felsefelogos



Demokrasi bilinci

arslan kaynardağ • cumhuriyetimizin 75 yılda felsefeye getirdikleri

uluğ nutku • demokrasi metaforunun içeriksizleşmesi

afşar timuçin • demokrasi

server tanilli • demokrasi: özgürlükle eşitliğin sentezi

attilla erdemli • profanlaşan dünyamızda deemokrasi

anton stengl • çok kültürel toplum demokratik mi?

kamuran gödelek • şüphe etiği

meriç bilgiç • demokratik etik 'ben', modernizmde özerklik ve türkiye

11

2000/3

Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 3 • Sayı 11 • Haziran 2000

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

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

Baskı Öncesi Hazırlık, Dizgi, Düzelti ve Kapak: Volkan Akyıldırım
Kapak Resmi: Max Ernest
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 • Demokrasi bilinci *7*
server tanilli • Arda denkel için *15*
arslan aynardağ • Cumhuriyetimizin 75 yılda felsefeye getirdikleri *17*
uluğ nutku • Demokrasi metaforunun içeriksizleşmesi *37*
afşar timuçin • Demokrasi *41*
server tanilli • Demokrasi: Özgürlükle eşitliğin sentezi *51*
attilla erdemli • Profanlaşan dünyamızda demokrasi *57*
anton Stengl • Çok kültürlü toplum demokratik mi *81*
kamuran gödelek • Hoşgörü kavramına felsefi bir bakış *87*
h.nur erkızan • Bilim, felsefe ve demokrasi: aristotelesçi bir yaklaşım *95*
meriç bilgiç • Demokratik etik 'ben' modernizmde özerklik ve türkiye *107*
muammer tuna • Demokrasi kültürü *119*
cemil güzey • Neden felsefe öğretiyorum *127*
örsan k. öymen • Sekstus empirikus'un ölçüt sorunu *133*
cengiz çakmak • İsagoge'nin felsefe tarihindeki önemi *145*
i. güven kaya • Osmanlı devleti'nde eğitim sorunsalı *149*
ömer demircan • Eskimiş yinelemeler *161*
bora erdağı • Gizilgücün nesnelliğinde kök salan
ekolojik diyalektik etiği söyleşisi *165*
gabriel marcel • Bugünün dünyasında kaygı *169*
sezgin kızılçelik • Korkuyu korkusuzca düşünmek *173*
özgür taburoğlu • Modern kentte uğultulu söyleşiler ve yazı *179*
ferhat taylan • Bilgi iktidar mıdır? *185*
onan günöz • İnsanın doğası ve değerleri üzerine *186*
kitap/eleştiri • *191*
yazarlar hakkında • *197*

Sunu

Türkiye'de felsefe ve dolayısıyla kültür yaşamı **Arda Denkel**'in ölümüyle biraz daha yoksullaştı. Bu koşullar altında bile felsefe adına çaba sarf etmenin, ortaya felsefece bir şeyler çıkarmanın **Arda Denkel**'i anmanın en doğru yolu olduğunu düşünüyoruz. *felsefelogos* önümüzdeki sayısının kitap sayfalarında **Arda Denkel**'in çalışmalarını, eserlerini topluca tanıtmayı planlıyor. Bu konuda bize yardımcı olabilecek felsefecilerimizin katkılarını bekliyoruz. *felsefelogos*, öncelikle **Arda Denkel**' in ailesine ve bütün felsefe camiasına baş sağlığı diliyor.

***

Günümüz politik yaşamının, siyaset felsefesinin belki de en çok kullanılan kavramı demokrasi. Bir kavramın böylesini yaygın kullanımı, çoğu zaman içeriğin de silikleşmesine, anlamın bulanıklaşmasına yol açar. bu nokta da felsefeye düşen yeniden netliği sağlamak, kavramın unutulan, atlanan boyutlarım anımsatmak oluyor çoğu zaman. *felsefelogos* bu düşünceyle demokrasi kavramını sorguluyor.

Bu sayıda,

Aslan Kaynardağ, Cumhuriyet döneminde felsefenin izlediği seyri ana hatlarıyla ele alıyor.

Uluğ Nutku, insanoğlunun son iki yüzyılının en büyük bunalımı olarak tanımladığı "sanal kurtuluş idesi olarak demokrasi"nin geleceksizliğini savunup, kapitalist küreselleşmenin karşısında, küresel halk devrimleri olduğunun altını çiziyor.

Afşar Timuçin, "yetkin bilinç" tanımlaması yapıp demokrasiyi bu kavramla ilişkilendirerek tartışıyor. Demokrasinin bir yönetim biçimi değil bir örgütlenme biçimi olduğunu savunuyor.

Server Tanilli, demokrasi kavramını uygarlık tarihindeki birçok oylumuyla birlikte ele alıyor. Demokrasi ve laiklik arasındaki kopmaz bağa işaret ediyor ve demokrasinin önündeki sorunların aşılması için aydınlanma mirasıyla tekrar-

dan ilişki kurulması gerektiğinin altını çiziyor.

Atilla Erdemli, rönesansla başlayıp moderniteyle birlikte patlama yaptığını belirtiği profanlaşmanın karşısına, sorumluluk gerektiren demokrasiyi koyuyor. Ancak demokrat insanlarla profanlaşmaya karşı konabileceğini belirtip, yeni bir demokrasi tanımının gerekliliğine vurgu yapıyor.

Anton Stengl, hoşgörü kavramını demokrasiyle ilişkilendirerek tartışıyor. Batılı toplumlarda etnik grupların kültürel haklarının savunurken, dini örgütlenmelere gösterilen "hoşgörünün" arkasında nelerin gizlendiğine dikkat çekiyor.

Kamuran Gödelek, Locke'un felsefesinden hareket ederek kökten dinci akımlara karşı hoşgörülü olunup olunamayacağını tartışıyor ve sorun karşısında "hayır" diyen bir tutum alıyor.

Nur Erkızan, felsefenin olmadığı yerde ne bilimin ne de demokrasinin olamayacağı tezini, Aristoteles'in felsefesiyle temellendirmeyi deniyor. Doğu toplumlarının neden felsefe ve bilimi geliştiremediğini ve demokrasiye geçemediklerini tartışıyor.

Meriç Bilgiç, Osmanlıyı ve günümüz Türkiyesini de içine alacak şekilde, özerklik ilkesini merkez alan bir modern felsefe okuma denemesi yapıyor.

Muammer Tuna, demokrasi sorgulamasını kültürün ne olduğu tartışmasıyla birlikte ele alıyor. Bir toplumda yerel kültürlerin varlığının doğal olduğunu ancak bir üst kültürün yaratılması gerektiğinin altını çiziyor.

Cemil Güzey, felsefe hocası olarak çalışmakta oluşu, felsefi sorgulamanın nesnesi haline getiriyor.

Örsan Öymen, felsefe çevrelerinde uzun bir aradan sonra gündeme gelen Sektus Empirikus' un "pironist" felsefesini tartışıyor.

Güven Kaya, Osmanlılar'da eğitimin nasıl bir seyir izlediğini Batılılaşma dönemine kadar izliyor.

Cengiz Çakmak, Porphyrios'un felsefe tarihindeki mantık tarihin içindeki yerini yeni bir yaklaşımla sorguluyor.

Ömer Demircan, Anton Stengl'ın *felsefelogos* 'un dokuzuncu sayısında yayımlanan dile ilişkin yazısına karşı savlarla cevap veriyor.

Bora Erdağı, Murray Bookchin'in Toplumsal Ekolojinin Felsefesi adlı kitabından kalkarak, Bookchin'in olmadığı bir mekânda onunla söyleşi yapıyor.

Gabriel Marcel, çağdaş dünyada kaygı'yı ABD-Sovyetler çelişkisiyle ele alıp geleceğe ilişkin görüşlerini dile getiriyor.

Sezgin Kızılçelik, korku ve kaygı arasındaki farkı da netleştirdiği yazısında korkunun niteliğini toplumsal sınıflarla ilişki içinde değerlendiriyor.

Özgür Taburoğlu, ev ve kent bağlamında içeri-dışarı karşıtlığını, terihsel gelişime de değinerek özellikle Sennett'in yazdıklarıyla tartışıyor.

Ferhat Taylan, bilgi-iktidar ilişkisini, sorunla ilgili filozofların yaklaşımlarıyla tartışıyor.

Onan Günöz, insanın büyük "başarılarına" karşın değerler dünyasında geldiği noktayı sorguluyor.

S.Ö.

Demokrasi bilinci

Derleyen: Cemil Güzey

Demokrasiyi yıkan, onun en büyük değer saydığı, doymadan arzuladığı şey oldu... Özgürlük. Bir demokrasi devletinde herkesin en güzel dediği şey odur... Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur... Bu özgürlüğe susamış devletin başındakiler içki sunmasını bilmeyen sakilere döndüler mi, demokrasi alabildiğine hürriyet için sarhoş olur... Demokraside atlar, eşekler öyle serbest, öyle mağrur yürümeye alışırlar ki, yollarından kaçmayana çarpar geçerler.

Platon, *"Devlet"*

Oligarşide bu sınıf hor görülür, devlet işlerinden uzak tutulur, hem işsiz hem güçsüz kalır. Demokrasideyse devlet hemen hemen toptan bu sınıfın eline geçer. Konuşanlar, iş görenler de bu sınıfın en azılılarıdır. Ötekiler kurultay sıralarına oturup vız vız eder, biri kendilerini tersleyince de ağızlarını kaparlar.

Platon, *"Devlet"*

Egemenlik tüm halka veya halkın çoğunluğuna ait olduğunda, daha fazla sayıda vatandaş salt birey olmaktan çıkıp

siyasi önder durumuna gelirler. Bu hükümet şekline *demokrasi* denir.

J. J. Rousseau, *"The Social Contract and Discourses"*

Bu tür bir yönetim, bir araya gelmesi zor olan kaç tane koşulu önvarsayar? İlk olarak, insanların kolayca birlikte olabilecekleri ve birbirlerini tanıyabilecekleri küçük bir devlet; ikinci olarak, ticaretin dallanıp budaklanmasını ve dikenli sorunlar çıkarmasını engellemek için çok basit tavır ve davranışlar; sonra, sınıf ve refah bakımından büyük ölçekli bir eşitlik ki hak eşitliği ve yetke varlığını sürdürsün; son olarak, çok az veya hiç lüks —çünkü lüks ya varsıllıktan gelir ya da varsıllığı zorunlu kılar; hem varsılı hem yoksulu baştan çıkarır, varsılı sahip olmayla, yoksulu açgözlülükle; ülkeyi yumuşaklığa ve gösterişe satar, ve tüm vatandaşları Devletin elinden alıp, birbirlerinin ve kamu inancının kölesi yapar.

İşte bu yüzdendir ki ünlü bir yazar, Cumhuriyetlerin temel ilkesi olarak erdemi ileri sürmüştü; çünkü erdem olmadan bu koşullar sağlanamaz.

J. J. Rousseau, *"The Social Contract and Discourses"*

Tanrılardan oluşan bir halk olaydı, hükümetleri demokratik olurdu. Bu denli kusursuz bir hükümet insanlara göre değildir.

J. J. Rousseau, *"The Social Contract and Discourses"*

Demokratik toplumlarda yalnızca küçük bir azınlık devrim aşkıyla yanar, fakat azınlıklar sebep olur buna. Demokratik toplumların devrimlere karşı güvende olduklarını ileri sürmüyorum; ben yalnızca söz konusu ulusların toplumsal durumunun devrime götürmediğini, aksine uzaklaştırdığını söylüyorum. Demokratik toplumlar, kendi başlarına kaldıklarında büyük maceralara atılma konusunda yavaştırlar; onlar yalnızca kendilerine rağmen devrime sürüklenirler; bazen ondan çok çekerler, ama onu asla gerçekleştirmezler. Şunu da eklemeliyim ki, bir kez eğitim ve deneyim kazandıklarında, devrimlere izin vermeyeceklerdir.

A. de Tocqueville, *"Democracy in America"*

Fransa'da demokratik olduğu düşünülen maximlerin çoğunun, Amerikan demokrasisi tarafından yasadışı sayılacağı-

nı söylemekte hiç tereddüt etmem. Bunu anlamak gayet kolaydır. Amerika'da demokratik düşünceler ve tutkular var; bizimse Avrupa'da hâlâ devrimci olanları.

A. de Tocqueville, *"Democracy in America"*

Evreni açıklamak için kullanılmış olan farklı felsefi sistemler içinde, demokratik çağların zihnini baştan çıkarmakta en becerikli olanı panteizmdir. İnsanın büyüklüğünün hakiki doğasını takdir eden herkes, ona karşı mücadelede birleşmelidir.

A. de Tocqueville, *"Democracy in America"*

Aristokratik bir halk daima Tanrı ve insan arasına bazı ara güçler yerleştirme eğiliminde olacaktır. Bu bakımdan aristokrasi, şiirin yanında yer alır. Evren, duyularla hissedilmeyip, zihinle keşfedilen doğa üstü varlıklarla doldurulunca, hayal gücü gemi azıya alır, ve şairler binlerce şiir malzemesi ve onları takdir edecek sayısız izleyici bulurlar.

Fakat demokrasilerde görülen odur ki, insanların inancı da tıpkı yasaları gibi boşluktadır. O zaman kuşku şairin hayal gücünü tekrar toprağa döndürür ve onu gözle görünen aktüel dünyaya tıkar.

Böylelikle dünyaya yayılan eşitlik, şiirin kadim pınarlarını kurutur.

Demokrasi, geçmişi şiire kapatır, ama geleceği açar.

A. de Tocqueville, *"Democracy in America"*

Bireyler ortalama, eşit, yumuşak olduğunda insanlığın bütünüyle ilerleyeceği ve güçleneceğine inanmak çok tehlikelidir—İnsanlık bir soyutlamadır.

F. W. Nietzsche, *"Will to Power"*

Kitlenin kendini kandırması, her demokraside pek makbuldür: insanları küçültmek ve daha kolay yönetilebilir kılmak "ilerleme" olarak arzulanır.

F. W. Nietzsche, *"Will to Power"*

Sürü-hayvanı ahlakının doğallığından uzaklaşmak olarak Hıristiyanlık: beraberinde mutlak yanlış anlama ve kendini kandırma. Demokratikleşme bunun daha doğal bir şekli, da-

ha az sahtekar.

Veri: ezilenler, aşağı tabaka, büyük köle ve yarı-köle kitleleri *güç isterler.*

İlk adım: kendilerini özgür kılarlar —kendi fidyelerini öderler, öncelikle hayal dünyasında, birbirlerinin farkına varırlar, etkili olurlar.

İkinci adım: savaşa girerler, tanınmak, eşit haklar, "adalet" isterler.

Üçüncü adım: imtiyazlar isterler —güç temsilcilerini kendi saflarına çekerler.

Dördüncü adım: *eşi benzeri olmayan* bir güç isterler ve alırlar.

F. W. Nietzsche, *"Will to Power"*

1. Sosyalizme karşıyım, çünkü pek safdil bir şekilde "iyi, hakikat ve güzel" ve "eşit haklar" düşleyip duruyor (—anarşizm de aynı ideali arzular, ama daha acımasızca);

2. Parlamenter hükümete ve basına da, çünkü bunlar sürü hayvanının efendi olmasına aracılık ederler.

Yeni bir şeye işaret deiyorum: elbette böylesi demokratik bir tip için, barbar tehlikesi mevcuttur, ama bu yalnızca aşağılarda aranmıştır. Oysa bir barbar tipi daha vardır ki, yükseklerden gelir: fethedici ve tahakküm edici bir doğaya sahip olup, kalıba dökeceği malzeme arayan bir tür. Prometheus bu tür bir barbardı.

F. W. Nietzsche, *"Will to Power"*

En büyük korkum, soyut siyasi demokrasi sisteminin somut organlardan yoksun olmasıdır.

T. Jefferson, *"The Writings"*

Aslında parti sisteminin doğası gereği, "halkın halk tarafından yönetimi" formülü, yerini "halkın *halk arasından fırlayıveren seçkinler* tarafından yönetimi"ne bırakmıştır. "Halkın arasından fırlayıveren seçkinler" modernite öncesinin doğuştan ve varsıllıktan seçkinlerinin yerini almıştır. Hiçbir yerde insan olarak insanın, siyaset yaşamına girmesine ve kamu işlerine katılmasına izin vermemişlerdir.

M. Duverger, *"Political Parties: Their Organization and Activity in the Modern State"*

Kitle demokrasisinin ulusal siyasete sunduğu *tehlike* , *duygusal* öğelerin siyasete egemen olmaları olasılığıdır. "Kitle" (hangi toplumsal tabakadan oluşursa oluşsun) "yalnızca öbür güne kadar düşünebilir". Deneyimlerimiz göstermektedir ki, kitle daima anlık, salt duygusal ve irrasyonel etkilere açıktır.

M. Weber, *"Political Writings"*

Liderin doğuşuna sebep olan, siyasi olarak edilgin olan kitle değildir; siyasi lider kendi neferlerini toparlar ve "demagoji" sayesinde kitleleri avcuna alır. En demokratik devlet şeklinde bile durum bundan ibarettir; bunun tam tersi olan soru bu yüzden gündemden düşmez: gelişmesini tamamlamış bir kitle demokrasisindeki partiler, doğal liderlerin gücü ele geçirmesine izin verir mi? Partiler yeni düşünceleri benimseme yetisine sahip mi?

M. Weber, *"Political Writings"*

Ulusal Meclis'in anayasal vakarı, kendi onurunu lekeleyemez. İlk olarak, konuşma, insanın daima süregelmiş olan doğal haklarından biridir; hele Ulusal Meclis söz konusu olunca, onun kullanımı *ödev*, ulus ise Meclis'in tepesindeki *otoritedir.* Onlar Avrupa dünyasının şimdiye dek hiç görmediği sayıda insanın, seçme haklarını kullanmalarıyla seçilmişlerdir. Onlar ne çürümüş kasabaların pisliğinden çıkıverdiler ne de aristokrat olanların sadık temsilcileridir. Karakterlerinin gerektirdiği vakarı hisseder ve ondan ödün vermezler. Parlamenter dilleri, ister savunurken ister saldırırken, özgür, gözüpek, ve erkekçedir, ve durumun her parçasına ve koşuluna kadar uzanır. Hakikatin alımlı gururu sınır tanımaz ve yaşamın her katmanında insanın dik-açılı karakterini muhafaza eder.

T. Paine, *"The Thomas Paine Reader"*

Temsili sistemde, her şeyin nedeni kamu bilgisine açık olmalıdır. Her insan hükümetin ortağıdır ve neler olup bittiğini anlamak zorundadır. Onun ilgisini çeker, çünkü mülkünü etkilemektedir. Fiyatı inceler ve avantajlarıyla kıyaslar; ve hepsinden ötesi, diğer yönetimlerde *lider* adı verilen kişileri köle gibi izleme töresini benimsemez.

T. Paine, *"The Thomas Paine Reader"*

Almanya'da, Hitler'in iktidara gelmesinden de önce, hareket (ekonomik diktatörlük) oldukça ilerleme kaydetmişti bile. Şunu unutmamalıyız ki, 1933'ten az önce Almanya diktatörlükle yönetilmesi gereken bir aşamaya gelmişti. O dönemde demokrasinin çökmüş olduğundan ve Brüning gibi samimi demokratların, artık Schleier veya von Papen'den daha demokratik bir yönetim uygulayamadığından kimsenin kuşkusu yoktu. Hitler'in demokrasiyi ortadan kaldırması gerekmedi ki; o yalnızca demokrasinin çürümesinden yararlandı.

F. A. Hayek, *"The Road to Serfdom"*

Eğer demokrasi, yetenek gerektiren işi, o yeteneğe sahip olan kişilerin yapmasına izin vermeye rıza göstermezse, eli yüzü düzgün bir demokrasiye ulaşma yolunda hiçbir gelişme kaydedilemez. Demokrasi, kendi asli görevi için yeterli olan zihinsel rekabeti sağlamalıdır, yani üst-niyet ve denetleme.

J. S. Mill, *"Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government"*

Fakat demokrasi yetkinse, karşıt görüşlere sahip olan ve sakat ve tehditkâr ilgilere yaslanacak kadar güçlü olan Bir veya Birkaç kişi kalmamış demektir.

J. S. Mill, *"Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government"*

Demokrasiye genellikle kabul edildiği şekliyle yani sayısal çoğunluğun egemenliği olarak bakarsak, egemen gücün sınıfsal veya bölgesel çıkarlara hizmet etmesinin ve bütünün çıkarlarına kayıtsız kalmasının pekâlâ mümkün olduğunu görebiliriz.

J. S. Mill, *"Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government"*

Her hükümet şeklinde olduğu gibi, demokraside de en büyük tehlikelerden biri, gücü elinde tutanların meşum niyetleridir: bu sınıfsal yasalar tehlikesidir; egemen sınıfın geçici çıkarları yüzünden, bütünün kalıcı zarar görmesi.

J. S. Mill, *"Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government"*

O zamanlar bile *(Eski Yunan, C. G)* çoğunluk yönetimi, sayıca çok olanın yönetimi demek olan "demokrasi" sözcüğü, aslında eşitliğe (isonomy) karşı olan ve şunu kasteden insanlarca uydurulmuştu: senin söylediğin "kural değildir", yalnızca başka tür bir kural koyuculuktur; o en kötü hükümet şeklidir, halkın (demos) egemenliğidir.

H. Arendt, *"On Revolution"*

Temsili hükümetin, aslında oligarşik hükümete dönüşmüş olduğu, yeterince doğrudur, ama azınlığın çıkarları için azınlığın tahakkümü gibi klasik anlamında değil; bugün demokrasi dediğimiz, azınlığın lafta da olsa çoğunluğun çıkarlarına hizmet ettiği bir hükümet şeklidir. Toplumun refahı ve bireysel mutluluk asıl hedefleri olduğu içindir ki, bu hükümet demokratiktir; ama halkın mutluluğu ve özgürlüğünün yeniden azınlığın imtiyazı haline gelmesi anlamında, oligarşik olarak da adlandırılabilir.

H. Arendt, *"On Revolution"*

Çizgiyi salt linguistik terimler halinde çizmek istersek, halkın egemenliği ve rolü demek olan "demokrasi" sözcüğünün, görece yakın tarihli olduğunda ısrar edebiliriz; nesnel kurumların şiddetle üzerinde duran "cumhuriyet" sözcüğüne karşıt olarak. Ve "demokrasi" sözcüğü 1794 yılına dek Fransa'da kullanılmamıştır; kralın infazına bile "Yaşasın Cumhuriyet" çığlıkları eşlik etmişti.

H. Arendt, *"On Revolution"*

Demek ki on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, hâlâ bir hükümet şekli olup, ne ideolojiyle ne de sınıf tercihi göstergesiyle ilgisi olmayan Demokrasiden tiksiniliyordu, çünkü halk ruhunun galip gelmesi gereken yerde halkın görüşlerinin hüküm sürmesi şarttı, ve bu sapkınlığın işareti yurttaşlığın ittifakıydı: çünkü insanlar, birbirinden apayrı olan soruları serinkanlılıkla ve özgürce aklın süzgecinden geçirince, bunların bazıları hakkında kaçınılmaz olarak farklı görüşlere sahip olacaklardır. Ortak bir tutkuyla yönetildiklerinde, görüşleri, eğer buna görüş denebilirse, aynı olacaktır.

H. Arendt, *"On Revolution"*

İnsan öznedir, nesne değil. Bu öznellik ona içe yönelme ve özgürlük sunar. Eğer kendini nesnel olanda yitirirse rutine

katılığa zihinsizliğe boğulur. Demokrasi insanın özgür ruhuna saygı duymamızı, onu geliştirmemizi ister, çünkü insanlık tarihindeki tüm ilerleme onun sayesindedir.

Parlamenter demokrasi her ne kadar insana olan inanç üzerinde temellense de, onun kusurlu olduğunu bilir ve seçilmiş liderlerce yönetilmemizi sağlayan siyasi bir düzenlemedir. Şu görüşü benimsemez. Eğer bizimle anlaşmazsan seni pataklarız. Diğerlerini mantığın gücüyle ikna etmeliyiz, silahların gücüyle değil.

S. Radhakrishnan & P. T. Raju, *"The Concept of Man"*

Demokrasiye özgü ayrımlardan ve depolitizasyonlardan kurtulmalı, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl devlet-toplum (siyasi olan toplumsal olana karşı) zıtlığına ait olan antitezler ve bölümlemeleri de yok etmelidir; tepeden tırnağa polemik kokan ve böylece yine siyasi antitez demek olan pek çok diğeriyle birlikte aşağıda sıraladıklarım:

dinsel	siyasinin antitezi	olarak	
kültürel	"	"	"
ekonomik	"	"	"
hukuksal	"	"	"
bilimsel	"	"	"

Carl Schmitt, *"The Concept of the Political"*

Burckhardt demokrasi ve liberal anayasal devletin iç çelişkisine haklı olarak değinmişti: "Böylece devlet, bir yandan her zümrenin kültürel görüşlerinin ifade edilmesi ve gerçekleşmesi; öte yandan, yalnızca sivil yaşamın gözle görülür kıyafetleridir ve ancak *ad hoc* temelde güçlüdür. Her şeye muktedir olmalı, ama hiçbir şey yapmasına izin verilmemelidir. Özellikle, hiçbir kriz anında mevcut formunu savunmamalıdır —zaten insanların her şeyden çok istedikleri, gücün uygulanmasına katılmaktır. Böylece devletin formu gitgide daha fazla sorgulanır ve güç yarıçapı iyiden iyiye genişler."

Cari Schmitt, *"The Concept of the Political"*

Arda denkel için...

Felsefe kültürümüz son günlerde büyük bir kayba uğradı: **Arda Denkel**'i yitirdik.

Gazetelere bakıyorum: Sadece bir iki yazı.

Birkaç gün önce gerici gazetelerden birinde, bir yazar, köşesinde düşünü gördüğü Hazreti Musa ile konuştuklarını yazıyordu. Bir büyük gazetede ise, çarşaf iriliğinde bir yazı ise o konuşma ile ilgili. Belli ki önemsenmiş olay. Öyle ya, bir kişi koskoca peygamberi rüyasında görür de söyleşirse önemsenmez mi? Kim bilir, belki yeni bir döneme giriyoruz: "Mavera" ile, düşte de olsa doğrudan ilişki kurmak! Buna politikacılarımız da katılır, yorumlarıyla zenginleştirirlerse, hele hele manevi kazancımıza diyecek olmaz...

Felsefe, aklın sorgulaması olduğuna göre, "öteki dünya" ile ilişkisi yoktur. **Arda Denkel**'in de olmadı. Ama arkasında, felsefe kültürümüz için pek önemli bir miras bıraktı.

Onun üstünde durmaya değer.

Asıl kalıcı olan da o çünkü...

*

Okurlara **Arda Denkel**'i uzun uzun anlatmanın anlamı yok. Dünyada ve bizde felsefe hareketleri ve etkinlikleri üstüne düşünen nadir kafalardan biriydi. Cumhuriyet Gazetesi'nde ve onun "Bilim Teknik" ekinde çıkmış güzel yazılarını hatırlayacaklardır okurlar.

Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe okutuyordu.

Genç sayılacak bir yaştaydı.

Daha çok anlam, doğa ve dil felsefesi üzerinde duruyordu. Bu konularda yazılmış Türkçe ve İngilizce kitapları vardır, dünyanın en saygın fel-

sefe dergilerinde de yayımlanmış yığınla yazısı. Böylece, içerde olduğu kadar dışarda da tanınıyordu.

Türkçenin bir felsefe dili olarak kullanımı, giderek Türkçe felsefe terimlerinin zenginleştirilmesi gereği, felsefecilerimizi öteden beri pek uğraştırmıştır. O uğraşı verenlerden biri de **Arda Denkel** oldu. Pek sevdiğim kitaplarından biri olan *Bilginin Temelleri*'nde (Metis Yayınları, İstanbul, 1984), önsöz'de şunları söyler: "Türkçenin felsefi düşünceyi daha iyi bir anlatımla verebilmesi için bu dilin kurallarına uygun yeni terimler önermek, ele aldığımız sorunun baştan çözüm yoludur. Sevindirici olan, felsefecilerin önemli bir çoğunluğu arasında bu çözüm üzerinde görüş birliği bulunmasıdır" (s. 10).

İtirazınız olabilir mi bu yönteme?

ama bırakınız felsefe dilini, genel yazı dilimizi bile, sözde "kabile dili" olmaktan çıkarmak için, zenginleştirme adına düpedüz Osmanlıca kelimeleri getirip içine boca edenleri görmüyor musunuz?

Koskoca **Ahmet Haşim**'in, **Refik Halid**'in, **Falih Rıfkı**'nın dili "kabile dili" öyle mi?

Bu geriye savrulum –Allah göstermesin!– felsefeye de bulaştığında, Türkçeleştirme yolunda onca emek piç olup gidecek.

Kaygılanmadan edebilir misiniz?

Konu açılmışken eklemeliyiz de: Sırtını Türkçeye dayamış sağlam bir felsefe dilinde yazılmış ciddi felsefe ders kitaplarını okullarımızdan içeriye sokmak, aklın ve bilimin aydınlığını genç beyinlere ulaştırmak gibi bir sorunumuz da var. Liselerimiz, bunun bilerek uzağında tutuluyor ve gençlerimizin gözlerinin önüne bir duman perdesi çekiliyor.

Bu "karanlıkçılık"a karşı çıkmak da görevlerimiz arasında değil mi?

*

Arda Denkel'le tanışmamız, benim **Diderot** üstüne yazdığım kitaba onun yönelttiği sert eleştirilerle başlar. Kitap, genel okur için yazılsa da, **Denkel**'in titizliği beni ancak memnun bırakabilirdi, nitekim öyle de oldu.

Ama aynı kalemin, benim *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası* için, 7 Eylül 1989 günlü *Cumhuriyet*'te yazdıklarını, emeğimin asıl ödülü olarak karşılamışımdır. **Arda Denkel**, o yazısını şöyle bitirir: "... **Server Tanilli**'nin inandığını söyleyen ve bunu etkiyle söyleyebilmek için güç bir sabırla girişerek onu sonuna yaklaştıran cesaretli tutumuna saygıyla bakmamak ve kendisini bundan dolayı kutlamamak elde değil. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası* Türkçe uygarlık tarihi literatürü içinde, yazıldığı akıcı, coşkulu dili ve özellikle de Marksçı bakış açısını örneklendirişi dolayısıyla aranılır bir kaynak olacaktır."

Anısı önünde derin saygılarla eğiliyorum...

Server Tanilli

Cumhuriyetimizin 75 yılda felsefeye getirdikleri

Arslan Kaynardağ

Felsefenin Cumhuriyet dönemindeki gelişmesi bu yazı içinde temel çizgileri, belli başlı özellikleri belirterek ele alınacak, bu yapılırken, felsefenin toplum ve kültür olayları ile ilişkisi de göz önünde tutulacaktır.

Tarihimizde cumhuriyet, eski bir toplumdan yeni bir topluma geçişin adıdır. Birçok şey yeniden kurulmakta, yeni gelenekler oluşmaktadır.

Böyle olduğu halde eskiyi tam olarak yadsımanın anlamı yoktur. Düşünce hayatımıza Osmanlı'nın son yıllarından kalan olumlu şeyler belirtilmezse haksızlık edilmiş olur.

Aydınlanmacı felsefe, pozitivizm, evrim felsefesi ve maddeci felsefe Tanzimat'tan beri aydınlarımızın ilgi alanındaydı. Meşrutiyet'in son yıllarına gelince, olup biteni yorumlamak, bir yandan da düşüncenin yol göstericiliğinden ve toplum sorunlarına çare bulma özelliğinden yararlanmak isteği felsefe ilgisini her zamankinden daha çok artırdı.

Ziya Gökalp'in düşünür ve sosyolog olarak etkisi genç aydınlarda sürüp giderken, kimi çevrelerde yeni felsefe ilgileri, yeni dikkatler, yeni meraklar başlamıştı.

Gökalp'deki "*Birey yok, toplum var*" gibi düşüncelerin, bir inanç, bir dogma haline geldiği zamanlar oluyordu. Oysa hem birey vardı hem de toplum. Hatta bireyin varlığı daha önemliydi. "*Toplumbilimci*" düşüncelere tepki olarak, Fransız filozofu, **H. Bergson**'un, onun yanında **T. Ribot** gibi psikologların düşüncelerine ilgi duyuldu. **E. Durkheim**'ın, dolayısıyla **Gökalp**'in etkisi azaldı.

İstanbul'daki bütün bir üniversite kadrosu, yani **Mustafa Şekip Tunç**, **Mehmet İzzet**, **Hakkı Baltacıoğlu**, **Mehmet Emin Erişirgil**, **Rıza Tevfik**, aydınlardaki yeni felsefe ilgisini verdikleri dersler, yazdıkları yazılar ve yayımladıkları kitaplarla karşılamaya çalıştılar.

Meşrutiyet'de ve Mütareke döneminde, **Bergson**'unkiler yanında **T. Ribot**,

H. Spencer, W. James, A. Comte, S. Mill, E. Kant, A. Schopenhauer ve **K. Marx**'ın düşünceleri de çeşitli çevrelerde konuşulup tartışılıyor, bunlarla ilgili yazılar yazılıyor, çeviriler, hatta eleştiriler yapılıyordu.

O yıllarda yayımlanan *Ulum-u İktisadiye İçtimaiye Mecmuası, Dergah, Yeni Mecmua, Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Anadolu Mecmuası, İçtihat v. b.* süreli yayınlar yukarıda adları sayılan felsefecilerin düşüncelerine epeyce yer ayırdılar.

H. Bergson'un "yaşama atılımı" felsefesi, ölüm-kalım sorunu içinde bunalan ve kimilerin "*öldü*" dediği Türk toplumunun aydınlarında iyimserliğe, umutlanmaya yol açmıştı. Bu çok yeni felsefeyi bize **Mustafa Şekip Tunç** tanıttı.[1]

Kültür devrimleri

Zafer uzun süren savaşlar sonunda kazanıldı ve 1923'te Cumhuriyet ilan edildi. Kurtuluş Savaşı'nı yönetenlerin ve Cumhuriyet'i kuran kadronun çoğunluğu, başta **Mustafa Kemal**, "*aydınlanmacı*" zihniyetle yetişmiş, kimselerdi. Akılcılıktan, bilimcilikten, laiklikten yanaydılar. Türkiye'nin bir an önce çağdaşlaşmasını istiyorlardı. Geri kalmışlıktan, ezilmekten kurtulmanın başka yolu yoktu.

Bu bakımdan, yeni devletin en çok üstünde durduğu konulardan biri eğitimdi. Eğitime öteki işlerden daha çok önem verildi.

Osmanlı'dan devralınan okullar iki türlüydü: Eski iskolastik İslam geleneğine bağlı medreseler ve Tanzimat'ta açılmaya başlayan laik okullar. Önce bu ikilik ortadan kaldırılmalıydı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu (*Öğretimi Birleştirme Yasası*) Meclis'in kabul ettiği ilk yasalardan biri oldu ve medreseler kapatıldı. Böylece toplum, çağdaşlaşma yolundaki çok önemli bir engelden kurtuluyordu.

Devrimler birbirini izledi. 1928'de yazı devrimi yapıldı ve arap yazısı yasaklandı. Onun yerine latin yazısı kabul edildi, sıra dil devrimine geldi.

Tanzimat'tan beri söz konusu olan dilde özleşme hareketini çabuklaştırmak ve eğitimde uygulamak için 1932'de 1. Türk Dil Kurultayı toplandı, kurultayda önemli kararlar alındı.

Dilimizin Arapça ve Farsça'nın egemenliğinde olması felsefe çalışması yapmayı, düşünce üretmeyi engelliyordu. Dil Türkçeleşmeden rönesans ve aydınlanma yoluna giremezdik. Bunun ötesinde kimliğini yitirmiş bir toplum olarak kalırdık. Türkçe'nin özleşmesi hareketi bu bilinçle başladı ve devam etti.

Atatürk üniversite reformu

Devrimlerin getirdiği dinamizmle ilk ve orta öğretimde olumlu değişmeler başlamıştı. Darülfünun (*üniversite*) ise, gelişmelere kendisinden beklenen ilgiyi göstermiyordu. Buradaki eğitim ve öğretimde hala medrese zihniyeti egemendi. Bunu gören devrimci hükümet Darülfünun'da esaslı değişim yapmak için 1933'te harekete geçti, böylece Atatürk Üniversite Reformu gerçekleşti. Bu reformla, öğretim kadrosundaki hocaların büyük bölümü emekliye ayrıldı. Onların yerine yeni ve genç bir kadro görevlendirildi.

Bize medrese zihniyetinden uzak, çağdaş bir üniversite gerekiyordu. İsviçre'den çağırılan uzman **Prof. Albert Malche**'ın hazırladığı rapor doğrultusunda çalışmalar yapılarak Cumhuriyet'e yakışan bir üniversite kurulması için önemli

adımlar atıldı.

Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü kadrosunda da önemli değişiklikler oldu: Bölüm başkanı medrese zihniyetinin tipik temsilcisi **Amet Naim** idi. Felsefedeki gelişmelerden hiç haberi olmadığı gibi dilde büyük ölçüde Arapça ile dolu olan bir Osmanlıca'yı savunuyordu. Bölümde kız öğrencilerin ders görmesini kabul etmek istemiyordu.

Başta **Ahmet Naim** olmak üzere, **Halil Nimetullah**, **İsmail Hakkı Baltacıoğlu** gibi hocaların görevlerine son verildi. **Hilmi Ziya Ülken**, **Halil Vehbi Eralp**, **Macit Gökberk** gibi genç felsefeciler yeni kadroda yerlerini aldılar. **Eralp** Fransa'da, **Gökberk** Almanya'da doktora yapmıştı. Az sonra bunlara Almanya'da doktoralarını yapıp dönen **Mazhar Şevket İpşiroğlu**, **Takiyettin Mengüşoğlu** katıldılar.

Alman Profesörlerin İstanbul Üniversitesi'ne Gelmeleri

Türkiye'de bu değişiklikler olurken, Almanya'da Naziler istemedikleri birçok değerli profesörü sınır dışı etmişlerdi. Türk hükümeti durumla ilgilendi ve Almanya'yı terk etme zorunda kalan profesörlere, üniversitede görev vermeye hazır olduğunu bildirdi. Bu profesörlerin büyük çoğunluğu yurdumuza geldiler, İstanbul Üniversitesi'nde ve Ankara yüksek okullarında çalışmalarına başladılar. Bunların arasında bulunan ünlü filozof **H. Reichenbach**, İstanbul Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün başkanı oldu ve 1933'ten itibaren ders verdi. Viyana çevresi filozoflarından olan **Reichenbach** "*bilimsel felsefe*"nin kurucularındandı. Klasik felsefe anlayışını kabul etmiyordu. Ona göre felsefe matematik, fizik gibi bir bilimdi, öyle olması gerekirdi.

Reichenbach'ın derslerini **Halil Vehbi Eralp**, **Macit Gökberk**, **Nusret Hızır** çevirdi. Bu felsefeci bilimsel felsefe, matematiksel mantık, felsefe tarihi dersleri verdiği gibi seminerler de yaptı. Derslerinin bir bölümü Lojistik adındaki kitabında yayımlanmıştır.

Alman profesör **Reichenbach**, Türkiye'deki bilim ortamının gelişmemiş durumu, üniversitedeki felsefecilerimizin birtakım ön yargılarla adeta koşullanmış olmaları yüzünden İstanbul'da verimli çalışma olanağı bulamadı.[2]

Reichenbach 1938'de Türkiye'den ayrılarak A.B.D.'ye gidince, **Nusret Hızır** da, Ankara'da yeni kurulan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki Felsefe Bölümü'nün öğretim kadrosuna geçti. Orada, bilimsel felsefe doğrultusunda ders verdi, yazılar yazdı.[3]

Felsefe Bölümünde Başka Alman Profesörler

1936'da Felsefe Bölümü kadrosuna önemli bir Alman profesör daha gelmişti: **Ernst Von Aster**. Bu profesör de sosyal demokrat olduğu için Almanya'daki kürsüsünden uzaklaştırılmıştı. Felsefe görüşü bakımından "*yeni pozitivistler*" okuluna bağlı olan **Von Aster** aynı zamanda ünlü bir felsefe tarihçisi idi. Onun İstanbul'da görev almasını **H. Reichenbach** istemişti.

Almanya'da doktora yapıp dönen **Macit Gökberk**, **Von Aster**'in çevirmeni ve asistanı oldu. İkisi örnek bir uyum içinde çalıştılar. Öğrenciler bu profesörden

çok yararlandı.

Yurdumuzda on iki yıl kalan **Aster**'in bu süre içinde üç kitabı, çeşitli yazıları ve konferansları yayımlandı.[4]

O yıllarda psikoloji ve sosyoloji kürsüleri Felsefe Bölümü'ne bağlıydı. Psikolojide değerli bir Alman profesörü **Peters** görevlendirilmişti. **Hilmi Ziya Ülken** Felsefe Bölümü'nde İslam Felsefesi dersleri veriyordu. Mantık derslerine **Halil Vehbi Eralp**, sistematik felsefeye **Takiyettin Mengüşoğlu** geliyordu. Bölüm, oldukça kısa bir zaman içinde iyi bir nitelik kazanmış, Batı üniversitelerindekilere benzeyen bir duruma gelmişti.

Bu durumda öğrenci kalitesi de değişti. Öğrenciler bölüme eskiden çoğunlukla tesadüfen ve vakit geçirmek için gelirlerdi. 1935'ten sonra bilinçli olarak bu bölümü seçtiler. Değerli doktora ve lisans tezlerinin sayısı gittikçe arttı.

Gelen Alman hocalar bu kadarla kalmadı. 1944'de ünlü bir profesör daha geldi: **W. Kranz**. Bu profesör, antik çağ felsefesinin ve Yunan mitolojisinin sayılı uzmanlarındandı. Eski Yunan ve Latin dilleri üzerinde çalışan değerli bilim adamı **Suat Baydur** onun asistanı oldu. Sekiz yıl kaldı **W. Kranz**'la verimli çalışmalar yaptı. Dersleri, verdiği konferanslar yayımlandı.

Sığınan felsefe hocaları dönemi sona eriyordu. Bölümde daha sonra ders veren hocalar savaş sonrasının Almanya'sından geldiler.

1950'de **Prof. Heniz Heımzoeth**'in, 1953'te **Joachim Ritter**'in gelip ders verdiğini görüyoruz. Bunlardan birincisi "*Kant ve fenomoloji*" konularındaki çalışmalarıyla, ikincisi "*varoluş felseesi*"alanındaki bilgileriyle tanınmıştı. İstanbul Üniversitesi'nde daha çok bu konularda ders verdiler, yayın yaptılar.

İstanbul Felsefe Bölümü'ne gelen sonuncu Alman profesör **Von Freytag Loringhof**'tur. Bu hocanın 1959 yılında verdiği mantık dersleri 1973 yılında yayımlanmıştır.[5]

Alman hocalardan sonra felsefe tarihi derslerini uzunca bir süre **Macit Gökberk**, sonra **Nermi Uygur**, sistematik felsefeyi **Takiyettin Mengüşoğlu** ve **Vehbi Eralp**, ahlak felsefesini **Bedia Akarsu**, sanat felsefesini **İsmail Tunalı** verdi.

Yıllar yılları izledi, her profesörler kuşağı görevini genç kuşağa devretti ve İstanbul Üniversitesi'ndeki felsefe çalışmaları yeni ve değişik katkılarla günümüze kadar sürüp geldi.

Felsefe Dilinin Türkçeleşmesi ve Terimler Sorunu

Edebiyat dili, roman ve şiir Tanzimat'tan bu yana Türkçeleşme yolunda epeyce gelişme göstermişti. Çünkü edebiyatçı, kullandığı dilde özgür olabiliyor, rahat hareket edebiliyordu. Oysa bilim ve felsefe dili Arapça terimlerle geleneksel medrese kalıpları içinde sıkışmış kalmıştı.

2. Meşrutiyet'de terim sorunu tartışıldıysa da Türkçeleşme konusunda bir şey yapılamadı. Kurulan Istılahat Encümeni'nin (*terim komisyonu*) çalışması dilimizdeki Arapça terim dağarcığını saptamaktan, çok sayıdaki bu Arapça terimlerin Fransızca karşılıklarını bulmaktan öteye gidemedi. Türkçe tek terim ortaya konmamıştı. Daha doğrusu böyle bir şey yapmak isteyen olmamıştı.

Ancak Cumhuriyet'ledir ki sorun köktenci bir anlayışla ele alındı. 1934'te Türk Dil Kurumu içinde Terim Kurulu kuruldu. Bu kurul, fen bilimlerinin terimlerini 1937'de ayrı kitaplar halinde yayımladı. 1941'de bunların yalnız ilk ve orta

öğretimde değil yüksek öğretimde de kullanması bakanlıkça istenildi.

Terim kolu, Felsefe Gramer Terimleri'ni 1942'de yayımladı. Bundan sonrasını **Prof. Bedia Akarsu**'dan dinleyelim:

"*Dil Kurumu, felsefe terimlerinin gözden geçirilmesi için İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne başvurmuştu.* ***Prof. Macit Gökberk****'in yöntemi altında 1950-53 yılları arasında haftada iki kez toplanıp, Kurumca yayımlanan Felsefe ve Gramer Terimleri'ni göz önünde bulundurarak, terimlerin Türkçe karşılıklarını yeniden saptadık. Toplantılara Bölüm'deki felsefecilerin yanında, Fakülte'den değerli iki Türkolog hoca da katılmıştı.*

Saptadığımız felsefe terimlerini o zamandan beri derslerimizde seminerlerimizde ve yazılarımızda işlemekteyiz. Bu arada her birimizin yeni önerileri oldu. Sonunda bir birliğe vardık.[6]"

Akarsu'nun sözünü ettiği terimler gittikçe daha çok kullanıldı. Artık bunları hiçbir felsefecimiz yadırgamıyor, bütün terimlerin Türkçeleşmesi diye bir sorun olmadığı da anlaşılmıştı. Batı dillerinden terim alındığı gibi, Türkçeleşmiş, dilimize mal olmuş kimi Arapça terimlerin kullanılmasında da sakınca görülmemekteydi. Bu bakımdan felsefe dilimiz artık rayına oturmuştu.

