öne çıkarıldığı ama kişi olmanın ve bireyin kendini gerçekleştirmesinin önünün açılması gerekirken, kendiliğinden gelişiminin önünün kapatıldığı, hümanizm hedeflenmişken, onun yerine, insanların ücretli çalışma ile sıkıştırıldığı, özne nesne karşıtlığının ortadan kaldırılamadığı bir toplumsal ilişki olarak modernizm, nihilizme kapı aralayan bir anlam yitimidir (1996, sayı: 1, sy: 83-111).

Modern'liği modern yapan şeyin sanayi ve teknolojik ilerlemeler değil içinde taşıdığı gelişme ve yenileşme olduğu yani, "daha yeni ve gelişmekte olanı" işaret eden nitelik olduğu söylenirse, yeniden ve hep yeniyi de yeniden eleştirme, kurma anlaşılır ki bu politik, toplumsal, ekonomik vb. tüm alanları kapsar. **Baudelaire**-'den alıntı yapan **David Harwey** (1997: 23), modernite, anlık olandır, geçip gidendir, olumsal olandır, sanatın yarısıdır; öteki yarısı ise, sonsuz olandır, değişmeyendir, şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Oysa modernleşme –genellikle görüldüğü ve yaşandığı gibi–, modernlik ve modernizm, moderne uyma, modern olma durumudur. Kısaca, modernde, etkin bir eyleme varken, modernleşme, modernlik ve modernizmde, "modern"e doğru yönelim ve modern olma, yani yeniyi yaratma değil yeniyi, kabul etme olduğu görülebilir. Ancak modernin, şimdiyi yüceltirken değerleri dondurmak ve böylece tutucu olmak gibi bir yere kayması da söz konusudur. Ama modern kavramının sabit ve tek yönlü bir anlamı yoktur. Zamana uygun olarak değişebilir ve tek parçalı olarak değerlendirilemez. Modern kavramı bir yandan özün belirlenmesiyle, veya değişim ve ilerlemenin esas alındığı bir durum ya da olgu olarak da ele alınabilir. Kısaca bu ifade: insanın bir özelliğini temel nitelik olarak ele alıp öteki niteliklerini bu nitelikle ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Felsefeciler açısından modern, (teist düşüncenin karşıtı olarak, hümanist, ateist bakış açısı) insanı özne yapar. Çünkü modern, geleneksel ve teist düşünceye, bunların insanı kul yapmasına karşı çıkarak, eylemlerin arkasındaki özne ne? diye sorar ve yanıtlar: insan. Böylece geleneksel/dinsel olan aşılmış, insan kendini birey olarak belirleme olanağını modern ile kazanmıştır denebilir. Ancak bu aşamada insanın kendini belirleyimi, insanın özerk bir varlık olarak kendini gerçekleştirmesinin tümü değil sadece bir adımıdır ve bu adım, yine modernin özünü belirleyen iç ilişkilerince (bu toplumsal yaşam biçimini kontrol edenler ve ekonomik, sosyal ve politik yönlendirici dinamiklerince) durdurulmuştur.

Modern, bir yandan döneme ilişkin kullanılırken, en son ve moda olan anlamında da kullanılmaktadır. Ancak, moderni dönem olarak anlamak meseleyi karıştırmak olur gibi görünüyor. Belirli bir dünya görüşü ya da dünyayı ele alış tarzından kopuşu ifade ediyor. Dönem ve ürün açısından da modern söz konusu ediliyor ki, modern felsefe 1600-1900, modern sanat ise 1900'lerde başlayan sanat olarak dile getirilebilir. Modern dönemle de, geleneksel/dinsel olana, insanı kul gören anlayışa karşı, insanın birey/yurttaş olduğu anlayışı getirilmiş, bu düşünce tanrısal dogma ve inançların yerini almıştır. Modernle, geleneksel/dinsel olanın tersine, bilginin kaynağı insan oldu. Bu yeni insana bakış, yeni dünya görüşü, metafizik olmayan bir şey olarak, rasyonel açıklamaya denk düşüyor. Bu dönemde: kendini belirleyen

birey toplumun yapı taşını oluşturuyor; etkin bir hümanizm anlayışı öne çıkıyor; toplumda sosyal ve politik alanların kaynağı olarak, akıl, bilgi ve bilimin egemenliği kabul ediliyor ve dayanağı dünyevi otoriteler oluyor; evrenselleştirme, eşitleştirme, eleştirme, yeniden yapılanma ve geleceğin hesaba katılması egemen düşünce oluyor.

Postmoderni, çok değişik anlamlarda kullanılması nedeniyle, toplu bir bakışla sunmak istersek: modern olarak gösterilen zamanın artık kullanılamaz ve eski olduğunu, aşılması gereken ya da kendi ögelerini içinde barındıran şekliyle aşılması gerektiğini ifade eden bir kültür kuramıdır. Bazı kuramcılar tarafından postmodern, modernin ulaştığı durumdaki kriz olarak anlaşıldı ve postmodern, değer ölçülerinin görelileşmesinin temeli ve bugüne kadar geçerli kesinliklerin, ne doğruluğun ve adaletin akılcı bir meşrulaştırmasının ne de aydınlanma aracılığıyla ilerlemenin kabul ettiklerinin başarılabilmiş olduğunu savunmaktadır. Kimileri ise, postmoderni, modernin yerine getiremediklerini gerçekleştirecek şans olarak görmektedirler. Modern düşünce tarafından olumsuz olarak görülen –belirsizlik; çoğulculuk; kendiliğindenlik; nasıl sistenirse öyle yapılabileceği (beliebigkeit); synkritisizmus; değersizlik (sıradanlık, adilik);– gibi görüngü ve yaşantılar, estetik temel görüngüler gibi sosyal, insansal belirleyici-önemli yaşantılar postmodern teoride önemli görüngü ve yaşantılar olarak kabul edilmektedir. Ama onun kavramsal uç kullanımında çelişkili duruma getirildiği (Brockhaus Aenzyklopaedie, Mannheim, 1992: 410-414) de görülmektedir. Postmodernizm, bütüncül ve baskıcı bir idare tarzını benimseyen modernin karşısına, çoğulculuk, farklılıkların korunması, küçük grupların ve bireylerin, egemen kavrayış karşısında özerkliklerini ileri sürdü. Bunun yanında her bir farklılığın öteki kadar değerli ve birbirinden üstün görülemez olduğu görüşünü savladı. Gelişimini tamamlamamış bir düşünce olarak postmodernizm, değişik savunucularınca farklılıklarla betimlenmektedir.

Postmodern tartışmalarında önemli bir yeri olan **Lyotard**: şüphesiz modernin bir parçasıdır, ..., eğer bir yapıt postmodernse modern olabilir, demektedir (**Lyotard**, 1990: 95). Açıktır ki bu ifade, **Ö. Demir**'in "Bilim Felsefesi" adlı çalışmasında ortaya koyduğu bir çiftlemeye de (geleneksel-modern ilişkisinin, modern-postmodern ilişkisine benzetilmesine) ters düşer. –ki bu kavram çiftlemesinin, postmodernin moderni bütünüyle reddettiği kavrayışından kaynaklandığı ortadadır–. "Postmodern, modernin içinde sunumlanamayanı, sunumlamanın kendisinde öne çıkaran olacaktır. ...Postmodern sanatçı ve yazar, felsefecinin konumundadır. Yazdığı metin, ürettiği çalışma ilke olarak daha önceden yerleşmiş kurallar tarafından yönetilemez.... Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp adın onurunu kurtaralım" (age., s: 97-98), diyerek, **Lyotard** postmodernin, yerleşmiş kurallara, genel olana, altedilmesi gereken olarak baktığını vurgulayarak, bu nedenle de postmodernin pluralist yaklaşımı, modernin sunmak istediği ama sunamadığını öne çıkardığını öne sürerek, postmodernin, modernin gerçekleştiricisi olduğunu belirtmektedir. Kaldı ki, "şüphesiz modernin bir parçasıdır, ..., eğer bir yapıt postmodernse modern olabilir" demekle, modernin postmodernle kesiştiğini öne sürmektedir. **Lyotard**, kavramın ilk kullanıcısı

Pannwitz gibi, postmodernin sıfat durumlarına işaret etmektedir.

Postmodernin dönemsel olarak ele alınıp alınmayacağı ile ilgili olarak; **U. Eco**, postmodern zamansal olarak belirlenemez bir akımdır, (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1984, s: 1144) diyerek, postmodernin zamansal ya da dönemsel bir belirleme olmadığını vurgulamaktadır. Böyle bakıldığında; her dönemin kendi manierizmine sahip olduğu gibi, her dönem kendi postmodernizmine sahiptir, (age., s: 1144) denebilir. **Lyotard** da, zaten postmoderni bir durum olarak anladığından, postmoderni dönem olarak görmemek gerektiğini (Aktaran, **Ülner**, 1993: 8) belirtir ki, postmodernin dönemsel olmadığı konusunda **Eco** ile aynı görüşte birleşmektedir. Modern ve postmodernin, söylem farklılığından ortaya çıkan bir farklılık olduğunu da belirtir. **Lyotard**'a göre: Söylem: bir şeyin bir 'kavramlar sistemi' aracılığıyla sunulmasını; Anlatı: bir söylem yapısıyla ortaya konulan içeriği ifade eder. Söylemde, yani, bir şeyin bir 'kavramlar sistemi' ile sunulmasında anlatıların işleyişine uyulur; anlatı işleyişinin ögeleri aynı zamanda söylemin de ögeleridir. **Lyotard**'da anlatıların işleyişi bakımından, modern söylemin diğer adı *büyük anlatı* ya da *üst anlatı* iken, postmodern söylemin diğer adı *küçük anlatılardır* (Aktaran, **Ülner**, age.,: 11). **Lyotard**'a göre postmodernite yeni bir çağ değildir; modernitenin, özellikle meşruluğunu, insanlığı özgürleştirme amacına dayanarak temellendirirken, kazanmaya çalıştığı ya da kazandığını iddia ettiği bazı özelliklerinin yeniden yazılmasıdır (age., s: 8). Modern söylem: bir bakıma herkesin ve hiç kimsenin olan anlatıyı (üst anlatı). ...Postmodern söylem: tek tek küçük anlatılara, tek tek kişilerin ortaya çıktığı anlatıları işaret eder. ...(age., s: 10), demektedir. Buna göre· postmodern söylem, genel ve kapsayıcı anlatıların dışında kalan birey, grup, topluluk anlatılarına denk düşer.

Postmodernin öncüleri olarak, **Gertrude Stein, Raymond Roussel** ve **Marcel Duchamp**'ı sayan (**Jameson**, 1994: 32) **Jameson**; "Postmodernizm –Ya da Geçkapitalizmin Mantığı"– adlı çalışmasında; ...postmodernizmin tüm temel özellikleri, kendinden önceki modernizmin tüm temel özellikleri ile özdeş, ve bu özelliklerin devamı niteliğinde olsa da, –...– bu iki olgunun, postmodernizmin geç sermaye, ekonomik sistemi içinde sahip olduğu farklı konum ve bunun da ötesinde, çağdaş toplumda kültür alanının bizzat geçirdiği dönüşümden dolayı, anlam ve toplumsal işlev yönünden kesinlikle birbirinden farklıdır (age., s: 33) diyerek, modern ile postmoderni temel anlayışlar bakımından özdeş ama geçirmiş olduğu evrim açısından ise bizzatihi farklı olduğu vurgulanmakta, toplumsal anlam ve işlev bakımından birbirinden ayrı içeriğe sahip olarak değerlendirmektedir. **Necmi Zeka, Jameson**'un; mesele bugün estetik üretimin genelde meta üretimiyle bütünleşmiş olmasıdır. ..., iktisada en esaslı biçimde yakın olan sanat, komisyonlar ve arazi değerleri halinde onunla hemen hemen dolayımsız bir ilişki içinde olan mimarlıktır; dolayısıyla, yeni postmodern mimarinin olaganüstü serpilmesinin köklerinin tamamen aynı yönde gelişip genişlemiş olan çokuluslu iş dünyasının himayesinde yattığını görmek bizi şaşırtmıyor. ...Ama bu noktada okuyucuya aşikâr olan bir şeyi, tüm bu global, ama gene de Amerikan hakimiyeti akımının içsel ve üstyapısal ifadesi olduğunu hatırlatmalıyız, (**Zeka**, 1994: 62-63) dediğini belirtmektedir. Yine **Ja-**

meson'a göre, geç kapitalizmin mantığı olarak yapılan postmodern değerlendirmesi doğru görünmektedir. Böylece, postmodern, modernin bir devamı olmaktadır. "Postmodern Politik Durum" adlı kitapda **Heller** ve **Feher**; postmodernite, ne bir tarihsel dönem, ne de iyi tanımlanmış karakteristik özellikleri olan politik ya da kültürel eğilimdir demektedirler. Yine aynı yerde, postmodernite; dış çizgilerini moderniteyle ve moderniteye havale edilmiş sorunlarla problemi olanların, moderniteyi suçlamak isteyenlerin ve gerek modernitenin başarılarının gerekse çözümsüz açmazlarının bir dökümünü çıkaranların çizdiği, modernitenin daha geniş kapsamlı zaman ve mekanı içerisindeki bir özel-kolektif zaman ve mekân olarak anlaşılabilir... Postmodernitenin asıl temeli, dünyaya heterojen bir mekânlar ve zamansallıklar çoğullüğu olarak bakmakta yatar (1993: 7) denmektedir.

Postmodernizm; eğer anlamı varsa, en iyi biçimde, edebiyat, resim, plastik sanatlar ve mimarideki stil ve akımlara işaret etmeyle sınırlandırılmalıdır. Yani modernliğin doğası üzerine estetik düşünümler olarak algılanıp değerlendirilen bir kavrayış olarak görülmesi gerektiği (**Giddens**, 1998: 48), vurgulanmaktadır. Yine, **Giddens**; postmodernlik, teolojiye yer vermemek, ilerleme düşüncesinin egemenliğinden vazgeçmek... (age., s: 50), modernliğin kendini anlamaya başlaması olarak anlamaktadır (age., s: 158). Postmodern düzenin ana hatlarını: çok katmanlı demokratik katılım; demilitarizasyon; teknolojinin insancıllaştırılması; kıtlık sonrası sistem, olarak belirlemektedir.

Postmodernizmin, evrenselci değerlerin temelleri dahil, insani toplumsal hayatın tözsel temellerinin olduğunu reddettiğini ve bunun yerine farklılık ve çoğulluğa önem verdiğini. ...postmodernizmin gücünü ve cazibesini, uyuma karşı çıkan, çeşitliliği savunan ve bastırılmış grupları destekleyen bir konumdan edindiğini, gelgelelim, birkaç çeşitli "kültürü" kapsayan bir bütün olarak siyasal birim düzeyinde icra edilen pratikler için herhangi bir argüman geliştirmekten de aciz olduğu (**Wagner**, 1996: 253), ifade edilmektedir.

P. Feyerabend'in "Akla Veda" (1995: 1-114) adlı eserinde, R1, R2,... şeklinde ortaya koyduğu düşüncelere genel olarak bakarsak; R1'den R11'e değin ortaya koyulan temel savlar şu şekilde özetlenebilir: birbirine yabancı düşünce ve adetlerin –dinsel, psikolojik, edebi, sanatsal vb.– birbirinden öğrenebileceği, yararlanabileceği şeyler olabileceği; kendini özgürlük ve demokrasiye adamış toplumlar, tüm geleneklere eşit fırsatlar tanımalılar ve bilim standart olarak değil, gelenekler arasında bir gelenek olarak muamele görmelidir; yasalar, dini inançlar, gelenekler sınırlı bir alanda hüküm sürerler, hükümleri kendi alanlarında geçerlidir; insan her şeyin ölçüsüdür; birine bir şey öyle görünüyorsa, ona göre öyledir; yasa, gelenek ve olgular, insanların inanç ve algılarına dayandığı için, önemli sorunların çözümünde soyut failler ve uzmanlara değil, o insanlara sorulmalıdır vb. Diyesi, kültürel kodların tümü eşit ölçüde geçerlidir, bu kültürel kodları yaşayanların ölçüsü ve başvuru mercii başka yerlerdeki uzmanlar değil kendileridir, adet, inanç ve gelenekler alanında evrenselliği kurmak istemek kabul edilemez. Görüldüğü gibi, **Feyerabend** bilimi de gelenekler arasında bir gelenek olarak ele almış ve hiçbir evrensel değeri ölçüt olarak ortaya koymaksızın, tüm değer, gelenek ve inançları da

insana ve insanlığa etkisini değerlendirmeksizin incelemiştir.

Postmoderniteyi seçenler, "büyük ya da üstanlatı"dan vazgeçmişlerdir. Evrensel ve genel geçer ilkeler burada bir kenara bırakılmış gibi görünmektedir. Ama bu üst anlatıları bir kenara koyarken, insan hakları, sosyal adalet ve insanca olanın evrenselliği, insanın kendini gerçekleştirmesinin genel ilkeleri de bir kenara bırakılmış olunuyor. Postmodernizm, bu konuda, görüldüğü kadarıyla sistematik bir ayrım yapmamış gibi görünüyor. Postmodern politik durum, kültürler ile söylemlerin çoğulculuğunun kabul edilmesi öncülüne dayanmaktadır. Postmodernin yeni bir dönem ve kavrayış olmadığı ve modern üzerinden beslenen bir asalak olduğu, modernitenin açmazları ile yaşayıp beslendiği düşünülebilir. Kültürel olarak (ideoloji, kuram ya da program değil) postmodernizmin temel mesajı "anyting goes" (ne olsa gider) dir. Bunun anlamını şöyle açıklayabiliriz: kültürel anlamda inançların ve yaşam biçimlerinin farklılığının tanınması, kültürler, gelenekler ve inançların birbirinden üstün görülmemesi ve birbirine eşit olarak görülmesi. Evet ama, çarpık gelişmiş, insan haklarından yoksun, insanı amaç değil de araç olarak gören birçok insan topluluğunun kör inançlarını ve dogmalarını, insanlığın bugüne değin büyük çabalar, mücadeleler vererek kazandığı ve evrenselleştirdiği insancıl ilkelerle eşdeğerde görebilir miyiz? Postmodern kavrayışa karşı sorulacak önemli sorulardan biri de budur ve bu soru bağlamında postmodernizmle hesaplaşmada, eğriler ve doğruların ortaya çıkabileceği düşünülebilir. Her kültürün gelişmek için diğeri kadar eşit haklara sahip olması ve birinin ötekinden üstün tutulmaması ilk bakışta doğru bir çıkarım gibi görünüyor. Ama biraz dikkatli bakıldığında, bu düşüncenin, tür olarak, insanların her biri için geçerli olması gereken ilkeleri de tartışılır kılması söz konusu olmaktadır. Çünkü bir çok insan topluluğunda, temel hak ve özgürlükler yoktur ve insan hakları bile uygulanabilir değildir. Oysa bu temel haklar ve özgürlükler insanlık tarihi boyunca tüm insanların peşinde olduğu ve kendi yaşamlarını yönlendirmesini arzu ettikleri ilkelerdir. Bu ilkeler haklar ve özgürlükler uğruna verilen çabalar, mücadeleler, emekler bir kuram uğruna kenara bırakılıyor gibi görünmektedir.

Zygmunt Bauman, postmodern etiğin yaklaşımının yeniliği, herşeyden önce tipik modern ahlaki kaygıların terkedilmesinde değil, ahlaki sorunları ele almanın tipik modern yollarının (yani, politik pratikte ahlaki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt vermenin; teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanın aranmasının) reddedilmesinde yattığını, etiğin en büyük meselelerinin –insan hakları, toplumsal adalet, barışçıl işbirliği, ve kişisel yetke arasındaki denge, bireysel davranış ile kollektif refahın uyumlulaştırılması gibi– güncelliğinden hiçbir şey yitirmediğini belirtiyor. Ona göre, ...postmodern perspektiften bakıldığında ahlaki işaretler olarak; insan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlak varoluşsal olarak imkânsızdır. Ahlaki fenomenler doğaları gereği 'gayri rasyonel'dirler. ...Herhangi bir etik kod tarafından kapsanamazlar. ...Ahlak ıslah olmaz bir şekilde aporetiktir. ...Ahlak evrenselleştirilemez. ...'Rasyonel düzen' açısından ahlak irrasyoneldir ve öyle kalacaktır. Tekbiçimciliğe ve disiplinli, eşgüdümlü eylemin talep edilmesine yönelen her toplumsal bütünlük için, ahlaki benli-

ğin inatçı ve esnek özerkliği bir skandaldır. ...ahlakın sebebi yoktur; ...ahlak nihai belirlenmemiş mevcudiyettir; aslında, eğer varsa ex nihilo yaratım edimidir. ...postmodern perspektifin, ...evrensellik iddiasında bulunan etik kodların politik olarak desteklenen dar görüşlülüğünün sonucu olduğunu gösterir (1998: 12-13/20-26/ 262-301). Görecelilikle başı dertte olan etik kodlardır. Postmodernliğin en çarpıcı özelliği, gücünün de güçsüzlüğünün de kaynağı, kesinliklerden kuşku duyması ve hiçbir garanti vaad etmemesidir.

Modernist tasarımın sorgulanışı, modernliğe duyulan inancın yitirilmişliği, çoğulculuğu savlaması, dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan kesin çözümlemelerin reddini öngören bir görüştür. Öte yandan medya onun tamamlayıcı özelliğini oluşturur. Ethik ve dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesidir. Orta sınıf olgusu olan postmodernizmde, görsellik ve dilin ağdalı kullanılışı önemli bir ögedir. (**Ahmed**, 1995: 24-41). Postmodernizm, değişik tartışmaların yan yana konmasına, nasıl uygun gelirse öyle seçme ve derleme yapılmasına (eklektisizm) ve farklı imajların karıştırılmasına izin vermekte, hatta bunu teşvik etmektedir.

Postmodernizmin, gelip geçicilik, parçalanma, süreksizlik ve kargaşayı bütünüyle benimsediğini, modernizmin basit bir devamı olmadığını belirtir **Dawid Harwey**. Postmodern, modernin, sanat ve edebiyatın hakikatleri insani değerlere ilişkin iddialarının tükenmiş olduğunu öne sürer (**Harwey**, 1997: 60). Ona göre, postmodernizm basit bir şekilde modernizmin devamı olarak görülemez. Gerçi **Harwey**'in bu düşüncelerine karşın postmodernizmin modernin bir türevi olduğu, hatta bir akım olmak açısından da sistematik bir bütünlüğe sahip olmadığı da vurgulanmıştı. **Huyssen**, "Postmodernin Haritasını Yapmak" adlı makalesinde (**Huyssen**, 1994: 107-130): postmodernizmin en derin düzeyde, sadece modernist kültürün yörüngesini nitelendiren daimi yükseliş ve iflas, tükeniş ve yenilenme döngüsü içindeki başka bir krizi temsil etmez. Daha ziyade, modernist kültürün yeni tipte bir krizini temsil eder, demektedir.

Angela McRobbie, yapısalcı eleştirinin çeşitli yönelimlerinin aksine postmodernizm, birbiriyle düz ve çaprazlama ilişkiler kuran imgeleri ele alır; ve gösterge bilimcinin sabit ve tek açılı görüşünün yerine, parçalanmış ve sık sık kesintiye uğrayan çoğul 'bakış'ın konması gerektiğini savunur" (age., s: 25), demektedir. **McRobbie**, çalışmasının 42. sayfasında da postmodernizmin kaynağına ilişkin olarak, **Boyne** ve **Rattasi**'nin: postmodernizm terimini hem güzel sanatlara hem de yazın kuramı, felsefe ve toplumbilimleri disiplinleri içindeki eğilimlere kadar genişletmemizi sağlayan, hepsinin 'temsilde kriz' diye tanımlayabileceğimiz ortak bir durumu paylaşmaları olduğunu vurguladıklarını dile getirmektedir. Yine postmodernite ile ilgili olarak: postmodernite terimi, çağdaş gerçekliği ve deneyimi oluşturan parçalardan biri olan temsiller, imgeler ve metinler çokluğu ve çeşitliliğin meydana getirdiği ve karşılıklı etkileşime girdiği bireyler, gruplar ve nüfuslar arasında kurulan, yeni küresel ve yerel sosyal ilişki ve kimliklerin ölçeği ve menzili üzerine birşeyler işaret etmektedir bize (age., s: 44), der, yine aynı eserin 95. sayfasında da, postmodernizmin sosyal değişimleri anlamaya yarayan bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Postmodernin başlatıcı olarak **Nietzsche**'yi görür **Vattimo** (age.,s:

208), ona göre, hâlâ gelişmekte olduğu için hakkında kesin yargılarda bulunmak imkânsızdır (**Vattimo**, 1999: 73). **Akay**, postmodernin, saptırıcı/özgürleştirici bir görüntüsü olduğunu konulaştırarak, postmodernizmin bu yanının devrimci bir rol üstlendiğini göstermeye çalışmış (age., s: 19-22-23) ve **Nietzsche**'yi postmodernizmin en öne çıkardığı filozof olarak göstermiştir (a.g.e, s: 64).

Alain Tourain, **Nietzsche**'ye, Ben'in, toplumun ve dinin yıkımını başlatıcısı işlevi yükler. Postmodernizmin başlatıcıları arasında **Marx**, **Freud** ve **Nietzsche**-'yi sayarken, bu düşünürleri, akılcılaştırıcı modeli yıkmaya yönelik eleştirinin devamı olarak görür (**Tourain**, 1995: 209). **Tourain**, "Modernliğin Eleştirisi" adlı çalışmasında, postmodernizmin modernizmden kopma biçimini temsil eden dört temel düşünce akımını kendinde birleştirerek ondan ayrıldığını ileri sürerek, postmodernizmin modernizmin bir devamı olduğu savına katılmaz. Bu dört düşünce akımı şöyle özetlenebilir: modernliğin kendi kendisini yıktığı ve yüksek modernlik olarak çağımızın yorumlanması; toplumsal ve siyasal modernizmin eleştirisi; farklı ulusal, bölgesel, kültürel farklılıkların aynı ölçüde eşdeğer tutulması ve toplumsal yaşamın alanlarıyla –sanat, iktisat, siyaset– yine o toplumsal yaşamın tamamlayıcısı olan, bu alanların her birinin araçsal aklı kullanımı arasındaki işlevsel farklılaşmayı reddetmesidir. Böyle yapmakla, toplumsal yaşamın toplum-ötesi garantörlerine –akıl, tarih ya da işçi sınıfının kurtuluşu– gönderide bulunan, hem toplumsal ve siyasal, hem de estetik yüksek kültürle kitle kültürü arasındaki ayrımı da reddeder (age., s: 210-211-212-213-214) demektedir. **Steven Best/Dauglas Kellner** (**Best/Kellner**, 1998: 334-335) özetle; her ne kadar modernden kendini ayırmaya çalışan postmodern teori sınır çizmek için uğraşıyorsa da, modernlik ile postmodernlik arasında kesin bir kopuşun olduğu da söylenemez. İçinde yaşadığımız toplumsal ilişkilerin kapitalizm, toplumsal cinsiyet, ırka dayalı eşitsizlikler, bürokrasi vbg. sorunların görülmesini engellemektedir postmodern teori, demektedirler.

Postmoderne eleştirel bir yaklaşımda bulunan **Burghart Schmidt** ise: eleştirel tutum birçok olası tutumlar arasında kabul edilebilir bir tutum ve böyle bir tutum olarak özelleştirilmiş bir konu olur. Karşılıklı konuşulabilir, ancak çekişme olmamalıdır. 'Anyting goes', **Post**'un herşeyden uzaklaşmış olan, ve bunun sonucunda kendisini herşeyin dışında tutan yerleşmemişliğini gösterir ki, bu da unutmanın ve unutturmanın beşinci stratejisine işaret eder (**Schmidt**, 1986: 26-27). Unutma ve unutturma olarak postmoderni olumsuzlayan **Schmidt**, içerisinde yaşanan dünyanın belirleyici yönlerini ele almayan postmoderni, yerleşmemiş tartışma temeline dayalı olarak görür. Ona göre postmodernin üç paradigması vardır. Bunlar; tarihsel seçmecilik, toprağa bağlı bölgecilik ve modernin teknolojisidir.

"Postmodernizmin Yanılsamaları" adlı çalışmada, çağdaş kültürün bir biçimine göndermede bulunduğunu, özgül bir tarihsel dönemi çağrıştırdığını, postmodernliğin; klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzı olduğunu vurgulanır. Postmodernlik, aydınlanmanın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden

ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirilir. Bu eserde kendini ilgilendirenin, daha çok postmodernin az bulunur felsefesi değil, kültür ve yazın olduğunu vurgular (**Eagleton**, 1998: 9-10-11). İçinde yaşadığımız dönemi de postmodernizm dönemi olarak adlandıran **Eagleton**, tarihsel bir fiyaskonun sonucu olarak postmodernizmin ortaya çıktığını (age., s: 34-35), ileri sürer. Modern dünya diye adlandırılan kapitalizmin politik, kültürel çöküşünün devamı olmasaydı, onun açıklamaya girişmenin zor olacağını da belirtir. Postmodernizmin, ötekine açık olmakla o denli övünmesine karşın, karşı çıktığı ortodoksiler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekâlâ. Sözgelimi, genelde insan kültüründen sözedilir ama sınıf konuşulmaz, beden ele alınır ama biyoloji alınmaz, haz, keyif (Jousissance) ele alınır ama ama adalete değinilmez, postkolonyalizm konu edilir ama küçük burjuvazi edilmez. ...postmodernizme can veren eleştirel bir ruhtur, ama potmodernizm bu ruhu kendi önermelerine nadiren uygular (age., s: 41) diyerek, postmodernizmin kendi ilkelerinden uzaklığını ortaya koyar. Öte yandan postmodernin olumlulukları da yok değildir **Eagleton**'a göre; yerelin, bölgeselin ve kendine özgü olanın gücünü açığa çıkarıp serbest bırakmış ve bunların yerküre çapında homojenleşmelerine yardımcı olmuştur (age., s: 43). En azından bir düzeyde, postmodernizm modernliğin olumsuz hakikatidir, modernliğin mitsel tafralarının maskesinin düşürülmesidir ve dolayısıyla, bugün olduğu kadar muhtemelen 1786'da da bir gerçekti. Sosyalizm ve postmodernizmin tarih ve olgu kavrayışlarını da karşılaştıran **Eagleton**, tarih konusunda bir sosyaliste en çarpıcı gelen noktanın, tarihin çok dikkat çekici bir tutarlılık sergilemesi –diyesi, varlıklarını inatla sürdüren sefalet ve sömürü gerçeklikleri– olduğunu, belirtir. Sefalet ve sömürü birçok farklı kültürel biçime bürünmüştür elbette. Mahrum kılınma ve tahakküm altına alınmanın, postmodernistlerin çoğulluğa duydukları açlıklarını yatıştırmaya fazlasıyla yetecek denli bu kadar çok ve farklı yolu olması şaşırtıcıdır (age., s: 68), diyerek postmodernizme ironik bir göndermede bulunur. Yine, postmodernizmin yakın geçmişe değin etik sorunlarla ilgilenmediğini, tarih-aşırı hakikat ve sorunlara yönelmediğini (age., s: 70) de vurgular. **Marx**'a göre, bugüne kadar tarih, hiç değişmeyen sömürü motifi temelinde, birbirini izleyen sıkıcı değişkelerin yer aldığı bir "tarih-öncesi" olagelmiştir. **Marx**'ın tarih-öncesi dediği bu şey, bazı açılardan postmodernistlerin tarih dedikleri şeye benzer (age., s: 82-83). Sosyalizmin, liberalizm ile cemaatçiliğin en iyi yanlarını birleştirdiği düşünülebilirse, postmodernizmin de bunların en kötü yanlarını birleştirdiği söylenebilir. Başlangıç olarak, postmodernizmin cemaatçilikle insanda mahcubiyet yaratacak denli ortak noktası vardır. Çünkü cemaatçilik gibi postmodernizm de aydınlamada hatadan başka pek bir şey görmez (age., s: 105), demektedir. **Eagleton**, postmodernizmin adalet, özgürlük, eşitlik, insan hakları ve benzer konularda söyleyecek bir şeyi olmadığını söyler.

Görülmektedir ki, postmodernizm **Eagleton**'a göre de, postmodernizm, aştığını ileri sürdüğü modernizmin bir çocuğudur. **Eagleton**, postmodernizm yalnızca bir tür teorik hata değildir elbet, diyerek onun olumlu yanlarına şunu da ekler; başka şeylerin yanı sıra, Batıdaki özgül bir tarihsel çağın, aşağılanmış ve hakaretlere maruz kalmış grupların, tarihlerinden ve benliklerinden artakalmış bazı parçaları

yeniden elde etmeye başladıkları bir çağın ideolojisidir. Bu, **Eagleton**'ın daha önce savunduğu gibi, postmodernizm eğiliminin en değerli başarısıdır (age., s: 144). **Eagleton**'a göre, kısaca postmodernizm; ileri kapitalizmin maddi mantığından bir şeyler alıp toplar ve bunları kapitalizmin tinsel temellerini dinamitlemekte kullanır. Sanki postmodernizm, büyük kılavuzu **Nietzsche**'nin yaptığı gibi, sistemden metafizik temellerini unutmasını, Tanrının öldüğünü kabullenmesini ve göreçelikçi olmasını ister gibidir. Postmodern, bugünden farklı bir gelecek tasavvur edemez. Son olarak o, postmodernizmin bu çağla beraber geçip gideceğini kabul eder. Çünkü postmodernizm, sorunun çözümünden ziyade bir parçasıdır sadece (age., s: 156-158). Yine, **Eagleton**, kitaplarını imzalayıp okurlarıyla konuşmak için geldiği TÜYAP kitap fuarında 10 Kasım 1998'de Cumhuriyet gazetesiyle postmodernizm ile ilgili yaptığı röportajda: "Postmodernizmin, kendine özgü saydığı birçok sorun ve kaygı aslında modernizmin mirası. Modernizm dünyada istediği politik etkiyi yaratamadı, sistemle işbirliği yaptı ve mahvoldu. Postmodernizm ise, bu gerçeğe tepki olarak ortaya çıktı. Modernizmin doğuşu, I. Dünya Savaşı dönemine, kültürel devrim fikri dönemine rastlar. Postmodernizm ise kötümser bir tarih sonu döneminde doğmuştur" demiştir.

Postmodernizm ve postmodernistleri kuramsal bağlamda suçlayan **Habermas**; "... kökleri **Nietzsche** ve **Heidegger**'e uzanan Fransız postmodernizm teorilerinin aydınlanma karşıtlığı... çizgisinde olduklarını ve faşizmle tedirgin edici bir akrabalıkları olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda **Habermas**'a göre postmodernistler **Nietzsche**, **Heidegger** ve faşizmle ilgili oldukları için suçludurlar" (Critical Theory, Marxizm and Modernity 1987: 167, **Kellner**'den aktaran; **Kızılçelik Sezgin**, 1996: 164). Sözü edilen makalesinde **Kalyon**; postmodernizmin şizofrenik bir düşünce bulamacı olduğunu belirterek şöyle bir tablo sunar: postmodernizm, bilimin bilgisinin bir söylem türü olduğunu, her türlü evrensellik iddiasını reddeden, olayları ve süreçleri bağıntıları ve nedensellikleriyle açıklamaktan kaçan ve mutlak göreceliği ileri süren, dil oyunları çeşitliliğini, herşeyin bir metin okuma ve yorumsamaya dönüştüğü savını ileri süren, sınıf ve toplumsal mücadeleler söz konusu olduğunda bir es geçmenin ortaya çıktığı ve tarihselliğin reddedildiği bir kavrayıştır demektedir. "Modernizm, Postmodernizm ve Sol" adlı kısa çalışmada: Marxizmin de modern olduğu ve bu görüşü hemen hemen bütün postmodernistlerin de öne sürdüğü bir sav olarak görülüp karşı çıkılmakta ve Marxizmin modernizmin köklü bir eleştirisi olduğu ileri sürülmektedir (**M. B. Mısır/E. Balta**, 1998: 37).

Sonuç

Postmodernizm üzerine değişik fikirler ortaya koymuş kimi düşünürlerin, konu hakkında kavrayışlarının ana hatlarıyla ele alınmasından sonra, **Nietzsche** ve nihilizm ile bağlantıları üzerinde durulabilir. Modernizmin bir eleştirisi olan postmodernizm, modernizmin yerine getiremediği kimi sorunları yeniden ortaya atarak tartış-

maya sokmuştur. Başlangıçta, postmodernizm tartışmasının, modernin bir alternatifini ortaya çıkaracağı beklenmiş, yeni düşünce ve çözüm önerileriyle modernizmin aşamadığı, varlığını sürdürmekte olan sorunların çözümlerine yöneleceği düşünülmüştü. Ancak, postmodernizmle, çözüm önerilerinden daha çok, varolan sorunların üstüne bir sorun olarak bu tartışmanın da eklendiği görüldü. Yukarda **Eagleton**'un sözünü ettiği kimi yararlarını bir kenara bırakırsak, modernizmin önünde duran köklü sorunlar çözüm beklemekteyken ve modernizm bu sorunların üstesinden gelemezken, postmodern seçenek olarak çözüm değil, sorun üretmiştir denebilir. Modernin aşmayı hedeflediği ama altedemediği; toplum ve birey hayatında dinsel düşünüşün egemenliği, demokrasi, sosyal adalet ve insan hakları, ekonomik dengesizlikler, yani ekonomik, sosyal ve politik temelleri olan sorunlar varlığını devam ettirmektedir. Daha yeni dünya kavrayışlarının varlığını tehdit etmesi nedeniyle, altetmeyi düşündüğü kendinden önceki toplumsal ilişkileri de koruyup varlığını sürdürmeyi benimsemiştir. Bu nedenle sözcüğün asıl anlamında "modern" olmayı sürdürememiştir. Artık modernin karşısına bir güç olarak çıkan ve onu 1900'lü yıllardan beri sarsmaya devam eden bir felsefi dünya kavrayışı vardır ve bu kavrayış, insanlığa insanlığını vaad eden, toplumsal ilişkilerde egemen olan emeksermaye çelişkisini çözmeyi amaçlayan, devletsiz (örgütlenmesiz değil), efendisiz ve sınıfsız bir toplumsal ilişki biçimini ileri süren, sosyal adalet ve insan haklarına dayalı hukuku öngören, kolektivite temelinde individualizmi ve insanın kendini gerçekleştirmesinin önünü açmayı sağlamaya çalışmakta olan bir düşüncedir bu. Modern karşısında bir seçenek oluşturan bu dünya kavrayışının pratik başarısızlıkları da modernin başarısızlıklarıyla bütünleşince, adeta postmodernin, modern ve modernin seçeneği olan dünya kavrayışının karşısında üçüncü bir dünya kavrayışı gibi sunulabilmesine ortam hazırlamıştır. Postmodernizmin modernizmi eleştirisinde sistematik ve tutarlı olmadığı, kendi içinde bir bütünlüğü olmadığı, sistemli bir düşünce ve temelli bir kavrayışı ortaya koyamadığı görülmüştür. Modernizmin eksiklik ve yanlışlıkları üzerinden kendine yol açmaya çalışan, ama deyim yerindeyse kökten değişiklik yerine, onu restore etmekten ileri gidemeyen bir anlayış olmaktan öteye bir anlam içermemekle, farklı, yeni ve seçenek olmayı başaramamıştır.

Nietzsche'nin çağına, moderne (moda olmuş, genel tarafından kabul görmüş, inanç ve dogma haline gelmiş olana) olan eleştirileri ve çağın tarih anlayışına, tarihsel kültüre ve oluşumuna çağın hastalığı olarak bakması, postmodernistleri **Nietzsche**'ye öncülleri olarak bakmalarına yolaçmıştır. Bunun yanında, değerlere, çağının en yüksek değerlerine de değersiz olarak bakmış, tek yanlılığını eleştirmiş, bütüne egemen olan genel kurallar, dikte edilen ilkelerin tarihi çekip taşıyacak tek'in ortaya çıkmasına engel olduğunu, bu nedenle de bu kuralların, tarihi yönlendirecek tekler için geçerli olmadığını ileri sürmüştür. **Nietzsche**'nin bu düşüncesi de postmodernistleri harekete geçiren noktalardan biri olmuştur denebilir. Ama öte yandan **Nietzsche**'nin "insanlığın ereği en sonda bulunamaz, tam tersine, en yüksek örneklerinde bulunabilir ancak" (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band I, s: 270) dediğini ve yığının ancak büyük insanların taslakları olmaları açısından önemi vardır (age., s: 273), kavrayışıyla, postmodernizmin, anlatıların eşitliği ve birbi-

rinden üstün olmadıkları düşüncesinin tam da tersi olduğu da görülmemektedir denebilir.

Pearson, "Kusursuz Nihilist" adlı çalışmasında, **Nietzsche**'nin "Zerdüşt Böyle Buyurdu" adlı eserinde; artık beni yitirmenizi ve kendinizi bulmanızı istiyorum; ve ancak hepiniz yadsıdığınız zaman döneceğim size (**Pearson**, 1998: 40), demesine dayanarak, **Nietzsche**'nin modern insanlar tarafından anlaşılamayacağı kaygısıyla, "post-modern" insan için yazmış olduğunu söylemektedir (age., s: 40). **Pearson Nietzsche**'ye benzer şekilde, insanların yüzyıllarca inanmakta olduğu değer ve ideallerin mantıksal sonucu olarak, modern nihilizmin bir yazgı olduğunu (age., s: 58) söyler. **Nietzsche**'ye göre, yeniden değerlendirilmesi gereken değerler; merhamet, feragat ve eşit haklar gibi, büyük ölçüde özgeci ve eşitlikçi olanlardır, der **Pearson** (age., s: 158). Görülmektedir ki, **Nietzsche** hümanist düşünceleri bir insanlık değeri olarak görmemekte ve bireyi yüceltmektedir. **Pearson, Nietzsche**-'den şunu aktarıyor: "En kapsamlı korunma ve gelişme yasaları, **Kant**'ın görüşünün tersini talep eder: Her birimiz, kendi erdemimizi, kendi koşulsuz buyruğumuzu icat etmeliyiz" (age., s: 172). Belki **Nietzsche**'nin bu düşüncesi ile postmodern görecelik arasında bir bağ kurulabilir, ama bu, postmodern tarafından, kültürler arasında fark gözetmeksizin, ayrım yapmaksızın bir eşitleme olduğundan dolayı da **Nietzsche**'ye karşıt bir durumdur.