Macit Gökberk'in dediği gibi "*Bu dil bizi gerçek düşünceye, açık-seçikliğe daha çabuk ulaştırıyor. Felsefenin gelişmesinde dilde özleşmenin son derecede belirleyici bir işlevi olmuştur. Dilimizin mantıksal özellikleri, kavramlar Türkçeleştikten sonra daha iyi ortaya çıktı.*[7]"

Gökberk'in **Kant** ve **Herder**'in Tarih Anlayışları 1948'de yayımlanınca, bir tanıtma yazısı yazan felsefeci **Hüseyin Batuhan** şöyle demişti: "*Hiç duraksamadan söyleyebiliriz ki, şimdiye kadar bizde çıkan bu çeşit eserler arasında, düşünce dilimizi bu kadar yalın, böylesine arı bir şekilde kullanabilene rastlamamıştık...*[8]"

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü 1939'da Felsefe Semineri Dergisini yayımladı. Aynı bölüm 1945'te Felsefe Arkivi dergisini çıkarmaya başladı. İki dergide kullanılan Türkçe karşılaştırılırsa altı yıl içinde dil ve anlatım bakımından ne denli olumlu bir ilerleme olduğu somut olarak görülebilecektir. Bu olumlu gidiş durmamış, her an daha da iyileşerek günümüze gelmiştir.

Üniversitelerin Çoğalması ve Üniversitelerdeki Felsefe Dersleri

İstanbul'dan sonra ilk üniversite girişimi Ankara'dadır. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara'da 1936'da öğretime başlamış ve fakültenin programlarını felsefe dersleri 1939'da konmuştur. Felsefenin yanında, İstanbul'da olduğu gibi sosyoloji ve psikoloji dersleri de vardı.

Buradaki ilk felsefe derslerini **Prof. M. Emin Erişirgil** ile **Prof. Oliver Lacombe** verdi. **Lacombe** Fransa'dan gelmişti ve **Descartes** felsefesi konusunda uzmandı.

Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'ndeki ilk hocalar arasında **Nusret Hızır**, **Suat Kemal Yetkin**, **Necati Akder**, **Aydın Sayılı**, **Niyazi Berkes**, **Behice Boran**, **Muzaffer Şerif** gibi tanınmış kimseler vardır. Bölüm'e **O. Locambe**'dan sonra yabancı öğretim üyesi olarak **Hans Freyer**, **A. Vexliard**, **Pratt**, **Hausmann** da gelmiş, sosyoloji ve psikoloji kürsülerinde görev almışlar-

dır.

Bu felsefe bölümü'nde özellikle bilim tarihi, felsefe tarihi konularındaki derslere önem verildi, bu konularda yayımlar yapıldı.

Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nden sonra, Erzurum'da Atatürk, Ankara'da Hacettepe, Ortadoğu Teknik, Eskişehir'de Anadolu, Bursa'da Uludağ, İzmir'de Ege Üniversitesi gibi üniversiteler açıldı. Bunları İstanbul, Ankara, Anadolu'da başka üniversitelerin açılması izleyerek, 1998'de bütün Türkiye'de 75. sayısına ulaşıldı.

1936'dan bu yana açılan bu üniversitelerin çoğunda İstanbul Üniversitesi kökenli hocalar kurucu profesör ya da öğretim üyesi olarak görev aldılar.

Söz konusu üniversitelerin felsefeye katkılarını bütün boyutlarıyla görebilmek okuduğumuz şu yazının sınırlarını aşan bir konudur.[9] Ben burada Anadolu'daki iki üniversite ile Ankara'daki iki üniversiteye kısaca değinmekle yetineceğim:

Önce, Erzurum Üniversitesi'ne bakalım:

Ankara'yı saymazsak, Anadolu'da açılan ilk üniversite Erzurum Atatürk Üniversitesi'dir. Bu üniversite öğretime 1958-59 ders yılında başladı. Edebiyat Fakültesi'ne bağlı olan Felsefe Bölümü ise 1975'de kuruldu. **Dr. İoanna Kuçuradi**, daha bölüm kurulmadan oraya gitmiş, üç yıl (1965-1968) süreyle Felsefe ve Latince dersleri vermiştir.

Felsefe Bölümü'nde kuruluşundan bu yana lisansüstü düzeyde mantık çalışmaları yapılmaktadır.

Anadolu'da son açılan üniversitelerden birisi Çukurova Üniversitesi'dir. Yazımızın çerçevesi içinde bir de ona bakalım:

Bu üniversite'nin Felsefe Grubu Eğitim Bölümü 1989'da kurulmuştur ve bu adla kurulan ilk bölümdür. Böylece orta öğretime öğretmen yetiştirme amacı özellikle belirtilmiş olmaktadır. Bölümün kuruluşuna İstanbul Üniversitesi'nden **Bedia Akarsu** başta olmak üzere Ankara Üniversitelerinden öğretim üyeleri katılmıştır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Çukurova Üniversitesi'ne geçen **Prof. Uluğ Nutku** burada uzunca bir süre ders vermiştir.

Bölüme yurtdışından konferans vermek üzere yabancı öğretim üyeleri gelmektedir. 1994'te Bilimin Boyutları konusunda bir panel düzenlenmiştir.

Şimdi sözünü etmek istediğim Ankara Üniversitelerine geçiyorum, bunlardan birincisi Hacettepe Üniversitesi'dir.

Hacettepe Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü 1969 yılında kurulmuş, başkanlığına **Dr. Ioanna Kuçuradi** atanmıştır. Bölüm'ün kuruluş amacı "eğitim, öğretim ve araştırmalarla, kişisel ve toplumsal yaşamda olduğu kadar, çeşitli araştırma alanlarında da felsefi bilgiye olan gereksinmenin bilincine varılmasını sağlamak, böylece felsefeyi ülkemizin gelişmesine, çağdaş uygarlıkta yerini almasına etkisi ve katkısı olan bir bilgi dalı haline getirmek"tir.[10]

Lisans programı 1975-1976 yılında başlamış bu programların amaçları da şöyle belirlenmiştir:

"Öğrencilere problem bilincini, yani probleme girme yeteneğini kazandırmak ve çağımızın düşünce dünyasını oluşturan felsefe görüşlerini geçmişe ve ülkemizin düşünce yaşamındaki etkilerine bağlayarak tanıtmak."[11]

Bölümde değerli birçok felsefecimizden başka kısa sürelerde **Baron Von Freytag Loringhoff, Elexius Bucher, Raşit Haddad, David R. Bell** ve **Werner**

Stempel gibi yabancı uzman profesörler görevlendirildi. Bugün Hacettepe Üniversitesi'nde felsefenin çeşitli konularının yanında, Türk Kamu Hayatında Felsefe Problemleri dersi ile İnsan Hakları dersi de verilmektedir. Burada sözünü etmek istediğim Ankara Üniversitelerinden ikincisi Ortadoğu Teknik Üniversitesi olacak:

1956 yılında özel bir yasayla kurulan bu üniversitede 1964'ten itibaren **Cemal Yıldırım** ve **Rasih Güven** mantık ve felsefe derslerini seçmeli olarak verdi, İstanbul Üniversitesi'nden **Teo Grunberg** ve **Hüseyin Batuhan**, 1966'da bu üniversiteye geçtiler ve "*bilim felsefesi ve mantık bölümü*"nü kurmak için girişimde bulundular.

1970'te Felsefe ve Mantık, Bilim Tarihi Ana bilim Dalı adı altında yüksek lisans öğretimine başladı. Doktora öğretimi ise 1982'de başladı. Felsefe bölümü, bu gelişmelerin sonunda 1983'te kurulabildi.

Bölümde önceleri, bilim felsefesi ve mantık ağırlıklı çalışmalar yapılmış bu alandaki çalışmalara en büyük katkıyı **Cemal Yıldırım**, **Teo Grunberg**, **Hüseyin Batuhan** ve **Adnan Onart** sağlamıştır. Bu çalışmaları sonraki yıllarda, **Cemil Akdoğan** ve **Ahmet İnam**, bilim felsefesi ve bilim tarihi alanlarında sürdürdüler.

Başlangıçta mantıksal emprizm ve çözümleyici (*analitik*) felsefe anlayışıyla dersler verilen bölümde, zamanla çok yönlü bir felsefe öğretimine geçilmiş, bu nedenle yurt içinden ve yurt dışından öğretim üyeleri çağrılmıştır. Yurt dışından gelenler arasında **Duglas Huff**, **Erns Wolf Gazo**, **Miroslav Miroviç**'i sayabiliriz. Bölümün başkanı bugün **Prof. Ahmet İnam**'dır.

1970 yılında yüksek lisans düzeyinde öğretim vermek üzere kurulan bu bölüm 1982'de doktora düzeyinde öğretime de başlamıştır.

Felsefenin Dernekleşmesi ve Kurumlaşması

Felsefe, birçok ülkede olduğu gibi bizde de, toplumda yerleşmeye başladığını örgütlenme isteği ile belli etmiştir. Felsefe için orta ve yüksek öğretim dışında bir söz alanına, bir tartışma forumuna gerek duyulunca, Galatasaray Lisesi'nin genç öğretmeni **Hilmi Ziya Ülken** 1926'da girişimde bulundu ve Felsefe Cemiyeti tamamen kurulmuş oldu. Kurucular üç felsefeci ile bir dilci idi. Aralarında üniversiteden yalnız bir kişi vardı: **Orhan Sadettin**.

Üniversitedeki bütün öğretim üyeleriyle lise felsefe öğretmenleri Cemiyet'in doğal üyesi sayıldılar.

Hilmi Ziya Ülken'in bu yoldaki girişimi kendi deyimiyle bir "*ahlak uygulaması*" idi, nitekim çok geçmeden *Aşk Ahlakı* adındaki kitabını yayımladı.

Cemiyet'in etkinliklerini, onun yayın organı olan *Felsefe ve İçtimaiyat* dergisinde genel çizgileriyle bulabiliyoruz. 1940'a kadar süren bu cemiyette neler olduğunu, neler yapıldığını, **Hilmi Ziya Ülken** 1942'de yayımladığı *Sosyoloji Dergisi*'nde ayrıntılarıyla anlatmıştır.[12] Bu ilgi çekici öyküyü, felsefecilerimiz her zaman çok şey öğrenerek, kimi zaman da duygulanarak okuyacaklardır.

Ülken 1943'te bir cemiyet girişiminde daha bulunduysa da, bu girişim bir etkinlik gösterilmeden kaldı.

Daha sonra 1949'da, yeni bir felsefe kuşağının harekete geçtiğini görüyoruz. **Macit Gökberk** ve öğrencileri o yıl bir "*dernek*" kurdular.[13] Kuruluşun adı

artık cemiyet değil "*dernek*"tir. Bu derneğin, birtakım acemilikler ve işleri gereğince ciddiye almamak yüzünden sözü edilmeye değer bir şey yapamadığı ve kendiliğinden kapandığı anlaşılmaktadır.

Bundan sonraki girişim 1974 yılındadır. Bu günkü Türkiye Felsefe Kurumu'nu yedi felsefeci ve bir bilim adamı o yıl kurdular. Başkan **Prof. Nusret Hızır**, genel sekreter **Doç. Dr. İoanna Kuçuradi** oldu. Kurum'un amacı tüzükte şöyle belirtiliyordu: *"Türkiye'de felsefi düşüncenin gelişmesine ortam hazırlamak, eğitim, bilim ve kültür etkinliklerinin felsefi bir temele dayanması gerekliliğini bilinçlendirmek, bu temelin atılmasına yardımcı olmak."*

Kurum, felsefecilerimizin uluslararası toplantılara katılmasını ve o toplantılarda seslerini duyurabilmelerini de kolaylaştıracaktı.

24 yıldır çalışmalarını sürdüren Türkiye Felsefe Kurumu amaçları doğrultusunda birçok etkinlikler düzenlemiş, seminer ve sempozyumlarıyla felsefecileri bir araya getirmiş, yayın yapmış ve uluslararası toplantılara katılmıştır.

İstanbul'da Kurum'a bağlı bir komite bulunduğu gibi, örgüt içinde, bioetik, çocuklar için felsefe, fenomenoloji, hukuk gibi birimler oluşturularak bu birimlerin çok yararlı çalışmalar yapması sağlanmıştır.

Kurum başkanı **Prof. İoanna Kuçuradi**, anı zamanda Dünya Felsefe Kurumları Federasyonu'nun da başkanıdır.

Dernekleşme konusundaki bir başka girişimi daha belirtmek gerekiyor: 1987'de Ankara'da "*Felsefe Derneği*" kuruldu ve o tarihten bu yana etkinlikler düzenlendi.[14]

Kimi Önemli Tarihler ve Olaylar

1946'da çok partili düzene geçildi. Toplumda yeni bir dönem, yeni bir demokrasi uygulaması başlıyordu. 1950'de yapılan seçimlerle 27 yıllık Cumhuriyet Halk Partisi iktidarına son verildi ve Demokrat Parti iktidara geçti.

Demokrat Parti döneminde laiklikten ve Atatürk devrimlerinden ödünler verildiği görüldü. Basın ve yayın hayatına baskılar, yasadışı kovuşturmalar, düşünce özgürlüğüne karşı davranışlar gittikçe arttı. Ekonomik durum her gün biraz daha bozuluyordu. Halk iyice huzursuz oldu.

Bunun üzerine, aydınlarla silahlı kuvvetler birlikte hareket ederek, 1960'da 27 Mayıs Devrimi'ni gerçekleştirdiler. Kurucu meclis toplandı ve yeni bir anayasa kabul edildi.

Bu anayasa ile ülke o zamana kadar görmediğimiz bir düşünce özgürlüğü ortamına girdi. Basın ve yayın hayatında büyük bir canlılık, çeşitlenme ve hareket başladı. Bu hareket içinde felsefe de yerini aldı. Özellikle Marksizm ve varoluşçuluk konusundaki yayınlar çoğalmıştı. Üniversitelerde de bu konulardaki çalışmalar korkusuzca yapılabiliyordu.

Bir grup felsefeci, düşün adamı ve iktisatçı, örneğin **Sencer Divitçioğlu**, **Selahattin Hilav** ve **Kemal Tahir**, Marksizm (tarihsel maddecilik) üzerinde yeni incelemeler yaparak "*asya üretim tarzı*" konusunda, özgün ve yeni şeyler söylediler, tartışmalara giriştiler.

147'LER OLAYI

Aydınların sevinçli günler yaşamasına neden olan 27 Mayıs Devrimi daha bir yılını doldurmadan, üniversitelerde üzücü bir "tasfiye" hareketi yaşandı. 147 öğretim üyesinin görevlerine bir yasayla son verildi, birkaçının ise yerleri değiştirildi.

Yasa iki yıl sonra kaldırıldıysa da üniversitelerin öğretim özgürlüğü fena halde zedelenmişti. Hiçbir objektif yanı olmayan bu yanlış hareketten İstanbul Üniversitesi Felsefe ile Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü de zarar gördü. Değerli felsefeci **Takiyettin Mengüşoğlu** görevinden uzaklaştırıldı. **Mengüşoğlu** bu süre içinde Alman üniversitelerinde konuk profesörlük yaptı.

Hilmi Ziya Ülken gibi çok değerli bir başka profesör, yıllar boyunca ders verdiği İstanbul'daki kürsüsünden alınarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevlendirildi. İstanbul'daki evinden ders vermek için Ankara'ya gidiyor, sonra tekrar evine dönüyordu.

Nusrat Hızır'ı da bu yasa yüzünden Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki kürsüsünden bir süre ayrılmak zorunda bırakmışlardı.

12 MART 1970'TE OLANLAR

12 Mart 1970'te yine bir askeri darbe olmuş yeni bir hükümet işbaşına gelmişti. Bu hükümet 1960 Anayasası'nın "lüks" ve ülkeye zararlı olduğunu söyledi. Faşist bir uygulama ile aydınlar arasında büyük çapta tutuklamalar yapıldı, epeyce öğretim üyesi de tutuklandı. Evlerden kütüphaneler dolusu kitaplar alınıp sıkıyönetim komutanlıklarına götürülüyor, bir daha geri verilmiyordu. Çok kitap toplandı bu dönemde, çok yayınevi ve kitabevi kapanmak durumunda kaldı. Ülkede düşünce özgürlüğü diye bir şey kalmamıştı. Böyle bir olumsuz ortamdan, felsefe ve felsefe yayıncılığı da epey zarar gördü. 12 Mart'ın düşünce ve yayın hayatımıza verdiği zararların etkileri günümüze kadar sürüp geldi.

1981'DE YÜKSEK ÖĞRETİM YASASI KABUL EDİLİYOR

Üniversitelerin çoğalması, öğrenci sayısının artması öte yandan politik olaylar, yüksek öğretimdeki sorunları çok arttırmış, durum âdetâ bir kaos haline gelmişti. Dersler gerektiği gibi yapılamıyor, verim istenildiği gibi alınamıyordu. Yüksek öğretim tam anlamıyla sağlıksız bir durumdaydı. Buna bir çare bulunmalıydı.

Milli Güvenlik Kurulu çare olarak 1981'de Yüksek Öğretim Kurulu yasasını çıkardı. Ne var ki, yasanın birçok maddesi hastalığa çare olmaktan uzaktı. Böyle olduğu halde "YÖK" ilkeleri anayasaya da geçirildi.

Bu yasayla bütün üniversiteler Ankara'da bir merkeze bağlanıyor, özerklik böylece büyük ölçüde zarar görüyordu. Doçentlik ve profesörlük tezleri kaldırılmış, bilimsel çalışmaların çoğu engellenmişti.

YÖK'teki iyi çalışmayan, amacından uzaklaşmış bürokrasi ile yeteneksiz ve yan tutan elemanlar durumu daha da karıştırdı. Bunun üzerine 300'ü aşkın öğretim üyesi protesto anlamında emekliliklerini isteyerek görevlerinden ayrıldılar.

Böylece, üniversitelerdeki yılların bilgi ve deneyim birikimi zarar gördü.

YÖK üniversitelerin yayın yapabilmelerini de engelledi. Bu yüzden felsefe bölümleri pek az yayın yapabildi.

Türkiye Bilimler Akademisi

Felsefeye sağlayacağı katkı bakımından önemli bir hareket 1993'te Türkiye Bilimler Akademisi'nin (kısa yazılışı TUBA) kurulmasıdır.

TUBA'nın daha önce kurulan Tübitak'tan farkı ve önemli özelliklerinden biri, çatısı altında sosyal bilimleri de toplamasıdır. Akademi üyeleri arasında başlangıçta felsefeci yoktu. İki yıl geçtikten sonra felsefeci üyeye de yer verildi. İlk felsefeci üye Boğaziçi Üniversitesi'nden **Arda Denkel**'dir.

Türkiye Bilimler Akademisi'nin yurdumuzdaki felsefe etkinliklerine, düşünce araştırmalarına değerli katkılarda bulunacağını umuyoruz.

Felsefecilerimizin Başlıca Çalışma Konuları

Felsefe Tarihleri. Düşünce Tarihleri ve Bunlara Bağlı Olarak Kavram Tarihleri

Felsefe tarihi son yıllara kadar, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün başlıca derslerinden biri olmuş, felsefe eğitimindeki yeri sürekli vurgulanmıştır. Daha önce de değindiğim gibi bu dersler, iki Alman profesörün (**Von Aster** ile **W. Kranz**'ın) öğretim kadrosuna alınmasıyla olumlu bir gelişme göstermiş, onlar ayrılınca **Prof. Macit Gökberk** tarafından devam ettirilmiştir.

Gökberk, İlkçağ'dan 19. yüzyılın sonlarına (**Auguste Comte** ve **Herbert Spencer**'e) kadar geçen süreyi kapsayan kitabını 1961'de yayımladı. Şimdi beşinci baskısı hazırlanan bu kitap felsefe eğitimimizin başlıca kaynak yapıtlarından biri olma özelliğini bugün de korumaktadır.

1958'de **Kâmuran Birand**'ın, 1995'te **Ahmet Arslan**'ın *İlkçağ Felsefesi Tarihleri*'nin yayımlandığı görülmektedir.

Ortaçağ felsefe tarihi çok yerde olduğu gibi bizde de yanlış bir biçimde değerlendirilmiştir. Bu yanlışı vurgulayan ve yeni bir değerlendirme yapan **Betül Çotuksöken, Saffet Babür**'le birlikte 1989'da *Ortaçağ Felsefesi*'ni, 1993'de *Ortaçağ Yazıları*'m yayımladı.

Bizde önemli felsefe tarihi çevirileri de var. Okuduğunuz bu kısa araştırma yazısına çeviriler alınmadı.

Cumhuriyet döneminde kimi düşünce tarihi çalışmaları da yapılmıştır. Bu alanın en önemli adı kuşkusuz **Hilmi Ziya Ülken**'dir. Onun *Türk Tefekkür Tarihi* ile 1933'te başlayan çalışmaları daha sonra, *Mantık Tarihi, İslam Düşüncesi, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* gibi kitaplarıyla, ayrıca inceleme yazılarıyla sürmüştür.

Arslan Kaynardağ'ın *Felsefecilerle Söyleşiler, Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi, Kadın Felsefecilerimiz* adındaki kitapları da düşünce tarihimiz için yararlı kaynaklardır.

Kavram tarihlerine gelince, **Mustafa Şekip Tunç** 1928'de *Terakki Fikrinin Menşe ve Tekamülü*'nü (*ilerleme düşüncesinin kaynağı ve gelişmesi*) yayımladı.

Bu kitap ilerleme felsefesinin tarihidir. Türkiye gibi geri kalmış bir ülkede arka arkaya devrimler yapılmaya başlandığı bir zamanda kaleme alınıp yayımlanması ilgi çekicidir.

Bir başka kavram tarihi *Allah Fikrinin Tekamülü*'dür. Tanınmış felsefe öğretmeni **Cemil Sena Ongun**'un 1934'te yayımladığı bu kitabın ikinci başlığı şöyle: "*Taassup (bağnazlık) Düşmanları ve Laiklik Kavramları.*"

Monografiler

Felsefe konusunda hazırlanmış monografiler olarak bu kısa yazıda şu örnekler verilecektir: **Faika İsamettin**, ***Descartes***, **İsmail Hakkı Baltacıoğlu**, ***Jan Jacgues Rousseau***'nun *Terbiye Felsefesi*, **Ziya Somar**, ***Bergson***, *Hayatı Felsefesi* **Vehbi Eralp**, ***Platon***, **Afşar Timuçin**, ***Descartes***, **Bayraktar Bayraklı**, ***Farabi*** de *Devlet Felsefesi*, **Betül Çotuksöken**, ***P. Abelardus***'un *Ahlak Felsefesi*, **Ahmet Arslan**, ***İbni Haldun***'un *İlim ve Fikir Dünyası*, **Tülin Bumin**, ***Hegel***, **Fehmi Baykan**, ***Nietzsche***.

Ahlak Felsefesi (Etik)

Ahlak felsefesini bizde ilkin, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde **Bedia Akarsu** verdi.[15] 1960'dan sonra başlayan bu dersler, *Ahlak Öğretileri* başlığı altında iki ciltlik kitap olarak yayımladı. Birinci ciltte *Mutluluk Ahlakı*, ikinci ciltte, *Kant'ın Ahlak Felsefesi* ile ilgili bölümler yer alıyordu. Daha sonra Hacettepe Üniversitesi'nde önce **Ioanna Kuçuradi**, sonra **Harun Tepe** Etik dersini programlarına aldılar. **Kuçuradi**'nin *Etik* kitabı 1977'de **Harun Tepe**'nin *Etik ve Metaetik* adındaki kitabı 1992'de yayımlandı. İstanbul Üniversitesi'nden **Betül Çotuksöken Petrus Abelardus**'un *Ahlak Anlayışı* konusundaki doktora tezini 1988'de yayımladı. Felsefecilerimiz bieoetik, tıp etiği gibi konularla da ilgilendiler.

Değerler Felsefesi

Değerler felsefesinden ahlak felsefesine bağlı olarak söz edilebilir. Bu felsefe 1960'lı yıllarda **Takiyettin Mengüşoğlu**'nun ders konusu idi. Daha sonra aynı konu üzerinde **Ioanna Kuçuradi**'nin çalışmaları görüldü. **Mengüşoğlu**'nun öğrencisi olan **Kuçuradi** ilk çalışmalarından başlayarak değer sorunu ve etik kavramları üzerinde durdu. **Kuçuradi**'nin *İnsan ve Değerleri* adındaki kitabı 1971'de yayımlandı.

İnsan Felsefesi

Cumhuriyet sonrasında İnsan Felsefesini (felsefe antropolojiyi) yepyeni bir konu olarak görüyoruz. Bu felsefeyi bize tanıtan, ilk çalışmaları yapan **Takiyettin Mengüşoğlu**'dur.

Almanya'daki öğrenciliğinde ontolojinin ünlü filozofu **Nicolai Hartman**'ın derslerini izleyen, doktorasını onun yanında yapan **Mengüşoğlu**, *Değişmez De-*

ğerler, Değişen Davranışlar adında kitabını 1965'te *Felsefi Antropoloji* adındaki kitabını 1971'de yayımladı.

Mengüşoğlu'nun bu felsefeye katkıları, "*eğitim*" kavramına yaklaşımı, felsefe çevrelerinin ilgisini çekmiş, özgün katkılar olduğu belirtilmiştir. Onun başlattığı "*insan felsefesi*" çalışmalarını bugün **İoanna Kuçuradi**, **Uluğ Nutku**, **Tüten Ang**, **Akın Etan** gibi felsefecilerimiz sürdürmektedir.

İnsan Hakları Felsefesi

Bireyler arasındaki eşitsizlikler, toplumun bozuk düzeni, ideolojilerin baskısı, etnik ayrılıklar, eğitimin önemi, birçok ülkede son yıllarda "*insan hakları*" nı sürekli gündemde tuttu. İnsan hakları kendi haline bırakılmayacak kadar önemli idi.

Hukukçular ve felsefeciler, bu konuda her zamankinden daha çok sorumlu hissettiler kendilerini. İnsan haklarının bir bilinç, haline getirilmesini istediler. Çoğu yerde olduğu gibi bizde de dernekleşme kurumlaşma görüldü. "*İnsan hakları*"na ayrıca orta öğretim programlarında da yer verildi. Hacettepe Üniversitesi'nde **İoanna Kuçuradi**, konuyu felsefi açıdan ele aldı, seminerler yaptı. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde de "*insan hakları dersi*"ne yer verildi.

Hukuk Felsefesi

Hukuk felsefesiyle daha çok, İstanbul ve Ankara Hukuk Fakültelerindeki hocalar ilgilendiler. Ankara'da **Prof. Adnan Güriz**, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul'daki **Prof. Niyazi Öktem**, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk* adlarındaki kitaplarını yayımladılar.

Türkiye Felsefe Kurumu bünyesinde "Hukuk felsefesi Birimi" oluştu. Bu kurumun 1992'de düzenlediği "adalet kavramı" seminerinin bildirileri yayımlandı.

Sanat Felsefesi

Estetik, başka deyişle sanat felsefesi bizde Meşrutiyet döneminden beri ilgi çekmiştir. İlkin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ders olarak okutuldu.[16] Burada 930'lu yıllarda **Suut Kemal Yetkin** ders verdi. **Yetkin**, Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'yle İlahiyat Fakültesi'nde görev aldıktan sonra, İstanbul'da dersler bir süre kesildi.

Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun Almanya'da Hegel Estetiği konusundaki doktorasını yaparak İstanbul'a dönmesi, derslere yeniden süreklilik kazandırdı.

Aynı kürsüde **İsmail Tunalı**, **Necla Arat** da ders verdiler.

İtalya'da doktora çalışmasını tamamlayan **Bedrettin Cömert** 1971'de yurda döndükten sonra Hacettepe Üniversitesi'nde derslerine başladı. Kitaplarında, yazılarında ve derslerinde daha çok çağdaş İtalyan düşünür ve estetikçilerinden esinlenen, onlardan çeviriler yapan **Cömert** kendisinden çok şey beklenen bir felsefeciydi. Yeni bir eleştiri anlayışı geliştiriyordu.[17]

Sanat felsefecisi olarak, İstanbul Mimar Sinan Üniversitesi'nden **Afşar Ti-**

muçin ile İzmir Ege Üniversitesi'nden **Taylan Altuğ**'un adlarını da anmak isterim

Estetik konusundaki çalışmaları dolayısıyla adlarını saydığım felsefecilerimiz 1930'lu yıllardan günümüze kadar değerli kitaplar, yazılar yayımladılar, konuya katkıda bulundular.

Kültür felsefesi, tarih felsefesi

Nermi Uygur'un dil ve eğitim felsefesi yanında kültür felsefesi üzerinde de durduğunu görüyoruz. 1984'te *Kültür Kuramı* başlıklı kitabını yayımladı.

Doğan Özlem çalışma alanı olarak özellikle kültür ve tarih felsefecilerini seçti, 1984'te *Tarih Felsefesi*'ni, 1986'da *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*'ni yayımladı. Hermeneutik (yorum bilgisi) konusunda ders verdi, bu konudaki kitabı da 1994'te yayımlandı.

Kültür felsefesine değişik bağlamda bir yaklaşımı **Hilmi Yavuz**'da görmekteyiz. Onun yaklaşımı ulusal kültüre "eleştirel bir bakış" biçiminde ortaya çıkmaktadır. **Yavuz**, *Felsefe ve Ulusal Kültür* adındaki kitabını 1977'de yayımlandı.

Tarih Felsefesi, **Önay Sözer**'in de inceleme konusu oldu. Bu felsefeci *Anlayan Tarih* adındaki kitabını 1981'de yayımladı.

Dil felsefesi

Bu alandaki ilk önemli ilgiyi **Bedia Akarsu**'da görüyoruz. **Akarsu**, *W. Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı* adındaki kitabını 1955'te yayımladı. Daha sonra **Nermi Uygur** dil felsefesine yazılarında ve derslerinde oldukça sık değindi. *Dilin Gücü* adındaki kitabını 1962'de *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*'ni 1979'da *Philosophie der Turkishce Sprache*, (*Türk Dilinin Felsefesi*) 1980'de yayımladı.

Dil konusunu özgün biçimde ele alışıyla dikkatleri çeken bir başka felsefecimiz **Betül Çotuksöken**'dir. **Çotuksöken**, özellikle üzerinde durduğu "söylem" kavramını incelerken konuya yeni katkıda bulundu. *Felsefi Söylem Nedir*? Başlıklı kitabını 1991'de yayımladı. İki felsefecimiz, **Takiyettin Mengüşoğlu** ile **Nermi Uygur**'un söylemlerini inceledi, farklı özelliklerini belirtti.

Boğaziçi, Üniversitesi'nden **Arda Denkel** de dil ve anlam felsefesine ilgi duyan felsefecilerimizden biri oldu. Denkel, *Yönletim, Dil Felsefesinde Bir Konu* adındaki kitabını 1983'te yayımladı.

Eğitim felsefesi

İstanbul Üniversitesi'nde 1913 yılında "terbiye" dersi profesörlüğüne getirilen **İsmail Hakkı Baltacıoğlu**, Cumhuriyet döneminde de derslerini ve yayınlarını sürdürdü.

Baltacıoğlu, pedegojiye bir felsefe olarak baktı ve Türkiye'ye, Türk insanına uygun bir eğitim felsefesi ortaya koymaya çalıştı. Ezbercilikten uzak, üretime yönelik eğitime önem verdi.

Hilmi Ziya Ülken de eğitim felsefesiyle ilgilendi. Onun bu konuya bakışını

şöyle özetleyebiliriz: "İnsan bir bütünün ayrılmaz iki parçası, iki yüzü gibidir. Birinde insanın kendisi, ötekinde evren vardır. Buna **Platon**'un deyişiyle "diyad", başka deyişiyle "kişilik" diyoruz.

Ülken'e göre konuya çözüm getirmek için "ontolojik yöntem" kullanmak gerekiyordu.

Eğitimde ontolojik yöntemin tam ele alınışını daha sonra **Takiyettin Mengüşoğlu**'nda buluyoruz. **Mengüşoğlu**, "eğitim"e felsefi antropoloji açısından baktığı için ontolojik yöntemi kullandı. Ona göre, insanı insan yapan özelliklerin başında "eğitim", "eğitilebilirlik" özelliği gelmektedir.[18]

Mantık ve Bilim Felsefesi

Bu alana baktığımızda ilkin, **Halil Vehbi Eralp**'in İstanbul Üniversitesi'ndeki Klasik Mantık dersleriyle karşılaşıyoruz. Daha sonra **Necati Öner**'in çalışmalarını görmekteyiz. **Öner, Prof. Hilmi Ziya Ülken**'in yanında yaptığı doktorasını, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* başlığı altında 1967'de yayımladı. *Klasik Mantık* adındaki kitabı ise 1970'te yayımladı.

Doğan Özlem, 1990'da yayımladığı *Mantık* kitabında, klasik mantığın yanında sembolik mantığa da yer verdi.

Bizde modern mantık çalışmalarının 1950'de başladığını söyleyebiliriz. **Hüseyin Batuhan**'ın **Teo Grunberg**'le birlikte yazdığı *Modern Mantık* kitabı 1950'de yayımlandı ve liselerde okutuldu.

H. Reichenbach'ın İstanbul'daki dersleriyle başlayan bilimsel felsefe ve bilim felsefesine 1950'lerden itibaren, **Cemal Yıldırım, Cemil Akdoğan** çalışmalarıyla katıldılar.

Teoman Duralı, biyoloji felsefesine özel ilgi gösterdi. **Duralı**'nın *Canlılar Sorununa Giriş* adındaki kitabı 1983'te, *Biyoloji Felsefesi* 1993'te yayımlandı.

Mantıksal pozitivizm de denilen yeni pozitivizme yönelenler de oldu. Bu **Auguste Comte**'un pozitivizminden apayrı bir şeydi. Böyle bir yönelişle, Viyana çevresi mantıkçılarına ilgi artarken, bakışların bir yandan da **B. Russel, A. J. Ayer** gibi İngiliz mantıkçılara çevrildiği görüldü.

İstanbul Üniversitesi'nden **Şafak Ural** derslerinde klasik mantıktan sonra mantıksal pozitivizm üzerinde durmaya başladı. "Doğrulanabilirlik"'in önemini vurgulayan *Pozitivist Felsefe* adındaki kitabım 1986'da yayımladı.

Oldukça çok çeviri yapıldı bu alanda. Örneğin, **L. Wittgenstein**'ın *Tractatus Logico Phiolosophicus*'u 1983'te, **K. Popper**'in *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* 1998'de çevrildi.[19]

Teo Grunberg'le **Adnan Onart**'ın hazırladığı "*Mantık Terimleri Sözlüğü*" 1976'da yayımlandı.

Adı geçen sözlük, hazırlayanların anlayış ve eğilimlerine uygun olarak, daha çok yeni mantığa ilişkin terimleri kapsamaktadır. Geniş anlamdaki mantık (klasik ya da temel mantık) terimlerine ise az yer verilmiştir.

Sözlüğü hazırlayanlar önsözde "terim" konusunda şu olumlu saptamaları yapıyorlar:

"Çağdaş mantık konularında eski terimler diye önemli bir söz dağarcığı bulunmadığından, büyük ölçüde yeni terimlerin önerilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Türkçeleştirmeyi yalnızca dilde ulusçuluğun değil, bilimsel alanda yaratıcı olmanın da temel koşulu sayıyoruz."

Fenomenoloji

Batı'da **E. Husserl**'in başlattığı fenomoloji[20] felsefede önemli bir devrim yapmıştır. **Husserl**'e göre bu felsefeye kesin bir bilim olarak bakılmalıdır. Bu bilimin özel bağımsız bir alanı vardır. Bu alan nesnelerin özüdür.

Husserl, nesnelerin özüne inerken kullanılacak yöntemi "ayraca almak" (paranteze almak) diye adlandırır. Bu yeni felsefe çok etkili oldu. **N. Hartmann**, **M. Gerger**, **Max Scheler** başta olmak üzere birçok filozof onun etkisi altında kaldı.

Başlıca kitaplarını 1911'den itibaren yayımlayan **E. Husserl**'in felsefesini Türkiye çok geçmeden tamdı. Bu konudaki ilk yazıyı **Mazhar Şevket İpşiroğlu** yazmıştır.[21]

Takiyettin Mengüşoğlu'nun 1937'de **N. Hartmann**'ın yanında yaptığı doktora tezinin konusu fenomonoloji idi. **Mengüşoğlu** *Fenomonoloji ve Nicolai Hartmann* adındaki kitabını 1976'da yayımladı.

Burada bizde yayımlanan fenomonolojiyle ilgili kitap ve yazıların tam bir kaynakçasını verecek değilim. Birkaç kitap adı vermekle yetineceğim:

Nermi Uygur 1958'de *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*'nu, **Önay Sözer** 1976'da *Edmund Husserl'in Fenomonolojisi ve Nesnelerin Varlığı*'nı, 1980'de **Husserl'**in Britanica Ansiklopedisi'nde yazdığı fenomonoloji maddesinin Türkçe'si yayımlandı.

Niyazi Öktem'in *Fenomenoloji ve Hukuk* adlı eseri 1982'de yayımlandı.

Husserl'in *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* başlıklı kitabının iki çevirisi birden çıktı, biri 1995'te **Tomris Mengüşoğlu**'nun çevirisiyle, öteki 1997'de **Abdullah Kaygı**'nın çevirisiyle.[22]

1994'te Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi'nin ortak girişimi ile "Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü Uluslararası Kollokyumu" düzenlendi. Bu etkinlik dolayısıyla Avrupa'nın birçok filozofu İstanbul'da buluştular.

1997'de Türkiye Felsefe Kurumu'na bağlı olarak "fenomenoloji" birimi oluşturuldu ve bu birim etkinliklerine başladı.

Gelenekleşme Eğilimleri

İlk gelenekleşme eğilimi "Aydınlanma" felsefesindedir. Bunu **Macit Gökberk**, **Bedia Akarsu**, **Nermi Uygur**, **Betül Çotuksöken**'in birbirini izleyen çalışmalarında görebiliyoruz.

İnsan felsefesi (felsefi antropoloji) geleneğini ise yukarıda belirttiği gibi **Takiyettin Mengüşoğlu**'nu izleyen öğrencileri temsil etmektedir.

Boğaziçi Üniversitesi felsefecilerinin analitik felsefe, bilimsel felsefe ve dil felsefesine bağlı çalışmaları bir gelenek görünümü almaya başlamıştır.

Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nin modern mantık, yeni olguculuk, bilimsel felsefe çalışmaları geleneksel görünümü içine girmiştir.

Çeviri etkinliği

Uyanış ve aydınlanma dönemlerinde çeviri etkinliğinin önemli işlevi olmuştur. Bizde Batı felsefe metinlerinin çevrilmesi Tanzimat'ta başladı. Bu çevirilerin Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar plansız - programsız - gelişi güzel sürdüğü anlaşılmaktadır. 1938'de **Hasan Ali Yücel**'in Milli Eğitim Bakanı olmasıyla bir yayın kongresi toplanmış ve kongrede alınan kararlar uyarınca çeviri işine bir düzen ve plan getirilmiştir.

Bakanlıkta kurulan "Tercüme Bürosu" klasiklerin çevrilmesi için yoğun bir çalışma başlatmış ve bu çalışma içinde Batının ve Doğunun edebiyat kitapları yanında epeyce felsefe kitabı da dilimize kazandırılmıştır. **Platon**, **Aristoteles**, **Descartes** gibi büyük filozofların birçok kitabının 1940'lı yıllarda bu çalışma içinde çevrildiğini söyleyebiliriz.

Daha sonra özel yayınevlerinin de katılımıyla günümüze kadar gelen çeviri etkinliği sonucunda antik felsefeden çağdaş felsefenin ürünlerine kadar önemli sayıdaki yabancı metinlerin Türkçe'si bugün elimizde bulunmaktadır.

Bu çalışmalar eski Yunan – Latin edebiyatı ve felsefesiyle böyle bir tanışma humanizmini gündeme getirdi. Humanizmin kültür hayatımızda sevindirici etkileri oldu.[23]

Çeviri çalışmaları dilimizin felsefe dili olarak denenmesini de sağladı. Türkçe bu denemeden başarıyla çıktı ve düşünce dilimiz yeni olanaklar kazandı.

Biyografi (yaşam öyküsü), bibliyografya (kaynakça) çalışmaları

Bizde yayımlanan felsefe kitaplarının bibliyografyası (kaynakçası) konusunda iki önemli çalışma görüyoruz. **Hasan S. Keseroğlu**'nun ve **Kadir Yerci**'nin bibliyografyaları. Birinci çalışma 1928'den 1984'e kadar yayımlanan kitapları, ikinci çalışma 1849'dan 1928'e kadar yayımlanan kitapları içine alıyor. Bu çalışmalar 1986'dan itibaren İstanbul'da yayımlanmaya başlayan *Felsefe Dergisi*'nin çeşitli sayılarında bir dizi olarak çıkmıştır.[24] Bu çalışmalar felsefe uğraşılarında yol gösterici bir özelliğe sahip olduğu gibi ayrıca eksiklerin tamamlanması ve günümüze kadar getirilmesinin de gerekli olduğu söylenmelidir. Elimizde böyle iyi bir başlangıç bulunduğuna göre bundan sonrası pek güç olmayacaktır. Çok geçmeden tam bir bibliyografya çalışmasının yayımlandığını görebileceğimizi umuyorum.

Bizdeki felsefe kitaplarının kaynakçası konusunda önce, **Türker Acaroğlu**'nun bir deneme çalışmasını görüyoruz. "*1859 - 1928 Felsefe Kaynakçası*" başlığı altında yayımlanmıştır. (*Felsefe Dergisi*, 1928, sayı 4) yalnız Arap harfli kitapları içine alan bu kaynakça aynı sayıda **Selahattin Hilav** birkaç ek yapmıştır.

Ayrıca dergi sayfalarında kalmış güncel ya da kimi özel felsefe konularıyla ilgili kaynakçalar da vardır. Belirttiğim bütün bu kaynakçalar saygıdeğer emeklerin olumlu ürünleridir. Gözden geçirilerek eksiklikleri tamamlanabilir ve günümüze kadar getirilebilir. Elimizde böyle iyi bir başlangıç varken bundan sonraki felsefe kaynakçası çalışmalarını yapanlar pek zorlukla karşılaşmayacaklardır.

Ne var ki yalnız kitaplar için düzenlenen bu bibliyografyalarla yetinmemeli, yayımlanmamış tezler ve felsefe konusundaki makaleler için de bibliyografya

çalışmalarına başlanmalıdır. Bu konudaki ilk girişimi Türkiye Felsefe Kurumu'nun bültenlerinde görebiliyoruz.

Biyografi çalışması ise yok denecek kadar azdır. **Aslan Kaynardağ**'ın "*Felsefecilerle Söyleşiler*"i ile *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*'nin çeşitli sayılarında yayımlanabilmiş birkaç örnek dışında pek bir şey göremiyoruz.

Oysa özellikle kendi felsefecilerimiz için bu tür çalışmaların hazırlanması çok iyi olacaktır.

Sonuç

Bir gelişmenin olumlu ve olumsuz yönlerinin belirtilmeye çalışıldığı bu özet yazıdan anlaşılabileceği gibi, Cumhuriyet'in 75 yılda felsefeye getirdikleri az değildir. Yıllarca felsefeye, felsefi düşünceye uzak kalan, daha çok dinsel inanışların egemen olduğu geri kalmış bir toplumda her şeye karşın göze çarpan bir birikim ortaya çıkabilmiştir.

Türkiye'de felsefenin kurumlaştığını söyleyebiliriz. Sayıları hiç de az olmayan kadın ve erkek felsefecilerimiz, felsefe hocalarımız var. Üniversitedeki felsefe bölümleriyle, üniversite dışındaki çevrelerde felsefe etkinlikleri sürüyor. Kimi okullarımızda felsefe kulüpleri kurulmakta.

Her yıl en az iki felsefe semineri ya da sempozyumu düzenlenmekte, son 25 yılda telif ve çeviri ortalama yaklaşık olarak 100 felsefe kitabı yayımlanmıştır. Türkiye'de şu anda öğrenci kulüplerini düzensiz ve çok seyrek aralıklarla yayımladıklarının dışında beş tane felsefe dergimiz çıkmaktadır. Sorunlara felsefi bakış ile bakmanın, felsefenin yaptığı eleştirinin önemi her gün daha iyi anlaşılmaktadır.

Felsefecilerimiz, uluslararası felsefe etkinliklerine katılarak seslerini duyuruyorlar. Örneğin: 1998'de Amerika'da, Boston'da toplanan 20. Felsefe Kurumları Federasyonu Kongresine 15 felsefecimiz katıldı. Bunların içinde 10 felsefecimiz özgün yönleri olan değerli bildiriler sundular, tartışmalara katıldılar.[25]

Sözünü ettiğim kongrelerde bir Türkiyeli hanım felsefeci **İoanna Kuçuradi**, Federasyon başkanlığına seçildi. Federasyon tarihinde ilk kez bir kadın genel başkan seçiliyor. Bu kadın felsefecinin Türkiyeli olması bizim için ayrı bir önem taşımaktadır.[26]

Federasyon 2003 yılında yapılacak 21. Kongresinin İstanbul'da toplanmasına karar verildi. Felsefecilerimiz, 21. Yüzyılın ilk dünya kongresinin hazırlık işlerini sevinerek aldılar ve harekete geçtiler.

Bütün bunlar yeterli mi? Kuşkusuz değil. Cumhuriyetle gelen bütün bir olumlu birikime karşın felsefe alanında daha çok çaba harcamamız gerekiyor. Türkiye'de felsefenin geleceğine umutla bakabilmemiz için olumlu nedenler bulunduğunu söyleyebiliriz.

DİPNOTLAR:

1. Mustafa Şekip (Tunç), *"Bergson ve Kudreti Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı"*, 1339, İstanbul. Şekip Tunç'un daha sonra Bergson'un birçok kitabını çevirdiği görülecektir.

2. H. Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi'ndeki dersleri için bakınız: Arslan Kaynardağ, *Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Profesörleri*, (Türk Felsefe Araştırmalarında ve Felsefe Öğretiminde Alman Filozofları" başlıklı kitabın içindeki yazı) Türkiye Felsefe Kurumu Yayını 1986, Ankara.

3. Nusret Hızır'ın kitapları: *Felsefe Yayınları* (1977), *Bilimin Işığında Felsefe* (1985), *Geride Kalanlar* (1987).

4. Von Aster'in İstanbul Üniversitesi'ndeki dersleri için bakınız: Arslan Kaynardağ, *Üniversitelerimizde Ders veren Alman Felsefe Profesörleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1986 Ankara.

5. Bütün bu Alman profesörleri için bakınız: a. g. y.

6. Bedia Akarsu, *"Felsefe Terimleri Sözlüğü"*, 1974, Ankara TDK Önsöze bakınız.

7. Arslan Kaynardağ, *"Felsefecilerle Söyleşiler"*, 1986, İstanbul, Elif Yayınevi.

8. Hüseyin Batuhan, *"Tanıtma Yazısı"*, Felsefi Arkivi, 2. cilt-3. sayı, 1949, İstanbul.

9. Üniversitelerimizdeki felsefe bölümleri konusunda bilgi edinmek için Türkiye Felsefe Kurumu'nun yayımladığı bültenlere bakılabilir.

10. İoanna Kuçuradi, *"Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 25. Yıl Konuşması"*. Bu konuşma için Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni'ne bakınız.

11. a. g. y.

12. *Sosyoloji Dergisi*, sayı 2, 1942, İstanbul.

13. Arslan Kaynardağ, *"Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi"*, 1994, İstanbul.

14. a. g. y.

15. İstanbul Üniversitesi'nde daha önce Mehmet İzzet ve Hilmi Ziya'nın verdiği "Ahlak Dersleri" felsefeden çok sosyoloji dersi niteliğini taşıyordu.

16. Estetik dersi 1930'lu yıllara kadar "Bediiyat" adı altında okutulmuştur.

17. Bu yetenekli öğretim üyesi 1979'da faşistler tarafından öldürüldü.

18. Eğitim Felsefesi için bakınız: Arslan Kaynardağ, *"Ülkemizde Eğitim Bilim ve Eğitim Felsefesinin Gelişme Sürecine Bir Bakış"*. *"Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim"* başlıklı kitap içinde 1996, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.

19. XX. Yüzyıl bilim felsefesi ve felsefecileri konusunda topluca bilgi edinmeye yarayacak bir kitap: Ömer Demir, *"Bilim Felsefesi"*, 1992, (2. baskı 1997) .

20. Fenomenoloji karşılığı olarak *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde "görüngübilim" ve "özbilim" terimleri önerilmiştir.

21. *Felsefe Semineri Dergisi*, sayı 1, 1939, "Fenomenoloji" başlıklı yazı.

22. Tomris Mengüşoğlu çeviriye yazdığı önsözde Husserl ve Fenomenoloji konusunda oldukça geniş ve başka Türkçe kaynakta bulamayacağımız bilgiler vermektedir.

23. Türkiye'de Hümanizm konusu için bakınız: Arslan Kaynardağ, *"Türkiye'de Hümanizm Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi"* Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni 1998, sayı 9.

24. Kadir Yerci'nin *"Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçısı"*, Felsefe Dergisinin 87/2 sayısından başlamıştır. Hasan Keseroğlu'nun *"Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası"* aynı derginin 86/1 sayısından başlamıştır.

25. Federasyon'un yine Boston'da 1926'da yapılan 6. Kongresine Türkiye'den iki kişi katılmıştır. Bunlardan birisi olan Mehmet Ayni bildiri sunmuştur.

26. Prof. İoanna Kuçuradi, 1988'de İngiltere'de Bringhton'da toplanan 18. Kongrede Federasyon'un genel başkanlığına seçilmişti. O zamandan bu yana görevini başarı ile yürüttü. Bu konu için yaptığım söyleşiye bakınız: *"Arslan Kaynardağ, Prof. İoanna Kuçuradi ile Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonu Konusunda Söyleşi"*, Felsefe Dergisi 1989, sayı 89/2.

KAYNAKÇA:

1. Hilmi Ziya Ülken, *"Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi"*, 1992, İstanbul, Ülken Yayınları (3. Baskı).

2. Hilmi Ziya Ülken, *"Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü"*, 1997, İstanbul, Ülken Yayınları (3. Baskı).

3. A. Kaynardağ, Tüten Anğ, Necla Arat, Aziz Çalışanlar, Selahattin Hilav, Uluğ Nutku (FORUM), *"Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi"*, Felsefe Dergisi, İstanbul, 86/1.

4. A. Kaynardağ, *"Felsefecilerle Söyleşi"*, 1986, Elif Yayınları, İstanbul.

5. A. Kaynardağ, *"Türkiye'de Felsefenin Evrimi"*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, 1983, sayfa 762-774, İletişim Yayınları.

6. A. Kaynardağ, *"Üniversitemizde Ders Veren Alman Profesörleri"* (Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar) başlıklı kitap içinde sayfa 1-31, T. F. K. Yayınları, 1986, Ankara.

7. A. Kaynardağ, *"Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumunun Tarihi"*, T. F. K. Yayınları 1994, Ankara.

8. A. Kaynardağ, *"Türkiye'de Başlangıcından Günümüze, Felsefi Düşünce ve Kimi Felsefe Geleneklerine Kısa Bir Bakış"*, Varlık Dergisi, 1992, İstanbul.

9. A. Kaynardağ, *"Kadın Felsefecilerimiz"*, 1999, Ankara.

10. *"Yüzyılımızın İnsan Felsefesi" (T. Mengüşoğlu'nun anısına Armağan)*, 1997, Ankara, Yayımlayan: İoanna Kuçuradi, T. F. K. Yayınları.


PHILOSOPHY
IN ASSOS'TA
FELSEFE
ARİSTOTELES'İN YAŞADIĞI ASSOS'TA FELSEFEYİ BİNLERCE YIL SONRA YENİDEN CANLANDIRIYORUZ! RESMİ DUVARLAR ARASINDA DEĞİL, EGE'NİN MAVİ SULARINA BAKAN TEPELERDE, ZEYTİN AĞAÇLARININ ARASINDA, ESKİ GELENEKSEL TAŞ BİNALARDA.
philosophy in assos
8 EYLÜL 2000 CUMA SAAT 19:00 ATHENA TAPINAĞI / ASSOS
BİLGİ İÇİN: ÖRSAN K. ÖYMEN 212-2491339
assostafelsefe@uk2.net

Demokrasi metaforunun içeriksizleşmesi

Uluğ Nutku

21. yüzyıla "yüzyılımız" demek bizim için olanaksız; bunu yetişmekte olan ve sonraki kuşaklar söyleyecekler. Onlar kendi gerçekleri doğrultusunda değerlendirmeler yapacaklar; kavramlara kendi sorunlarını çözümlemek için yeni içerikler katacaklar ya da yeni kavramlar üretecekler; yaramayanları içeriksizleşmiş sayacaklar. Tarihi yeniden süzgeçten geçirecekler.

Son iki yüzyıldan beri Avrupa'dan başlayıp dünya toplumlarına yayılan, toplumsallaşmanın ideali olark görülen demokrasi için ne diyecekler? Bu metafor onların çağına da damgasını basacak mı? Revaçtaki terimle, tarihin en üstün "paradigma"sı sayılmayı sürdürecek mi?

Hiç sanmıyorum. Hatta demokrasiyi, eğer nazik olacaklarsa, insanlığın son iki yüzyılında yaşadığı en büyük bunalımdan "sanal kurtuluş idesi" olarak tanımlayabilirler. "Demokrasilerde çare tükenmez", "demokrasinin eksikliklerinin çözümü gene demokrasi içinde bulunur" gibisinden sözlere dudak bükebilirler; bu eleştiri için sağlam gerekçeleri olabilir.

Çağın bu yüzyıla aktardığı sorun, demokrasiye içkin zayıflıkların gene demokrasiye içkin çözümünü aramak değildir. Bu tutum, mekanizmaların daha işlerli olma görüntüsünden öteye geçmez. Sorun giderilemez zayıflıkların bilincine varmaktır. Bunların başında, "genel irade" kavramı gelir. Oysa bu kavramın, kutsanan her kavramın içeriksizleşmesi gibi, gerçekliği yoktur ve hiç olmamıştır. Olan, merkezden etki yayan bir iradenin çoğunlukla benimsenmesidir. Bunun da tarihte istisnası yoktur. Yönetim biçimleri (rejimler) ne tür olursa olsun, toplumu oluşturan bireylerin istekleri, bunların genelliğini kavrayan ve eyleme geçiren bir ya da birkaç bireysel iradenin yönünde düzenlenir. Temel olgu budur; ancak bunun, her zaman olumlu sonuç verdiği/vereceği, her zaman siyasal özgürlükleri geliştireceği elbette söylenemez. Tam tersi de olabilir; çoğunluk körelmiş bilinç ortaklığıyla

despotizmler de yaratabilir. Demokrasi, açık ya da kapalı sömürü biçimlerine karşı bir güvence değildir. Nazilerin büyük bir oy çokluğuyla iktidara gelmesi hatırlanmalıdır. Türkiye'de Demokrat Parti'nin büyük oy çokluğuyla iktidara geldiği ve daha ilk kararlarıyla, Cumhuriyeti kuran iradenin can damarı olan Laikliği kesmeye girişti̇ği de hatırlanmalıdır.

Varsayalım bir ülkede çoğunluk, yurttaş olma sorumluluğunu üst düzeyde bilinçle taşıyor, yani haksız uygulamalara karşı duyarlılığını yitirmiyor. Kendisini temsil edecekleri bu bilinç ve duyarlılıkla seçiyor. Bu tutumun ilkesi nedir? Siyasal ilkesine "halk yönetimi" denebilir, ama halkın bu düzeye ulaşmasının güdücü ilkesi nedir? Böyle bir ilkenin olması ancak her siyasal bireyin aynı zamanda dünyaya açık kişi olmasına bağlıdır. Bu da doğuştan olamayacağına göre sorun, kazanılması için "olması gerek"lerin gerçekleştirilmesinde düğümleniyor.

Gerçeğe bakalım. Emek eşitsizliğinin sermaye eşitsizliği temelinde dağıtımının yapıldığı demokrasilerde çoğunluğun seçiminin çoğunluğun kararıyla aynı anlama gelemeyeceği bellidir. Ama propagandası böyleymiş gibi yapılır. Vahim sonucu, bilinçsiz çoğunluğun "karar"ının doğru sayılmasıdır. Oysa bu insanın "bilme"sine ve ürünü olan bilime aykırıdır. Bilimsel sonuç nesneye uygunlukla alınır, bilimcilerin oy çokluğuyla değil.

Dünyanın tepsi gibi olduğuna bütün insanlar "böyle olduğunu biliyorum" deseler de yanlıştır. Devlet adını alsın almasın, isterse kabile hayatı söz konusu olsun, her toplumlaşma bilgi düzeni gerektirir. düzen sandığa oy atmakla kurulmaz.

Günümüz demokrasisi, yedeğine "bilgi toplumu"nu takarak, yani "bilgilenme"yi iletişim hızıyla ölçerek tekerleğini döndürmeye çalışıyor. İçyüzüne baktığımızda "hukukun üstünlüğü" yerine "küresel pazarlar için hukuk"u görüyoruz. Örneği, Bergama'nın siyanürlenmesi uluslararası hukuka uygun bir yasalaştırmaya dahil ediliveriyor. Bizde "küreselleşme diye bilinen girişimin Batı dillerindeki adı-soyadı "kapitalist küreselleşme"dir. Demokrasinin geleceğini biçimlendirme elbette buna denk düşecektir. Karşıtında küresel halk devrimleri potansiyeli vardır. Bunun henüz bir başlangıç teorisi yoktur, ama pratiğiyle beraber oluşur.

* * *

Kavram bulanıklığının bir nedeni de özgürlüğün demokrasiden çıkageldiği sanısıdır. Bunun tersi doğrudur. Özgürlük ilke, demokrasi türevdir. Özgürlüğün ancak küçük bir kısmının "demokratik özgürlük" olduğu, bu nedenle siyasal özgürlüklerin temelinin felsefi ethik'te bulunduğu gözden kaçırıldı. Felsefi ethiğin merkezinde "kişi" vardır ve özgürlük-kişilik bir bütün olarak görülmedikçe demokrasi temelsiz kalır.

Kişi olmak, kendini ve başkalarını özgürleştirici olmaktır. Özgürleştirici olmak da kişiliği eylemektir. Özgürleştirici kişi olmak, hiçbir dışsal koşulun sınırlandırmasını eylemin sınırı olarak kabul etmeden, kendine ve başkasına saygılı olmaktır. Kişiliğe saygı göreli olamaz. Bu nedenle de, birisinin özgürlüğünün, bir başkasının özgürlüğünün başladığı yerde bittiğini savlamak ve özgürlüğü böyle

tanımlamak, sırf hukuksak çerçevede kaldığından, "koşullara göre"dir. Kişiye saygının tüm hakları içerdiği, bunların da pragmatik içerikli olamayacağı son iki yüzyılın unutkanlığıdır.

Özgür kişinin daha fazla nitelenmeye ihtiyacı yoktur. Sık rastladığımız "demokrat kişi" nitelemesi, temel insan haklarına saygıya ulaşamamış kişilerin siyasal kılık takınmalarıdır. Eğer kişiliği demokrasiyle pekiştirmeyle haksever, hakkorur olma kastediliyorsa, bunlar kişide zaten vardır ve sınıflandırmaya gerek yoktur. Ayrıca "demokrat kişi", kişiliğini yitirmiş yüzsüz, yani bin yüzlü de olabilir, ama kişi böyle olamaz. Bu ayrımlar felsefe için yapılmıyor. Siyasal soyutlamaların insanları ne denli girdaplara sürükleyebileceğini göstermek için yapılıyor.

* * *

Faşizmin yenilgisi "Batı demokrasileri"nin zaferi olarak görülür ve periodik olarak kutlanır. Sonuçtan bakıldığında böyledir. Ama süreçten bakıldığında durum değişir. Faşizmin, demokrasilerin böğründen nasıl doğurtulduğu, emeğin hakkını isteyen halklara karşı kalkan olarak kullanılmasının nasıl amaçlandığı, göbek bağı kesildikten sonra nasıl azgınlaştığı, bu azgınlığın kendisini yaratanın mantığını sonuna kadar nasıl götürdüğü itiraf edilmez. Blok faşizmin parçalanışından sonra, emperyalizmin, faşizm aşamasına gelmiş olmasından aldığı "demokrasi dersi" ile ve kazandığı yeni maharetle, parçalı faşizmleri, gücü yettiği yerlerde doğrudan, yetmeyeceğini kestirdiğ yerlerde de demokratik parlementerizm kılıfında nasıl sürdürdüğü, çağımızın astarıdır. Paradigması bu içerikle aranmalı. Ne Batı demokrasilerinde ne de karşıtındaki sosyalist demokrasilerde demokrasi kavramının içeriği emeğin hakkı ile özdeşleşmiştir. Savaştan sonra dünyanın başını çeken Amerikan demokrasisi içyüzünü McCarthyizm ile gösterirken, karşı taraftaki güyâ sosyalist demokrasi, "tek ülkede sosyalizm" kutsamasıyla içyüzünü tarihin korkunç siyasal kıyımı Yezhovşçina'da zaten savaştan önce göstermişti.

21. yüzyılın bireyi dünya ile yüzleşecek bireydir. O birey, tarihselliğini kendi kültüründen devşirerek dünya kültürleriyle tanışacak, ama kendisi olarak kalacak, kozmopolit olmayacaktır. Duyarlılığı, yöresinden dünyaya açılacaktır. Doğaya sorumluluğunu elden düşürmeyecektir. Böyle bireyler kendi görenekleriyle selamlaşarak anlaşacaklardır. Onların beraberliklerinin adı dünya toplumudur.

Onları şimdiden görüyoruz. İlk haçlı seferi'nin 900. yılında ülkemize gelerek tarihleri için özür dileyen Avrupalı çocuklar böyle bireylerdir. 1776'da adalarından koparılan, emekleri 216 yıl sömürüldükten sonra 1992'de yurtlarına dönen Papuz halkı böyle bir halktır. Kendilerinden tarihsel özür dileyen Avustralya'lı yöneticiler de onlara katılan böyle bireylerdir.

Artık dünya halkları demokrasisinde, bir yerde milyonlar açlıktan ölürken diğer yanda fiyatlar düşmesin diye tonlarca fazla üretim gıda maddesi imha edilmeyecektir. 1960'ların başında Biafra'da ve Avrupa'da bunlar oldu. Geçen kırk yılda esaslı bir değişiklik görülmedi.

Birleşmiş Milletler Örgütü umutsuz bir örgüt değildir. İlk işi süper ekonomilerin pençesinden kurtulmaktır. İkinci işi bütün orduları emrine almak, üçüncü işi

tek bir dünya ordusu kurmaktır. Sonra asıl amacını gerçekleştirecektir: Dünyanın tüm üretim kaynaklarının tüm halklara hakça paylaştırımı. Aklı başında olup da böyle bir merkezi iradeyi benimsemeyecek bir kimse olabilir mi?

İnsan aklı daha zor olanı, türdeş öldürmek için binbir icadı şimdiye kadar yaptı. Daha kolayını, türdeşi yaşatmayı mı beceremeyecek? 60 milyar nüfusu sürekli yaşatacak zenginlik yeryüzünde ve yer altında henüz var. Önemli olan aklın yönünün değişmesi ve eğer bunun için bir metafora ihtiyaç olacaksa, insanoluşa en uygun iki sözcüğe bakmalı: paylaşımcı emek.

Demokrasi*

Afşar Timuçin

İnsanlar yönetilmeyi değil de yönetmeyi severler. İnsanların çoğu okumaktan çok yazmaya, dinlemekten çok konuşmaya, benimsemekten çok benimsetmeye eğilimlidir. Baş niteliği yönelgenlik olan bilinç olağan etkinliklerinde her zaman egemenlik kurma çabasındadır. Egemenlik kurma sorunu ya da üstünlüğünü benimsetme sorunu cinsle değil türle ilgili bir sorundur: kadınlar da erkekler kadar egemen olmak isterler ve kadının erkeğe bağımlı görünümü egemenlik kurma biçimlerinden yalnızca biridir.

Ben'in oyunudur bu, onun bir yandan kendi içinde kurmaya yöneldiği öte yandan kendi dışına benimsetmeye çalıştığı bir güven istemidir. Olağan biçimlerinde ya da daha doğrusu sıradan biçimlerinde bilinç ancak bir şeylere egemen olarak dünyaya yerleşebileceğini sezer. Ondaki temel duygu şudur: ya bir şeyleri indirgeyecek ya da bir şeylere indirgenecektir. Yetkin bilinç hiçbir zaman varoluşunun anlamını üstünlükte ya da egemenlikte aramaz. Yetkin bilinç egemen olmaktan yana da egemen olunmaktan yana da değildir.

Yetkin bilinç bilge bilincidir. Yetkin bilinç dış koşullar açısından özerk, kendi iç koşulları açısından da özgür olmak ister. Bütün bilinçler yetkin olsaydı demokrasi zorunlu ya da kendiğilinden bir yaşam biçimi olacaktı, zorunlu ya da kendiliğinden bir duyuş ve bakış, bir seziş ve anlayış biçimi olacaktı. Gerçek anlamda demokrasinin bugün de bir düş gibi durması yetkin bilinçlerin yok denilecek kadar az olmasındandır. Demokrasi için tartışma götürmeyen tek sorun onun her durumda yetkin bilinçleri gerektirmesidir. Yetkin bilinç adanmış bilinçtir. Adanmamış

---

* Aşağıdaki yazının birinci bölümü yenidir, nisan-mayıs 2000'de yazılmıştır. Yıldızla ayrılan ikinci bölümü haziran 1984'de YAZKO'nun yayımladığı *Demokrasi* adlı ortak kitapta çıkmıştır. Birbirini bütünlediğini düşündüğümüz için birlikte yayımlıyoruz.

bilinç kendini sakınır ve başkasını harcamaya yatkın olur. Kendini karşılıksız verebilen kişi kendinden başka bir şeye egemen olmayı düşünmez.

Ben kendini eleştirmekten çok kendini savunmaya yatkındır. Onun dışa dönük eleştirisi her şeyden önce gizil bir egemenlik kurma eğiliminde anlamını kazanır. Eleştiri bu yüzden dünyanın en güvenilmez alışkanlıkları arasındadır. Ancak yüksek bilinçler gerçek anlamda eleştiri yapma olanağına kavuşmuşlardır. Sıradan bir bilinç için *başkası* her zaman cehennemdir ya da indirgenmesi gereken bir şeydir. Yetkin bilinç tartışır, sıradan bilinç yıkışmak ister. Bilincin yetkinleşmesi her şeyden önce onun kendi kaba takıntılarından kurtulması demektir.

Her bilinç karmaşık yapısı içinde zaten sorunlu bir aygıttır. Bu karmaşık yapı karmaşıklarıyla dönüşür: onun karmaşıkları etkin olarak her zaman vardır ve olacaktır. Karmaşıklardan da bolca beslenen kaba takıntılar ben'i küçülttükçe ona bir büyüklük eğilimi aşılarlar. Yetkin bir bilinç kendiyle enaz sorunlu bir bilinç olarak bilinçlerin üst katında yer alacaktır. O yetkin biçimde yalnız, yetkin biçimde tektir, bununla birlikte kendinde kendine ayrıcalıklar tanımaz, kendini bütün bilinçler arasında herhangi bir bilinç olarak duyar: bilinçler arasında bir bilinçtir o. Yetkinliğini bir aşkınlık, hatta bir ölümsüzlük olarak yaşar.

Başka bilinçleri indirgemeye yönelmediği gibi başka bilinçlerle ya da herhangi bir bilinçle indirgenmez de, herhangi bir şeyle yarışmaz da. Kolay kolay indirgenemeyecek kadar direngendir. Onu kırmak, onu dağıtmak, onu kendiyle sorunlu kılmak ya da kısaca onun özelliklerini bozmak kolay değildir. Çünkü o özgürdür ve kendiyle ilgili kararları kendi verir. O düzenlenmiş bilinçtir, bu yüzden düzenleyen bilinçtir, egemen olmayı hiç mi hiç düşünmese de her saçmayı bir anlama bağlayarak gidermeye, her karmaşaya bir düzen getirmeye eğilimlidir.

Demokrasi inancı yetkin bilinç diye belirlediğimiz özgürlük bilincinin gerçekleştiği yerde başlar. Özgür bilinç evrensel genişlikte kendini gerçekleştiremediği sürece yani bütün bilinçler için geçerli duruma gelmediği sürece demokrasi inancı iğreti ya da temelsiz bir eğilim olmaktan öteye geçemeyecektir. Demokrasi sevgisi çok yerde bir gerçekliği karşılamaktan uzaktır, bir gösteri konusudur. Demokrat olan ya da demokrat görünen bir şeyler varsa bizde bu bizim derinliklerimizden çok maskelerimizle ilgilidir. Demokrat görünmek iyidir, demokratlık bu çağda her sınıfın insanında bilinç yetkinliğine tanıklık eder, bir olgunluk belirtisidir.

Demokrat olduğunu söyleyen pekçok kişi ancak koşullar iyiden iyiye elverdiği zamanlarda demokrattır. Koşullar olumsuzlaştığı ya da olağanın dışında kendini gösterdiği zaman o demokrat insan ya da demokrat görünümlü insan gider, yerine tam anlamında bir baskıcı gelir. İnsanlar daha çok kendilerini ilgilendirmeyen konularda demokrattırlar. "Ben olsam..." diye başlayan konuşmalar genellikle gözyaşartıcı bir paylaşma ve adanmışlık eğilimi gösterisiyle sürdürülür. Aynı durumda ya da benzer durumlarda kendileri için başka başkaları için başka yargılar veren insanlarla karşılaşırsınız.

Bilinç kendini kendi takıntılarından kurtaramadıkça ya da daha doğrusu kendinde özgür bilinç olma koşulunu gerçekleştiremedikçe yetkin olamaz, dolayısıyla demokrat olma eğilimlerini kendinde barındıramaz. Özgür bilincin iki temel özelliği vardır: bilgi açısından dolgunluk, bir de her koşulda bağımsızlık. Bu her koşulda bağımsızlık dediğimiz şey aynı zamanda yürekliliği gerektirir. Yetersiz bilinç ya

da takıntılı bilinç ne yaparsa yapsın kendini özgür duyamayacaktır, kendini bir yanılsamayla özgür duysa bile özgür olamayacaktır.

İnsanlar çok zaman demokrasiyi bir yönetim biçimi sayacak kadar demokrasi bilincinden ve daha genel anlamda toplumsallık bilincinden uzaktırlar. Pekçok yazarın, özellikle pekçok gazete yazarının kaleminden "demokrasiyle yönetilen ülkelerde..." gibilerden garip belirlemeler döküldüğünü görerek şaşkınlıklar yaşarsınız. Demokrasi bir yönetim biçimi değil bir bakış biçimidir, bir seziş biçimidir, bir kavrayış biçimidir, daha ötede bir örgütlenme biçimidir, her şeyden önce belli bir çokyönlü düzeni öngören bir bilinç koşuludur, bilincin kendi kendisi karşısında içtenliğini gerektirir.

Bu da ben'in kendinden, kendi batağından, bencil kıskaçlarından kurtulmuş olmasını zorunlu kılar. Böyle bir kurtuluş da elbet doğrudan doğruya gelişmiş bir bilincin sorunu olacaktır. Kendini özgür kılmış bilinç başkaları karşısında kendini ayrıcalı duymayan, kendi özgül koşulları çerçevesinde belli bir kurucu güç taşıdığını bilen bilinçtir. Her ayrıcalılık duygusu gerçek demokrasi inancına güçlük çıkarır. Kimileri herkesten iyi düşündüklerini düşündükleri için yani kendilerini çok özel ya da çok ayrı buldukları için demokrat olma koşulundan uzaktadırlar. Gerçek demokrat *başkalarından biri* olmanın ötesinde ya da *herkes gibi* olmanın ötesinde özellikler taşımadığının bilincindedir.

Yetersiz bilinç kendini her zaman bulanıklıklar ve hatta bunalımlar içinde de olsa *bir başka* duyacaktır. Her durumda birilerinden bir şeyler alması gerekmeden birilerine bir şeyler vermesi gerektiğine inanır o: başkalarına davranışlarını yazdıracak olan odur. O başkalarından bir şey öğrenmez, ama başkalarına bir şeyler öğretmeye hazırdır. Yönetimde hiçbir özel üstünlüğü ya da yatkınlığı olmamakla birlikte kendini en iyi yönetici olarak algılayan ve bu yolda çabalar gösterip yönetimde çok ciddi yükümlülükler alan pekçok kişi böylesi bir bilincin taşıyıcısıdır.

Bu kişiler genelde tartışmak, oturup konuşmak, görüş alışverişinde bulunmak yerine buyruk almak ve buyruk vermek konusunda eşsiz yatkınlıkları olan kişilerdir. Gerçekte egemen olmaya eğilimli kişilik aynı zamanda en iyi yönetilebilen kişiliktir. Kendinde tapınılası bir büyüklük taşırken bir tapma yatkınlığı da taşır. İşin mantığı şu noktada belirginleşir: o büyüktür çünkü birileri ona tapınmaktadır, aynı zamanda o büyüktür çünkü tapındığı şey çok büyüktür. Doğru tutum almak ve doğru yargıda bulunmak ona vergi olduğuna göre durup dururken ondan daha iyi yönetici bulunabileceğini varsaymak neresinden bakarsanız bakın çocukluktan başka bir şey değildir.

Geri bilinç *yalnız kendini* anlar, daha doğrusu anladığını sanır, yalnızca kendi açısından bakabilir çünkü. Onun *yalnız kendini* anlaması gerçekten kendini anlaması demek değildir. O çok zaman kendini çok iyi anladığını, buradan giderek başkalarını da çok iyi tanıdığını sanır. Başkalarını çok iyi tanıyan kişi bir şeylere egemen olmalıdır. Geri bilinç kendi karşısında da başkaları karşısında da bir şaşkından başka bir şey değildir. Kendini anlamak, gerçek anlamda kendini tanımak yetkin bilincin işidir. Bilinç kendini doğru olarak ancak dünyayla tanıyabilir, dünyada tanıyabilir. Onda içselleşen dünya ne kadar büyük ve gerçekse o da o kadar büyük ve gerçektir.

Kendini anlamanın baş koşulu başkalarını anlamaktır. Kendimi iyi biliyorum

dolayısıyla başkalarını yakından tanıyorum görüşü gerçeklikle bağdaşmaz. Doğru olan başkalarını tanıyan benin kendini tanımada yetkinlikleri oluşudur. Bilinç kendini dünyada ve dünyayla kurar. Bilinç kendini en doğru biçimde başka bilinçler arasında bir bilinç ya da başka bilinçlerden biri olarak sezer. Bu onun kendini merkez olarak duymaması anlamına gelmez elbet. Yetkin olsun olmasın her bilinç dünyanın merkezidir. Ancak merkez oluş ayrıcalı oluş değildir de bir açı oluşturma anlamında bir göz oluştur ya da bir bakış açısı oluştur.

İnsan doğal olarak dünyaya ve kendine kendi gözleriyle bakar. Gerçek bilinç kendine ve her şeye kendi gözleriyle bakmayı bilen bilinçtir. Ancak bu bakış kendiliğinden kazanılmaz, dünyayla diyalektik ilişki içinde kazanılır. Ben olmadan dünya olamazdı elbet. Ama önce dünya vardır. Kant gibi söylersek, deney verisi olmadan bilgi oluşmaz. Objektifi kapalı olan fotoğraf makinası ne kadar yetkin olursa olsun bir işe yaramaz, onun işe yarayabilmesi için öncelikle objektifinin açık olması gerekir. Bilincimizde oluşan ve gelişen şey beylli bir açıdan dünyanın kendisidir. **Leibniz** gibi söylersek bir kentin herhangi bir yerden görünüşüdür.

Demokrasiye yönelim bilincin bir bu dünyalı olarak tarihe yerleşmesiyle, alıcı ve kurucu bir etkinlik olarak kendini uzamda ve zamanda düzenlemesiyle başlayacaktır. Demokrasi yetkin bilinçlerin işidir. Demokrasi her şeyden önce bir iç denetim biçimidir, her yöneliminde dıştan belirlenmek yerine içten düzenlenmeyi ya da kendi kendini düzenlemeyi öngörür. Bilinç pekçok işlevinde bize bir edilginliği duyurmaz, ancak ortak olanı temel alan bir etkinliği duyurur. Yetkin bilinç demokrasiye zorunludur, çökyönlülüğünü ancak demokraside somutlaştırabilir, varlık koşulunu ancak demokraside bulabilir.

Yetkin olmayan bilinç belirleyici olma açısından hemen her zaman kendine ağırlık verirken hatta pekçok konuda kendine kapalıyken yetkin bilinç evrensel bir genişlikte kendini ortaya koyar. Böyle olmakla demokrasi bir parçalanma biçimi değil bir bütünleşme biçimidir. Ancak karşıtlıkları gerektiren bir bütünleşme biçimidir, uyuşmazların uyuşumunu öngörür. Onda parçalar birbirleriyle çelişseler de organik bir bütün oluştururlar. Demokrasi bütünsel insanı öngörür. Oligarşiler de mutlakyönetimler de sözde demokrasiler de "...üstü"dür yani bir şeylerin üstündedir.

Demokrasiler bütünsel insana yaşam koşulları gereği çelişkili bir yapı içinde ulaşırlar. Demokrasiyle ilgili olan şey biryapılı olmayan, çokyapılı olan şeydir. Demokrasileri tehlikeye atan ya da zorda bırakan bu çelişkili yapıdır, bütünü oluşturan parçaların çelişkili yapısıdır. Ancak parçalar arasında çelişki olmasaydı demokrasinin de anlamı kalmayacaktı. Her demokratik düzen karşıtlar arasında dengeyi öngörür, bu denge bozulduğu zaman da demokrasi bozuk bir demokrasi olur ya da daha doğrusu demokrasi olmaktan çıkmış olur.

Kimileri az demokrasi uygulamalarının daha yararlı, daha tutarlı olacağı inancındadırlar. Onlara göre demokrasi kendini içten denetleyen bir düzen olurken biraz da dıştan denetlenmelidir. Yetkin bir özerklik belli bir dışerklikle düzenlenmelidir. Bu bir kurnazlıktan başka bir şey değildir. Az demokrasi bir karşı-demokrasidir. Hem demokrasi hem değil olan düzenleri sözümona örtülü baskı düzenlerinden de açık açık baskı uygulayan düzenlerden de daha tehlikeli görmek gerekir. Çünkü baskıcı düzenlerde yetke baskıcı düzeneğin elindedir, sözde demokrasiler-

de yetke görünmez güçlerin eline geçer.

Bunu yalnız devlet düzenleri için düşünmeyelim, bir kurumun işleyişi için de düşünebiliriz bunu. Demokrasi terimi devletle sınırlı bir terim değildir. Sözünden çıkılamayan bir patron, yönetimi sizlere bıraktım deyip gizli gözler ve gizli kulaklar kullanan bir patrondan daha az korkulasıdır. Çünkü o gözler ve kulaklar zamanla yetkeyle bütünleşirler, giderek yetkeyi aşan bir etki gücü oluşturmaya başlarlar. Bu güç gizil ama gizil olduğu ölçüde de etkin bir güçtür. En tehlikeli yetke görünmez olmuş yetkedir, onun nasıl davranacağını bilemezsiniz.

Demokrasiler zaten bu tür sakıncalara karşı düşünülmüştür. Demokratik düzenler açık düzenlerdir, aileden devlete kadar uzanan çizgide açıklığı öngörürler ve sözverirler. Örtülü demokrasi yalnız devlette ve kurumlarda değil ailede de büyük sorunlar yaratacaktır. Baba eşinden ve çocuklarından çok rahat davranmalarını ister, çünkü kendisi gerçek bir demokrasiden yanadır. Ancak onun bazı koşulları vardır. Bu koşullar demokratik işleyişe olanak bırakmayan koşullardır. Demokrasinin kendi koşulları vardır, onun özel koşulları olması onun olmaması demektir. Demokrasinin kendi koşulları bir yana bırakıldı mı demokrasi biter.

Bir toplumun bütünlüğünü sağlayan kurallarla ya da yasalarla *bir baskı gücü oluşturmaya yönelik* kuralları ya da yasaları elbette birbirinden ayrı düşünmek gerekir. Söz aileden açıldı, aileyi bu açıdan düşünelim. Her toplumda ve toplulukta olduğu gibi ailede de bireyler birbirlerine karşı sorumludurlar: aralarında belli bir *sözleşme düzeni* varolmalıdır ya da zaten vardır. Sözleşme elbette öncelikle haklarla ve ödevlerle ilgilidir. Her yerde olduğu gibi ailede de haklar ödevleri ve ödevler hakları belirler. Buna göre diyelim eve geç gidecek olan aile bireyi bunu öbür bireylere daha önceden bildirmelidir, böyle yapmadığı zaman öbür bireylerin özgürlüğünü kısıtlamış olur.

Demokrasi birey özgürlüğü için vardır. Toplum yararı için ya da salt toplum yararı için demokrasiden daha uygun düzenler geçerli olmalıdır. Ancak bir babanın demokratik görünüşler altında çocuklarının mesleklerini, eşlerini, otomobillerini seçmeye ve onların çeşitli heveslerini koşullamaya kalkması demokratik yaşam düzeniyle bağdaşmaz. Birey kendini toplumsal olarak kısıtlanmış duyduğu zaman demokrasi sıkıntıya düşecektir. Bu sıkıntı doğal olarak bireyler arasında sürtüşmeyi getirecektir. Sürtüşme olağanüstü durumları çağrılar ve olağanüstü durumlar da demokrasinin baş düşmanıdır.

Bütün bunlar bize demokrasilerde haklar ve ödevler arasında bir dengenin olması gerektiğini düşündürür. İnsan hakları diye bir şey olacaksa, bu elbette böylesi bir denge çerçevesinde gerçekleşebilir. Haklarını alamamış bir birey ödevlerini yapmakta isteksiz olacaktır. Baskıcı düzenler ödev kavramını öne çıkarırken hak kavramının üstünü örtmeye bakarlar. Hak kavramı çok zaman düşsel bir *topluma adanmışlık* düşüncesi çerçevesinde yokedilir ya da enaza indirgenir. Oysa hak ve ödev bağlaşık terimlerdir, biri olmadan öbürü düşünülemez.

Ödevler çerçevesinde haklar oluşur ve haklar ödevleri olası kılar. Hakların kısıtlandığı yerde *artık-haklar* oluşur, birinin hakları bir başkasına gider. Bu durumda birileri hakkını elde edemezken birileri de oloğandışı ölçülerde hak sahibi olurlar. Bu da bireyler, topluluklar, sınıflar ve toplumlar arasında çatışmalara yol açar. Çünkü hak bir gereklilik sorunu ortaya koyduğu ölçüde bir onur sorunu

ortaya koyar. Hakkını elde edememiş kişi onurunun kırılmış olduğu duygusunu yaşar. Bu yüzden angarya öldürücüdür çünkü aşağılayıcıdır.

Demokrasiler ailede, kurumda ve toplumda, giderek toplumlar arasında hak va ödev dengesini oluşturmaya bakarlar. Ancak katı sınıf düzenine göre oluşmuş toplumlarda ya da ayrıcalıklı ve ayrıcalıksız ayrımının sözkonusu olduğu topluluklarda bu denge zorunlu olarak gözden çıkarılmıştır. O durumda demokrasi düşüncesinin pek de uygulanabilir bir düşünce olamayacağı kesindir. Kimilerinin göklere çıkardığı eski yunan demokrasileri alabildiğine genişletilmiş bir oligarşik düzen görünümündedir. En güzel demokrasiler elbette sınıfsız toplumlarda gerçekleşebilirdi.

Sınıfsız bir toplum kavrayışının gerçeklikle ne ölçüde bağdaştığı sorunu elbette ayrı bir sorundur. Ama katı biçimde sınıflaşmışlığın da tarihin bu noktasında insan onuruyla bağdaştığını söyleyebilmek gerçekten oldukça zordur. Bazılarının geniş çerçeveli hakları varsa, bazılarının hakları yok denilebilecek kadar azsa, bazılarının da yaşamını en dar ölçülerde sürdürebilme koşulları dışında da hiç hakkı yoksa orada eşitliği sağlayacak dengelerden nasıl sözedebilirsiniz? Böyle bir yerde demokrasi ancak bir oyun olabilir. Her demokrasi demokrasi değildir. Özellikle eski demokrasilerin demokrasiyle pek ilgisi yoktur.

Nitekim eski yunan demokrasileri bugünün sözde demokrasileri gibi önderlerin gücüyle ayakta durabilen ve ikide bir tiranlıklarla kesilen demokrasilerdi. Tiranlar yani zorba yöneticiler ezilen kesimlerden yana görünerek yönetimi ele geçiriyorlar ve demokratik yönetim koşullarına hemen son veriyorlardı. Tiranlar tabandaki insanlara demokrasilerden daha yakın olabiliyorlar ya da daha yakın görünebiliyorlardı. Bu da bize yetersiz demokrasilerin kitleleri gönendirecek yerde mutsuz ettiğini gösterir.

Demokrasi sorununu bu çerçevede insan hakları sorunundan ayrı düşünmek olası değildir. Demokrasi ve insan hakları sorunu özellikle günümüzün çözülememiş ve kolay kolay çözülemeyecek bir sorunudur. Demokrasiyi insan haklarından ve insan haklarını demokrasiden kopardığımız zaman sorunu soyut bir tartışma düzeyine indirgemiş oluruz. Her kavramı bağlaşığı olan kavramlarla birlikte düşünmek gerekir. Eski toplumlarda insan hakları diye bir şey sözkonusu olmadığına göre onlarda demokrasi diye bir şeyden sözetmemiz de olası değildir. Demokrasiyi hiçbir biçimde *bazılarının hakları* kavramı üzerine oturtamazsınız. Demokrasi dediğimiz şey şurada olsa olsa bir yüzyıllık bir sorundur. Çokları yanlış olarak demokrasiyi çağımızın yani Yeniçağ'ın başlangıçlarında gelişmeye başlamış bir eğilim sayarlar. Sermayeci düzene geçiş demokrasinin yumuşak olması gereken ellerinde değil mutlakyönetimlerin demir yumrukları altında gerçekleşmiştir. Feodal yaşam düzeninin sona ermesi için elbette böyle bir baskıcı yönetime gereksinim vardı. XX.yüzyıl öncesinde filozoflar demokrasi denilen bir şeyin varlığını onaylamakla birlikte onu bütün bir yaşama uygulamayı hiç mi hiç düşünmüyorlardı. Ancak onlar mutlakyönetimlerin baskıcı yapılarından yana da olmadıkları için *ılımlılaştırılmış mutlakyönetim* diyebileceğimiz bir yönetim biçiminden yanaydılar. Demokrasi için *olsa iyi olur ama olması olası değil* görüşü geçerliydi. Sanayi devriminin tabandaki insanı ezdikçe ezen katı uygulamaları hep ılımlılaştırılmış ya da ılımlılaştırılmamış mutlakyönetimlerin eliyle gerçekleşti. XX. yüzyılda da birileri demok-

rasiyi sonuna kadar savunmak gibi bir telaşın içine girmemiştir. Demokrasi varlığına inanılmayan bir melektir. Bencilliklerin durmadan biraz daha yırtıcı kesildiği bir dünyada demokrasi lüksünden yana olanların sayısı çok değildir. Bu yüzden demokrasi sözü her zaman yenenin değil de yenilenin ağzındadır. Bu yüzden o biraz da *sayım suyum yok* anlamına gelir.

* * *

İnsanlar yönetilmekten çok yönetmeyi, dinlemekten çok konuşmayı, okumaktan çok yazmayı severler. Çok zaman beğenmediğimiz şey beceremediğimiz şeydir. Eleştiri dünyanın en gündelik ama en güvenilmez şeyidir bu yüzden. Ve bu yüzden iktidarların yalnızca ilk günleri tatlıdır. Karşımızdakinin saçmalayışını sessiz sessiz, hiç sıkılmadan, hiç kızmadan, onun bizi kızdırmaya çalıştığını düşünmeden dinleyebildiğimiz bir yer vardır ya, demokrasi işte o yerde başlar. Demokrasinin bittiği yer, karşımızdakini herhangi bir yanlışından ötürü ayağımızın altına almak istediğimiz yerdir.

Yaşama inandığımız yerde demokrasi, kendimize inandığımız yerde karşı-demokrasi başlar. Demokrasiye inananlar yaşamın kendi kötülüklerini kendi olanaklarıyla arındırabileceğine inanırlar. Onlara göre yaşamdaki bir terslik gene yaşamın çıkaracağı tepkilerle giderilmelidir, onun dıştan giderilmeye çalışılması ancak yeni tersliklerin doğmasına yarar. Oysa demokrasiye inanmayanlar için yaşamdaki tersliklerin yaşamsal oluşumlarla giderilmesi çıkarsız bir iştir, dünyayı düzene koymak yolunda tutulabilecek yolların en uzunudur.

İnsanların genellikle aptal ve güdülesi olduğuna inandığımız zaman demokrasiye inandığımızı söyleyemeyiz. Bu yüzden demokrasi düşmanları kendilerini karar verme yeteneğinde olmayan yığınların vasisi sayarlar. Buna göre demokrasiye inanmayan insanların ağırlıkta ya da çoğunlukta olduğu toplumlarda tek adam düşleri, büyük önder düşleri en yaygın düşlerdir. Bu gibi toplumlarda insanlar tek adam ya da büyük önder düşlerine o kadar alışırlar ki kendini ya da ailesini yönetemeyen bir insan bile orada herhangi bir düzeyde tartışılmaz yönetici rolüne ısınabilir.

Demokrasiye inanmayan insanlar ülkeleri için sık sık "kurtuluş" tasarıları geliştirirler. Bu tasarılardan hiçbirinin uygulanabilirlik özelliği yoktur. Çünkü tasarı dediğimiz şey bir önsel kurgu değil yaşamda bizi bir gerçeklikten bir gerçekliğe ulaştırabilecek bir olasılık halkasıdır. Bereket bu tür amatör kurtarıcılar çok zaman bizi kurtarma olasılıklarını elde edemezler. Ancak bu olasılığın elde edildiği yerde "kurtuluş" koyu bir mutsuzluktan daha koyu bir mutsuzluğa geçmek anlamı kazanır. Kurtarılmanın insana çok pahalıya geldiği yerler vardır.

İkide bir namus sözü edenler çok zaman nasıl namustan yana değillerse ikide bir demokrasi sözü edenler de çok zaman demokrasiden yana değildirler. Toplumlarda geçerli en yırtıcı yöntemlerden biri, bir şeyi benimser gibi yaparak yoketme yöntemidir. Bu yöntemi kullananlar yoketmek istedikleri şeyi önce bir güzel överler. Bu yönelişte zampara sevecenliğine benzer bir sevecenlik vardır. Övgü yağmurunu her zaman bir yergi fırtınası izler. Demokrasiden yanaymış gibi duran

bazı kişiler de önce demokrasinin sonsuz güzelliğini, sonra onun uygulanamazlığını anlatırlar.

Demokrasi gerçekte güçsüzün tuttuğu, güçlünün karşı olduğu şeydir. Demokrasinin şanssızlığı da burada işte: güçsüzlerin iktidara geçtiği görülmemiştir. Güçsüz tartışmadan, güçlü uygulamadan yanadır. "Demokrasilerin en kötüsü diktatörlüklerin en iyisinden yeğdir" diyen kişi de bize bir güçsüzün çaresizliğini duyurur gibidir. Gerçek demokrasi güçlü güçsüz ayrımının bittiği yerde kurulacaktır. Oysa dünyamız neredeyse kurulduğundan beri bu ayrımın soğuk kanatları altında yaşıyor. Bu ayrımın soğuk kanatları altında düzenler yıkılıp düzenler kuruluyor.