Postmodern, modernin par exellence olarak kavranmasına karşı çıkar, evrensellik ve genel geçer kurallara sahip olmayı eleştirir, o, evrensellik, birörneklik görüşünün karşısına farklılık ve tekliği, göreliliği çıkarır. Bir ve ortak olan genel bir kuram olarak ortaya konulamamakla birlikte, postmodern, farklı şekillerde dile getirilip tanımlanmasına karşın, bazı ortak açıklamalar ile kesişmektedir. Postmodernin, modernin devamı olan kültürel bir düşünce akımı olarak görülmesi de söz konusudur. Bir yandan geç kapitalizmin kültürel mantığı, bir yandan da, onun üstesinden gelemediği sorunların çözümüyle uğraşan bir düşünce olarak nitelenmektedir. Postmodern kavramının genel olarak; modern olanın, aşılması gereken, ya da kendi ögelerini içinde barındıran şekliyle aşılması gerektiğini ifade eden bir düşünce olarak sunulduğunu görüyoruz. Kimi düşünürler, postmoderni, modernin krizinden ortaya çıkan ve onu aşan, kimileri ise, modernin yerine getiremediklerini gerçekleştirecek bir olanak olarak görmektedirler. Postmodern, modernliğin tekili, tümele ve tikele feda ettiği, birörneklik yarattığı, dilsel anlamda her şeyi kavramlaştırdığı, varlığın yitirildiği itirazlarının yanında; bireyi öne çıkarma, zamanın hep şimdisini hesaplama, farklılık, belirsizlik, çoğulculuk, kendiliğindenlik, nasıl istenirse öyle yapılabileceği (Beliebigkeit), synkritisizmus (farklı inanç ve düşüncelerin birleştirilerek bir araya getirilmesi), değersizlik (sıradanlık, adilik), gibi görüngü ve yaşantılar, estetik temel görüngüler gibi, sosyal, insansal belirleyici-önemli yaşantılar postmodern teoride önemli olarak kabul edilmektedir.

Nietzsche'nin nihilizmden ne anladığına tekrar bakmalı, nihilizm: en yüksek değerlerin değersizleşmesidir. Amacı eksik. Niçin'in yanıtı eksik. Nihilizm patolojik bir durumu betimler (Patolojik müthiş bir genelleştirmenin, hiç-bir-anlamı-yokun sonucudur.... Nihilizm şeylerin değerini öyle bir yere koyar ki, bu değerlerle bir

gerçeklik örtüşmez, (**Friedrich Nietzsche**, Werke in Drei Bände, Band III, s: 557). Nihilizm; genel olduğu düşünülen değer ve inançların değersiz olduğunu öne sürmesi bağlamında ve bu değerlerin değişmez olmadıkları ve birey ya da toplumsal anlamda bir öznellik taşıdıkları bağlamında postmodern ile rahatlıkla ilişkilendirilebilir. Postmodernizm; modernin evrensel, yani genel geçer, bu anlamda da değişmez ve akılsal olduğunu ileri sürdüğü sav ve ilkelerine karşı olmakla nihilizme yakın görülebilir. Ama **Nietzsche**'nin nihilizmi bağlamında değil. Kaldı ki, her türlü kültürün birbirinden değer olarak farklı olmadığını ve herbirnin birbiriyle eşit muamele görmesi gerektiğini ileri süren postmodernizm ile **Nietzsche**'nin gelenek, değer, ahlak ve genel tarafından kabul gören bütün ilkeleri reddetmesi arasında hiçbir bağ kurulamaz gibi görünüyor.

Nietzsche'nin nihilizmi, toplumsal ve düşünsel yaşamda rasyonel diye adlandırılan düşüncelere saldırır. Bu onun özü gereğidir, çünkü nihilizm akıl ve değer aramayı doğru bulmaz ve içinde bulunulan yaşamı değersiz görürken, dünyaya anlam yüklemeleri yanlış bulur. Ama postmodern anlayış, içinde bulunduğumuz durumun özüne dokunmaksızın, sadece görünüş bağlamında bir müdahale gibi görünmektedir. Oysa **Nietzsche**, içinde bulunduğu tarih ve değer algılayışını kökten reddetmekte, öze ilişkin eleştirilerde bulunmakta ya da daha doğru bir deyişle, yıkmaktadır. Oysa postmodernizm dışa dönük bir eleştiri mantığını yürütürken, bu eleştireiliği kendine yönelik olarak yapmaz. Diğer konularda olduğu gibi, eleştiri konularında da eklektiktir. Ama postmodernizm, tıpkı nihilizm gibi sorunların kökten çözümüne ilişkin tutum almaktan uzaktır. Bununla birlikte, postmodernizm, kendine özgün düşüncelerinin evrenselliği konusunda ileri sürdüğü bir savı olmamasına karşın, her düşünce ve kavrayış gibi kendiliğinden evrensel olma ya da genel-geçer olma, kabul edilme isteğindedir. Bu durum bile postmodernin kendi görelilik, çoğulculuk, farklılık savı ile kendiliğinden evrensel olma savı arasında çelişki oluşturmaya yeter gibi görünüyor.

Postmodernistler, (Beliebigkeit) nasıl istenirse öyle yapabilme serbestisinin olması gerektiğini öne sürmektedirler, Oysa **Nietzsche**, nasıl istenirse öyle yapılmasını, her bir insanın ve kültürel yapının istediği gibi eylemesini değil, tarihi çekip ilerleten bireyin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde eylenmesini önerir ki, bu anlamda geleneksel ve inanca dayalı olan şeyleri değil, yeni, yaratıcı, üretken, eleştirel olanı öne çıkarır. Bu kavrayışla da **Nietzsche**'nin nihilizmi ile postmodernizmin savları örtüşmez denebilir. **Nietzsche**'nin nihilizmi –ki burada unutulmadan hemen hatırlatılmalı, **Nietzsche** insan olarak nihilist olabilir ancak filozof olarak nihilizmin özellikleri üzerinde durarak felsefe yapmaktadır– ile postmodernizm arasında bağ kurabilmek için öncelikle en yüksek değerlerin değersizleşmesinin ortaya koyulduğunu görmelidir. Postmodern modern karşısında kısmi de olsa en yüksek değerlerin değersizleşmesini savlamaktadır, ama 'niçin?'in yanıtı eksik değil, yani, postmodernin ortaya koymaya çalıştığı düşünceler açısından 'niçin'in yanıtı var ve amacı da eksik değil. Modernin olduğu kadar postmodern kavrayışın da her bir irade için eşit anlamda öne çıkardığı, özgürlük, hümanizm, özgecilik, eşitlik ve demokrasi düşüncesinin gerekliliği, **Nietzsche**'nin nihilizm, insan ve decadence için –özellikle

eşitlik ve demokrasi– zorunlu/gerekli değildir, hatta gereksizdir.

Postmodern ile **Nietzsche**'nin kendi çağlarını eleştirmeleri –sadece eleştirme (yani form açısından) bakımından–, yani her iki düşüncenin de eleştiri olmaları bakımından bir bağ kurulabilir. **Nietzsche**'nin, çağını ve moderni eleştirirken, modern olanın tek tek insanın yaratıcılığının önünü kapatıyor ve onun gelişmesini engelliyor olması, genelin, genel kurallarının tekin önüne engel olduğu düşüncesi ile postmodern arasında ilişki kurulabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, **Nietzsche**'nin, tek'in yaratıcılığının, yenileştiriciliğinin önünün açılmasını (bunların arasından çıkacak tarihi kişiliklerin olacağını) savlaması, postmodernizmdeki, farklılıkların korunması savı ile karıştırılmamalıdır. Çünkü postmodern düşüncede tek teklerin gelişmesinin ve farklılıklarının korunmasını istemektedir. Bütün bireylerin eşitliği düşüncesinin **Nietzsche**'deki olumsuzlaması, postmodern düşüncede de benzer biçimiyle fakat farklı olarak ele alınmaktadır. Bu farklılık şöyle açıklanabilir: **Nietzsche**, her insanın farklı olduğundan hareket ederek, yaratıcı insanın, tekin ortaya çıkması gerektiğini öne sürerken, postmodern düşünce, her tekte varolan farklılığın, eşitlik temelinde korunmasını ileri sürer. Kısaca, postmodern, her bir tekin eşitliğinden yana iken, **Nietzsche**, tarihi çekip taşıyan tekin ortaya çıkmasının amaçlanmasını ileri sürer. Eğer postmodern, modernliğin devamı olarak ele alınırsa, zaten **Nietzsche**'nin moderne olan eleştirileri de doğal olarak postmoderne de yönelmiş olacağından, postmodernle **Nietzsche**'nin nihilizmi, çağını/moderni eleştirisi arasında bağ kurmak olanaksız olur. **John W. Murphy** (1995: 165), **Nietzsche**'nin 'Tanrı'nın öldüğünü' ilan etmesi, postmodern dinin mihenk taşıdır (**John Robinson**)...., Tanrı bulunmadığında, insanlar kendileri olacaklar ve kendi kaderlerini kendileri belirleyeceklerdir, demektedir. Burada ortaya konulmak istenen: **Nietzsche**'nin nihilizmin ortaya koyduğu, geleneksel olanın, değer olarak kabul edilenin değerinin değersizliği ve anlamsızlığı, kutsal ve genel geçerliği kabul edilenin reddi yoluyla birey olmanın olanağının önünün açıldığı düşüncesidir. Ama böyle düşünülse de **Nietzsche**, bireylerin herbirinin değil, çok azınlıkta kalan nadir bireylerin ancak toplumsal ve tarihsel gelişmeyi çekip ilerletici olabilecekleri düşüncesinde olduğundan, bu sav yine de tüm toplum üyelerini kapsayacak şekilde genelleştirilemez. Böylece de postmodernizmin çoğulcu ve açık demokrasi (**Sarup**, 1995: 156) kabulüyle örtüşmez.

Genel bir yargı olarak şunlar söylenebilir: insanların türdeş olmaları nedeniyle birörnek oluşa ya da evrensel ilkelere, yani her bir insan için geçerli olan değerlere de sahip olmalı gibi görünüyor. Şu da doğrudur: her bir insanın birbirinden doğal ve toplumsal anlamada yetenek ve farklılığı, birbirinden değişik nitelikler, özellikler, tutumlar ve ilgilerinin olması kaçınılmazdır. Ama bu demek değildir ki, tüm insanların insan olmalarından kaynaklanan ve insanlığın türsel olarak devam edebilmesi için, genel olarak, hem tüm türdeşleri hem de her bir tekin varlığının devamı için zorunlukla uymaları gereken ortak insansal ilkeleri olamaz. Kültürel anlamda ve değerler bakımından bu türden evrensel kurallar –insan hakları, demokrasi, doğal hukuk ilkeleri gibi–, zorunlukla, her zaman söz konusu olacak gibi görünmektedir. Eğer ortak insansal değerler ortaya koyulamaz ve her bir tekin farklılığı korunma-

lıdır anlayışı egemen olursa, "her bir değer yargısı kendince değerlidir" savıyla "herşey mübahtır", "herşey yapılabilir" e kadar gidilebilir ki, böyle bir düşünce insanlık açısından çok tehlikeli noktalara değin taşınabilir. Bu anlamda, sorunun köklerine değin incelemesinde; postmodernizm, moderniteyi reddederek, Aydınlanmayı da reddettiğinin farkında (**Kuçuradi**, 1991: 2) olmadığı, böylece de insan hakları gibi en temel evrensel ilkelerin üstünün örtüldüğü görülebilir. Bu konuda postmodernizmin belirsiz, hatta ortaya koyduğu düşüncenin olmadığını vurgulamak gerekir. Ama şu da doğaldır ki, henüz gelişimini tamamlamamış bir kavrayışın tam, özlü ve kuşatılabilir bir eleşterisinin de olanaklı olmadığını burada belirtmelidir. Çünkü henüz gelişme aşamasında sayılabilir, hatta savunucularının bile birbirinden çok farklı düşünceler ileri sürdükleri bir kavrayış biçiminin düşünceleri ancak farklılıkları içinde ele alınabilmektedir.

Görülmektedir ki, postmodern olarak adlandırılan kavrayışın, endüstrileşmesini tamamlamamış ve bu nedenle de uluslararası sermayenin sömürü pazarı olarak görülen ülke halklarını sömürmenin bir aracı olarak işlev görmesi de olanaklıdır. Çünkü ne postmodern sorunlar ne de postmoderniteyi gerçek toplumsal yaşam alanlarında görmeyen insanların sözü edilen teori ve kavrayışla ilgisi olmamalıdır gibi görünmektedir. Öte yandan, daha eğrisi ve doğrusuyla moderni yaşayıp etinde kemiğinde hissetmemiş olan toplumların postmodern ile ne tür bir bağlarının olacağı da şüphelidir. Böyle bir sorun sanayi toplumları için söz konusu olabilir. Ama o zaman da sanayi toplumuna doğrudan bir etkide bulunma olanağı olmayan insanların, söz konusu toplumların sorunlarıyla uğraşsalar bile hem etkide bulunamayacaklar hem de sorunun içinde yaşamadıkları sebebiyle sorunun özünden uzakta ve yanılgılı sonuçlara ulaşma olasılıkları yüksek olacaktır. Hemen burada belirtilmelidir ki, postmodern kavrayışın, ne türden olursa olsun, farklı kültürlerin, geleneklerin ve göreneklerle ilişkili değer, kavrayış, insanı ve dünyayı anlamlandırışlarının, öteki kültürlerinkiyle aynı değerde olduğunu öne sürmesi, sanki Batı karşısında doğu ve ileri kültürler karşısında geri kültürlerin eşitliklerini öne sürüyormuş gibi görünmesi, sadece aldatıcı bir görüntü olmaktan ibarettir. Oysa aslında görülmesi gereken; evrensel değerlerin, bilgilerin, insana özgü olanın öne çıkarılıp benimsenmesi, insanal olarak kabul edilip benimsenmesidir. İlkel ve insana hiçbir değer yüklemeyen geleneklerin, insana ve bireye değer veren, onun insan olmasının olanaklarını genişleten gelenek ve kültürlerin karşısında birebir eşit tutulmasının olanağı nasıl haklı görülebilir? Daha da açık ve seçik olarak söylersek; nasıl olur da, insanına insan muamelesi göstermeyen, toplum fertlerini kulluk zihniyeti ile yöneten mutlak iktidar ve iktidarların egemenliğinin yarattığı kültür ve değerler, akıl ve mantık adına, insanın kendi olabileceği olanakları –eylemde reddetse de– teorik olarak savunan (kısmen de olsa), bireyin (kısmende olsa) kuramsal olarak da olsa özgürce kendi belirleme, kaderini tayin etme, tercih hakkını kullanma olanaklarını bulduğu toplumsal ilişkilerin egemen olduğu kültürler ve insan ilişkileriyle bir tutulabilir? Bunu anlamak doğrusu güç! Yalnızca bu nedenle bile denebilir ki, postmodern kavrayışın kötüye kullanılmaya açık oluşu söz konusudur, dolayısıyla da postmodern anlayışın, sadece bu açıdan değil, değişik açılardan da bütünselliği gözden kaçırılmadan

daha derinlemesine eleştiriler aracılığıyla ele alınıp gözden geçirilmesi gerekir.

Bilindiği gibi Marxizm, "daha yeniyi ve gelişmekte olanı" temsil eden anlamında "modern"i hiçbir zaman reddetmez, yeter ki insancıl ve insanlığa katkısı olan, insan hakları, toplumsal adalet ve özgürlükleri ilerletsin. Ancak, modern dünyanın tanımlanması; uluslaşma, ekonomik serbesti, emek ve sermayenin birbirine karşıt bir yapı oluşturduğu toplumsal yaşam şeklinde yapılırsa, Marxizmin modernizm içinde düşünülmesi kabul edilemez. Çünkü Marxizm bir yandan evrensel "modern" olarak adlandırılan değerlere sahipken (örneği: hümanizm), aynı zamanda aynı sav bağlamında (hümanizmin gereklerinin yerine getirilmediği anlamda) moderne karşıdır. Marxizm, postmodernizm gibi, sadece post ekiyle "herşeyi bir yana bırakıyormuş, yenilikler istiyormuş" gibi yapmaz. Tersine, ortaya koyduğu sorunların çözümüne ilişkin eylemliliklere girişerek dünyayı dönüştürmeye çalışır. Bu nedenledir ki, Marxizmi postmodern görmeye çalışma ya da postmodernizmi Marxizm içinde görme, Marxizmi postmodern içinde gösterme kabul edilebilir görünmüyor. Postmodernizmin Marxizmle birbirine yaklaştırılabilmesi, ancak postmodernizmin kapitalizmi/modernizmi (moderni değil) kökten reddiyle olanaklıdır. Fakat görülmektedir ki, postmodernizm, –ekonomik, politik, toplumsal– temel çelişkilerin çözülmesine ilişkin savlara sahip değildir ve modernizmin yerine yeni bir anlayış, bütünsel bir düşünce sistemi getirmemektedir. Postmodernizmin temel konularda, modernizm olarak adlandırdığı kapitalizmle özde farklılıklara sahip olmadığı, tersine onun yeniden yapılanması olarak görülmesinde bir sakınca bile yoktur. Postmodernizmin modernizmi eleştirisi, sözdedir ve bölgesel ayrılıklar, inanç, kültür ve düşünce farklılıklarının özgürlüğü de kültürel çeşitliliğin eşitliği temeline dayandırılmak istenmektedir. Bununla birlikte, postmodernizmin olumlu yanları da alınıp geliştirilmelidir. Çünkü postmodern anlayış, dünyanın değişik kavrayışlarının olanaklı olduğunu ve buna olanak sağlanması gerektiğini de öne çıkarmakla, bütün içerisinde tek'in bağımsızlığını ve özgünlüğünü de belirtmek, vurgulamak eğilimindedir. Ama bu düşünceler, eleştiriler ve temellendirmeler, postmodernizmi, özde farklılaşmaları olmadan, onu modernizmden ayırır mı? Bu soru hayli tartışılacağa benzer.

Postmodern, modernin içinde kalan, ondan beslenen, onu kimi yönlerden eleştiren ama onu kökten değiştirmeye girişecek eleştiri gücü, kaynağı ve perspektifinden uzak olması nedeniyle modernin başka bir biçimi olarak görünen tutum ve düşüncelerden oluşmaktadır. Kendini tek bir düşünce yapısında bütünleştirme çabasına karşın bunu bir türlü sağlayamayan kolaj bir düşünceler toplamı olarak görünmektedir. Postmodern, farklılaşmamış yaşam biçimlerine bir özlem, ayrımlaşma ve karmaşıklık konusunda eksik düşünce, modernin eleştirisi ile beslenip onun mutfağından çıkamayan, kendi çatısını bile kuramamış bir tamamlanmamışlık olarak bakılabilir. Moderne, onun dünya kavrayışı, ekonomik, toplumsal ve politik anlayışı ve insanlar arasında ilişki biçimlerine seçenek sunamayan ama modernin içindeki eksiklikleri gösterme çabasını da (yer yer haklı/haksız) elden bırakmayan, ancak kendi adına bütünsel bir dünya ve insan perspektifi olmaması nedeniyle modernin içinde, moderni yenileyen ve hatta modernin kendi kendisini yenilemesi

olarak görülmesinin bile ortaya atılabileceği bir düşünce olarak karşımıza çıkıyor. Postmoderni savunanlara bakıldığında, burada postmodernin tamamlanamayan bir proje, sadece bir tasarı olduğu da görülmektedir.

Not 1: *Değer ve değerler kavramına burada kısa bir açıklık getirmenin yararı olabilir. Değer, değerler, değer atfetme, değer biçme, değerleme ve değerlendirme bir birlerinden farklı olmakla beraber sık sık birbirine karıştırılmaktadır (geniş bilgi için Prof.Dr.İoanna Kuçuradi'nin"İnsan ve Değerleri" adlı kitabına bkz.). ".. bir şeye değer atfetme... sevdiğim bir insanın bana belirli bir durumda vermiş olduğu yirmibeş kuruşluk bir tarak, yalnız benim için "değerli"dir; çünkü ben o tarağa, kendi dışında olan bir nedenden dolayı değer atfediyorum" (Kuçuradi, 1998: 26). Burada görülmektedir ki, bir şeyin o değerde olmamasına rağmen o değerde görülüyor olması, o şeye, kendinde taşımadığı o değerin verilmesidir. "Değerlendirmekten söz edilince, çoğu zaman değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil de, geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar,modalar, ölçüler b a k ı m ı n d a n –bunların "açı"sından, bunlara göre- onu nitelendirmek anlaşılır. Çoğu zaman yapılan budur" (age., 1998: 28). "Değer ve değerler farklı şeylerdir. 'Değerler' var olan şeylerdir, var olan imkanlardır; 'Değer'se bir şeyin değeridir; bir şeyin bir çeşit özelliğidir. Bu bakımdan değerleme, değerlerin gerçekleşmesi oluyor ve bir eylem veya bir eserdir; değerlendirme ise insanın ve insanla ilgili var olan herşeyin değerinin gösterilmesidir. Değerlerin değerlendirilmesi felsefenin işi, değerlere değer biçmekse morallerin, estetiklerin işi oluyor... İnsanın değeri derken kastedilen, insanın, cins olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan şeylerle)ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka deyişle insanın varlıktaki özel yeridir Çoğu insan hakları diye dile getirilen bu haklar insanın değerinde bulunur. ... İnsanın değerlerinden kastedilen şey, cins olarak insanın bütün başarılarıdır. ... değer, yani bir şeyin değeri, kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasında özel yeridir. Buna göre bir şeyin değerliliği –ve dereceleri- kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerinden dolayı insanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel anlamdır. Değerler ise, eserle veya kişilerin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı olanaklarıdır". Değer ve değerler sırf insanla ilgili olarak görülmektedir. (age., 1998: 39-40-41-42-43-44)*

KAYNAKÇA:

- Akay Ali, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yay. İst. 1997.
- Bauman Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev: Alev Türker, Ayrıntı yay. İst. 1998.
- Best Steven/Kellner Dauglas, *Postmodern Teori*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı yay. İst. 1998.
- Brockhaus Anzyklopaedie, Mannheim 1992.
- Camus Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev: Tahsin Yücel, Can yay. ist. 1994.
- Camus Albert, *Sisyphos Söyleni*, Çev: Tahsin Yücel, Varlık yay. ist. 1974.
- Copleston Frederick, *Nihilizm ve Materyalizm*, Çev: Deniz Canefe, İdea yay. ist. 1996.
- Demir Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi yay. Ank. 1997.
- Dok Birol, *Nietzsche'nin Nihilizmi*, Seba yay. Ank. 1996.
- Eagleton Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay. İst. 1998.
- Eagleton Terry, "Marx Bir Romantik Hümanistti", Cumhuriyet Gazetesi, s: 13, 10 kasım 1998.
- Feyerabend Paul, *Akla Veda*, Çev: Ertuğrul Başer, Ayrıntı yay. İst. 1995.
- Gawoll H. Jürgen, *F. Nietzsche ve Avrupa Felsefesi*, Çev: Ayşin Özalp, Afa yay. ist. 1996.
- Giddens Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı yay. 2. Basım İst. 1998.
- Harwey David, *Postmodernliğin Durumu*, Çev: Sungur Savran, Metis yay. İst. 1197.

• Heller Agnes, Feher Ference, *Postmodern Politik Durum*, Çev: Şükrü Argın-Osman Akınhay, Öteki yay. Ank. 1993.

• Huyssen Andreas, Modernite Versus Postmodernite-*Postmodernin Haritasını Yapmak*, Çev: Mehmet Küçük, Vadi yay. Ank. 1994.

• Jameson Fredric, *Postmodernizm -Geç Kapitalizmin Mantığı-*, Çev: Nuri Plümer, YKY. İst. 1994.

• Kalyon Kenan, *Modernliğin Ötesi ve Postmodernizm*, (Emek Kitap Dizisi), Perspektif yay., sayı: 1, sy. 83-127, İst., 1996.

• Kızılçelik Sezgin, *Postmodernizm Dedikleri*, Saray Yay. İzmir 1996.

• Kuçuradi İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, T.F.K. yay. Ank. 1995.

• Kuçuradi İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç yay., Ank. 1997.

• Kuçuradi İoanna, *İnsan ve Değerleri*, T.F.K., Ankara, 1998.

• Kuçuradi İoanna, *Cultures in Conflikt or in Dialoge* (Editor: Mourad Wahba), 1991, *Postmodernism criticizing and critized*, by. İoanna Kuçuradi, [Doktora ders Notundan].

• Lyotard J. François, *Postmodern Durum*, Çev: Ahmet Çiğdem, Ara yay. İst. 1990.

• Marx Karl, *Komünist Manifesto*, Çev: Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm Yay. Ankara, 1976.

• McRobbie Angela, *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, Çev: Almıla Özdek, Sarmal yay. İst. 1999.

• Murphy W. John, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev: Hüsamettin Arslan, Eti yay. İst. 1995.

• Mustafa Bayram Mısır/Ecehan Balta, *Modernizm, Postmodernizm ve Sol*, Öteki Yay. Ankara 1998.

• Nietzsche Friedrich, *Deccal*, Çev: Oruç Aruoba, Hil yay., İst. 1995.

• Nietzsche Friedrich, *Tarih Üzerine*, çev: Nejat Bozkurt, say yay. İst. 1986.

• Nietzsche Friedrich, *Werke in Drei Bände*, Herausgegeben von Karl Schletta, Lizenzausgabe 1997, 1954 Carl Hanser Verlag, Darmstad, Deutschland.

• Nutku Uluğ, *Nietzsche'de Nihilizm Problemi*, Felsefe Arkivi sayı: 16, Ayrı Baskı, ist. 1968.

• Pearson Keith Ansel, *Kusursuz Nihilist*, Çev: Cem Soydemir, Ayrıntı Yay. İst. 1998.

• Sarup Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodern*, Çev: A. Baki Güçlü, Ark yay. Ank.1995.

• Schmidt Burghart, *Postmoderne- Strategien des Vergessens*, Hermann Luchterhand Verlag, 2. Auflage, Darmstadt, 1986.

• Sevim Acar, *Nihilizme Eleştirel Bir Bakış*, İşaret yay. ist. 1992.

• Tourraine Alain, *Moderliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tufan, YKY, İst. 1995.

• (Herausgegeben von Joachim und Karlfried Gründer), Historisches Wörterbuch der Philosophie Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstad-Basel, 1984.

• Ülner Berna, Yayınlanmamış YL. Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ank. 1993.

• Vattimo Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev: Şehabettin Yalçın, İz yay. İst. 1999.

• Wagner Peter, *Moderliğin Sosyolojisi*, Çev: Mehmet Küçük, Sarmal yay. İst. 1996.

• Yılmaz Aytekin, *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, Vadi yay. Ank. 1996.

• Zeka Necmi (Der.), *Postmodernizm*, Kıyı yay. 2. Basım, İst. 1994.

Tarihin içinde insan

Afşar Timuçin

İnsan tarihin insanıdır, tarihsel bir varlıktır, tarihi yaratan ve tarihin içine yerleşen ya da daha genel bir biçimde söylersek tarihi olan tek varlıktır. Tarihi yaratan insan aynı zamanda tarihi yazan insandır. Tarih açısından bakmak kendimize kendi açımızdan bakmaktır. Tarih bizimle vardır. Bizden bağımsız olarak ne kayaların ne kuşların ne çam ormanlarının tarihi olabilir. Zamanı bilinçsel bir gerçeklik olarak yaşayan biz onlara yani dışımızdaki nesnelere gerektiğinde nesnel zamanın koşullarını uygularız. Bizim zamanımız öznel zamandır, kendi zamanımızdır, nesnelere zamanı şematik bir biçimde yansıtırız. Nesnel zaman bir tasarımdan başka bir şey değildir. Nesneler dünyası bizimle tarihseldir. Yüz yıllık çınar, deriz örneğin. Böylece çınarı yüz yıllık bir örtünün içine koymuş oluruz. Onlar yani nesneler zamanla değişime uğrasalar da, kayalar ufalansa sular çekilse de, zamanda bizim gibi kendileri olarak dönüşüme uğramazlar, onların zamanları yoktur, onlar değişimlerinin bilincinde değillerdir. Onlar hiçbir şey istemezler. Kendi olmak insan olmanın bir koşuludur. Su aktığını bilse neler duyardı kim bilir! Tarihsiz olmak bilinçsiz olmaktır, tarihselliğin tek koşulu da bilinçli olmaktır. Tarihsiz varlıklar sezmezler, acı çekmezler, seçemezler, öngörmezler, iğrenmezler, yalan söylemezler yani hiçbir şey yapmazlar. İnsan hep arzular, hep bir eksiklilikte algılar kendini. İnsan kendini tamamlama çabası içinde yaşar ve ölür. İyileşmez bir açlıktır bu, sonu gelmez bir doymazlıktır. Bu yüzden insan hep kendi dışına çıkmak ister. Bilinç yönelgendir. İnsan bu yönelgenliği içinde zamandır. İnsan olmak zamanda olmaktan önce zaman olmaktır. İnsan zamandır, dolayısıyla uzamdadır. Dış duyum kendini iç duyumdan giderek gösterir. İnsan hem kendi öznelliğini zamansallık olarak yaşar hem de öznel zamanı dışa yayarak tarihin temelini oluşturacak nesnel zamanı ku-

rar, aylar, yıllar, yüzyıllar tasarlar. İnsan ne kadar bilinçliyse o kadar zamandadır.

Az bilinç insanı zamanın dışına çıkarır, insanı zamansız kılar. Çokça gündelik yaşayanlarda zaman duygusu ve ona bağlı olarak zaman sorumluluğu yeterince oluşmamıştır. Onlarda çünkü zaman fikri yeterli değildir. Basit bilinç kendini hızlı bir akış içinde duymadığı ya da hızlı bir akışın öznesi olarak algılamadığı gibi kendini zaman karşısında etkin bir güç olarak görmez. Böyle bir bilinç gelişigüzel bir biçimde zamanda sürüklenir. Zaman böyle bir bilinç için insanı içten oluşturan bir etkinlik değil dıştan kavrayan bir zorunluluktur ve zorunluluk olmakla son derece sıkıcıdır. Bilinçsiz insanda zaman fikri bulanıktır, zaman sezgisi bu yüzden bilinçsiz insanı sıkar. Gündelik yaşayanlar ya da gündelik yaşamayı bir yaşam biçimi olarak benimsemiş olanlar iyiden iyiye zorlanmadıkları sürece zamana aldırmazlar. Onlar için zaman olsa olsa tireni ya da vapuru kaçırmamak için uyulması zorunlu bir yaşam koşuludur. Tarih insanlığın en genel bilinci ya da hatta belleği olarak nesnel zamansallıkta koyulur ve zamanın asıl kaynağı olan bilinçlerde açınır. Tarih bilinçte yuvasını kurar, tüm varoluş koşullarını bilinçte bulur. Bilinçte kendini kavrar ve tartışır. İnsanı insan yapan bilinç tarihselliğin tek temeli ve birinci koşuludur. Bilinç öncesel olarak tarihselliğin bilincidir. Öbür bilinç sorunları tarihsellikle sarılmıştır. Zaman kavramı bütün kavramları belirler. Her kavramda her şey yoktur, her kavramda zaman sezgisi vardır. Tarih bilinci dediğimiz şey gerçekte bilincin yetkin tarihselliğine karşılıktır, bir başka deyişle tarih öncesel olarak bilinçlerde kurulur. Tarihsellik insan için her koşulda vardır. Bilinç kendi tarihselliğinin koşullarını kavramaya başladığı ve onu genel tarihle bütünleştirmeye giriştiği yerde tarih bilinci dediğimiz yetkin bakış biçimi oluşmaya başlar. İyi kurulmuş bir bilinç hem tarihin özel bir yorumunu kendinde taşır hem de tarihi kurma ya da sürdürme yolunda bir takım yetkinliklerle ya da en azından öngörülerle donanmıştır.

Tarih yaşamda kurulur, en genel anlamda tarih yaşamın tarihidir. Bir dönemin yaşamı kendi varoluş koşullarını yavaş yavaş geçmişe bırakarak çekilir, onun yerine yeni bir dönem için yeni yaşam koşulları gelir yerleşir. Ancak geçiş çok yavaş ve geniş çerçeveli hem de inişli çıkışlı olur, karmaşık süreçler boyunca gerçekleşir, dönemlerin geçiş yerleri bu yüzden pek belli değildir. Çağların menteşeleri görünmez. Eskinin bitişi de yeninin doğuşu da bireyin kolay kolay sezemeyeceği koşullarda gerçekleşir. Çok yerde eskiyle yeni içiçedir, ayrılmaz biçimde birbirine geçmiş gibidir. Tarihi yaşam kurar, bir zamanda ve bir ortamda bir araya gelmiş tek tek insanların eylemlerinde kurar. Tarihi yapanlar çok zaman tarihi iyi bilenler değildir, gerçek anlamda tarih bilincine ulaşmış kişiler değildir. Tarihi kuranlar birer yaşam ustası da olmayabilirler. Rastlantının kendilerini bıraktığı yerden tırmanmaya başlamışlardır. Kaldı ki tarihi iyi bilenler bile zaman zaman tarih üzerine, özellikle yakın zamanlar tarihi üzerine yanılgılı görüşler öne sürebilirler. Onların tarihi kurmada ne gibi yetkinlikleri olabileceğini bilemeyiz. Zaten tarih görüşlerde ve görüşlerin koşulladığı eylemlerde belirir, mutlak tarih diye bir şey yoktur. İçselleşmek zorunda olan ya da bilince götürülmek durumunda olan her şey gibi o da her zaman bir açıdan ya da bir pencereden görülmektedir. Tarih bilincine ulaşmış olmayanlar zaman zaman tarihle ilgili sözler etseler de söyledikleri çok zaman

tarihe uzak düşen temelsiz şeylerdir. Bu yüzden tarih her zaman ussallıkta açıklansa da her zaman ussal yollardan gelişmez, ussal yolları izleyerek kendini oluşturmaz. Ussal yollar dar ve taşlıdır, bu yüzden çok az kullanılır. İlk bakışta tarih aklı başında insanların yapıtı gibi görünür. Kabataslak bakanın gözünde tarih büyük adamların alanıdır. Öyle olsa ne iyi olurdu, tarih sayısız olasılık arasından en iyisini, en tutarlısını, en uygununu seçerek ilerlerdi. Böyle bir edimi yalnızca **Leibniz**'in Tanrı'sı gerçekleştirebilmiştir. Yaşamda olasılıkların seçimi biraz gelişigüzel bir seçimdir. O seçimde us belirleyici görünse de altbilincin daha az etkin olmadığı bilinir. Tarihsel bilincin tabanında tarihsel altbilinç vardır. Çok bilinçli bildiğimiz insanlar bile her zaman çok uygunsuz seçimler yapabilirler. Us her zaman kendi içindeki ya da kendi derinlerindeki bir takım şeytani güçlerin etkisindedir. Tarihin uzak yakın sezgisine şöyle böyle ulaşabilmiş kişi yani tarih bilincine yeterince ulaşamamış kişi tarihi yaratacak eylemleri oluştururken sayısız içsel ya da dışsal olumlu olumsuz etkiler altındadır. Olaylar onun öngörüsüne uygun olarak gelişirse ya da en azından onun koşullarına uygun olarak gelişirse o tarihte iyi bir yer alacak, en azından zamanın veriminden yararlanacaktır. Olaylar onun öngörüsüne ters yönde gelişirse o gerici durumuna düşecektir. Buna karşılık tarih bilinci taşıyan kişi tarihin şu ya da bu yönde yarına kavuşmasında ya da daha doğrusu tarihin gelecekle ilgili açılımlarında en iyi yol gösterici olacaktır. Ne var ki tarih bilinci taşımak tarihin akışında tam anlamında söz sahibi olmayı ya da en yetkili olmayı gerektirmez. Tarih bilinci taşıyan kişi çok zaman etkin olarak tarihi yapanlar arasında değil de tarihi yapmaktan çok tarihin oluşumuna katılanlar ve tarihsel olguları gözlemleyenler arasında yer almaktadır. Çünkü o yarını tasarlamakla bugüne ters düşen biri olmanın sıkıntısını ve olumsuzluklarını yaşayacaktır. Ancak onun öngörüleri tarihin akışını doğrudan belirlemese de tarihin akışında etkili olacak olan bilinçleri şu ya da bu biçimde etkileyecektir. Demek ki yetkin bilince ulaşmış kişiler değildir tarihi yapanlar, yetkin bilince ulaşmış kişiler hatta çok zaman yaşamdan dışlanmış kişilerdir. Kurulu düzenler yetkin bilinçleri dışlamak için çeşitli yollar bulmuşlar, çeşitli engeller koymuşlardır. Yetkin bilinçler bu yüzden tarihin akışını eylemleriyle olmaktan çok görüşlerini açıklayabildikleri ölçüde görüşleriyle etkilemek durumundadırlar. Bu çerçevede iyi bir yarın tasarısı için geçmişe doğru bakış çok önemlidir.

İşin aslına bakacak olursak tarihi yapanlar yalnızca ne komutanlardır ne siyaset adamlarıdır ne şairlerdir ne çobanlardır ne de başkalarıdır, tarihin oluşumunda belirleyici olanlar toplumun bilinçli bilinçsiz, öngörülü öngörüsüz, ahlaklı ahlaksız bütün insanlarıdır. Ahlaksızlığın bile tarihe yapıcı bir güç olarak katılması bize ilk bakışta garip gelebilir. Tarihi tarih yapan bütün bu insanlarda somutlaşan değerlerdir, en genel çerçevede etkin toplumsal değerlerdir, toplumlarda dönüşerek varlığını sürdürmekte olan sayısız değerlerdir. Bu değerler de en yüksek değerden değersizliğe kadar uzanan bir çizgide yan yana gelirler. Ahlaksızlık da bir değerdir, olumsuz bir değerdir, değersizliğin değeridir. Matematikte nasıl "+2" hiçbir koşulda "-2" karşısında ayrıcalı değilse toplumda da ahlaklılık ahlaksızlık karşısında ayrıcalı değildir. Her toplum sayısız kişisel uzanımları ya da sayısız kişisel yorum-

ları olan değer dizgeleriyle donanmıştır. Bu değer dizgeleri zaman zaman ahlak açısından korkunç görünümler alabilirler. Bu dizgeler kendi içinde çelişkili özellikler gösterdikleri gibi kişilerin bilincinde karşıt duygu ve düşünceler yaratabilen özellikler de taşıyabilirler. İktisadi değerlerden ahlak değerlerine kadar uzanan geniş yelpazede pekçok değer yaşamda tüm kişileri, tarih bilinci taşıyanları da taşımayanları da, her kişinin bilinç koşullarına göre değişik ölçülerde güdümüne almıştır. Bir başka deyişle dersek her toplum tarihini oluştururken önyargılarını kullanır. Toplumda geçerli pekçok değer önyargı düzeyindedir. Önyargılar bilinçten çok kaba duygusallıklardan, özellikle hiç öyle değilmiş gibi görünse de yarar duygusundan beslenir. Toplumda geçerli değerler bilimsel ve felsefi açıdan irdelenmiş, enine boyuna tartışılmış değerler değildir. Hatta bunların bir bölümü insanın gelişimi açısından ya da bireylerin mutluluğu açısından son derece tehlikelidir. Tarihçi değerlendirmelerinde bu değerler dizgesini hiçe sayarsa vardığı sonuçlar elbette sallantılı olacaktır. Toplumun ruhsal ve ahlaki bir bütünlük olduğunu gözden uzak tutan bir tarihçi daha baştan yarı yolda kalmış demektir.

Çok zaman kişisel düzeyde de enine boyuna tartışılmamış olan genelgeçer değerler toplumsal dönüşümlerin hem itici gücü hem engelleyici gücü olabilirler. İtici güç elbette bu değerlere karşı koyuşla ya da aykırı davranışla gerçekleşecektir. Bu değerler tarih bilincine ulaşmış kişinin ya da daha genel bir deyişle aydın kişinin gözünde olumlu anlamlar taşımaz genellikle. Toplumun değerleri pekçok durumda bize dayatılan ve istemeden uyduğumuz değerlerdir, onlara uymadığımız zaman toplumda şu ya da bu biçimde ceza görmek gibi bir durumla karşılaşabiliriz, en azından kınanmak durumunda kalabiliriz. Toplumda geçerli değerlere uymayan ya da aldırmayan kişi toplumdışı sayılır. Toplumda birileri durmadan yüksek değerlerden ya da kutsal değerlerden sözeder. Bunlar genellikle yetkin bilince ulaşmış kişiler değillerdir, konu ettikleri değerler de bilinç süzgecinden geçirilmiş değerler değillerdir. Pekçok savaş ulusçuluk bilinciyle ve elbette çok yüksek değerler adına çıkarılmıştır. Tarih bilinci taşıyan kişi böyle bir değeri tarihsel dönüşüm için geçerli sayabilir mi? Öyleyse tarih toplumların olumlu olumsuz toplumsal özelliklerinde kendini bulan göreneklerin alacakaranlığında yeni koşulların oluşumuyla ilerler.