Gerçek anlamda demokrasiden yana olmak kendimizden yana olmak kadar başkasından yana olmakla olasıdır. İnsanlar haklarını birbirlerinden söke söke aldıkları yerde mi yoksa her şeyi seve seve paylaşabildikleri yerde mi demokrat olacaklar? İnsanın daha da insanlaşa insanlaşa ulaşabileceği en yüksek nokta en yüksek düzeyde tüm yaşamı ve yaşamın tüm olanaklarını seve seve paylaşabilme noktasıdır. Hakların ancak söke söke alınabildiği şu evrede yetkin demokrasi düşleri kurmak duyguculuğun dar ve verimsiz çemberlerine takılıp kalmak değil midir?

Bugün demokrasiden çok demokrasilerden sözetmemiz gerekiyor. Toplumların kendilerine özgü yaşama biçimleri, buna göre ülkelerin özel özellikleri var. Bugün demokrasi demek ayrılıkların ortaklık gibi gösterildiği düzen demektir, buna göre bir yandan ayrılıkların özellikleri öte yandan ayrılıkların giderilme ya da yok gibi gösterilme özellikleri demokrasilerin özelliklerini belirliyor. Bu demokrasiler içinde azçok demokratik olanlar yanında hemen hemen hiç demokratik olmayanlar var. Bazı demokrasiler özel olarak bir karşı-demokrasi niteliği taşımakta.

Gelir dağılımının azçok adaletli, gelir payının oldukça yüksek olduğu toplumlarda demokrasiler demokrasiye biraz daha benziyor. İnsanlar karınlarını doyurmakta büyük güçlüklere uğramadıkları zaman, yıkanmak için su bulabildikleri, yorulunca rahat rahat dinlenebildikleri, manevi gereksinimlerini şu ya da bu yoldan karşılayabildikleri zaman devletle ya da yönetimlerle daha az sorunlu oluyorlar. Siyaset alanında patırtı çıkaranlar genellikle ya yaşamından memnun olmayanlardır ya da yönetme tutkusuna kapılmış olanlardır. Yaşamından memnun olmayanlar ne kadar az sayıdaysa demokrasiler o ölçüde kararlıdır.

Demokrasilerin en büyük düşmanı önderlerdir. Onlar toplumda örnek adam imgesi yaratarak ortak yönetim inancını tehlikeye düşürürler. Demokrasilerin en büyük marifeti de örnek adam ya da benzersiz önder kişi yaratmaktır. Mutlakyönetimlerin çelişkisi nasıl bağdaşmazları zorla da olsa birbiriyle bağdaştırarak hastalıklı bir bütünsel yapı kurmaksa demokrasilerin çelişkisi de herkesin yönetici yeteneğine göre belli bir ağırlık taşıması gereken durumlarda birilerinin ağırlığını abartmaktır. Güçlü önderler ortaya çıktığı zaman güçlü yönetim kadroları bir masaldan başka bir şey değildir.

Demokrasilerin kökeninde bütünsellik değil uzlaşmazlık yatar. En eski demokrasilerden bu yana insanoğlu tüm uymazları uyar etmeye çalışmıştır. En eski demokrasiler ya da ilkel demokrasiler klan ya da büyük aile başkanlarının kentleşme zorunlulukları karşısında bir araya gelme koşullarından doğmuştur. Eski Yunanistan'da *genos* başkanları yunan demokrasilerinin temelini atarken Roma'da

gentes başkanları Senato'nun ilk biçimini oluşturdular. Bugün biraz da abartılı bir biçimde hayran olduğumuz bu demokrasiler ancak güçlü önderler varolduğu zaman ayakta durabiliyordu.

Böylece büyük aile içinde mutlak yetkiye sahip olan kişi kent düzeninde yönetimin yalnızca bir üyesi oluyordu. İlk demokrasilerin büyük güçlükleri biraz da bu çelişkiden gelmiştir. Bu uyuşmazlığın büyük ölçülere ulaştığı ve garip görünümler aldığı yerlerden biri de Isparta'dır. Isparta'da başta iki kralın bulunması herhangi bir muhabbetin değil iki büyük aile arasındaki bitmez düşmanlığın sonucudur. Elbette Isparta'yı yönetenler bu krallar değildi. Isparta'nın yönetimi tam yetkili beş *ephoros*'un elindeydi.

Ayrıca iki meclisin, *Gerussia*'yla halk meclisinin bulunması *ephoros*' ların yetkisini azaltmıyordu. Altmış sekiz ihtiyarın oluşturduğu *Gerussia*'nın kralları tahttan indirme yetkisini de elde etmiş olan *ephoros*'lar yanında ne ağırlığı olabilirdi? Özgür yurttaşların ve eşitlerin katıldığı halk meclisine gelince, bu meclisin oluşma biçimi bile bize onun ne kadar ağırlıksız olduğu üzerine bir fikir verebilir. Görevi *Gerussia*'dan gelen önerileri onaylamak olan halk meclisi için seçimler alkışlama yöntemiyle yapılırdı. En çok alkışlanan kişiler meclise girerdi.

Atina'ya gelince, öbür yunan kentlerini bile azçok barbar gören Atina'da demokrasi ancak Peistratos gibi, Kleistenes gibi, Perikles gibi, hatta bir anlamda tiran olan Solon gibi kişilerin güçlü önder kişilikleriyle ayakta duruyordu. Atina demokrasisi önderini yitirdiği zaman sudan çıkmış balığa dönüyordu. Bu demokrasi her zaman tiranların elinde yokolma tehlikesiyle başbaşaydı. Kleistenes'in kurduğu *Ostrakismos* mahkemesi her yıl bir kere halkın oylarıyla gizli tiran adaylarını ortaya çıkarmaya, onları kentten sürmeye bakardı.

Bu görünüşte demokratik gerçekte oligarşik yönetimler zaman zaman tiranlıklarla kesilmekteydi. Tiranlar halkın sevgilisi gibi görünmeyi pek güzel başarıyorlardı. Bunun için soylulara birazcık höt demeleri ya da der gibi yapmaları yetiyordu. Hem biraz da halktan yana olmalarında büyük bir sakınca yoktu. Yılda bir kere ya da iki kere halka ziyafet vermeleri, halkı patlayana kadar doyurmaları iyi yönetici imgesini canlı tutmak içindi. Çevrelerinde kendilerine göre bir "hanedan" oluşturdukça bu oyunu da bırakıveriyorlardı.

Roma'da Senato'nun ağırlığı gittikçe azalan bir ağırlık oldu, sonunda bu adı büyük kurum uçacak duruma geldi. Yayılmacı ordu giderek güçlendikçe Senato yok gibi bir şey oluyordu. Ordunun da onayladığı güçlü yönetici düşü senatörlerin en güzel düşüydü, ama bu düş hemen hiçbir zaman gerçekleşmedi. Böylece Roma'da da görünüşte demokratik gerçekte oligarşik bir düzen geçerli oldu. Bu düzen bir zaman sonra yalnızca aptalları, delileri, salakları, bunamışları iş başına getiren bir düzen oldu. **Marcus Aurelius, Diocletianus, Constantinus** gibi imparatorlar düzeni kurtarmaya yetmedi.

Batılı yazarlar ne derse desin bu demokrasilerin hiçbiri gerçek anlamda demokrasi değildi, çünkü herbiri toplumu belli bir baskı altında tüm çelişkileriyle ayakta tutma istemine dayanıyordu. Demokrasi demek birbirini boğazlamak isteyenlerin korku zoruna yan yana geldiği bir düzen demek değildir. Demokrasi olsa olsa çıkarları azçok çelişik olanların çıkarlarını dengelemek için yan yana geldiği bir düzen olabilir. Aralarında büyük çıkar uçurumları olan toplumluklar birleşerek de-

TC.

mokratik bir düzen kuramazlar. Eski Yunanistan'da ve Roma'da kuramadıkları gibi.

İnsanlık bu ilk demokrasilerden sonra on iki yüzyıl kadar demokrasisiz yaşadı. Kölelik düzeninden serflik düzenine, serflik düzeninden sermayeci düzene geçiş demokrasilerle olmadı. Demokrasi istemi mutlakyönetim düzenlerinde kralın çevresinde oluşan meclislerle yeniden doğmuştur. Krallar çevrelerindeki tartışmacı insanlardan hem biraz çekiniyor hem de onlardan pek bir şey anlamıyorlardı. Yürürlükte her rejim onu yürütenlere sonuncu rejim gibi görünür. Krallar da yeni bir rejim olasılığını elbette düşünmüyorlardı.

O dönemde yükselen burjuva sınıfı demokrasi kavramına var gücüyle sahip çıkarken elbette kendi çıkarlarını hiçe sayan bir tutum içinde değildi. Onun özlediği ve getirmek istediği demokrasi elbette sermaye düzeninin yararlarını gözeten bir demokrasi olacaktı. Tüm demokratik gelişmeler bize şunu öğretti: toplumun değişik kesimleri iktisadi yaşamdaki ağırlıkları ve yetkinlikleri ölçüsünde siyasal yaşamda söz sahibi olabilirler, bunun dışında tüm yorumlar, tüm öngörüler, tüm çabalar duyguculuğun dar ve verimsiz bınırlarına takılıp kalacaktır.

Aşağı yukarı üç yüz yıldır şu ya da bu biçimde demokrasi düşleriyle ve çeşitli demokratik uygulamalarla içli dışlıdır insanoğlu. Aşağı yukarı üç yüz yıldır insanın daha da insanlaşması yolunda şu ya da bu biçimde demokrasilere bel bağlamış durumdayız. Hangi biçim altında olursa olsun demokrasi üç yüz yıldır enaz sakıncalı düzen olma özelliğini inatla koruyor. Demokrasilere güvensiz davranıp kısa yoldan "kurtuluş" düşleri kuran toplumlar ya da kesimler sonunda gene demokrasinin daha az sakıncalı ortamını arar duruma giriyorlar.

Bugün demokrasiyi halkın kendi kendini yönetme bilinci diye anlamak çok güç. Bununla birlikte demokrasilerin sürekliliği halkın yönetime olabildiğince katılmasıyla olasıdır. Bugünden yarına dünyanın birdenbire değişeceğini, insanın en güzel düzeni birdenbire kurup mutlu olacağını kim söyleyebilir! İnsan için en güzel dileklerimizi zedelememek koşuluyla demokrasinin tüm sakıncalarını göze almak zorundayız. İnsan bugün demokrasi dediği şeye yarın demokrasi demeyecek. Bugünleri yaşamadan yarınlara ulaşmak olasılığı var mı?

Demokrasi: özgürlükle eşitliğin sentezi

Server Tanilli

Aşırı milliyetçi Action Française'in kalemşoru **Léon Daudet**'nin (1868-1942), içinde doğduğu yüzyılı özetlemeyi düşünürken, "Ahmak XIX. yüzyıl!" deyip söyledikleri pek bilinir: "İlk demokratik dalga, devrimin ve **Napoléon**'un açtığı binlerce ölünün doldurduğu çukurlara mal oldu bize; ikincisi, 1870-1871'in kazdığı çukurlara yol açtı; üçüncüsü, 1914'ün çukurlarını doldurmaya yaradı. Milyonlarca genç ceset, olan biteni suçlayıp duruyor". İşte demokrasi, işte kötülüğün kaynağı, işte düşman. İşin aykırılığı şurada ki, **Léon Daudet**'nin şiddetle çattığı **Ernest Renan** da (1823-1892), 1871 yenilgisinin ertesinde yazdığı *Fransa'da Fikri ve Ahlakî Reform* adlı ünlü eserinde, ülkedeki savruluş ve sürüklenişin asıl nedenini, 1870'li yılların arkasından halkta gelişip serpilen demokratik ve maddeci anlayışa bağlar ve şöyle der: "Olaylarla ilgili fikir yürütme ve yönetme kitlelerin eline bırakıldı; oysa kitle hantaldır, kabadır ve en yüzeysel biçimde çıkarına bağlıdır".

Bu iki yazar, onlar gibi XIX. yüzyılı yerden yere vuran başkaları –örneğin Fransa'da bir **Sainte-Beuve**, İngiltere'de bir **Ruskin**–, şu sıralarda, yani bir yüzyılın bitip bir yenisinin başladığı bir dönemde yaşasaydılar neler söylerlerdi acaba? İki dünya savaşı, çeşitli biçimleriyle totaliter rejimler, soykırımlar ve onları aratmayan kıyımlar, arkada bıraktığımız yüzyılın buluşları değil midir?

Aslında, günümüzün **Léon Daudet**'lerinin de ellerinde kanıtlar vardır ve onların da söyledikleri şudur: Gidi iğrenç XX. yüzyıl! Ama bizim bu değer yargılarına katılmadan gerçekte gördüğümüz, geçtiğimiz yüzyılın bir öncekinden çok daha fazla olarak demokrasiyi genelleştirdiğidir: Çağımız, koşullar ve haklar bakımından eşitsizlik üstüne kurulu "eski rejimler"in gitgide kayboluşunun arkasından, gitgide belirgin özgürlükleri ve eşitçi ilkeleri savunan kitlelerin sahneye çıkışlarına tanık oldu. Demokrasiyi, şanına layık bir yönetim biçimi haline getiren de, başta işçi sınıfı olmak üzere, işte bu kitlelerdir.

Neler olur?

*

Siyasetin demokratikleşmesi, toplumun demokratikleşmesi ile büyük ölçüde içiçe, bir süreç halindedir: Halk egemenliğinin ve onun doğal sonucu olan "genel oy"un, XIX. yüzyılın sonlarından başlayarak XX. yüzyıl boyunca, ağır ağır kendilerini kabul ettirmeleriyle, temsilî sistem iyice yerine oturur. Öyle ki, bir siyasal rejimin meşru olup olmadığına ona dayanarak hükmediyoruz. Genel oy'un, kamu özgürlükleriyle içiçe yerleşmesinin de öyküsünü biliyoruz. 1914'ten önce, sadece şu birkaç ülke, genel oy'u uyguluyor ve özgürlükleri tanıyorlardı: 1848'den, özellikle 1871'den beri Fransa, İngiltere (1885), İsviçre, Amerika Birleşik Devletleri (ancak ülkenin Güney'inde Siyahîlerin yurttaşlık hakkı hep engellerle karşılaşmıştır)... Genel oy, Alman İmparatorluğu'nda tam anlamıyla yerleşmiş değildir; onu sadece Weimar Cumhuriyeti 1919'da kabul eder. O yıllarda genel oy'u kabul eden şu ülkeleri de zikretmeli: İtalya (1919), Danimarka (1915), İsveç (1917), Hollanda (1917), Japonya (1928). Bütün bu ülkelerde, kadınların oy hakkı kazanmalarının erkeklerden sonra gerçekleştiğini de hatırlatmalı! İki büyük savaş arasında, genel oy, diktatörlükle yönetilen ülkelerde de kabul edilmişti; ne var ki, kamu özgürlüklerinin, yani gerçek bir seçim yarışmasının söz konusu olmadığı rejimlerdi bunlar. Siyasal demokrasinin temellerinin beş kıtanın çoğu ülkesinde –enlemlere göre hissedilir değişiklerle– yasal temellere kavuşması için, İkinci Dünya Savaşı'nı, sömürgeciliğin çözülmesini, Yunanistan'da, İspanya'da, Portekiz'de diktatörlüklerin sona ermesini, Sovyet blokunun yıkılışını beklemek gerekir.

Daha dün doğmuş devletlerde, seçimlerin –görece de olsa– düzenli yürümesine şaşan kimse pek yoktur bugün. Oysa, bu uygulama XX. yüzyılda iyiden iyiye kurallaşmıştır. Hileler, yıldırmalar, çeşitli yolsuzluklar, kuralda hiçbir değişiklik yapmıyor. Ne yapılırsa yapılsın işin erdemi sürüyor; çünkü, siyasal meşruluğun savunulur başka bir kaynağı yok bugün. Her şey kemale ermiş değildir elbette; kuşkusuz yığınla yanlış göze çarpıyor; ama XX. yüzyıl bir hareketi de almış daha ilerde bir noktaya götürmüştür. Latin Amerika'da, Asya'da, Afrika'da olan bitenleri unutmadan söylüyoruz bunları: Yığınla hükümet darbesi, iç savaş, yarını olmayan devrim, aşırı sol tehdit, gerici hareketleniş; sayısız kıyım, işkence, hapisli yıllar onca ülkeyi kasıp kavurmuş, sonunda da demokratik ülkeler arasına girilmiş, ya da kimi zaman girilmemiştir de...

Ayrıca hatırlatılmalı da: Demokrasi kırılgandır, çünkü onu kabul etmiş bir ülkenin halkından çok şey bekler. Sonra belli bir insan fikrine dayanır demokrasi: Yurtseverlik, hoşgörü anlayışı, hukuka saygı vardır bu düşünce de. Ne var ki, söz konusu erdemler hiç de doğuştan gelmezler; öğrenmek gerekir onları. Böylece, eğitimsiz demokrasi düşünülemez. Demokrasinin –görece de olsa– rayına oturduğu ülkelerde eğitimin kız-erkek ayırt etmeden yaygınlaşması ve demokratikleşmesinin rolü göz ardı edilebilir mi?

Son olarak, eğitime kavuşmanın yanı sıra, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinden beri, kadın haklarındaki kazanımları da bir yana atmamalı! "Erkek

egemenliği"nin kalıntıları, şu alabildiğine derin değişikliği gizleyemez: Demokratik toplum, cinsler arasındaki eşitliği de gerçekleştirme noktasına gelip varmıştır.

Ancak, XX. yüzyılda, demokrasi adına –belki– daha da büyük kazanım, özgürlüklerin yelpazesine getirdiği zenginlik ve onları –uluslararası alana kadar uzanan– güvencelerle donatmasıdır.

Gerçekten, insan haklarıyla ilgili kategori, Birinci Dünya Savaşı'nm sonlarına kadar, "klasik haklar"la sınırlıdır: "Kişinin güvenliği"nden başlayarak, insana has bir dizi temel hak ve özgürlüktür bunlar; yaşam hakkı, fikir özgürlüğü, dernekleşme ve seyahat özgürlüğü vb. Anayasaların zikrettiği ve bir ölçüde güvenceye bağladığı insan hakları bunlardır. Ne var ki, o savaşın ertesinde yeni bir dönem başlar: Birey daha da çetinleşmiş yaşam koşulları içinde devletçe korunma ihtiyacı içindedir; "iktisadî ve sosyal haklar" (sağlık, eğitim, çalışma, vb.) böyle doğar ve anayasalar içinde bu konuda ilk işareti de 1919 tarihli Weimar Anayasası verir. İkinci Dünya Savaşı'nın felaketlerini de gören insanlar için bu tür haklar, birinci kategori haklarla et ve tırnak gibi birbirine bağlıdırlar; biri olmadan öteki olmaz. O savaşın sonunda yapılan bütün anayasalar bu ikinci kategoriye de yer verir, devleti göreve koşar. Son olarak, XX. yüzyılın sonlarına doğru, bir üçüncü kuşak haklar kendini dayatıyor: Çevre hakkı, barış hakkı, vb. bunları, dünya çapında tanımlamak, yasalara geçirip onaylatmak görevi de demokrasiye kalıyor. Hatırlatmaya gerek yok, bu üç hak kuşağından her biri, ayrıcalıklara karşıdırlar: Önce feodal ayrıcalıklara; sonra, çoğu kez asalak bir burjuvazinin ayrıcalıklarına; son alarak şimdi de, büyük firmaların ve devletlerin ayrıcalıklarına.

İkinci Dünya Savaşı sonrası, insan haklarının yeni özgürlük kategorileriyle zenginleşmesine yeni bir hız getirmekle kalmamış, bu hakların aynı zamanda uluslar arası alana geçişini de sağlamış ve onlara –ilk kez– "uluslararası" bir nitelik kazandırmıştır: 10 Aralık 1948 tarihinde Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ile, Avrupa Konseyi'nin kabul ettiği – 1950 tarihli– Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, uluslararası çalışmaların ortaya çıkardığı en önemli ürünlerdir.

Daha sonraki yıllarda, bu ürünlere başkaları katılır: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi bölgesel bir nitelik taşıyan Avrupa Sosyal Şartı'nın yanı sıra, Birleşmiş Milletler çerçevesinde oluşturulduğu için evrensel nitelik taşıyan, 1969 tarihli Her Tür Irk Ayrımının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme, 1973 tarihli Medenî ve Siyasal Haklara İlişkin Sözleşme, 1976 tarihli Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Haklara İlişkin Anlaşma ilk akla gelenler. Avrupa Güvenliği ve İşbirliği ile ilgili olarak 1 Ağustos 1975'te Helsinki'de imzalanan ve Helsinki Sonuç Belgesi diye adlandırılan belgenin de üçüncü bölümü, "kişilerin ve düşüncelerin serbestçe dolaşımı" konusuna ayrılmış bulunmakta ve önemli ilkeleri içermekte. Onlara, 1985 yılında Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesine Dair Sözleşme ile, 1990'da Çocuk Hakları Üstüne Uluslararası Sözleşme katılmıştır. 1990 tarihli Kopenhag Kriterleri ile, 1992 tarihli Hayvan Hakları Evrensel Bildirisi'ni de hatırlatalım. Böylece, insan haklarından hayvan haklarına kadar uzanan uzun bir liste var elimizde.

Bir başka önemli nokta da şu: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, tanıdığı

hakları korumak bakımından, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nden farklı olarak, bölgesel bir nitelik de taşısa uluslararası bir denetim mekanizması kurmuştur: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bu denetimin belkemiğini oluşturuyor.

Daha çok ve daha güvenceli özgürlük anlayışı, gelişmesini sürdürüyor...

Fransız tarihçisi ve siyaset bilimcisi **Alexis de Tocqueville** (1805-1859), 1830'ların başında Birleşik Devletler'den dönüşte kaleme aldığı *Amerika'da Demokrasi* adlı eserinde, Amerikan demokratik toplum modelini inceleyip çözümlemiş, yaygınlık kazanacağını daha önceden görmüş ve tehlikelerini de göstermişti: Aristokrat olduğu için eşitlik ilkelerine –doğal olarak– oldukça az eğilimi olan düşünürümüz, kitlelerin gelişine büyük bir açıklıkla baş eğiyor, ama okurlarını da yeni bir despotizmin biçimlerine karşı şöyle uyarıyordu: "Birbirinin benzeri ve birbirine eşit, ruhlarını küçük ve avamî zevklerle dolduran sayısız insandan oluşmuş bir büyük kalabalık görüyorum" diyordu ve ekliyordu: "Hepsinin de üstünde dev ve koruyucu bir iktidar yükseliyor; onların yazgısına göz kulak olacak mutlak bir iktidardır bu ve kollarını bütün bir topluma uzatmıştır. Sonunda her ulus, uysal ve çalışkan hayvanlardan oluşan bir sürüden başka bir şey değildir ve hükümet de onun çobanıdır".

Halk egemenliği, böylesi bir vesayeti yerleştirmede o iktidarla hiç de uzlaşmaz değildi: Fransa'da İkinci İmparatorluğun doğuşundan on iki yıl önce, bu tür bir rejimin tehdidini dile getirmiş oluyordu yazar. XX. yüzyıl da, bunun başka örneklerini koydu ortaya; yine halk ve eşitlik adına pek zalim diktatörlükler kuruldu.

Despotluğa kadar gitmese de, demokratik toplumun kendisi de, bir "evrensel tekbiçimcilik"e götürmektedir. Büyük yazarların yerini medyanın çığırtkanları ile yaygaracıları almıştır; ev mutfağı, *fast-food*'un önünde siliniyor; opera ve tiyatro Disneyland'ın verdiği zevkler karşısında ağır ağır arka plana çekiliyorlar; büyük adamların yerine açıkgöz politikacılar geçmiştir; daha kötüsü, para, yığınla insanın en yüce değeri ve hazza tapma da felsefesi olup çıkmıştır.

Tocqueville, aslında tekbiçimliliğe esef ediyordu; ama liberal ve Hıristiyan olduğu için, insanlığın eşitçi yöndeki evrimini göz ardı edemezdi: "Eşitlik mutlak değil ama adildir" sözü de onundur.

Bir 150 yıl önce, Avrupa toplumunun hâlâ aristokratik modellere bağlı olduğu bir sırada dile getirilmiş ilginç bir görüştür bu. Ne var ki, **Tocqueville**'in sözünün hayata geçirilişi, üstelik gitgide genişleyen bir coğrafyada, yirminci yüzyıl boyunca ve özellikle onun ikinci yarısında olmuştur. Günümüzün duyarlı insanları da, *Amerika'da Demokrasi*'nin yazarı gibi, yığınların ortak özlemlerindeki sıradanlığa bakıp acı duyabilir; toplumun, kültürün, mutfağa varıncaya kadar, içine düştüğü amerikanlaşmadan tiksinebilir; ama kabul etmek gerekir ki, örflerde ve davranışlardaki bütün bu gelişmeler –bir bakıma–dönüşü olmayan değişikliklerdir ve XX. yüzyılda ortaya çıktılar. Ve tam bir iktisadî gelişme içindeki 1960'lı yılların bir deyimi olan "tüketim toplumu" anlayışı da her şeye damgasını vurdu.

Gelişmiş ülkelerin rahatlık, huzur ve gönenceye doğru yürüyüşlerinde sınıf bilinci de gitgide zayıflamıştır. Sosyal-mesleksel kategorilerin evrimi de buna katkıda bulunmuştur: Örneğin Fransa'da, 1990'lı yılların başlarında, işçiler, müstah-

demlere oranla daha azdırlar. Ne var ki, işçiler, en kalabalık bir sosyal kategori oldukları zaman bile, proleter kimliği reddeder bir eğilim içindeydiler. 1966'da, orta sınıflara ait olduklarını söyleyen işçiler yüzde 13'tü; 1994'te yüzde 30'dur bu oran. Sosyal merdivenin iki ucu olarak burjuvazi ve işçi sınıfı, artık rağbet görmüyor: Fransızların yüzde 21'i, 1966'da orta sınıfların insanı olduklarını söylüyorlardı, 1994'te böyle diyenlerin oranı yüzde 38'dir; hiçbir sınıfa ait olmadıklarını söyleyenler de o kadardır. Şu da ilginç bir nokta: Genel olarak gerileyiş halinde olan bir sosyal sınıfa ait olma duygusu, gençlerde daha da azalıyor. Yığınsal eğitim, etkinliklerde benzerlik, giyim-kuşamda benzeşme, bütün bunlar, görece türdeş bir gençlik topluluğunun doğuşuna yol açıyor.

Öte yandan, bütün bunlar, Kuzey ülkelerinde devrimci özlemlerin de içini boşaltmıştır. Böylesi özlemler, yoksul sınıfların fukaralığının yol açtığı bir şeydi; **Marx**'la **Engels**'in diliyle söylersek, "Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri birşey yok"tu. Bugünse, gelişmiş ülkelerdeki halkın çoğunluğu mülkiyet sahiplerinden oluşmuştur. Sosyal eleştirinin diline dolayacağı çok şey olsa da, XX. yüzyılın ikinci yarısı "ya hep ya hiç" diyenlerin silahlarını ellerinden almıştır; bu arada sosyalistler reformcu olmuş ve komünistler de –kalabildikleri kadarıyla– onları taklit ediyorlar.

Demokratikleşme, hatırlatmaya gerek yok, toplumların laikleşmesi ile atbaşı gitmiştir. Ne var ki kapitalizmin, giderek tüketim toplumunun yol açtığı yararlılık ve maddî iştah, manevî yaşama da zarar verici olmuştur. **Tocqueville**, yaşadığı yıllarda bunun farkına varmıştı ve şöyle diyordu: "Demokrasinin yasa koyucuları ve bütün namuslu ve aydın insanlar, bıkıp usanmadan, ruhları yükseltmeye ve onları Tanrı'ya doğrultmaya çalışmalıdırlar. Demokratik toplumların geleceğine ilgi duyan herkes birleşmeli ve hep birlikte, bu toplumların bağrında sonsuzluk zevkini, yücelik duygusunu ve maddî olmayan zevkler için aşkı yaymak amacıyla sürekli çabalamalıdırlar".

Tocqueville, kendi görüş açısı bakımından hem iyimser hem de tutarlı idi; çünkü, demokratik toplumla dinsel tavrı birbiriyle uzlaşmaz şeyler olarak görmüyordu. Laik devrimin o tarihten beri attığı adımlara bakıp **Tocqueville** gibi düşünemeyiz bugün. Üstelik, dev boyutlarıyla sürmekte olan demokratikleşme hareketi, geleneksel toplumların zincirleme tepkilerine yol açarken, kökten dinciliğin yeniden doğuşuna da zemin hazırlamıştır; bu arada, Batılı modele karşı her türden başkaldırı ile yüz yüzedir. Öyle ki, demokrasi, sadece kendi yetersizlikleri ve sınırlarının sıkıntısıyla başbaşa değil, dayandığı felsefe ile ilgili –daha esaslı– şu eleştiriye de yanıt vermek zorunda: Gerçekten "yücelik duygusu"na ve "maddî olmayan zevklere duyulan aşka" da yükseltmeyi başarabilecek mi o?

XXI. yüzyılın sorunlarından biri de budur.

Çözüm, elbette dinin yerine geçmek ya da ona bakıp metafizik çıkmazlara sapmakta değildir; çözüm, olsa olsa, demokrasinin kendi zengin hümanist kaynaklarına yeniden eğilmesi, geçmişindeki o büyük aydınlanma mirasına tekrar yüzünü çevirmesi; oralardan kalkarak, insanların manevî dünyalarını fethedecek akılcı gerçekler bulmakta. Bu yeni hümanist yorumu, en başta eğitime de aktardığı gün, demokrasi geleceğe doğru yürüyüşe yeni bir hız da kazandırmış olacaktır.

Ne var ki, daha başka sorunlar da gündemdedir...

İDEOLOJİ KURAMLARI

Sinan Özbek

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

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Profanlaşan dünyamızda demokrasi

Attilla Erdemli

I. YARATTIĞIMIZ YAŞAMA

Her gelişmenin yaşamamızı daha olumlu,daha sorunsuz ve daha güzel kılmasını istiyor ve umut ediyoruz. Varlık yapımız gereği, yaşamamız eksiklerle,[1] boşluklarla dolu olmasa, böyle bir isteğe gereksinme duymayacağız. Öte yandan, her gelişme, İnsanoğlunun gerçekleştirdiği her başarı olumlu yanında olumsuzu, yararlı yanında zararlıyı da getiriyor ve biz hepsiyle birlikte yaşıyoruz.

İnsan çok zaman önemli bir gerçeği; kendisine özgü ve kendisine yaraşır biçimde yaşama gerçeğini unutuyor. Sürüklenen bir yaşamadaki çöp parçacıklarından biri olmak kolayımıza geliyor, rahat ediyoruz.Köle rahatlığı,tutsak mutluluğu, sürü güveni; işte sımsıkı sarılıp, ödün verilmemeye çalışılan yaşama biçimi bu. Oysa Yaşaması İnsanın eline bırakılmıştır. İnsan başka türlü özgür olamazdı. Özgürlüğün bulunduğu her yerde, Yaşamayı Yaratma Sorumluluğu da bulunur.

Yaşama bakımından sorunun, birbiriyle ilişkisi olan, iki yanı bulunuyor. İlkinde İnsan, içinde bulunduğu çevre ya da doğa ile bütünleşmemiş bir varlık olarak, varlığını sürdürmek için belli bir yaşama biçimi oluşturmak zorundadır: Ya varlığım sürdürebileceği bir yaşama biçimi yaratacaktır ya da yok olacaktır. Yaşama Sorununun bu birinci yanında İnsan belli başarıları göstermiş, uygarlığı yaratmıştır. Bu durum daha sonra, günümüze dek gelişen çizgide ve günümüzde toplumsal yaşama içinde geçimini sağlayacağı, gereksinmelerini karşılayıp, rahat yaşayacağı hatta daha çoğuna sahip olup, kendisini daha rahat ve daha ayrıcalıklı duyumsayacağı maddi gücü sağlama biçimine dönüşmüştür. Sorunun asıl önemli

olan ikinci yanı işte bu ortamda ve iki yanlı olarak başlamaktadır ve bunlar da birbirleriyle doğrudan dolaylı ilişkilidirler: Acaba sürdürülen Yaşama İnsan'a yaraşır bir Yaşama mı? Bir yanda günlük yaşamayı biricik yaşama sanıp, ona dört elle sarılanlar ve böylece kendi özgünlüklerinden uzaklaşıp, yabancılaşanlar var. Diğer yanı görebilmek için bütün olarak bakmamız gerekiyor. Bir bütün olarak baktığımızda, günümüz dünyasında İnsan'ın kendisine yaraşan biçimde yaşadığını söyleyebilir miyiz? Kendi çevremizden başlayarak, olağan iletişim araçlarının sunduğu haberler ışığında dünyamıza bakalım: Kuşkusuz olumlu bir çok gelişmeyle karşılaşacağız, fakat bunların yanında cehalet, açlıklar, hastalıklar, savaşlar,her gün biraz daha yıkıma uğrayan doğa ve daha niceleri, İnsan'ın değerli bir varlık olduğunu bilen, ona karşı sorumluluk duyan ve vicdanı yalnızca kendisiyle sınırlı olmayan her İnsan için düşündürücüdür, üzücüdür.

Bütün bu yaşama biçimlerini başka varlıklar yaratmadı. Olumlu, kıvanç veren, örnek alınacak, iyi ve güzel yaşamalar, İnsan olma onurunu duyumsadığımız gelişmeler yanında, her gün bir yerde,bir başka biçimde ortaya çıkan, İnsanı alçaltan, küçülten olayların tek yaratıcısı var: İnsan. Üzerinde yaşadığımız dünya bizim eserimiz değil; fakat içinde yaşadığımız dünyayı biz yarattık.

Yarattığımız dünya ne denli direnirsek direnelim, yaşamamızı doğrudan dolaylı etkiliyor ve bir yerde bizi de kendisine benzetiyor. Bu süreç bir kısır döngü değil; o zaman gelişme olmazdı, fakat orada olumsuz da güçle ortaya çıkıyor ve yaşamaya egemen olmaya çalışıyor. Bu süreç yalnızca çağımızda yaşanmıyor. Sanki yaratılmış yaşamaların bir tür yazgısı gibi ona İnsan'ın bilebildiğimiz tüm geçmişinde rastlıyoruz. Örneğin,bütün Antikçağ İnsan'ın yarattığı yaşamada ortaya çıkan olumsuzluklarla uğraştı. O nedenle demokrasinin,bilgi uğraşının,sanatın doruğuna ulaştığı dönemde bağnazlık **Sokrates**'i ölüme tutsak edebildi.

1.1. İÇİMİZDEKİ İKİLİK

Olumlu gibi,olumsuzun kaynağına da sahibiz. **Nietzsche**'in diliyle söyleyecek olursak **Dionysos** da bizde, **Apollon** da. **Nietzsche**'nin yaşamadığı İnsanlık duumlarını da göz önünde bulundurarak bunlardan ilkine, içimizdeki ilkel (veya doğal anlamda,içimizdeki Hayvan); diğerine içimizdeki İnsan diyeceğim. İnsan yaşamını trajik yapan da bu ikisinin bir aradalığı. İnsan'ın doğuştan sahip olduğu ve yaşamasını yönlendiren bu iki önemli güç kaynağı değişik olanaklarıyla her bireyde bulunmaktadır. Yani onlar bize ait,bizimle var ve asla yok edilemezler;yalnızca birinin diğerine üstünlüğü sağlanabilir. İster farkına varalım, ister varmayalım, her birimizin yaşaması da, İnsan'ın tarihi de bu iki gücün çatışma sürecidir. İçimizdeki ilkel ve içimizdeki İnsan,yaşamamızın en temel dialektiğidir. Bu nedenle dünyamızda olumlu, iyi ve güzel, yani içimizdeki İnsan'ı ortaya çıkartan işlerle, olumsuz, kötü ve İnsan'ı alçaltan işler bir arada devinip durmaktadırlar. Böyle bir durumda, daha iyi bir dünya için içimizdeki İnsan'ı daha çok ortaya çıkartmak, yaşamaya daha çok egemen kılmak önemli hatta tek çözüm yoludur. Bunun için hangi güce başvurabiliriz?

Soruya ilk yanıt genellikle Sevgi olur? İnsan'ın pek çok zorluğu yenmede, pek çok kötüye direnmede sevgiden güç aldığı bilinmektedir. Sevgi önemli bir güçtür, fakat kendi başına yeterli olmayan bir güçtür. Sevgi ancak yönlendirildiği, biçimlendirildiği, temellendirildiği zaman yapıcı ve yaratıcı yaşamaların ortaya çıkmasında etkin olabilmektedir. Sevgi yönlendirilmesi gereken bir güçtür ve ancak akılla biçimlendirildiği zaman yapıcı ve yaratıcı bir yaşamanın ortaya çıkışında etkili olabilir.[2] Buna karşın, akılsız bir sevgi, neyin sevgisi olursa olsun, her zaman tehlikelidir.

Böylece Akıl önemle ortaya çıkıyor. Akıl önemlidir, fakat hangi akıl? Savaş stratejileri kuran akıl mı? Atom bombasını yapıp atan akıl mı?... İnsan'ın yarattığı bir kötülük gösterin ki, akla dayanmasın. İnsanlık tarihindeki nice kötülüklerden hangisini akılsız, aptal biri yaratmıştır? Hiç birini. İnsanın akılla yarattığı olumsuzlukları sıralarsak,şaşkınlık veren bir listeyle karşılaşırız. Kötü için başarıyla kullanılan bir akıldan daha tehlikeli bir şey olamaz. Böyle bir aklı, kandırılmış sevginin gücüyle donatın, orada İnsan'ın yaratacağı müthiş canavarlıklarla karşılaşırsınız. Ne kadar mükemmel işlerse işlesin, doğru amaçlardan yoksun bir akıl her zaman içimizdeki ilkelin emrine girebilir ve buradan İnsanlık tarihinin en karanlık sayfaları çıkar.

Geriye başvurabileceğimiz ne kalıyor?

Bilim mi? Bilincimizde yer etmiş bilim ve bilim adamı anlayışı günümüzde büyük değişikliklere uğradı. **Oppenheimer**'in "Ev öyle büyük ki, kimse onu bütünüyle tanıyamıyor. En şanslı olanlar bile odalarından çoğunu dışından ya da ziyaretçilere açılan krallık sarayında olduğu gibi kısa bir süre için görmüşler. Bina öyle büyük ki,odaların nerede bittiği ve komşu evlerin nerede başladığı konusundaki görüşler farklı olabiliyor."[3] diye anlattığı Bilim Evi onun sözünü ettiğinden çok daha fazla büyüdü. Bilim Adamı artık bir olaylar bütünlüğü değil, bir tek olay üstünde çalışmaktadır. Uzmanlaşmada gelinen yer, bütünü göremeyen araştırmalar oldu. Disiplinler arası çalışmalar bu eksikliği gidermenin bir yolu olarak ortaya çıktı. Bizlerin kafasındaki bilim adamı,bilgece yaşamayı da içermekteydi, oysa bu günümüzde artık yok. Ayrıca kamu bilincindeki bilim, daha çok teknolojidir. Çünkü günübirlik yaşamalarda egemen olan, İnsanın bire bir ilişkide bulunduğu teknolojinin ürünleridir. Kullanmaya yönelik günlük yaşama ve günübirlik İnsan için Bilimin etkileyici bir gücü olamayacağı açıktır. Bilimsel bilgi ve ondan türeyen teknolojilerin çok daha olumlu ve İnsanca amaçlar yerine,vahşice kullanılması İnsan'ı ayakta tutan değerlerin de yıkılmasına neden olmaktadır.[4] Bilim yaklaşık bir yüzyıldır içimizdeki ilkelin emrine girebilmekte ve şaşırtıcı vahşetler sergilemektedir.

Din mi? Din bir Yaşama Yoludur. Kendisine daha yaraşır, daha saygın, yapıcı ve yaratıcı, dostca, sevgiyle bir yaşama sürdürebilmesi için İnsan'a, ortaya koyduğu Tanrı ve evren anlayışına uygun belli davranma ilkeleri sunar. Çok özel bir duygu olan Din Duygusu, İnsan'ın dine uygun davranışlarının vazgeçilmez güç kaynağıdır. Bu duygu dinle ilgili her türlü bilgiden öncedir. **Aquino'lu Thomas** ne denli bilginin inancın ön koşulu olduğunu, inanmak için bildiğini *intelligam ut credam* savunuyorsa da, dinde bilmek için inanılır -*Credam ut intelligam*- ayrı deyişle dinde neye inanıyorsan onu bilirsin. İnanmak **Schleiermacher**'e gö-

re en yetkin biçimine Din Duygusunda ulaşır. Bu duygu ne Tanrı tasarımıdır, ne Tanrı'yı anlamaya yarar, ne de yeni dinsel anlayışlar ortaya koyar.[5]

Bu tanrısal olanla bir tür bütünleşme, evrenin uyumuna katılma, mutlak olanı içinde duymaya yönelik bireysel bir duygudur. İşte, İnsan'ın en önemli yanlarından biri olan bu duygu kolayca, din adına ve dine karşı biçimlendirilip,yönlendirilebilir. Akılla öylesine işlenmiş gerekçeler ortaya koyulur ki, İnsan'ı İnsan'a kavuşturacak olan, İnsan'ı İnsan'a düşman yapabilir. Tarihe bakarsak, bu düşmanlık yalnızca ayrı dinler arasında değil, aynı din içindeki değişik mezhepler ve hatta tarikatlar arasında bile ortaya çıkıp, kendisini kanla ve alınan nice canla göstermektedir. Din de içimizdeki ilkelin buyruğuna kolayca girebilmektedir.

Sanat mı? İçimizdeki İnsan'ı sanat canlandırabilir, yaşamamıza egemen kılabilir mi? İçimizdeki İnsan'ın en önemli özelliklerinden biri, güzelliğe düşkün olmasıdır. Her İnsan'ın bir sanatçı gibi güzellikler yaratması beklenemez, fakat her İnsan'ın içindeki "Güzel" den ötürü, güzel olan şeylerle içten ilişkisi ve güzel olanı araması olağandır. Dışımızdaki güzellik ile içimizdeki "Güzel"in ilişkiye girdiği, bütünleştiği zamanlarda yaşadığımız coşku, huzur, yücelik, kendini olağanın üzerinde duyma içimizdeki İnsan'ın harekete geçişidir, fakat bunun, ortak bir bilinci uyandırdığını, sürekli etkinliğe neden olduğunu söyleyemeyiz. Bireysel olan Estetik duygu, yaşayanı yüceye de götürse, bu içimizdeki İnsanı canlandırıp, yaşamamızı yönlendirmesini sağlayacak ölçüde değildir.

Felsefe mi? Felsefe'nin içimizdeki ilkelin buyruğuna girmesi pek kolay değil. Çünkü felsefe ucuzlatılması en zor olan bilgidir. Sıradan felsefe bilgileri güneşe koyulmuş bir kar topağı gibi eriyip giderler. Kalıcı olanlar ise içimizdeki ilkelin ulaşamayacağı denli yüksekte ve güçlüdürler. Çoğunluk bakımından ele alındığında felsefenin içimizdeki İnsan'ı güçlü kılacağını düşünmüyorum. Filozof içindeki felsefe yapan İnsanla yaşamaktadır. Bu bir sevda işidir. Fakat hem üretilen bilgilerin günlük yaşama bakımından geçerliği çok sınırlıdır, hem de her İnsanın bunları anlamasını beklemek haksızlık olur. Bazen bir felsefe içerdiği değişik bilgiler birilerinin gönlünü doyurabilir, coşku verebilir; dolayısıyla bu felsefe uyarınca yaşamasını düzenlemeye çabalayanlar çıkabilir. Bazen de kimi felsefeler politikacıların dikkatini çeker ve oradaki görüşleri politik alana yansıtmaya uğraşırlar. Bunlar felsefenin kullanılmaya çalışılmasıdır, felsefe yapılması değil. Bu tür girişimler çok zaman felsefelerin çarpıtılmasına neden olurlar. Ahlâk içimizdeki İnsan'a güç verebilir mi? Hangi Ahlâk? Varolan ahlaklar geçerliğini hızla yitiriyor. Teknolojinin buyruğuna girmiş yaşamada değişimler öyle hızlı bir boyuta girdi ki, yaşamaya biçim ve düzen veren âhlâklar, gelenekler birbiri ardına önemsizleşiyor. Ayrıca ne denli sağlam olursa olsun her Ahlâk, içimizdeki ilkelin buyruğuna girmiş bir akıl tarafından kötü için, kötü yolda başarıyla kullanılabilir. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur ve bu örnekler 20.yy.'la birlikte çok daha sık yinelenmiştir.

1.2. DOĞRU AMAÇ

Sorunun çözümü yine akılda. Ayrıca, elimizde kullanacak başka bir güç de yok. Akıl kötü için, kötü yolda başarıyla kullanılabilir, fakat tersi de olabilir. Önemli olan aklın başarılı kulanımından çok, aklın neye göre,hangi amaç için başarıyla kullanıldığıdır. Öyleyse aklın doğru ve başarılı kullanılması, amaç karşısında ikinci sırada yer almaktadır. Önemli olan doğru bir amaç için doğru ve başarıyla işleyen akıldır. Bu durumda kendisini kollayacağımız, sahibolduğumuz bütün yapıcı-yaratıcı güçler gibi aklımızı da yönlendirecek olan Doğru Amaçlar'dır.

Doğru amaçları nerede bulacağız? Daha önemlisi, bulduğumuz amaçların doğru olduğunu nereden bileceğiz? Bu yaşama sorunu bakımından oldukça önemlidir. Bir olumlu amacın, toplumdan topluma,çağdan çağa değişmeyen, İnsan'ın doğasına içkin olması durumunda doğruluğundan söz edebiliriz. İnsan'ın sorumluluklarının,görevlerinin doğadan mı geldiği, yoksa sonradan, İnsanlar tarafından yapay olarak mı koyulduğunu ilkin Sofistler sorun etmişlerdi. Abderalı **Protagoras** İnsan'ı var olan ve var olmayan her şeyin ölçütü olarak gösterdi.[6] Homo mensura, her şeyin ölçütü olan İnsan olunca koyulacak amaçların da değişkenliği,hatta göreliliği kaçınılmazdır. Doğal Ahlâk, Antikçağda Kynik Felsefesinde işlenen bir görüştür. **Antisthenes** yaşamanın en genel olana, Logos'a bağlı olmasını ve ancak o zaman değişik toplumlardaki görüş ve yaşayış ayrılıklarının ortadan kalkabileceğini söylüyordu.[7] Herşeye egemen olan Logos'a evrenin düzenine bağlanarak yaşamak, doğal yaşama bir tür dünya yurttaşlığı olarak anlaşılmaktaydı. Bu görüşteki Kosmopolitan anlayışını **Herakleitos**'un panteizmine dek geri götürebiliriz. Göreli olmayan doğada bulunduğuna göre, amaçların doğadan devşirilenine bağlanmak olasıdır. Doğanın İnsan'a verdiği amacı görebilmek için de, İnsan'ın ilkin kendi doğasına bakması gerekmektedir. İnsan Yaşamasının ya da Ahlâkın temel ilkeleri doğamızdan devşirildiği zaman İnsanlar arasında ortak bir ahlaktan ya da değerler bütünlüğünden söz edebileceğiz. Böyle bir değerler bütünlüğünü görebileceğimiz yer var: İnsan'ın varolduğu günden beri nice yaşama deneylerinden, nice acılardan, nice sıkıntılardan, bilgeliklerden, inanışlardan devşirilmiş ve gelenekler ile kuşaktan kuşağa, toplumdan topluma aktarılarak sürmüş, sınanmış, sağlamlığı pekiştirilmiş, iyiye, güzele, olumluya dönük ve tüm İnsanlar için ortak olan Değerler ile bu değerlerde dile gelen Yaşama İlkeleri. Ancak kanıtı, dayanağı İnsan olan değişmez değerler ile akıl, sevgi ve tüm yapıcı-yaratıcı güçlerimiz doğru yolda; yetkinleşen bir yaşamada olabilir.

1.3. PROFAN'IN DOĞUŞU

Çağımızın fark edilmeye başlanan en büyük sorunu işte burada, değerlerden söz ettiğimiz yerde karşımıza çıkmaktadır: Günümüzde İnsan değerlere ilgisini yitiriyor ve bu gelişerek öyle bir yere geliyor ki, değerlerin ayırdına varmayan, onları duyusamayan yaşamalar başlıyor. Bu İnsan'm iç dünyasının yoksullaşma-

sıdır, değerli, önemli, kutsal olanla bağlarını koparmasıdır; bu profanlaşmadır.[8]

Profan sözünün kökünde,latinceden gelen *fanum* bulunur. Fanum, kutsal olan yer demektir. Fanum içinde bulunan İnsan, kutsal duygularla dolmakta, onları yaşamakta, orada söylenen kutsal sözleri dinlemekte, yaşamanın anlamı, değeri üstüne bilgilenmektedir. Profanum durumundaki İnsan ise, günübirlik yaşamakta, kutsal olanla ilgisi bulunmamaktadır; kutsal olan yer onun için önemli bile değildir. Profan kutsal yeri önemsemiyor denilemez. Çünkü bir şeyin önemsenmemesi, önemsiz görülmesi için ilkin onun varlığının kabul edilmesi gerekir; ancak sonra, önemsiz nitelemesi gelir. Bir şeye karşı çıktığımız, onu reddettiğimiz zaman bile onun varlığını kabul etmekteyizdir. Profan kişide böyle bir durum yoktur. O kutsal olanın, değerli olanın farkında değildir, dahası o, onun için, var değildir; onu görmez, onu algılamaz ve onunla şöyle ya da böyle bir dialoğa girmez; dolayısıyla o konuda hiç bir şey söylemez.[9]

Profan sözünün kök anlamı dinsel karakterlidir. Sözcük,özellikle 18.yy.'da başlayan Sanayi Devrimi'nden sonra İnsan Yaşamı'nı her bakımdan etkileyen gelişmelerle daha geniş bir kapsama ulaşmış, 20.yy.'la birlikte yaşamamızı pek çok bakımdan adeta ele geçirmiştir.Profanlaşmanın hızı 2. Dünya Savaşı, hemen ardından gelen soğuk savaş, teknoloji yarışı ve hızlı modernleşme ile artmıştır. Bu artışta İnsan'ın büyük güven duyduğu Bilimin ve Teknoloji'nin çok önemli etkisi olmuştur.[10]

Profanlaşma değişik biçimlerde ortaya çıkan bir tür yabancılaşmadır. Görünüşe bakılarak, bireyin İnsan yaşamını onurlu ve kendisine yaraşır kılan değerlere, bu değerlerin biçim bulduğu davranışlara, kurumlara ilgisizleştiği, onlardan uzaklaştığı söylenebilir. Profan olan İnsan çok daha derin bir yabancılaşma içindedir: O kişiliğin yitirilmesi boyutunda kendisine yabancılaşmıştır. O ilkin kendi iç varlığından, kendi benliğinden uzaklaşmıştır. "Çok defa çağdaş İnsan'ın konuşma kabiliyetinin eksikliğinden söz edilmiştir. Fakat o artık hiç konuşamıyor; çünkü o artık kendi kendisiyle olamıyor, kendi kendisiyle konuşamıyor... İnsan'ın yakınla olan bağları bulanıklaştı. Dışlaşmanın en son dereceye ulaştığı bir dışa dönüklük ve dışlaşma çağında yaşıyoruz. Kosmos'un boşluğunda daima daha hızlı, daha ileriye doğru gitme hırsı, çağımızın bu özelliğinin en göze batan işaretidir. İnsan yalnızlıktan ve kendi kendinelikten korkuyor. O, kendi içinde toparlanarak, kendi kendisiyle olamıyor, düşüncelere dalamıyor; yani kişi olamıyor. Bunun için de kendinden kaçıyor, kendini şeylerde kaybediyor, oyalanma yoluna sapıyor; kendini eğlence endüstrisi'nin makinalarının hazırladığı rüyalarda unutmağa yahut hırslı bir çalışma ile uyuşturmağa çalışıyor."[11] Fromm bu durumu Sibernetik Din kavramı altında ele alıyor ve İnsanlığı çok daha kötü bir yere doğru götürdüğünü öne sürüyor.[12]

1.3.1. KARŞIT GELİŞMELER

Bir yanda , Anonim Yaşama'nın getirdiği kolaylıklar, rahatlıklar İnsan'ı kendisine çekiyor ve tek tek bireylik(individuum)lerin uyumlu bütünlüğü olması gereken toplum, bireyliğin silindiği, ortadan kalktığı kitle'ye dönüşüyor. Ortega Y

Gasset buna "herkes" diyor:" Demek ki alışılmışı, gelenek olanı öyle yapılır diye yapıyoruz. İyi de, o yapılanı yapan kim? Aa,herkes işte. Tamam da herkes kim? Aa, tüm diğerleri, hiçbir belli kimse değil. Böylece yaşamalarımızın muazzam bir diliminin zevk için, içimizden geldiğinden ya da kendi kararımızla değil de, herkes yapıyor diye yaptığımız şeylerden oluştuğu sonucuna varıyoruz... Kendi bireysel zihin berraklığımdan değil de, söylenen şeyleri ve yürütülen fikirleri yineleyerek yaşadığım oranda,yaşamım benim yaşamım olmaktan çıkar, olduğum son derece bireysel kişi olmaktan çıkarım,toplum hesabına hareket ederim; bir toplumsal robot olurum,artık toplumsallaşmışımdır. Ama o toplu yaşam ne anlamda İnsan yaşamıdır acaba?... Burada çözümlememiz, önceden aramaksızın ve düşünmeksizin, daha önceki düşünürlerde biçimsel örnekleri bulunmaksızın, elimize cesaret kırıcı, hatta korkunç diyebileceğimiz bir şey bırakıyor: Topluluk, evet, İnsani bir şeydir; ama İnsansız İnsanlıktır, ruhsuz İnsanlık,tinsiz İnsanlık, İnsanlığından çıkmış İnsanlık."[13] Ortega'nın İnsansız İnsanlık dediği toplum büyük ölçüde Heidegger'in "man alanı" ya da "onlar alanı" ile örtüşmektedir. Çünkü Heidegger'e göre de Man (onlar) vardır, fakat varolan hiç kimsedir; yani onlar hiç kimsedir.

Bireyi teslim almış olan günübirlik yaşamanın gereği yoğun çalışma içinde İnsan çarkın bir dişlisi,yalnız, fakat yalnızlığının bile tam farkına varamayan bir varlıktır. İletişim araçları ona dünyanın her yanında olan biteni sunmakta ve o çağdaş İnsan görünümüyle her şeyle, fakat kendisinden başka her şeyle ilgilenmektedir. Öylesine dışarıya dönüktür ki, sahip olduğu "iç"e ya da içindeki İnsan'a ilgisizleşmektedir. Dolayısıyla profanlaşma sahibolduğu en değerli varlık olan kendi benliğine, yapıcı-yaratıcı gücüne,içinde varedilmeyi bekleyen İnsan'a sıçramaktadır. O ise alışkanlığın etkisi ve rahatlığıyla sabah işine koşmakta, akşam evine gelmekte ve sabah işine koşmak için beslenip, dinlenmektedir. İnsanca ilişkiler bu düzende mekanikleşmektedir. Giderek kendimiz gibi dışımızdaki canlı cansız her varlık "Şey-Durumu"na girmektedir. İnsanlar arası ilişki "Ben-Sen" İlişkisi'ne değil, "Ben-Şey" İlişkisi'ne ve giderek Şey ile Şey İlişkisi'ne dönüşmektedir. Bu bireyliğin makinalaşması, yaşamanın mekanikleşmesidir. Günlük yaşamamızda robotlardan yararlanmaya başlamadan önce, biz kendi kendimizi robotlaştırıyoruz. İçimizdeki İnsan Prometheus örneğin, böylesine zincirlere vurulunca, içimizdeki ilkelin Yaşama'ya egemenliği zor olmamaktadır. Savaşların uygarlığa koşut olarak hem sayısal ve hem de barbarlık bakımından artmasının nedeni başka ne olabilir?

Diğer yanda, özellikle batılı toplumlarda Renaissance'dan başlayarak gelişen bir olgu var: Bireylik(individuum). Bireylik, özgür, demokratik, yaratıcı, hoşgörülü, toplumsal yaşamanın temelidir. Birey olarak kendini bulmak, birey olarak yaşamak, İnsan'ın en önemli gereksinmelerinden biridir; 20.yy.'ın ikinci yarısından sonra batılı toplumlarda bireyliğin gelişmesine doğru oldukça önemli adımlar atıldı, fakat sanayileşme ve modernleşme süreçleri içinde bireylik aşırılaştı. Aşırılaşmış bir solipsizm yaşamayı belirleyen temel düşünce oldu. Tekil Varlık (ens singulare) olarak yaşamak çağımızın bir özelliğidir ve ona uymak çağdaşlık sayılmaktadır. Değerler, gelenekler, önemli hatta kutsal olan şeylerin tümü yaşamadan atılınca geriye tek tek yaşamalar kaldı. Gelişen ve yaygınlaşan

bu süreç öyle bir duruma geldi ki, profanlaşmanın ortaya çıkıp, yaşamayı kuşatmasına mükemmel bir ortam hazırladı. Bu durum yalnızca batılı toplumlarda kalmadı, batılılaşma sürecindeki toplumlara da sıçradı ve oralarda yayılmasını sürdürüyor. Böyle bir gelişmenin ilk adımlarını biz de yaşamaktayız; özellikle büyük kentlerde, artık komşuluk ilişkileri neredeyse ortadan kalktı. Kutsal günler,ulusal günler yavanlaştı. İnsan yaşamında önemli yeri bulunan ölüm, doğum, evlilik vb.olaylar sıradanlaştı, dahası hızla önemini yitiriyor. Sevgide, üzüntüde, tasada, kaygıda, mutlulukta, hastalıkta, sağlıkta, dostlukta artık yasak savarcasına davranılıyor. İnsanı İnsana yaklaştıran bütün olaylara, durumlara ve süreçlere istemeden, kaçma yolları aranarak giriliyor. 21.yy'a İnsanlık batılı toplumlarda olgunlaşmasını tamamlamış, gelişmeye yayılmaya ve olumsuz, zararlı meyvelerini vermeye hazır bir profanlaşma ile girmiştir. Profanlaşma süreci yalnızca içimizdeki ilkelin egemenlik erkini artırmaktadır. Bu durum karşısında ne bilim, ne felsefe, ne din, ne sanat, ne de ahlak hiç bir şey yapamamaktadır.

Bütün bu gelişmeler içinde savrulan, kaybolan yalnızca İnsandır. Uygarlığın bu gün ulaştığı yerde "İnsan" yok olmaktadır. Asıl savaş dağlarda, köylerde, kentlerde, ülkelerde yapılmıyor; Asıl Savaş içimizdeki İnsan'a karşı yapılıyor. İçimizdeki İnsan ölüyor. O öldükten sonra yapacağımız savaşların, yaratacağımız canavarların, gerçekleştireceğimiz katliamların, başaracağımız yıkımların sınırı olamaz. İnsanlık 21.yy.'a içimizdeki İnsan'ın cenaze töreniyle girmiştir.

1.3.2. PROFAN'IN BELLİ BAŞLI ÖZELLİKLERİ

İçten içe yaşamaya sızmış ve çağın koşullarından güç alarak onu ele geçirmiş olan Profanlıkla yepyeni bir Yaşama Sorunu karşısında bulunmaktayız. Bu gün içinde bulunduğumuz koşullar, onun daha da güçlenmesine ve yayılmasına olanak vermektedir. Onu iyi tanımak zorundayız. Bu nedenle bellibaşlı özelliklerini gözönüne getirmekte yarar görüyorum. Profan;

· İnsan Yaşamı için değerli, önemli,onurlu,kutsal olan şeylerle ilgisi bulunmadan yaşayandır. İlgisi bulunmayan,ilgisiz,ilgilenmeyen anlamında değildir; haberi olmayan, yaşaması dışında bulunan anlamındadır.

· İnsan Yaşamı için değerli, önemli,onurlu, kutsal olan şeyler üstüne konuşmayan ya da olumlu, olumsuz hiçbir tepki vermeyendir.

· İnsan Yaşamı için değerli, önemli,onurlu, kutsal olan şeylerden yoksun olması nedeniyle kişilik zayıflaması, hatta kişilik yitimi içinde bulunandır.

· Kendisine ve toplumuna yabancılaşmış olandır.

· Aşırılaşmış bireyliği ile kendi dar kabuğu içinde, ben merkezci (solipsist) yaşayandır.

· Pek çok bakımdan mekanikleşmiş bir yaşamayı sürdürendir.

· Yaşaması için gereken ve toplumda hazır bulup aldığı dille gelenleri sorgulamayandır.

· Aydın gibi görünse de, aydın olmayandır.

1.4. BİLGİ ÇAĞINDA AYDINLANMA SORUNU

Profanlaşma sorununun ortaya çıkışı bilimin ve teknolojinin verileriyle oldu.[14] Hep sanılıyordu ki, İnsan daha çok bildikçe, daha çok aydınlanacak. Bilginin, kendisini dışlayan, hem de bilgiyi kullanarak dışlayan profanlaşmaya neden olacağı kimsenin aklından geçmemişti. Bilginin gücü ve önemi yadsınamaz, fakat bu çok önemli İnsan ürününe bile çok dikkatli olunması gerektiğini profanlaşma dışında ve özellikle 20, yy.'ın ilk yarısı içinde gerçekleşen ve profanlaşmayı da destekleyen pek çok olay İnsana göstermişti. Şimdi her yanda Bilgiçağı olarak duyurulan bir çağa girdik.Böyle bir çağ nedeniyle değil, İnsan için mutlak zorunlu olması bakımından bilimden de teknikten de vaz geçemeyiz. Profanlaşma belli bir yaşama düzeyini koruyup,sürdürenlerin uzağındadır. Onlar için kutsal olan önemlidir. Gelenekler, töreler önemlidir, anlamını iyi bilmeseler de bir çok değer önemlidir. Onlar, ne kendi yaşamalarını ve ne de genel olanı fazlaca, daha doğrusu zorunlu kalmadıkça sorgulamazlar. Yaşam, bu dünya, öte dünya, evren üstüne belli bilgileri vardır; yetinirler. Onun dışında günübirlik yaşamada yerlerini alır, işlerini yaparlar. Bu yaşama içinde bilim, felsefe, sanat değerleri, dünya görüşleri, değişik yaşama anlayışlarından genellikle haberleri bile olmaz. Onlara bunlar sunulsa almakta zorlanır ve sonunda kabul etmezler. Çünkü hem düşünsel boyutlarında bu kavramlar yoktur, dolayısıyla onlarla bağıntı kuramazlar, hem de onlar için birinci derecede önemli olan, günlük yaşama bakımından sağlanan Yarar'dır. Yine de kendilerini yaşamaya ve birbirlerine bağlayan belli kutsallara sahiptirler.

Profanlaşma önemli bir yanıyla entellektüel hastalığıdır. Bu entellektüalizmin batı dünyasında ilk ortaya çıkışı Sofistlerle olmuştur. Sofistlerin kuşkuculuğu, haklı nedenleri gösterilse bile, bir tür güvensizlik, umutsuzluk ve umarsızlıktan doğmuştu.Bu durumu ne **Sokrates**'in çabaları,ne daha sonra gelen ve Antikçağın düşünsel yaratıcılığının dorukları olan **Platon** ve **Aristoteles** Felsefeleri ve ne de **Stoa**'nın bilgece yaşama savı ortadan kaldıramamış, doğru yaşamayı epokhe'ye bağlayan kuşkuculuğun doğuşuna neden olmuştu. Batı düşüncesinde, daha sonra benzer bir süreç 18.yy.'da ağırlıklı olarak İngiliz Empirizminde yaşanmıştı. İnsan'ı her şeyin ölçütü yapan **Protagoras** ile dış dünyanın varlığını bir olasılık olarak gören **Hume** arasında, tavır olarak büyük ayrılıklar yoktu. Oysa,Sofistler de, 18.yy. Empiristleri de aydınlanma tavrı içinde gösterildiler. Her türlü değeri, her türlü kutsalı kuşkuyla karşılayan, bilgide göreliliği aşırı bireyciliği yaratacak ölçüde savunan anlayışın aydınlanmacı olduğu tartışma götürür. Bireyi, bireyliği önemsemesi yanında, bütünü gözetmeyen aydınlanma tavrı olamaz. Bu nedenle Sofistler karşısında **Sokrates** ne ölçüde aydınsa, 18.yy Empiristleri karşısında da **R.Descartes** o ölçüde aydındır.[15]

Kant'ın belirlediği biçimde Aydınlanma bir yanıyla "Herkes" ya da "Onlar" olmaya; yaşamamızda bize hazır olarak verileni olduğu gibi almaya veya ikinci doğamızın bizi rahata çekmesiyle, yetke (otorite) olarak kabul ettiğimiz kişilerin gösterdiği biçimde yaşamaya karşıdır. Orada aklımızı kullanacak ölçüde cesur olmak, yani sorgulayabilmek, aydınlanmacı tutum içinde bulunmaktır.

görüşünde aydınlanmanın diğer yanı bize içkin olarak var olan yapıcı, yaratıcı güçlerimizi somutlaştırma çabalarıdır. Ayrı deyişle içimizde varedilmeyi bekleyen İnsan'a, içkin varlığımıza can vermektir. Böylece İnsan doğanın büyük amacına uygun olarak yaşayacak ve kendisine İnsan olması nedeniyle verilmiş olan Erensel Görev'i yerine getirecektir. Kesin Buyruk (kategorischer Imperativ) en önemli ve en yüksek çizgisini bu görevde bulmaktadır. [16]

Kant'm Aydınlanma anlayışında bu iki yan birbirinden ayrı değildir, fakat her Aydınlanma gibi burada da bireylik temeldir, taşıyıcıdır, fakat salt değildir. **Kant**'da aydınlanma uğruna toplumu dışlayan bir görüşe rastlamıyoruz; aydınlanmanın toplumu da geliştirmesi, toplumda, toplumla aydınlanma söz konusudur. Toplum aydınlanma için önemli bir olanaktır. Çünkü bireyde aydınlanma gereksinmesini yaratan en önemli iki kaynaktan biridir. Antagonizma'nın var olabilmesi için toplum zorunludur; toplum bir erginlenme olan aydınlanmada yeni aşamaları belirler ve yeni antagonizmalara neden olur. Bu, böylece her türlü antagonizmanın gereksiz olacağı yüksek bir toplumsal yaşamaya değin gelişir: Doğanın büyük amacı da budur. Bütün bunlar bilgiyle, bilimle olacaktır.

Burada bir açmazla karşılaşıyoruz: Bilim ve onun çocuğu Teknoloji profanlaşmaya neden oluyor, fakat Bilim ve Teknolojiden de vaz geçemeyiz. Aydınlanma profanlaşmaya karşı, bilim ve teknolojiye değil! Bu sorun nasıl çözülür: Yani hem Bilim ve Teknolojiden yana, hem aydın ve hem de profanlaşmaya karşı bir yaşamayı nasıl sürdürürüz? Bana öyle geliyor ki, sorun yeni koşullara uygun bir İnsan ve Yaşama Anlayışı konusunda düşünmeye geç başlamamızdan doğuyor.Denenmiş yaşama ve İnsan anlayışlarının kabuğunda barınmak kolayımıza geliyor.Fakat öte yandan Bilim ve Teknoloji hızla gelişiyor,yaşamayı elimizden alıp,kendisi yönetiyor ve ona kapılmış bir yaşam ortaya çıkıyor. Bu İnsan'ın kendisi için kendisinin düzenlediği bir yaşama değildir. İlkin rahatımızı bozmadığı,hatta rahatımıza yaradığı için ses çıkartmıyoruz. Bir süre sonra profanlaşma gibi her yere ve her şeye sinen ve İnsan'a, İnsanca Yaşamaya aykırı, zararlı sorunlar karşımıza dikilince, ele almamız gerekenden daha büyük güçlüklerle uğraşmak zorunda kalıyoruz. Dolayısıyla bilgi çağında Aydınlanmaya yeniden gereksinme duyuyoruz. Aydınlanmamız gereken temel sorunlardan biri kuşkusuz Demokrasidir.

2. DEMOKRASİ SORUNU

Demokrasi Sorun mudur?

Demokrasi Sorun olmalıdır. Ciddi Demokrasi Sorunları yaşamak istemeyenler Demokrasiyi sürekli sorun etmelidirler. Demokrasi sürekli kollanıpgözetilmek, irdelenip onarılıp yetkinleştirilmek ister. Demokrasi kendi başına bırakılamayacak kadar duyarlı bir Yaşama Düzenidir. Oysa İnsan rahata eğilimli yanından gelen bir alışkanlığı nedeniyle, bir olumluya ulaşınca,onun hep öyle süreceğini, hiç değişmeyeceğini, artık o konuda ciddi bir sorun olmayacağını sanır. Yanılır. Ulaştığı olumlu değişmese bile, kendisi değişmektedir, dolayısıyla her şey değişmektedir. Diğer yandan İnsan'ın elde ettiği veya var ettiği hiç bir olum-

lu olduğu gibi kalmaz, o da değişir, değiştirilir. Herakleitos'un "Her şey akıyor" sözündeki "Her şey" yalnızca doğa değil, maddi, tinsel, doğal, yapay, var olan ve var olacakların tümüdür. Değişimin yönü de önemli. İnsan'ın sahip olduğu ve yapıp, yaratıp ortaya koyduğu şeylere önem verip, özen göstermesi değişimin olumsuza dönük olmaması içindir. Demokrasi'nin hep sorun edilmesi de aynı nedenle gereklidir. Kendi başına bırakılmış bir demokrasi kısa zamanda onu ortadan kaldıracak güçlerin akınına uğrayacağı gibi, böyle güçleri kendisi de yaratabilir. En kötüsü Demokrasinin ortadan kalkması değildir, en kötüsü demokrasinin adı ve hatta belli biçimleri bulunmasına karşın, ayrı deyişle, Demokrasi sürdürülüyor görünmesine karşın, özde demokrasinin ortadan kalktığı yaşama biçimleridir. Bu durumlara engel olunması, deyim yerindeyse korunup kollanan bir Demokrasinin sağlanması,Demokrasi Sorunu'nun önemli bir yanıdır.

Demokrasi Sorunu'nun bu yanı nedeniyle ona karşı çıkanlar, onu yerenler olmuştur. Bunlar arasında en önemli ilk Platon'dur. Devlet Dialoğunda, değişik devlet biçimlerini ele alıp,incelerken: "Şimdi demokrasiye geldik galiba. Bakalım onun kaynağı ve özü nedir? Sonra,demokrasi adamını alır, sorguya çekeriz." der.[17] Burada önemli olan üç kavramdır: Demokrasi'nin Kaynağı, Demokrasi'nin Özü ve Demokrasi Adamı ya da demokratik İnsan. Platon'a göre Demokrasi'nin Kaynağı, toplumdaki oligarşik yönetim düzenin ve bu düzenin getirdiği yurttaşlar arasındaki ekonomik dengesizlikler ve buradan doğan çatışmalardır.[18] Demokrasi'nin Özü ise yurttaşların eşit koşullarda yaşaması ve özgürlüktür.[19] Platon'un özgürlük dediği bir tür başıboşluktur. "İlkönce böyle bir devlette herkes hürdür, değil mi? Her yerde hürriyet havası eser. Yurttaşlar serbest konusur, dilediklerini serbestçe yapar... Hürriyet olan yerde de her İnsan, yaşayışına dilediği düzeni verebilir... Bu düzen görünüşte düzenlerin en güzelidir. Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik İnsanları bir araya toplayan bu devlet de göze hoş gelebilir... Ama bu devlette bir düzen arayıp da bulursan,ne mutlu sana... Bir düzen panayırıdır Demokrasi, beğen, beğendiğini al... Bizim devletin temellerini atarken,büyük bir saygı ile sözünü ettiğimiz ahlak değerlerine aldırış bile edilmez... Demokraside hiçe sayılır bütün bunlar. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi,ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla."[20] Bu sözleriyle Platon Demokrasiyi yalnızca yermiyor, onun zorluğunu da göstermiş oluyor. Çünkü burada anlatmış, alay etmiş ve karşı çıkmış olduğu Demokrasi, ne olduğu bilinmeden, özenerek, öylesine girilmiş bir demokrasidir. Demokrasinin bilinç düzeyinden yoksun bir yaşama biçimidir bu ve böylesine bir bozuk düzen ya da Platon'un deyişiyle, Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik İnsanları bir araya toplayan ve göze hoş gelen bir devlet. Öyleyse Platon Demokrasiyi değil, Demokrasinin bozulmuş bir biçimini eleştirmektedir. Benzer bir tavrı Aristoteles'de de görürüz. Aristoteles'de ilkin Platon'un ölçütleriyle hareket eder ve toplumu oluşturan bireyleri gelir düzeyleri bakımından üçe ayırarak üç temel toplumsal yönetim düzeni düşünür;[21] diğerleri bunlara bağlı olarak artaya çıkacaklardır. Kuşkusuz Aristoteles'in Devlet anlayışının gerisinde de Platon'da olduğu gibi Ahlak Anlayışı ve bunun da temelinde bulunan Erdem görüşü yer almaktadır. Aristoteles herhangi bir toplumsal yönetim biçimini önermez. Daha gerçekci ve yansımalarını

18.yy.'da örneğin **J.J.Rousseau**'da göreceğimiz bir görüş[22] ortaya kor: Her toplum kendisinin Ahlaklı Yaşamasını sağlayacak yönetimle yönetilmelidir. Bu da her toplumun ve toplumdaki her İnsan'ın kendi içkin varlığını, iyi olan öz varlığını somutlaştırmasıyla olasıdır. Her topluma uygun yönetim ayrıdı,çünkü her toplum kendisine özgüdür.[23]

Platon'un Demokrasi anlayışındaki üçüncü önemli kavram olan Demokrasi Adamı ya da biraz sonra ele alacağım biçimiyle demokratik İnsan ise bilgisiz, saygısız, varlıklı, her istediğinin peşinde koşan, zamanını ve güçlerini boşuna harcayan biridir." Tam demokrasi devletine uyan, hoş görünüşlü, alaca bulaca bir İnsan" dır o.[24]

Antikçağ Ege Uygarlıklarında Demokrasi anlayışının bütün kent devletlerinde yaygın olduğunu da söyleyemeyiz. Demokrasi'yi her şeye karşın uygulanmak için çabalayan Atina kent devletidir: Burada demokrasi **Perikles** döneminde en olgun düzeyine ulaşır, fakat bu tüm Antikçağ Dönemi ve Toplumlarına maledilemez. Ayrıca aynı süreçteki değişik felsefelerde de demokrasinin yetesiye savunulduğuna pek rastlamayız. Sözgelimi, **Platon** ve **Aristoteles** dışında bakarsak Kyniklerde, Epikuroscu Okulda, Stoa'da demokrasi anlayışıyla değil, İnsanı dünya vatandaşı olarak gören Kosmopolitan anlayışıyla karşılaşırız.

Demokrasi Sorunu'nun bir yanına ilişkin bu örneklerden sonra bir başka yanına bakalım; Yetkinleşme Sorunu. Demokrasinin kendi başına bırakılmaması,bozulmasının engellenmesi yetmez. İşlevinin tam olabilmesi için Demokrasinin Amacı'nın gerçekleşmesi gerekir. Bu amaç, hep sanıldığı ve söylendiği gibi, İnanlara eşit, özgür ve kendilerini yönetecekleri bir yaşama ortamı sağlayacak ölçüde yalınkat değildir. İnsan yaşamı bu ölçüde sıradan değildir. Yukarda değindiğim **Platon**'un Demokrasi eleştirisi de bu noktadan başlıyordu. Eşit, özgür, kendini yönetme olanağına sahip bir toplum bazı değişikliklerle bir çok toplumsal yaşama düzeninde sağlanabilir. İnsanlara mutlu yaşama olanağı da getirdiğinde, o düzen sahipleri tarafından değiştirilmemek,değişim için ödün verilmemek üzre korunur. Demokrasinin ayrımı burada belirir: Demokrasi yetkinleşme çizgisindeki değişimden ödün verilmeyen toplumsal Yaşama Düzenidir.

Amaç İnsandır: İnsan'ın kendisini yaratmasıdır. Toplumsal Yaşama ve Düzen'in bireysel yetkinleşmelerle durmadan ortaya çıkan antagonizmalar uyarınca gelişen bir süreçte bulunmasıdır.[25] İşte burada Demokrasinin sürekli gözetilmesi gerekmektedir. Demokrasi zordur,fakat İnsan'a yaraşan da odur.

Bu kısaca değindiklerim Demokrasinin kendi yapısı, doğası gereği olan sorunlar ve zorluklardır. Bir de Demokrasinin doğuşundan beri ortaya çıkan sorunlar vardır. Bunları üç öbekte toplamak olası.

2.1. BELİRSİZLİK SORUNU

Demokrasi kesin tanımı yapılmış, ana hatları belirlenmiş bir kavram değildir. Bu Demokrasi üstüne hiç düşünülmediği için değil, tersine Demokrasi üzerinde çok durulduğu, sürekli işlendiği, yorumlandığı için ortaya çıkmış bir durumdur. Demokrasi üzerine böylesine çok belirleme bir görelilik ortaya çıkartmaktadır.

Göreliliğin bulunduğu yerde belirsizlik olağandır.

Norveçli semantikci **Arne Naess**, "*Democracy,Ideology and Objectivity*" adlı yapıtında Demokrasi kavramının çözümlemesine girer ve belirsizliği gösterir. Kitaptaki belirlemelerinde Demokrasinin kesin bir tanımı olduğunu savunanlar yanında, kavramın belirsizlik gösterdiğini ileri sürenler de yer alırlar. Kavramın tek tanımı olması gerektiğini savunanların kuşatıcı olduğu, kavramı tam olarak verdiği gerekçesiyle öne sürdükleri değişik tanımlar da bir çokluk göstermektedir.[26] Tanım çokluğuna, Demokrasi kavramının değişik toplumsal yapılar, değişik ideolojiler, değişik devlet ve toplum anlayışları bakımından tanamlanması, her Demokrasi anlayışının belli bir toplumsal yapılanmayı ve yaşama ülküsünü de birlikte getirip sunması[27] yanında, tanımlamaların örneğin "İnsan", "Egemenlik", "Özgürlük", "Aristokrasi" vd. gibi bir başka kavrama göre de yapılması da neden olmaktadır.[28] Ayrıca tanımlamaların biteceği söylenemez. **Henry Mayo**'nun belirttiği gibi; "Birisi için demokrasi Hristiyan Toplumu demektir. Diğerine göre herkes için hürriyet ve adaletin bulunduğu toplum demokratiktir. Bir diğeri demokrasiyi sosyalizmin veya özel teşebbüsün ekonomik sistemi olarak kabul eder. Başkaları da onu hayata karşı bir davranış, hatta bir "hayat tarzı" olarak kabul ederler. Bütün bu kullanışlarda demokrasi, güdülen amme siyasetlerine varmada kullanılan belli bir hükümet veya metot ile ilgili olabilir veya olmayabilir. Bu özel ve kişisel anlamların sonu yoktur."[29] Bu durum belirsizliğin yalnızca varolduğunu değil,aynı zamanda süreceğini de göstermektedir.

Belirsizlik bir yanıyla kavram içeriğinin zenginliğini gösterir; diğer yanıyla İnsanı bir ikilemle karşı karşıya bırakır: Demokratik İnsan'ın bir birey olarak yaşadığı demokrasiyi kendince yorumlaması özellikle demokratik bakımdan olağandır, olması istenendir. Her toplumun kendi yapısı yapısı, gelişme çizgisi, amacı doğrultusunda bir demokrasi anlayışının bulunması da olağandır ve olması gerekir. İşte bu olağanlık Demokrasi uygulamalarında birbirinden kopuk, hatta birbirine karşı ve çatışan yaşama durumlarını ortaya çıkartmaktadır. Kavrama değgin tanım çokluğunun yarattığı karmaşa ve daha önemlisi çatışmalardan kurtulmak için bir tek Demokrasi anlayışına sığınmak, demokrasinin gerektirdiği ve gereksindiği bireysel ve toplumsal kişiliğe zarar verir. Bu Demokrasinin özüne aykırıdır. Bireysel ve toplumsal varlığın özgünlüğünü ön sıraya çıkartıp tanım karmaşasını ve bu nedenle oluşacak çatışma,hatta savaşları göze almak ise Demokrasilerin, Demokrasi nedeniyle savaşması gibi bir saçmalığı ortaya çıkartacaktır. Belirsizliğin yarattığı bu ikilem Demokrasi'da çok ciddi bir krizin nedenidir. Bu krizin, günümüz koşullarında çözülebilmesi de olanaksızdır; çünkü krizi yaratan koşullar tüm canlılığıyla iş başındadır.

2.2. UYGULAMA SORUNU

Demokrasi'nin önemi gibi zorluğu da uygulamadadır. Uygulamanın koşullarını bilmek ve onları olabildiğince tam karşılamak gerekir. El yordamıyla Demokrasi olmaz.

Uygulama aynı zamanda kavramın açılımıdır: Orada Demokrasi'nin hangi

koşullar uyarınca somutlaştığını görmek de olasıdır. "Demokrasi terimini kullanan bir çok kişi, yazılarında kurameylem anlamında, tarihsel olguları da kullanarak ülkenin yapısını ve diğer bir çok öğeyi açıklamayı amaçlamaktadır"[30]

Uygulamanın içerdiği zorluklar değişik zamanlarda ve toplumlarda değişik uygulamaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Antikçağ Ege Uygarlıklarındaki birkaç Kent Devletinde Demokrasi yalın olarak kavramın özüne en yakını biçimde uygulanmıştı, fakat tam uygulamadan sözkonusu değildi. Örneğin, İ.Ö.5.yy.da, Atina kent Devleti'ne bakalım: "Vatandaşlar tarafından doğudan hükümet belki de son dereceye ulaşmıştı. Fakat buna rağmen evvelce de işaret ettiğimiz gibi Atina demokrasisinin büyük kısmı (bütün vatandaşlar adına hareket eden geniş, Meclis, memurlar) endirekt idi. Devamlı bir idareye ve yeterliliğe karşı duyulan ihtiyaç ne kadar küçük olursa olsun her devlette doğrudan demokrasinin tam tatbikini önlemektedir... Atina demokrasisi çok küçük bir devlette tatbik edilebilir. Eğer bundan anladığımız mana her kararı her vatandaşın alması ise,bu küçük devlette bile imkânsızdır. Belki vatandaşların ancak onda biri bir defada Mecliste bulunabilirlerdi. Zamanımıza kadar gelen tek gerçek rakam bir oturumda 3515 kişinin bulunduğudur."[31] Antikçağ Atinası'nda nüfusun ortalama30-40 bin arasında değiştiği düşünülürse,doğrudan Demokrasinin ne ölçüde uygulanabildiği de görülür.En yalın biçimiyle doğrudan demokrasi denemeleri sonra da yapılır. "Doğrudan veya yüzyüze Demokrasi fikri yeniden canlandığı zaman 17.yy.'da İngiltere'de mevzii toplantılar seviyesinde mümkün olan kilise idaresinde uygulanmıştı."[32] Kuşkusuz bu da son derece sınırlı kalmıştı. Günümüz koşullarında bilinen anlamda doğrudan Demokrasi uygulaması olanaksızdır.

Demokrasilerde yönetim erki yurttaşın özgür istenciyle seçtiği ve onun adına yönetim işini üstlenen kişi ve kurumlara devredilmektedir. Dolayısıyla yurttaşın yönetime katılması dolaylı olmaktadır. Özgür yurtaşlar tarafından yönetim işini üstlenmek üzere bir meclis seçildikten sonra özgür yurttaşın görevi bitmekte midir? Eğer yurttaşın görevi orada bitiyorsa, demokratik sorumluluk yalnızca oy vermeye indirgenmiş demektir ki, bu demokrasinin varlığını sürdürmesi için gereken en düşük hizmettir. Oysa Demokrasi zordur ve demokratik İnsan'ın sorumluluğu oy vermenin çok üzerindedir. Demokratik yönetimi bulunan bir toplumda yaşıyor olmak demokratik İnsan olmak için yetmez. Demokratik İnsan Demokrasiye sürekli katılan ve gelişmesinde payı bulunan İnsandır.

2.3. DEMOKRASİYİ ARAÇLAŞTIRMAK

Araçlaştırma ile Demokrasi'nin bir başka amaç için kullanılmasına değinmek istiyorum. Demokrasi'nin amacı İnsandır. Bu İnsanın bellibaşlı özelliklerine biraz sonra Demokratik İnsan bağlamında değineceğim. Her konuda olduğu gibi bir kavram, içerdiklerinin dışında kullanıma sokulduğunda hem zarar görür ve hem de zarar verir.

Buraya değin bir sözü birkaç kez yineledim: Demokrasi zordur. Zorluk ulaşılmazlık anlamında değildir: Gerekleri yerine getirilmediği, gerekli önem ve özen gösterilmediği zaman bozulma, çarpıtılma, yararlı olanın zarar vereceği

anlamındadır. Demokrasi'nin bir topluma girebilmesi için o toplumun Demokrasi'nin gereklerini en azından başlangıç için karşılamaya hazır olması gerekir. Bundan sonra toplum kendisini Demokrasi ile yetkinleştirip, geliştireceği bir sürece girebilir: :Bknz.:2.) Bunlar yapılmadan girildiğinde O, çoğunluğun söz sahibi olduğu bir kitle ve avam yönetimi olur.[33] İnsan'ı ortaya çıkartıp, geliştirip, yüceltmeyi amaçlayan bir toplumsal yaşama düzeninin kitle ve avam ile bağdaşmaması bir yana, avamın bu düzeni anlaması,değerlendirmesi bile son derece zordur.

Yaklaşık olarak 20 yy.'ın ortalarına doğru pek çok toplumda Demokrasiye geçme, demokratik yaşama hevesinin artmasına tanık olduk. Genel bir bakışla bu toplumların hemen hepsinin gelişmemiş, hatta bazılarının toplum durumuna bile gelmemiş olduğunu görüyoruz. Bir etkiyle buralarda Demokrasi isteyenler, demokrasi için uğraş verenler ve yönetimde demokratik değişimleri yapmaya girişenler çıkıyor. Sonunda bu toplumlara Demokrasi, iyi bir şey olduğu söylenen,fakat ne olduğu bilinmeyen ağır bir yük gibi geliyor. Ardından daha önce toplumda yerleşmiş bazı ayrılıklar, yeni düzende parti kılığıyla ortaya çıkıyor, yasal destekle daha da sertleşiyor, giderek rekabet, çekişme ve sonunda çatışmanın, uzlaşmazlığın, iç savaş görünümü veren toplumsal çalkalanmaların nedeni oluyor. 20.yy.'la birlikte kaba anlamdaki sömürgeciliğin ortadan kalkmaya başlaması, bağımsızlığını kazanan ülkeler için Demokrasi ithali ile "Böl ve Yönet" anlayışının ağına düşmesini sağlıyor. Böylece Demokrasi bir gizli sömürgeleştirme aracı oluyor. Her Demokratik Yönetimin ortaya koyması gereken Ekonomi ve Siyasetin belirlenmesi, toplumun kendi özgünlüğü, amaçları ve geleceği uyarınca saptanmıyor. Kötüsü,böyle bir durumdan kurtulmak da olanaksızlaşıyor. Demokrasiye girmekle kendilerini uygar dünyanın bir üyesi sananlar; sahip oldukları toprakların yer altı ve yer üstü zenginliklerini ucuza pazarlama anlaşmaları ve İnsan Hakları'na özen gösterileceği gibi sözlerle alınan yardımların yarattığı değişik bağımlılıklarla en ufak bir sapmada dışlanma,daha ötesinde ayaklanma ya da darbe ile uzaklaştırılma kaygısıyla ithal Demokrasiyi ithal edildiği gibi sürdürmeye özen gösterirler.

Demokrasinin başka ve aykırı amaçlarla kullanılması olağandır. Değerli olan her şey kullanılır. Eğer bu istenmiyorsa, değerli olanın gerektirdikleri yerine getirilir. Demokrasi İnsan içindir ve İnsanla olasıdır. Demokratik İnsan'ın bulunmadığı yerde Demokrasi olamaz.Bu İnsanın da yetiştirilmesi gerekir. Demokrasi için gerekli olan İnsan, Demokrasi için gerekli olan Eğitim Sorununu birlikte getirir. Antikçağ Ege Uygarlıklarında görülen bu gerçek için çözüm, bir İnsan ve Eğitim anlayışı olan paideia ile karşılanmaya çalışıldı. Demokrasi bakımından paideia başarılı bir vatandaşın nasıl yetiştirileceğini gösteriyordu, fakat asıl olarak İnsan'ın nasıl yetiştirilmesi gerektiği sorununa yanıt vermeye çalışıyordu. Antikçağın üzerinde önemle durduğu bu İnsan gerçeği,günümüzde unutulmuş gibidir. O günden bu güne yaklaşık 2500 yıl geçti ve İnsan çok az değişti.

Demokrasinin bu sorunları Profanlaşma için çok elverişli bir ortam yaratır. Bu ortamın kahramanı demokratik İnsan olacaktır. Burada Profanlaşma ile Demokrasi ilişkisine girmeden önce demokratik İnsan kavramının içeriğine değinmek, hem yitirilen ve hem de yeniden yaratılması gerekenin tanınması bakımın-

dan önemli olacaktır. Fakat bu içeriği tüm kuşatımıyla anlatmak bu yazının sınırlarını aşacağından, yalnızca bellibaşlı yanları ve özellikleriyle sınırlı kalacağım.

2.4. DEMOKRATİK İNSAN

Demokrasi İnsan içindir ve Demokrasi İnsan için en önemli yaşama ortamıdır.Fakat İnsandan bağımsız bir Demokrasi de yoktur. Demokrasi bütünüyle İnsan'ın yarattığı bir yaşama biçimidir, dolayısıyla Demokrasi de İnsan'ı gereksinir. İnsan tarafından yaratılan Demokrasi, İnsan tarafından geliştirilir, İnsan tarafından korunur ve İnsan tarafından bozulur, yıpratılır, yozlaştırılır, ortadan kaldırılır ve yine İnsan tarafından yeniden yaratılır, kurulur. İşte bu kurma, yaratma, geliştirmede iş başında olan demokratik İnsandır.

İnsanın özgün, dolayısıyla özgür olmadığı yerde Demokrasinin yolları tıkanmıştır. Günlük-zorunlu yaşamaya kapılmış, ondan artan zamanda kendi olarak eylemeyen, kendisini var etme çabasına girmeyen, özgünlüğünü yaşamayan İnsan Demokratik İnsan olmakta zorlanır. Yaşamı yinelemelerle, küçük hesaplarla, sıradan mutluluklarla örülmüş, kendisini geliştirip aşmaya çalışmayan,olanla yetinen, rahatına düşkün ve bencil İnsan Demokratik İnsan olamaz. Demokrasinin en önemli varoluş koşulu olan Demokratik İnsan nasıldır?