Yaşamın yeni üstün biçimleri böylece olumlu olumsuz bir değerler dizgesinden geçerek kendini vareder. Öyleyse tarihi kuran ya da oluşturanlar şu ya da bu kişiler değil bilinç düzeyi çok aşağıda olanları bile içine alacak biçimde tavandan tabana kadar bütün katlarıyla bütün bir toplumdur, bütün bir insanlıktır. Tarih bilinci taşıyan kişi toplumda geçerli değerlerin oluşturduğu akışın karşısında durmaya çalışır ya da en azından çalışmalıdır, çalışmakla yükümlüdür. Ancak toplumlar koydukları değerlerden kolay kolay vazgeçemezler. Bu değerleri zaman değiştirecek ya da dönüştürecektir. Yeni değerlerin de yeni zamanlar için ne kadar tutarlı olduğu tartışma götürür. Toplumsallığın getirdiği duygusallıkla düşünen ve davranan insan değer diye belirlenen temel formüllerden ödün vermeme eğilimindedir. Bütün bu oluşumlar bir değişen ve değişmeyen karşıtlığında kendini ortaya koyar. Buna göre ülküsel zamanlar yoktur. Tam yetkin zamanlar olmadığı gibi tam

anlamında içi boş zamanlar da yoktur. Gelişim her zaman olumluyla olumsuzun yanyana bulunmasını, olumlunun olumsuzdan süzülerek kendini varetmesini ve bir olumlular ve olumsuzlar bütününe açılarak işlevini yerine getirmesini gerektirir. Katışıksız olumluyu hiçbir dönemde, hızlı gelişim dönemlerinde de dural dönemlerde de bulamayız. Olumlu olumsuz karşısında kendini açık bir biçimde ortaya koyduğu zaman biraz daha belirginleşir, ama o hiçbir zaman kendini salt kendi olarak ortaya koymaz. Tarihin olaylarını iyiler ve kötüler diye ayıramayız,tarihte öne geçmiş insanları da.

Böylece toplumlar kendi öngörüleri ya da daha doğrusu önyargıları çerçevesinde yaşarken tarihi kurarlar ya da gerçekleştirirler. Bu tarihi oluşturma ediminde her şeyden önce kutsal görünümlere bürünmüş yarar değerleri belirleyicidir. Bu yararın özellikle sınıfsal yarar olduğu kesindir. Çıkarcı eğilimler genelde renkli ve çarpıcı formüller altına gizlenir. Bir toplum bir başka toplumun topraklarını ele geçirmeye giderken öncesel olarak eylemini yüksek değerler adına açıklamaya girişir. Bu konuda tek örnek yeterli olacaktır. Vaktiyle pers kralları kendilerini dünyanın asıl sahibi saydıklarından el koydukları toprakları geri alınmış topraklar olarak görüyorlardı. Bu tutum elbette bir toplumu sonuna kadar dayanılır olmayan "işgalci" ruhsallığının dışına çıkarıyor, ona en azından kendini haklı görme olanağı sağlıyordu. Borç verdiği adamdan parasını alamayanın öfkesi gibi bir şeydi sözkonusu olan. Haksızın haklılığını sağlamayı amaçlayan iyi düzenlenmiş bir bilinç oyunuydu bu. Bu yüzden tarih yazanlar bir de toplumsal önyargıların suçlayıcı bakışlarını kendi üstlerine çevrilmiş duyacaklardır. Tarih yazanlar bu tür bilinç oyunlarını çok iyi görüp değerlendirmek zorundadırlar. Yaşam koşulları kişisel ahlak değerlerini kendisi için çıkış noktası olarak almayı düşünemeyen ödüncü tarihçiyi her zaman kendi görüşleri dışında bir şeyleri savunuyor duruma düşürebilir. Bu yüzden tarihçilik binbir zorluğun içinde bir de bu tür bir zorluğu göğüslemeyi gerektirir. Her toplumda tarihçi bu tür zorlamalarla sık sık karşılaşacaktır.

Burada toplumların apayrı bütünlükler olarak ele alınması gerektiğini, çünkü onların kendi tarihlerini ayrı ayrı oluşturduklarını ve ayrı ayrı yazdıklarını düşünmek doğru olmaz. Savaşları ve toplumlar arasındaki alışverişleri de düşünürsek hatta antlaşmaları da düşünürsek her toplumun kendi tarihini yapması gibi bir sorunun sözkonusu olmadığını anlarız. Gerçekte tarihin ikişerli, üçerli, beşerli birimler için yazıldığını söylemek de doğru olmaz. Tarih öncelikle bütün bir dünyanın tarihidir, tarihin birinci niteliği evrenselliktir. Çünkü insanın birinci niteliği en geniş çerçevede ortaklaşmaya yatkınlıktır. İnsan kendini en geniş toplumsallıkta güvenli duyar. **Louis Lavelle** şöyle der: "Görülüyor ki en güzel şeyler en ortak şeylerdir; hava gibi, gök gibi, ışık gibi, yaşam gibi. Ruhta da bize en arı sevinçleri verenler en ortak duygulardır." Yüz Yıl Savaşları elbette öncelikle İngilizleri ve Fransızları bağlıyordu, ancak bu savaşların o zamanki dünyayı baştan sona etkilediğini düşünmek elbette yanlış olmayacaktır. Dünyadan kopuk ya da genel tarihten kopuk bir İngiltere ya da Almanya tarihi düşünemeyiz. Bağımsız bir Amerika tarihi de yoktur. Her özel tarih evrensel tarihin bir üyesidir, bir parçasıdır, bir bileşenidir, bir katışmacıdır. Bireyler nasıl her yerde toplumun indirgenemez yapı

taşlarıysalar, toplumlar da bütün bir dünyanın indirgenemez yapı taşlarıdırlar. Birey olmak öznel bilinç koşullarının elverdiği ölçüde toplumda ve dünyada olmaktır, toplum olmak da ortak bilinç koşullarının elverdiği ölçüde dünyada olmaktır. Dünyanın herhangi bir yerinde geçen orta şiddette herhangi bir olay dünyanın her yerinde belli tepkiler oluşturur, buna göre çeşitli dönüşümler yaratır, bu dönüşümler topluca tarihe katılırlar. Toplumsal yaşamda hangi etkinin hangi sonucu yarattığını bir bakışta görmek hiç de kolay değildir. Tarihe baktığımızda umulmadık etkilerin beklenmedik tepkileri oluşturduğunu görürüz.

İyi bir bilince ulaşmış olan bir bireyden bakıldığı zaman bazı özel koşullar çerçevesinde bütün bir dünya tüm tarihselliğiyle görünecektir. Yetkin bilinç dünyaya açılan bilinçtir. Eksikli bilinçlerde bu görünüm son derece bulanıktır ve gerçekliğe uyarlı değildir. Eksikli bilinç tarihin iğreti ve yanılsamalı bir yansısıdır. Yetersiz bilinç çeşitli birbirine uymaz renklerde ve biçimlerde ayna kırıklarından oluşmuş bir mozaik gibidir. Onun başlıca niteliği tutarsızlıktır. Ögeleri arasında organik bütünlük bulunmayan her şey gibi umut kırıcı bir biçimde sorunludur o. Onun ögeleri birbirleriyle bir bütünlük kurar gibi oldukları yerde bile bütünlüksüz bir yapıya katılmaktadırlar. Böyle bir bilincin insanı, elbette dogmalardan ve göreneksel formüllerden yani yapay dayanaklarından, dış dayanaklarından koptuğu yerde iyiden iyiye köksüz görüşler ortaya koyacaktır, bu görüşler rahatça birbiriyle uyuşmayan görüşler olabilir. Dogmaların ve göreneksel formüllerin sağlayacağı tutarlılık gerçek anlamda tutarlılık değildir. Buna karşılık yetkin bilinç sağlam mimari yapısıyla kendi doğal renk düzeni içinde kendini ortaya koyar. Yetkin bilinç her şeyden önce organik bütünlüğüyle belirgindir. Onda beliren tutarlılık gerçekliğin kendi özyapısıyla ilgilidir. Her bilinç tutarlılığını gerçeğe uygunluğundan alır. Gerçeklik tutarlı bir bütün oluşturur. Her gerçek bilinç ya da her tutarlı bilinç gerçekliğin bilincidir, gerçekliğin gerçek ve olası bilincidir. Onda kavramlardan fikirlere uzanan yollar tümüyle ussaldır, bir başka deyişle onda fikirler gelişigüzel değil dolgun içerikli kavramlara göre oluşturulmuştur ya da oluşmaktadır. Buna göre kavramlardan fikirlere ve fikirlerden kavramlara ulaşmak da hiç güç değildir. Yetkin bir bilinçte fikirlerin dünyasında kavramların belirginliği belirleyicidir. Sağlıklı görüşler sağlıklı bir kavramlar düzeninden güç alır. Yetkin bilinç gerçekliği en geniş çerçevede doğru olarak karşılayan bilinçtir. Yetkin bilinç yabancılaşmış bilincin karşıtı olan bilinçtir.

Çeşitli işlevlerinin dışında bilinç baştan sona bellektir. Bellek özel olarak bireyin geçmişidir. "Her bilinç olgusunda yalnızca tüm yetilerimizi değil tüm geçmişimizi buluruz" der **Paul Foulquié**. Bellek en geniş çerçevede bütün bir insanlığın geçmişidir. **Henri Delacroix** belleği şöyle tanımlar: "Bellek her şeyden önce sürerliktir, saklamadır, direngenliktir. Gerçekten her türlü direngenliği alışkanlık diye adlandırıyorsak bellek alışkanlıktır. Ancak alışkanlık özel türde bir direngenliktir, bellek alışkanlıktan daha başka bir şey olmalıdır." **Delacroix**'ya göre bellek zamanın bilincidir ve tümüyle zamanın düzenine yönelir. Bellek "zamana göre düşünce"dir. Onu nasıl tanımlarsak tanımlayalım, bellek zamansal ve toplumsaldır. Belleğin toplumsallığı tarihi zorunlu olarak toplumsal kılar. **Ribot** belleği "sinir dizgesinin ge-

nel bir işlevi" olarak tanımlar ve şöyle der: "Saklamak ve yeniden üretmek: belleğin tüm özü böylece yaşamın temel koşullarına bağlıdır." **Pierre Janet** belleği "toplumsal bir edim" olarak belirler ve şöyle der: "Sizler belleği toplumsal bir edim olarak adlandırmaya alışık değilsiniz. Eski ruhbilimciler belleği doğrudan doğruya duyumdan ve algıdan sonra gelen diye tanıtlıyorlardı. Bellek buna göre bireysel bir edimdi. **Bergson** genel olarak yalıtık insanın da belleği olabileceğini benimser. Ben bu görüşte değilim... **Bergson**'un yapıtlarında ikide bir şu deyimle karşılaşırız: 'arı anılar'. Onun düşündüğü bu arı anılar bizi sararlar; bizim geçmişin anılarıyla dolu bir zihnimiz vardır. Onlar yararsız oldukları zaman bizim eylemlerimize girmezler. Bir anı yararlı olduğu zaman bizim edimlerimize katılır, bir eyleme girer, belleksel bir edimi kurar." Kısacası, belleği olan ya da belleği olduğu için deneyler yapabilen bir varlık ancak tarihi kurabilir.

Sağlıklı düşünen kişi ya da yetkin bir bilince ulaşmış kişi kullandığı her kavramın hesabını verebilecek durumdadır. O bir kavramın temel içeriğini gerektiğinde hemen ortaya koyabilir. Bu da kavramı oluşmuş bir nesnenin tanımlanması demektir. En iyi tanımlamalar en iyi bilinçlerin işidir. Yetkin bir bilince ulaşmış kişi belirgin tanımlamalar, sağlam tanıtlamalar yapacaktır. Kavramdan bilgiye ve bilgiden kavrama geçmek onun için güç bir iş değildir. Yetkin bir bilinçte çürük kavramlar yoktur. Kavram çürükse fikir zorunlu olarak çürük olacaktır. Bir bilinçte çürük kavramlar üzerinde sağlam fikir varsa, onun dışarıdan getirilmiş takma fikir olması gerekir. Onun öznellikte gerçek bir karşılığı yoktur, bilinç ögeleriyle de tutarlı bir bütün oluşturmaz. En sağlam bilgileri kendinde bir yığın olarak taşıyan bilinç tutarsız yani bütünlüksüz bir bilinçtir. Ezber bilgiler kavramlarda doğrulanmamış bütünlükler olarak bilinçte yalıtık yapılarıyla yer alırlar. Eksikli bilinç bütünlüksüz yapısıyla bizim için her anlamda şaşırtıcı görünüşler ortaya koyabilen bilinçtir. Bir yerden kaldırdığı bir bilgiyi bize kendi ürünü gibi sunarken bizi şaşırtacaktır. Takma bilgilerin organik bütünlükte yeri yoktur. Eksikli bilinç özümlemediği pekçok fikri yamalar gibi kendinde taşır. Öte yandan tutarsız bir bilinç çok zaman en sağlam bilgileri bile dağıtarak, parçalayarak, sakatlayarak alacaktır ve onları süs gibi ya da yük gibi taşıyacaktır. Onun pekçok bilgiyi kavraması olası değildir. Çok zaman kendisine sunulan bir bilgiyi bir söz yığını olarak algılayacaktır.

Bir bilgiyi alabilmemiz için onunla ilgili kavramlar dizgesinin bizde azçok yetkin bir biçimde kurulmuş olması gerekir. Biz bir bilgiyi kavramlarla anlarız, kavramlarımızla alırız, kavramlarımız çerçevesinde algılarız. Eksikli kavramlardan sağlam bilgiler türetilemez, eksik kavramlarla sağlam bilgiler de edinilemez. Eksikli kavramlar toplamıyla bir bilgiyi, bize sunulan bir bilgiyi karşılamak olası değildir. Eksikli bilinçte tarihsellik de doğal olarak kargaşık bir yapı ortaya koyar. Onda tarih bir olaylar yığınından ya da bir genel anılar çöplüğünden başka bir şey değildir. Olaylar onda tam bir yığınak oluşturur. Onda herbir olay bir temelsiz değerin anlatımı adına kullanılmaya hazır gibidir. Eksikli bilinçte tarihsellik birbirini çelen kopuk kopuk görünümlerle örülmüş garip bir oluşumlar bütünüdür. Böyle bir bilinçte sayısız nedenlerin belli sonuçları oluşturması gibi bir bakış açısı, bir temel

bilgi bulamazsınız. Onda tek tek nedenler kaba bir şema çerçevesinde belli sonuçları doğurur daha çok. Bu yüzden onun için nedenler araştırması diye bir şey sözkonusu değildir. Ondaki nedensellik ya da nedenler düzeni bir yakıştırmalar bütünüdür. Onun gözünde falanca olay falanca sonucu bir güzel doğurmuştur. O en uygun nedenleri değil en yakın nedenleri araştırır, görünürde en belirleyici nedenleri bulup çıkarır. Bu belirlemede bir sonucun kurucusu olarak ortaya konulan etken çok zaman o sonuca denk düşmeyecek duygusal bir ögedir. Böylece birileri tarihi durmadan kendi heveslerine, kendi heyecanlarına uygun biçimde alabildiğine yorumlarlar ve böylece onu olabildiğince sakatlarlar.

Bu yüzden iyi eğitilmemiş kişinin tarih karşısındaki tutumu tam bir duygusallıkla, kaba duygusallıkla belirgindir. Yetersiz bir bilinç her anlamda kabasaba olduğu gibi duygusallıklarında da kabasabadır. O tarihin karşısında tam anlamında bir yandaştır. Bir spor yarışmasında gibidir, yana olduğu ve karşıt olduğu şeyler vardır. Bu yanalıklar ve karşıtlıklar yeterince düşünülmemiştir, herbiri tam tamına bir aşırılıkta, bir siyah-beyaz uyuşmazlığında belirginleşir. Yetersiz bilinçle donanmış kişinin işi tarihi elinden geldiğince ya da gücü yettiğince bozmaktır. Bozmak için bozmak değildir onun amacı, o bu bozma işini yüce değerler, sağlam bilgiler, sonsuz iyilikler adına gerçekleştirir. Onda biraz da bir şeyleri çarpıtarak dünyayı bildiği yönde dönüştürebileceği inancı vardır. Bu inanç bütün yetersiz kişiliklerde ortaktır. Eksikli bilinç sınırlı becerileri dışında tam bir beceriksizlik kaynağıdır. Bu bozma etkinliği genellikle en çok ulusçu savlarla yapılır. Tarih bir şey için kullanılacaktır, örneğin bir ulusun büyüklüğünü saptamada kullanılacaktır. Oysa şu durmadan değişen dünyada bir ulusun ne olup ne olmadığı geçmişinde değil şimdisinde yazılıdır. Bugününden gurur değil de onur duyabilmek yeterlidir. Ancak şimdisiyle sorunlu olanlar geçmişin görkeminde kurtuluşlarını ararlar. Olaylar ona göre yorumlanır, belgeler ona göre değerlendirilir, yargılar ona göre düzenlenir ve böylece ayakları gerçekliğe basmayan sözde bir ulusal tarih elde edilir. Oysa az önce gördüğümüz gibi, ulusal tarih diye bir şey yoktur, çünkü uzamda va zamanda yalıtık toplumlar ya da yalıtık insan toplulukları yoktur. Dünya bir bütündür. Onu batılı yazarların sık sık yaptığı gibi Doğu ve Batı diye ikiye ayırma olasılığı da yoktur. Ancak ulusallık heyecanı gerçekliği ulus adına parçalar. Böylece her ulusta tarih adına konuşan birilerinin çabasıyla genel tarihten ayrı bir tarihler topluluğu oluşturulur, bu tarihler birbirleriyle çelişkili görünümler ortaya koyarken bize abartılı hatta ipe sapa gelmez birçok bilgi sunarlar.

Bu çok özel düzmece tarihlerin çocuksu bir görünümü vardır, onlarda anlatılanlar kadar anlatış biçimleri tutarsızdır. Böylesi bir tarihte bir yenilgiyi olay düzenini çokça bozmadan bir yengi gibi göstermek olasıdır. Önemli olan, insanları gerçekten çok büyük ama dünyanın pislikleri yüzünden hakkı yenmiş bir toplumun üyesi olduklarına inandırmaktır. Temel formül şudur: biz iyiyiz başkaları kötüdür. Aklı başında insanlar uluslararası ilişkiler ortamının bir duygusallıklar ortamı olmadığını bildikleri için böylesi bir görüşe, bu yavan tarihçiliğe pabuç bırakmazlar. Onlar şunu çok iyi bilirler: insanı insan yapacak olan güç heyecanlar kadar hatta heyecanlardan çok ya da heyecanlardan önce yetkin bilinçtedir, onun içerdiği doğ-

ru bilgilerdedir, onunla sağlanan gelecek tasarımındadır. Heyecanlar doğrular üzerine temellendikleri zaman insana yarar sağlarlar ve insana yaraşır olurlar. Bilgiden kopuk heyecan ya da düz heyecan yani nesnesi belirsiz ya da bulanık heyecan insanı sorunlu kılar. Doğrunun vereceği heyecan bilim adamının, felsefe adamının, hatta sanat adamının dünyasını besler ve ona atılımlar sağlar. Düşünen insanın dünyasında heyecanların doğrusu doğruların heyecanıyla gölgelenir. Yalanların üzerine kurulmuş heyecanlar boş heyecanlardır, belli bir zaman sonra, belli bilinç süreçleri sonunda son derece olumsuz duyguları doğurarak insanı bunalıma sürükleyebilirler.

Tarih bilinci gerçekliğin bilincidir. Gerçeklik bizim gerçekliğimiz olmakla zorunlu olarak tarihseldir. Gerçekliği doğru bir biçimde, sağlıklı bir biçimde kavrayabilmek için tarihe başvururuz. Gerçeklik insana göre olduğundan, bu insanın kendini tarihe sorup tarihten öğrenmesidir. Gerçeklik tarihe yayılmıştır ya da tarihte yayılmıştır, tarihte kendini bulur, tarihte anlamını kazanır. Gerçeklik tarih boyunca uzanır, tarihin bütününü doldurur. Gerçekliğin tarihte olmadığı yer yoktur, iyi görülmediği yerler olsa da. Tarihte bilgi boşlukları olabilir, tarihsel bilgi özellikle belgeye dayandığından onda belge eksikliklerinin getirdiği bilgi bulanıklıkları olabilir. Ancak gerçeklik boşluk vermez. Geriye doğru attığımız her adımda biraz daha bilgi eksikliğiyle ya da daha doğrusu belge eksikliğiyle karşılaşırız. Tarihte bilgi eksikliğinin başlıca kaynağı belge eksikliğidir. Tarih için varsa yoksa belge önemlidir. Belge yoksa tarih de yoktur. Kimseye tarih diye masal anlatamazsınız. Tarih garip bir bilimdir, onda deney yapamadığınız gibi gözlem de yapamazsınız. Tarihçi kimyacının ya da gökbilimcinin çalışma biçimine imrenir. Tarihçinin çalışma alanı olmuş bitmişin alanıdır. O yüzden kimyacı da gökbilimci de tarihçiden daha mutlu olmalıdır: birinin geniş deney olanakları, öbürünün geniş gözlem olanakları vardır. Bununla birlikte tarih bilimi dediğimiz bu bilim öbür bilimlerin temelini aydınlatacak biçimde gerçekliğin bilgisini içerir. "Ben gerçekliğin kendisiyim" der tarih. "Ben tarihin kendisiyim" der gerçeklik de. Gerçeklik zamansallıkta ortaya koyar kendini: zamanda oluşmuştur, öyleyse onu kavramanın en iyi yolları doğrudan tarihsel araştırmayla sağlanabilir. Tarihten yalıtılarak kavranabilecek çok az bilgi vardır, onların da üst düzeyde aydınlatılabilmeleri ya da daha doğrusu üst düzeyde aydınlık biçimde kavranılabilmeleri tarihsel boyutta gerçekleşecektir, çünkü onlar da tarihin dışında değillerdir. İnsan matematiğin tarihini bilmeden de bir matematik problemini çözebilir. Gene de matematikte yetkin bir bilgi düzeyine ulaşabilmenin tek yolu tarihsellikten geçer.

Tarih bilinci insan olmanın temel koşuludur. Ancak tarih bilinci her şeyden önce tarihçinin bilinci olmalıdır. Bizi doğru tarih bilgisine ulaştıracak olan kişidir tarihçi. Tarih bilgileri toplamı organik bir bütünlük içinde tarih bilincimizin temelini sağlar. Tarihçi tarih bilincimizden sorumludur, bizim bir tarih bilincimiz olacaksa onun yardımıyla olacaktır. Aydınlatılmamış ya da gerçekliğin gereklerine göre açıklanmamış tarih bize bilinç sağlamaz. Tarih bilinci yalnızca tarihçi için değil hepimiz için zorunludur. Tarihçi bize bu bilincin koşullarını duyurur, ayrıca bilgilerini sunar. O bizi kandırırsa biz yanlış bilinç oluşturma güçlüğüne uğrarız, kendi eksikli

tarih bilincimizle uyarsız bilgiler üretmek durumunda kalırız. Tarihçinin birinci görevi üst düzeyde yetkin bilinçlerin tarih açısından daha da aydınlatılmasına katkıda bulunmak mıdır yoksa herhangi insanların, tarihle büyük bir ilişkisi olmayan insanların dünyasına renkli heyecanlar katmak mıdır? Tarihçi, öte yandan, genel tarihten sorumlu bir kişi olarak, özel tarihlerle ilgilenenlere, özel alanların uzmanlarına doğru bilinçlenme konusunda katkıda bulunmakla yükümlüdür. Ben bir felsefe tarihçisiysem genel tarihle ilgili, özellikle genel tarihin belli dönemleriyle ilgili doğru ve köklü bilgilere gereksinim duyarım. Eski Yunanistan'ın tarihsel-toplumsal yapısını bilmeden, genel olarak yaşam koşullarını bilmeden örneğin **Platon**'un devlet konusundaki görüşlerini öğrenmeye kalktığımda beni bir düşler dizisi karşılayacaktır. Ancak Atina toplumunun ve Isparta toplumunun yaşam koşullarını biliyorsam bu devlet anlayışını sağlıklı bir biçimde kavrayabilirim. Tarihçi örneğin bana Rönesans dönemini karşılayan Geç Ortaçağ dediğimiz dönemle ilgili doğru bilgiler vermezse ben Yeniçağ'ı oluşturan düşünce koşullarını doğru olarak anlamakta ve anlamakta güçlükler çekmez miyim?

Tarih bilimiyle uğraşan kişi yani genel tarihle ilgilenen kişi ya da kısaca tarihçi demek ki her şeyden önce bilim, sanat ve felsefe dünyasının toplumsal dayanaklarını açıklamaktan ya da göstermekten sorumludur. Tarihçinin bilgi dünyasından giderek kendi alanımızın bilgilerini zamana ve uzama yerleştiririz. Tarih bilinci öncelikle bir uyarlanma bilincidir, nerede bulunduğunu bilme bilincidir. Tarihe yönelmek zamanda ve uzamda düzenlenmeyi sağlayacaktır bize. Zamanda ve uzamda karşılığı gösterilmeyen bilgi havada kalmış bilgidir, ayakları yere basmayan bilgidir. Her türlü bilginin doğruluğu yani gerçeğe uyarlılığı tarihselliğin koşulları içinde belirlenebilir ancak. Tarihsel yerine yerleştiremediğimiz, öncesiyle ve sonrasıyla belirleyemediğimiz daha doğrusu kendisi vareden koşullarla ve oluşumuna katıldığı çeşitli olgularla birlikte düşünemediğimiz her olgu kendinde apaçık görünse de açık ve seçik olmayacaktır, böyle bir olgu doğru diye belirlenmesi olanaksız bir olgudur. Doğruya ulaşmanın zorunlu koşulu tarihsellikle belirlenmiş toplumsallıktır. Tarihin oluşumuna etkin bir biçimde katılabilmek için tarihin sağladığı bilgi birikimine ya da daha doğrusu tarihin sağladığı bilinç koşullarına gereksinim vardır. Yaşam ve düşünce birbirlerini birlikte üretirler, dolayısıyla dünyanın gelişiminde ne birinin ne öbürünün önceliği vardır.

"Kendime asla ayakbağı olmayacağım" diyordu Stoa'cı. Bu bize her durumda kendimizi kendimizden korumamız gerektiğini duyurur. Dürüst tarihçi özellikle kendini kendinden korumak zorundadır. Dürüst sözü bizi yadırgatmamalı: bir bilinç kendinde bir takım ahlaki sapmalar oluşturmayacak kadar arınık olmayabilir. Her bilgi alanında olduğu gibi tarihte de sağlıklı bilginin temel güvencelerinden biri ahlaklılıktır. Başka bilgi alanlarından çok tarihte bizi baştan çıkaracak, ahlak yolundan saptıracak koşullar vardır. Ahlaki kaymaların nedenlerinden biri korku ya da çekiniklik olabilir, kötü ideolojik tutumların belirleyiciliği olabilir, toplumda saygınlık kazanma isteği olabilir, kazanç kaygısı bile olabilir. Ahlaki olmayan bozucu nedenlerin bir bölümü önyargılarla ilgilidir. Toplumsal önyargılar bilinçlere çok çabuk yansır, ayrıca bizim kendi önyargılarımız vardır. Önyargılar konusunda ta-

rihçiyi kınamamak gerekir. Kınamamak ama gene de ona güvenebilmek için önyargılarından kurtulmasını istemek gerekir. O da insandır, onun da önyargıları olacaktır. Ama o ancak önyargılarından sıyrılabildiği zaman gerçek anlamda tarihçi olabilir. Bilim adamı, en başta tarihçi önyargılarını atmadan sağlıklı bilgi üretemez, bu kesin. Ancak o ne ölçüde kendini ya da daha doğrusu bilincini nesnelliğe hazırlamış olursa olsun gene de bir takım önyargıların onun bilincinde sinsi sinsi yuvalanıp kalmış olması olasıdır. Önyargılar sinsi şeylerdir, dost gibi görünen yanıltıcılardır, ilkeleri kovup onların yerine geçebilirler ya da ilkelerin oturacağı yere daha baştan kurulup oturmuşlardır. Önyargı üzerine çok şey söyleyebiliriz. Ama o konuda en etkili görüşü vaktiyle **Publilius Syrus** ortaya koymuştur: "Önyargı can sıkıcıdır, çünkü her türlü yargıyı dışlar." Yargıyı tehlikeye düşürmese önyargıdan o kadar rahatsız olmayacaktık. **Malebranche** da der ki: "Önyargılar zihnin bir bölümünü tutar ve kalan bölümünü bozarlar."

Tüm önyargılarından kurtulmuş insan kim bilir nasıl insandır, ne güçlü insandır! Önyargılar bilincimizin hastalıklarıdır. Önyargıların büyük bir bölümü çocukluk dönemimizden kalmadır, onlar ya yanlış eğitimin ya da yanlış sezgilerin, bilgi eksikliğinde oluşturulmuş öngörülerin ürünleri olabilirler. Önyargılar deyim yerindeyse çocukluğumuzun kötü anılarıdır ya da kötü anılarından süzülmüş görü'lerdir. Bir bölümü de eksik bilinçle sonradan ve çok zaman aceleyle oluşturduğumuz formüllerdir, gerçeğe ters düşen ya da gerçeğe uymaz formüllerdir. Tembel kafamız bir şeyleri irdelemeden, tartmadan, tartışmadan almış, onları gerçekliğin anlamları olarak benimsemiş ve kendine göre kendinin kılmıştır. Doğrunun bilincimiz dışında, daha genel olarak insanlığın tarihsel bilgisi dışında güvenilir ölçütleri, aşkın ölçütleri yoktur. Kuşku önyargının panzehiridir. Kuşku bilmeyen kafa önyargılarla bezenir ya da beslenir. Bu tam anlamında bir kötü beslenmedir. Önyargı eksikli bilincin meyvesidir. Tanrısallıkta hiçbir önyargı düşünemeyiz. Önyargı yanlış ilkedir, yanıltıcı ilkedir. Tanrısallık katında çocukluk dönemi yani yetişme dönemi sözkonusu değildir, bilinç eksikliği sözkonusu değildir, eğitim bozukluğu sözkonusu değildir.

Tam yetkin bilinç kendinde bir tek önyargı bulundurmayan bilinçtir. Tüm önyargılarından kurtulmuş ruh insan açısından garip ya da ulaşılması ve anlaşılması güç bir varlıktır. Bilim adamı önyargılarını enaza indirgemek ustalığını gösterebilen kişidir, en azından bir takım önyargıları olduğunu ama onları işine yani araştırmalarına katmasının doğru olmadığını bilen kişidir. Felsefe adamı da sanat adamı da önyargılarından sıyrıldıkça yetkinleşecektir. Geri kafa önyargılarını sever, gelişmiş zihin kendinde en küçük bir önyargıyı barındırmak istemez. Zaten önyargı önyargıdır, onun küçüğü büyüğü olmaz. Bilim adamı hem genel olarak önyargılarla hem de özellikle kendi önyargılarıyla savaşır. Her kişi gibi onun da bir dünya görüşü vardır, o da bir ideolojinin insanıdır, buna göre bir şeylere kendini, kendinden bir şeyleri katması olasıdır. Ama o bilir ki gerçekliklerden türetilmemiş fikirler geçerliliği olmayan fikirlerdir. Bilir ki saygın bir tarihçi gerçekliğin doğru bilgisinden başka bir şeyi amaçlamayacaktır. Tarihçi için en güç iş toplumsal önyargıları aşmaktır. Evrensel altbilincin ya da toplumsal altbilincin beslediği bir tür

ilkörnekler ya da karmaşıklar olan genel önyargılar her doğruya yönelişimizde bize ayakbağı olan, tam bir tutarlılıkla direnen hatta direten güçlü formüllerdir. Onlara karşı çıkmak bütün bir toplumu hiçe saymak, bütün bir toplumun duygu ve düşünce dünyasına karşı çıkmak anlamına gelir.

Dünya görüşümüzün ayaklarını sıkı sıkıya yere basıyor olması, ideolojimizin yaşam gerçekleriyle çelişir durumda olmaması önemlidir. O durumda önyargılar tutunup gelişecek bir zemin bulmakta güçlük çekeceklerdir. Öngörüler hiçbir zaman önyargıları getirecek yapıda olmamalıdır, ayrıca öngörü bir varsayım olarak değerlendirilmelidir, onu gerçek bilgi yerine almamak gerekir. Öngörü gerekli ve tehlikelidir. Bilimselliğin verimi öngörülerdedir. Bununla birlikte bilimsel tutum doğruluğunu her şeyden önce öngörülerden değil kesinliklerden alacaktır. İdeoloji geniş çerçeveli öngörüdür. İdeoloji bilgi ortaya koyuşta belli bir tutarlılık sağlama açısından yararlı olabilir. İdeoloji bilgiye belli bir bakış açısı kazandırır, bilginin belli bir kavrayışa göre anlaşılabilmesi için olanak sağlar. Ancak belirleyici olan bilgidir, bilgide de belirleyici olan nesnelliktir. Bilgi ideolojiyi belirlemez de ideoloji bilgiyi belirlerse o zaman düşüncede pekçok sıkıntı kendini gösterecektir. İdeoloji bilgiyi koşulladıkça değil bilgiyi temel aldıkça, bilgiyle aydınlanarak bilgiye tutarlılık kazandıracak özellikleri edindikçe, bilginin ışığında kendini aydınlattıkça ve doğruladıkça, genel insan bilgisini belli bir açıdan kavranılır duruma getirdikçe önemlidir.

Ben tüm insan bilgisini bu arada tarihi kendime göre algılamak ve böyle görmek istiyorum diyemez kimse. Tarihçi böyle bir şeyi hele hiç söyleyemez. İdeoloji gereklidir, gerekliliği bir yana o zaten vardır, hatta biz istemesek de vardır. İdeoloji her şeyden önce bir öngörüdür ve her öngörü gibi kendini geleceğe açar. O biraz da bir tasarlama gücüdür. İnsanla, insanın geleceğiyle ilgili hiçbir öngörüsü olmayan kişinin doğru bilgi üretebileceğini düşünebilir miyiz? Her zaman söylenilen bir doğru vardır: ideolojisi olmadığını söyleyenler bile ideolojik bir tutum içindedirler. İdeoloji yantutmayı gerektirir. Yaşamla ilgili konularda yantutar olmak hiçbir zaman bizim nesnel tutumumuzu ya da bilimsel dürüstlüğümüzü bozmamalıdır. Yöntemin birinci sorunu özellikle tarihçi için dürüstlük sorunudur. Dürüst olmak tarihçi için gerekli koşuldur ama elbette yeterli koşul değildir. Dürüstlüğün bilgiyle bütünleşmesi gerekir. Biri çıkıp "Ben ideolojimden ötürü tarihi böyle görmek istiyorum" diyemez, ancak "Ben ideolojik yanımla tarihi böyle görebiliyorum" diyebilir. İdeoloji kimseye tarih önünde ayrıcalılık kazandırmaz. İdeolojiler bilincin renkleridirler. İdeoloji bilincin doğru gelişimine katkıda bulunabildiği ölçüde ideolojidir. Bilinci bozan ideolojiyi kaldırıp atmak gerekir. İdeoloji donmaya başladıkça ya da dogmalaştıkça anlamını yitirir ve tehlikeli olmaya doğru gider. Her öğreti ya da ona bağlı olarak her ideoloji kendini tartışılmaz duydukça dogmalaşır. Donmuş düşünceler yani tartışma dışı kalmış düşünceler düşünce olmaktan çıkmış düşüncelerdir.

Tarihçi önyargıların uzağında bir tarihsel görü'yle donanmış olmalıdır. Bu da doğal olarak bir kültür sorunu ortaya koyar. Tarihleri ve olayları bilmek, daha doğrusu olayları tarihleriyle bilmek yeterli değildir. Kimileri için tarih bir takım olayların günüyle, ayıyla, yılıyla ezberlenmesi ve sorulduğunda şıp diye söylenil-

mesi demektir. Tarih dersinde sınava tutulan öğrenci her şeyden önce bazı belli olayların tarihini yani yılını ve ayını ezbere bilmekle yükümlü duyar kendini. Oysa tarih biliminde sayılar doğa bilimlerinde olduğu kadar ağırlıklı olamazlar. Olayların üstüne yükseldikçe, genele doğru gittikçe tarih toplumbilime yaklaşır, toplumbilim nasıl birçok yönüyle ruhbilime yaklaşırsa. Tarih biliminin toplumbilimle sıkı ilişkide olması gereği tarihçiyi bu bilimin temel kavramlarıyla içli dışlı olmak durumunda bırakır. Tarih toplumların ya da insanlığın bilgisiyse bu bilginin toplumların oluşum koşullarını inceleyen bilimden alacağı çok şey olmalıdır. Kimi toplumbilimcilerin anladığı gibi toplumbilimden yalnız toplumsal ruhbilimi anlamıyorsak ama özellikle toplumların kuruluş koşullarının kavranılmasını anlıyorsak bir gözümüzün doğrudan toplumbilimde olması gerekir. Tarihçi diyelim bir "boy" kavramını, bir "klan" kavramını, bir "site" kavramını, bir "aile" kavramını, bir "ulus" kavramını tarihsel içerikleriyle tanımak zorundadır. Toplumbilim üzerine temellenmemiş bir tarih olsa olsa bir masallar tarihidir. Toplumu tanımadan, onun yapısal özelliklerini kavramadan onunla ilgili görüşler ortaya koymak kabasaba bir yürekliliği ya da daha doğrusu gözüpekliği gerekli kılar.

Tarihçi pekçok bilimin kapısını çalabilir, gerektiğinde pekçok bilimden ama özellikle insan bilimlerinden bir şeyler öğrenmek için yola düşebilir. Bilimine yarayacak bilgi neredeyse tarihçi orada olacaktır. Ancak bazı bilimlerden elde edeceği veri onun için birinci planda önemlidir. Tarihçi iktisat bilimiyle de azçok bir yakınlık içinde olmalıdır. Diyelim XVIII. yüzyılın olaylarını açıklarken bir "enflasyon" kavramına hiç mi gereksinim duymayacaktır? Ayrıca, tarihçi uygarlıkla ilgili dönüşümleri açıklarken iktisatla ilgili bilgilerden yararlanmak zorunda değil midir? Örneğin askeri imparatorlukların ne gibi bir iktisadi yaşam düzeni tutturmuş olduklarını bilmekle yükümlü değil midir? Tüccar bir toplumla asker bir toplum arasında geçen Pön savaşlarını iktisadi sorunların dışında kavrayabilir misiniz? Eski Yunanistan'da kültürün neden Peloponessos kentlerinde değil Atina'da geliştiğini bilmek az da olsa iktisat bilgisini gerektirir. Öte yandan tarih toplumların tarihi olduğuna göre, toplumlar da yeryüzünde bir toprak parçası üzerinde yaşadıklarına göre, onların yaşam koşullarını bilmek için coğrafyayla ilgili bilgilere de gereksinim vardır. Neden Yunanlılar tarihin ilk büyük sömürgecileri oldular? Bu ya da buna benzer bir soru tarihçinin yanıtlamak zorunda olduğu bir sorudur. Tarihçi için daha başka bilgilerden de sözedebiliriz.

Ayrıca tarihçinin felsefe bilmesinin de bir zorunluluk olduğu ortadadır. Felsefe bilmek yalnız tarihçi için değil her uygar insan için bir gerekliliktir. Bu felsefe ayrıntılı ve akademik bir felsefe olmaktan çok insana kendiyle ilgili görü kazandıracak deyim yerindeyse genel bir felsefedir. İnsan yaşamını kavramsal düzeyde kavrama zorunluluğu diyebiliriz buna. Evet, felsefenin tarihçiye en genel çerçevede bir görü kazandırabileceğini ya da bir görü kazanmakta yardımcı olabileceğini, bundan ötürü tarihçinin ayrıntılı felsefi bilgiyle donanmış olmasının pek de gerekli olmadığını unutmamak gerekir. Buna göre tarihçinin zorunlu olarak felsefeden kavram kavram elde edeceği bilgiler çok olmayabilir. Gene de kimse iyi bir tarihçinin iyi bir felsefe adamı olmasında bir sakınca görmeyecektir. Bir bilgi alanında

belirlenmek öbür bilgi alanlarına koşullu yönelimi gerekli kılar, bir başka deyişle bir kişinin iki ya da üç bilgi alanında aynı çerçevede etkin olabileceğini düşünmek zordur. Gene de hiçbirimiz tarihçiye felsefe bilgisi edinmede şu çizgide kal ve bu çizgiyi geçme diyemeyiz. Tarihçi de felsefe adamına belli bir tarih bilgisi sınırı koyamayacaktır. Buna karşılık felsefeye uzak kalmak tarihçiyi birçok bakımdan eksikli kılacaktır. Tek bir alanda sınırlanmak bilgisizlikte sınırlanmak gibi bir şeydir. Buna karşılık aşırı ansiklopedik bilgi bizi bir tür bellek yitimiyle karşı karşıya bırakır.

Tarihçinin bu çokyönlü bilgi birikimine ulaşma zorunluluğu doğrudan doğruya tarih biliminin geniş kapsamlı oluşundan gelir. Tarih gerçekte her şeyin tarihidir. Özel tarihler bir yana, yani estetik tarihi gibi, fizyoloji tarihi gibi, mimarlık tarihi gibi tarihler bir yana, bizim tarih dediğimiz genel tarih bütün insan etkinliklerini açık ya da örtülü bir biçimde kapsar. Tarih kimyadan sözetmediği zaman da bir bakıma kimyanın tarihidir, kimyanın da, gökbilimin de, fiziğin de tarihidir. Bazen kimyadan sözetmek hiç gerekmez, ama bir dönüşüm noktasında kimya olağanüstü koşullarda belirleyici olduysa o zaman tarihçi kimyadan doğal olarak sözetmek zorunda kalacaktır. Genel tarih olayların da işe katıldığı bir seçmeler tarihidir, belirleyici etkenlerin saptanmasıyla ilgilidir. Tarihçi XVII. yüzyılın dönüşümlerini anlatırken olaylarda sınırlanıp kalabilir mi? Tam o noktada felsefeye, sanata, özellikle klasik anlayışın gelişimine başvurmak zorunda duymaz mı kendini? **Descartes**'sız, **Shakespeare**'siz, **Corneille**'siz bir XVII.yüzyıl ne anlama gelir? Çok kaba bir tarihçilik anlayışıyla her dönemin siyasal olaylarını altalta sıralayıp sonra biraz da "kültür" diye bir takım sanatsal gelişimlerden sözedip çıkmak tarihçilik değildir. Gerçek tarihçi bir dönemi belirleyen ve birbiriyle örgülenen etkenleri bir bütünde göstermekle yükümlüdür. Hiçbir tarihçi bize mutlakyönetimi kavratmadan klasikliği ve klasikliği kavratmadan mutlakyönetimi kavratmayı düşünmemelidir. Tarihçinin işi bu yüzden zordur ve belki de konulara göre olmaktan çok çağlara göre uzmanlaşmayı gerektirebilir. Bugünkü yaşam koşulları içinde bir eskiçağ tarihçisinden, bir ortaçağ tarihçisinden, bir yeniçağ tarihçisinden, bir Aydınlanma dönemi tarihçisinden rahatça sözedebilmemiz gerekir. Bütün bilimlerde inceleme alanı büyüdükçe uzmanlaşma bir zorunluluk olur. Felsefede de bilimlerde de "pratisyenlik" son derece tehlikeli bir çokbilmişliği kendiliğinden getirecektir. Ama bu durum gene de tarihçiyi bütün çağlarla ilgili genel bir bakışa ulaşmaktan alıkoymamalıdır.

Tarih tarihçiyi bazen mikro bazen makro düzeyde araştırma yapmak durumunda bırakır. En geniş çerçeveden bakmayı bilmek kadar en dar çerçeveden bakmayı bilmek de gerekir. Örneğin bir mezopotamya uygarlığını kavrayabilmek ve doğru değerlendirebilmek için bu uygarlığın dönüşüm koşulları çerçevesinde Sümer'den başlayarak Babil ve Asur'a uzanmak bir zorunluluktur. Bu uzanışta tüm yeni oluşumların birer birer görülmesinde yarar vardır. Bu makro bakış bizi bütünü parçalamadan almak ve onu böylece doğru kavramak ilkesinde birleştirir. Ne var ki her türlü bilimsel kavrayışta toptancılık oldukça tehlikelidir. Öte yandan bütünü parçalamak zorunda olduğum yerde mikro araştırma zorunluluğu kendini

gösterir. Örneğin eski yunan kentlerini çok genel bir çerçevede toptan tanımaya kalkmak pekçok gerekli ayrıntıyı gözden kaçırmak olacaktır. Örneğin Atina'nın toplumsal, iktisadi ve kültürel yapısıyla Isparta'nın toplumsal, iktisadi ve kültürel yapısı arasında çok büyük ayrılıklar vardır. Eski yunan toplumu tam anlamında atomlaşmış bir toplum özelliği gösterirken kentler konusunda yapacağımız genel bir araştırma bizi pekçok bakımdan eksikli bırakacaktır. Eski Yunanistan'da her kent kendi özellikleriyle kenttir. İşte o noktada genelden özele, bütünselden ayrıntıya geçiş zorunlu olur. Gene de tarihçiye ayrıntıda yitip gitmeme ilkesine önem vermesi önerilmelidir. Ayrıntı tüm bilimlerde olduğu gibi tarihte de bazen zorunlu bir aydınlatıcıdır bazen de insana çok kötü oyun oynayan tehlikeli bir ögedir.

Geçmiş zamanlarda insanları olaylar ilgilendiriyordu, insanlar olayların temelinde belirleyici olan etkenleri pek görmüyorlardı. Olaylardan anlamlara doğru yürüyebilmek için soyutlayıcı bir bilinç etkinliğine gereksinim vardır. İlkel bilinç olayların temelindeki anlamlardan çok olay dizilerini izleyecektir, çünkü o soyutlamalar yapmaktan çok somutta sınırlanmak eğilimindedir. İlkel insanın zorunlu gerçekçiliği buradan kaynaklanır. Olay tarihçiliği vakanüvislik mesleği kadar eskidir. Tapınakta olayları bir bir yazan tarihçinin durumu yüzyılımızdaki bir tarihçinin durumuna benzemeyecektir. Bu en eski tarihçi tanrısal güçlerin istemiyle gerçekleşen olayları bir bir saptar, işi bundan daha çok bir şey değildir. Bunu yapmakla bir bakıma toplumun yazılı belleğini oluşturmuş olur. Onun o günkü yaşamı bugün günlük tutan bir kişinin yaşamına benzer. Gazetenin ve derginin olmadığı bir zamanda toplumsal belleğin tek koşulu olay yazıcılığıdır. Geçmişin en ilginç ya da en verimli tarihçisi gerçekte bugünün budunbilimcisi gibi çalışır, bir toplumdan kalıcı görünen özellikler toplar. Bugün bize son derece verimsiz görünen bu tarihçilik oluşumların kökenine inme çabası içinde geçerliliğini çoktan yitirdi. Ancak, ne olursa olsun, hemen hemen yüzyılımıza kadar insanlık gelişmiş bir tarih fikrine ulaşamadı, olayların oluşumunu çokyönlü etkileşimlerin ya da çok nedenli etkilenmelerin belirleyiciliğine bağlamadı. Etkileşim fikri, buna bağlı olarak olayların sayısız nedenle oluşup geliştiği fikri yenidir. Bu yönde en temel kazanımları XIX. yüzyılda elde ettiğimiz doğrudur.

Bugün de eskinin olay yazan tarihçilerinin dar anlayışıyla sınırlı olmasa da bir olay tarihçiliğinin varlığından sözedebiliriz. Özellikle eğitimde kullanılan tarih böyle bir tarihtir. Bu tarih biraz da garip bir eğitim anlayışıyla sözde çocukların algılayabileceği ölçüde basit olarak yazılmış bir tarihtir. Onun yarattığı sıkıntı basitliğinden değil bayağılığından gelir. Böyle bir tarihin gençlere öngörüler kazandırdığı, özellikle ulusallık ya da ulusçuluk bilincini aşılamada ya da güçlendirmede çok işe yaradığı sanılır. Bu sanı iyiden iyiye boş bir sanı değildir. Olay tarihçiliğinde temel nedenleri göremezsiniz, olsa olsa yakın nedenleri görürsünüz. Bu anlayışta nedensellik ilişkisi halka halka düşünülür ve bir halkanın durumu kendinden bir önceki halkadan sorulur. Her halka bir sonraki halkanın etkin nedeni gibidir. Şöyle oldu, o olunca şöyle oldu, o da şu sonucu getirdi gibi... Oysa sorun her zaman bir A'dan bir B doğar, ondan da bir C doğar formülüne indirgenebilecek kadar basit değildir: herhangi bir durumun gerçekleşebilmesi için bir çırpıda görünen ya da görünme-

yen pekçok neden belirleyici olabilir. Tarihsel bir oluşumu tek bir nedenle ya da birkaç nedenle açıklamak olası olmadığı gibi onu basitçe bir sav-karşısav-bileşim şemasına indirgemek de olası değildir. Tarih araştırmacısı özellikle görünür nedenlere değil de görünmez nedenlere ulaşmaya çalışmalıdır. Kabuktan yola çıkıp çekirdeğe kadar inmek diyebiliriz buna. Hatta onun işi nedenleri birbirini izleyen olayların içinde değil de ötesinde aramaktır. İktisadi koşullar, coğrafi koşullar, toplumsal koşullar, tümü tarihçinin ilgi alanına giren etkenlerdir. İşe başkasının parmağı karışmasın, biz her türlü sorunumuzu kendi alanımız içinde, kendi konularımız çerçevesinde çözeriz diyen tarihçi kendini zorunlu olarak olay tarihçiliğinde sınırlamaktadır.

Tarihçinin başlıca çabası seçmeler yapmakta zorlanmayacak biçimde kendi için bir yöntem oluşturmakta belirginleşir. Tarihçi öncelikle yöntemini geliştirmeye adanmış bir bilim adamıdır. Onun yöntemi çok özel bir yöntem olmaktan çok bilimsel temellere dayalı bir usuller toplamı olacaktır. Her bilim adamı gibi tarihçinin de en temel sorunu yöntem sorunudur. Ona düşen, her bilim alanında olduğu gibi, birincil olanı ikincil olandan, ikincil olanı üçüncül olandan ayırabilme yatkınlığıdır, önemliyi önemsizden ayırabilme ustalığıdır. Bu yatkınlık elbette kendiliğinden olabilecek bir yatkınlık değildir, çabayla elde edilebilecek bir yatkınlıktır. Her yatkınlık ardında binlerce deney bırakmıştır. Her gördüğünü ilginç diye ya da boşa gitmesin diye torbaya atıp verilerde boğulmak tarihçinin işi olmamalıdır. Tarihçi gerçekte güç koşullarda çalışan bir kişidir. Onun işi belgeyledir, somut verilerledir. Belgeler istemediğimiz kadar çok değildir. Belge eksikliği tarihçiyi zorda bırakır. Belge eksikliği bir yana, birbiriyle tersleşen belgeler de vardır, ayrıca uydurma belgeler de vardır. Tarih bilimi bu yüzden bir bakıma yoksunlukların bilimidir. Tarihçi doğal olarak bu durumundan yakınacaktır. Tarihçi **Seignobos** bu açıdan oldukça karamsar bir tablo çizer: "Tarih kadar kötü koşullarda çalışan bir başka bilim yoktur. Tarihte doğrudan gözlemler yoktur, her zaman yitip gitmiş olgular vardır: bütünsel olgular hiç yoktur, her zaman raslantıyla korunmuş dağınık parçalar vardır, geçmişin döküntüleri vardır. Tarihçi bir parçacıdan başka bir şey değildir."

Tarihçinin asıl görevi geçmişi aydınlatmaktır diye düşünmek tarihe sınırlı bir bakışla bakmak demektir. Her kültür adamı gibi tarihçi de geçmişi anlamaya çalışırken gelecek için ipuçları yakalamaya, daha genel anlamda geleceği kurmaya çalışır. Bilinçli insanın başlıca çabası gelecek için çalışmaktır, böyle bir çaba geleceğin koşullarını enine boyuna tartışmaya yöneliktir. İnsan bu anlamda adanmış bir varlıktır, iyi bir anne nasıl çocuklarına adanmışsa, iyi bir kültür adamı da gelecek kuşaklara adanmıştır. Gündelik yaşayan insan bencilliğin koşullarına göre eylemde bulunan basit insandır. **Lucien Goldmann** "İnsan için insani değer olarak tarih geçmişi değil geleceği belirler" der. Bugün ya da şimdi dediğimiz şey daracık bir yerdir, son derece küçük bir zaman dilimidir. Gerçek anlamda şimdide yaşamak yaşamamaktır. Bilinçli insan her zaman dikkatini olabildiğince geçmişe ve olabildiğince geleceğe yayar. Bu çok yönlü ilgide her zaman bugünün yetersizliği ve yarının yetkin olması gerektiği duygusu, yarının daha yetkin olma zorunluluğu

belirleyicidir. İnsanoğlu geleceği kolay kolay ulaşamayacağı bir yetkinlik düzeyi olarak özler. Bu özlem bencillikte umutsuzluğu getirirken özveride yani türe kavuşmada umudu sözverir. Başkalarına adanmış insan gerçek insandır. Bu başkalarına adanma bugünden çok gelecekle ilgilidir. Sayısız olasılık arasından insan en uygun olasılıkları seçerek geçmişe uyarlanmaya çalışır. Bu da gerçek anlamda geçmişe katılarak ölümsüzleşme istemidir. Ölümlülüğe başeğmek istemeyen insan başkalarında yaşamayı tek kurtuluş yolu olarak benimser.

Ölümü ağırbaşlılıkla benimseyen Stoa filozofu gerçekte kendi ölümünü yürekten onaylarken insanlığın geleceğine katılma tutkusunu da elden bırakmış değildir. O ancak görevlerini yapmış biri olarak ölüme evet diyebilir hatta kendi ölümünü kendi eliyle gerçekleştirebilir. Adanmış bir yaşamınız olmuşsa ölümü olağan sayabilirsiniz. Ölüm amaç değildir, amaç yaşamaktır. **Spinoza** şöyle der: "Özgür insan ölümden başka bir şeyi düşünür, bilgelik ölümü değil yaşamı düşünmektir." Tarihçi yalnızca geçmişi konu ediniyor olsaydı onu bir tür ölüm uzmanı olarak değerlendirebilirdik. İnsan geleceği düşünmediği sürece geçmişte ancak bir ölüm arayıcısı olabilir. Bu yüzden tarihçi de bizi geçmişin aydınlığıyla geleceğe taşıyan kişi olarak değerlendirilmelidir. Bunu yapan tarihçi gerçek anlamda tarihçidir. Yoksa her zaman geçmişin külleri arasında eşelenerek bize sözde ilginç görünümler sunmak isteyen kişi de kendine tarihçi sıfatını yakıştırabilecektir. Gerçek tarihçinin dünyasında biz geleceğin gerçekçi taslaklarına, gelecekle ilgili sağlıklı yorumlara, geleceğin tohumu diyebileceğimiz özlere ulaşırız. Tarihçinin yorumları peygamberce olmaktan çok bilgece yorumlar olacaktır.

Gerçek tarihçi evrensel bir kavrayışlılıkta kendini ortaya koyan bir bilinç taşır. Sınır tanımazlık tarihçinin temel eğilimi olmak gerekir. **Fénelon** diyor ki: "İyi tarihçi hiçbir zamanın ya da hiçbir ülkenin insanı değildir. Yurdunu sever ama hiçbir zaman ona dalkavukluk etmez." Bir ulusun üyesi olmak o ulusun değerlerinden yana çıkmayı en azından bir alışkanlık olarak getirse de bizi gerçeklikleri bozmaya kadar götürecek bir gerekçe oluşturmaz. Ulusallık duygusu da öbür önyargılar gibi tarihsel araştırmanın dışına atılmalıdır. Ünlü tarihçi **Fustel de Coulanges** bize bu konuda şunları söylüyor: "Kendimize benimseteceğimiz ilk kural her türlü önyargıyı, öznel olan her düşünce biçimini dışlamaktır: bu güç bir iştir, belki de tümüyle gerçekleştirilmesi olanaksız bir istektir; ne var ki amaca doğru yaklaştıkça eskileri tanımayı ve anlamayı umabiliriz. En iyi eskiçağ tarihçisi kendini en iyi dışta tutan, kişisel fikirlerini ve zamanının fikirlerini işe karıştırmayan kişi olacaktır. **Descartes** gibi yapmak gerekir. Tarihle ilgili yöntem en azından bir noktada felsefi yönteme benzer: gösterilmemiş olana inanmamız gerekir." Önyargıları atmanın birinci koşulu donanımlı olmaktır. Bilincimiz bilimselliğin gerektirdiği sabrı gösterecek kadar donanımlı değilse tarih araştırmasında eksikli kalırız. Tarih sabır bilimidir. Gerçek bilimsel tutum henüz doğrulanmamış verilerden acele sonuçlar çıkarmayı hiçbir zaman uygun görmeyecektir. Burada Descartes'çı bir anlayışla yola koyulmak, sonuca varmak için acele etmemek gerekir. Yalnız tarihte değil her alanda veriler bizi yanıltabilir.

Doğruyu doğru olmayandan ayırmak kolay iş değildir. Varsayımlar geçici

dayanaklardır. Kimyacı varsayımını laboratuarında doğular, onun öyle bir kolaylığı vardır. Tarihçinin hiçbir zaman böyle bir kolaylığı olmayacaktır. Tarihçinin kendi alanına kendini baştan hazırlaması gerekir. İlkel bilinçle tarih yapılamaz, böyle bir bilinç donanımlı olmadığı için herhangi bir tarih araştırmasından eli boş dönecektir. İlkeller tarihsiz yaşarlar. **Lucien Lévy-Bruhl** bize bu konuda şunları söyler: "Nesnel ilişkiler karşısında genellikle ilgisiz olan bu insanlar etkin ya da gücül gizemli ilişkiler karşısında çok zaman dikkatlidirler. Bu öncesel ilişkiler kaynaklarını varolan deneyden almazlar, bu ilişkiler karşısında deneyin yapabileceği bir şey yoktur." Düşünür bize ilkellerin kavrayışının "mantıköncesi" olduğunu söyler: "İlkellerin kavrayışı için 'gizemli' denilebildiği gibi 'mantıköncesi' de denilebilir.(...) Onu mantıköncesi diye adlandırırken yalnızca şunu söylemek istiyorum: o her şeyden önce, bizim düşünce biçimimizde olduğu gibi çelişkiden uzak kalmakla sınırlanmaz." Ona göre "İlkeller deney kavrayışından uzaktırlar". **Lévy-Bruhl** ilkellerin düşünce biçimini açıklarken onların kavramlarla düşünmediği görüşünün doğru olmadığını, belleklerinde soyut kavramlardan çok somut kavramlara sahip olsalar da onların da her zaman kavramlarla düşündüklerini, ancak bir ilkelin düşüncesiyle bizim düşüncemiz arasındaki temel ayrımın kavramlarla değil de yargılar ortaya koyma biçimiyle ilgili olduğunu bildirir. Onların sahip oldukları kavramları bizler gibi kolaylıkla kullanamadıklarını görüyoruz. Onların düşüncesi daha çok sezgiye dayanan gizemli düşüncedir.

Pierre Janet ilkeller konusunda bize şunları söyler: "Onlar deneyden yararlanamazlar ve çok iyi biliyoruz ki deneysel tutum geç zamanlarla ilgili bir tutumdur, usavurmadan sonra, yüzyıllar boyu süren evrimden sonra gelişmiştir. Hayvanların böyle bir deneye gereksinimleri yoktur, onlar deneyden yararlanamazlar. Onların alışkanlıkları vardır, alışkanlık onlara yeterlidir ve alışkanlık bellek değildir." Öyleyse bellek toplumsallığa zorunludur, ondan ötede de bellek gerçek anlamda insani etkinlikler ortaya koyabilmek için deneysel bir etkinlik gösterebilecek kadar gelişmiş olmalıdır. Tarihi yazan insan anıları olan insandır, anılar da yalıtık bütünlükler değillerdir. Anıları olan insan toplumsal insandır. **Pierre Janet** der ki: "Sonuç olarak bu anı yalıtık bir insan için yararsızdır. Robinson, adasında günlük yazmaya gereksinim duymaz. Bir günlük yazıyorsa insanların arasına dönebileceğini düşündüğü içindir. Bellek her şeyden önce toplumsal bir işlevdir." **Pierre Janet** ayrıca belleği şöyle tanımlar: "Bellek, yokluk koşulunda, toplumsal bir tepkidir." **Pierre Janet**'ye göre belleğin amacı yokluğu ortadan kaldırmaktır ve belleği belirleyen şey yokluğa karşı giriştiği bu savaşımdır. **Maurice Halbwachs** da der ki: "Anısız algı yoktur. Ancak, buna karşılık, tümüyle içsel diye adlandırılabilecek yani yalnızca bireysel bellekte korunabilecek anı da yoktur." Görüşünü şöyle sürdürür **Halbwachs**: "Anı bellekte bireysel biçimde korunsaydı, birey ancak benzerlerinin toplumunu unutarak bir şeyleri anımsayabilseydi, böylece başkalarına borçlu olduğu tüm fikirlerden kurtulmuş olarak geçmiş ruh durumlarının karşısına geçebilseydi kendini onlarla karıştıracaktı yani onları yeniden yaşadığı yanılgısına düşecekti." Bellek bir toplumsallık belleğidir. Bellek ne ölçüde sağlıklı ve verimli bir biçimde donanmışsa tarihe yöneliş o ölçüde tutarlı olacaktır. Ortak belleğimiz

yoksa tarih de yoktur. Tarih insanlığın ortak belleğidir. Tarih unutulmaya karşı koyar, insanın kendini unutmasına, kendini unutarak yokolmasına karşı koyar. Tarih insanın kendini unutmaması için ortak belleği kurar ve zenginleştirir.

Bilgi açısından donanımlı iyi bir tarihçi her zaman eleştiriyi ya da kuşkuyu temel yönelim olarak belirleyecektir. **Bacon** ve **Descartes** uzun sürmüş bir eleştirisizlik döneminin ardından kuşkuyu bilimsel araştırmada çıkış noktası olarak belirlemişlerdi. Kuşkudan yola çıkarsak sağlam sonuçlara varacaktık, buna karşılık kuşkusuzluk bizi çok sallantılı sonuçlara götürecekti. Eleştiri çağdaşlarımız için vazgeçilmez bir düşünme yöntemidir. **Kant** bize çağımızın tam anlamında bir eleştiri çağı olduğunu, eleştiriden kimsenin kaçamayacağını bildiriyordu: "Çağımızda düşüncenin yoksullaştığı, her sallantısız bilimin çöküşe uğradığı konusunda yakınmalar işitiyoruz şurada burada. Matematik gibi fizik gibi temeli iyi belirlenmiş bilimlerin bu yakınmayla uzaktan yakından ilgisi olmayacağını sanıyorum. Tersine, bana öyle geliyor ki bunlar bu gibi durumları şu son zamanlarda iyiden iyiye aşmışlardır. Her şeyden önce ilkelere çekidüzen vermek yolu seçilseydi aynı düşünsellik öbür bilgi alanlarında da kendini gösterecekti. Bu yapılmadıkça ilgisizlik, kuşku, sonunda da ciddi anlamda bir eleştiri düşüncede derinliğin kanıtları olacaklar daha çok. Çağımız tam anlamında bir eleştiri çağıdır, hiçbir şey kaçamaz eleştiriden. Din boş yere papa hazretleri adına, yasama da boş yere kral hazretleri adına kaçmaya çalışıyor eleştiriden."

İlkeler bazı ülkücü felsefelerde olduğu gibi bize doğuştan verilmiş değilseler onları deneyden yola çıkarak, kuşkuyu ya da eleştiriyi kullanarak bizim elde etmemiz ya da ortaya koymamız gerekecektir. Zihnimizin en başta özdeşlik ilkesi olmak üzere bir takım 'a priori'leri varsa, bunlar gerçekte bizim tek tek bireyler olarak yaptığımız sürekli yaşam deneylerinin sonuçlarından başka bir şey değillerdir. Böyle olmakla onları klasik anlamında a priori olarak belirlememiz doğru olmaz. Doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağlayan ilkeler tarihte de çeşitli deneylerden getirdiğimiz ilkelerdir. Eleştirerek ilerleyen bilinç çeşitli açmazlar arasından çıkar yolu bularak doğruları ortaya koyacak, bu doğruların en belirleyici olanlarını da ilkeler olarak yasallaştıracaktır. Her bilim gibi tarih de en tutarlı bulgularını elbette eleştiri yöntemine, eleştirerek araştırma yöntemine borçludur. Tarihçi **L.-E. Halkin** şöyle der: "Tarihsel eleştiri tarihte doğruyu yanlıştan ayırmaya yönelik bilimsel bir yöntemdir. Elbette tarih tanıklıklar temeli üzerine kurulur. Tarihte doğruyu yanlıştan ayırmak sonunda şu iki işleme indirgenecektir: önce tanıklıkları denetimden geçirmek, sonra bu tanıklıkları anlamaya çalışmak."

Verilerin ya da tanıklıkların kayganlığı tarihçiye büyük güçlükler çıkarır. Tanıklıklar yetersizlikleriyle ve bazen de çokyönlü anlamlarıyla tarihçiyi sakınık olmak ya da kesin yargılar ortaya koymaktan çekinmek durumunda bırakır. Bununla birlikte tarihçinin bu tanıklıklardan başka dayanağı yoktur. Tarihçinin sağlamlık açısından içine sinecek çok az tanıklıkla karşılaşması elbette tedirgin edici bir durumdur. Ne var ki tarihçi bu güç koşulu daha başta benimseyerek bu işe girmiştir. **L.-E. Halkin** bu konuda bize şunları söyler: "Tarihi oluşturan tanıklıklar zorunlu olarak özgün tanıklıklar değildir: onlar genellikle bize çeşitli aracılarla gelirler; ya-

nılma olasılığı bu aracıların sayısınca artar. (...) Öte yandan eleştirinin denetiminden sağlam çıkmış belgeler aynı zenginlikte değildir. (...) Hiçbir şey söylemeyen tanıklıklar vardır, kimi tanıklıklar da geveler durur, onlardan pekazı bize gerçekten yeni bir şey anlatır. Tarihçiler bilirler, belgelerin sessizliğinde hatta onların yalanlarında öngörülmemiş bir kaynak gizlidir." Tarihçi için en güç iş elbette tanıklıkların gerçekliğini belirleyebilmektir. Bunun için de gene onun donanımlı olması önemlidir. Bilimsel öngörü bir zeka sorunu olmaktan çok bir donanım sorunu ortaya koyar.

Tarihte belge değerlendirme işinin güçlüğünü **Fustel de Coulanges** şöyle anlatır: "Bir kopya belgede yanlış bir tarih ya da bir ad yerine kullanılmış bir başka ad bulursam bundan hemen bazı çok aceleci bilginlerin yaptığı gibi bu kurallar metninin gerçek metin olmadığı sonucunu çıkarmayacağım. Büyük bir sakınıklıkla, özgün metnin çok kötü durumda olması nedeniyle kopyacının onu iyi okuyamamış olduğu sonucunu çıkaracağım. Bu kopyalardan çoğu VI. yüzyılda geçerli olmayan formüller içerirler: bu benim sözkonusu kural metinlerinin sahtecilerce oluşturulmuş olduğunu söylememi gerektirir mi? IX. yüzyılda kopyacı basitçe artık kullanılmaz olmuş cümlelerin yerine kendi zamanında kullanıldığını gördüğü cümleleri koymuş olabilir. O zaman onun uyarlı olmadığına elbette inanmamıştır. O bizim için uyarlı değildir, onun çağdaşları için uyarlıdır. Zaman zaman bir manastırda arşivlerin bir yangında kül olup gittiği oldu, o durumda keşişler yitip gitmiş kural metinlerini belleklerine dayanarak kopya etmekte acele ettiler. Biçim açısından kopya herhangi bir kesinlik ortaya koymaz, ancak o temelde doğru olabilir."

Tarihsel araştırma sabır isteyen çokyönlü bir araştırmadır. Tarihi araştırıyor olmak hep geriye doğru çekilmek durumunda bırakır bizi. Dört bin yıllarından daha da gerilere gitmek zorunda kalırız. Tarih bizi durmadan geriye, en eski kaynaklara doğru çeker. Gide gide otuz bin yıllarına varırız, orada homo sapiens'le yüzyüze geliriz. Adem babanın da o sırada oralarda dolaştığı söylenir. Çizgi tarihten tarihöncesine bağlanan uzun bir çizgidir. Genel olarak baktığımızda inorganikten bilinçliye uzanan bir çizgidir bu. **N. Albessart** bu konuda şöyle der: "Yüzlerce yıllık araştırma ve soruşturma bizi tek bir kesinliğe ulaştırdı: yaşam ilerleyen bir karmaşıklaşmadır. İnorganikten organiğe, organikten düzenlenmişe, düzenlenmişten bilinçliye." İnsan şimdiki yüksek aşamasında artık bilinçli bir varlık olarak tanımlanabilir. Yedi yüz elli bin yıl önce yaşam hayvandan insana geçişin koşullarını oluşturuyordu. Neden böyle bir dönüşüm olduğu ya da dönüşümün gerçekten ne olduğu sorusu hiçbir zaman yanıtlanamadı, belki de hiçbir zaman yanıtlanmayacak. İnsan bütün bu oluşumların anlamını çözmeye çalışırken, onun temelinde yatan yasaları kavramaya çalışırken gerçeği gerçekdışıyla, somutu düşselle ikide bir karıştırdı. **Kepler** gezegenleri meleklerin çektiğine inanıyordu. Haklıydı, gezegenler kendi başlarına gidecek değillerdi ya. Öte yandan onları çekenler hamallar ya da arabacılar da olamazdı. **Cuvier**, **Lamarck**'dan sözederken şunları söyler: "Lamarck ne yazık ki bilgilerimizi zenginleştiren gerçek buluşlara düşsel kavrayışlar katan bilginler arasında yer alır. Evren kuramı yazık ki düşsel temeller üzerine

oturan geniş ve güzel bir yapıdır." Ancak ne yapalım ki doğruya giden yolların çoğu düşler ülkesinden geçmektedir. Öyleyse varsın bir süre gezegenleri güzel melekler çeksinler.

İnsanın kendi geçmişine sağlıklı bir bakışla bakmaya çalışması ya da insanın sağlıklı bir tarihsel görüye ulaşması, geçmişte kalan insan ürünlerini tutarlı bir biçimde değerlendirmeye yönelmesi en çok bir yüzyıllık bir iştir. Sezgisel verilere dayalı acele verilmiş yargılar tarihi çokça zedelemiştir. Yanlışı temel alan bir bakış açısıyla tarihte kimi zamanları göklere çıkarmak kimi zamanları da yerin dibine batırmak gibi bir eğilim uzun süre neredeyse bir yöntem olmuştur. Yüzyılımızın ilk çeyreğine kadar insanlar Ortaçağ derken çok kötü, çok yanlış, çok zararlı, tepeden tırnağa karanlık bir uzun zaman diliminden sözederlerdi. Belki de Ortaçağ denilen o karanlığı insanın tarihinden oyup çıkarmak gerekiyordu. Bugün de her yerde bilir bilmez Ortaçağ'a düşman olan birileri vardır. Tüm zamanların insani gelişim açısından, dolayısıyla tarihsel araştırma açısından aynı değerde olduğunu anlamamız için yirminci yüzyıla kadar beklemiş olmamız garip değil mi? Oysa tarihe dosdoğru bir bakış nedensellikleri doğru olarak kavramamızı gerektirecektir. Her bilimde olduğu gibi tarihte de nesnellikten başka bir dayanağımız, nesnel olmaktan başka bir amacımız olabilir mi? Tarih boyu değişen ve gelişen nedensellik kavrayışları üzerine düşündüğümüz zaman ancak doğru bir tarih fikrine ulaşabiliriz.

En kaba nedensellik fikri mitoloji uygarlıklarını yaratan insanın kafasından ya da dünya deneylerinden çıkmıştır. Burada her zaman bir olan vardır bir de bu olanı yapan vardır, yapan da aşkın herhangi bir güçten başkası değildir. Buna düşey nedensellik ilkesi diyebiliriz, işi biraz şakaya vurarak tanrılar öyle istediler ilkesi de diyebiliriz. Seller gelir, kıtlıklar olur, verimli zamanlar yaşanır, bunların hepsi üst güçlerin istemine bağlıdır. Bu düzen aşkın insan görünümündeki tanrısal varlıktan insana, burada yaşayan sıradan insana doğru etkin bir yönelimi duyurur. Tanrılar insan biçimindedirler, onların belli bir aile yaşamları vardır, çünkü cinsellikleri vardır. Onlar da bizim gibi güçlü yanları da olan zayıf yanları da olan varlıklardır. Bizim gibi davranırlar, yerler, içerler, hatta bizim gibi giyinirler. Herbiri ya önemli bir nesneyi ya da insanla ilgili bir değeri simgeler. Örneğin Mezopotamya'da Nanna Ay'ı, Utu Güneş'i, İnnin Venüs'ü simgeler, Anu gök tanrısıdır, İştar savaş tanrısıdır. Mitoloji uygarlıklarından felsefe uygarlıklarına doğru geldiğimizde bu düşey nedenselliğin biraz karmaşıklaştığını, dik çizginin yavaş yavaş bükülerek daireye dönüştüğünü görürüz. Yunan'dan başlayarak tüm Ortaçağ'ı içine alacak biçimde dairesel devinim fikri öne geçmiştir. Bu bir kapalı dizgedir, bir yazgı inancını belirler, bir yandan da çevrimselliğin anlatımıdır. Her zaman yaşamda başladığı yere gelen bir şeyler var gibidir. Ögeler birbirlerine bu kapalı dizge içinde dönüşürler, tıpkı mevsimlerin dönüşümü gibi. **Herakleikos** "Çemberde başlangıçla bitiş çakışır" demişti. Daha sonra **Aristoteles** başlangıçla bitişi birleştiren dairesel devinimin en yetkin devinim olduğunu söyledi. **Aziz Tommaso** XIII. yüzyılda bu görüşü yineledi.

Bizim çok yeni tarihsel bakış açımız bu iki nedenselliği de çeler. Her iki bakış açısında gerçek anlamda tarihsel görünün oluşması olası değildir. Böyle bir olu-

şum için sürerliğin belirleyici olması gerekirdi. İki ucu açık çizgisel devinimle açıklanabilecek olan evrensel gelişim fikri kökü **Leibniz**'e kadar iniyor olsa da çok yenidir. Bu yeni bizi doğrudan doğruya **Newton**'ın getirdiği yeni açıklamalar karşısında duyduğumuz uçsuz bucaksızlık duygusuyla başbaşa bırakır. **Aristoteles**'in usla düzenlenmiş evren tablosundan sonra **Descartes**'ın silme maddeyle dolu evren fikri bizi bir daralmışlık duygusu içinde bırakıyordu. Merkezi ve kenarları olmayan bir evren fikri bizi sonsuz bir dinginliğe çıkarmıştı. Aynı dinginlik, kendi içinde dönüp durma fikrinden kurtulup iki ucu açık gelişim fikrine bağlanan insan için geçerlidir. Böylesine bir sonsuz bağlanışı XIX. yüzyıl filozoflarının bile aklı kesmemiştir. Bu yüzden onlar çizgisel gelişim fikrini benimserken ne yapıp yapıp gelişime bir son koyma telaşının içine girdiler. Bunun bir sonu olmalıydı, evrensel ya da insani bir son gerekiyordu. Yalnızca evrenin maddesel koşulları gereği sona erebilecek bir dünyayı varsayan yeni insanın bilinci iki ucu açık nedenselliği rahatça benimseyecektir. Tarihe özgür bağlanma da ancak böylesi bir bakış açısı içinde gerçekleşebilir. Öbür türlü hep bir şeye göre olmak vardır.

Çağdaş tarih fikrinin oluşumunda diyalektik düşüncenin elbette büyük bir katkısı olmuştur. Karşıtlıklarla gelişen bir dünya fikri insani evrimin tüm koşullarını karşılayabilecek bir ağırlıktaydı. Ancak diyalektik düşüncenin şemacı bakış açısı evrensel oluşumları oldukça basit bir formüle bağlarken bir oluşumdan bir oluşuma geçişte belirleyici olan sayısız etkenin varlığını görmezden gelmek gibi bir sıkıntıyı da kendiliğinden getiriyor gibiydi. Bir etkiye zorunlu bir tek tepki aramak ve bunların varlığında yeni oluşanın nüfus kütüğünü çıkarmak gerçekliğin yasal düzenindeki karmaşıklığı gözardı etmek değil miydi? Diyalektik düşünce bir karşıtlar dizgesi olarak ve karşıtların verimini ortaya koyan bir kavrayış olarak elbette çok önemlidir. Ancak öyle görünüyor ki doğal oluşumlar da onlara bağlı olarak gelişen insani oluşumlar da çok karmaşık bir etkileşim düzeninde kendini ortaya koyan bir nedenler karmaşığının ürünüdür ve nedenler araştırmasına tarihçinin ve başka bilim adamlarının yönelişi hiçbir zaman şematik bir yöneliş olmamak gerekir. Bu da bir oluşumun arkasında bin türlü neden aramak durumunda bırakır tarihçiyi ya da başka alanların bilim adamını.

Çağdaş bir bilinçle tarihe baktığımız zaman tarihsel olguların uzamda ve zamanda bir mozaik biçiminde yayılmış kopuk kopuk parçalardan ya da özerk bütünlüklerden oluşmadığım, tersine sayısız neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanan olguların bütünlüğünde gerçekleştiğini görürüz. Bu da bize eski bir yanılgının, bugün de pekçok kişinin bilinç eksikliğiyle rahatça benimseyebileceği bir yanılgının artık bırakılması gerektiğini duyurur. Bu yanılgı tarihin bir takım yinelenmelerle oluştuğu görüşüdür. Nedenlere inmeyi, nedenlerle içli dışlı olmayı, nedenler karşısında sabırlı olmayı alışkanlık edinmemiş bir bilinç herhangi bir tarihsel olaya açıklık getirmeye çalışırken yakıştırmalara başvuracaktır. Tarihteki iki olguyu birbirine benzetmek dahice bir buluş gibi görülebilir. Benzerlikleri saptarken ortaya konulan pırıltılar çekici de olsa yanıltıcıdır. Yetersiz bilinç benzerlikler bulmakta çok ustadır. Tarihte birbirine benzeyen hatta çok benzeyen pekçok oluşumla karşılaşabilirsiniz. Ancak bu oluşumlardan herbiri kendi özgün yapısı içinde vardır.

Onu oluşturan nedenler bambaşka nedenlerdir. Nasıl gündelik yaşamda karşılaştığımız kişiler arasında birbirlerine çok benzeyenler varsa, yakından baktığımız zaman bunlardan herbiri tam anlamında bir özellikli varlık niteliği taşıyorsa, tarihsel olaylar da yerde ve zamanda oluşum koşullarına göre kendi olmalarının inatçı koşullarını sürdürürler.

Olay tarihçiliğinin tehlikeli olduğu yer de zaten burasıdır. Benzeşen yalnızca olaylardır ya da o olayların oluşumuna şu ya da bu biçimde katkıda bulunmuş olan kişilerdir, kişilerin eylemleridir. Nedenleri tanımaya yönelmediğimiz zaman olayları kafamıza göre okumak ve değerlendirmek zor bir iş değildir. Falanca komutan falanca adaya falanca güçteki ordusuyla neden çıktı? Elbette o adayı ele geçirmek için çıktı. Neden bu kadar basittir. Bu basit nedenler birike birike bize yanlış tarih bilinci oluşturma temelini hazırlarlar. Çok yönlü bakmak her bilimde olduğu gibi tarih biliminde de güçtür. Ama bilimsel araştırmada önemli olan güç olanı başarmaktır. Bilimsel bakış bir bütünün bütün yüzlerini görmek ister. Olaylar değildir anlaşılacak olanlar, olayların temel anlamlarıdır yani onları oluşturan iktisadi, toplumsal, kültürel etkenlerdir. Bu etkenlerse, daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, birbirine geçmiş bir durumda tam anlamında kavranılması güç bir yapı oluştururlar. O yapının gizlerini çözmeden tarihten yararlanma olasılığı yoktur. Tarihe sağlıklı bakış açıları getirmenin temel koşulu bir tarih araştırması yapan kişinin bilimsel bir alanda çalıştığını unutmamasıdır.

Bu yüzden belki de en iyisi tarihsel oluşumların özünü sağlıklı bir biçimde kavrayabilmek için olayların gelişim koşullarına başvurmayı elden bırakmaksızın düşüncenin tarihine yönelmektir. İnsan yaşamı düşüncede özetlenir ya da en yetkin biçimde düşüncede yansır. Düşüncenin tarihi tarihten beklediğimiz yararı bize sağlayacaktır, yeter ki salt düşünsel oluşumların içine kapanıp kalmayalım. İnsani gelişimin düşünsel anlamı en belirgin biçimde felsefe tarihinde yoğunlaşır. Bir felsefe tarihi insanın uygarlaşma çabasını soyut düzeyde bütün ağırlığıyla ortaya koyar. Ancak bu süzme bilgi insanın yapıp ettiklerini dışta bırakırken insan yaşamını altyapısı olmayan bir garip varlık gibi duyurur bize. O zaman pekçok şeyi yanlış anlama tehlikesiyle yüzyüze geliriz. Düşüncenin tarihine yönelirken felsefede sınırlanmamak, bilimiyle, sanatıyla, felsefesiyle tüm düşünsel dönüşüm koşullarını bir arada görmek doğru olur. O da yetmez, işte o zaman, bu köklü yöneliş içinde olayların tarihine de sık sık başvurmak gerekir. Bir ionia uygarlığını doğru olarak kavramak isteyen kişi **Thales**'le başlayıp **Herakleitos**'la bitirirse ve bir pers yayılmasını ve İonia Ayaklanması ya da İonia Devrimi diye bilinen olayı görmezden gelirse yanlış yapmış olur. Ya da eski yunan felsefesini siyasal nedenlerini açıklamadan birdenbire **Aristoteles**'le bitirivermek bizi yanlışlara düşürecektir. Kültür tarihçisi **L. Robin** şöyle der: "Her felsefe tarihçisinin başlıca kolaylığı genellikle herhangi olgularla değil de düşünceyle iş görüyor olmaktır. Çünkü onun inceleyeceği olgular özellikle düşüncelerdir, hatta doğruları ya da Doğru'yu açıklayacağı düşünülen olgulardır."

Tarihçi de, bu arada düşünce tarihçisi de elbet her kişi gibi bugünün insanıdır. Tarihte olmak her şeyden önce bugünde olmaktır. Tarihçi tarihsel olgulara

bugünün gözüyle bakar. İnsanın geçmişe bakışı geçmişteki başkalarını değil kendini öğrenmek içindir. Yoksa bize ne falanca zamanda falanca topraklar üzerinde yaşamış falanca toplumdan? **Elie Faure** sorunu sanat açısından değerlendirirken şunları söyler: "Topraktan çıkan ıpıslak bir yontu, paslanmış bir mücevher, bir resmin izlerini taşıyan bir çömlek parçası birer tanıktır, bu tanıklar tanıklık ettikleri yitip gitmiş insanlardan çok bizimle ilgili bilgiler ortaya koyarlar. Sanat gelecekte yaşar. Sanat amaçlarını daha sonra ağır ağır yeni gereksinimlerinde gerçekleştirecek olan toplumsal acıların, isteklerin, umutların meyvesidir." Temelde insanın bütün düşünce çabası insanı açıklamaya daha doğrusu insanı bugünkü durumunda açıklamaya yöneliktir. Dünün külleri arasında aradığımız şey bugünkü acılarımızı, sevinçlerimizi, sayısız heyecanlarımızı, düşünce dünyamızın temel özelliklerini açıklığa kavuşturacak, bizi bize daha iyi gösterecek verilerdir.