2.4.1. DEMOKRATİK İNSAN KENDİSİNİ TANIYAN VE KEŞFETMEKTE OLAN İNSANDIR.

Ayrı deyişle Demokratik İnsan "kendini bilen" İnsandır.Kendini bilme bir ilk bilgi ile başlar ve yaşam boyu sürer. Burada iki önemli yan söz konusudur: Kendini bilmek ve kendini yaşam boyu bilmek. Demokrasi edilgin, kendisini bırakmış İnsanların düzeni değildir. Demokrasi bireyliğini bulmuş ve geliştiren İnsanlarla varolur. Çünkü Demokrasi devimsel bir yapıdır ve gücünü Demokratik İnsandan alır. Kendini bilmek,ilkin önünü görmek,yaşamasını yönlendirmek, sahip olduğu içkin güçleri ve özellikleri tanımak bakımından; sonra, demokratik İnsanın en önemli özelliği olan bireylik (Individuum) için zorunludur.

2.4.2. DEMOKRATİK İNSAN KENDİSİNE DAYANAN İNSANDIR

Kendini bilmek iki yönde; Yaşamamızın olumlu ve olumsuz yanlarında gerçekleşir. İnsan yetkin ve yeterli ayrı deyişle mükemmel bir varlık değil; yetkin ve yeterli olacak, mükemmelleşecek bir varlıktır. Yaşamasının gelişen bir süreç olması işlevini, önemini ve anlamını burada bulur. Kendini bilmek, bireyin her yanıyla kendi yaşamasına sokulması, dokunması ile olasıdır. Ancak bu durumda birey neyi yapacağını, neyi yapmaması gerektiğini, neyi düzeltmesi, neyi geliştirmesi gerektiğini bilebilir. Böylece yaşaması kendisine dayanan, kendisinde temellenen bir süreç olur. Kendisine dayanarak yaşama diğer İnsanları gözardı etmek, katı bir benmerkezci yaşama değildir. Bu özellik ilk başta bireyliğin top-

lumsal yanını yıkar. Dolayısıyla Demokrasiye aykırı bir yaşama olur.

2.4.3. DEMOKRATİK İNSAN KENDİSİNİ GELİŞTİREN İNSANDIR.

İnsan için yaşamak yaratıcı bir süreçtir.İnsanın yapısı böyledir.Değilse İnsanın özgürlük olanağına sahibolmasının gereği de yoktur. Doğa İnsan'ın varlık yapısına özgür yaşamanın değişik olanakları arasında,değişik güçleri de yerleştirmiştir.İnsan yaratıcı bir varlık olarak donanmış ve biçimlenmiştir.Bu nedenle,İnsan yaşamı salt yinelemelerle örülmez.Böyle bir durum söz konusu olduğunda,yaşam İnsanın varlığında tıkanır, atılımını yitirir.Demokratik İnsan, sahip olduğu bu gücü somutlaştıran İnsandır. Demokrasiye güç veren de Demokratik İnsanın yapıcıyaratıcı yaşamasıdır. Demokratik İnsan yapıcı ve yaratıcı yaşayan İnsandır.

2.4.4. DEMOKRATİK İNSAN MÜKEMMELLİK BİLİNÇ VE DUYGUSUYLA YAŞAYAN İNSANDIR.

İnsan mükemmelleşmeye ve mükemmele açık bir varlıktır. Mükemmellik bilincinin tıkandığı, mükemmellik duygusunun kuruduğu yerde kişi yozlaşmaya başlar. Bu, İnsanın kendisine aykırı yaşamasıdır, kendisine yabancılaşmasıdır.Günümüzde böyle yaşamanın yolları çekici ve eğlendirici pek çok yolu İnsanlara sürekli sunulmaktadır. Mükemmellik Olumsuz'un özelliği değildir. Yukarda değindiğim kendine dayanma, kendini geliştirme, yaratıcı süreç içinde olma gibi nitelikler mükemmelleşmeden başka bir şey değildirler. Bu nedenle demokratik İnsan olumluya dönük yaşayan İnsandır.

2.4.5. DEMOKRATİK İNSAN ÖZGÜN VE ÖZGÜR YAŞAYAN İNSANDIR.

İnsanın özgün yaşamasının bulunmadığı yerde özgürlükten söz edilemez. Özgün olmak, kendisi olmaktır; kendine dayanabilmektir; bireyliği olmaktır. Bireyliğin silindiği yerde ne özgürlük vardır, ne de demokrasi. Özgünlük bireyin sahip olduğu yapıcı ve yaratıcı güçlerle ortaya çıkartılır, beslenir ve geliştirilir.

Demokratik İnsan, kendisi olabilen; olaylara, gelişmelere, durumlara, dünyaya, yaşamaya ve giderek evrene kendine göre bakan; kendine özgü yaşama, değerlendirme tavrı bulunan İnsandır. O bir kitle adamı değil, özgün bir varlıktır. Demokrasiyi canlı kılan budur. Kendi düşüncesi, tasarımı, yaşama biçimi olmayan İnsan demokrasiyi yozlaştırır.

2.4.6. DEMOKRATİK İNSAN AYDIN TAVIRLIDIR

Demokratik İnsan Aydındır da denebilir, fakat Aydın tavırlı olmak, aydın olmaktan daha önemlidir. Çünkü İnsan bir kez aydınlandığında aydın olmaz. İnsan aydınlanma süreci içinde bulunan bir varlıktır. Aydınlanma yapıcıyaratıcı, geli-

şen, yetkinleşen, mükemmelleşen bir yaşama sürecidir ve yalnızca İnsana özgüdür. Işığını durmadan artırmayana aydın denemez. Aydın olmak İnsanın en önemli yaşama sorumluluklarından biridir. Aydın İnsan demokrasinin yapı taşıdır ve aydınlanmak Demokratik İnsanın yaşama özelliğidir.

Böylece,burada O'nun bir özelliği daha ortaya çıkar: Demokratik İnsan Sorumluluk sahibidir. Bu sıradan bir sorumluluk değildir, sağlam ve gelişen bir bilinçte somutlaşan bir sorumluluktur.

2.4.7. DEMOKRATİK İNSAN KENDİSİNE, BAŞKALARINA VE ÜST DEĞERLERLE KURUMLARA SAYGILI OLAN İNSANDIR.

Ne körü körüne bağlanmak ve ne de aydın olma adına her şeyi yermek demokratik İnsanın tavrı değildir. Saygı körü körüne bağlanmak değildir; bu aklını kullanmakta tembel olanların veya çıkar gözetenlerin tavrıdır. Saygı, bilerek sevenlerin; yapıcıyaratıcı katılımı bulunanların tavrıdır. Demokratik İnsan yıkıcı değildir; onarıcı, yapıcı ve geliştiricidir. Kendisini ne ölçüde eleştiriyorsa, buna bağlı olarak da geliştirme olanağını elde ediyorsa, diğer İnsanları da, kurumlara ve değerlere de aynı tavırla yaklaşır. Buradan Demokratik İnsanın iki özelliği doğar: Katılımcılık ve Dürüstlük

2.4.8. DEMOKRATİK İNSAN MUTLUDUR

İnsanın kendisine egemen ve kendisini yaratarak yaşaması zordur, fakat olumludur, İnsana yaraşan budur ve güzeldir. Mutluluk İnsanın en temel gereksinmelerinden biridir. Ne var ki İnsan aynı zamanda tembel, zaman zaman ilkel yanı tarafından ele geçirilen bir varlıktır. Bu nedenle kolay olanın ardına düşmesi şaşırtıcı değildir. Varlığımızda ham olarak bulunan İnsanın kendine yaraşır bir sürece girmesi çalışıp, çabalamayı gerektirir. Doğayı kendisi için değiştirmekte gayreti esirgemeyen İnsanoğlu, kendisini birazcık özüne yaraşır düzeye getirmede çok önemli sandığı gerekçelerle kaytarır. Böylece sıradan mutlulukların İnsanı olur. Bireyin mutlu olduğu,huzur bulduğu olayların düzeyi, onun yaşama düzeyinin ölçütüdür. İnsan soylu bir varlıktır ve öyle yaşamak ona yakışır. Çünkü O böyle bir yaşamanın olanaklarıyla donatılmıştır.

Demokrasi bir çekişme, çatışma ortamıdır. Düşüncelerin, anlayışların, görüşlerin arasındaki bir kavgadır. Ne var ki, bu daha yüksek bir uyuma ulaşmak, gelişmek için çatışmaktır: Çatışmak için çatışmak değil.

2.4.9. DEMOKRATİK İNSAN SALT DEĞİLDİR.

Dünyanın hiçbir yerinde salt, mutlak bir Demokrasi yoktur, olanağı da yoktur. Daha önce belirttiğim gibi Demokrasi İnsana bağlıdır ve İnsan tarafından yaratı-

lır. Salt, mutlak bir İnsan yoktur. Demokratik İnsan değişik özellikleriyle belirlenebilir, fakat bu onun varolduğunu değil, her bireyin onu kendi varlığında, yaşamasında var etmek için çabalaması gerektiğini gösterir. Demokratik İnsan, her birey tararfından kendi yaşamasında ne ölçüde yaratılırsa, o ölçüde var olur. Aynı durum Demokrasi için de geçerlidir.

İnsan gibi Demokrasi de değişik yaşama bağlamlarında gerçekleştirilir. Tek boyutlu bir Demokrasi, sözgelimi yalnızca siyasal yaşamdaki Demokrasi, Demokrasinin daraltılmasından başka bir şey değildir. İnsan yaşamı değişik Eylem Bağlamlarından oluşur. Bunların her birinde Demokrasinin gerçekleşmesi önemlidir. Ancak o zaman Demokrasi yaşamanın bütününe yayılmış olur; demokratik Tavrın İnsan yaşamasının bütününde görülmesi ya da demokratik Yaşam önemlidir; değilse demokrasinin kendi içinde koflaşmaya başlaması, bozulması, önemsizleşmesi ve profanlaşmaya hazırlaması çok kolay olur.

2.5. PROFANLAŞMA VE DEMOKRASİ

Demokratik Yaşamak uygar İnsanın en önemli özeliklerinden biridir, dahası, uygar İnsanın yaşama biçimidir. Bu özellik dışardan, sonradan kazanılan, İnsanın doğasına aykırı değil, tersine İnsanın varlık yapısına özgüdür. Bu özelliğin her bireyin yaşamında ortaya çıkartılması gerekir. Rastlantıların dışında kimse kendi başına demokratik yaşamaya giremez. Rastlantıyla Demokrasi olmaz, olursa sürekli olmaz. Yaşamamızda zaman zaman görülen rastlantıların olumlu veya olumsuz etkileri yadsınamaz. Yine de yaşamamızı rastlantılara bırakamayız; kendi zorunluluğumuzu kendimizin bulup, ona göre yaşaması gereken bir varlığız. İnsan'ın temel yaşama sorunlarından biri "kendime yaraşır bir yaşama sürdürme" de (Bknz.:1) ortaya çıkmaktadır. Demokratik Yaşam, eğer hakkı verilebilirse,eğer gerektiğince gerçekleştirilebilirse bu soruna en önemli yanıt olacaktır. Dolayısiyle profanlaşan bir dünyada, İnsan'a yaraşır yaşama atılımları gerçekleşmeye başlayacaktır.

Profanlaşmanın İnsan Yaşamı dışında gerçekleşeceği bir yer yok. Profanlaşma İnsan'ın ürettiği, kendine ait bir has evladı, fakat zararlı bir has evlat. Onun varlığı bir yanıyla tehlike, fakat onun varlığı daha yetkin,daha kendimize yaraşır bir yaşama için ciddi bir uyarı. İnsan yalnızca mükemmellik bilinç ve duygusuyla yetkinleşmiyor, daha çok olumsuzluklar, aykırılıklar, tehlikeler onun yetkinleşmesini, mükemmellik bilinç ve duygusunun alevlenmesini sağlıyorlar. Hatta olumluya dönük çabalarımızı, daha çok olumsuzluklar artırıyor: Tıpkı içimizdeki İlkel gibi (Bknz.:1.1); eğer o bulunmasaydı, içimizdeki İnsan'ın ayırdına varmamız,aklımızı ve sevgimizi kendisine göre yönlendireceğimiz doğru amaçları (Bknz.:1.2.) düşünmemiz, aramamız olanaksızdı.Sorun, zorluk, hatta kötülük bilinebiliyor ve yenmek, aşmak için denemelere girebiliyorsak, bizlere büyük aydınlıkların kapısını açabilir.

Şimdi yepyeni bir çağa pek çok sorunla girdik. Sorunlar arasında en güçlü ve en sinsi işleyeni Profanlaşma: O yaşamaları koflaştırıp, içten çökertiyor. Dahası kişi bu sırada hem birey olduğunu, hem aydın olduğunu, hem çağdaş oldu-

günu ve hem de özgün, mutlu yaşadığını sanıyor. (Bknz.:1.3.2.) Profanlaşmanın en büyük tuzağı da burada.

Profanlaşma karşısında en büyük direnç ve yok edici güc demokratik İnsandır. Demokrasi'nin kendi doğası gereği ortaya çıkan sorunlara değinmiştim. (Bknz.:2.1.* 2.2. ve 2.3.)

Kavramın uzlaşılmış bir tanımının bulunmaması bir yandan; değişik anlayışlarından kaynaklanan belirsizlik bir yandan; demokrasi uygulamalarının yaygınlaştırılıp, yaşamalara maledilememesi bir yandan, demokrasinin bir egemenlik kurma aracı olarak kullanması diğer yandan İnsanlarda Demokrasiye karşı bir güvensizlik de yaratmaktadır. İşte bu Demokrasinin profanlaşmaya sunduğu büyük olanaklar hevengidir. İnsanlar Demokrasiye duyarsızlaşıyor: Kendimize bakalım ve ne ölçüde demokrasinin gerekleri uyarınca yaşadığımızı saptayalım. Bu gün Demokrasinin ağırlıklı olarak uygulandığı söylenen toplumlarda bile, ortalama vatandaşın demokrasi bilinci günübirlik kaygılara yetecek düzeydedir. Bununla Profanlaşma karşısında direnmek bile söz konusu değildir; kolaylıkla teslim olunur. Demokrasi özellikle çağımız İnsanı için bir fanum'dur. İnsanın karşısında hızla profanum olduğu bir fanum.

2.5.1. GLOBALLEŞEN DÜNYAMIZDA PROFANLAŞMA VE DEMOKRASİ

Terim günümüzde Globalleşme ya da Küreselleşme olarak benimsendi. Terimin dile getirdiği anlayış ise oldukça eskidir. Antikçağ Ege Uygarlıklarında Kosmopolitan, (Bknz.:1.2.) 18. yy.'da **Kant**'ın Dünya Yurttaşı terimleri bazı küçük ayrılıklarla hep aynı yaşama düzeyini, ülküsünü ve biçimini dile getirmekteydi. Her iki anlayış da doğada temellendiriliyordu. Sanayİ Devrimi'nden sonra İnsanın gerçekleştirdiği olumlu, olumsuz her şey dünyayı küçültmeye, İnsanlar ve toplumlar arasındaki yapay ayrılıkları önemsizleştirmeye başladı. Uluslararası bağımlılıkların artması, ayrıcalıksız herkesi ilgilendiren çevre örneğin pek çok sorun İnsanları birbirine daha da yaklaştırdı. Böylece bir bütün Dünya'ya doğru ağır aksak gidişe bir ad verildi: Globalleşme ya da Küreselleşme. Olay böylece daha da somutlaştı ve değişik bakımlardan ele alınıp işlenmeye başlandı. Burada ortaya pek çok sorun çıktı; Örneğin, Küreselleşme kavramı henüz alaca karanlıktadır. Küreselleşme fakat hangi bakımdan; Kültürel küreselleşme mi, siyasal Küreselleşme mi, Ekonomik Küreselleşme mi, yoksa bütün olarak küreselleşme mi? Küresel Kültür kuşatıcı bir tek ve ortak kültür mü olacaktır, bir bütün olarak, bir dünya kültürü olarak mı gerçekleşecektir, yoksa her kültür orada kendi özgünlüğü ile yerini alacak mıdır?[34] Hemen her konuda olduğu gibi, Ekonomi ve ekonomik gücü elinde bulunduran burada da belirleyici gücünü gösterecektir. Ekonomik gücü olan küresel bir dünyada sömürgeleşmiş ötekilerin doğmasına ve kimlik sorunlarının ortaya çıkmasına neden olacaktır.[35] Sorunların çokluğu,ekonomik gücü yüksek ulusların kendilerine daha büyük pay çıkartmaya alışık tavırları Küreselleşme sorununu artıracak, İnsanın layık olduğu bir yaşama düzenini daha doğmadan bozabilecektir. Geçmişe ve olanlara bakarak bu günden görünen budur.

Şu soruyu ilkin doğru yanıtlamak zorundayız: Küreselleşen dünyamızda Demokrasi'nin yeri ne ve nice olacaktır? Yeni bir yaşama düzeni eski yaşama alışkanlıklarıyla sürdürülemez. Yeni bir Yaşama, yeni bir İnsan anlayışının oluşması gerekmektedir. Bu yeni anlayış kuşkusuz demokratik İnsan'ın özelliklerine (Bknz.:2.4 * 2.4.9.) yaslanacaktır.

Küreselleşen dünyada Demokrasi ve demokratik İnsan'm profanlaşma karşısında güçlü olma zorunluluğu vardır. Küreselleşme İnsanı bir başka fanum ile karşılaştırmaktadır: Dünya ve İnsanlık. Böyle bir fanum,yukarda değindiğim ve bir başka fanum olan demokrasiyle ve demokratik İnsanla bütünleşir. Bu durum Profanlaşmayı ne ortadan kaldırır,ne de kaldıracaktır: O her zaman var olacaktır ve demokratik gücümüzü durmaksızın denetleyecektir

ALINTILAR VE EKLER

1. Varlık Yapısı nedeniyle yaşamasında boşluklar bulunan bir varlık olarak İnsan'dan söz ederken,Arnold GEHLEN'in Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt adlı yapıtında (s.103) sözünü ettiği Gelişmenin Gecikmesi "eine allgemeine menschliche Verzögerung oder Retardation der Entwicklung" anlayışını göz önünde bulundurmaktayım.

2. A.ERDEMLİ : Yaşama Sorunu bakımından Akıl-Sevgi Bağlamı-Platon-felsefelogos sayı 7 s.33-52

3. J.R.OPPENHEIMER : Bilim ve Sağduyu s.89

4.J.R.OPPENHEIMER : a.g.y. s.102-103 Oppenheimer ile aynı düşünceyi başka düşünürlerde de bulmaktayız. Örneğin Bertrand RUSSELL, Dünya Görüşüm adlı kitapta(s:86-100) Bilimin İnsan'ı hem mekanik ve hem de savaşan ve kendi sonunu getiren bir yaşamaya sokabileceğini savunur.Aynı şekilde Bilimden Beklediğimiz adlı yapıtı şu sözlerle biter "Ancak bu saygı sayesindedir ki,İnsan'ı tabiata köle olmaktan kurtarmış olan bilim,kendi aşağılık hislerinin esaretinden de kurtarabilir. Tehlikeler vardır,ama pekala önlenebilirler.Geleceğe ümitle bakmak,hiç değilse gelecekten korkmak kadar makuldür."(s.228) Bilimin İnsan'ı mekanik ve tek boyutlu bir yaşamaya sokarak kişiliğe zarar verişi ve bu yazının konusu olan Profanlaşmaya yol açışı da Walter HEISTER- MANN'ın İlim ve Profanlık adlı yazısında ele alınır.Bu yazıya daha sonra sık sık değineceğim. Bilimin İnsanı tutsak eden,kendisinden beklenenin tam tersi işleyen durumları değişim bilim kurgu romanlarda da görmekteyiz.Söz gelimi,Aldous HUXLEY' in Cesur Yeni Dünya'sı, George ORWELL'in,1984 adlı kitapları bilimle İnsanların ne tür yaşamalara sokulabileceğinin birer örneğidir.

5. A.ERDEMLİ : Friedrich Daniel Emst Schleiermacher Felsefe Arkivi,sayı 28 s:249-256

6. F. UEBERWEG : Geschichte der Philosophie (1) Die Philosophie des Altertums s:114-115

7.E.CASSIRER E.HOFFMANN : Der Geschichte der Antiken Philosophie s:136

8. W.HEISTERMANN : İlim ve Profanlık Felsefe Arkivi sayı 16. s:79

9. W.HEISTERMANN : a.g.y. s:8

10. W.HEISTERMANN : a.g.y. s:86-88

11. W.HEISTERMANN : a.g.y. s:87-88

12. E.FROMM : Haben oder Sein s:141-147

13. O.Y GASSET : İnsan ve "Herkes" s: 172-174

14. W.HEISTERMANN : a.g.y. s: 81-90

15. A.ERDEMLİ : Aydınlanma Filozofu olarak Descartes Felsefe Arkivi Sayı 27 s:104-113

16. Burada Kant'ın iki yazısını göz önünde bulundurmaktayım:Beantwortung auf die Frage "Was ist Aufklaerung?" ile "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"

17. PLATON : Devlet 555 b

18. PLATON : a.g.y. 555 b-557 a

19. PLATON : a.g.y. 557 b-c

20. PLATON : a.g.y. 557 b-558 b

21. ARİSTOTELES : Politika 4. Kitapta 1-13 Bölüm s:109-130

22. J.J.ROUSSEAU : Toplum Sözleşmesi (3.Kitap,9. Bölüm) s:111-113

23. ARİSTOTELES : a.g.y. 4.(11. ve 14.Bl.)ve7. Kitap.(1.ve9.Bl.) s:126-135;195-210

24. PLATON : a.g.y. 562 e (ayrıca bknz.559 d- 561 d)

25. I.KANT : Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht s:155 156

26. A.NAESS : Democracy,Ideology and Objectivity s:15-21

27. A.NAESS : a.g.y. s:16

28. A.NAESS : a.g.y. s:13-17

29. H.B.MAYO : Demokratik Teoriye Giriş s: 19

30. A.NAESS : a.g.y. s:54

31. H.B.MAYO : a.g.y. s: 34-35

32. H.B.MAYO : a.g.y. s: 35

33. H.B.MAYO : a.g.y. s: 22

34. A. D.KING : Kültür,Küreselleşme ve Dünya-Sistemi s:21-26

35. Stuart HALL : Yerel ve Küresel:Küreselleşme ve Etniklik A. D.KING Kültür,Küreselleşme ve Dünya-Sistemi s:41-44

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES Politika Çeviren: Mete TUNCAY İstanbul, Remzi kitabevi, 1975

Herausgegeben von Max DESSOIR Die Geschichte der Philosophie Ernst CASSIRER, Ernst HOFFMANN Der Geschichte der Antiken Philosophie Berlin, Verlag Ullstein,1925

Attilla ERDEMLİ Yaşama Sorunu bakımından Akıl-Sevgi Bağlamı-Platon- felsefeLogos sayı 7 (1999/2) İstanbul, Bulut Yayınları, 1999

Attilla ERDEMLİ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Felsefe Arkivi, Sayı, 28 İstanbul, İ.Ü.E.F.Yayını, 1991

Attilla ERDEMLİ Aydınlanma Filozofu olarak Descartes Felsefe Arkivi,Sayı,27 İstanbul, İ.Ü.E.F.Yayını,1990

Erich FROMM Haben oder Sein München,dtv,1983

Ortega Y GASSET İnsan ve "Herkes" Çeviren: Neyire Gül IŞIK İstanbul, Metis Yayınları,1995

Arnold GEHLEN Der Mensch Seine Natur und seine Stellung in der Welt 13 Auflage Wiesbaden, Aula Verlag,1986

Walter HEISTERMANN İlim ve Profanlık Çeviren: Tomris MENGÜŞOĞLU Felsefe Arkivi sayı 16 İstanbul, İÜEF yayını, 1968

Immanuel KANT Beantwortung auf die Frage "Was ist Aufklaerung? Kants Schriften von 1783-1788 (Bd.4) Berlin, Verlegt bei Bruno Cassirer,1922

Immanuel KANT Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" Kants Schriften von 1783-1788 (Bd.4) Berlin, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1922 -Derleyen, Anthony D. KING Kültür,Küreselleşme ve Dünya-Sistemi Çeviren: Gülcan SEÇKİN, Ümit Hüsrev YOLSAL Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998

Henry B. MAYO Demokratik Teoriye Giriş Çeviren: Emre KONGAR Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1964

Arne NAESS Democracy, Ideology and Objectivity Oslo, University Press,1956 Bu kitabı birlikte, tartışarak okuduğumuz, gerekli bölümleri o sırada yine tartışarak çeviren değerli Meslektaşıma en samimi teşekkürlerini sunuyorum. A.E.

J.Robert OPPENHEIMER Bilim ve Sağduyu Çeviren: Onur ÖYMEN Ankara, Bilgi Yayınevi,1965

PLATON Devlet Çeviren: Sabahattin EYÜBOĞLU M.Ali CİMCOZ İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962

Jean Jaques ROUSSEAU Toplum Sözleşmesi Çeviren:Vedat GÜNYOL İstanbul, Çan Yayınları,1965

Bertrand RUSSELL Dünya Görüşüm Çeviren: Cenap YILMAZ Ankara, Bilgi Yayınevi, 1966

Bertrand RUSSELL Bilimden Beklediğimiz Çeviren: Avni YAKALIOĞLU İstanbul, Varlık Yayınları, 1969

Friedrich UEBERWEG Geschichte der Philosophie (1)

Die Philosophie des Altertums Berlin,Verlegt bei E.S.Mittler & Sohn,1926

FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Afşar Timuçin

ÇIKIYOR!

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

"Çok-kültürlü" toplum demokratik mi?

Anton Stengl

Yıllardır övülen "Örnek Almanya" ('Modeli Deutschand'), neyi ifade etmektedir? Sözü edilen bu Almanya hoşgörünün olduğu demokratik bir ülkedir; herkes, her siyasal grup, her dini veya kültürel azınlık için bir ortam vardır. O, otoriter, represif ve ırkçı devlet değil – ama 'çok-kültürlü' bir toplumdur.

Rüya gibi bir ülke! Böylesine bir ülkede herkes; ırk, din, dil, cinsiyet farkı gözetmeksizin dans ediyor, eğleniyor ve insan olmanın mutluluğunu yaşıyor.

Ama 'hoşgörü', kayıtsızlık ve ilgisizlik değil mi?

'Hoşgörü', kesinlikle demokrasinin bir parçası mı?

Herkese 'hoşgörü' gösterilebilir mi?

'Hoşgörü'nün özel ödevi var mı?

I

Latince asıllı olan Avrupalı dillerde 'tolerans' (hoşgörü) kavramının anlamı 'dayanma, tahammül etme'dir. Karşımdaki insan bana bir şey yapmıyorsa O'na tahammül edebilirim. Sadece 18. yüzyılda, yani Aydınlanma çağında, bu kavramın özel bir anlamı varmış. Bu dönemde onun tarihsel anlamı daha açıkmış. 'Hoşgörü', din özgürlüğü ile gelmiş, yani kendi dini töre ve kurallarını kullanması herkesin hakkı olarak kabul edilmiş. Böylece Avrupa'da Hıristiyan (özellikle Katolik) kilisenin ideolojik iktidar tekeli Aydınlanma tarafından kırılmıştır. Oysa ki bu dönemde aristokrasinin çok önemli bir parçası olan kilisenin toplumsal iktidarı, kültürel ve ideolojik egemenlik ile desteklenmişti.

'Hoşgörü' kavramı, devrimci burjuvazinin özgürlük için kavgasında slogan

olmuştu. Devrimci burjuvazinin tek bir düşmanı vardı: Aristokrasi ve kilise. Aydınlanmacıların verdiği bu mücadele sırasında bir slogan olarak kullandıkları "hoşgörü" kavramının anlamı derinleşmiş ve aristokrasinin ideolojik hegemonyası kırılmıştı. Bununla birlikte farklı yorumlara, anlayışa, dünya görüşüne, ideolojik veya siyasal görüşe sahip olan insanlar ve gruplar, hoş görülmeye başlanmıştır.

Tabii ki, klasik devlet filozofları, hoşgörünün sınırlarının nereye kadar uzanabileceğini (yani tehlikeyi) gördü: **Carl Schmitt**'e göre "pasif hoşgörüyü" kabul eden bir tutum, ülkenin siyasal çizgisinin ve politik karakterinin çöküşünün bir simgesidir. **Karl Popper**'a göre "hoşgörüsüzler için hoşgörü olamaz"dı. **Rawls**'a göre hoşgörü, genel düzeni ve güvenlik ile ilgili olan kamu yararı tarafından ("by the common interest in public order and security") sınırlandırılabilir bir özellikteydi.

Genel anlayışa göre hiçbir yorum, hiçbir eylem, biçimsel demokratik kurallara karşı itirazda bulunamaz. Özellikle devletten başka hiç kimse tarafından zor kullanılamaz.

Bu açıklamalar, şekli ve yüzeysel gibi görünüyor. Bu kavramın sosyal ve ideolojik derinliğine giren **Herbert Marcuse**, "represif hoşgörü" kavramını geliştirmiştir. Ona göre 'geç kapitalizm'deki 'hoşgörü', iktidarın bir aracıdır: Aktüel sosyal ve siyasal iktidar durumunun istikrarı için muhalefeti kabullenebilir, yani o "hoş görebilir." Muhalefete karşı gösterilen hoşgörü ile aktüel iktidarın gücü gösteriliyor, iktidar kuvvetlendiriyor ve aynı zamanda muhalefet zayıflatılıyor, yani silahsızlandırıyor. "Hoş görülen" muhalefet, iktidara bağlı olur.

'Postmodern' filozoflar, siyasal analizi hiç sevmez. Onların temsilcisi olan **Lipovetsky**[1] durumu şöyle açıklıyor: Biz, şu anda 'postdeontik' bir dönemde yaşıyoruz; 'postdeontik' dönemde artık görevlerimiz yoktur. En yüksek emirler ve salt yükümler etik'te kaybolmuştur ve bu anlayışın sonunda bireysel özgürlük gerçekleşebilir. Sadece aşırılıktan kaçınılmalı – ve en önemli kuralın hoşgörü olduğu unutulmamalıdır! Postmodern de olan **Zygmunt Bauman** bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre **Lipotevsky**'nin etiği, kayıtsızlığı artırır. Ama **Bauman**'a göre de 'hoşgörü', insani doğal moralin bir parçasıdır. Bu doğal morâl, her zaman ve her dönemde devlet ve toplum tarafından bastırılmıştır. Daha özenli bir analiz yapılmamıştır. Postmodernizmin öncüleri olan 'Yeni Filozoflar' ('Nouveaux philosophes') bu konuda iğrenç noktalara ulaştılar. Bunlardan **Glucksman** ve **Finckelkraut**, 'bütünsel hoşgörü' diye bir kavram geliştirdiler. Bu 'hoşgörü'nün temeli farklıdır, çünkü onun başlangıç noktası başkalarına karşı total anlayışsızlıktır. Bunun siyasete yansıyan örneği: Cezayir savaşında İslamcılar tarafından yapılmış bir katliam yaşanmıştır. **Finckelkraut** ve diğerleri bu olayı, "Biz bu konuda herhangi bir yorum yapamayız. Çünkü Cezayir'de farklı bir kültür var..." diye yorumlamışlardır, Yani katliamın suç olup olmadığı hakkında düşünce belirtmek doğru değildir denildi. Böylece 'hoşgörü' yüzde yüz kayıtsızlık oldu.

2

Esas itibarıyla bütün kültürlere hoşgörüyle yaklaşılabilir mi? Gerçekten bütün kültürler eşdeğer midir? Evet, bu anlayış çok-kültürlü toplumun temelidir. Gördük ki 'hoşgörü' kavramının tarihsel ve (postmodernizm hariç) felsefi anlamı farklıdır. 'Kültür' kavramı, ne demektir?

Çok fazla 'kültür' var: Muhalefet ve gerici kültürler, sosyal sınıf kültürü, gençlik kültürleri, siyasal, dini, ideolojik, etnik kültürler. Tarihten bugüne kadar hoşgörü, dini kültürlere karşı bir problemdir. Almanya'da dini bir tarikat yasaklandı. Alman makamlarına göre bu örgüt, üyelerini bağladı, kullandı, aptallaştırdı ve – tabii ki – onların parasını çaldı. Bunun için bu örgütü yasakladılar. Bu örgüt suç örgütüdür, dini özgürlük başka bir şeydir. (Neyse, sorulabilir ki her kilise aynı şeyi yapmıyor mu?)

Yeni konu etnik kültürlerdir. 'Etnik, milli, ulusal' – ne demektir? Bu konuya ilişkin birçok yanıt üretildi. Milliyetin provokatif ve aynı zamanda inandırıcı bir tanımlaması İngiliz tarihçisi **Eric Hobsbawm** tarafından yapılmıştır. Milliyetlerin varlığında hiç şüphe yok, ama milliyetler nasıl ortaya çıktı? **Hobsbawm** şöyle açıklar: Bir kişi aynı dil, tarih, yer, kültürün sahibi olan insan topluluklarının millet olduğunu söylüyor ve başkaları buna inanıyor. **Eric Hobsbawm**'a göre birlik var, ama milli bilinç her zaman yoktur. Tarihsel, sosyal, siyasal ve kültürel mücadeleden ortaya çıkan nedenler her zaman milli bilinci zorunlu hale getirmez. **Zygmunt Bauman** da onun fikrine katılıyor. Tarihte buna ilişkin birçok örnek vardır: Ya zengin bir bölge, daha fakir bir bölgeye yardım etmek istemiyor (örneğin Kuzey İtalya) ve kendinin ayrı bir millet olduğunu iddia ediyor. Ya da fakir bir bölge, daha zengin bir bölgeden az bir yardım alıyor (örneğin İskoçya). Böyle yeni bir milli bilinç oluşturmak için ortak tarih, aynı dil ve öne sürülen diğer koşullar yeterli değildir. Çok-kültürlü bir toplum, bu gerçeği kabul etmek zorundadır. Bu demektir ki örneğin Almanya'da her etnik grubun aynı hakları olmalıdır, Almanya'daki okullarda sadece Türkçe değil, Kürtçe de öğretmelidir. Geldikleri ülkede azınlık olmaları hiç önemli değildir.

3

Fakat sorunlar bitmiyor. Etnik gruplar, kapalı ve birleşik birlikler değiller. Onların özdeşliği nasıl?

Almanya'da yaşayan Türklerin özdeşliği nasıldır?

Birinci, ikinci, üçüncü nesil arasında çok fark var. Almanya'da doğmuş ve büyümüş bir Türk, Türk mü? Alman mı, yoksa 'Almanyalı' mı?

Bu konu hakkında Ankara'da, Gazi Üniversitesi'nde **Prof. Dr. Ünal Abalı** en geniş araştırmaları yaptı. (1977/1978)[2]. Onun araştırma grubu, 15-18 yaşındaki Almanya'da yaşayan Türk gençleriydi. Onlar, Türkiye'yi sadece tatil ülkesi olarak tanıyor. Bu gençlerin yüzde 10'u için Almanya, kendi vatanları; yüzde 61'i için Almanya, ikinci vatandır. Saf Türkçeyi değil, Almanca-Türkçe karışık

bir dil kullanıyorlar (kardeşler ile yüzde 55, arkadaşlar ile yüzde 64).

Onların etnik özdeşliği hangisi? Özdeşlik, bir duygudur. 'Kendimi... olarak hissediyorum' ("Ich fühle mich als...") sorusu soruldu. Cevap olarak: Türkiye'de yaşayan bir Türk gibi yüzde 25, Almanya'da yaşayan bir Türk gibi (Deutschland-Türke) yüzde 34. Toplam yüzde 59.

Başka bir soru soruldu: Bu cümle senin için önemli mi?

"Ne mutlu Türküm diyene"- çok önemli: Yüzde 67

"Elhamdulilah Müslümanım"- çok önemli: Yüzde 87.

Kendi özdeşliğimi nasıl bulabilirim? Ya da bu özdeşlik, benim için niye önemlidir?

Şu anda egemen olan kültür, bütün dünyada hakim olan Batılı, emperyalist 'tüketim' (Konsum-) kültürüdür. Almanya'da veya Türkiye'de, Brezilya'da veya Güney Kore'de aynı değerler var: İş bulmak, çalışmak, kariyer yapmak, çok para kazanmak, yeni araba almak, bir cep telefonuna sahip olmak, şimdilerde ise internet abonesi olmak. Birey, tüketim toplumuna göre değerlendiriliyor.[3]

Gençlik insani olmayan, yani ahlaksız bir toplumu reddetti. Ama yeni değerleri, insani değerleri bulabildi mi? Sosyal muhalefet yoksa, kültürel muhalefet olabilir mi? Kültürel muhalefete sığınılabilir mi? Örneğin, Türk kültürü ne demektir? Bence her yerde aynı egemen tüketim kültürü vardır. Şimdiye kadar muhalif olan Türkiye'deki halk kültürü, özgün müziği, şiir sanatı[4] vb. vardır. Ama bu muhalefeti anlamak için geliştirilmiş bir bilinç gereklidir.

Aynı tüketim kültürü olan Türk "resmi" kültürü, gençliğe inandırıcı gelmiyor.

Almanya'da Türk milliyetçiliği, zayıflıyor.[5] Özdeşliğini arayan gençliğe daha çok İslami kültür veriliyor. Bu, egemen kültüre karşı muhalefet olarak 'radikal' görülebilir. Alman genç Neo-Nazilerde aynı motifi görebiliriz: Varolan kültür ve topluma karşı muhalefet istiyorlar. Onlar, muhalefetin doğruluğu ve uygunluğu üzerine, hiçbir şey bilmiyorlar.

4

Şimdiye kadar 'hoşgörü'nün tarihsel anlamı ve özdeşlik üzerine konuştuk. Bunların ışığında 'modernleşme' ve 'demokratikleşme'yi değerlendireceğiz. 'Modernleşme' ve 'demokratikleşme' gerici grupların ideolojisi ile çelişir. Birinci hareket, her ilgilinin sosyal mücadelesidir; ikinci (gerici hareket), asılsız ve mantıksız (dini veya dinsiz) ideolojiye dayanırken özel ve seçkin gruplar organize etmek ister.

Demokratik 'hoşgörü' herkese uygulanabilir mi?

Kanadalı filozof **Kymlicka**'ya göre[6] 'liberal' ve 'illiberal' (liberal olmayan) etnik-kültürel gruplar var. Bu ne demektir? 'Liberal' kavramı Avrupa tarihinde ortaya çıktı. Avrupa'nın dışında bu kavram anlamsızdır. Ama Avrupa'daki ülkelerde bu kavramın anlamı farklıdır. Bunun için bu kavram, gereksizdir. 'Liberal' yerine ne kullanabiliriz?

Daha somut konuşalım. Örneğin, yirmi yıl önce Almanya'nın bir kasaba-

sında Kuran kursu açıldı. Sosyal demokratlar ve liberaller çok memnun oldular ve kendilerini övdüler: Ne kadar hoşgörülüyüz! Ama durumdan memnun olmayanlar da vardı: Bu kasabada yaşayan solcu Türkler. Onlar protestó etti: "Biz, gerici, (sahte) dini tahrikçilik istemiyoruz" diyerek!

Gerçekten herhangi bir kültür mü?

5

Bugün Türkiye'de 18 İslami örgüt vardır. Bu örgütlerin Almanya'da büroları var. Almaya'da Hizbullah serbest çalışabilir. Örgütlerin üye sayısı 100 bin kişidir.[7]

Berlin'deki Yüksek İdari Mahkeme, Mart 2000 yılında verdiği kararla Berlin okullarında İslami din eğitiminin sorumluluğunu "İslami Federasyon (Islamische Föderation) üstlenecektir" dedi. Başbakan Ecevit (!) protesto etti, çünkü ona göre böylece gerici İslami akımlar gelişebilirdi.[8] Bu "İslami Federasyon", "Milli Görüş" ile bağlantı içindedir. Alman makamları bu protestoyu hoşgörü adına reddetti. Hıristiyan kilisesinin bir temsilcisi de "her din birliği, okulda din eğitimi düzenleyebilir" açıklamasını 'hoşgörü' adına yaptı . Hatırlayalım, tarihte kime karşı 'hoşgörü' ortaya çıktı?

Almanya'da çalışan Suriyeli bilimci **Bassam Tibi**[9] açık konuşuyor: Her türlü İslamcılık (Arapça: usuliyya; almanca: islamscher Fundamentalismus) demokrasiye karşı savaşıyor- aynı zamanda Batılı 'hoşgörülü' ve demokratik hükümetler, gericiliğe yardım ediyor. Örneğin, 1997 yılında 'İslami Enternasyonal' (İslami Uluslararası Federasyon) düzenlenmek isten. Nerede? Londra'da.

Arap ülkelerinin protestosundan sonra bu toplantı yasaklandı.

6

Batılı hükümetler, İslamcılıktan yararlanırlar. Bu öykünün tarihi eskidir ve zirveye ulaştığı yer Afganistan'dır. Amerikan emperyalizmi, solcu hükümete karşı İslami gruplara para ve silahlar hediye etti ve buradan da radikal İslami hareket doğdu (babası: ABD).

Bugüne kadar bu örgütler, İslami ülkelerde ilk önce kendi aralarında savaştılar ve bugün de başka Müslümanlara karşı savaşıyorlar (örneğin: Cezayir; Lübnan'daki Hizbullah istisnadır).

Böylece Batılı emperyalizm, İslamcılıktan şark ülkelerinde ve Avrupa'da yararlanıyor. Orada tüketim kültürüne karşı olan muhalefet, İslami olarak daha kolay frenlenebilir ve alıştırılabilir. Ve Batılı hükümetler böylece hoşgörüleriyle övünebilirler.

DİPNOTLAR

1. Gilles Lipotevsky, *le crepuscule du devoir* (Görevin Karanlığı)

2. 7. Türkischer Germanistenkongress (7. Türk Cermanistik-Alman Dil ve Edebiyatı Kongresi),

Ankara, Hacettepe Üniversitesi,, 29.- 31.3.2000. burada onun araştırma sonuçları gösterildi.

3. Herbert Marcuse, *The One-dimensional Man*; Herbert Marcuse, An essay on Liberation

4. Örneğin, birkaç haftadır en çok satan kitaplardan biri Yılmaz Odabaşı'nın 'Bütün Şiirleri'dir. Odabaşı, sürekli cezaevine giren şairlerden biridir.

5. Prof Dr. Abalı'ya göre Almanya'da yaşayan Türkler'de birkaç yıl sonra Türkçe kaybolacak.

6. Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie*, Hamburg, 1999.

7. Zentrum für Türkeistudien, Essen Almanya.

8. "Schwarz auf Weiss" gazetesi, Ankara, 11.5.2000

9. Bassam Tibi, *Fundamentalismus im İslam* (İslam içinde İslamcılık), Darnstadt, 2000

Hoşgörü kavramına felsefi bir bakış

Kamuran Gödelek

Hoşgörü kavramına felsefi bir bakışı dinsel özgürlükler açısından irdelemek istiyorum. Hoşgörü kavramını bu şekilde dinsel seçim ve özgürlük bağlamında işlemek istememin nedeni, son yıllarda ortaya çıkan ve etkisini giderek daha çok gösteren kökten dinci hareketin sebep olduğu tartışmalara felsefi bir boyut kazandırma çabasıdır. Hoşgörü kavramı, kökten dinci akımı savunanlar ve yandaşlarınca sıklıkla çeşitli platformlarda ve şekillerde dile getirilmekte ve zihinlerde şüphe uyandıracak şekilde kullanılmaktadır. Bu gruba mensup kişiler, dinin gereklerini yerine getirmenin en doğal hakları olduğunu ve hatta bir zorunluluk olduğunu söylemekte ve sırf dinin gereklerini yerine getirdikleri için çeşitli toplumsal haklarından mahrum bırakıldıklarını ve bunun hoşgörüsüzlük olduğunu öne sürmektedirler. Bunlar kendilerince dinsel gereklilikleri iki biçimde dışa vurmaktadırlar ve bu iki dışavurum biçimini özgürlük ve hoşgörü kapsamı içerisinde görmektedirler. Kadınların türban takması, yani başları belli bir şekilde ve boyunlarını da kapatacak şekilde bağlaması ve erkeklerin de çember sakal bırakması söz konusu iki dışavurum biçimini yansıtmaktadır. Özellikle türban, kökten dinci hareketin en somut ve göze görünür örneği olmasının yanı sıra, tartışma konusu olduğu her platformda hoşgörülülük-hoşgörüsüzlük kavramları açısından ele alınmaktadır. Her ne kadar türban konusu hoşgörülülük-hoşgörüsüzlük tartışması için uygun bir baz oluştursa da, ben genel olarak kökten dinci akım ve onun görüşlerini dikkate alacağım ve irdeleyeceğim.

Dinsel hoşgörü, daha açık söyleyişle, kökten dinci akıma karşı hoşgörü olabilir mi? Olursa, nereye kadar olur? Bu konuya felsefi açıdan uygun bir yanıt arayışı içersinde, **Locke**'ın "Hoşgörü Üzerine Bir Mektup" adlı eserinde ortaya koyduğu hoşgörü kavrayışını temele alarak, kökten dinci akıma mensup grupların dini edimlerine ne dereceye kadar müsamaha edilmeli ve bununla bağlantılı olarak, 'Kökten dinci hareketin edimlerine yönetimin müsamaha etmemesi gereken koşullar neler-

dir?' sorularını da irdelemeye çalışacağım.

Ancak **Locke**'ın dinsel hoşgörü konusundaki görüşlerini açıklamadan önce, hoşgörü kavramını irdelemenin ve benim bu kavramı hangi anlamda kullandığımı belirlemenin faydalı olacağı kanısındayım. Hoşgörü, Türkçe'de 'tolerans' kavramının karşılığı olarak kullanılmasına karşın, terimin taşıdığı anlam veya anlamların irdelenmesi, kavramın anlaşılması açısından önemlidir. "Tolerance" ve "toleration" kavramları Latince "tolerare" fiilinden türetilmiştir. Bu fiil dayanmak, katlanmak, tahammül etmek, çekmek, devam ettirmek anlamlarına gelmektedir.[1] Ancak Türkçe'de 'hoşgörü' sözcüğünün taşıdığı "her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiği kadar hoş görme durumu, müsamaha" anlamları[2], tolerans sözcüğünün etimolojisinde yer alan katlanma / tahammül etme boyutunu içermemektedir. Bu üzden, hoşgörü kavramı kullanılırken, terimin esas olarak doğasında yer alan bu çift-anlamlılık göz önüne alınmalıdır. Buna dayanarak, ben de, hoşgörü kavramını, sadece herhangi bir şeye, duruma, bir varoluş biçimine sıradan bir bağışlayıcı bir tutum veya göz yumuş olarak değil, aksine o şeyin var olmasına, varlığını sürdürmesine veya yapılmasına izin vermeye tahammül etmeyi ifade eden bir kavram olarak kullanmaktayım.