Tarihte herbir oluşum kendi kişiliğiyle belirgin de olsa hiçbir şey kendi kendine oluşup kendiliğinden bitmediğine göre tüm bilimlerde olduğu gibi tarihte de yöntemin özü karşılaştırmaya dayanacaktır. Tarihçinin bu karşılaştırma yöntemini uygularken en büyük çabası elbette şurada burada şu ya da bu bakımdan benzeşenler arasında bağlantı kurmak değil, bir durumdan bir başka duruma geçişin koşullarını araştırmak olacaktır. "Ne neye nasıl dönüştü?" sorusu tarihsel araştırmanın temel sorusu olmalıdır. Tarihin koşulları her şeyden önce insanın düşünsel evrimini belirleyen dönüşümün koşullarıdır. Beş bin yıl önce ilk avadanlığı yapmış olan atalarımızdan bugüne ulaşan çizgide her değişim bir dönüşümü, bir yaşam biçiminden daha üst bir yaşam biçimine geçişi duyuruyor. Tarihçi bu dönüşümün koşullarını belirlemeye çalışırken insanın en genel bilgisine ulaşmak için çaba göstermelidir. Tarihçi, **Terentius**'un şu sözünü her an içinde duyması gereken kişidir: "Homo sum, humani nil a me alienum puto" (Ben insanım, sanırım insanla ilgili hiçbir şey bana yabancı değil.)

André gide'de kaygı

Gabriel Marcel

Goethe'nin kaygıyı gözardı ettiğini ve yapıtında kaygının yer almadığını sanmanın doğru olmadığını ya da her durumda epeyce yüzeysel kalacağını göstermeye çalıştım. Hakikat çok daha karmaşıktır. Bu koşullarda, **André Gide**'in *Pléiade* baskısında **Goethe**'nin tiyatrosuna giriş yazısının sonunda yaptığı değerlendirmeye tam olarak katılmak mümkün değildir. "Bütün iç dinginliğine rağmen gözkapakları asla kapanmayan ölüm maskesinin karşısında **Dante**'nin, **Pascal**'in, **Beethoven**'in, **Nietzsche**'nin, **Leopardi**'nin çökmüş ya da trajik ve acılı maskelerini hatırlıyorum: onların sesi en titrek olanıdır... **Goethe** dünya üzerinde elinden gelenin en iyisini yaptıktan sonra, acaba vazgeçişten bahsetmekle bize kollarının kucakladığından daha geniş olduğunu mu anlatmak istiyordu. Daha öte neleri kucaklayabilirdi ki? Ya da diğer bir önemli soru da şu değil midir : **Goethe** en iyi olanı kucakladı mı? Ve insan için kuşkusuz en iyi olan nedir? Bu ilk ve en yüce soruyu sormak yalnızca Hıristiyanlara özgüdür. Bu soru **Goethe**'nin dinginliğini bozamamıştır ve bizi ilgilendiren nokta da budur. Bu hayranlık uyandıran portreden sabırla edinilmiş huzura, kaygının ya da acı çekmenin eklediği birkaç dokunaklı kıvrım olsaydı **Goethe** **Goethe** olmazdı."

. Ama bu huzurun "sabırla edinilmiş" olması aşılmış olan kaygının, daha çok yaşamla ve sanat yapıtıyla bütünleştiği ölçüde aşıldığını yeterince gösterir. Bu açıdan hiçbir kaygının yeralmadığı ve bize, yalnız beklentiden değil sabırdan da tümden kurtulmayı üstlenmiş bir insanın şaşırtıcı, hatta kendi payıma bunaltıcı diyeceğim gösterisini sunan **Gide**'in son yazılarıyla *Elégie de Marienbad* (Marienbad'ın İçlişiiri) gibi üstdüzey bir metni karşılaştırmak çok öğretici olacaktır. 40'lı yılların **Gide**'i bize *Faust*'un yazarından çok **Voltaire**'i, ama *Candide*'in yazarından belki

de daha kynik olan bir **Voltaire**'i düşündürür.

Yine de **Gide**'in ilk yazılarına baktığımızda, ne kadar yer almıyora benzese de kaygının, bütün biçimleri ve bütün özellikleriyle orada olduğunu görürüz. Burada her şeyden önce, **Gide**'in kendisinin de 1930'da hakkında sert bir yargıda bulunduğu *Cahiers d'André Walter*'i (André Walter'in Defterleri) ve bu gençlik yapıtını seçikleştiren huzursuzluk ve dindarlık karışımını düşünmüyorum. **Gide** bu yapıtı yadsımaz ve bazıları kendisine, bu yapıta kendini nerdeyse bütünüyle kattığını söylediklerinde, buna inanmak ister. Ama özellikle duyarlı olduğu kusurlarıdır, onu sık sık kuşatan ve bazen de ihanet eden eksiklikleridir. "*Cahiers* (Defterler)'imi okurken beni en çok rahatsız eden yön, her cümlemi tatsızlaştıran kendimden duyduğum hoşnutluktur" *Cahiers* ile aynı zamanda yer alan *Journal* (Günlük)'ün bazı metinleri belki de daha derinlikli bir anlam taşır. Örneğin 3 Ocak 1892 tarihli şu sayfa:

"Ey tanrım! Kendimi hep böyle alt üst mü edeceğim ve ruhum hiçbir kesinlikte inlenemeyecek mi artık? Yatağında yatıp uykuyu bulmak için kıvranan bir hasta gibi sabahtan akşama kadar kaygılanıyorum; ve gece olduğunda kaygı beni tekrar uyandırıyor. Kim olacağımı bilmemekten kaygı duyuyorum. Ayrıca kim olmak istediğimi bile bilmiyorum; ama çok iyi biliyorum ki seçmek lazım. Emin yollarda, hatta sırf, gitmeyi arzulamış olduğum emin yollarda ilerlemek isterdim. Ama bilmiyorum; ne istemem gerektiğini bilmiyorum. Kendimde binlerce olanak olduğunu hissediyorum; ama bunlardan yalnız birini istemeye katlanamıyorum. Ve her an, yazdığım her sözde, yaptığım her tavırda bunun, çizgimin silinmezcesine sabitlenen bir noktası olduğunu düşünmekten ürküyorum; duraksayan, kişisiz, ölgün bir çizgi, gevşek bir figür; çünkü seçmeyi ve onu adamakıllı sınırlamayı bilemedim."

Burada açıkça görülüyor ki kaygı hem olanak bilincine, gerçekleştiren kişiyi çarpıtıp bozma tehlikesini içeren seçim zorunluluğuna ve hem de saf olmayan koşullarda bir biçimde kendiliğinden işleyen ve varlığın en derin gerekliliğine –kendisini kavramada öylesine zorluk çeken bu gerekliliğe– karşılık vermeyen şu kaçınılmaz özverinin korkusuna bağlıdır.

10 Ekim 1893 tarihinin bir notu bize **Gide**'in arzularını, günah eğilimi olarak adlandırmayı ve onlara direnmeyi bıraktığını ve tersine kendini onları izlemeye zorladığını gösterir. "Kendinden vazgeçme bana üstün bir bilgelik olarak göründü: burada varlığıma en yararlı olanı bulacağımı sanıyordum. Burada da, iyi biliyorum, gene bir bencillik vardı ama daha yeni, daha ilginç ve daha çok kuvveti doyuma ulaştıran bir bencillikti bu. Şu sözü olduğu gibi tutuyorum: kuvvetleri doyuma ulaştırmak, bu şimdi benim ahlakımdı. Hem sonra, artık ahlak falan istemiyordum, güçlü olarak yaşamak istiyordum."

Gide'in, birçok durumda üstün bir ahlak olarak, hatta kimi zaman, çelişkili bir biçimde özgün Hıristiyan ahlakıyla, dogmalar ve teolojiyle kaplanmamış ve bozulmamış bir Hıristiyanlıkla buluşan bir ahlak olarak ortaya çıkan ahlakdışılığı burada belirir.

"Seçenek zorunluluğu benim için hep katlanılmaz olmuştur" diye okuruz *Nourritures terrestres* (Dünya Nimetleri)'nin dördüncü kitabının başında; "seçmek ba-

na, birçok şey arasından birini seçmek değil de, daha çok seçmediğimi itmek gibi geliyor." "Seçmek, her zaman için, sonsuza dek, geri kalandan vazgeçmektir — ve bu geri kalanın sayıca çokluğu herhangi bir birimine yeğlenir kalacaktır. Dünya üstündeki herhangi bir sahiplenmekten duyduğum tiksinti; aynı anda bundan başkasını sahiplenmemiş olmanın korkusu buradan kaynaklanır."

Burada, **Gide**'in kaygısının tam ortasında bulunduğumuzu düşünüyorum: bu kaygı, her şeyden önce, doyumsuzluk değil, doyumun reddedilişidir. Çünkü doyum, her zaman için elde tutulanla bir biçimde yetinmeyi ve buradan da sahip olmaya köleliği içerir. Bana öyle geliyor ki zaten bu bakımdan **Gide**, bizim için ortaya çıkarılması zor olmayan bir yanılsamayla, elbette aykırı bir mürid de olsa sonuçta **İsa**'nın bir müridi olduğuna yeterince uzun bir zaman inanabilmiştir. Uzun bir süre kendi etiğini oluşturan anın etiğinin (éthique de l'instant) İncil'in ahlakından çok, **Ömer Hayyam**'ın zevk düşkünü hedonizmine bağlı olduğunu görmeyi bilmemiş ya da bunu anlamayı istememiştir.

Yine de böylesine karmaşık bir kişilik karşısında, bu karmaşıklığı yanlış anlamayı içerecek bütün sadeleştirmeleri, bütün şemalaştırmaları kendimize elbette yasaklamalıyız. **Gide**'in düşüncesinde belli bir dönem için **Dostoyevski**'nin oynadığı rolün önemini azımsamak yalnızca saçma değil aynı zamanda çok da haksızca olacaktır; öte yandan *Nourritures terrestres*'deki anlıkçılığın (instantanéisme), **Dostoyevski**'nin evrenine tümden yabancı olduğu da apaçıktır, hatta **Unamuno**'nun yaşamın trajik duygusu olarak adlandırdığı duyguyla da bağdaşmaz olduğunu ekleyeceğim — ve bu duygunun, *Porte étroite* (Dar Kapı)'nın yazarına saf ve yalın bir biçimde yabancı olduğu da hiç savunulamaz. Bu incelemenin başında alıntıladığım metin, **Gide**'in en azından yaşamının büyük bir kısmında trajik bilincin temsilcilerine, örneğin bir **Pascal**'e, bir **Dostoyevski**'ye katışıksız bir saygı duyduğunu – hatta belki de burada saygıdan daha ateşli, daha yakıcı bir duygu söz konusudur– göstermeye yeterlidir. Bu açıdan bakıldığında, **Gide**'de kaygının, yerini gayet iyi saptayabildiğimiz bazı duraklarda en azından, özgün bir bunaltı karakterine büründüğünü söylemek gerektiğine inanıyorum. Bu bakımdan temel metin *Num quid et tu?* (Acaba Sen Nesin?) başlığını taşıyan ve *Feuillets* (Yapraklar)'dan temel bir sayfa ile ve **Gide**'in **Dostoyevski**'ye adadığı kitapla tamamlanması gereken kişisel yazıdır. **Gide**'in yaşamının son evresinin nasıl olduğunu ve son günlüklerinin de tanıklık ettiği gibi, benim, ne yazık ki, bir tür içten mumyalaşma olarak adlandırmaya yöneldiğim şeyi unutmayı başarırsak, 16 Haziran 1916 tarihli şu sayfayı heyecan duymadan okuyamayız: "Artık ne dua etmeyi ne Tanrı'yı dinlemeyi biliyorum. Bana konuşuyor olsa da, duymuyorum. Onun sesine tümden kayıtsız bir duruma geldim. Yine de bilgeliğimi küçümsüyorum ve Onun bana verdiği neşe olmadığından, bütün diğer neşeler elimden alındı."

"Bana yardım etmeniz gerekiyorsa ey Tanrım, ne bekliyorsunuz? Tek başıma yapamıyorum. Yapamam."

"Kendimde hissettiğim bütün yansımalarınız soluklaşıyor. Gelmenizin zamanıdır."

"Ah! Şeytanın kalbimdeki yerinizi almasına izin vermeyin! Beni kendinizden

yoksun bırakmayın. Tanrım! Eğer siz tamamen çekilirseniz, o yerleşir. Ah, beni onunla bütünüyle bir tutmayın. Emin olun, onu bu kadar da sevmiyorum. Sizi sevebildiğimi hatırlayın."

19 Eylül 1916 tarihli not daha da dokunaklı:

"Ben cesaretini kaybeden batmış bir insanım ve artık kendimi ancak zayıfça koruyorum. Şu üç çağrının sesleri aynı: Zamanı geldi. Büyük an geldi. Artık zamanı değil. Öyleki bunlar birbirinden ayırdedilmiyor ve insan kendisini birincide zannederken, üçüncü çoktan çınlıyor."

"En azından şu dramı anlatabilseydim: Şeytanı, bir varlığı ele geçirdikten sonra, ondan yararlanırken, onunla bir başkası üzerinde etkin olurken resmetmek..."

"Düzenli olan her şeyin iyi olduğunu düşünürdüm. Kötülüğe ölçüyle egemen olacağıma inanırdım; ve tersine Şeytan, bu ölçüyle beni eline geçirdi." 3 Ekim tarihinde de şunları yazar: "sende cennetle cehennemi birleştirmeye kalkana yazık. İnsan kendini Tanrı'ya ancak tümden verir." Her ne kadar sonraları **Gide** bu düşünceleri yadsımışsa da, aslolan, bunları oluşturabilmiş olduğunu bilmektir; ve bu kadarını söylemek de çok az şey söylemektir, çünkü söz konusu olan bir fikir değil içten ve trajik bir deneyimdir, aydınlatılması gereken koşullar sonrasında yıpratıp sildiği bir deneyimdir. Ama belki de, büyük zihinlerin yaşamında seçeneğin, özgür seçimin böylesine görülür bir biçimde belirdiği pek az örnek vardır. Benim gözümde **Gide**'in, hiç kuşkusuz başlangıçta öyle olmayan ama zamanla cinsel bir yazgıya dönüşen şeyin büyük ölçüde baskısı altında Tanrıya karşı olmayı özgürce seçtiği çok açıktır. Ve bu anlamda son evresinde **Gide**, *Oedipe* ve *Thésée*'nin yazarı olarak, bir biçimde *Sinekler*'in **Sartre**'ı ile kaynaşır.

Çeviri: Medar Atıcı

Aristoteles, feminizm ve işlev için gerekenler *

M. Craven Nussbaum

Aristoteles bir feminist miydi? **Linda Hirshman** son derece ayrıntılı ve çok önemli bir çalışmasında, **Aristoteles**'te apaçık olan *misogny* (kadın düşmanlığı) ve yanıltıcı hiyerarşik biyolojiye karşın, yine de onun, feminizmin çağdaş liberalizm içinde algıladığı sınırlamaları aşması için çok önemli düşüncelere sahip olduğunu savunur.[1] Genel olarak bu düşünceye katılıyorum: **Hirshman**, **Aristoteles**'in düşüncelerinden bazıları üzerinde önemle durarak onlardan övgü ile söz ediyor ve ben de bu konuda kendisiyle aynı kanıyı paylaşıyorum. Öte yandan; bana öyle görünüyor ki **Aristoteles**'in feminizme yapması gereken en vazgeçilmez katkı, benim için, onun, insanın işlevini doğru dürüst yerine getirebilmesi için zorunlu fiziksel koşullara ilişkin anlayışıdır; onu politik alana yönlendirmesidir. Bu, **Hirshman**'ın çalışmasında önerdiği ve üzerinde önemle durduğu kürtaj *(abortion)* ve taşıyıcı *(surrogacy)* annelikten oldukça farklıdır. Çünkü, Aristotelianizm, benim onu algıladığım gibi, ısrarla varolan paylaşım üzerinde önemle, incelikle durur. O, aynı duyarlılığı bütün insanların insansal işlevlerini yerine getirmesi için gerekli temel ve zorunlu ihtiyaçlar konusunda da gösterir. Bundan dolayı Aristotelianizm, başlangıç noktası olarak (hem kadın hem de erkek için) en temel ihtiyaçların sağlanması problemi üzerinde durur ki bu beslenme, barınma ve sağlık hizmetlerini de içerir. O, aynı zamanda eğitim, iş ve vatandaşlık sorunlarına da değinir. Benim düşünceme göre, Amerikan burjuva feminizmindeki en büyük eksikliklerden biri, onun (büyük ölçüde) dünyadaki kadınların büyük çoğunluğunun açlık ve hastalık tehlikesi ile karşı karşıya bulunduğu gerçeğini kavramaktaki başarısızlığıdır. Ve buna bağlı olarak, bir

---

* Nussbaum'un bu incelemesi Cynthia A. Freeland tarafından edite edilen kitaptan alınarak Türkçe'ye aktarılmıştır. Feminist *Interpretations of Aristotle*, Pennsylvania State University Press, 1988.

çok kadın işçinin (aynı erkek işçi gibi) insanın uygun biçimde işlevini yerine getirmesi için çok kötü koşullarda çalıştığı gerçeğidir. Bu nedenle, çağdaş feminizmin **Aristoteles**'ten öğreneceği çok şey olduğunu düşünüyorum ki o, her şeye karşın, gelişmekte olan bir ülkede yaşadı ve insanın kolayca aç kalabileceğini biliyordu.[2] Böyle bir feminist (ve aynı zamanda hümanist) kaygı bana göre, **Hirshman**'ın Aristotelian veya feminist anlayışında uygun yeterlilikte açığa çıkar gibi görünmemektedir.

Bu merkezi noktaya tartışmamın sonuç bölümünde tekrar döneceğim. Ancak, ilk önce, **Aristoteles**'in feminist düşünceye katkı sağlaması muhtemel görünen beş noktaya ilişkin kısa bir açıklama yapmaya çalışacağım. Bunlardan birkaçı **Hirshman**'ın da tartıştığı alanlarda olacak. Daha sonra, bu katkıların liberalizm ile ilgili bağıntılarına yönelerek, karşıtlığın **Hirshman**'ın önerdiğinden daha ince olduğu, sağduyulu çağdaş bir Aristotelianizmin, liberalizmin bazı öğelerini, özellikle temel insan haklarını içermesi gerektiğini ele alacağım.

Ancak, önce biyolojik *misogyny* konusunda bir hatırlatma. İnanıyorum ki **Aristoteles**'in biyolojisi, **Hirshman**'ın dediği gibi, hem *misogynist* ve hem de aptalca.[3] Fakat, onun biyolojisinin katışıksız aptallığı, ki **Aristoteles** biyoloji tarihinde en büyük araştırmacılardan biridir, **Aristoteles**'in bu alanda pek fazla çaba harcamadığının açık kanıtıdır.[4] Deniz yaşamına ilişkin bilgisi ancak **Harvey** ile birlikte aşılan bir insanın, *"kadınların erkeklerden daha az dişe sahip olduğu ve aylık hastalanma döneminde bardağı bakışı ile kırmızıya çevirdiği"* yolundaki düşünceleri bir gerçektir ve bunlar bazı açıklamaları zorunlu kılar.[5] Fakat, sonuç olarak **Aristoteles**'in söylediği aptalca şeyleri ne açıklarsa açıklasın, apaçık araştırı bir deha olmasına rağmen, hangi nedenle olursa olsun, neden deniz yıldızı onu beraber olduğu, birlikte yaşadığı, çocuklarını doğurduğu varlıktan daha fazla ilgilendirdi ? Sanıyorum ki, eğer bir sonuca varmamız gerekiyorsa, bu ne onun yönteminde ve ne de bilimsel düşüncesinin özündeki bir eksikliğe işaret eder. Bu, basit olarak, büyük ölçüde bilimsel yöntemlerin kusurlu uygulanımıdır. Doğru yöntemler uygulandığında, kadının kapasitesinin (**Platon**'un daha önce belirttiği gibi) erkeklerin sahip olduğu kapasitesiyle karşılaştırılabilir olduğu gösterilebilirdi.[6] Ne de iddia edildiği gibi **Aristoteles**'in konservatif etik yöntemi bu başarısızlığın bir nedeni olarak gösterilebilir; çünkü gerçekte o, bütün var olan yönetim biçimlerini, onların paylaşım sistemlerini ve de neden bazılarının tercih edilip desteklenmediklerini bütünsel ve eleştirisel bir çözümlemeye tabi tutar.[7] Bu ise, diğer şeylerin yanı sıra, hiç de tutucu olmayan bir sonucu işaret eder ki buna göre para ve mülk, sahip olunan fiziksel şeyler, insanın işlevini gerçekleştirmesi için yalnızca birer araçtan ibarettirler. Bu sonuç eski Grek toplumunda en az bugünün Batı kapitalizminde algılanabileceği kadar radikal bir sonuçtur. Burada bir kez daha görülüyor ki, başarısızlığın nedeni, kadın konusu ile ilgili olarak, olayı iyi sorgulamamak, doğru yöntemi eksiksiz olarak uygulamamaktadır. Ve bu da bizim **Aristoteles**'in burada ne söylediğini unutmadan, onun konu ile ilgili düşüncelerine doğru yönelmemiz demektir Bu yönelimde ise, **Aristoteles**'in diğer düşüncelerinin mantıksal olarak onun politik ve biyolojik *misogyny* anlayışı ile içsel bir bağıntıya sahip olduğu korkusunu bir tarafa bırakmalıyız.

Benim, **Aristoteles**'in feminizm için özel önem arz eden düşüncesine yönelmem, onun etik kuramının diğer yönlerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Feminizm bir kapsayıcı etik ve politik kurama ihtiyaç göstermektedir; ve bundan dolayıdır ki **Aristoteles** tarafından ilgili alanlarda yapılan herhangi bir olumlu katkı *eo ipso* feminizmi ilgilendirir.[8] **Hirshman**'ın tartıştığı gibi, feminizm sıkça etik kuramların bakış açılarına ve uygulamalarına dikkat çekmeye çalışmakla birlikte, bunlar liberal politik düşünce içerisinde yeterince tartışılmamıştır. Ve bu alanların sorgulanımı **Aristoteles**'te kendisine son derece değerli bir dayanak bulmaktadır.

Duyguların akılsallığı

Hirshman'ın ifade ettiği gibi, **Aristoteles**, her şeyin ötesinde, *Rhetoric*'te duyguların, örneğin, kızgınlık, korku ve acıma, son derece ayrıntılı ve ince bir çözümünü sunarak, duyguların bazı tür inançlara veya yargılara bağlı olduğunu gösterir. Gerçekten de her durum ile ilgili olarak, yargının duyguyu oluşturan parçalardan biri olduğunun inandırıcı bir biçimde tartışılabileceğine ben de inanıyorum. Bu yargılar, o zaman, diğer herhangi bir yargı gibi sınanabilir, doğru veya yanlış olabildikleri gibi, (oluşum süreçleri ile bağıntılı olarak) *rational* veya *irrational* olabilirler de. **Aristoteles**, gerçekte, bu sorunu onu izleyen Hellenistik düşünürlerin yaptığı gibi derinliğine izlemez. Her şeyden önce ve inanıyorum ki, bütün bu konuların iyi bir felsefi kavranımını amaçlayan kişi, daha iyi aydınlanmak için Stoiklerin tutkuların açıklanımını diğer bütün felsefi açıklamalara tercih etmelidir. Fakat, Stoiklere karşıt olarak **Aristoteles**'in sunduğu şey (onlara göre yargı üzerine temellenen duygular bütünüyle *yanlıştır*) birçok duygunun son derece ayrıntılı bir doğrulammım ve çok ince bir biçimde savunulmasıdır. Onlar yaşam içinde karşılaşılan olaylara *rasyonel* ve erdemli yanıt vermeleri bakımından son derece önemli bir role sahiptirler. **Aristoteles**, bir insanın duruma uygun tutkulara, duygulanımlara sahip olmadan iyi düşünemeyeceğini veya eylemde bulunamayacağını belirtir. Ve bazı durumlarda bu, çok yoğun kızgınlığı, bazı durumlarda üzüntüyü, hatta korkuyu da içerir. [9]

Çağdaş dünya düşünüldüğünde, bu feminist düşünceye önemli bir katkıdır; çünkü bizim içinde yaşadığımız dünyanın kadınları, bazı bakımlardan erkeklerden daha duygusal olarak sosyal varlık alanında tanımlanırlar. Ve nerede vatandaşlık ve iş düşünüldüğünde, kadının daha fazla duygusal olduğu gerçeği, bu kez ona karşı *rasyonalitenin* eksikliğinin göstergesi olarak kullanılır.[10] **Aristoteles** bize önemle hatırlatır ki, dünyanın içinde bulunmuş olduğu duruma ilişkin bazı kesin doğru inançlar örneğin, kızgınlık veya üzüntüye benzer yanıtların yeterli koşullarını teşkil edebilirler. Eğer bu böyle ise, o zaman kızması ve üzülmesi gereken durumlarda kızmayan veya üzülmeyen insanın kendisi *irrasyoneldir*. **Aristoteles**'in uslamlamaları üzerine düşünümün kendisi, bizi son derece basit görünen duygu ve akıl arasındaki ayrımın sorgulanmasına götürür. Bu ise aynı zamanda bizi, bizim toplumumuzun sık sık duygusal olanı *kınamasını, aşağılamasını* yeniden sorgulamaya yönelmek zorunda bırakır.

Bizim yararımıza olarak, **Aristoteles**'in sorgulamamıza yardım ettiği bir başka karşıtlık ise bireysel ayrılık ve toplumsal bağlılıktır. **Hirshman**'ın çalışmasının başlangıcında bu karşıtlığın basit formunun kanıtını bulduğumu söylemeliyim: **Hirshman**'a göre bireysel ayrılığın kendisini belirleyici bir etik gerçek olarak kabul etmek, dostluk ve toplumsallık arasında bir gerginlik yaratmaktadır.[11] Ancak, o daha sonra, **Aristoteles**'in olayları, olguları daha kompleks bir biçimde ele aldığını da kabul eder.[12] **Aristoteles**'e göre, her insan varlığı *belli bir şeydir* ve *bir olandır*; bu zorunlu olarak böyledir, örneğin bir bireyin kendisi; o sayılabilir bir birlik olması bakımından diğerlerinden ayrılır. Ve böyle bir bireyin kendi yaşadığı bir yaşamı ve bir yaşam biçimi vardır. Onun acıları ve sevinçleri kendi bedeninde gerçekleşir. **Aristoteles**'e göre bu gerçeğin kendisi etik ve politik sonuçları kendi içinde taşır: Özellikle, toplumu bir büyük organizma olarak düşünmek ve yine toplumda acıların ve sevinçlerin ortak olarak paylaşıldığını (**Aristoteles**'e göre **Platon** bunu yapmaktadır.) iddia etmek kötü bir sahtekârlıktır.[13] Böyle bir sahtekârlık, toplumu çok kolay biçimde (aynı **Platon**'u götürdüğü gibi) öyle bir sonuca ulaştır ki, toplumun bir bölümü diğerlerinin yaşamlarının içeriğine ilişkin bazı tercihlerde bulunma hakkını kendinde bulur;[14] aynı benim beynimin ayaklarımın bundan sonra nereye gideceğini belirlemesi gibi. Ancak, insanlar böyle değildirler; **Aristoteles**'in çok doğru biçimde tartıştığı gibi. Çünkü her birey, ayrı bir birlik olduğundan dolayı, her bireyin yaşam içeriği bizzat bireyin kendi seçimi, uslamlaması tarafından belirlenmiyorsa, o yaşam içeriği hiçbir insanca değere sahip değildir. Bu demektir ki kendi vatandaşlarını, kendi yaşam biçimlerini seçmekten alıkoyan toplumlar, onları bütün insanlıklarından mahrum etmektedirler. Dolayısıyla bir toplum onu oluşturan her bireye iyi bir yaşam sağlayıp sağlamadığını sormak zorundadır, yalnızca toplumun geneline veya ortalama olarak nüfusun bir bölümüne değil.

Öte yandan, insanlar bilardo topları gibi sert bir biçimde birbirlerinden ayrı olarak varlıklarını sürdüremezler. İnsanlar yaşamı birilerini yok ederek veya iteleyerek yaşamıyorlar. Onlar sevgiye, ilgiye ve bakıma ihtiyaç duyarlar ve insanlar bir çok bakımdan birbirlerine bağımlıdırlar. İnsanlar yaşam planlarını yaparken, onlara en sevgili ve önemli gelen şey, yine diğer insanlarla paylaşacakları şeylerdir. İnsanların amaçları dostluklara katılım, aileler ve toplum ile içsel bir bağıntıya sahiptir. Gerçekten de, **Aristoteles** şunu söylemeye hazır gibi görünür: kendi yaşamını diğer insanlarla birlikte yaşamayan ve onlara yönelmeyen biri, aslında normal bir insan olarak görülmemelidir.[15] **Aristoteles**'e göre, doğru anlaşıldığı taktirde, toplumsal bağıntılar aslında bireysel seçim ile bir gerginlik içinde değildirler; çünkü en derin, en değerli bağlılıklar insanlar arasındadır. Onların her biri ayrı bir yaşam planı seçicisi olduğu gibi, birbirlerine de yine bu bakımdan saygı duyarlar.[16]

Burada tekrar görülüyor ki, **Aristoteles**'in feminizme sunacağı çok şey var.[17] Bu elbette onun erkeklere sunduğu şeyler kadar kadınlara sunacağı şeylerin olmadığı anlamına gelmez; çünkü bizim toplumumuzda erkekler birbirlerine olan bağımlılıklarını inkâr etmeye kadınlardan daha fazla hazırdırlar. Bu aynı zamanda onlar arasındaki temel bağlılıklar ve ilişkiler içinde geçerlidir. **Aristoteles** biribirine bağlı

ve paylaşılan amaçlara bağlı olarak, yaşamanın her insan varlığı için değerli olduğu konusunda ısrar eder.[18] Ben bunun doğru olduğuna inanıyorum. Fakat, **Aristoteles**'in feminizme bu anlamdaki katkısı özel anlamda bir katkıdır; çünkü onun konu ile ilgili düşünceleri feministlerin, bağlantısız-bağımsız ve kendi kendine yeterli olmayı insan için uygun amaç olarak belirleyen insan modeline karşı öne sürmüş oldukları bazı etik iddiaları desteklemek için kullanılabilir.

Özel ve genel olanın dengesi

Burada üzerinde sıkça yazmış olduğum bir alana gelmiş bulunmaktayım; [19] dolayısıyla okuyucuyu sıkmamak için konu üstünde mümkün olduğu ölçüde kısa durmaya çalışacağım. **Aristoteles** iyi bir pratik yargının, bütünün ayrıntılı bir kavranımını ve problemin tarihini içerdiğini savunur ki bu insanların tarihlerini ve ilgili insanların karakterlerini, onların kültürel geleneklerini ve benzeri şeyleri bilmeyi de içerir.[20] Onun düşüncesine göre, bu demektir ki, genel ilkeler somut bir durumu kavramada tek başına önemli bir yol gösteriminde bulunamaz. Öte yandan, iyi bir yargıcın ne yapmaya çalıştığı üzerinde ısrar etmek son derece önemlidir. O, özel bir konteks içinde, insan için iyi olanın ne olduğuna dair genel bir doğruyu anlamaya çalışmaktadır. Bu öyle bir şey olmalı ki bütün insanlara, bütün her yerde, insanın sahip olduğu benzerlikler nedeni ile uygulanabilir olmalıdır. Sözü edilen anlayış, o zaman, hiçbir biçimde *göreli* olmadan *özelcidir.* Bu bakımdan ve böyle olarak **Hirshman** tarafından kısaca söz edildiği gibi, postmodernist etik anlayışlardan keskin bir biçimde ayrıdır. Ve o aynı zamanda, daha az kesin olmasına rağmen, pragmatizmin bazı biçimlerinden de farklılık gösterir.[21] İnsana ilişkin genel kavrayış, olumsal ve açık uçlu bir biçimde ele alınmalıdır; fakat tek bir koşulla, o da somut durumlardan uzaklaşmamak. Bir diğer önemli nokta da yeni bilgiler ışığında düşünceleri yeniden gözden geçirmek veya büyük ölçekli tarihsel değişimler söz konusu olduğunda, sahip olunan bilgileri yeniden değerlendirmek. Bununla birlikte, yine de *genel anlayış* ve birçok durumda onun izin verdiği sonuçlar (eğer yeteri kadar bütünüyle özelleştirilebilirse) bütünsel bir biçimde evrenselleştirilecektir. **Aristoteles**'in bu yanı (ve benim kendi Aristotelianizmim), bana göre, yetersiz bir biçimde **Hirshman**'ın açıklamasında ele alınmıştır. Onu açık ve net ifade etmek, **Aristoteles** ve liberalizm arasındaki karşıtlığı ilk başta göründüğünden daha ince bir şekilde ortaya koyar. Bu aynı zamanda Aristotelianizm ve feminizmin çeşitli rölativist kavranımları arasındaki farklılığı da açık görünür kılar.

Olumsallığın etik bağlantısı

Hirshman tarafından sözü edilmeyen, fakat benim Aristotelianizmi yeniden canlandırma teşebbüsüme temel olan şey, **Aristoteles**'in yaşam koşulları üzerindeki ısrarıdır. Birçok insan kendi yaşam koşulunu belirleme konusunda hiçbir kontrole sahip değildir ki bu onların yaşamı sürdürme girişimlerinde büyük bir önem arz eder.[22] **Sokrates** için, daha sonra Stoikler için de olduğu gibi, erdemli bir insana

yaşam koşulları hiçbir zarar veremez. Sağlığın yitirilmesi, çocukların ve dostların kaybı, vatandaşlıktan çıkarılma, hatta hapse atılma ve işkence bile, bunların hiçbiri erdemli kişiyi yaratıcı bir yaşam sürmekten alıkoyamaz.[23] Ancak, **Aristoteles** daha gerçekçi ve **William James**'in anladığı anlamda, o ikna edilmesi son derece güç bir zihne sahiptir. Çünkü o biliyor ki, yaratıcı bir yaşam aktivitede bulunmayı gerektir. Bu bakımdan onun, yani iyi bir yaşamın açlık, yaralanma, politik hakların kaybı, köleleştirilme veya işkence tarafından engellenmesi mümkündür.[24] O aynı zamanda farkındadır ki, yaratıcı bir yaşam dostları, sevilenleri de içirir. Ve yine mümkündür ki iyi bir insan dostlarını, sevdiklerini ölümle kaybedebilir, ayrılığa veya aldatılmaya maruz kalabilir.[25] Dolayısıyla, **Aristoteles** toplumun sosyal adaleti sağlamasına büyük yer verir. **Aristoteles**'te politik paylaşım insan yaşamında çok derin bir işleve sahip olurken, Sokratik-Stoik anlayışta o, neredeyse hiçbir önem arz etmez; çünkü politik yönetimin paylaştırdığı yalnızca *fazlalık* değildir; onlar yaratıcı bir yaşam için, *eudaimonia* için zorunlu olan şeylerdir.

Bu Aristotelian anlayışın, feminizm için çok derin bir öneme sahip olduğuna inanıyorum. Çünkü Stoizmde ve onun tarafından çok önemli bir biçimde etkilenen Hıristiyan anlayışa göre, dünya kadınları tarafından yaşanan olumsuz koşulları, kötü muameleleri ve birçok şeyden mahrum bırakılmayı, onların etik ve ruhsal başarılarından ayırmak mümkündür; aynı (*Anna Karenina'da* da olduğu gibi) **Tolstoy**'un köylülerinin neredeyse **Levin**'kinden daha iyi olmaları gibi. Bu açıklamanın temelinde ise, basit olma ve köylülerin varoluşunun *yoksulluğu* yatar. Söz konusu anlayış, kadının eşit olmayan durumunun var olduğu bütün yerler içinde geçerlidir. Onlar koşullardan dolayı daha kötü değillerdir; ve gerçekten de onlar, alçak gönüllü ve uysal olmalarından dolayı, hiç şüphesiz, Tanrı tarafından cennete gitme ile ödüllendirileceklerdir.[26] **Aristoteles**'in anlayışı ise, bize, bedenin bütün etik başarıların gösterildiği bir ekran olduğunu anlatır. Ve insan için iyi olanın gerçekleştirilmesinde gerekli olan şeylerden mahrum bırakılma yalnızca fiziksel değil, fakat etik bir öneme de sahiptir. Dolayısıyla bu, paylaşımdaki eşitsizliği veya onların en önemli şeyler için hiçbir anlama sahip olmadıklarını söylemeyi neredeyse imkânsız kılar.

İnsanın İşlevinin Açıklanımı

Fiziksel koşullarla yakından bağıntılı olarak, biz **Aristoteles**'te insanın en önemli işlevlerine ilişkin bir açıklanımı ve onları doğru ve insanca yerine getirmenin ne demek olduğu üzerine yoğun bir tartışmayı buluruz. Bu ise, **Aristoteles**'in genç **Marx**'ı derinden ve en fazla etkileyen yanı oldu. Burada **Marx**, çalışma koşullarının işçileri sahip oldukları yetenekleri ve onları kullanmaktan nasıl alıkoyduğuna ilişkin eleştirisel düşüncesinin temelini buldu.[27] **Amartya Sen** ve diğerleriyle birlikte olarak ben, **Aristoteles**'in insanın işlevine ilişkin anlayışını, bir toplumun, bir ülkenin yaşam kalitesini açıklamada temel bakımından nasıl kullanılabileceğini tartıştım. Bu ise yönetimlere, kendi vatandaşlarının bir insan olarak sahip oldukları işlevleri yerine getirebilmeleri için neler yaptıklarını sormayı getirir.[28] Bu girişim birçok karmaşıklıkları içerir. Biri, seçilmiş bir işlevler listesini doğrulamak zorundadır; biri bu anlayış içinde bireysel seçimin rolünü ve onun özgürlük problemini ihmal etmediği-

ni açıklamalıdır; biri yine, insanların yeteneklerini geliştirme isteminde bulunabilmeleri için hangi basit yeteneklere sahip olmaları gerektiğini göstermek zorundadır. Çünkü en son söylenen şey, liberalizmde temel haklar bağlamında önemli bir role sahiptir. Bütün bunları halihazırda ilgili yerlerde yapmaya çalışmış bulunmaktayım; dolayısıyla onları burada tekrar ele almayacağım.

Aristotelianizmin, ortaya konan bu sorular ışığında, liberalizm ile olan ilişkisi son derece ince ve komplekstir.[29] **Hirshman** tarafından çeşitli zamanlarda ifade edildiği, o basit bir karşı olma değildir. Aristotelianizm ve Kantian liberalizm çok yakın ve kompleks bir bağlantıya sahiptir. **John Rawls** hem *A Theory of Justice*[30] ve hem de diğer yakın zaman çalışmalarında benzer bir ilişkiyi, kendi kuramında iyi kavramı tarafından oynanan rolün kavranımında gösterir.[31] Hem Aristotelianizm ve hem de Kantian liberalizm insanın seçme hakkı konusunda çok derin bir saygıya sahiptir; her ikisi de, seçme ile gelmeyen memnuniyetin hiçbir moral değeri olmadığı konusunda birleşir. Yine her ikisi de insanların birer birey olarak ayrılığı üzerinde ısrar eder ve utilitarianizmi bunu önemsemediği için eleştirirler. Hem Aristotelianizm ve hem de Kantian liberalizm, insanların kendi aralarındaki bağlılıkları ve toplumun temel rolü üzerinde ısrar eder. **Rawls** tartışan, konuşan partilerini içinde birlikte yaşamayı umut ettikleri bir toplumu kurarken hayal eder. İnanıyorum ki, Aristotelianizmin insanın temel işlevlerinin iyi bir biçimde yerine getirilebilmesi konusundaki istekliliği yeterince açıktır. O, insan yaşamında rol oynayan maddi gelir, mal, zenginlik konularında son derece güçlü ve üstün bir açıklama sunar. Yine inanıyorum ki, Aristotelianizm insanların yaşamlarını, yaşadıkları hüsran –yaşamını, gerilim yaşamını ve onun içerdiği koşulları çok daha doğru, çok daha derin bir biçimde eleştirebilme olanağını taşımaktadır– bu, birçok çalışma biçimini ve aile durumlarını da içerir. Bir başka nokta ise, Aristotelianizmin, genel olarak, liberallerin farklı iyilerin seçimi konusundaki açıklık sorusuna yanıt verebileceğidir.

Fakat bir alan var ki orada Aristotelianizm liberalizmden yardım talep etmek zorundadır. Çünkü Aristotelianizmde *ayrı olma,* bireysel seçim konusunda genel bir kavranım ve sahip olunan yeteneklerin geliştirilme hakkının olmasına karşın, devletin sınırlarına ve bireysel seçimlere yasal müdahaleler konusunda hiçbir açıklama yoktur. Oysa bu konuda liberalizm son derece yetkin görünmektedir. Dolayısıyla, Aristotelianizm bana göre, temel haklar konusunda liberal bir anlayışla geliştirilmedir; Birleşik Devletler Anayasası'nda önerildiği gibi. Sanıyorum ki feminizm çok kolay bir biçimde hakların konuşulmasını bir tarafa atarsa veya ihtiyaç duyduğu her şeyi toplum kavramından ve bağlılıklarından elde etmeye çalışırsa, ki bu özel olanı dışarıda bırakır, son derece yanlış yönlendirilmiş olacaktır. Birinin haklar konusunda konuşulmasını kalıtımsal erkek söylemi olarak düşünmesi için de hiçbir neden göremiyorum. Aynı biçimde, yine onun, feministlerin dostluk, toplum ve bağlılık çıkarlarına karşı neden düşmanca bir şey olduğunu anlamakta pek mümkün görünmemektedir. Gerçekten de, hakların dikkatli bir biçimde korunmasının, dostluk ve birçok sosyal bağlılıkları da koruyacağını ve etik bakımdan değerli bir toplum kurmaya yardım edeceğine düşünüyorum. **Aristoteles**'in, bir feminist olarak söyleyebilirim ki, konuşma, sosyal örgütlenme, ve cinsel aktiviteye devlet tarafından yasal olarak ne gibi sınırlamalar getirilebileceği konusunda sorular sormama başarısızlığı, politik bir düşünür olarak şüphesiz onun en büyük başarısızlıkları arasındadır.