Locke, "Hoşgörü Üzerine Bir Mektup" adlı yapıtında sivil yönetim açısından din hakkındaki görüşlerini dile getirmektedir. **Locke**, dini etkinliklerin ve görüşlerin sivil yönetim tarafından ve ayrıca diğer dinsel görüşlere sahip topluluklarca hoşgörü ile karşılanması gerektiğini öne sürer. **Locke**, kişinin dinin teorik ve spekülatif özellikleri açısından özgür olması gerektiğini savunur. **Locke**'ın dinsel hoşgörü ile ilgili görüşü ilk bakışta kişiye dinsel seçiminde ve davranışında sonsuz özgürlük veren ve sivil yönetimi tamamen dini grupların etkinliklerinin dışında tutan bir görüş gibi algılanabilir. Böyle bir algılamanın başlıca nedeni yaptın ana gerekçesidir. Bu gerekçeye göre, kişi dinsel seçiminde özgür olmalıdır. Gerçekten de, **Locke**'ın vicdan özgürlüğü, yani dinsel inancın nasıl kazanıldığı ve yaşantılandığı konusundaki argümanları bireysel hak ve özgürlüklerin en güçlü dayanaklarıdır. **Locke**, şöyle bir analoji ile yaklaşımını açıklar. Nasıl ki bir hastanın midesi bazen en uygun ve en çok öğütlenen bir ilacı almaz ve bu ilaç da hasta için iyileştirici bir etkide bulunmaz ve böylece hasta bir ilacı boşu boşuna alırsa, aynı şekilde kişinin inanmadığı bir dini görüşe uymaya zorlanması da boşunadır (**Locke**, 1955, s. 34-35).

Ancak, **Locke**'ın dinsel özgürlüğün gerekliliği üzerine verdiği argümanlar dikkatlice incelenirse, dini bir topluluğun özgürlüğünün ülkenin barışı ve sivil yönetim düzeni ile sınırlı olduğu görülür; çünkü, ülkedeki sivil düzen, barış ve bunların devamlılığı, bireysel seçimlerin ve özgürlüklerin üstündedir. Böylece sivil yönetim, dinsel kümelerin edimleri ülkenin çıkarları ve devamlılığı ile çelişmediği sürece hoşgörü ile davranmaya ve özgürlüklerini gözetmeye mecburdur. Ama eğer bir dinsel küme kendi çıkarları ve amaçlarını ülkenin çıkarlarının üstünde tutar ise ve bu durum ülke çıkarlarıyla çelişirse, o zaman mutlaka sivil yönetim tarafından müdahale edilmeli ve hiçbir şekilde hoşgörü gösterilmemelidir.

Locke'a göre, sivil yönetim, toplumsal ve politik platformda kesin ve sınırsız güç sahibi olmasına rağmen, dini konularda ancak ülkenin genel çıkarları tehlikeye girdiğinde, örneğin dinsel tutumlar, ülkenin bütünlüğü veya barışını tehdit ediyor-

sa, onlara karışma yetkisine sahiptir. Devletle dinin alanlarını kesin olarak birbirinden ayıran **Locke**, bununla birlikte, kilisenin devletle sürtüştüğü yer ve durumlarda, devletin kiliseye değil, kilisenin devlete tabi olmasının daha doğru olduğunu savunur. Ancak bu durum, "sivil güce yeni bir kuvvet ekleyecek de değildir" (1955, s. 34).

Böylece, **Locke** için esas önemli olan sorun, vicdan özgürlüğü ya da düşünce özgürlüğü değil, daha ziyade politik bir sorundur. Yapıtın ana teması, sivil yönetim tarafından hoşgörü ile karşılanamayacak bazı durumları belirtmekte ve dinsel hoşgörüye kesin olarak kısıtlamalar getirmektedir. **Locke**'ın bu konudaki ilk belirlemesi, bir toplumsal birliğin bütünlüğü ve devamı için gerekli olan etik kurallara ve genel olarak topluluk kurallarına aykırı hiçbir görüşün sivil yönetim tarafından hoşgörü ile karşılanamayacağıdır. Sivil yönetim tarafından hoşgörü gösterilmemesi gereken diğer gruplar ise ateistler, kendisi hoşgörü sahibi olmayanlar ve dini görüşlerinden dolayı bir başka yönetime bağlı olanlardır (a. g. e., s. 49-52). Burada **Locke**'ın ateistlere hoşgörü gösterilmemesine ilişkin verdiği argüman ilgi alanımın dışında olduğu için ona değinmeyeceğim. Sadece argümanın niteliği hakkında bir iki noktaya değinmek istiyorum. Bu argüman, **Locke**'ın kitabındaki genel stratejisi ile uyum içindedir. **Locke**, Tanrının varlığına inanmayı, ahlaklı olmanın ve davranmanın önkoşulu saymakta ve böylece dinsal inançla temellendirilmiş bir ahlak anlayışını savunmaktadır. **Locke**, ateistlerin ahlaklı olmanın önkoşulu olan Tanrı inancından yoksun olmalarından ötürü dürüst olmadıklarını, toplum içinde verdikleri sözlere güvenilemeyeceğini iddia etmektedir. Eğer ateistler, **Locke**'ın iddia ettiği gibi güvenilir vatandaşlar değil ise, o zaman toplumun barış ve güvenliğine bir tehdit oluşturabilirler ve dolayısıyla da, sivil yönetim açısından hoşgörü gösterilmemesi gereken gruplar içine girerler. Ancak bu argüman geçerli olmasına rağmen kuvvetli (sound) değildir; çünkü, en azından öncüllerinden birisi yanlıştır. **Locke** burada dini seçim sorusunu –ki kitabın başından beri bunun özgür olması ve hoşgörü ile karşılanması gerektiğini savunmaktadır– bir vatandaşın güvenirliği gibi toplumsal hayata ilişkin etik sorularla karıştırmaktadır.

Locke'a göre, "iyi bir hayat sürmek sadece dinin gereklerini yerine getirmekle sağlanmaz, aynı zamanda toplumsal düzenin gereklerine de uyulmak zorundadır; ve bu şekilde yaşanan bir hayat hem kişinin ruhunu hem de sivil yönetimin güvenliğini güvence altına alır" (a. g. e., s. 46). Böylece hem sivil yönetim hem de din bir kurum olarak ahlaklı yaşamanın ilkeleri üzerinde yoğunlaştığı için, **Locke** bu iki kurumun işlevlerinin birbirinden kesin olarak ayrılması gerektiğini savunmaktadır. **Locke**'ın yaklaşımının sınırlılığını belirtmek ve bu sınırlılığı aşabilmeyi kolaylaştırmak amacıyla şu görüşlerin vurgulanması gerekmektedir: İnançlar bireyseldir. Paylaşılan bireysel inançlar, toplumsal inançları oluşturur. Toplumsal inançlar içinde bireysel farklılıklar, anlam bütünlüğünü bozmayacak ölçüde her zaman vardır ve var olacaktır. İnancı davranışa dönüştürmek, düşünce özgürlüğüne davranış özgürlüğü haline getirmek demektir. Böylece, kişinin dinsel inançları düşünce özgürlüğü içinde yer alırken, dinsel ibadetler de davranış özgürlüğü sınırları içinde yer almaktadır. Herkes başkalarını rahatsız etmemek, başkası sınırında kalabilmek koşuluyla dinsel ibadetini gerçekleştirebilir. Ancak hiçbir baskı ve zorlama olmamalıdır. O zaman devlet gibi ilişkileri düzenleyici,

sınırları çizici bir kurumun bu konuda bir seçimi ve baskısı olmaması gerekir ki, bu da laik yönetim demektir. **Ahmet Taner Kışlalı**'nın *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi* adlı kitabından alınan şu alıntı bunu dile getirmektedir:

> *Genellikle din ve devlet işlerinin ayrılması olarak tanımlanan laiklik, elbette ki din ve vicdan özgürlüğünü de içerir. Ama sadece din ve vicdan özgürlüğünün tanınmış olması, o toplum düzeninin laik olduğu anlamına gelmez. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda dinsel hoşgörü vardı, laiklik yoktu. Laik toplum düzeni, bütün din ve inançtan insanların eşit koşullarla aynı kurallara uymak durumunda bulundukları, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzenidir* (s. 132).

Laik yönetim hiç kimsenin densel inancını yaşamasına mani olmadığı gibi, belli bir dinsel inanca zorlama ya da yöneltme de yapmaz, ayrıcalık tanımaz. Bu bağlamda hoşgörü, birisi toplumsal barışı diğeri de ruhların selametini sağlamayı amaçlayan bu iki farklı kurum arasındaki uyumu sağlamanın biricik yoludur.

Locke, hoşgörü göstermesi gereken kurumun devlet yani sivil yönetim olduğunu, çünkü bütün gücün onda olduğunu belirtmektedir. Herhangi bir dinsel gruptan dışlanan birisinin sivil toplum içindeki görev ve sorumlulukları garanti altındadır ve diğerinden bağımsızdır. Ayrıca, hiçbir sivil yönetim kişilerin dini seçimlerinden dolayı onlara iltimas edemez veya işlerine engel olamaz. Üçüncü ve en önemli koşulu, ruhların selameti yani dini pratikler, hiçbir şekilde sivil yönetimin gücü dahilinde olmamalıdır. Sivil yönetim sadece devlet işleri konusunda etkili ve yetkilidir ve yasaların korunup onlara uyulmasını sağlar. Nasıl herkes kendi sağlığından veya mallarından sorumlu ise, aynı şekilde insanın ruhunun selameti de kendi sorumluluğundadır; devletin kanunları veya yaptırımlarının bu konuda en ufak bir etkisi olamaz. Onun için de sivil yönetim, yani devlet, dini topluluk ve kurumlara hoşgörü göstermelidir (a. g. e., s. 47-48).

Locke, aynı bağlamda dini toplulukların haklarını da hoşgörü kavramı açısından incelemektedir. Buna göre, bir dini topluluk kendisine katıldıktan sonra topluluğun kurallarına uymayan veya aykırı davranan, topluluk aleyhine eylemde bulunan kişileri hoşgörü ile kabul etmek zorunda değildir. İkinci olarak, bir dini topluluk sırf başka bir dini topluluğun üyesi diye, bir kişinin vatandaşlık haklarını elinden alamaz; kişinin vatandaşlık hakları dini kurumların değil, devletin yetki ve sorumluluğu altındadır. Son olarak da, **Locke** din görevlilerinin sadece dinle ilgili işlerden sorumlu olduğunu, asla sivil yönetimle ilgili işlere katılmaması gerektiğini vurgulamaktadır; çünkü, din ve devlet işleri kesinlikle birbirinden ayrı ve farklı şeylerdir (a. g. e., s. 49-50).

Buraya kadar anlatılanlardan açıkça görüldüğü gibi, **Locke**, kişinin dini seçim ve ibadetinde özgür olmasının ve bu konuda devlet tarafından hoşgörü gösterilmesinin gerekliliğini inanır. Bunun yanı sıra, **Locke**, sivil yönetimin, toplumun barış ve güvenliği söz konusu olduğu zaman ve ayrıca bir dini topluluk kendi fikirlerini kabul ettirmek veya diğer bir dini grubu bastırmak için zora ya da silahlı güce başvurduğunda, yani o dini grubun varlığı toplum içindeki diğer insanların özgürlüğüne bir tehdit oluşturduğunda, kesinlikle hoşgörü göstermeksizin müdahale etmeye hakkı olduğunu belirtmektedir. **Locke**'m hoşgörü savunusu, **Yürüşen**'in

belirttiği gibi, felsefi bakımdan, **Locke**'ın genel politika kuramının içinde can alıcı bir yer tutan akıl ve moral kavrayışının spesifik bir uygulaması olarak değerlendirilebilir. **Locke**'ın Mektup'ta ifadesini bulan hoşgörü meşrulaştırması, hoşgörüsüzlüğün, bu hoşgörü ister ruhani ister sivil otoritelerden kaynaklanıyor olsun, niçin irrasyonal olduğunu ortaya koyan ve zulme karşı kesin bir felsefi reddi temellendiren bir argümandır. Burada kastedilen savunu, politik bakımdan, devletle dinin alanlarının birbirinden kesinlikle ayrılmasını; toplumsal ve politik alanda kesin bir dünyevileşmeyi ifade eder (1996, s. 103-107). Ancak, burada vurgulanması gereken önemli bir husus, yukarıda da belirtildiği gibi, **Locke**'m hoşgörünün meşrulaştırılmasıyla ilgili argümanı sırf dinsel hoşgörü ile sınırlı değildir; aksine, devletin yurttaşlık görevlerini yerine getiren bütün vatandaşlarına eşit davranması, vatandaşlarına inançlarından dolayı ayrımcı davranmaması ve dinsel topluluklar karşısında tarafsız kalması gerektiğini de ortaya koyar.

Şimdi, **Locke**'ın dini hoşgörü hakkındaki görüşlerinin ışığında, sivil yönetim tarafından hoşgörü gösterilmemesi gerektiğini savunduğu diğer iki grubu, yani kendileri hoşgörü sahibi olmayanları ve dini görüşlerinden dolayı başka bir yönetime bağlı olanları, türban sorunu ile bağlantılı olarak inceleyelim. Kendilerinden farklı düşünen diğer gruplara karşı hoşgörü ile bakmayan ve dolayısıyla da kendileri güç kazandığında kendi dışındaki grupları sindirmeye veya ezmeye çalışan bir grup, ister dini ister toplumsal platformda olsun, toplumsal barışa ve devletin sürekliliğine önemli bir tehdit oluşturur ve dolayısıyla **Locke**'a göre, sivil yönetim tarafından gelişmelerine ve güç kazanmalarına izin verilmemelidir. Çünkü, yönetimi etkileyecek derecede yeterli güce eriştiklerinde bu tür kişi veya gruplar kendileri gibi düşünmeyen kişi veya gruplara karşı acımasız ve hoşgörüsüz davranmaktan çekinmezler.

Türkiye'deki kökten dinci akımı temsil eden grupların ve kişilerin kendileri gibi düşünmeyen ve davranmayan gruplara karşı olan hoşgörüsüz tutumlarına çok sayıda örnek vermek mümkündür. Kökten dinci akıma mensup grup ve kişilerin hoşgörüsüz tutumu özellikle İslam içersinde diğer bir yorumu temsil eden Alevi ve Bektaşi gruplarına karşı davranışlarında kendini göstermektedir. Bugün bile hâlâ Alevi ve Bektaşilerin ibadetlerini açıkça ve rahatça yapamadıkları, zaman zaman bağnazlarca ya da kökten dincilerce rahatsız edildikleri, hatta geçmişte görüldüğü gibi, oturdukları mahalleleri terke zorlandıkları bilinen bir gerçektir.

Ayrıca kökten dinci akımının güçlü olduğu şehir ve kasabalarda pantolon veya kısa etek giyen, başı açık gezen kadınlar kendilerine taş atılmaktan veya rahatsız edilmekten başlayarak, daha ileri düzeye varabilen hoşgörüsüz ve müsamahasız bir tutumla karşılaşmaktadırlar. Kendisi gibi düşünmeyen ve davranmayanları kabul edemeyecek kadar hoşgörüsüz olan böyle bir dini topluluk, **Locke**'m da haklı olarak belirttiği gibi, kişisel hak ve özgürlüklerin ön plana alındığı, bireylerin bireyselleşmesine olanak veren, hukukun üstünlüğünü temele alan demokratik bir devlet tarafından hoşgörü ve müsamaha ile karşılanamaz ve dolayısıyla gelişmesine izin verilemez.

Locke'm kitabında hoşgörü gösterilmemesi gereken üçüncü grup, dini görüşlerinden dolayı başka bir yönetime bağlılık duyanlardır. **Locke**'ın bu ayrımını desteklemek üzere getirdiği argüman kitapta savunduğu genel hoşgörü kavramı ve

teorisiyle uyum içindedir. Çünkü, **Locke** hem dini ve sivil işlerin birbirinden kesinlikle ayrılması gerektiğini hem de hoşgörünün bu iki farklı topluluğun uyum içinde bir arada var olmasını sağlamaktaki rolünü özellikle vurgulamıştır. Bu üçüncü grupta dini anlayış ve inanış ile sivil yönetim anlayışını birbirinden ayırmak imkânsız hale gelmekte ve böylece dini tutum politik bir tutum haline dönüşmektedir; bu durumda onun devlet tarafından hoşgörü ve müsamaha görmesi beklenemez.

Türban takan kadınların durumunun bu iki grup açısından değerlendirilmesinde öncelikle göz önüne alınması gereken husus, bunların hangi amaçla türban taktığının belirlenmesidir. Kendilerine sorulduğunda bu kişiler, türbanı dinin bir gereği olarak ve dini edimlerinin bir parçası olarak taktıklarını ve bunun öznel bir durum olduğunu iddia etmektedirler. Gerçekten de özel hayatında ve ibadet esnasında türban takan bir kadının bu hareketi tamamen özneldir ve tamamen devletin baskı ve otoritesinin dışındadır ve kesinlikle hoşgörü ile karşılanmalıdır. Demokratik bir anlayış içersinde insanların istedikleri din ve inanca sahip olmaları ve o inancın gereklerine göre yaşamaları ve siyasal erki ellerinde bulunduranların da bu grupları hoşgörü ile karşılamaları gerektiği doğrudur. **Locke**'ın hoşgörü ile ilgili argümanları da böyle bir sonucu destekler görünmektedir. Ancak, **Locke**'ın hoşgörü ile ilgili görüşlerinin laik bir yönetim tarzı fikrini getirdiği ve laik bir toplum düzeninde de bütün din ve inançtan kişilerin aynı kurallar çerçevesinde eşit olmaları gerektiği göz önüne alınırsa, o zaman üniversite, hastane vb. kamu kurumlarında çalışan ve okuyan kadınların o toplum düzeninin öngördüğü kılık ve kıyafet kurallarına uyması gerektiği de bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetin en önemli kazanımlarından birisi olan laiklik, demokratik bir yönetim biçiminin gerekli şartıdır. Böylece, demokratik yapısını korumak isteyen Türkiye Cumhuriyeti devleti, laik toplum anlayışını ve dolayısıyla demokrasinin varlığını tehdit eden anlayış ve edimlere izin veremez. Bireysel hak ve özgürlüklerin ön plana alındığı, kişilerin bireyselleşmelerine olanak veren demokratik bir toplum düzeninde, devletin genel hal ve gidişine aykırı davranışlar, devlet tarafından hoşgörü gösterilemeyecek hususlardır.

Türban takan kesimlerin bağlı bulundukları toplumsal grup göz önüne alınacak olursa, bunun da **Locke**'ın "Mektup"ta hoşgörü gösterilmemesi gerektiğini savunduğu üçüncü gruba, yani dini inanç ve anlayışlarından ötürü bir başka yönetim biçimine[3] yakınlık duyan kişiler grubuna girdiğini görmekteyiz. Bu yönetim, sınırı, kapsamı, etkisi ve derinliği belli olmayan ve her türlü bireysel istencin bağımlılaştırıldığı ve böylece insanın bireysizliştirildiği 'kutsal istenç'i öngören şeriat düzenidir. Türban takan kesimin çoğunluğunun kökten dinci akımlara yakın olduğu açıktır. Bugün Türkiye'deki kökten dinci akımın amacı, kendilerinin de birçok konuşmada açıkça ifade ettikleri gibi, şu anda var olan laik sistem yerine din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının imkânsız olduğu ve dolayısıyla da belli bir dini görüşün politik yansıması olan şeriatı getirmektir. Böyle bir inanış Cumhuriyetin varlığı ve devamı için açık ve kesin bir tehdittir ve bu yüzden yukarıda verilen argümanlara göre, hoşgörü gösterilmemesi gereken bir durumdur. Ayrıca, yukarıdaki argümanlardan da açıkça anlaşıldığı gibi, **Locke**'m hoşgörü anlayışı, laik bir toplum düzenini gerektirmektedir; ve dolayısıyla laik bir toplum düzeni-

nin olmadığı yerde yukarıda betimlenen tarzda bir hoşgörü ortamının gerçekleşemeyeceği kuşkusuzdur. Bu anlamda felsefenin yaşam edimlerinden birisi olarak oluşturmaya ve geliştirmeye uğraştığı hoşgörü, insanın her tür dünyasal ve öte dünyasal bağımlılıktan kurtularak aklını, istencini ve gönlünü özgürleştirme çabasına katkı yapan insansal bir nitelik kazanır.

DİPNOTLAR:

1. *Oxford* İngilizce Türkçe Sözlük.

2. Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, Ankara, 1983.

3. Locke "Mektup"ta farklı bir yönetim tarzından değil, farklı bir yönetimden söz eder. Locke, bununla, yaşadığı dönemdeki farklı Hıristiyan mezheplere mensup prenslikleri kastetmekte ve bir prensin yönetimi altında iken başka bir prensin temsil ettiği mezhebe yakınlık duyanların, o prensin yönetimine yakınlık duymaları anlamına geldiğini söyleyerek, bu kişilere bağlı oldukları prenslik tarafından hoşgörü gösterilmemesini savunmaktadır. Benim 'farklı bir yönetim tarzı' ile kastettiğim anlam ise, başka bir devlete yakınlık duymak değil, demokrasi yerine bir başka yönetim tarzı olan şeriate yakınlık duymaktır.

KAYNAKÇA:

• Kışlalı, Ahmet Taner; *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, 1994.

• Locke, John; *A Letter Concerning Toleration*, (Ed.) Patrick Romanell, The Boss-Merrill Com., New York, 1955.

• Yürüşen, Melih; *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

MÜZİKSEL DÜNYA ÜTOPYASINDA ADORNO İLE BİR YOLCULUK

Ömer Naci Soykan

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

Bilim, felsefe ve demokrasi: aristotelesçi bir yaklaşım

H. Nur Erkızan

I.

Bu çalışmanın amacı bilim, felsefe ve demokrasi üzerine bütünüyle yeni bir tanımlama getirmek değildir. Dolayısıyla, ilgili konularda birbirine karşıt düşüncelerin, anlayışların kendileri, esas olarak söz konusu çalışmanın temelini oluşturmamaktadır. Burada yapılmak istenen şey, bilim, felsefe ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tarihsel boyutta kavramaya çalışarak, felsefeden yoksun bilimin nasıl en iyi biçimiyle *mühendislikten* veya *teknik bilgiden* öte gidemeyeceğini ve yine felsefi kavranımından yoksun demokrasinin nasıl gerçekte çoğunluğun sayısal-siyasal diktatörlüğünden başka bir şey olamayacağını ele alıp incelemektir. Bu bağlamda, insanın düşünsel tarihinde gerçekleştirmiş olduğu en yüksek aşamayı temsil eden ve kelime anlamıyla *bilgi sevgisi* demek olan *philosophia*, dilimizdeki karşılığı ile felsefe; bilim, felsefe ve demokrasi üzerine olan bu incelemenin merkezinde yer alacaktır.[1]

II.

İncelemeyi sorularla başlatmak belki daha iyi olur. Neden felsefe, bilim ve demokrasinin doğum yeri olarak Antik Yunan kabul edilir? Böyle bir kabul daha önceki uygarlıkların inkarı anlamına gelmez mi? Bu temelde yükselen kavranımının kendisi, tarihin belli bir döneminde meydana gelen gelişmeleri mucize kavramına başvurmadan açıklayabilir mi? Öyle görülüyor ki bu soruların yanıtlanması Antik Yunan öncesi uygarlıklara yönelmeyi ve onlar üzerine kısa da olsa bir araştırma yap-

mayı gerektirmektedir.[2] Hiç kuşkusuz Antik Yunan düşüncesi birçok bakımdan Mısır, Mezopotamya ve Yakın Doğu uygarlıklarında halihazırda oluşmuş bulunan bilgi birikimlerinden etkilendi.[3] Bunların başında özellikle tıp, kimya, matematik ve astronomi gelir. İlkçağ doğa düşünürlerinden olan **Thales**'in Mısır'a gittiği ve orada matematik ve astronomi konusunda bazı incelemeler yaptığı kesindir. Sonra, **Pythgoras** ve **Platon**'un Yakın Doğu'da kökleri bulunan sayı mistisizmden etkilendikleri kabul edilmektedir. Bu bakımdan olmak üzere, en azından Mısır ve Mezopotamya uygarlığı ile Antik Yunan uygarlığı arasında tarihsel bir devamlılık olduğu söylenebilir. Ancak hem Mısır ve hem de Mezopotamya'da matematik, astronomi ve doğal olarak tıp daha çok pratik yararları bakımından ele alınıyordu. Dolayısıyla ve sözü edilen bakış açısından hareketle tekniğin, belki de mühendisliğin, bilimden daha önce geldiğini söylemek pek yanlış olmasa gerek. Gündelik ekonomik ve sosyal aktiviteler ile bağıntılı olarak ele alınan matematik problemleri, bu gibi çalışmaların içeriğinin pratik gereksinimler tarafından belirlendiğini ifade eder. Bu, özellikle geometri söz konusu olduğunda kendini açıkça gösterir; çünkü geometri konusunu doğada bulduğu biçimlerle sınırlamak durumundaydı. Soyut ve kavramsal düşünmenin henüz pek gelişmediği Eski Mısır ve Mezopotamya'da aritmetik ve aritmetikten daha kompleks olan cebir konusunda herhangi bir yetkin gelişmeden söz etmek oldukça güçtür.[4] Çok uzun yüzyıllar Yakın Doğu, özellikle de Mısır ve Mezopotamya, matematik, astronomi ve tıp alanında son derece büyük bir bilgi birikimine sahip olmakla birlikte acaba neden modern Batı biliminin ve uygarlığının ilk başlangıcı kabul edilen Antik Yunan'dakine benzer bir bilimsel sıçramayı gerçekleştirememiştir? Bu konuda çeşitli açıklamalara başvurulabilir ve bazı nedenler gösterilebilir. Ancak bana öyle görünüyor ki, en önemli neden, bilimin ve bilim insanının politik ve ekonomik yapılanımın belirlenimi dışına çıkarak bağımsızlığını gerçekleştirememiş olmasıdır. Yukarıdaki düşüncelerle bağıntılı olan bir diğer önemli nokta ise, bilimin yarar amacı dışında ele alınmamış olmasıdır. Oysa bilim, varlığın rasyonel bir kavrammı olarak hem kendi otonom varlık alanını belirlemek ve hem de kendisi dışından gelen her türlü belirlenimin sınırlarından bağımsız olmak durumundadır. Ancak bu sayededir ki bilimle uğraşan kişi ele aldığı problemi herhangi bir fayda gözetmeksizin, *yalnızca bilmek için bilme sevgisiyle*, düşüncesinin inceleme konusu haline getirebilir. Mısır ve Mezopotamya'ya bakıldığında ise, yukarıda anlatılanın tersine, bilgi ile pratik yarar ve ihtiyaç arasında son derece kopmaz bir bağıntı olduğu görülür. Muhteşem piramitler Firavunun ölümsüzlüğüne ve devasa gücüne göndermede bulunurken, bedenleri mumyalama tekniği, ölümlü olanın kendini ölümsüzleştirme isteminin bir aracı olmaktan öteye gidemez. Dolayısıyla, bu bakımdan, sözü edilen uygarlıklarda bilim insanından çok mühendis veya teknisyenden söz etmek daha yerinde gibi görünmektedir.[5]

Mısır ve Mezopotamya'da var olan bilginin önemli niteliklerinden biri de onun dinsel kaynaklı olmasıydı. Bu, en açık bir biçimde astronomide kendini göstermektedir. Mezopotamya'da Akad'lılara kadar geri giden süreçte, astroloji bireylerle ve onların yaşamlarıyla ilgili olmaktan öte, daha çok politik yöneticinin veya yöneticilerin kaygı ve gelecekleri ile meşguldü. Astrolojinin konusunu felaketler, savaşlar, politik değişimler oluşturuyordu. Gökyüzünde meydana gelen olayların gözlenmesi, düzenliliklerin saptanması ve bunların oluşumuyla kralın veya yöneticilerin gele-

ceklerine ilişkin saptamalara gidilmesi, astrolojiyi mitolojik-astronomiden ayırt etmeyi zor kılmanın yanı sıra, onu, astronomi biliminin başlangıcı olarak kabul etmeyi de güçleştirmektedir.

Yakındoğu uygarlıkları söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta da bilgi etkinliğinin dinin yanı sıra sihir ile de içsel bir bağıntıya sahip olmasıdır. Matematik ve astronominin tersine, tıp bilgisi sihir ile son derece yakın bir ilişki içinde olarak karşımıza çıkar. İnsan sağlığına ilişkin bilgi, anlaşılır nedenlerle, her toplumda mevcuttur. Ancak Mısır ve Mezopotamya'da tıbbın dinden ve ondan daha fazla da sihir ile iç içe olması ne yazık ki bu bilgi alanının da bağımsız olarak gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Öyle ki tıp ile uğraşanlar kutsallık halesine bürünerek, sahip oldukları bilgiyi de kutsal kılıp, onu ortak deney ve gözlem alanından uzaklaştırmışlardır.[7] Yakın Doğu uygarlıklarında, özellikle de Mısır ve Mezopotamya'da astronomi, matematik ve tıbbın bilgi alanından bilim alanına geçememiş olmasının ortak nedeni, her ne olursa olsun, bu bilgi dallarının kendilerine bağımsız bir alan yaratamamış olmalarıdır. Politik ve ekonomik yapılanım neredeyse bilme eylemini pratik yarar alanına hapsetmiş; hatta onu kendi kölesi haline getirmiştir. Ancak, yine de Yakın Doğu uygarlıklarında yukarıda anılan çeşitli bilgi dallarına ilişkin belli gelişmelerden söz edilebilse de aynı şeyi felsefe ve demokrasi için söylemek imkânsız görünmektedir. Değerli bilim tarihçisi **Aydın Sayılı**'nın belirttiği gibi, onların yalnızca mitolojileri vardı, ama felsefeleri yoktu.[8] Peki neden Yakın Doğu uygarlıklarında bilgiden bilime, mitolojiden rasyonel düşünüme ve teokrasiden demokrasiye geçilememişti? İşte bundan sonraki tartışma yukarıda sorulan sorunun yanıtını vermeye çalışırken, aynı zamanda olayın nedenlerini de ele alıp incelemeye çalışacaktır.

Mısır ve Mezopotamya'da çeşitli bilgi alanlarında meydana gelmiş olan gelişmelerin *bilimsi* bir nitelik gösterdiği, ama gerçek anlamda bilimsel bir söyleme dönüşmediği halihazırda ifade edilmiş bulunuyor. Ancak, bu onları ne önemsiz ve ne de anlamsız kılar. Mısır ve Mezopotamya'da gelişmiş olan özellikle astronomi ve matematik bilgisi Antik Yunan bilimine temel teşkil etmeleri bakımından son derece önemli tarihsel bir rol oynamışlardır. *Philosophia'nın* ilk temsilcisi olan **Thales** ve onu izleyen filozofların, örneğin **Anaximandros**, **Pythgoras** ve **Platon**, Mısır ve Mezopotamya'daki bilgi birikiminden önemli ölçüde etkilendikleri ve yararlandıkları ve bu etkilenmenin bilim alanında **Hipparkos**, **Heron** ve **Diaskorides** ile devam ettiği bir gerçektir.[9] Ancak, Mısır ve Mezopotamya ile Antik Yunan arasında inkar edilemez olan bu etkilenme, bu temas, Antik Yunan'da bilimin, felsefenin ve buna bağlı olarak demokrasinin doğuşunda ne derece de önemli olmuştur? Yoksa insanlık tarihinde bu olağanüstü gelişmenin nedenini bizzat Antik Yunan dünyasının kendinde mi aramak gerekir? Bu soruların yanıtlanması için, bu kez de Antik Yunan uygarlığına dönerek, onu oluşturan temel niteliklerin neler olduğunun tanımlanması gerekmektedir.

İlk önce belirtilmesi gereken nokta, Antik Yunan biliminin ve felsefesinin, o dönemin mitolojik kavrayışı ile çok yakın bir bağlantı içermesidir. İ.Ö. 8. yüzyılda yaşamış olan **Hesiodos**, *Theogoni* adlı eserinde *kaos'tan kosmos'a*, bir başka ifadeyle, belirsizlikten belirli olana geçişi anlatır.[10] Bu ise *teogonia* ile, yani tanrıların doğuşunun yanı sıra, evrenin oluş ve meydana gelişimini ele alan kozmogoni ara-

sında Antik Yunan mitolojisinde var olan son derece yakın bir bağıntıya işaret eder. Dolayısıyla, ilkçağ doğa düşünürlerinin evren anlayışı, aslında bu kavranımın herhangi bir pratik yarar gözetmeyen, bilmek için bilmeyi amaçlayan bilimsel-felsefi söylemde devam etmesinden başka bir şey değildir. O nedenledir ki, birçok bilim adamı ve felsefe tarihçisi Antik Yunan'da bilim ve felsefesinin ortaya çıkmasında dönemin mitolojik kavrayışının çok önemli olduğu konusunda birleşirler. Fakat, birazdan görüleceği üzere, bu nokta da **Homeros**'un **Hesiodos**'tan bir çok bakımdan daha önemli olduğu ve önce geldiği düşünülür.

Hemoros'un özellikle *İlyada* adlı yapıtında olayların kahramanlarını oluşturan kişilerin yaşamları ile onların sahip oldukları yetenekler arasında bir örtüşmenin söz konusu olduğu görülür. Bunun yanı sıra bir diğer önemli nokta da **Homeros**'un *İlyada'da* konu edindiği tanrıların insan-üstü bir güce ve yeteneğe sahip olmaktan çok, neredeyse bir üstün-insan, yetkin insan olarak karşımıza çıkmalarıdır.[11] Antik Yunan düşünce dünyasına ilişkin olarak belirtilmesi gereken bir diğer önemli nitelik ise, mitolojide ve dinde büyüye hemen hemen hiç yer verilmemiş olmasıdır.[12] Dolayısıyla tanrıların ellerinde, insanların yazgılarını ve hatta kendi yaşamlarını belirleyen sonsuz bir güçten söz etmek imkânsızdır. Onlar da kendi aralarında, aynı insanlarda olduğu gibi, kıskançlık, yarış, sevme, zorlu bir yaşam mücadelesi veriyorlardı.[13] Böyle bir din anlayışı ise, insanın düşünme alanını mutlak bir biçimde etkileme gücünden uzaktı. Bu nedenle tanrıların kökenine ilişkin bir sorgulama hiç de Antik Yunan dinine ters düşmemekteydi.[14] Bu kavrama ve anlama sınırsızlığını **Thales**'in Tanrı'yı su, **Anaximandros**'un *sınırsız* ve **Aristoteles**'in *mutlak aktivite* olarak tanımlanmasında açıkça görmekteyiz. Bu bakımdan **Hesiodos** ve **Hemoros** ile başlayan varlığın ve evrenin rasyonel bir temelde kavranımı, İlkçağ doğa düşünürleri ile birlikte devam etmiştir. Çok büyük bir felsefe ve bilim etkinliğinin yaşandığı bu dönemde dini nedenlerle yargılanma bir iki örnekle sınırlı kalmıştır. Hatta birçok araştırmacıya göre, **Sokrates** ve **Anaxagoras**'ın yargılanması dinsel nedenlerden çok Atinalıların barbar olarak gördükleri toplumlar tarafından yenilgiye uğratılmaları ile ilintilidir.[15] Çünkü bu dönemde Antik Yunan bilimi ve felsefesi neredeyse ilk baştaki gücünü kaybederek, hızla gerilemeye başlamıştır. Bu dönem artık *bilmek için bilme* arzusuyla bilime ve felsefeye yönelenlerin dönemi değil, felsefeyi para karşılığı metaya çevirenlerin, Sofistlerin dönemidir. Ancak bu döneme geçmeden önce **Homeros**'un Antik kavrayışı yansıtan düşüncelerine kısaca değinmek istiyorum.

Homeros'un eserlerinde dinsel törenlere hemen hemen rastlanılmaz. Bu ise, onun halkın dinsel anlayışını kendine konu edinmesinden çok, tanrılar nezdinde aristokrat bir sınıfın dünya görüşünü dile getirdiği yolundaki iddialara son derece uygun düşer gibi görünmektedir. Çünkü Olimpios tanrıları, insanlara birçok bakımdan yakın olmakla birlikte, onların bizzat varlık nedeni olmamalarından dolayı da bir o derecede uzaktırlar. Dolayısıyla, tanrılar insanların kendilerine yönelebileceği mutlak bir varlık ve sevgi objesi durumunda değillerdir. Bir diğer dikkate değer nokta da Olimpios tanrılarının insan dışı bir forma sahip olmamalarıdır ki bu da Antik Yunan dininde akla verilen önemi göstermesi bakımından büyük bir önem arz eder.[16] Ancak burada durarak, varlığın ve evrenin rasyonel kavrammım Antik Yunan'daki din anlayışına indirgemenin ne derece doğru olup olmadığının sorgulan-

ması gerekmektedir. Öyle ki, tanrıların insanlara karşı ilgisizlikleri, onların mutlak anlamda yönelinebilecek bir varlık olarak algılanmamaları, insanın bizzat kendisinden, kendi akıl ve yeteneklerinden başka hiçbir şeye güvenmemesi gerektiğini de telkin etmiş olabilir. Fakat bütün bu nedenler arasında, bana göre en önemli olanı, Antik Yunan düşüncesine egemen olan insanın yetkin olana ulaşma, bilme ve onu gerçekleştirme arzusudur. Bu anlayışı simgelemesi bakımından burada, ünlü filozof **Demokritos**'a ilişkin bir anekdotu aktarmak istiyorum. **Demokritos** arkadaşlarıyla birlikte bir yemek toplantısındadır. O kendisine sunulan salatalığın bal tadını ve kokusunu verdiğini belirtir. Bunun üzerine arkadaşları ona dönerek, salatalığın daha önce bal kavanozunda saklandığını, dolayısıyla bal tadını ve kokusu verdiğini söyler. Demokritos'un bu açıklamaya ilişkin yanıtı şu olur: *"Bunun doğru olup olmadığını araştırmam gerekir."*[17] İnsanın kendini mükemmel insana göre tanımlaması ve her şeyin ölçüsünün insan olması gerektiği yolundaki kavramın ve insanın yetkinliğini onun varlığı ve evreni rasyonel temelde kavrama arzusunda bulan anlayış belki de Antik Yunan'ın bütün insanlığa bıraktığı en değerli mirastır. Evrenin ve insanın mitolojik kavranımından akılsal kavranıma geçişte en büyük rolü eleştirel akıl oynamıştır. Bir başka ifade ile, hiçbir yanıtı sorgulamaksızın kabul etmeyen felsefi bir kavranım sayesindedir ki Antik Yunan'da bilim, bilginin dar ve sınırlayıcı kalıplarını aşarak, kendi kendini kendi otonom varlık alanına taşıyabilmiştir. Ancak göz önünde tutulması gereken bir önemli nokta da, o dönemin politik yapılanımıdır. Bu konuya farklı nedenlerle daha sonra dönülecek olması nedeniyle burada bazı temel saptamalara kısaca değinilmekle yetinilecektir. Özellikle Mısır ve Mezopotamya'da varolan politik sistem yöneticilere devasa bir güç veriyordu ki böyle bir sistemde bireyin politik yönetime katılması hiçbir biçimde söz konusu olmadığı gibi, onun döneminin hakim olan sosyo-politik anlayışına herhangi bir eleştiri de bulunması da mümkün değildi. Buna karşın, Antik Yunan şehirlerinde ne merkezi bir yönetim ve ne de ilke ve kuralları kesin olan bir din vardı. Felsefenin doğuşundan kısa bir süre sonra yaşamış olan **Ksenofanes**'in şu sözleri yukarıda genel hatlarıyla tanımlanan Antik Yunan dünyasının özgür kavranımını yansıtması bakımından son derece önemlidir. O şöyle der: "**Homeros**'la **Hesiod**, ölümlüler (insanlar) arasında suç sayılan, utanılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra, ölümlüler sanıyorlar ki tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendileri biçimindedirler. Nitekim, Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu, Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların ve aslanların elleri olup da resim yapsalardı, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizeceklerdi. Oysa tanrılar ne aslan biçimindedirler ne zenci gibidirler, ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar.[18] İşte Antik Yunan'da bilginin yerini bilime, mitolojinin yerini felsefeye bırakmasının temelinde yatan esas neden bu eleştirel akıldır, bu eleştirel kavrayıştır. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, Mısır ve Mezopotamya'da bilginin pratik faydanın sınırlanımı dışına çıkamayıp, varlığı bütününde rasyonel bir temelde kavrayamama başarısızlığının temelinde de işte bu eleştirel kavranımın yokluğu yatmaktadır. Böyle bir kavrayış eksikliği çağımızda birçok toplum için geçerliliğini halen sürdürür görünürken, onun sözü edi-

len toplumlarda var olan önemli problemlerin temelinde bulunduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla, Antik Yunan'da bilginin bilime dönüşmesini sağlayan en önemli neden, onu çevreleyen felsefi kavranımdır, eleştirel aklın sahip olduğu bağımsızlıktır. Daha açık bir ifadeyle, Antik Yunan bilimi de dahil olmak üzere, modern Batı biliminin temelinde işte bu eleştirel akıl yatmaktadır. Bu ise, aslında bilimin felsefeden doğduğunu iddia etmektir. Eğer Ortaçağ ve sonrası düşünülürse bu saptamanın sözü edilen dönemler içinde geçerli olduğu ortaya çıkacaktır. Özellikle Avrupa Ortaçağında daha çok Hıristiyanlığın dogmalarının temellendirilip savunulmasında araç olarak kullanılan felsefe rasyonel söylemin kendisi, ancak ve ancak kendini bu sınırlanımdan kurtarmakla tekrardan kendi özüne, kendi evine dönebilmiştir. Ve ancak bu dönüşten sonradır ki Avrupa bilimde ve politikada da yeni bir yapılanımı gerçekleştirebilmiştir. Aynı Antik Yunan'da olduğu gibi, modern bilimde de bilim adamı ve düşünür olma bir ve aynı kişi de yan yana gelmiş, iç ice geçmiştir. Örneğin **Leibniz** ve **Descartes**'ın kendileri birer filozof oldukları kadar aynı zamanda matematikçilerdi de. Yine Ortaçağın son bulması ve modern bilim ile felsefenin gelişmesiyle beraber onu izleyen politik yapılanımdaki demokratik değişimler, Antik Yunan'da bilim, felsefe ve demokrasinin neredeyse eş zamanlı olarak ortaya çıkmasıyla da son derece çarpıcı bir paralellik göstermektedir. Öyle görünüyor ki, günümüzün çağdaş toplumlarında da durum aynıdır. Nerede felsefe orada bilim, nerede her ikisi orada demokrasi. Bütün bunlar neden Mısır ve Mezopotamya'da bilgiden bilime geçilemediğinin yanı sıra, neden politik alanda da neden demokratik bir yapıya ve yönetime geçilemediğini daha anlaşılır kılar. Çünkü sözü edilen uygarlıklarda matematik, astronomi ve tıp pratik yararın belirlenimi doğrultusunda büyü ve din ile içsel bir bağıntıya sahip iken, Antik Yunan'da bilim, *bilmek için bilmek* arzusuyla ortaya çıkan *philosophia'nın*, felsefi söylemin yanında ve onunla beraber iç içe olmuştur. Felsefi kavranımın özünü oluşturan bilme istemi ve onun her türlü pratik ve politik yararı dışarıda bırakan eleştirel yaklaşımı sayesinde dir ki bilim de kendi otonom varlık alanına kavuşmuştur.[19] Bu ise, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında uzun yıllar boyunca oluşan bilgi birikiminin neden kökten bir sıçramayı gerçekleştiremediğine doğrudan bir yanıt oluşturur. Onlar kendi felsefi kavranımlarını yaratamamış olmalarından dolayı, bilim alanında da esaslı bir dönüşümü sağlayamamışlardır. Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının sahip olmadıkları bir diğer önemli şeyin ise demokrasi olduğu yolundaki görüşe şimdiye kadar dolaylı da olsa değinilmiş bulunuyor. Bu tarihsel kavranım çerçevesinde ve bu incelemenin sonunda, neden ancak ve ancak demokrasinin bilim ve felsefe ile mümkün olabileceği, neden felsefi ve bilimsel boyuttan yoksun olan bir demokrasinin içi boş bir demokrasi ve hatta çoğunluğun bir sayısal, siyasal tiranlığından ileri gidemeyeceğini ve hatta onun böyle bir yapılanım olarak nasıl bizzat kendi kendisini yok etmeye yöneleceği Aristotelesçi bir bakış açısından ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

III.