Hirshman'ın feminizmi, çağdaş Amerikan ve her şeyin üstünde, orta sınıf kadını için önemli olan problemlerle ilgilidir. O, daha çok taşıyıcı annelik *(surrogacy)*, kürtaj *(abortion)*, işte eşit uygulama ve çağdaş Amerikan cinselliğinin yapısı ve ilişkileri üzerinde yoğunlaşır.[32] Fakat biz öyle bir dünyada yaşıyoruz ki eğer yeterli beslenme, sağlık yardımı almış olsalardı şimdi sayıları yaklaşık olarak yüz milyon civarında olan kadınlar hayatta olacaklardı. Buna eşit sayıda erkek ise "kayıp" tır, eşit olmayan beslenme, sağlık yardımsızlığının kurbanı olarak.[33] Biz öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, çalışmak, yiyecek elde etmenin tek yolu olmasına karşın, kadınlar gelenekler izin vermediği için evlerinin dışına çıkamadıklarından aç kalmaktadırlar.[34] Biz öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, iş arayan ve bulan kadınların çoğu, hukuk fakültesinin binalarından gelmemektedir. Aralarında bir biçimde eşit olmayan ortamdan acı çekmede ortaklık olsa da, kadınların çoğunluğu yalnızca bir günlüğüne karnını doyurabilecek kadar para kazanmak için, tarlalarda bir günde kırk kübik toprak taşımak zorundadır.[35] İnanıyorum ki, **Aristoteles**'in insanın işlevine ilişkin anlayışı, insanın içinde bulunduğu bu ve benzeri koşulların eleştirisinde son derece umut verici bir kavrayış sunmaktadır. Bazı bakımlardan o, Rawlzian liberalizmden daha ötede ve daha fazla umut vermektedir. Böyle görüldüğünde, elbette ki Aristotelian feminizm yalnızca cinsel sınıflama ile meşgul olmaktan kesilecektir. O, daha çok yoksulluğun, baskının, eşitsizliğin ve bütün dünyada, insanların cehenneme çevrilen yaşamlarının daha geniş eleştirisinin bir bölümü olacaktır. Böylelikle, Aristotelian feminizm, yalnızca cinsel sınıflama ile ilgilenmekten çıkarak, sınıfsal farklılıkları da düşünme alanı içine alır. Onun amacı, yeteneklerin değerlendirilebileceği bir eşitlik ortamını gerçekleştirmek olur. Aristotelian feminizmin düşmanı ise, ne tür bir yapı olursa olsun –ekonomik veya kültürel veya politik veya dinsel– eşitliğin gerçekleşmesini engelleyenlerdir. Bu, düşünüyorum ki, olması gerekendir; çünkü Amerikan feminizmi gereğinden fazla kendi dar çıkarlarına ilişkin sorularla meşgul olarak, genelde çok az bir biçimde insanın insanca işlevlerine ilişkin belli bir duyarlılık göstermiş bulunmaktadır.

Çeviri: H. Nur Erkızan

1. Linda, R. Hirshman, *The Book of "A"*, 70, Texas L. Rev. 971(1992); ilgili çalışma bu kitabın 8. bölümünde tekrar basılmıştır.

2. Bakınız, M. C. Nussbaum, *"Human Capabilities, Female Human Beings"*: *Women, Culture, and Development*: *A Study of Human Capabilities*, (M.C. Nussbaum and J. Glover eds., 1995); (M.C. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy :Liberalism and the Good*, 203 (R.B. Douglas., ed., 1990); M.C. Nussbaum, *Human Fuctioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism* : 20 *Political Theory* (1992): 202-46 [Buradan sonra Nussbaum, *Human Functioning*]. Aristoteles'in, Marx'ın insanın kendi varlığını gerektirdiği gibi gerçekleştirmesinin koşulları üzerine olan düşünceleri üzerine etkisi üzerine, bakınız: G.E.M.DE STE. CROIX, *The Class Struggle In the Ancient Greek World From the Archaic Age to the Arab Conquest*. (1981)

3. Bakınız Hirshman, supra note 1, 997 ("Aristoteles'in biyolojik üreme üzerine olan çalışmaları, hem hiyerarşik bir özellik ve hem de cinsel farklılığın keskin ayrımına ilişkin düşünceleri içerir. Aristoteles'in biyolojisi açıkça ya döngüsel ya anlamsız ya da her ikisi de").

4. Bakınız G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*. 54-56(1983) (Aristoteles'in çalışmalarını bir çok anlamda tartışılır olarak yorumlar; M. C. Nussbaum, *Aristotle,: Ancient Writers*, 377, 392-95(T.J.

Luce ed., 1982) (Aristoteles'in doğa felsefesini açıklar.)

5. Bir sosyo-politik açıklama için, bakınız: Llody, supra note 4, 94-111 (Aristoteles'in konu hakkındaki çalışmalarını ayrıntılı olarak ele alarak, onun, erkeğin üstünlüğü konusundaki ideolojik önyargılarına dikkat çeker.)

6. Plato, the Republic 451 1-58e. Klasik anlatımlara ilişkin göndermeler orjinal Grek metnedir.

7. Onun kullandığı yöntemlere ilişkin genel tartışma, etik ve bilim alanına ilişkin kökten eleştirileri dışarıda bırakmaz. Bakınız: M. C. *Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosopy*, 240-63 (1983) [Bundan sonra Nussbaum, *The Fragility of Goodness*]. Ona ilişkin potansiyel kökten eleştiri Nussbaum tarafından şu çalışmada verilmiştir: *Aristotelian Social Democracy.* Supra note 2, ve M. C. Nussbaum, *Nature, Function, And Capability : Aristotle on Political Distribution,* Oxford Studies In Ancient Philosophy, 145 J. Annas ed., Sup.1988)

8. Aristoteles üzerine son zamanlarda yapılan en iyi feminist çalışmalardan biri. N. Sherman, *The Fabric of Character: Aristoteles's Theory of Virtue* (1989), ki o aynı zamanda Aristoteles'in ahlaksal gelişim, erdem, dostluk, ve pratik uslamlamaya ilişkin düşüncelerinin kapsamlı bir incelemesini de içerir.

9. Benim Aristoteles'in açıklamasına ilişkin düşüncelerim için, bakınız: M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Pratice in Hellenistic Ethics* (1994), ve daha kısa olarak, Nussbaum, *The Fragilty of Goodness*, supra note 7, 307 ("Onları uslamlama da bulunmak için engel olarak görmenin çok ötesinde, [Aristoteles] uygun edilgenliği ve tutkuya dayalı yanıtları doğru akıl yürütmenin önemli ve zorunlu öğelerinden biri haline getirir.") Konunun mükemmel bir incelemesi için, bakınız: Stephen R. Leighton, *Aristotle and Emotions* 27, Phronesis, 144 (1982) (Aristoteles'in duygular ve yargı arasındaki kavranımını ele alır.) Helenlerin bu konudaki anlayışları için, bakınız: M.C. Nussbaum, *The Stoic on Extirpation of the Passion*, 20, Aperion, 129 (1987) (Stoacılann, duyguları yargının bir biçimi olarak ele almasını sorgular).

10. Bu fenomene ilişkin örnekler için, bakınız: C. Lutz, *Unnatural Emotions : Everyday Sentiments On A Micronesian Atoll And Their Challege To Western Theory*, 74 (1998) ("Kadınların duygusal olduğu söylendiği zaman, genelde onların *aşağı, eksik* olduğuna gönderimde bulunulur. Bunun temelinde ise, duygunun kültürel açıdan değersiz olarak görülmesi yatar"); S. M. Okin, *Women In Western Political Thought* , 238-46(1979) (Bu çalışma bazı kuramcıların, kadının doğası gereği aileyi herşeyin önüne koyduğu ve dış dünyada " araçsal bir işlevden çok ailede *"anlamsal"* bütünlüğü sağlayan bir role sahip olduğu yolundaki düşüncelerini ele alıp tartışır. Kadın duygusallığının yetkin bir biçimde çözümlenimi için, bakınız: N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Phsycho-Analysis And the Sociolgy of Gender,* 10 (1978) ("Kadının anneliği ev içindeki yerini belirler ve aynı zamanda aile ve toplumdaki yapısal farklılık içinde bir temel yaratır.") Bu soruların ayrıntılı tartışması için, bakınız: M.C. Nussbaum, *Emotions and Women's Capabilities; Women, Culture, And Development: A. Study of Human Capabilities,* supra note 2. de içerilmiştir.

11. Bakınız: Hirshman, supra note 1, 985-86 (Bu çalışma geleneksel erkeğin bağımsızlık kaygısı ile kadının sosyal ilişkiyi koruma istemi arasındaki çatışmaya dikkat çeker).

12. Bakınız: 1003-4 (Aristoteles'in "politik dostluk" kavrayışına gönderimde bulunur ki, onda bireylerin sosyal ilişkileri, diğer bireylerin bireysel niteliklerine saygı duyma temelinde algılanır.

13. Bakınız: Plato, The Republic 464a-e Organik birliğe sahip devlette acı ve sevincin ortaklığı üzerine Aristoteles'in eleştirisi için bakınız: Politics II. 1261a 10-62a 24.

14. Bakınız: Plato, The Republic 590c-591 a. (Sonuç olarak, vatandaşların büyük çoğunluğunun filozof-yöneticilerin köleleri olması gerektiğini söyler. Böylece onların yaşamları akıl tarafından düzenlenmiş olacaktır.

15. Bakınız : Aristotle, Politics 1. 1253a2-18; Aristotle, Nicomachean Ethics VII.1145a 15-27 (Her iki yerde de sosyal yanıtın insanın temel niteliği olduğunu belirtir).

16. Bakınız Aristotle, *Nicomachean Ethics* VII.1156b8-1158a1 (en iyi dostluğun, insanların karşılıklı olarak birbirlerinin karekterlerine ve seçimlerine saygı temelinde kurulduğunu tartışır.)

17. Bu konunun en iyi tartışıldığı yer: *Sherman,* supra note 8, 118-56. (Dostların kendi kendine yeterli bir yaşam için zorunlu olduğu hakkındaki önermesinden hareketle, kendi kendine yeterlilik ve

iyi bir yaşam diğer insanlarla bir içiçeliği gerekli kıldığını tartışır.)

18. Bakınız: supra note 15.

19. Bakınız: örneğin, Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, supra note 7, 290-317 (Aristoteles'in, bir yargıcın insanı yargılamak için, düşüncelerini genel bilimsel ilkelerden çok pratik deneyimlere dayandırması yolundaki inancını tartışır); M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philsophy And Literature* (1990) (En kapsayıcı ve en doğru etik anlayışın kavranımı, hem duygusal ve hem de düşünsel aktiviteyi içerdiği görüşünü tartışır. Buna göre o, genel ilkeler tarafından yönetilse de, yine de önceliği insanın ve durumların bireysel olarak kavranımına verir); M.C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination And Public Life (1996)* (Romanın nasıl bireylerin karmaşıklığı ve içsel gizemliliğini ortaya koyduğunu tartışır. Fakat politik ekonomi bunu çoğu zaman yok sayar.)

20. Bakınız: Aristotle, Nicomachean Ethics V. 1137a31-1138a2, VI.1143a25-1143b6 (Burada tartışılan şey, etik uslamlamanın, somut bireyselliklerin çok iyi bir biçimde anlaşılmasını gerektirdiğidir ki bu ancak deneyimle elde edilebilir.

21. Aristotelian düşüncenin görelilik anlayışı ile ilişkisi üzerine, bakınız: M.C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach; Ethical Theory: Character and Virtue,* 32 (Midwest Studies in Philosophy Vol. 13, Peter A. Finch et al.eds., 1988), ve daha genişletilmiş biçimi için : *The Quality Of Life*, 242 (M.C Nussbaum A. Sen eds., 1992.) Nussbaum, *Human Functioning,* supra note 2, ki o da sözü edilen konulara eğilir.

22. Bakınız: Nussbaum *The Fragility of Goodness,* supra note 7, 1-21 (İyi bir yaşamda şansın rolünü tartışır.)

23. Sokrates'in kavrayışının mükemmel bir açıklanımı için bakınız: G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*- 200-232(1991)

24. Bakınız : Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, supra note 7, 318-42 (Yaşamın dışsal koşullara karşı nazikliğinin tartışılması).

25. a.g.y.

26. Burada, elbette, bu tartışmanın Hıristiyanlık açısından kavranımını veriyorum; Stoikler ise, daha çok erdem ve kendi kendine hakim olma, yönetme üzerinde durur ki, bu da herhangi bir dışsal kazanımı öngörmez.

27. Bakınız: Ste. Croix, supra note 2, 71.

28. Bakınız : Nussbaum, *Non-Relative Virtues : An Aristotelian Approach,* The Quality of Life, supra note 21, bu alanda önemli çalışmaların sergilemini ve kapsayıcı bibliyografik bilgiler için.

29. Bu ilişki şu çalışmanın konusudur: Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy,* supra note.

30. J. Rawls, *A Theory of Justice (1971).*

31. Bakınız : J. Rawls, *The Priority of the Right and Ideas of the Good,* 17, Phil&Pub Aff, 251 (1980) (İyi kavramını kullandığı alanların tartışmasını içerir).

32. Bu kürtaj, eşit iş imkanı, ailede ve iş yaşamında cinsler arası ilişkilerin Amerika'da ve diğer yerlerde yaşayan yoksul kadınlar için önemli olmadığını söylemek anlamına gelmez. Genel olarak, bakınız: S.M. Okin, *Justice, Gender, The Family* (1989) (Modern Amerikan toplumundaki cinsler arasındaki ayrımla bağıntılı olan adaletsizlikleri tartışır). Ancak, olayın bu yanı Hirshman'ın açıklamasında yeterince vurgulanmaz.

33. Bakınız A. Sen, *More than 100 Million Women are Missing,* New York Review of Books, Dec. 20, 1990, 61, 61 (Asya ve Afrika'da 100 milyondan fazla kadının kötü beslenme ve sağlık hizmetlerinin yokluğundan yaşamlarını yitirmiş olduğu gerçeğini analiz eder.) Genel olarak bakınız: J. Drèze&A.Sen, *Hunger And Public Action,* 46-64 (1989), A. Sen, *Gender and Cooperative Conflict;* Persistent Inequalities: *Women And World Development* (Inere Tinker, ed,1990); A. Sen, *Gender Inequalities and Theory of Justice,* Women, Culture , And Development : A. Study of Human Capabilities, supra note 2.

34. Bakınız : M. Chen, *A. Matter of Sunvival : Women's Right to Work in İndia and Bangladesh, Women, Culture, And Development : A. Study of Human Capabilities,* supra note 2

35. a.g.e.

Batı ve doğu toplumlarında gerçekliğin algılanması, birey olma çabası ve roman

Zeynep Çetin

Romandan önceki binlerce yıllık anlatı geleneğindeki türlerde; mitolojide, halk masallarında ve öykülerinde reel-dünyaya görünüşte hiç benzemeyen, insanların uçtuğu, ölümden sonra dirildiği bir anlatı dünyası tasvir edildiğinde bile, reel-dünyanın etik'inin içinde kalındığı, reel dünyaya karşı çıkılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla reel dünyadan daha farklı bir dünyanın tasarlanmadığı bu anlatılarda, öyküyü dinleyenin 'kulak vermesinin' nedeni, yeni bir dünya dileğinin canlanmasından ziyade, var olan dünyanın içinde kalarak kendisinin bu dünya içinde bir yerlere gelebilme beklentisinden oluşmaktaydı (**Oskay**, 1981: 470, Dipnot).

14. ve 15. yüzyıllardan itibaren, yaşamın artık durağan olmaktan çıkmasıyla, mitik anlatım yerine yeni anlatım türleri oluşturulmaya başlamıştır. İnsan, yaşadığı kendi zamanına ayrı bir zaman olarak bakmaya başlamış, metafizik zaman anlayışı yerine, zamanın ampirik algılanımına geçiş gereksinimi ortaya çıkmıştır. Algılama biçimindeki bu değişiklik, toplumsal yaşamdaki değişimlerin ürünü olarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle metafizik anlatımdaki mit'lerin, masalların, fantazyaların Tarih dışı zaman algılanımının yerine, naturalistik ya da realistik kurgu türündeki Tarihsel boyutta konumlanan ve ampirik olarak algılanabilen bir zaman anlayışına geçilebilmiştir (**Oskay**, "Anlatı Semantiği Açısından Roman ve Etik": 49).

Roman-öncesi anlatı formları, reel-dünyayı gerçekten değiştirme sorununun somut (çözülebilir) bir sorun olarak o sıralar insanlığın önüne henüz gelmemiş oluşundan dolayı, "etik-içinde kapalı kalma" özelliğine sahiptir. Anlatı formlarının bu özelliği, ancak **Boccaccio**, **Shakespeare** ve **Cervantes**'le birlikte değişmeye başlamıştır. Artık gelenek'in bir tüm olarak benimsendiği durağan ve ölgün eski

toplumsal yaşam yeni bir sınıfın öncülüğünde değişmeye başlamıştır. Yeni bir "insan" anlayışı; aklına güvenen, kuşkucu ve hedonist bir "insan" anlayışı ile birlikte yeni bir anlatı formu olan "roman" aranmaya başlamıştır. Ekonomi, bilim ve tekniklerin "pazar" kurumundaki gelişmeleri izleyen ve etkileyen gelişmeleriyle birlikte, toplumsal yaşamda değişmeler başlamıştır. İnsan'ın aklı aracılığıyla dış gerçekliğe müdahalede bulunabileceğinin anlaşılmasıyla, o zamana dek "düş" olarak tasarlanan şeyler reel-hayatın içinde gerçekleştirilmeye başlanmış, dünyayı fantazyalarla süslemeye gerek kalmamıştır. Dünyanın ampirik algılama ve realistik görünümü içinde anlatılması, düşlerin reel dünyada gerçekleştirilebilmeye başladığı bu yeni dönemde yeterli bulunmaya başlamıştır (**Oskay**, 1983: 86).

Masallardan romana geçiş, toplumsal evrimin belirli bir dönemi yeterince yaşandıktan sonra gerçekleşebilmiştir. Bunun nedeni ise, insanın kendisine, hayata ve toplumsal ilişkilere bakma biçiminin masalların döneminde başka, romanın döneminde başka oluşudur. İki anlatı formunun kullanıldığı tarih dönemleri birbirinden çok farklı egemen insan / bağımlı insan ilişkisine dayanır (**Oskay**, 1991: 27).

13. yüzyılla birlikte kentlerin gelişimine koşut olarak, burjuva sınıfın düşünce ve duygularını açıklayan, oldukça gerçekçi bir anlayışla kurulan ve yavaş yavaş doğmakta olan burjuva sınıfın sıkıntıları ve isteklerinin yansıtıldığı anlatılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ortaçağ'daki az çok dural yaşam biçimlerinin hızlı ve toplu üretime dayanan yeni yaşam biçimlerine dönüşmesiyle, düşünce yepyeni boyutlar kazanmıştır. Yeniçağa geçiş aralığı sayılabilecek Rönesans, dinin önerdiği doğaüstünü yadsımaya, insanı ve insan yaşamını yüceltmeye yönelmiş ve en güçlü anlatımını **Rabelais**'nin *Pantagruel* ve *Gargantua*'sında bulmuştur (**Timuçin**, 1984: 4).

Roman, sıradan insanın da hissedebileceği boyuta varan bir dönüşümün gerçekleştiği 16. yüzyılda, **Cervantes**'le başlamıştır. Durağan feodal toplumdan burjuva toplumuna geçiş sürecinin başladığı bu dönemde, artık insan doğuşuyla kendini bulduğu toplumsal konumda çakılı kalmaya mahkum değildir, bunu sıradan insanlar da tadabilmektedir. Ancak bu sayededir ki, semantik açıdan hepsi de "masal" olan geleneksel anlatı formlarının yerine "roman" formuna geçilmeye başlamıştır. Masallarda, hayattaki konumunu değiştirmek isteyen "keloğlanların" çıktığı "serüvenler", padişahın gözüne girerek kendisini kurtarabilmek için çıkılan serüvenler yani evcilleştirilmiş serüvenler iken, **Cervantes** bu sınırlı serüvenin sınırlarını söküp atmıştır. İçinde yaşadığı kasabanın sıkıcı hayatından bunalan Kralın emekli askeri **Don Quijote**, serüveni mutlaklaştırır. Gülünçlemeleri ile, eski görkemi kalmayan ölgünleşmiş bir toplumda saçmalıklarla ve acılarla dolu bir hayatın yerine daha akla yakın bir hayatın oluşturulması için geçmişe değil geleceğe bakmak gerektiğini söyleyen **Cervantes**, **Don Quijote**'nin çılgınca serüvene koşmak istemesinin nedeninin, insan'ı bir hiçe indirgemekte olan yaşanan günün efendilerinden ve onların rasyonalitesinden kurtulmak olduğunu belirtir (**Oskay**, 1990: ss yok).

Toplumsal gelişim süreci açısından bakıldığında feodalizmin sona erdiği, kapitalizmin başladığı dönemde ortaya çıkan *Don Quijote*, ortaçağ romanının (ro-

mansın) eleştirisi sonucunda doğmuş ve yeni bir anlayışın doğuşunu müjdelemiştir. Eser, popüler şövalye romanslarını hicvetme amacının ötesinde, anlaşılması en güç insan problemlerinin gerçekliğini kavramaya çalışmaktadır.

Dolayısıyla modern romanın doğuşunda eleştiri düşünüsünün payı büyüktür. Oysa Doğu uygarlıklarında eleştiri düşünüsünün pek bir rolü olmadığı görülür. Temelde toplumsal bir değişimin sonucu ortaya çıkan romanın, üretimin hep karasabana ve toprak üzerindeki serfliğe dayandığı Doğulu toplumlarda, anlatı formu olarak yakın zamanlara dek ortaya çıkamaması bundandır. Bu toplumlarda mutlakçı siyasal irade/Sultan'ın karşısında onu dengeleyecek yeni iktidar odakları oluşmadığı içindir ki, söz konusu toplumlarda anlatılar hep "masalların" semantik yapısı içinde kalmıştır (**Oskay**, "Anlatı Semantiği Açısından Roman ve Etik: 6).

Modern roman bireyin üzerinde dönmekte iken, daha önceki anlatı formları hayat ve yazgı karşısında bireyin bırak özgürlüğünü varlığını bile kabul etmez. Uzun ve tatlı bir kaçış olan Doğu masalında, hayatın olanaklarını tükettiği her yerde olağanüstünün altın kapılarının açılması bundandır (**Tanpınar**, 1964: 655-656).

Cervantes ile birlikte roman formuna geçildiğinde, gerçeklik anlayışı ve hayatı algılama biçimi değişmiştir. "**Cervantes** ile birlikte dünyayı belirsiz anlamlı olarak algılayan, tek bir doğru yerine birbirleriyle çelişen görece doğrular karşısında kalan insanın elindeki tek kesinlik, belirsizliğin bilgeliği" haline gelir. **Kundera**, *Don Quijote*'nin doğduğu ortamı şu şekilde ifade eder: "Don Kişot yüce yargıcın yokluğunda, birdenbire korkunç bir karmaşıklık içinde ortaya çıktı; tek Tanrısal doğru, insanların paylaştığı yüzlerce görece doğruya ayrıştı" (**Kundera**, 1989: 14). Böylece roman, öznelliğin asıl olduğu, artık insanın dış dünyayı sorularıyla anlamaya, serüvenleriyle keşfetmeye başladığı Modern Çağ'la birlikte doğmuştur.

Cervantes, 16. yüzyıl İspanyası'nın tüm oluşan ve yıkılan değerleriyle genel bir tablosunu çizdiği *Don Quijote* ile gününün İspanyası'nı romanlaştırırken, ülkesindeki katı despot yönetimi de ince ince eleştirir. Rönesans gerçekçiliğinin en belirgin örneklerinden biri olan yapıt, daha sonraki yüzyıllarda gelişen gerçekçi roman anlayışına en büyük itkiyi sağlar (**Timuçin**, 1986: 93-94).

16. yüzyılı, yani *Don Quijote*'nin doğduğu dönemdeki Avrupa'nın tarihsel koşullarını, günümüz Batı toplumlarının biçimlendiricisi olarak nitelendiren **Max Weber**, modern toplumun dinamiğini "kapitalist ruh"la açıklamakta, bunun dayanağının da yine bu yüzyılda gelişen "protestan etik"te bulunduğunu öne sürmektedir (**Weber**, 1987: 258-277).

16. yüzyıldaki temel dönüşümü yaratan "Reform" dizisinin bir ürünü olan Protestanlığın yayılması, aynı zamanda "şövalyelik ruhu"nun, yani ticareti küçük gören soyluluk anlayışının da ölümüdür. Romanın bir Protestan formu olmasının nedeni, Protestanlığa göre hareket eden insanların muazzam derecedeki yetenekleri ve olanaklarında yatmaktadır (**Burgess**, 1967: 17). Şövalyelerin varlığını geçersizleştiren, *Don Quijote* gibi bir yapıtı yaratan süreç, ifadesini, "merkantilizm"de bulur. Merkantilizmle meydana gelen yeni sınıf, dinsel-ahlaksal referanslarını Protestanlık'ta, düşünsel-kültürel referanslarını da Rönesans ve Hümanizm'de bulur.

Ortaçağ skolastiğine ve Katolik Kilisesi'ne tepki olan hümanizm, burjuva ide-

olojisinin ilk aşaması sayılır (**Şölçün**, 1982: 26-27). İnsanın eğitimi ve gelişiminde yazınsal kaynakları en az dinsel kitaplar kadar önemli gören hümanizm, felsefe ve yazın dilinin Latinceden bağımsızlaşarak ulusallaşması ile yazınsal yenileşmenin de önünü açmıştır. Bu hem yeni sınıfın bireyci anlayışının kendini ifade etmesini, hem de yazınsal ve düşünsel yapıtların daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayacaktır. Ulus kavramının yanı sıra birey kavramının da geliştiği rönesansta, insan yalnız dış dünyaya değil, kendi iç dünyasına karşı da büyük bir merak duymaya başlamıştır (**Urgan**, 1986: 121-122 ve **Attali**, 1992: 51-54).

Edebiyat türlerinin 'en esneği' olan roman, düzyazıyla yazılması koşuluyla kendinden önceki hemen tüm edebiyat türlerini birleştirdiğinden, 18. yüzyılın ortalarından beri bütün dünyada geniş okuyucu kitlelerinin en çok beğendikleri edebiyat ürünü olmuştur. Aynı zamanda en geç gelişen bir edebiyat türüdür. Zira gerçekten roman sayılabilecek yapıtlar ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır (**Urgan**, 1991: 15-16). 18. yüzyılın kültürel sorununun yani *birey* ile *toplum* arasındaki karşıtlığın, en derin ve en ayrıntılı bir ifade aracı olduğu içindir ki, roman, bu çağın en önde gelen edebiyat türü olmuştur. Burjuva toplumundaki uyuşturulamaz karşıtlıklar, diğer türlerin hiçbirinde bu denli yoğun bir biçimde duyumlanamaz, bireyin çaba ve yenilgileri bu denli etkili bir biçimde anlatılamazdı (**Hauser**, 1984: 234).

Gelişmekte olan en yeni ve en son edebi form olan romanın, geç gelişmesinin bazı nedenleri şu şekilde ifade edilebilir: Yalnız başına okumaya uygun bir form olması nedeniyle yaygın bir okur-yazarlık ve boş zamana ihtiyaç göstermesi; aydınlatma tekniklerinin geliştirilmesinin önemi; gittikçe büyüyen, daha fazla uzmanlaşan ve karmaşıklaşan toplumun, geniş orta sınıfın yeni ihtiyaçlarına cevap vermesi; psikoloji ve sosyolojiye gereksinim duyulması; 18. yüzyılda ödünç kitap veren ticari kitaplıkların sayılarının artmasının, profesyonel romancıları teşvik etmesi (**Boulton**, 1975: 9-10).

Roman, dünya edebiyatına, 16. yüzyıldan itibaren toplumun merkezi olarak ekonomik etkinliklerin temel alınması gerektiğini belirten ticaret ve imalat erbabınca yaratılan burjuva sınıfın getirdiği bir türdür. Nitekim burjuva uygarlığının gerçekleştirilmesi için, önce belirli bir ekonomik sistem, sonra belirli bir kültürel sistem ve en sonra da belirli bir karakter yapısının oluşturulması gerekmiştir (**Göze**, 1989: 107-108). 18. yüzyılın en önemli olayı, ekonomik gelişmelere paralel olarak sosyal ekonomik gücünün bilincine varan burjuvazinin gelişmesidir. Teknik ve ekonomik alanlardaki gelişmeler, Avrupa'nın sosyal yapısını ve giderek siyasal düzenini değiştirmiştir. Sanayi devriminin ilk belirtilerinin görülmeye başlandığı 1730'lara doğru ekonominin tüm alanlarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir (**Göze**, 1989: 173). Bu yüzyıl, aynı zamanda burjuvazinin "sınıf bilinci"ne ulaştığı, artık parayla oynayanlar için zirveye çıkmanın söz konusu olduğu dönemdir (**Pernoud**, 1991: 83).

Dünyaya öznelciliği ve bireyin yüceliği görüşünü getiren burjuvazi, toplumun altyapı ve üstyapısını da buna göre değiştirir. Örneğin, klasik felsefe ve mantığın kullandığı genellemeler ve tümdengelimin tersine, ilk burjuva düşünürlerinden **Bacon**'ın öncülüğünü yaptığı ve modern bilimin temel ilkesi olan tümevarım, burjuva

bireyciliğinin, felsefe ve mantığa yansımasından başka bir şey değildir (**Belge**, 1994: 15).

18. yüzyılın sonlarından itibaren, Avrupa toplumu Fransa'da odaklaşan siyasal devrim ve İngiltere'de başlayıp öteki ülkelere yayılan sanayi devrimi ile iki yönde biçim değiştirme dönemine girer. Sanayi ve demokrasi akımlarının yayılması, eski toplum, eski kültür ve eski yönetim biçimlerini kökten değiştirir (**McNeill**, 1989: 367-370).

Temelinde, dağınık üretimden merkezi üretime geçiş olgusu yatan sanayi çağı ile birlikte, doğa üzerinde tam bir denetim ve daha büyük bir toplumsal artı sağlama olanağı, daha büyük bir toplumsal bölünme ve sınıflar arası hareketlilik ile düşünsel yapıda bilimsel düşünüş egemen olmaya başlar (**Şenel**, 1995: 286). Bu gelişmeler sonucunda ekonomik, toplumsal ve düşünsel yapılar arasındaki etkileşimin arttığı görülür.

Ulaşım ve iletişim alanındaki gelişmelerle başlayan 19. yüzyıl; kentlerde ilk kez yaya kaldırımları, vitrinler, büyük mağazalar, kafeler; kent yaşamına geçen kitlelerin kent ile iletişimini kuran fizyolojiler; halkın satın alabildiği tefrika romanlı ve reklamlı gazeteler, sentimental edebiyatın ortaya çıkması gibi hızlı değişimlere tanık olur (**Oskay**, 1993: 7). Gazete, demiryolları ve telgrafın uzak mesafeler arasındaki iletişimi hızlandırmasının ardından, benzer çabalar 19. yüzyılın sonunda sanayide görülür (**Borst**, 1997: 123).

Roman ile Sanayi Devrimi sonrası kapitalist Batı toplumları arasında ilişkiler irdelendiğinde, romanın kökeni ve gelişmesinin, kapitalizmin yükselmesi ve gelişmesi ile büyük ölçüde paralellik gösterdiği, diğer ekonomik ve sosyal sistemlerden farklı bir sistem olarak kapitalizm ile roman arasındaki ilişkilerin çok yakın olduğu ve bu nedenle kapitalizmin 'başyapıtı' olarak nitelendirildiği görülmektedir (**Bennett**, 1990: 86).

Okurların gerçek dünyasında karşılığını bulan roman, yazarın algıladığı ve kurguladığı dünyayı okura iletir. Kurmaca ve gerçekliğin hiçbir kurala bağlı olmaksızın iç içe geçmesi, romanın özgül yapısını oluşturur. Diğer yandan romanın ortaya çıkması ve gelişmesinde rol oynayan en önemli faktörler; okur yazarlığın artması, basım tekniğinin gelişmesi, pazar ekonomisinin gelişmesi, bireycilik ve laisizmin yükselmesidir (**Bennett**, 1990: 16-10). Bir başka deyişle, romanın ortaya çıkışı, bir yandan basının yaygınlaşması, diğer yandan toplumsal bağların gevşemesi ile bağlantılı bir olgudur.

Konu olarak bireyi alan roman, bireyin topluma, doğaya karşı mücadelesinin epiğidir ve yalnızca insanın insanla veya doğayla savaş halinde olduğu, insan ve toplum arasındaki dengenin kaybolduğu bir toplumda ortaya çıkabilir. Böyle bir toplum ise, kapitalist toplumdur (**Fox**, 1945: 34-36 ve **Reed**, 1981: 22). Kendini eleştiri üzerine kuran bir toplumun anlatı formu olan roman, her şeyden önce gerçeğin gerçekliğine dair bir sorudur. Bu, aynı zamanda her türlü toplumsal düzeni kemiren, yanıtı olmayan bir sorudur (**Paz**, 1993: 19).

Avrupa'nın toplumsal ve manevi yaşamını büyük ölçüde etkileyen Fransız Devrimi'nden sonra, sanat ve edebiyat yeni bir gelişme evresine girer. Bu dönem-

de günlük yaşantıyı dışta tutan, aristokratik dönemin bir sanat anlayışı olan klasikçilik, artık batmak üzeredir. Çünkü anlatımı olduğu sanatsal düşünce tarzına yol açmış olan koşullar ortadan kalkmıştı. Bu nedenle yeni gerçeklik, artık klasikçi tarzda kavranıp ortaya konamazdı (**Suçkov**, 1982: 46). Dolayısıyla 18. yüzyılın sonlarına doğru romantizmin gelişmesi, bir rastlantı değildir. Fransız Devrimi'nin toplum düzeninde yaptığı değişikliği, romantizm yerleşmiş kurallara ve biçimlere, geleneksel duygulara ve düşüncelere, kalıplaşmış dile ve anlatıma karşı çıkarak edebiyat alanında yapmıştır (**Urgan**, 1989: 170-171).

Sanayi toplumunun oluşmaya başlaması ile birlikte gerekli yeni popüler kültüre geçiş, okur yazarlık oranının artmasına koşut olarak gerçekleştirilmiştir. Bunu, basım tekniğini, mürekkebi ve kâğıdı ucuzlatan teknik gelişmeler izlemiş ve yayın alanındaki gelişmeler, roman türünde farklı bir boyut kazanmıştır. Dergi, gazete ve diğer süreli yayınlardaki artış ise, okuma-yazma öğrenen kitlelerin artan ilgisi, kentleşme ve sanayinin diğer etkileri nedeniyle devam etmiştir (**Oskay**, 1993: 70).

İnsanı neden'lerle, nasıl'larla, belki'lerle baş başa bırakan romanların örgüsünde en büyük yeri kaplayan, sorulardır. İnsan dünyası ve yaşamına ilişkin bir bildiri olan roman, insan olmanın önemli bir dayanağıdır (**Uygur**, 1964: 576). Roman, aynı zamanda kurallar yerine sezgiler, kesinlikler yerine eğilimler, yasalar yerine istemlerin kazanıldığı bir okuldur.

Modern edebiyatın bunca uzun zamandır başat bir kolu olan roman, gelişimine, nesnel gerçekliğin olduğu gibi yansıtılmasından başlamak zorundaydı. Çünkü romanın ortaya çıkmasının temelinde, orta sınıfın giderek büyüyen boyutlarına ayna tutulması gereksinimi yatmaktadır. Böylelikle roman; ilk örnekler sayabileceğimiz söylencelerden, mitolojiden, şövalye öykülerinden, kahramanlık öykülerinden daha farklı bir görevi üstlenmiştir (**İdil**, 1983: 12).

Romanın çerçevesini, her şeyden önce iyi yazılmış bir öykü oluşturur. Öyküyü doğuran şey, imgelem; konusu ise, insan ve insanın içinde yaşadığı evrendir. İmgelemin en büyük saltanat sürdüğü yer, eski Doğu'dur. Bu, belki de **W. Raleigh**'in *İngiliz Romanı* adlı eserinde, romans'ın Doğu ile Batı'nın birleşmesinden doğduğunu söylemesinin nedenini oluşturur. Çünkü Doğu, öykünün hayal öğesini, Batı hayallerin bir araya getirilmesini sağlayacak yolları bulduğu zaman öykü, yalnızca geçmişi anlatan bir masal döneminden çıkmış, her çağın hayatını kendine özgü biçim ve özellikleriyle anlatabilecek bugünkü romanı doğurmuştur (**Adıvar**, 1964: 638). Ayrıca insanı bütün kişisel ve toplumsal yönleriyle, ruh halleriyle, kişiliğini besleyen çeşitli koşullarla vermeye çalışan Batı romancılığı, 18. yüzyıldan itibaren bir sürü alt dallara ayrılarak, romana bugünkü yaşanan hayatın karmaşıklığını, insanlığın tüm düşünü ve ruh devinimlerini kavrayabilecek çeşitli biçimleri verebilmiştir.

Yazın türlerinin en nesneli gibi görünen roman, gerçekte en öznelidir. Çünkü öznelliğin asıl olduğu bir çağda, kişilerin gerek krallara gerekse kurallara, eskiden kalma her şeye karşı ayaklandıkları bir çağda doğmuştur. Bu dönemin yazarları, duygu ve düşüncelerini hiçbir kurala bağlı kalmadan özgürce dile getirebilmek amacıyla roman türünü ortaya çıkarmışlardır (**Ataç**, 1964: 651).

Modern gerçeklik, gerçeğin duyular aracılığı ile birey tarafından keşfedilmesiyle başlar. Gerçeğin duyular aracılığıyla keşfedilmesinin kökeni, **Descartes** ve **Locke**'a dayanır (**Watt**, 1987: 12). Aristokrasinin metafizik, dogmatik ve skolastik düşünüşüne saldıran, burjuvazinin dünya görüşünün felsefi temellerini oluşturan **Locke**, aynı zamanda ampirizmi de ortaya atmıştır (**Şenel**, 1991: 436). Ampirizm, bilgiyi skolastikten sıyırarak, ona gözlenebilirlik ve sınanabilirlik boyutlarını getirmiştir. Böylece nedensellik ve nesnellik kazanan bilgi, 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı ile kutsanır. Akıl ve bilginin önem kazandığı bu süreçte, insan "ilahi güç"ten bağımsızlaşarak evrenin merkezine yerleşmiştir.

Sonuç olarak, oluşum ve gelişim süreci, düşünsel, siyasal ve toplumsal dönüşümlerle doğrudan ilintili olan romanın esas amacı, insanı eğlendirmek, aynı zamanda durumu gerçek hayatın gösterebildiğinden daha iyi belirtmektir. Bağımsız bir tür kimliğini kazanması 18. yüzyıl sonlarına dek uzanan romanın, yetkinleşmesi ve alt-türlerinin oluşumu ise 19. yüzyılı bulur. **Mihail Bakthin**'in belirttiği gibi, roman, gelişimini sürdüren, henüz tamamlanmamış tek türdür.

Romanın 19. yüzyılda Avrupa, İngiltere, Fransa, Rusya ve İskandinav ülkelerinde hızlı gelişme göstermesi, bir rastlantı olmayıp; romanın modern yaşamı dile getirmeye uygun form olmasının sonucudur. Toplumsal ve psikolojik konulara olan eğilimi, romanı bu dönemi temsil eden bir sanat biçimine dönüştürmüştür (**Mann**, 1989: 54). Bu yüzyılda roman, insanla ilgili köklü bir araştırma alanı olarak gündelik yaşama girmiş, **Balzac**'la başlayan gerçekçilik, yere ve zamana göre değişik görünümler alarak devam etmiştir.

Ne var ki roman, her ülkede, özellikle anlatı sanatlarının yalnızca folklor düzeyinde kalmış olduğu ülkelerde aynı derecede başarılı gelişim göstermemiştir. Zira buralarda roman, sürdürülen bir şey değil yeni başlanılan bir şeydi. Bu ülkelerin roman yazarları, genel kültür açısından da geri oldukları için bir toplumsal yansıtma sanatı olan romanı beklenmedik olaylarla örülü bir şaşırtmacılık sanatına dönüştürmüşlerdir (**Timuçin**, 1984: 4-5).

Ahmet Hamdi Tanpınar, "Baştaki Sultan'm dışında kimsenin özne olmadığı" Osmanlı toplumunda bir anlatı formu olarak romanın geç ortaya çıkabilmesini, insan ile insan arasındaki bu ilişkiyi değiştirebilecek siyasal, dinsel, ahlaki ve zihinsel dönüşümler olmamasına bağlamaktadır. Çünkü roman, ortaya çıkabilmek için etik'e karşı çıkacak yeni insan'ı ve bu insana yaşama hakkı tanıyacak çoğulculaşmaya başlamış toplumsal dönemi beklemiştir. Çoğulcu yapılanma sayesindedir ki roman, masalın tersine, etik'i, egemen ideolojiyi hep sorgulanması gereken bir örüntü olarak görmüştür (**Oskay**, 1990: 68).

Diğer yandan romanın, çağdaş toplumun en önemli anlatı türü olması için, romantizm ile ona tepki olarak doğan realizmi beklemesi gerekmiştir. Çünkü psikolojinin doğuşu, toplum düzeni içinde birey hak ve özgürlüklerinin sağlanışı, birey hayatının önem kazanması, laik düşüncenin yerleşmesi, romanın gelişmesi için ana koşullardır (**Mutluay**, 1979: 304). Bu nedenle romanın asıl zaferi, ilk gerçekçi eserlerin ortaya çıkışı ile başlar ve günümüze dek sürer. Psikolojik çağrışımlar, bilinç akımı, iç ve dış gözlem olanaklarının kullanımı gibi gerçekçiliğin yeni yorumları da, türün sınırlarını genişletir.

Bilindiği gibi bizde romanın bir anlatı türü olarak ortaya çıkışı, Batı'da olduğu gibi feodalizmden kapitalizme geçiş döneminde burjuva (kentsoylu) sınıfın doğuşu ve bireyciliğin gelişimi sürecinde tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşulların etkisi altında gerçekleşmedi. Türk edebiyatına roman türü, Tanzimat'la girmiş; Batılı anlamda roman, Tanzimat sonrası Batı romanından çeviriler ve taklitlerle, yani Batılılaşmanın bir parçası olarak başlamıştır.

Modern romanda gerçeğe uygunluk ön planda gelmekte iken, mesneviler ve halk hikâyelerimizin gerçekten uzak olduğu, bu eserlerde hayalin geniş bir yer kapladığı görülür. İlk çevrilen eser, **Yusuf Kamil Paşa**'nın 1859'da **Fenelon**'dan çevirdiği *Telemaque*'dır. Daha sonra çevrilenler arasında *Mağdurin Hikâyesi* adıyla **Victor Hugo**'nun *Sefiller*'i, **Daniel Defoe**'nun *Robenson Hikâyesi*, *Monte Cristo* ve *Gulliver Seyahatnamesi* gibi eserler bulunmaktadır. İlk yerli romanımız ise **Şemsettin Sami**'nin 1872'de yayımlanan *Taaşşuk-i Talat ve Fıtnat* romanıdır. Diğer yandan bizde roman türünün en başarılı örneklerini, Fransız romanlarının etkisiyle **Halit Ziya Uşaklıgil** verir. Batılı anlamda ilk romanımız, *Aşk-ı Memnu*'dur. Yepyeni duygu ve düşünce ortamını hazırlayan romanlarında, topluma yol gösterme ve okuyucuları aydınlatmanın ön planda olduğu görülür (**Karaalioğlu**, 1983: 25-26 ve **Özön**, 1985: 111-142).

İmparatorluğun çöküşünü durdurmak için Batı kurumlarının taklit edilerek Türkiye'de uygulanması esasına dayanan Tanzimat, temelde imparatorluğun gerilemesine karşı, yine yönetici sınıfça çare olarak düşünülen Batılılaşma hareketidir. Bu amaçla pragmatik nitelikte bazı reformlara girişilmiştir. Ancak yanlış temellere dayanan bu hareket, ne imparatorluğun dağılmasını önleyebilmiş ne de ekonomik açıdan güçlenmesini sağlayabilmiştir (**Moran**, 1983: 13).

Tanzimat romancıları, İslam'ın manevi değerlerinin üstünlüğüne inanıyorlardı. Söz konusu aydınlara (romancılara) göre, hem Batı örneğine bakarak çağdaşlaşmak hem de gelenekler ve dinine bağlı bir Osmanlı olarak kalmak mümkün olup Doğu ve Batı değerleri arasında bocalamak, ikileme düşmek söz konusu değildi. Ancak sonuç, "kültür ikileşmesi"nin ortaya çıkması oldu. Batılılaşma, temelde yönetici ve yönetilen sınıfları birleştiren İslam ideolojisinin yarattığı bütünlüğü bozarak cemaat hayatını sarsmak suretiyle, toplumun üst ve alt tabakaları arasındaki kopukluğu daha da derinleştirmiştir. Batı ile Doğu'yu bir arada yaşama olgusu, devlet kurumlarının yanı sıra diğer üstyapı kurumlarında da farklı değerler sistemlerini yansıtan bir ikilik yaratmıştı. Artık eski ahlak/yeni ahlak, eski aile tipi/yeni aile tipi gibi ayrımlar yapılmaya başlanmıştı. Yönetici ve yönetilen sınıflar arasındaki mesafe artarken, yönetici sınıfın kendisi de kültür çıkmazı içine girmiş, meydana gelen değer karmaşası toplumumuzun belirgin bir özelliği haline gelmişti (**Moran**, 1983: 18-21).

19. yüzyıl boyunca kendi toplum düzenlerine inançları sarsılmış Osmanlı devlet adamları ve aydınları, Batı'da olduğu gibi *birey* ve *toplum* üzerinde özgür bir düşünceye dayanan yeni bir çözümleme getirememişlerdir. Şeriat'ın tartışma dışı kal-

dığı bu dönemde, Osmanlı aydınları, Batılı temsili kurumların Şeriat'a ters düşmediğini ileri sürmüşlerdir. Gülhane Hattı Hümayunu (1839) ve Kanun-u Esasi (1876) gibi 'reform' belgelerinin ortaya çıkması ise, özgürlükçü ve laik düşüncenin ürünü olmaktan ziyade 'Doğu Meselesi' şeklinde özetlenen diplomatik buhranın sonucu olmuştur (**Timur**, 1986: 71).

Türkiye'de Romanın Gelişmesini Geciktiren Başlıca Nedenler

Roman, Batı'da burjuva yaşam biçimi ve 'birey'in belirmesiyle ortaya çıkmış bir anlatı türüdür. Oysa ekonomik bakımdan geri bir tarım ülkesi olarak kalan Osmanlı İmparatorluğu, 1838 İngiliz Ticaret Anlaşması ile mevcut küçük sanayisini yok etmenin yanında, sanayileşme ve dolayısıyla bir burjuva toplumu kurulması olanaklarını tamamen kaybetmiş, ülke açık Pazar haline gelmiş ve bu süreç yarı-sömürgelikle sonuçlanmıştır. Bu, 'birey'in ortaya çıkmasını engelleyen bir ekonomik/toplum yapı(sı)dır. Osmanlı toplumunun devlet ve halk arasında birlik yaratan iktisadi mantığı, bireyin toplum içinde ortaya çıkmasını önlemiş, bireyin olmadığı yerde roman da ortaya çıkamamıştır.

Batı'da romanın ortaya çıktığı dönemde Osmanlıdaki anlatı türleri, *Leyla ile Mecnun*, *Yusuf ile Züleyha* gibi Farsça'dan kaynaklanan mesneviler ile *Dede Korkut*, *Köroğlu*, *Kerem ile Aslı* gibi sözlü halk hikâyeleriydi. Bizde roman, bu anlatı türlerinin geliştirilmesinin doğal sonucu olarak doğmamıştır. Bunun yerine Batı'nın belirli bir toplumsal gelişme aşamasında yarattığı bir tür olan roman, Batı'dan 'ithal' edilmiştir. Zira ülkemizde romanın ortaya çıkmasını zorunlu kılacak nesnel koşullar oluşmamıştı (**Naci**, 1990: 21).

Müslüman ülkelerde ruhbilimsel araştırmalar ve 'psikolojik yazılar'ın yok denecek kadar az olması da bir diğer nedendir. Ortaklaşa İslam kültüründen gelen büyük hikâye geleneği, insanı da dış evreni de birlikte yadsıyordu.

Düzyazı geleneğimizin olmayışı, kadınlar ve erkeklerin ayrı dünyalarda yaşamaları da, Türk romanını geciktiren diğer önemli iki nedendir. Çünkü kadınsız bir toplumun hayat deneyiminin tam olması, bireysel hayatta eksiklik yaratmaması düşünülemez. Bireyin söz konusu olduğu yerde konu, mutlaka aşk'a gelir. İlk romancılarımızda aşk; cariyeler, aile ilişkileri arasında ya da azınlık kadınlarla olabilmiştir (**Tanpınar**, 1964: 653-656).

Tanzimat Fermanı ile hukuksal alanda belirgin olarak kendini gösteren Batılılaşma sürecinde Osmanlı devlet adamları ve aydınları, toplumsal ve kültürel yönden yetersiz olduklarından yenileşme bakımından biçimcilikten pek öteye gidememişler; radikal çözümlere gitmek yerine, yerleşik kalıpları Batılı tarzda onarmaya, süslemeci bir değiştirmeye/yenileştirmeye başvurmuşlardır. Bu, hukuğun dışında, siyasal-ideolojik alanlarda ve edebiyat-kültür çizgisinde de böyledir.

Batı uygarlığı ile Doğu kültürünü uzlaştırma çabaları, daha çok Doğu kültürünün yerel dayatmasını içermekteydi. İnsanlar arasında dil, din, ırk ve mezhep ayrılıklarının gözetilmemesini; köleliğin kaldırılmasını, mal ve can güvenliğinin sağlan-

ması ile ticaret güvenliğinin kurulmasını öngören Tanzimat anlayışı, bir 'hak dağıtımı' işlevi görmüş ve toplumsal ilişkilere yansıması, 'verme' biçimine gerçekleşmiştir.

Üretimin düşük olması yanında, çalışan insan sayısının sınırlılığı da köklü ekonomik dönüşümlerin sağlanmasını engellemiştir. Nihayet sanayileşmenin iç dinamikle gelişmediği, sanayinin oluşturulması için dışardan yetişmiş eleman ve işçilerin getirildiği, kadınların kafese tıkıldığı, erkeklerin çalışmadığı bir toplumsal yapıda, her türlü yenileşmenin de yüzeyde kalacağı açıktır (**Baki**, 1993: 2-5).

Diğer yandan Batı'da felsefe, toplum bilimleri ve sanat birbirleri ile etkileşim içinde geliştiğinden, romancılar çağlarının felsefesi ve biliminden haberdar olmakta, bunları eserlerinde yansıtmaktaydılar. Ayrıca yaşadıkları toplumun karmaşık yapısı, onlar için bir ilham kaynağıydı. Osmanlı toplumu ise ne gerçek bir Aydınlanma yaşamış ne de Batıdakine benzer bir sınıfsal yapıya ulaşmıştı. Bu durum Osmanlı aydını ve romancısını 'kitabi' kalmaya zorunlu kılmış, dolayısıyla toplumun bazı katmanlarının romana klişeler halinde ve çok sınırlı bir şekilde girmesine neden olmuştur. Oysa modern Batı romanı ve gerçekçilik, toplumun tüm sınıflarının anatomisini yaparak ve bunların sorunsal kahramanlarını yaratarak doğmuştur (**Timur**, 1991: 41-42).

Cumhuriyetin ilanı, Türk romanında radikal bir değişikliğe yol açmıştır. Bunun başlıca nedeni, Osmanlı reformlarının gerçekleştiremediği laik ve ulusal bir devlet yapısının kurulmasıdır. Üstyapıyı değiştirmekle işe başlayan Cumhuriyet dönemi, önce 'devletçilik'le sanayileşmeyi denemiş, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından 'kapitalist yol'dan sanayileşmeye başlamıştır. Üretim teknolojisindeki önemli ölçüdeki değişmeler, 1950'ler civarında başlayabilmiştir.

Türkiye'de çok partili hayat da, bir halk hareketi ya da demokratik bir devrim sonucu doğmamış, aşamalı bir şekilde ilan edilmiştir. Kurumsallaşması ve işleyiş biçiminin de buna uygun olduğu söz konusu dönemdeki Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu, Köy Enstitüleri vb girişimler Türk romanına köylülüğün girmesi şeklinde yansımıştır. 1950'ler ve 1960'lar yazınına damgasını vuran roman türü, 'köy romanı' olmuştur (**Timur**, 1991: 88-89). Ayrıca 27 Mayıs ve 12 Mart hareketleriyle demokrasinin askıya alınması gibi gelişmeler, Türk romanını etkilemiş, romancılarımız Türkiye'nin ekonomik, toplumsal ve siyasal yapısındaki değişmeleri eserlerinde incelemeye çalışmışlardır. Sonuç olarak, bir yandan 27 Mayıs hareketinin ardından hazırlanan Anayasa'nın sağladığı nispi özgürlüğün, diğer yandan sanayileşerek değişmekte olan toplumun, romancıların önüne yeni sorunlar ve olanaklar çıkarması ile kent romanları ön plana geçmeye başlamıştır.

Başlangıcından günümüze Türk romanı başlıca iki çizgi üzerinde gelişmiştir: Birincisi; düşünceden yola çıkan ve toplumsal sorunları ön plana alan romanlar. İkincisi; bireyler arası ilişkilere ve bireyin iç dünyasına yönelik romanlar (**Naci**, 1990: 32-33). Romancılığımızın gelişmesiyle birlikte, bu iki çizgiyi uyumlu bir biçimde birleştiren (örneğin, **Ahmet Hamdi Tanpınar, Sabahattin Ali, Yusuf Atılgan** gibi) romancılar, Cumhuriyet döneminin en başarılı romanlarını vermişlerdir.

Genel değerlendirme

Roman, bize hayat hakkında tümüyle eleştirel bakış getiriyor. Roman, bize düşünün diyor. Örneğin, temelde boyunduruk hikâyesinin anlatıldığı *Anna Karenina*'da, kadınların kendilerini trenin önüne atmayacakları bir hayat olamaz mı, dedirtiyor. Kadının evde, erkeklerin devlet görevlerinde yer aldığı, işteki başarısını temel amaç haline getirdiği bir hayatın yaşandığı toplumda, kendini devlet işlerine veren Anna'nın kocası Karenin, karısını ihmal eder ve ilişkilerinde romans kalmaz. Koca, idari görevlerini yaptıktan sonra, kendinden emin bir biçimde yatmaya ve bunun yasal hazlarına doğru yol alırken, Anna'mn içten içe tamamen değişmesi kocasının zaman çizelgesinde herhangi bir değişikliğe yol açmaz (**Nabokov**, 1984: 55). Temel sorun, aşığı Wronski'nin bile kendisine kayıtsız kaldığı Anna için daha farklı bir yaşam olamaz mı, sorusudur.

Türk romanında, örneğin *Anna Karenina*'da olduğu gibi, toplumsal sisteme yönelik bir eleştiri bulunmadığını söylemek mümkündür. Doğal düzlemde, doğanın beşerileştirilmesinin bir parçası olan aşk, toplumsal düzlemde, bireyin, birey düşmanı bir dünyaya karşı bir başkaldırışıdır. Kapitalist üretim ilişkileri içinde yaşanan yoğun bir aşk ilişkisi, aynı zamanda yabancılaşmaya karşı bir direnmedir. Birey olma sürecindeki insan, kendisini bu yolda engelleyen toplumsal gerçeklikle uzlaşma içinde olamaz. Söz konusu aşk ilişkisiyle birey, 'gayri meşru' duruma düşer. Tıpkı Anna'nın yaşadığında olduğu gibi. Diğer yandan örneğin, Romeo ve Juliette ile Genç Werther'in intiharları, içinde yaşadıkları nesnel gerçekliğe dönük birer protesto hareketidir, aynı zamanda kendi 'ben'lerinin inkârı oranında bireyselliklerinin onaylanmasıdır.

Aşk, birey-toplum diyalektiği içinde yoğun bir sorun olarak belirmektedir. Birey-toplum diyalektiğinin bireyin aleyhine işlediği bir dış dünyada 'ben'in yüceltilmesi, bireyin, kendi öznelliğine saldırıda bulunan bir nesnel gerçekliğe karşı kendini var etme mücadelesidir. Bu mücadelede gerekli olan gücün kaynağı, yine bireyin kendisinde bulunmaktadır (**Şölçün**, 1984; 23-24).

Roman, verili durumu, reel varoluşsal koşullarımızın acısını ve onursuzlaştırıcılığı bize duyumsatabildiği için romandır. Bunun gerçekleştirilebilmesi ise, günümüzün rafineleşmiş egemen/bağımlı ilişkisinin yeniden üretimi yöntemleri karşısında, insanın kendisine, hayata ve Doğa'ya bakma biçimini eleştirel gözle yıkıp yeniden farklı bir semantik yapı içinde inşaasıyla mümkündür.

Yüzyıllar süren gelişmeler sayesinde, total tek bir hakikatin bütün topluma empoze edildiği geleneksel toplumlar olmaktan çıkan Batılı toplumlar, değişimlere açık toplumlar olma yoluna girmişler; başta teknoloji ve ekonomi olmak üzere pozitif bilimlerde, siyaset felsefesinde, düşünme yönteminde ve insan'ın kendisine ve hayata bakışında da yeni bir döneme geçmişlerdir. Bu yenileşme, halkın hayatından kaynaklanmıştır. Müslüman ülkeler ile Batı'ya uzak olan diğer toplumlar bunu yapamamışlardır.

1940'lara doğru **A. H. Tanpınar**'ın "hakiki ihtilal, toplumun gelişmesinin devletin çizdiği yenilikçiliğin önüne geçmesiyle olur" demesi, bu bakımdan çok

anlamlıdır. Batılılaşmayı kendi özgün zamanında ve kendi özgün dünyasında gerçekleştirememiş toplumlarda yaşanan Batılılaşmanın halkı 'uzaktan seven' patrimonyal eliti, çoğu kez bu anlamda bir toplumsal gelişmeyi önlemek, hiç değilse ertelemek için kendine uygun bir Batılılaşma modeli uydurmuştur. Bu nedenle bu toplumlarda insanın özgürlüğü, toplumun refahı ve birey insanın siyasal etkinliğine ilişkin temel sorunların çözümü, Batılı dünyanın gelişme sürecine yakından bağlıdır (**Oskay**, 1989: 11-12).

Siyasal iktidarın 13. ve 14. yüzyıldan günümüze dek sivil toplum yaşama alanını ortadan kaldıramadığı toplumlar olan Batı Toplumları'nda düşünce ve sanat, devletin ezici gücü karşısında toplumsal yaşamda göreli olarak özgür kalabileceği yaşam alanları bulabilmiştir. Bunların temelinde 15 ve 16. yüzyıldan beri süregelen canlı ve zengin bir ekonomik gelişme vardır. Kendi toplumsal yaşama üslubunu, geniş ve farklı kültürlerle yoğun bir karşılaşma süreci içinde 2500 yıllık bir birikimle oluşturduğu içindir ki, Batı insanının dünyaya, insana ve nesneye bakışı akılcı olmuştur. Bu nedenle tek bir 'imana' ve 'tek bir etik'e dayanmak yerine, insan'a ve onun aklına güvenmiş, insanın dünyayı değiştirmesine olanak vermiştir (**Oskay**, 1998: 30-31).

Padişahın her şey, tebanın ise yalnızca "hiçlik" olduğu bir hayatın yaşandığı doğu toplumlarında ve bizde roman, öykü ve masal geleneğini aşamamıştır. Çünkü roman, Osmanlı toplumunda etik'i sorgulayan gelişkin bir yazınsal form olarak kullanılmak yerine, kurulu düzenin kurumlarını yücelten ve olumlayan bir hayat felsefesi içinde kullanılmıştır. Dolayısıyla sanat ve kültür hayatında Cumhuriyet dönemine kadar, gerçeklik ile etkileşimden kaynaklanan canlı ve zengin bir dilimiz olmamıştır. Hayat ve gerçeklik karşısındaki bakışımız, ampirik (etik'le sınırlı) algılamayla yetinmek, bunu kendi içinde biçimsel olarak mükemmelleştirmek ve gelenekleştirmek biçiminde olmuştur. Zaman ve mekânın belirsiz olduğu öykü ve masallarımızda, karakterler arasında bir farklılaşma, insan ve kaderi arasında bir gerilim yoktur. Dil ise, bu durağan hayatı olumlayan "hikmet"in taşıyıcısı, bir sulta aracı işlevini yüklenmiştir. Bu ortamda sanatın amacı, etiğin olumlanmasıyla biten kaçış düşleri yaratmak, yani gerçeklikten kaçış olmaktadır.

Cumhuriyet dönemi bütün bunların değiştirilmesine yönelmiş, ancak birçok olumlu gelişmeye karşın bazı sorunlar (örneğin, kitabın işlev kazanamaması, radyo ve televizyon yayıncılığının bir sivil toplum işi olduğunu anlamaktan uzak bir anlayış içinde gerçekleştirilmesi gibi) hâlâ çözümlenmemiştir (**Oskay**, 1998: 34-35).

Sonuç olarak, gerçeklik evrenine ait bir üretim ve dışavurum biçimi olan sanat, insanoğlunun yaşamın korku ve zorlamalarından, toplumsal baskı ve geleneklerden, günlük yaşamın sıradanlığından özgür kılınması olduğuna göre, yaşanan hayatın gerçek görünümünün yazılı belgeler ve yasalardan çok bu düşsel söylem biçimlerinde saklı olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA:

- Adıvar, Halide Edip, "Roman Üzerine", *Türk Dili Roman Özel Sayısı*, Temmuz 1964, sayı: 154.
- Ataç, Nurullah, "Roman Üzerine", *Türk Dili Roman Özel Sayısı*, Temmuz 1964, sayı: 154.

• Attali, Jacques, *1492*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Ekim 1992.

• Baki, Hayati, *Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan*, Ankara, Promete Yayınları, Kasım 1993.

• Belge, Murat, "Türk Romanında Tip", *Edebiyat Üstüne Yazılar*, 1. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Aralık 1994.

• Bennett, Tony, *Outside Literature*, 1. B., London and New York, Routledge, 1990.

• Boulton, Marjorie, *The Anatomy of the Novel*, 1. B., London, Routledge & Kegan Paul, 1975.

• Borst, Arno, *Computus: Avrupa tarihinda Zaman ve Sayı*, çev. Zehra Aksu Yılmazer, 1. B., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Kasım 1997.

• Burgess, Anthony, *The Novel Now*, 1. B., London, Faber & Faber Ltd.,1967.

• Fox, Ralph, *The Novel and The People*, New York, International Publishers, 1945.

• Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 5. B., İstanbul, Beta Basım Yayım Dağıtım, Kasım 1989.

• Hauser, Arnold, *Sanatın Toplumsal Tarihi*, çev. Yıldız Gölönü, 1. B., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

• Hisar, Abdülhak Şinasi, "Edebiyatta Roman", *Türk Dili Roman Özel Sayısı*, Temmuz 1964, sayı: 154.

• İdil, Mümtaz, *Gerçeklik ve Roman*, 1. B., Ankara, Dayanışma Yayınları, Nisan 1983.

• Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Özetli/Örnekli Türk Romanları*, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1983.

• Kundera, Milan, *Roman Sanatı*, çev. İsmail Yerguz, 1. B., İstanbul, Afa Yayınları, Haziran 1989.

• Mann, Thomas, "Roman Sanatı", çev. Ahmet Cemal, *Argos*, Mayıs 1989, No: 9.

• McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, çev. Alâeddin Şenel, 2. B., Ankara, V Yayınları, 1989.

• Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul, İletişim Yayınları, Kasım 1983.

• Mutluay, Rauf, *100 Soruda Edebiyat Bilgileri*, 3. B., İstanbul, Gerçek Yayınevi, Nisan 1979.

• Naci, Fethi, *100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, 2. B., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1990.

• Nabokov, Viladimir, "'Anna Karenin' Üzerine Dersler'den", *Çağdaş Eleştiri*, Mayıs 1984, yıl. 3, sayı: 5.

• Oskay, Ünsal, "Benjamin'in Baudelaire Üzerine Çalışmalarında Yükselme Kapitalizminin Sanat ve Kültür Yaşamı", *A.Ü. S.B.F. B.Y.Y.O. Yıllığı*, 1981, sayı: VI"an ayrı bası, s. 470 (Dipnot).

• ....., "Anlatı Semantiği Açısından Roman ve Etik" (Yayınlanmamış Çoğaltma).

• ....., "Roman'ı 'Tedavülden Kaldıracağa' Benzeyen Bir Gelişme Olarak Romanın Televizyona Uyarlanması", *Yazko Edebiyat*, C. 5, Nisan 1983, sayı: 30.

• ....., "Fransa'da 1789 Devrimi'nin Oluşum Süreci ve Getirdikleri", *Gösteri*, Temmuz 1989, sayı: 104.

• ....., "Umut'ta Entelektüel Boyut ile Popüler Boyutun Başarılı Bütünleşmesi Üzerine", *Beyazperde*, Şubat 1990 eki, ss yok.

• ....., "Kemal Sunal'lı Komediler Neden 'Konsolos' Gibi Değil...", *Hürriyet Gösteri*, Haziran 1990, sayı: 115.

• ....., "Romana Varamayışımızın Nedenleri Üzerine Umutsuz Olmayan Bir Değerlendirme, Masal Semantiğinden Romanın Semantiğine Geçiş Sorunu", *Varlık*, Şubat 1991, sayı: 1001.

• ....., *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, İstanbul, Der Yayınları, 1993.

• ....., "Yeni bir 'Ortaça'a Hazır mıyız?", *"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım*, 1.B.,

İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Haziran 1998.

• Özön, Mustafa Nihat, *Türkçede Roman*, 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.

• Paz, Octavia, *Modern İnsan ve Edebiyat*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.

• Pernoud, Regine, *Burjuvazi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1. B., İstanbul, İletişim Yayınları, Ocak 1991.

• Reed, Walter L., *An Examplary History of the Novel: The Quixotic versus the Picaresque*, Chicago & London, The Univ. of Chicago Press, 1981.

• Suçkov, Boris, *Gerçekçiliğin Tarihi*, çev. Aziz Çalışlar, 1. B., İstanbul, Adam Yayıncılık, Eylül 1982.

• Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Kısaltılmış 3. B., Ankara, V Yayınları, 1991.

• ....., *İlkel Topluluktan Uygar Topluma: Geçiş Aşamasındaki Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, 4. B., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.

• Şölçün, Sargut, *Tarih Bilinci ve Edebiyat Bilimi*, 1. B., Ankara, Dayanışma Yayınları, 1982.

• ....., "Edebiyatta Aşkın Diyalektiği ve Birey", *Çağdaş Eleştiri*, Ağustos 1984, yıl: 3, sayı: 8.

• Tanpınar, Ahmet Hamdi, "Roman ve Romancı Üzerine Notlar", *Türk Dili Roman Özel Sayısı*, Temmuz 1964, sayı: 154.

• ....., *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7. B., İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1988.

• Timuçin, Afşar, "Romanın Kısa Öyküsü", *Yarın*, Mart 1984, sayı: 31.

• ....., *Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul, De Yayınevi, Mart 1986.

• Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul, Hil Yayın, Kasım 1986.

• ....., *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul, Afa Yayınları, Temmuz 1991.

• Urgan, Mina, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, C. I, 1. B., İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1986.

• ....., *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, C. II, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1989.

• ....., *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, C. III, 1. B., İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, Ocak 1991.

• Uygur, Mermi, "Romansız Yaşayamam", *Türk Dili Roman Özel Sayısı*, Temmuz 1964, sayı: 154.

• Watt, Ian, *The Rise of the Novel*, 2. B., London, The Hogarth Press, 1987.

• Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 3. B., İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, Haziran 1987.

Antik çağ'da ve modern dönemde serbest zaman

Filiz Aydoğan

Giriş

Felsefenin ve insanoğlunun ortak yargısı, serbest zamanın yaşamın en iyi şeylerinden biri olduğu yolundadır. Serbest zaman çalışmak, yemek, barınmak gibi yaşamın zorunlu gereksinmelerini karşıladığımız zaman dışındaki alandır. Serbest zaman, dış gerçekliğin bireye yüklediği rollerden sıyrılarak, kendisini özgür olarak tanımlayabildiği ve hissedebildiği, kendisini ve toplumsal gerçekliği eleştirel bir biçimde sorgulayabildiği bir alandır. Bu nedenle, serbest zaman aslında çok önemli bir yaşam dilimidir. Toplumların ve kültürün gelişmesi, bu özgür zamanlarda insanın yaratıcılığını ortaya çıkaran serbest zaman etkinlikleri sayesinde sağlanmıştır.

Anlam açısından bakıldığında, İngilizcedeki serbest zaman sözcüğü (*leisure*) Latince'deki (*licere*) özgür olma sözcüğünden türetilmiştir. Bu nedenle, serbest zaman etkinliği, serbest olarak yapılan ya da sınırlanmamış, özgürce yapılan etkinliktir. Ayrıca, kişisel doyumu sağlamak için yapılan bir etkinlik olduğundan, özgürce seçilmiş bir etkinliktir. Zamanı kullanma biçimi olarak, başka deyişle, etkinliğin anlamlı olup olmadığı açısından tanımlandığında serbest zaman etkinliği içsel zevk ve mutluluk veren bir etkinlik olduğundan bu tür etkinlikler diğer etkinliklerden ayrılmaktadır[1].

Öte yandan, serbest zaman, çalışmadan farklı olarak, herhangi bir ekonomik amaçla ilişkisi olmayan bir zaman geçirme ve etkinlik biçimidir. Çalışmadan farklı olarak zorunlu olmayan, ekonomik bir zorlama amacıyla girişilmeyen, kendi başına bir amaç olarak girişilen, okuma, hobiler, spor, oyun, dinlenme gibi kültürel, sanat-

sal ve toplumsal etkinliklerdir.

Bütün bu tanımlardan yola çıkılarak, serbest zamanın ve serbest zaman etkinliklerinin bireyin kendi adına giriştiği etkinlikler olduğu kabul edilmiştir. Birey, bir etkinliğe zorlanıyorsa ya da bu etkinlik bireyin kendi özgür seçimi değilse, o etkinlik serbest zaman etkinliği olarak tanımlanamaz. Serbest zaman etkinliği, olması gerekenden farklı, gönüllü olarak girişilen ve güdülenmenin içten gelmesi gereken bir etkinliktir[2].

Bu yazıda, serbest zamanın hiç değilse toplumun belirli bir kesimi için yukarıda verilen tanımlarına uygun olarak yaşandığı Antik Çağ ve bu zamanın toplumun çok büyük bir kesimi tarafından medya ve genel olarak kültür sanayi* ürünleriyle geçirildiği modern dönem incelenecektir.

A. ANTİK ÇAĞ'DA SERBEST ZAMAN

Yunan uygarlığının gelişmesinde en önemli etken, üretim işlerinin köleler ve zanaatkârlar tarafından yapılması nedeniyle özgür vatandaşların sanat, politika ve felsefeyle uğraşmalarım sağlanmış olmasıdır. Toplumdaki eşitsizliğin olağan sayılması, beden işlerinin ve ticaretin hor görülmesine, yöneticilerin, savaşçıların ve soyluların yarattıklarının ve yaptıklarının önemli bulunmasına neden olmuştur. Antik Çağ boyunca ekonomik etkinlikler hor görülmüş, ticaret Yunan vatandaşı sayılmayan kişilerin işi olmuş, siyaset ise toplumsal refahın sağlanmasında tüm özgür Atinalıların katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Yunan kent devletlerinde, demir işlemede ve sikke yapımında sağlanan gelişmelerle birlikte üretimin artışı, demokrasi yönetiminin altında köle emeğinin bütün üretim dallarına dağıtılmasına yol açmış, köleliğin doğal bir şey olduğu yanılsamasını yaratmıştır. Böylelikle, doğanın sömürülmesi, insanın insanı sömürmesine geçişi de birlikte getirmiştir[3].

Köleler üretim araçlarını kullanarak ya da üretim araçlarının yerine geçerek, Antik Çağ'ın vatandaşlarına serbest zaman yaratmışlar, böylelikle vatandaşlar da zamanlarını siyasal hayata katılarak geçirebilmişlerdir. Köleler sayesinde uygulanabilen bu tür bir demokrasi ile köleler dışındaki özgür vatandaşlar sitenin yönetiminde doğrudan söz hakkına sahip olabilmişlerdir. Ama bu toplumda köleliğin doğal bir kurum olması, bu toplumun eşitsizliğe dayalı bir toplum olduğu düşüncesini getirmemiştir. Çünkü özgür vatandaş sayılmayan köleler, sitenin maddi üre-

* Kültür sanayi, filmler, pop müziği, dergiler, televizyon, radyolar, çizgi romanlar, diziler gibi kitlelerin çalışma dışı zamanlarında vakit geçirmeleri için hazırlanmış eğlence sanayileridir. Kültür sanayi ürünleri ise çok geniş bir kitleye seslenen, yaratıcılığa olanak tanımayan, bireyleri tartışma ortamına girmeden yönlendirilecek ve denetlenecek edilgin nesneler konumunda gören ürünlerdir. Kültür sanayi tarafından hazırlanan ürünlerle, çalışma - serbest zaman çemberindeki izleyicilerin kendilerini huzurlu hissetmeleri ve günlük yaşamda olduğu gibi, çalışma dışında da hiçbir şeyin kötü gitmediği yanılsaması yaratılarak, kendilerini güven içinde hissetmeleri sağlanmaktadır. Bkz. Chris Rojeck, *Decentring Leisure*. London: Sage Publications, 1995, s. 17.

timini sağlamanın dışında, sitenin yönetimine katılma hakkına sahip değildirler. Zaten bu nedenle özgür sayılmamaktadırlar. Yurttaşlar ise yasaların yapılmasına katılabildikleri, yönetimde söz hakkı oldukları ya da sırayla yöneticilik yapabildikleri için özgürdürler[4].

Köleliğin yanında meta üretiminin artması, tüccar sınıfının büyümesini de birlikte getirmiştir. Meta üretiminin artması, öbür metaların değerlerini ifade etmede kullanılabilecek bir metanın, başka deyişle paranın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bütün bunlara ek olarak, meta üretiminin gelişmesi, beden emeği ile zihin emeği arasında bir ayrıma yol açarak toplumu efendi-köle ilişkisi içine sokmuştur. Böylelikle, serbest zamanı olmayan çalışan kitleler ve felsefe, bilim ve sanatla ilgilenen serbest zamanı olan mülkiyet sahibi sınıflar arasındaki ayrım Yunan toplumunda keskinleşmiştir ve bunun sonuçları açıkça yaşanmaktadır: Kölelerin işi çalışmadır; siyasi yaşama katılma, düşünme ve çözüm üretme ise özgür vatandaşların işidir. Vatandaşlar, hem siyasi yaşama katıldıkları için, hem de çalışmadıkları ve bedenlerini yormadıkları için özgürdürler.

Çalışmanın yalnızca kölelere özgü olduğu bu toplum yapısında, serbest zaman, serbest zamanlı özgür vatandaşlara özgüdür. Atinalıların serbest zaman etkinliklerinden biri, şölenlerdir. Şölenlerde önce konuklarla birlikte yemek yenir, daha sonra içki eşliğinde siyaset, felsefe, ahlak, edebiyat başlıkları altında belli bir konu tartışılırdı. Son olarak da eğlenmek üzere dans eden kızlar, akrobatlar ve büyücüler odaya çağrılırdı. Bu dönemde bir başka serbest zaman etkinliği ise festivallerdir. Bereket tanrısı Dionysos onuruna yılda 4 festival yapılırdı. En eski Yunan festivallerinden biri olan Antheistra'da, yeni şarabı tatmak için herkes toplanırdı. Suyla karıştırılmış şarabı tatmak için yapılan kutlamalara şarkılar ve danslar eşlik eder ve içki içme yarışına geçilirdi. Tarihte ilk defa Antik Yunan'da rastlanan tiyatro ürünleri de bu, yıllık festivallerde ortaya çıkmıştır. Dionysos ve Ocak'ta yapılan Lenea adlı festivallerde, özellikle komedi türünde oyunlar sergilenirdi. İzleyiciler, bugünkü edilgin, sessiz futbol ve televizyon izleyicilerinden farklı olarak hareketli ve taşkındı. Bunun nedeni, izleyicilerin kendilerini etkin katılımcılar olarak görmeleriydi. Oyuncular ile izleyiciler arasındaki ayrım, günümüze doğru gittikçe artarak eğlenmeyi bekleyen bugünkü tiyatro izleyicilerine kadar gelmiştir. **Zeus** onuruna düzenlenen Olimpiyat Oyunları da spor, at ve savaş arabası, boks, koşu yarışları gibi oyunları içermektedir. Bu yarışlarda sporcular, takım olarak değil, amatör sporcular olarak; kendileri adına yarışırlardı. Bu oyunlar sırasında politik liderler de barış anlaşmaları ya da iş sözleşmeleri yaparlardı. Olimpiyat Oyunları, dini bir toplantı ya da bir spor karşılaşması olmaktan çok, bir tür şenlikti. Mihrapların ve heykellerin arasında, sanatçılar ve şairler kalabalıkları eğlendirir, geceleri ziyafetler düzenlenirdi. Antik Yunan'daki bu festivaller çok az kadını, çocuğu ve köleyi içerse de, bütün bunlar serbest zamanlı sınıf olan Atinalı özgür erkeklerin etkinlikleriydi[5].

Antik Çağ'ın serbest zaman anlayışını ve serbest zamana bakış açısını en açık bir biçimde bu çağın en önemli filozofları olan **Platon** ve **Aristoteles**'in yapıtlarında bulabildiğimizden, incelememizde bu filozofların görüşlerine ağırlık verilecektir.

a. PLATON'UN SERBEST ZAMAN KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Soylu bir Atinalı'nın oğlu olarak kendini aristokratik düzenin yeniden kurulmasına adayan **Platon**'un İdeal devletini anlattığı *Devlet* adlı yapıtında önerdiği toplum, insanların eksiklerini tamamlamak üzere bir araya geldikleri ve yardımlaşarak ortaklık içinde yaşadıkları bir düzendir. Bu toplum düzeninde, insanların yaradılışına uygun olarak, işlerinin gereği neyse onu zamanında yapmaları gerektiğini belirtmektedir. Çünkü **Platon**'a göre, çalışanın serbest zamanı olamaz. **Platon** işçileri, çiftçileri, tüccarları toplum için gerekli sayar; bunların yanında "kafaları işlemeyip de beden işlerinde çalışan ve beden güçlerini satan gündelikçiler"[6] de olacaktır.

Platon, ideal toplum için gerekli gördüğü beden gücüyle çalışan kesimleri şöyle nitelendirmektedir: *"Doğa ne kunduracı yaratmıştır, ne de demirci. Bu tür uğraşlar onları uygulayan insanları, o aşağılık ücretlileri, durumları dolayısıyla siyasal hakları olmayan adsız sefilleri alçaltmaktadır"*[7]. Günümüzde hepimizin serbest zaman geçirme etkinlikleri olarak kullandığımız müzik, dinlenme, spor yapma ve oyun oynama **Platon**'a göre, çeşitli biçimlerde "denetlenerek" eğitim için kullanılmalıdır. Eğitimde en iyi yol, beden için idman, ruh için müziktir. Müziğe tüm söz sanatlarını da katan **Platon**'a göre, kin ve nefrete yer veren masal anlatıcılarını toplumdan atmak gerekir. Tanrılara ve büyüklere karşı gelmeyi içermeyen masalların anlatılmasının ve çocukların bu masallarla büyütülmesinin doğru olduğunu savunan **Platon**, bu bakımdan **Homeros**'un ve **Hesiodos**'un bazı masallarını tehlikeli olarak nitelemiştir. Masalların yanı sıra şairlerin de bu konuya önem vermeleri ve uyarılmaları gerektiğini belirtir[8]. **Platon** söz, makam ve ritimden oluşan ezginin masallara uymasını ister. Sözler ağlama ve sızlamalara yer vermemeli, hüzünlü sözlere uyan Lydia makamı dinlenmemelidir. **Platon**, mutsuzken bile insanın kadere kafa tutmasını sağlayacak sert bir makam olan Dor makamının ve başarılarından dolayı gurura kapılmadan her şeyi hoş görebileceği Phrygia makamının topluma uygun makamlar olabileceğini belirtir. Bu makamların dışındaki makamları çalan sazlara ve saz ustalarına yer vermez. Ritim de bunlara uymalıdır. **Platon**, yalnızca müziği değil, tüm sanatları, Yunan vatandaşlarının gözlerinde, kulaklarında mutlu etkiler yaratan, ölçüsüzlüğün ve düzensizliğin giderilmesine yarayan birer araç olarak kabul eder. Sanat, ritim ve düzen duygusu yaratmalıdır; bu duyguları yaratmak açısından bakıldığında bütün sanatlar içinde müzik, eğitimlerin en iyisini sağlar. Bu nedenle, **Platon**'a göre eğitim müziğe dayanmalıdır. Hatta **Platon**, müziğin değişmesiyle birlikte devletin anayasasının da değişeceğini belirtir. Devletin bekçilerinin bu alanı özenle korumalarını ister[9]. Müzikle bağlantılı olarak, oyunun da düzenlenmesi gerektiğini, eğlencenin zararlı olabileceğini, oyunda kurallara uymayan çocukların büyüdüklerinde yasalara saygı göstermelerinin mümkün olmayacağını, müzik ve oyundaki düzen duygusunun eski düzenin bozuk yanlarını düzeltebileceğini savunur[10].

Platon'da her şeyin ölçüsü düzendir. Tutkular ve zevkler, kölelere ve kadınlara özgüyken, küçük bir azınlık sade ve ölçülü isteklere sahip olabilir. Bu düzende yurttaşlar, zevklerine ve tutkularına hakim olmalı, herkes "düzene" uymalıdır.

b. ARİSTOTELES'İN SERBEST ZAMAN KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Efendi köle ilişkisini, yöneten-yönetilen, serbest zamanı olan-olmayan arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyan **Aristoteles**'tir. **Aristoteles**, gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen kişilerin doğa yasası olarak efendi olduklarını, beden gücüne dayanarak bunu yapan kimselerin ise, gene doğa yasası gereği köle olduğunu, bu nedenle de efendi ile köle arasında ikisini birleştiren bir ortak çıkar olduğunu belirtir. *"Birinin buyruk vermesi, bir başkasının ise söz dinlemesi olgusuna ilkece karşı konamaz; bu, hem zorunlu hem de faydalıdır. Gerçekten, bazı şeyler daha doğdukları anda böyle ayrılmışlardır: Bazıları yönetecekler, bazıları da yönetileceklerdir"*.[11] **Aristoteles**, tıpkı zihnin beden üzerindeki egemenliğinde, zihnin bedeni yönetişinin doğallığında olduğu gibi, ruhunda düşünme yetisi bulunmayan beden işlerinde çalışanların da zihin işlerinde çalışanlar tarafından yönetileceğini ve köle olarak yaşamalarının doğal olduğunu savunur. **Aristoteles**'e göre, köle kullanımı hayvan kullanımından farksızdır, çünkü her ikisi de insanın beden gereksinimlerinin karşılanmasını sağlar. **Aristoteles**, böylelikle bazılarının bu gereksinimleri karşılamak için çalışması, üretmesi gerektiğini ısrarla savunurken, durumları elverişli olan efendilerin kendilerini "devlet işlerine ya da felsefeye" vermeleri gerektiğini belirtir[12].

Platon gibi **Aristoteles** de, devleti yönetenlerin ve yönetilenlerin oluşturduğu bir toplumda, yönetenlerin eğitiminde serbest zamana önem verir. Serbest zaman Grekçe'de *skhole*'dir; İngilizce'deki *school* (okul) da aynı kökten gelir. *Skhole*, hiçbir çıkar gözetmeden üzerinde çalışmaya değer olan şeydir. Nasıl ruh, akıl ile içinde aklın olmadığı iki bölümden oluşuyorsa ve aklın olmadığı bölüm aklın sözünü dinlemek zorunda kalıyorsa, nasıl aşağı olan üstün olan için bir araçsa, çalışmak da serbest zamana ulaşmanın bir aracıdır. Yasa koyucular açısından asıl amaç, yurttaşların çalışmasının ve savaşmanın yanında inceliklerle dolu bir serbest zaman yaşamının sağlanabilmesidir, çünkü serbest zaman, eğitimle amaçlanması gereken hedeftir. Ama serbest zamanın anlamlı etkinliklerle geçirilebilmesi için, insanın kendini sınırlaması, cesur ve dayanıklı olması gerekir. İnsanlar, *"Bunlar olmadan köleler gibidir, çünkü tehlikeye yiğitçe karşı koyamayanlar istilacıya köle olurlar ve atasözünün dediği gibi, kölelerin serbest zamanı yoktur"*[13].

Politika adlı yapıtında, VIII. Kitap serbest zamana ve serbest zaman etkinliklerine ayrılmıştır. Para karşılığı yapılan ve bedeni yıpratan bütün uğraşları, erdemin dışında kalan ve bayağı uğraşlar olarak niteleyen **Aristoteles**, yurttaşların kendilerini bu tür işlerden uzak tutmalarını salık verir. Eğitimin amacı, yurttaşların zeka ve sanat yetilerini geliştirebilmelerini sağlayacak serbest zaman etkinliklerine olanak yaratmaktır. Eğitimi serbest zaman etkinlikleriyle eşitleyen **Aristoteles**, okuma yazma, idman ve resmin yanında oyun ve müziği diğerlerinden ayrı olarak irdeler.

Müzik, bir haz aracı olarak kullanılmasından çok, incelikli bir serbest zaman aracı olarak kullanılması açısından eğitimde temel öneme sahiptir. Oyun, çalışanı dinlendirmesi, çalışmanın getirdiği gerginlikleri gidermesi açısından yararlıdır. Ama oyun, çalışma alanıyla ilgili bir etkinlik olduğundan, uygun bir serbest zaman etkin-

liği sayılamaz, çünkü **Aristoteles**'in tanımladığı serbest zaman, çalışmanın ve çalışma yaşamının bulunmadığı mutlu bir varoluş biçimidir. Bu mutluluk, sıkıntı ve acıyla değil, zevkle bir arada gider; çalışmada ise daha önce hiç yaşanmamış bir amaç için çalışıldığından bu mutluluk yoktur. Müzik bir serbest zamana hazırlanma biçimi olduğundan, insanları bu amaç için eğittiğinden, faydalı ve zorunlu olmaması nedeniyle özgür insanlara yaraşır bir uğraş olduğundan, eğitimin amaçlarına girer. **Aristoteles, Homeros**'un şölenlerde müziğe önem verdiğini, en iyi dinlenme biçiminin de şölenlerde insanların bir araya gelmesi, yiyip içmesi, müzik dinlemesi olarak tanımladığını aktarır. Okuma yazma, resim gibi etkinlikler, faydalı olduklarından değil, daha üstün bilgilere ulaşmanın ve maddi nesnelerdeki güzelliği görmenin birer aracı olduğundan, idman ise vücudun eylemlerini düzenlediğinden gençlere öğretilmelidir[14].

Aristoteles, bir serbest zaman etkinliği olarak müziğin, oyun gibi eğlendirici ve canlandırıcı ya da bir haz kaynağı olması nedeniyle değil, doğru, eleştirel bir değerlendirme alışkanlığı kazandırması açısından kullanılmasını doğru bulur. **Aristoteles** müzik aletlerini çalmadan da iyi müziği kötüden ayırmanın ve özgür yurttaşlar için incelikli bir serbest zaman geçirme biçimi olarak kullanmanın mümkün olduğunu belirtir: *"Başkalarının ürünlerinin emeğinden düpedüz yaralanmak varken, niçin kendileri çalmayı öğrenmek zorunda olsunlar?"* Bu nedenle profesyonel müzisyenler, aşağı sınıfın üyeleri olmalıdır, çünkü müzik aletlerini çalanlar bu işi kendi kişiliklerini geliştirmek için değil, dinleyenlerine zevk vermek için yaparlar. Amacı halkı eğlendirmek olduğundan bu, alçaltıcı bir iştir ve aşağı sınıfa yakışır[15].

Platon gibi **Aristoteles** de melodilerin kişilikleri etkilediğinden yola çıkarak, toplumda hangi makamların çalınmasının uygun olacağı sorununu tartışır. *Phrygia* makamının insanları heyecanlandırdığını, *myksolydia* makamının kederli ve dokunaklı duygular yarattığını belirtir. Her zaman aşırılar arasında *orta yolu* seçen **Aristoteles**, en dengeli duyguları yaratması nedeniyle, Dor makamının çalınmasını uygun bulur. Halka açık müzik gösterilerinde, *katharsis* yaratan müzik türü kullanılmalıdır* . Müzikte üst ve alt sınıflar için ayırım getiren **Aristoteles** aynı ayrımı tiyatro için de yapar[16]. **Aristoteles**'e göre, tiyatroda iyi eğitilmiş soylu baylar ve para karşılığında çalışan aşağı sınıf olmak üzere iki izleyici türü vardır; aşağı sınıfların dinlenmesi için, çalışan sınıfların da serbest zamanlarını kullanabilmeleri için yarışmaların ve gösterilerin düzenlenmesi gereklidir. Ama, "bunların zihinleri çarpılmış, doğa durumundan uzaklaşmış olduğu için, uyumlarında kuraldan sapmalar

---

* Aristoteles'e göre, insana yararlı olan müzik, *katharsis* yaratan, arınma getiren müziktir, çünkü bu tür müzik, insanlara hiç de zararlı olmayan bir yücelme duygusu vermektedir. *Katharsis*, bütünüyle etik bir kavramdır. Bireylere rahatlama sağlayan *katharsis*le, bastırılmış coşkuların ortaya dökülmesiyle kötülüklerden arındırılan yurttaşlar daha mutlu olurlar. Toplumla birey arasındaki uyuşmazlıkta *katharsis*, toplumu bireye değil, bireyi topluma uydurma yolu olarak iş görüyordu. Böylelikle, *katharsis* yaratan müzik, toplumun üyeleri arasındaki baskıları azaltan, toplumsal düzeni koruyan müzikti; işte bu nedenle Aristoteles'e göre en yararlı olan müzik türü, *katharsis* yaratan müzikti. Bkz: Filiz Aydoğan, "Serbest Zaman ve Popüler Müzik", *Kuram* Sayı:13, Ocak 1997, s. 42. Günümüzde müziğin toplumsal İşlevleri hakkında geniş kapsamlı bilgi için bkz. Ünsal Oskay, *Müzik ve Yabancılaşma*, 2. Bası, İst.: Der Yay., 1995.

ve melodilerinin tonunda doğaya aykırı abartmalar vardır". **Aristoteles**, her grup kendi doğasına uygun müzik türünden hoşlanacağından tiyatro yöneticilerinin, aşağı sınıftan dinleyicilerin hoşlandığı müzik türünü kullanmalarına izin verilmesi gerektiğini belirtir[17].

B. MODERN DÖNEMDE SERBEST ZAMAN

Modern dönemde serbest zaman, serbest zaman etkinliklerinin metalaşmasıyla, serbest zaman kullanımının çok geniş bir sanayi tarafından hazırlanarak kitlelere sunulmasıyla, giderek daha çok sayıda insanın serbest zamanlarında aynı ya da benzer, kitlesel olarak üretilmiş ürün ve hizmetleri tüketmesi biçiminde yaşanmaktadır. Bu nedenle, günümüzdeki serbest zaman etkinlikleri standartlaşan, birbirine benzeyen, deneyim çeşitliliğinin tek biçimciliğe dönüştüğü etkinlikler haline gelmiştir. Başka deyişle, günümüzde serbest zaman, kitleselleşmiştir. Pek çok yazar, kitleselleştirilmiş serbest zaman etkinliklerinin başlangıcı olarak, Roma İmparatorluğu dönemini vermektedir. Roma'da cumhuriyetin çöküntüye uğramasıyla kurulan imparatorluk, siyasal ve kültürel bozulmaya neden olmuştur. Tıpkı, aydınlanmanın getirdiği demokrasi ve eşitlik anlayışının, yerini modern dönemde kitle toplumuna bırakması gibi, *Ekmek ve Sirk* de demokrasinin tam karşıtına dönüşmesinin sonucunda ortaya çıkmıştır. *Ekmek ve Sirk* formülü, Roma İmparatorluğu döneminde, çalışmayan kitlelerin anarşiye kaymamaları için devlet tarafından beslenmelerini, barındırılıp, eğlendirilmelerini sağlamak üzere uygulanmaktaydı. Bu formüle göre, asayişi sağlamanın yollarından biri, kentte yaşayan herkese yıllık olarak belli miktarda mısırunu ve zeytinyağı vermekti. Sirk oyunları da, toplum düzeninin korunması açısından ekmek kadar gerekliydi. Bu dönemde halkın en çok hoşuna giden etkinlik, imparatorların düzenlediği araba yarışları, hayvan yarışları ve gladyatörlerin dövüşlerini içine alan Sirk oyunlarıydı. İnsanların yarışlar üzerine kumar oynadıkları bu hazcı, vülger ve sapkın serbest zaman etkinlikleri, insanlara ve hayvanlara zarar veren etkinliklerdi. Roma'nın güçten düşüşü, bu kültürün serbest zamanını olumlu ve üretken bir biçimde kullanamamasına bağlanmaktadır[18].

Bread and Circuses adlı kitabında **Patrick Brantlinger**, teknolojik ve bilimsel gelişmenin yarattığı modern toplumda, medya ve genel olarak kültür sanayinin de eski Roma İmparatorluğu'nun halkı uyuşturmak için kullandığı ekmek ve sirk formülünü kullandıklarını belirtmektedir. Roma'da da, tıpkı Nazizm'de olduğu gibi kitle cinayetlerinin kurumsallaştırılmasında nüfusun çok büyük bir bölümü yöneticilerle işbirliği içindedir; buradaki oyunlarda da kitle cinayetleri, kitle eğlencesi olarak düzenlenmektedir. Gladyatör dövüşleri, kitlelerin politikadan uzaklaştırılmasının ve kamu ruhunun hastalıklılığının ifadesidir. **Brantlinger**, bugün dünya kupasını izleyen izleyicilerin de farkında olmasalar bile yüzlerindeki mimiklerin Roma'daki edilgin izleyicilerle aynı olduğunu vurgulamaktadır. Tıpkı günümüzde kitle kültürü ürünlerinin sanatın ve estetiğin önüne geçmesi gibi, Roma döneminde de bu oyunlar popülerleştikçe, güzel sanatlara olan merak zayıflamış, bu oyunların oynandığı

arenaların ilk kurbanları tiyatrolar olmuştur. Pek çok izleyicinin edilgin bir biçimde izlediği ama birkaç kişinin oynadığı bu oyunlar, tiyatroları zamanla vahşi hayvanların sergilendiği ve dövüştürüldüğü yerler haline gelmiştir[19]. Günümüzde de bir yanda kitleselleşmiş insanın her şeyi aynı düzeye indirgeyen "duyarsızlaşması", öte yanda evrensel aydınlanma idealinin teknik bir uzmanlaşmaya indirgenmiş olması, kültüre karşı bir husumetin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir zamanlar bu işi yapmak için kullanılan devasa araç gereçlerin ve düzeneklerin yerine bugün serbest zamanların büyük bir bölümünü kapsayan, düpedüz eğlence dediğimiz etkinlikler - bulmaca çözmeler, reklamlar, vakit öldüren eğlenceler - almıştır. Potansiyel olarak özgür ve özgün olabileceği söylenegelen birey ise, Marksizmin işaret ettiği yabancılaşmış işçinin benzeri olan robotlaştırılmış kitle insanına dönüştürülmüştür[20].

Gerçekten de, modern çalışma yaşamındaki işbölümü ile birlikte bireyin üretim sürecinin bütününü görememesi gibi, günlük yaşamda zaman ve mekân da bütünlükten yoksundur ve parçalanmıştır. Zamanın fragmanlaşması, insanın var olan sistem karşısında bilinçsizleşmesine, belleksizleşmesine yol açmaktadır. Belleksizleşme, var olan yaşamın tek yaşam olabileceği düşüncesine, bu nedenle bireyin varolan karşısında eleştirel bir tutum edinememesine neden olmaktadır. Temelinde yabancılaşmanın olduğu, yarışmacı ve başkalarının yönlendirdiği bir çalışma gününden sonra, kültür sanayi tarafından hazırlanan ürünleri akşam evine gelerek izleyen kitle toplumu insanı için, serbest zamanlarının büyük bir bölümünü kapsayan ürünler de hep bildiği şeyleri tekrarlamakta ve onu rahatsız etmeyecek bir eğlence türü oluşturmaktadır. Bu ürünler, bir yandan bireyin bu zamanlarda var olan toplum yaşamını yargılayabilecek bir bilinç kazanmasını önlemekte, öte yandan da onun var olanın değişmez tek gerçek olduğunu savunan sisteme uyumlanmasını kolaylaştırmaktadır[21].

Sonuç

Modern dönemden önceki geleneksel toplumlarda; antik, feodal ve merkantilist toplumda serbest zaman, kuramda tüm sınıflar için, uygulamada ise özellikle üst sınıflar için en yüksek değerlerin gerçekleştirilmesi açısından yaşamın olumlu yönü olarak yaşanmıştır. Aslında, ekonomik açıdan üretken bir etkinlik sayılan çalışma, geleneksel toplumlarda yaşamın olumsuz yönü olarak görülmüştür. Köleler üretim araçlarını kullanarak ya da üretim araçlarının yerine geçerek, Antik Çağ'ın vatandaşlarına serbest zaman yaratmışlar, böylelikle vatandaşlar da zamanlarını siyasal hayata katılarak geçirebilmişlerdir. Köleler sayesinde uygulanabilen bu tür bir demokrasi ile köleler dışındaki özgür vatandaşlar sitenin yönetiminde doğrudan söz hakkına sahip olabilmişlerdir.

Yaşadıkları çağ açısından **Aristoteles**'in ve **Platon**'un serbest zamanı ele alış biçimleri karşılaştırıldığında; **Aristoteles**'in **Platon**'dan daha özgürleşimci bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü **Aristoteles** her ne kadar köleliğin yasal bir kurum olduğunu söylese de köleliğin, eşitsizliğin ortadan kalkacağı, serbest zamanların yalnızca belirli bir kesimin ayrıcalığı olmaktan

çıkacağı, bu zamanların toplumun her kesiminin daha yüce amaçlar için kullanılabileceği günlerin düşlerini de kurabilmiştir*. *Politika* adlı yapıtı boyunca efendi-köle ilişkisini olumlayan **Aristoteles**, aynı yapıtta kölelere gereksinim duyulmayacağı, köleliğin ortadan kalkacağı bir yaşam ümidini yansıtmıştır: *Her aracımız ... biz söyleyince ya da gerektiğini kendisi görerek işlerini yerine getirebilseydi — diyelim, dokuma tezgâhının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı, o zaman ne yapımcıların işçiye gereksinmesi olurdu, ne de efendilerin köleye"*[22] diyebilmiştir.

Aristoteles ve **Platon**'un yalnızca özgür vatandaşlara layık gördüğü serbest zamanlar, ya da yalnızca kölelere layık gördüğü çalışma günümüzde herkesin yaptığı etkinliklerdir. Bugün dünyada beş günlük çalışma haftası standart hale gelmiştir. Hatta gelecekte hafta sonu tatilinin üç güne çıkacağı beklenmektedir. Ama bugün sahip olduğumuz serbest zamanlar, özgürce seçilmiş ya da bireyin yalnızca kendi adına giriştiği, bireye etkin bir biçimde siyasal yaşama katılabilme olanağı verebilen, ona verili sistem karşısında eleştirel bir bilinç kazandırabilecek zamanlar olmaktan uzaklaşmıştır. Bunun da nedeni, sanayi devriminden başlayarak bilim ve teknolojide yaşanan gelişmelerin, toplumsal ilişkilerin temelindeki efendi-köle ilişkisini değiştirebilecek bir kültürel ve siyasal değişimi beraberinde getiremeyişidir. Günümüzde kitlelerin önüne konulan serbest zaman olanak ve pratikleri, bir tür sözde serbest zaman kavramı ile ifade edilebilecek nitelikte kalmaktadırlar. Yaşadıklarımız gerçekten de Roma'da yaşananların bir uzantısı gibidir. Başka deyişle, ne yazık ki bizler de Roma'nın sıradan insanları olmanın ötesine geçemeyen tayına bağlanmış hayatın seyircisi-ahalisiyiz.

KAYNAKÇA:

- Aristoteles. *Politika*. 4. Bası. Çev. Mete Tunçay. İst: Remzi Kitabevi. 1993.
- Aydoğan, Filiz. "Serbest Zaman ve Popüler Müzik". *Kuram*. Sayı: 13. Ocak 1997. ss. 40-44.
- Brantlinger, Patrick. *Bread and Circuses*. U.S.A.: Cornell University Press. 1983.
- Edginton, Chiristopher R. et all. *Leisure and Life Satisfaction*. Madison: Brown Benchmark. 1995.
- Helmy, Ibrahim. *Leisure and Society*. USA: Brown Publishers. 1991.
- Kelly, John R. *Leisure*. Second Edition. U.S.A: Perentice Hall. 1982.
- Lafargue, Paul. *Tembellik Hakkı*. 4. Bası. Çev.: Vedat Günyol. İst: Telos Yay. 1992.
- Oskay, Ünsal. *Müzik ve Yabancılaşma*. 2. Bası. İst: Der Yay. 1995.

---

* Platon, ideal bir toplumu ararken moralist bir tutum içindeydi. Dolayısıyla, anti-demokratik bir siyaset felsefesi vardı. Aristoteles ise hem insan emeğinin kölelik kurumu aracılığı ile sömürülmesini insanların bir bölümünün köleleştirici emeğe dayalı yaşam biçiminden uzak tutulabilmesi için ve gelişkin (kendi kendine çalışabilen/ ya da çok az emekle çalıştırılabilen) makinelere geçilebilecek tarihsel dönemlere varılıncaya kadar meşru gördüğü; yani köleliği tarihsel/ geçici saydığı için; hem de gezerek ya da yazılı kaynaklardan durumlarını inceleyerek seksenden fazla site olduğunu (başkalarının olabileceğini) görebilecek deneyimci yöntem içinde bir siyaset felsefesi geliştirdiği için Platon'dan apayrı bir yolu ilk gösteren düşünür oluyordu. Bu konuya çeşitli yazılarında ve doçentlik tezinde ısrarla vurgulamalarda bulunan hocam Ünsal Oskay'dan yararlanıyorum- F.A.

• Oskay, Ünsal. "Tarih'i Televizyon Yiyor". *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*. İst.: Yapı Kredi Yay., 1998.

• Platon. *Devlet*. 5. Bası. Çev. : S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İst: Remzi Kitabevi. 1984.

• Rojeck, Chris. *Decentring Leisure*. London: Sage Publications. 1995.

• Sarıca, Murat. *100 Soruda Siyasal Düşünce Tarihi*. 4. Bası. İst: Gerçek Yay. 1983.

• Thomson, George. *İlk Filozoflar*. Çev. Mehmet H. Doğan. İst: Payel Yayınları, 1988.

• Wilson, John. *Politics and Leisure*. London: Ailen and Unwin. 1988.

DİPNOTLAR:

1. John R. Kelly, *Leisure*, Second Edition, Prentice Hall, 1982, s. 6.

2. John Wilson, *Politics and Leisure*, London: Allen and Unwin, 1988, s. 2.

3. Ayrıntılı bilgi için bkz. George Thomson, *İlk Filozoflar*, Çev. Mehmet H. Doğan, İst: Payel Yay., 1988, ss. 242-243 ve 245.

4. Murat Sarıca, *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, 4. Bası, İst: Gerçek Yay, 1983, ss. 8-9.

5. İbrahim Helmy, *Leisure and Society*, Dubuque, IA: Wm. C. Brown Publishers, 1991, ss. 68-70.

6. Platon, *Devlet*, 5. Bası, Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M Ali Cimcoz, İst: Remzi Kitabevi, 1984, ss. 59-64.

7. Aktaran Paul Lafargue, *Tembellik Hakkı*, 4. Bası, Çev: Vedat Günyol, İst.: Telos Yay., s. 62.

8. Platon, *a.g.e.*, 68-69.

9. *A.g.e*, ss. 88-92.

10. *A.g.e.*, s. 114.

11. Aristoteles, *Politika*, 4. Bası, Çev.: Mete Tunçay, İst.: Remzi Kitabevi, 1993, s. 13.

12. *A.g.e.*, 1993, ss. 11-16.

13. *A.g.e.*, ss. 222 ve 224.

14. *A.g.e.*, ss. 235-326.

15. *A.g.e.*, ss. 237-238

16. Aristoteles, *a.g.e.* s. 241.

17. *A.g.e.*, s. 245.

18. Chiristopher R. Edginton et all, *Leisure and Life satisfaction.*, Madison: Brown Bencmark, 1995, s. 59.

19. Patrick Brantlinger, *Bread and Circuses*, U.S.A.: Cornell University Press, 1983, s. 40 ve ss. 71-75.

20. *Ag.e.*, s. 112.

21. Ünsal Oskay, "Tarih'i Televizyon Yiyor", *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, İst: Yapı Kredi Yay., 1998, s 146.

22. Aristoteles, *a.g.e.*, s. 12.

İnsan Felsefesi Çalışmaları, Uluğ Nutku, Bulut Yayınları, 1998, 160 sayfa

"(...) yalnızca romancılar ve (duygusalcılığa ne denli karşı çıksalar bile) duygusal eğiticiler değil, filozofların kendileri bile, hatta en katı olanları, Stoacılar da, serinkanlı ama bilge bir ahlak disiplini yerine, ahlaksal bir yobazlık getirmişlerdir, her ne kadar bu sonuncuların yobazlığı daha kahramanca, öncelerinin ki ise daha yavan, daha kolayca eriyip giden nitelikte olsa da"

I.Kant—Pratik Aklın Eleştirisi

Kant'ın uyarısını ya da eleştirisini yalnızca ahlâk alanında kalmaktan çıkarıp, bütün etkinlik alanlarına yayarak dikkate almak gerekiyor. Çünkü günlük yaşamda ortaya çıkan o kadar çok ürün var ki! Bunların (tamamının) değerlendirmesini yapmak olanaklı görülmüyor. Böyle olunca olup-biten şeylerin tanıklığını yapmak iddiasındaki birçok şey ya gerçekten değerlendirilme olanağı bulamıyor ya da okuyucusunu –anlamlandırıcısını– buluncaya kadar yitip gitmemişse "bekliyor". Bir de tam tersi tutum da olabiliyor. Gerçek bir değerlendirme ortamında "ürün" kendini buluyor, ya da aktüel bir içerik ve biçim olmanın ötesinde bir "muhalif" ürünse okuyucu ürün hakkında "otoriteler" in tavrını gözlemliyor, şayet otoriteler ürünü görmezden geliyorsa okuyucu da , ürünle olan ilişkisini "giz"liyor. Bu tutumlar elbette eleştirinin gelişmesini engelliyor, olup bitenlere yeni bir anlamlandırıcı gözle bakmayı engelliyor. Bunu en çok da "kendi çapında otoriteler" yapıyor.

Bu bağlamda **Uluğ Nutku**'nun *İnsan Felsefesi Çalışmaları*'na bakmaya çalışıyorum. Sadece yanılmıyorsam Cumhuriyet-Kitap Dergisi'nde **Betül Çotuksöken**'in bir tanıtım yazısı dışında, bu çalışma hakkında başka yazı çıkmadı. Bunu önemsiyorum. Çünkü *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, **Uluğ Nutku**'nun ilk kitabı. İşte önemli olan da bir "araştırmacının" yıllardır çalıştığı bir problemine dair ilk kez çalışmalarını derleme ihtiyacı duyup, bunu okuyucuyla paylaşması. Böyle bir yayın elbette acelecilikle özensizce yazılmış/derlenmiş bir çalışma ile karşılaşılma ihtimalini ortadan kaldırıyor. (Okuyucunun beklentisi) her cümlenin hesabının verileceği bir çalışmanın karşımızda durduğu izlenimi, doğrultusuna evriliyor. Bu haliyle de *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, **Uluğ Nutku**'nun akademik çalışmaları da göz önüne alınarak ciddi olarak değerlendirilmeyi bekliyor.

"Trajik" olan, bu çalışmanın bu çabasına duyarsız kalan düşün ve eleştiri ortamının neyi nasıl geliştireceğine/çözümleyeceğine dair bir fikrinin olup olmadığının herkesce bilinebilir olmamasıdır. Gemilerimizi yakmayı göze almazsak, kendimizi günümüzün problemleri içinde kaybedersek, her problemi geçmişte kalarak çözersek... düşün dünyamız korkarım geliştirici/çözümleyici/açıklayıcı olmadan yoluna devam edecektir.

* * *

Felsefe ya bir felsefe yapma habitus'u olarak ya da bir yapıt olarak görülmelidir; ondan çıkan bir yapıtta mutlak birlik bir dizge olarak çıkar ortaya.

I.Kant—Fragmanlar

İnsan Felsefesi Çalışmaları ondört adet denemeden/çalışmadan oluşuyor. Bu çalışmaların çoğu daha önce yayımlanmış. Çalışmalar, bu duruma rağmen kitapta tek bir çalışmanın alt başlıkları niteliğinde görünüyor. Ortaya çok çeşitli tartışma başlıkları ileri sürülüyor olsa da aslında kitabın tek sorusu olduğu anlaşılıyor: İnsan nedir ve dolayımındaki sorular. Daha ilk denemede yakaladığınız bir vurgulama diğer denemelerde de uslamlanarak devam ediyor. Kimi zaman da bunlar bağımsız temalar olarak kendi başına bir deneme oluyor. Elbette bu tutum denemeler arasında çeşitli izleklerin izini sürmeyi kolaylaştırıyor. Bir başka deyişle de okuyucu bir izleğin peşine düşeyim derken, problemin tam içine giriyor, bu kolaylık okuyucuyu problem sahibi yapıyor, bu probleme –insan nedir?– sahip olana da "yoğun" bir söyleme sahip denemeler dizisi sunuyor.

Uluğ Nutku, denemelerinde/çalışmalarında üç şeyi doyurucu oranda hissettiriyor: Birincisi; sonunu göremediğiniz şeylere biçim vermeye kalkmayın, eğer bunu yapmaya kalkışırsanız "kendinizi" boşluğa sabitlemiş olursunuz ve aslında güvenlik sizin için artık "katılaşmak"tır, kapılarınızı kapatmaktır. Hiç kimsenin buna hakkı yoktur. Bildiğiniz bir adresin yerini size bir yabancı sorduğunda adresi gösterirsiniz; sizi bu eyleme iten şeyle, "katılaşma"ya iten şey arasında ilişki vardır. Bu ilişkiyi tanımlayabilmek için sabitlikten kurtulmalısınız. İkincisi; sonu gelmez şeylerin peşine düşmek hiç de kolay değildir. O yüzdendir ki yaşamın anlamını bilmek gerekiyor ya da yaşamı anlamlandırmak için, onu sindirerek yaşamak gerekiyor. Öyleyse "hakikatin yolunda kalmak"ta ona ulaşmak kadar değerlidir. Üçüncüsü; eleştiri, hem de her zaman kutsalca yapılması gereken ve yaşamımız için öngörü sağlayan, olup-biteni gerçek anlamda dolduran bir araç, yöntem. Ancak böyle olunca gelecek, geçmişin ışığında şimdide yaşanabiliyor. Evet, bu üç şeyi gözden kaçırınca **Uluğ Nutku** ile tartışma olanağı yitiyor (gibi).

Şimdi biraz da bunları denemelerden yola çıkarak temellendirmeye çalışalım. **Uluğ Nutku** "ilerleme" kategorisini, oluşturduğu ve oluşturmaya devam ettiği "yıkımdan" ötürü (S.67), ilerlemeyi "bu eğri odundan dümdüz bir şey yontulamaz" maximinden hareketle **Kant**'ı (S.79), insanda olandan olması gerekene geçiş'in apaçıklığını göremediği için empirizmin temel görüşlerini (S.81), dinlerin ödül ve ceza aracılığıyla insanın ahlak alanında koşulsuz iyiye yönelişini bozduğu için dini (S.87), insan problemlerini genel yasalarla ve "üstten açıklayıcı" tavrıyla çözümlemeye çalışan sosyolojik bakışı (S.16-17 ve 39), doğadaki nedenselliğin, ahlâk alanındaki ereksellikle aynılaştırılmaya çalışılarak yorumlayan nedenselliği (S.91)... eleştiriyor.

Bu eleştirilerin kaynağı nedensellik, indirgemecilik, belirlenimcilik, bilimin tüm etkinlik alanlarının üstüne çıkmak isteyişi, insanın bir varolan olarak paradoksal yapı teşkil etmesi üzerinden gelişiyor, dolayısıyla "insanın ne'liğini" tanımlamak için dönemsel vurgulamalarla bütün bir "bilgiye" ulaşamayacağının altı çiziliyor.

Uluğ Nutku, bu eleştiriler ve çözümlemelerin uslamlamalarını yaparken özellikle iki şeyi daha açıklamaya çalışıyor. Birincisi; onu zaman zaman felsefi söylemden koparıp şölensel bir söylemin içine sokuyor. Çünkü tartışılan şeyler "sanki var (S.45)", "İnandığını bilmek, bilmediğine inanmak (S.51)", "olması gerek (S.73)", "umut nedir? (S.92)", "hakikat nedir? (S.133)", "sorumluluk nedir (S.141)" gibi konular. Bu konuları işlerken **Uluğ Nutku**, probleminde bir adım daha "atmak" istiyor. Çünkü (eleştirilerini) anlamlandırılmadığında, okuyucu mistisizme ya da bulunduğu çağın "dinlerine" gidebilir. Bu yüzden şölensel bir söylemle gidilmek istenilecek yerlerin konularını/temalarını tanımlamak gerekiyor.

İkincisi; okuyucuyla birlikte söylemin retoriği genişletiliyor. Yani bir söylence anlatılıyor. Ama bu söylence okuyucunun bildiği bir örnekten seçiliyor ve ister istemez okuyucu bildiği bu örneği algılamaya değil, kendiyle tartışmaya başlıyor. Böylelikle çalışmaların kurmak istediği retorik genişliyor."Halk 'bana dokunmayan yılan bin yaşasın' sözünü kimin için söylemiştir? Kendisi için söylememiştir. Halk bu sözü, en güçlü duygusu olan adaleti çıkarlarına feda eden ve kendisinden kopan kimseler için söylemiştir. O kimseler ki yılanın bin yıl yaşamasını dilerler. (S.42)" "Halk deyişlerindeki sembolizmin anlaşılması ve kavram örgüsü ile toplumsal gerçeklik bağıntısının çok yönlü –linguistik, sosyolojik, psikolojik, antropolojik v.b.– incelenmesi olanaklıdır. (S.43)"

Uluğ Nutku'nun denemelerinin bu kadar eleştirel derinliğe ve tanımlamalara yönelik olmasını yine kendisinin bir ifadesinden anlamak mümkün gözüküyor. "Öncelikle 'bize göre değerli' olanın şimdi içinde yer aldığımızdan (yere basmamız, yöreselliğimiz bu önceliği ister), somut gereklilikle karşılaşmadıkça, salt kavramdan kalkarak genele yönelmeyiz. Bilinç genele açıldıkça, genleştikçe, yöresi, mekânı da genişler, dünyayı sarabilir; her insanın selamını alabilir. (S.49)"

İnsan Felsefesi Çalışmaları'ndaki çabanın sıcaklığını hissetiren, denemelerin diliyle birlikte bir de iki farklı yerde geçen iki anekdotun varlığı. Birinde **Uluğ Nutku**'nun bir öğrencisinin bir sözünü çalışmasına katmaktan gocunmamış olması. Diğeri de "Bir felsefe yazısı sıradan insanlardan adlarıyla söz etmekten utanç duymamalı (S.90)" diyerek dikkat çekiyor olması.

Sonuç olarak söylediklerimizden ve ortada duran üründen şunları çıkarmak mümkün."İnsan, felsefelerle tüketilemez. Başka deyişle, insan felsefeleri hep olacaktır. Temel sorunlar aynıdır ve genel bir insan görüşüne olanak sağlarlar. Ama buna ulaşmak, genel bir insan kav-

ramıyla başlamayı değil, genelliği canlandıran, farklı yörelerde farklı dillerde yaşayan insanların sorunlarından geçmeyi gerektiriyor. Kitabın özeti bu. (S.8)"

Her şeye rağmen **Uluğ Nutku**'ya şu sorular tekrar sorulabilir gibi geliyor. "tarih bilinci ilerleme bilinci olmadan gerçekleşemez (S.76)." "Ütopyaya kaçmayan iyimserlik ilerlemenin iradi ön koşuludur (S.78). (...) derken "ilerleme" kategorisi, ütopya ve "tarih bilinci" kavramları çalışmalarınızda eleştirdiğiniz anlayışlara yakınlaşmanızı sağlamıyor mu?

Eğitim kavramının içsiz ve güdük kaldığı, toplumsal gerçekliği benimsemenin, onu eleştirel geliştirme amacıyla kaynaşmadığı toplumlarda, öğretim kılavuzunun başlığı "magister dixit": 'hoca dedi ki' olur. Avrupalının eğitim tarihindeki başarısını anlamamız için işe bunun olumsuzlamasıyla başlamak gerekiyor. (S.157)" Öyleyse okuyucu ister istemez İnsan Felsefesi üzerine çalışmış **Takiyettin Mengüşoğlu**'nun insanın ne'liği üzerine ortaya koyduğu çalışmaları yine *İnsan Felsefesi Çalışmaları* adıyla ortaya çıkan bir çaba da eleştirmesini bekliyor.

Bora Erdağı

FİLİZ AYDOĞAN
1967 yılında İstanbul'da doğdu. 1998'de Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1993 yılında Marmara Üniversitesi Basın Yayın Yuksekokulu Gazetecilik Bölümü'nde yüksek lisans tezini verdi.

MELİH BAŞARAN
1960'da İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde psikoloji-felsefe lisansından sonra Paris VIII. Üniversitesi'nde master ve doktora çalışması yaptı. Halen Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe doçenti olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

MERİÇ BİLGİÇ
1963'te İstanbul'da doğdu. 1986'da Yıldız Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'nden, 1991'de de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999 yılında Belçika, Leuven Katolik Üniversitesi'nde felsefe masterini yaptı.

ZEYNEP ÇETİN
1966'da Muğla'da doğdu. 1990'da Marmara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Radyo Televizyon Bölümü'nden mezun oldu. 1993 yılında yüksek lisans ve 1999'da da doktora tezini verdi. Halen Radyo Televizyon Bölümü'nde asistan olarak çalışıyor.

ENGİN DELİCE
1970'te doğdu. 1995'te Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1996'da Mersin Üniversitesi'nde yüksek lisans programına kayıt oldu ve aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı.

ZEYNEP DİREK
1966'da İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve master eğitimini tamamladı. 1998 yılında University of Memphis'ten doktora derecesini aldı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

BARIŞ KORKMAZ
1959 yılında doğdu. 1983'te Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. 1981 yılında İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nde nöroloji uzmanlığını aldı. Halen İstanbul Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

GABRİEL MARCEL

1889 yılında Paris'te doğdu. 1943'te Olmak ve Sahip Olmak, 1951'de Makineye Karşı İnsan adlı kitapları yayınlanan Marcel, 1973'te Paris'te öldü.

ANTON STENGL

1957 yılında Regensburg'da (Almanya) doğdu, Regensburg Üniversitesi ve Federico II. Üniversitesi'nde (Napoli, İtalya) Biyoloji Bölümü'nde okudu. Federico II. Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğrenime başladı. 1992 yılında "Habermas'ın Felsefe ve Politikası" konulu tezle doktor unvanı aldı. Halen Mersin Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

SERVER TANİLLİ

1931 yılında İstanbul'da doğdu. 1953'te İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1981 yılında, Strassbourg İnsan Bilimleri Üniversitesi'nin çağrılısı olarak Fransa'ya giden Prof. Dr. Tanilli aynı Enstitüde derslerini sürdürmektedir.

AFŞAR TİMUÇİN

1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

ÇETİN VEYSAL

1962'de Adana-Osmaniye'de doğdu.1991'de Çukurova Üniversitesi FGÖ.den mezun oldu. Halen Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Veysal, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde doktoraya devam etmektedir.

Önceki sayıların içeriği

9: Tarih Bilinci

yusuf çotuksöken: hüznün ve sevincin fotoğrafları. • *uluğ nutku:* tarihsellik bilincinin felsefi önbilgisi. • *afşar timuçin:* tarih bilinci ve tarih felsefesi. • *server tanilli:* yirminci yüzyıl nasıl değerlendirilmeli. • *ömer naci soykan:* hegel sisteminde tarih felsefesi / betimleyici-eleştirel bir giriş. • *attilla erdemli:* aydınlanma olarak tarihli yaşama. • *cemil güzey:* tarihsizlik bilinci. • *anton stengl:* tarih, bilinç ve dil arasındaki ilişki. • *i. güven kaya:* gelibolulu mustafa âlî ve tarihe eleştirel bakış. • *richard polt:* martin heidegger: tarih, kalıtım ve yazgı. • *h. nur erkızan:* varlık, akıl ve kaygı. • *besim f dellaloğlu:* vico ve yeni bilim. • *özgür taburoğlu:* avant-garde'ın negatif estetiği ya da tepkimenin tasarımı. • *m. craven nussbaum:* aristoteles'te insanın işlevi. • *gabriel marcel:* goethe ve aşılmış kaygı. • *raymond m. smullyan:* epistemolojik kâbus. • *daniel c. dennett:* izlenimler.

8: Savaşın Felsefesi

server tanilli: yüzyılın bitiminde savaş ve barış. • *afşar timuçin:* savaşın düşünsel anatomisi. • *sinan özbek:* nato savaşları. • *zeynep direk:* hobbes ve rousseau : doğa hali anlatısının zamansallığı. • *attilla erdemli:* savaş ve aydınlanma. • *cemil güzey:* savaşın dual yapısı. • *anton stengl:* kosova'nın işgalinin ideolojisi üzerine. • *engin delice:* savaşın dialektik süreci. • *emmanuel levinas:* bütünlük ve sonsuza önsöz. • *wolfgang welsch:* sürgit devinen. • *melih başaran:* "yıldız-kopum" ya da toprağın yapıçözümü. • *gernot böhme:* köktenci us eleştirisinin ötesinde. • *h. nur erkızan:* aristoteles'te energeia ve kinesis ayrımı üzerine. • *hülya yetişken:* sanatta nesne sorunu. • *thomas aquinas:* summa theologiae. • *gabriel marcel:* heidegger'den sartre'a.

7: Sevginin ve Aşkın Felsefesi

afşar timuçin: aşk serseri bir bilgedir. • *server tanilli:* aşk'la filozof arasında bir diyalog. • *attilla erdemli:* akıl-sevgi bağlamı. • *luce irigaray:* aramızdaki aşk. • *engin delice:* eros'un dirilişi. • *peter gorsen:* pornografi ve aydınlanma / estetik ile ahlakın tinsel ve ruhani ittifakı. • *emmanuel levinas:* felsefe, adalet ve aşk / aşkın ikircikliği. • *i. güven kaya:* platoncu aşk kavramının divan edebiyatındaki yansımaları. • *çetin veysal:* sevgi ve cinsellik üzerine. • *friedrich nietzsche:* aşk üzerine aforizmalar. • *gabriel marcel:* pascal'de kaygı. • *hüseyin batuhan:* suvar köseraif ve bir eleştirisi üzerine. • *cengiz çakmak:* logico-philosophicus'un temel özellikleri. • *sevgi iyi:* nasıl bir insan anlayışı. • *h. nur erkızan:* aristoteles'te energeia ve entelecheia kavramları üzerine bir inceleme. • *o. faruk akyol:* anlaşılabilirlik nerede. • *thomas aquinas:* summa theologiae.

6: Ekoloji Felsefesi ve Etiği

uluğ nutku: doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke. • *afşar timuçin:* kirlenmiş bir dünyada. • *server tanilli:* çevre, teknik ve felsefe. • *harun tepe:* 'çevre etiği': 'toprak etiği' mi yoksa 'insan etiği' mi? • *hans jonas:* kötü sona daha yakın. • *sinan özbek:* ekoloji felsefesi bağlamında hans jonas'ın marx eleştirisinin eleştirisi. • *cengiz çakmak:* phusis'den res ekstansa'ya doğa ve teknik anlayışları. • *nejat bozkurt:* dünyamız gelecekte ne kadar yeşil kalabilecek: felsefe açısından çevre. • *dieter birnbacher:* doğadan sorumlu muyuz? • *attilla erdemli:* homo absconditus. • *h. nur erkızan:* aristoteles'te varlık, doğa ve insan. • *christine özbek:* estetik algılanan doğa, doğa güzelliği ve ekolojik etik. • *cemil güzey:* perili köşk. • *robert speamann:* siyasal etiğin bir sorunu olarak doğaya teknik müdahale. • *konrad ott:* eleştirel kuram ve doğa. • *sâra çelik:* g. e. moore'da önerme, inanç ve doğruluk bağlamları. • *engin delice:* antik çağ felsefesindeki dialektik görüngüler için bir "yaklaşım" programı. • *ışık eren:* çağımızda insan problemlerine yaklaşımlar • *gabriel marcel:* aziz augustinus'ta kaygı

Çıkacak sayının dosya konusu:

Demokrasi Bilinci

Bu dosya için yazı teslimin son tarihi:

15 Mayıs 2000

ISBN 975-8295-03-9