Aristoteles *Metafizik* adlı çalışmasının *980a 21-27* satırlarında şöyle der: "Bütün

insanlar doğaları gereği, doğal olarak bilmek isterler." İşte bu önermenin kendisi Batı uygarlığının temelinde bulunan tek ana ilkeyi açık ve net olarak dile getirir. İnsan bilme arzusuna, sahip olan bir varlıktır ve o, bu sahip olduğu doğal yeteneği sayesinde bilme gücüne de muktedirdir. Ancak **Aristoteles** için bilme istemine potansiyel olarak sahip olmanın pek bir önemi yoktur. O, *Protrepticus'ta* bu konudaki düşüncesini şu sözlerle ifade eder: *"Önemli olan bir ruha, ya da akla sahip olarak yaşamak değil, bir ruha ya da akla sahip olarak aktif yaşamaktır."*[20] **Aristoteles**'e göre, bireyin bilen bir özne, bilen bir varlık olarak bilme arzusuna sahip olması onun özünü oluşturmaz. İnsanın varlığını salt fiziksel bir olgudan (*existence*) öze (*essence*), yani bir başka ifadeyle, gökteki meteor taşı olmaklıktan insan olmaya çeviren şey, onun kendi aklının, kendi varlığının aktiviteye dönüştürmesidir. Ancak daha fazla ilerlemeden çok önemli bir noktanın altının çizilerek ifade edilmesi gerekiyor. *Metafizik'in* ilk önermesinde **Aristoteles**, insanın epistemolojik özgürlüğünü, onun doğal-bireysel varlığı üzerinde kurar. İnsanın kendisinden, kendi aklından başka sahip olduğu hiçbir şeyi yoktur. O hem epistemolojik bakımdan, yani hem bilen bir özne olarak ve hem de fiziksel bir birlik olarak bir bütünlüktür. Dolayısıyla, insanın epistemolojik özgürlüğü onun ontolojik bütünlüğü üzerinde yükselir. Ve insan, **Aristoteles**'te, bu her iki bakımdan da otonom bir varlıktır.[21]

Evreni ve insanı bütünüyle rasyonel bir temelde kavrama isteminin sonucu olarak, **Aristoteles** *Nicomachean Ethics'in 1168 b 35* satırında insanın gerçek benliğini, özünü, akıl, yani *nous* ile özdeş kılar. Philosophia'nın *insanlık tarihinde bir ışık olarak parlaması* **Aristoteles**'in insanı bütünüyle akılsal-atomik bir bütünlük olarak tanımlamasıyla doruğa ulaşır.[22] İnsanı tanımlayan şey, insanı diğer varlıklardan , örneğin bir zürafadan ya da bir öküzden ayıran şey, onun akılsal bir varlık olarak bilme istemine ve bunu gerçekleştirme gücüne sahip olmasıdır; çünkü insanın kendisi diğer hayvanlarla birçok özelliği ortak olarak paylaşmasının yanı sıra, paylaşmadığı tek şey onun aklıdır.[23] Ancak Platonian-Kantian düşünce geleneğinin tersine, **Aristoteles** gerçeğe gitmeden öne sürülen her düşüncenin boşlukta kalacağını iddia eder.[24] İnsan için en iyi yaşamın, iyinin ne olduğunun *sorgulandığı Nicomachean Ethics'te* **Aristoteles** üç ayrı insan kategorisinden söz eder. Birinci kategoride yer alan insan için yaşam fiziksel hazların bir toplamıdır. O, her şeyden çok kendi bedenine ve onun isteklerine önem verir. **Aristoteles** böyle bir yaşam anlayışının daha çok kölelere ve hayvanlara uygun düştüğünü söyler. İkinci kategoride ise, kendini politik yaşam ile özdeş kılan insan yer alır. **Aristoteles** politik yaşamı bütünüyle iyi olmayan bir yaşam olarak nitelemez. Ancak o, insan için en iyi olan bir yaşamda değildir. Bunun nedeni politik yaşamın *schole'yi,* yani özgür zamanı dışarıda bırakıyor olmasıdır. İkinci neden ise politik yaşamın amacına ilişkindir. O, toplumsal şeref ve onay peşinden koşar. İşte bu nedenle *politikos'un*, yani devlet adamının varlığı ve anlamı diğerlerinin onayına bağlıdır. Üçüncü nedene gelince, politik yaşamın öznesi olan devlet adamı en iyi olasılıkla kendi vatandaşlarının mutluluğunu kurmak istese bile, bu onun amacını bir birey olarak hiçbir zaman kendisine içkin kılmaz. **Aristoteles**'e göre ise, amacı kendine içkin olmayan hiçbir şey özgür ve saygın olamaz. Üçüncü kategoride de **Aristoteles** kendi varlığını akıl ile, gerçek benliğini akıl ile özdeş kılan insandan söz eder. Bu ise düşünürün, düşünen insanın kendisinden başkası değildir. Onun düşüncesinin konusunu

sınırlayan hiçbir şey yoktur. Öyle ki, iyi bir devlet adamı en iyi olasılıkla devleti oluşturan bireylerin mutluluğunu sağlamak için en iyi ortamı yaratmaya çalışır. Oysa filozofun kendisi toplumu oluşturan bireyleri, yöneticileri ve yasa yapıcıları bütünsel olarak kavramaya yönelir; çünkü insan için en iyi olanın ne olduğunun araştırılması da düşünsel yaşamın öznesi olan düşünürün kendisine aittir; onun düşünme alanına girer. Bir başka ifade ile, politik özne düşünen öznenin kapsam alanı içindedir.[25] Bu ise, hiç kuşkusuz düşünsel öznenin epistemolojik bakımdan mutlak özgürlüğünün ifadesinden başka bir şey değildir. Felsefe aralıksız, kesintisiz bir sorgulama aktivitesidir. Bu ise, eleştirel aklı kullanmayı da beraberinde getirir. Küçük Antik Yunan şehirlerinde başlayan *philosophia'nın*, rasyonelitenin parlayan bu ışığının yakınında ve öncesinde muhteşem Yakın Doğu uygarlıkları vardı ve aralarındaki fark son derece çarpıcıydı.[26] Yüzyıllarca devam eden bu uygarlıklarda insan ne ontolojik ve ne de epistemolojik olarak kendi bağımsızlığını gerçekleştirebilmişti. Buna karşın birçok bilim insanı ve araştırmacının halihazırda işaret ettiği gibi, Antik Yunan şehirlerinde insan bir birey olarak, otonom bir varlık olarak politik yönetime katılıyordu. Çalışmanın başlangıcında değinildiği gibi, bunun nedeni Yakın Doğu uygarlıklarında politik yönetimin ve yapılanımın tanrısal bir kabul üzerine yükselmiş olmasıydı. Dolayısıyla, toplumu oluşturan bireyler, tanrının temsilcisi olduğu öne sürülen politik yöneticinin uyguladığı politik sistemde kendi varlık nedenlerini buluyorlardı. Örneğin, Mısırda lider-yönetici kozmik tanrısal gücün karşı gelinemez bir otoritesi olarak algılanıyordu. Bu politik yapılanım çerçevesinde toplumsal ve politik olaylar iyi ile kötünün, ahlaklı ile ahlaksız olanın savaşımı olarak görülüyordu. Bir diğer çok önemli nokta da, toplumda var olan birlik ve düzenin bireylerin ortak kabulü ve karşılıklı sorumluluğunun sonucu olmaktan çok, kozmik-tanrısal yöneticinin iradesini temsil ediyor olmasıydı.[27] Oysa **Hesiodos** ve **Homeros** ile başlayan tanrısallığın politik ve rasyonel temelde kavranımı ilkçağ doğa düşünürleri ile birlikte bütün varlığın akılsal kavranımına dönüşerek, **Aristoteles**'te insanın ontolojik ve epistemolojik temelde özgürlüğünün inşa edilmesiyle doruk noktasına ulaşmış bulunmaktaydı. O, *Nicomachean Ethics'te* şöyle der: "*İnsanların ülkeleri, şehirleri yönetmelerinden tanrıları da yönettiği sonucu çıkmaz.*"[28] Bu düşüncenin kendisi iki bakımdan çok büyük bir önem arz eder. I) Politik yönetici tanrının kavranımı konusunda hiçbir iddiada bulunamaz. II) Böyle bir varsayımdan hareketle benimsediği veya uyguladığı politik düzeni haklı çıkaramaz. Ve işte **Aristoteles** bu düşüncesiyle politik alandaki haklılığın dinsel kaynaklarını bütünüyle ortadan kaldırır.

IV.

Dolayısıyla ne İ.Ö. 6 yüzyılda *philosophia'nın* doğuşu, ne bilginin bilime dönüşmesi ve ne de demokrasinin ilk defa Atina'da kurulması ne bir rastlantı ne de bir mucizedir. İşte bu bağlamda demokrasi; varlığın rasyonel kavranımının politik alandaki somut ve doğal bir ifadesinden başka bir şey değildir. İ.Ö. 460 yılından itibaren bütün erkek vatandaşlar oy hakkına sahip olmanın yanı sıra, şehrin politik yönetiminde de görev almaya başladılar. Bunu, aristokrasinin son kalıntısı olan

seçkinler meclisine tanınan özel haklarının kaldırılması izledi. Ancak bu dönem aynı zamanda devrimlerin, savaşların ve toplumsal ayaklanmaların meydana geldiği bir dönemde oldu. Bu ise politik alanda yeni bir sorunun ele alınmasını, düşünümünü zorunlu kıldı. Hatta demokrasiye yürekten bağlı olanlar ve onun kurulması için büyük bir savaşım verenler bile, demokrasinin da siyasal-sayısal çoğunluğun üstü örtülü bir tiranlığı haline gelebileceğini sorgulamaya başladılar.[29] Bu problemin düşünümüne daha sonraki yıllarda şu soru da eklendi: Neden son derece uygun politik, ekonomik ve kültürel bir ortama karşın demokrasi bir anarşiye, bir sayısal-siyasal tiranlığa dönüşerek, kendi kendini bile yok etmenin koşullarını hazırladı? Temel nedenler arasında onun, nüfusun neredeyse yüzde ellisini oluşturan kadınları, köleleri ve yabancıları yönetimin dışında tutması gösterilebilir. Çünkü bu, Atina demokrasisinin eşitlik ve özgürlük anlayışına aykırı olduğu gibi, aynı zamanda onun, *irrasyonel* yanına işaret etmesi bakımından da önemlidir.[30] Diğer bir etkende *düşüncelerin yerini yığınların fikrine bırakması* olmuştur. Demokrasi *çıplak sayısallıkla* özdeş kılınmıştır. İşte bu olumsuz süreç 399 yılında **Sokrates**'in demokrasi adına ölüme mahkûm edilmesiyle *reductio ad absurdum* noktasına ulaşır. İ. Ö. 4. Yüzyılda ise demokratik ideal iyice gerilemeye başlamıştır.[31] Antik Yunan'ın şairleri ve devlet adamları tarafından hayal edilen ve yaratılan demokrasinin çökmesinin birçok nedeninin yanı sıra esas nedeni ne olabilirdi? Birçok sosyo-politik açıklamanın ötesinde, felsefi kavranımın kendisi demokrasinin çöküş nedeni konusunda bizi daha derin bir kavrayışa götürebilir mi? İşte insanın rasyonel temelde kavranımının politik alanda somut bir ifadesi demek olan demokrasi üzerine olan yönelim bundan sonra tartışılacak konu olacaktır. Ancak demokrasinin çöküşünün felsefi temelde sorgulanımına geçmeden önce Antik Yunan'ın bilim ve felsefe anlayışının en yetkin ifadesi olan **Aristoteles**'in şu düşüncelerini hatırlamak yerinde olacaktır. Ona göre, insanın doğası gereği bilme istemine sahip olduğu gerçeği, onun herhangi bir pratik yararın söz konusu olmadığı durumlarda bile bilme eylemine yönelmesinde kendini açıkça gösterir. Örneğin, insan herhangi bir yarar beklemeden de görmekten büyük bir zevk duyar; çünkü görme insana, varlıkların sahip olduğu birçok güzelliği, farklılığı gösterir.[32] Ve **Aristoteles**'e göre gerçek anlamda yetkin ve güzel olan şey hiçbir şeyin aracı ve amacı olamaz. Bir başka ifadeyle, başka şeylerin aracı olan hiçbir şey mutlak anlamda yetkin ve güzel olamaz. İşte felsefe bu bakımdan, herhangi bir pratik faydayı içermemesi bakımından, insanın en yetkin düşünsel aktivitesini ifade eder. Çünkü o, yani felsefe, varlığın rasyonel bir kavranımı, aklın eleştirel özgürlüğüdür. Böyle bir entelektüel aktivite ise zorunlu işlerin içerilmediği özgür zamanı, yani *schole'yi* gerektirir. **Aristoteles** bazı bilgi dallarının Mısır'da ortaya çıkmasını da buna, yani dinsel sınıfın düşünme etkinliğine ayıracak zamana sahip olmasında bulur.[33] Ancak sonuçta; zorunlu ihtiyaçların belirlenimi dışına çıkamayan bilgi Aristotelesçi bir tanımlamayla, kölesel bir bilgidir. İşte Yakın Doğu uygarlıklarında bilim ve felsefenin ortaya çıkmamasının ve süreklilik göstermemesinin en önemli nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkan bir diğer gerçek de budur.

İ.Ö. 6. yüzyılda insanın kendini ve evreni rasyonel temelde kavrama isteminin somut ve olağanüstü bir başarısı olarak ortaya çıkan felsefe, ne yazık ki, daha

sonraları Sofistlerin korkunç saldırılarıyla karşı karşıya kaldı. Çünkü onlar, epistemolojik bağlamda mutlak göreliliği savunarak, bilgiye ulaşmanın, doğruya ulaşmanın mantıksal bakımdan olanaksız olduğunu öne sürdüler.[34] Sofistlere göre gerçek bilinemez, bilinse bile anlatılamaz.[35] Dolayısıyla, felsefe, onun doğuşunun nedeni durumunda olan doğruyu, gerçeği bilme arzusundan ve iddiasından vazgeçmelidir. Bu anlayış doğrultusunda hareket eden Sofistler, felsefeyi diğer insanlara para karşılığı öğretilebilecek bir şey, politik yaşamda yararlı olan bir araç haline dönüştürdüler. Sofist aslında gerçek bir demegokdur; onun esas amacı gerçeği aramak, bulmak değildir. Tam tersine o, gösterişli sözler, safsata ve mantık hileleriyle diğerlerinin düşüncelerini etkilemeye çalışır. Dolaysıyla geçmişte olduğu gibi, günümüzde de post-sofistlerin esas amacı gücün öznesi durumunda bulunan *politikos*'un yığınları etkilemesine yardımcı olmaktır. Bu nedenledir ki, tarihsel süreçte çoğu kez filozoflar ile politikacılar arasında kurulamayan bağ; politikacı ve Sofist arasında her zaman sıkı olmuştur.[36] Çünkü onlar, tarihsel olarak, **Aristoteles**'in insan sınıflamasında birinci kategoriye koyduğu yığınları en kolay bir biçimde etkileyerek, demokrasinin politikacılarının elinde siyasal-sayısal bir tiranlığa dönüşmesini sağlamışlardır. Öyle ki, o dönemde, Sofistlerin bilgi satımından büyük paralar kazandığı söylenir. Örneğin, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu öne süren ünlü Sofist **Protagoras**, önceleri yaşamını hamallıkla kazanırken, bir gün yüklediği odunları diziş ve bağlayışındaki ustalığıyla **Demokritos**'un ilgisini çeker. **Protagoras**'ı yanına alan **Demokritos**, onun eğitimini de üzerine alır. Ancak, **Protagoras** sonunda hocası gibi atomcu olmaz; ama zenginlere, politikacılara verdiği *felsefe* dersleriyle kısa sürede Atina'nın en zengin adamı olmayı başarır. Öyle görülüyor ki, felsefe hiçbir dönemde bu dönemde olduğu kadar para kazandırmamıştır.[37]

Ancak sofistlerin epistemolojik kavranımlarının temelinde yer alan görelilik anlayışının pratik yarar ile bağıntılanmasının sonuçları hem bilim, hem felsefe ve hem de demokrasi açısından korkunç olmuştur.[38] Sofistlerin yararcı bilgi anlayışı bilimin olanaklarını ortadan kaldırarak, varlığın rasyonel kavranımını imkânsız kılmıştır. Sosyal varlık alanını kavramanın temeline insanın her şeyin ölçüsü olduğu önermesinin yerleştirilmesi etik alanda mutlak bir anarşizme yol açmıştır. Bir başka ifadeyle, Sofistlerle birlikte hem varlık ve hem de insan *logos'un*, yani aklın dışına atılmıştır. Böylesi bir ortamda ise, demokrasinin rasyonel temellerinden söz etmek imkânsızdır; çünkü demokrasi, onu oluşturan her bireyin rasyonel bir bütünlüğe sahip olduğunu, daha açık bir ifadeyle, devleti oluşturan bireyleri akla sahip bir varlık olarak kabul eder. Yani demokrasi; her bireyin ontolojik ve epistemolojik bakımdan bağımsız olduğunu varsayar, varsaymak zorundadır. Ancak, doğrunun objektif ölçütlerinin ortadan kalktığı ve aklın herkes için ortak bir referans olma niteliğini yitirdiği bir yerde demokrasinin işlevini yitirerek, bizzat kendini ortadan kaldıracak koşulları yaratması kaçınılmazdır. Çünkü demokrasi her bireyin atomsal düzeyde rasyonel bir birlik, bir bütünlük olduğu üzerinde yükselir. Böyle bir bütünlüğü kaybetmiş olan bireylerin veya böyle bir bütünlüğe ulaşamamış olan bireylerin oluşturduğu toplumun kendisi post-sofist demagogların ve politikacıların birer edilgen objesinden başka bir şey olamazlar. Daha açık bir ifadeyle, bireyin rasyonel bir özne olarak yerini almadığı bir demokrasi aslında siyasal-sayısal bir tiranlıktan, kimi zamanda kişi veya kişilerin kendi iktidarlarını meşrulaştırmanın dolaylı bir

aracı olmaktan öte gidemez. Böyle bir demokrasi ise fay hattı üzerine kurulu bir demokrasidir; ne zaman ve nasıl çatlayacağı belli olmaz. Dolayısıyla, günümüzün post-modernistlerinin, aslında birer post-sofist olduklarını bilerek, onların bilim, felsefe ve demokrasi üzerine olan söylemlerini iyi düşünmek gerekmektedir.

DİPNOTLAR:

1. Farrar, Cynthia, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988;

2. Mara, G. M., "The Role of Philophy in Aristotle's Politcal Science", Polity, 19: 375-401, 1987.

3. Ure, P. N., *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922; Speiser, E. A., "The Ancient Near East and Modern Philosophies of History", Proceedings of the American Philosophical Society, 99: 6, 583-588, 1951.

4. Santillana, G., *The Origins of Scientific Throught*, London.

5. Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 47, Ankara, 1991.

6. Sarton, G., *A History of Science, Ancient Science Though the Goldon Age of Greece*, Cambridge, 1952.

7. Morrall, J. B., *Aristotle: Political Thinkers*, London, 1977. Özellikle I. Bölüm.

8. Not 4. Bilimin kökeni ve gelişmesine ilişkin düşüncelerin yer aldığı bu çalışmanın *Giriş* ve *Sonuç* bölümleri konu ile ilgili son derece ayrıntılıve önemli ve önemli bilgileri kapsamaktadır.

9. Not. 4, s. 488-489.

10. Not. 4, s. 444.

11. Hesiod, *Theogony and Works and Days*, çeviren: D. Wonders, Harmondsworth, 1973.

12. Homer, *Iliad*; çeviren: E. V. Riev, Harmondsworth, 1950.

13. Kirk, G. S., *The Nature of Greek My ths*, Harmondsworth, 1974.

14. Guthrie, W. K. C., *In the Beginning*, Cornell, 1957.

15. Hussey, E., *The Pre-Socratics*, London, 1972.

16. Thomson, G., *Studies in Ancient Greek Society*, London, 1955.

17. Lloyd, G. E. R., *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983.

18. Sorabji, R., *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, 1983, s. 150.

19. Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, İstanbul, s. 23.

20. Lear, J., *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge, 1988; Matthen, Mohan(ed), *Aristotle Today: Essays on Aristotle's Ideal of Science*, Edmonton, 1987.

21. Ross, W. D., *Aristotle's Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955; Fragment 14.

22. Metaphysics: 1178a 9-63; Nicomachean Ethics: 1177 a12-1178a-8; 1177a 12-18.

23. Nicomachean Ethics: 1169 a2; 1177 a13-1178 a 7.

24. Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, 1975; Keyt, D., "Intellectualism in Aristotle", içinde: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, editör: J. P. Anton and A. Preus, pp: 364-387, Albany, 1983.

25. Nagel, T., "Aristotle on Eudaimonia", içinde: *Essay on Aristotle's Ethics*, editör: A. Roty, Berkeley and Los Angeles, 1980. Bu çalışma Türkçe'ye çevrilmiş bulunmaktadır. Bak: Nagel, T.,

Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri (çev): H. Nur Erkızan, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 4, s. 137-145, 1998.

26. Erkızan, H. Nur., "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", Düşünen Siyaset, Sayı: 12, s. 145-154, 2000.

27. Mulgan, R., "Aristotle and the Value of Political Participation", Political Theory, 18: 195-215, 1990; Devereux, D. T., "Aristotle on the Essence of Happiness", içinde: Studies in Aristotle, ed. by: D. O'Meara, pp: 247-269, Washington, 1981.

28. Vernant, J. P., *The Origins of Greek Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

29. 1145 a 10-11; Huxley, G., "On Aristotle's Best State", History of Political Thought, 6: 139-149, 1985.

30. Dover, K. G., *Greek Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1975.

31. Finley, M. I., *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, 1985.

32. Whellwright, P., *Heracleitus*, Princeton, 1959; Untersteiner, M., *The Sophists*, Oxford, 1954.

33. Nicomachean Ethics: 1177a 32-4; 1097 a 15-30, 1097 b 6-21; 1177 b 26-1178a 8.

34. Metaphysics: 981 b 15-25

35. Kerferd, G., *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981; Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

36. Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 1998. Özellikle II. bölüm.

37. Denkel, Arda, *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları I*, (editör: Ahmet Haluk Atalay) Göçebe Yayınları, 1997. Özellikle s. 125-133.

38. a. g. y., s. 130-131.

39. Renault, M., *The Last of of the Wine*, London, 1956; Onians, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1951; Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, New York, 1957; Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, 1953.

Demokratik etik 'ben', modernizmde özerklik ve türkiye

Meriç Bilgiç

Türkiye! Kapalı E tipi anti-demokratik ceza evi, devletin insanlığı ve aşağılık kompleksiyle titreyen insanların birbirlerini enflasyonist aşağılama, hiçleme çabası içinde olduğu, yengeç sepeti köle pazarı. Biz, Türkiye'nin pek büyük filozofları! Modern, post-modern hijyenik sohbetleriyle çoğun Batılı filozofların dedikoducuları. Oysa gerçekler zemininde iş yapmak yürek ister, masal değil. İşin başındaki güç sahiplerine sorduğumuzda alınan cevap ise hep aynıdır: "korkuyorum". Türkiye'nin kabuğunu kıramamasının sorumlusu işte bu tek kelimedir. Bu kabuğun oluşumu önce, hastalığın, "aklını kullan", yani her yol uyar ilkesi ile içeri alınması, sonra da "sen enayi misin" ruh hali ile tehlikenin büyüklüğünden habersiz her bireye ve her kuruma yayılması ile oldu. Eski Avrupa devletlerinin, Kurtuluş Savaşı'nda ülkemizi talan etmesi gibi, dünyayı tek akla, tek renge uydurmak isteyen, yıkıcı, ülkücü (idealist) modern felsefe tüm dünya kültürleriyle birlikte bizde de köklü yıkımlara neden oldu. Öyle ki aslını korumuş şanslı bir örnek görünce "ah, çok otantik" diye şaşıyoruz. Bunları ancak o tarihi toplumsal koşulları geride bıraktıktan sonra daha net görebiliyoruz. Çağdaşlarımızın çoğu doğal olarak kafalarını henüz yakın geçmişin koşullarından kurtaramamışlardır ve korkarım ki burada yazılanları aynı tek boyutlu mantıkla yadsıyacaklar ve yazarına kızacaklardır. Bunu onlara yaptırtacak ölçüt de elbette gerçekler değil, alıştıkları kuramsal idealler olacağından dilemmaya düşerek yazarı doğrulamış olacaklardır. Oysa diyalektik mantığın bile derinliği, gerçeğin çok yönlülüğü karşısında sınırlı kalır. Bu yazı da bir çabadır sadece.

Hikâyenin başlarına dönersek, Osmanlı'nın Avrupa'nın ta içlerine kadar girdiği ve gücünün ağırlığını hissettirdiği dönemlerde, Avrupa –**Thomas Hobbes**'un "Leviathan"ında da hissedildiği gibi —nesnesi örtük olarak– savaşçı bir Türk li-

der karakterini "öteki" olarak ideal edinir kendine. Bu karakter **F. Bacon**'dan **Nietzsche**'ye kadar modernizmin temel karakterlerinden biri olacaktır. Doğal olarak Avrupalılar Osmanlı'nın taşıdığı idealizmin, inançlarının, uluslar ötesi, kültürler arası bir evrensel adalet ve hukuk sistemini yaşatmak olduğunu, bunun padişaha bile kişisel özerklik tanımadığını anlamadılar. Bizim Amerikan Rambo filmi seyretmemiz gibi, görüntünün çarpıcı kısmını "güç, bireysel özerklik ve egemenlik" olarak algıladılar. Çarpık da olsa Osmanlı'nın Avrupa üzerindeki bu etkisi bir sır olarak kendilerinden bile saklı kalmıştır. Bu etki, ancak prenslikler olarak yaşayabilen Avrupalı'da –**F. Bacon**, **Descartes** ve dönemin hemen her filozofunda da görülebileceği gibi– büyük, güçlü, bilimsel devlet ve Hıristiyan dünya egemenliği düşüncelerini uyandırmıştır. Ardından ulusal krallıklar ve günümüze kadar dünyamızı Amerika'dan Çin'e resmen talan eden bir Batılı çıkmıştır. Oysa Osmanlı'nın anlamak istenmeyen farkı, kendini apaçık tarihsel bir gerçek olarak ortaya koyar: Osmanlı'nın kültürel özgüven içinde yaşayan vilayetleri yüzyıllar sonra, kendi canlı kültürlerini temel alan ulusal devletlerini kurabilmişlerdir. Buna karşın Batı, kolonilerinin dillerini, dinlerini, geleneklerini, adlarını, kısa sürede kökten tahrip etmiştir. Hıristiyanlık tarihi, Batı Roma'nın işkenceci döneminden Osmanlı'nın yıkılışına ve II. Dünya Savaşı'na kadar tek düze bir "güvenlik" ve "egemenlik" savaşı vermiş, ırkçı, dinci idealizm ve benzeri pek çok çarpık düşünceler üretmiş, doğadan, insandan, bilgelikten uzak düşmüş saplantılı bir kafanın ürünüdür. Başlangıcında Hristiyanlık'ın acı kaderi olan güvenlik arayışı, modern felsefeye **Descartes** düşüncesinin temel karakteri olarak yansır.

Dünya kültürlerini yok edip, kurduğu hiyerarşinin en üstünde gördüğü kendine benzettiği ve yaşayan en güçlü ve kullanışlı ve hatta tek düşünce ve teknik ürünlerinin sahibi olduğu için, çözüm artık Batı kültürünün dışına sıçramak olamaz. Bütün dünya, bir şekilde bu çerçevenin içindedir çünkü. Yapılacak şey ancak kültürel değerlerimizi korumak, bulmak, yeniden canlandırabilmek için bu tarihi filmi geriye sarmaktır. Aynı tarihsel süreçte Batı da kendi kültürünü kaybettiği için, bugün Batılı filozofların da yaptığı budur: Kayıp insanı, doğayı, bilgeliği, doğal insanı aramak! Post-modernizm, çevrecilik, çokkültürcülük, komünalizm, dinci-ırkçı nostaljiler, new age ve benzerleri böyle, haklı bir öz arayışının temsilcileridirler. Aslen bu arayış tarihsel idealleri ve kinleri canlandırmanın tam aksine, bu saçmalıklar arasında kurban edilen insanı, insanlığı yeniden bulma arayışıdır.

Özeleştiri dönemini geçiren Batı, emperyalist eğilimlerini terk etmemiştir. Bal tutan parmağını yalar. Şimdi Batı, pastayı paylaşmak zorunda olduğunu anlamıştır, fakat "bari pastayı paylaştıran ben olayım" düşüncesindedir. Bu bağlamda Türkiye'yi de A. B.'ne almak zorundadırlar. Yoksa tarih, Batının Doğuya yaptığı şeyi Doğunun yapmasına tanık olacaktır. Bu tarihsel vahşetin tekrar etmemesinin kilit noktası, Hindistan, İsrail ve Çin olduğu gibi, çok merkezi bir şekilde Türkiye'dir de.

Tarihsel rolünü oynayabilmesi için Türkiye safi gerçekçi olmak zorundadır. İdeolojilerle, kibir ve hayalle Türkiye'nin geleceğine ancak ihanet edilmiş olunur. Kibrimiz ancak gülünç olmamızı sağlamıştır. Gerçekçiliği baykuşluğa vardıranlar gibi, Türkiye çok büyük bir bunalımın içinde demiyorum ama, Türkiye çok buna-

lımlı bir dönemden geçiyor; süresiz kriz yönetimi politikası izlemek zorunda. Tarihten kalma ideolojilerle bu dönem AŞILAMAZ!

Günümüz Türkiyesi'nde hep uzantılarını ve sorunlarını yaşadığımız dinci, dinsizci, ırkçı, ırksızcı = şeriatçı, aydınlanmacı, ülkücü, Batıcı tarihi ideolojiler, kültürümüzde Batının tahribatından sonra çıkmışlardır ve kaynaklarını doğrudan ve dolaylı olarak ülkücü (idealist) modern felsefelerden alırlar. Bu tahribat sonucu, Batıda olduğu gibi, olumlu toplumsal gelenekler, doğal insan, (dualizme düşmemiş veya parçalanmamış) etik benin birliği ortadan kalkmıştır. Bu ideolojiler Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, Türkiye kültür tarihinde olumlu görevler de üstlenmiş olabilirler fakat eskide kalmışlardır. "Geriye hangi ideoloji kaldı savunacağımız" diye sorulabilir. Çok açık değil mi, hangi ideoloji olursa olsun, bu ideallerin hep toplumsal tabular olarak, tek tek, kadın erkek bireylerin var oluşlarına karşı dikileceği, şimdi de olduğu gibi, insana hiçbir değer verilmeyip, ideallere insanların kurban edileceği, geleneğin ve aydınlanmanın doğal gelişiminin tahrip olacağı? Basit insan olamadan yüce insan olma derdindeyiz. Oysa insanın olası tek yüceliği, olabildiğince doğasına uygun insan olması ve sınırlarını bilip yüceliği bundan ötede aramamasıdır. Ezen-ezilen ikilemi arasında sıkışmış, kişiliğindeki kaypaklığı yüzünden belli, toplumun herhangi bir sınıfından bir üyeyi çevirip genel kültür seviyesinde iki çift laf edince, nasıl çelişik bir şekilde yüce ideallerden söz ettiği hemen fark edilir.

Doğal insanın yitip gittiği modern Batı kültürünü biçimleyen idealist felsefeler, karmaşık ve çok boyutlu insan yaşamının gerçekliğini etik açıdan son derece fakirleştirmişlerdir. Bu, iki aşamada olmuştur. "Birincisi ahlaksal inanç ve alışkanlıkların [objektiflik, güvenli bilgi adına], bireysel özerklik (autonomy) ve iyi yaşam (well-being) şeklindeki iki ilkeyle yer değiştirmesiyle olmuştur; ki bu iki ilke hâlâ yaşantımızda birer sorundur. (...) İkincisi bu ilke - ideallerle kişisel yaşam gerçekleri arasında oluşan dualizmin, genel etik ilkelerin hiçbir etik ilkeyi kabul etmemeye dönüşmesine neden olması. Böylece ilkelerin kendileri soyutlaşmış ve anlamsızlaşmıştır."[1]

Modernizmin sonunda ulaşılan bu nihilizm, Doğunun erdemli, doğal nihilizmi değildir. Aksine, "özerklik ilkesi"nde temellenen serkeş bir nihilizmdir. "İyi yaşam ilkesi", ne mutlu bize ki, Türkiye kültüründe toptan bir tahribata neden olamamıştır henüz; seksen sonrası dönemde bu eksikliğimiz (!) önemli ölçüde giderilmiş olsa da. Özerklik ilkesi, demokrasi ve geleneğimiz açısından daha ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Çünkü onun Türkiye kültürü ve çağdaş insanımızın anti-demokratik ve hatta ruh hastası olmasındaki payı büyüktür. Özerklik, devlet bazında "egemenlik", birey bazında ben'in "kişisel özerkliği"dir. Demokraside benler kendi dışındaki, diğerlerinin toplamına kendi özerkliklerinden pay verir ve toplum olmanın gerektirdiği kadarıyla bir halk erki, yani demokrasi kurulur. Burada, ben'in kendi dışındaki diğer şeylerle, devletle ve ayrımını yapabiliyorsa şey olmayan diğer benlerle ikili ilişkileri vardır. Ben'in varlık içinde kendi konumunu belirleme, kendini hissetme, açma biçimleri **Heidegger**'in dediği gibi birçok çeşitlilik özelliği gösterir. Modernizmin ayırıcı bir özelliği de, ben'in ben dışındakilerle (varlık ve öteki benlerle) ilişkisinin bu çok çeşitliliğini görememesi ve onu tek boyutlu bir ilişki olarak tanımlamasıdır.

Antik Yunan'da ben-öteki (varlık) ilişkisi, benin, varlığın çok yönlülüğü karşısında hayran, aşık, seyre dalmış düşünme (1) biçimindedir. Bunun için **Platon**, "felsefe meraktan başlar" der. Fakat bunun hemen arkasından ben, varlıkla olan bu ilişkisini tanımlamaya (2), sonra denetlemeye (3) ve sonra da güvence altına almaya (4) çalışan düşünce biçimleri geliştirdi. Bu çok çeşitlilik karşısında Orta Çağ filozofları, varlığı karanlık, anlaşılmaz ve hatta dokunulmaz, ölçülemez bir alan olarak görmüşler ve **Thomas Aquinas**'tan itibaren artık ben'de temellenen bir öz felsefesi yapılır olmuştur. **Althusser**'in düşündüğü gibi, "varlıkların insanların hizmetinde en iyi kullanılma biçimi" olarak kapitalizmin ve **F. Bacon**'ın "bir güç olarak nesneyi denetleyebilecek ve kullanabilecek bilginin tümevarımdan edinilen bilimsel bilgi" olduğu iddialarının tarihsel buluşumu rastlantısal değildir. Ben, artık, varlıkla olan ilişkisini tek yönlü ve tek boyutlu olarak denetleyip güvence altına almak istemekte, öz'üne erk'i eklemek ve öz-erk olmak istemektedir; auto-nomos olmak, kendi yasalarını kendi koymak istemekte ve fakat dışındaki doğanın ve diğer benlerin yasalarını ve varlıklarını unutmaktadır. **Descartes**, Yunanlı'ları ve kendinden önceki filozofları, varlığın bilimsel hesabını veremedikleri için red eder. Felsefenin gerçek başlangıcı merak değil şüphedir artık. Fakat bu yanlıştır. Çünkü şüphe, eni konu vardığımız bir sonuçla ilgilidir, gerçek başlangıç olamaz. **Descartes**'ın başlangıcının, şüphesinin gerisinde gizli bir ben-varlık, veya bu bağlamda, bir özne-nesne ilişkisi vardır. Özne, varlıktaki çok çeşitliliği anlaşılmaz, olumsuz, faydasız bulmuş ve varlığın tek anlamını, özneye göre faydası bağlamında onu nesnelleştirmekte bulmuştur. Özne için bir nesne konumuna indirgenmiş varlık –ve diğer benler– hakkında artık matematik kadar kesin, mutlak nesnel bilgi edinebiliriz. Varlığı denetleyebilecek nesnel bilgi, kiliseye dünya hakimiyetini kazandıracak gücün ta kendisidir. Öteki benlerin ben için konumu da kapalı, duvar gibi bir şey, bir nesne olmaktan öte değildir. Aslında ben ve öteki benlerin arasındaki ilişki de çok boyutlu olmasına rağmen, **Nietzsche**'ye kadar uzanacak bu çizgide ben artık kendini ancak kendinde bir ben olarak tanımaktadır. Ben için diğerleri de kendilerini 'diğerleri' olarak tanımaktadır, kendinde bir ben olarak bile değil. Yani diğerleri yoktur, ben tek yönlü ve tek belirleyici otoritedir. Adalet de, bilim de, yüce de gerçekliklerini ve geçerliliklerini öznenin belirlediği ölçüde kazanır.

Varlığın ulaşılmaz, dokunulmaz, karanlık karmaşık, şaşırtıcı çok yönlülüğü, **Kant**'ı, **Hume** deneyciliğinden aldığı sezinle, Platoncu bir ayrıma götürür: Kendi başına var olan asıl gerçekler (nomen alanı) ve düşüncenin kendisine nesne yaptığı (edindiği değil) tek tek şeylerin görünüşleri (fenomen alanı).

Genel olarak bakarsak, var olan şeylerin gerçek olduğunu, ideallerin, olması istenen yani olmayan şeyler olduğunu ve sonuç olarak, idealist düşüncenin gerçekler karşısında her zaman, içinde bir dualizm gizlediği açıktır. Ortadaki gerçeklerin yüceye doğru çekilmesi, oraya çekilemeyen gerçekleri aşağı kılmaktadır. Yüce idealler oldukça aşağı gerçekler de olacaktır. Dualizmde birey, toplum, devlet bazında iki yüzlülük, çifte standartlık, şark oyunlarıyla kitabına uydurma şeklindeki geriye doğru bütünleşme çabalarıyla bir iç çürümeye neden olacaktır. Bütün yüce, idealist karakterli söylevlerin –açıkça bunları insanlık tarihi boyunca beslendikle-

ri görünen ana kaynak olan İbrahimi (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) dinlerin– kaçınılmaz kaderi olmuştur dualizm. Bu, modern felsefenin de temel karakterlerinden biridir doğal olarak.

Kant'a dönersek, özne, varlıkların asıl gerçekliklerine ulaşamamakta fakat onların görüngüleri, özneye "algıda çok çeşitlilik" olarak ulaşmaktadır. Düşünce ve varlık arasındaki bu kavranılamaz malzeme, özne tarafından, öznenin düşünebileceği kendi kalıp, kategorilerine göre biçimlendirilip algılanmakta ve (ulaşılmaz hakikatten ayrı olarak) görüngülerin gerçekliğinde temellenen öznel düşünce, yani doğru bilgi üretilmektedir. Bu, "duyumlanabilir dünya"ya işaret eder. Akıl, duyumlanamaz hakikate, kendinde varlıklar alanına, geçerli düşünme kalıplarının üzerinden atlayarak, aşarak uzanabilir, fakat artık düşündüğü şey kendi aklından, hayallerinden başka bir şey değildir. Bu da "akledilebilir dünya"dır. **Kant** belirlenimci (deterministik) **Newton** doğası içinde düşünmektedir. Doğadaki şeyler heteronomous (dış ilkeli) olarak, kendi dışındaki, öteki varlıklarca belirlenir (determine edilir) dışsal ilişkiler içindedirler, özgür değildirler. Buna karşın akledilebilir dünya, ben'in sadece kendisi ile, autonomous (kendinden ilkeli) olarak kurduğu iç ilişkiler dünyasıdır, dıştan belirlenmez, özgürlükler dünyasıdır. Akılsal varlık, kendi ilke ve ereklerini kendisinin içsel olarak belirlediği bir ben'dir (end in itself). O, madde ve haz gibi dışsal koşullarla belirlenemez. **Kant**, bizim asla, gerçekten öteki benler'le doğrudan bir ilişki içinde olamayacağımıza inanır. Benler birbirlerine dolaylı olarak, her birinin içinde evrensel bir ses olan "ahlak yasası" (CI) aracılığı ile dokunur, anlaşırlar.

Varlığı, özne-nesne olarak ikiye ayıran ve varlığın değerlerini ve anlamını, öznenin yeteneği ve ilgisi bağlamında tek anlamlı olarak nesnelleştirilmeye, kullanıma hazır hale getirilmeye indirgeyen Kartezyen dualizminin yeni bir formülleştirilmesi olan **Kant** felsefesinde, artık öznenin erkilliği, özerkliği (autonomy) mutlaklık derecesine varmıştır. **Kant**, insanın yemek, tuvalet, korku, seks gibi aşağı değerlerle ilişkisini koparmak ve insanı yüce akılsal, ahlaksal değerlere bağlamak istemiştir. Bu değerlere uymayan ve "mutlu" "olmak" isteyen insanlar da gay, hayat kadını, işsiz, eşkıya, müzisyenler olarak yer altına itilmiş monist anarşistler olurlar.

Ben ve doğa, ben ve (ahlaksal bağlamda) öteki benler arasında kurulan mutlak dualizm, elbette ki gerçeküstü bir kurgudur; ve hatta çok fazla basit bir kurgudur; ben ve diğerleri arasındaki –gururlu, yüce (!) insan aklının tüketemeyeceği kadar– çok yönlü ve çok çeşitli ilişkilerin auto-heter biçiminde aşırı basitleştirilmiş bir taslağıdır. Böylece, mutlak özerkleştirilen ahlaksal ben'in, **Nietzsche**'nin nihilist süpermeni olmasına az kalmıştır. Fakat daha önce, **Hegel**'in, ben'in mutlak özerkliğine gölge düşüren dualizmi aşma, özerkliği mükemmelleştirme denemesi vardır. Zaten üç taşlık bir oyun olan spekülatif felsefenin son büyük hamlesi böylece tamamlanmış olur. **Hegel** sonrası, **Marx**, **Nietzsche**, **Whitehead**, **Husserl**, **Frege**, **Sartre**'ınki gibi idealist ya da gerçekçi felsefeler, spekülatif kısımları ile hep **Hegel** ile bir bağlantı içindedirler.

Özerklik sadece bir ilkedir, temel bir ilke. Asıl amaç ise ahlak ve dinin temellendirilmesidir; ama nasıl: Öznel ve idealist, yani kurgusal. **Kant**'ın, aklın yüce erdemleri ve bedenin sefil mutlulukları arasına kurduğu dualizm uçurumu bu dünyaya, görüngüler alanına aittir. Dualizmin çözümü ise ancak ötelerde, ruhun ölümsüzlüğünde ve Tanrısal bir dünyada olanaklıdır. **Hegel**'in başlangıç noktası,

Kant'ın dualizmine monist (birci) bir tepkidir. **Kant**'ın görüngü ve nomen dualizminin olduğu yerde **Hegel** monisttir; varlık bütün ve tektir. Fakat kökten farklı olan bir şey vardır artık. **Descartes**'tan beri formülleştirilen öz-varlık arasındaki tek anlamlılığa indirgenen düşünme tavrı **Hegel**'le birlikte, gerçeğin karmaşıklığına çok daha yakışan bir üst düşünme biçimine sıçramıştır: Diyalektik düşünme. Aslında bu bir sıçrama değildir. **Hegel**'in diyalektik açılımına olanak tanıyan geçiş, **Kant**'ın dualizmi üzerinden olur. Şöyle ki: Erdem ve mutluluk arasındaki dualizm bizi görüngüler alanı ile sınırlıyorsa ve nomen alanında, yani sınır ötesi alanla sınır berisi iki alan kurgulayabiliyorsak, biz çoktan her iki alanda birden olmak zorundayız, ki bu ayırım olanaklı olsun. Aklın sınırlarının (antinomilerin) ötesindeki alana ilişkin önkabullerde bulunmadıkça, bu taraf da doğal olarak anlaşılmaz kalacaktır. **Hegel** dualizmi karşıtlığı kabul eder ve düşünmeyi derinleştirerek, karşıtlık durumunun karşıtlığı ortadan kaldırdığını görür. Sonuç olarak, **Hegel** için öteki taraf, tamamen aşkın bir taraf yoktur. Öteki için söylenen her şey, aslında ben'in kendi hakkında söylediği şeylerdir. (**Feuerbach** ve **Marx**, açılımlarını buradan yaparlar). Böylece **Kant**'ın görüngüler alanıyla sınırlı mutlak, özerk ben'i, **Hegel**'de aşkın (transcendental), Tanrısal alanı da içine alan, dinle, Tanrı'yla bütünleşmiş, tarih içinde kendi kendini oluşturan, mutlak özerk, kutsal, tinsel bir ben olur.

Konumuz açısından baktığımızda, Doğunun naturalist panteizmiyle, **Hegel**'in kurgusal panteizmi arasındaki temel fark işte bu özerklik ilkesidir. Türk Şamanlar'ın törenlerinde de, "en el hak" ta da, nirvanada da ben, teslim olmuş, ayrılık bilinci dahi olmayan, erksiz, saf bir öz halindedir, özerk değil. Bu köklü farkın sonucu elbette (Batılı) erkin (Doğulu) özü mahvetmesi şeklinde olmuştur.

Hikâye burada da bitmez. Özerklik ilkesine en uç noktayı koyacak olan **Nietzsche**'dir. Varlığın çok boyutlu ve çok anlamlılığına kapıyı tekrar açan **Hegel**'in diyalektiğinden içeri süzülen **Nietzsche**, diyalektiği bile çok anlamlılık karşısında yetersiz bulur. Bunun için yazılarını bile **Hegel** gibi dizgeselleştirmemiştir, karmaşık bırakmıştır. Bir yandan olası bütün olasılıkları içinde barındırabilen köklü bir doğruluk ve adalet aramaktadır. Fakat öte yandan, her şeyin olası olması demek, hiçbir şeyin olası olmaması, yani hiçbir değerin olmaması, nihilizm demektir. Başta da belirttiğim gibi, bu, Doğu bilgeliğinin nihilizimine benzemeyen, içinde özerkliğin en uç noktasını taşıyan, temelsiz bir nihilizmdir. Zaten hiç bir ahlak öğretisinin "kendi dışında" bir temeli, **Bernard Williams**'ın deyişiyle bir Arşimetçi destek noktası yoktur. Ben de temelini ne öteki benler'de ne ötelerdeki bir yüce ben tasarımında ne de kendi içinde bulabilir; ancak içinde olduğu kültür çerçevesinde bulabilir. Bu durum bizi ancak kültürler arası görececiliğe götürür. Bundan daha doğal ve açık bir gerçeklik de olamaz herhalde. Fakat, doğal gerçekler, doğal olmayan kafaları doyuramaz tabi ki. İşte köktenci temellendirmeler isteyen, aynı yolun iki karşıt yolcularından biri **Kant**, salt transcendental aklı, diğeri **Nietzsche** ise onun tam aksi yönde, salt transcendental istenci, erk istencini (will to power) iyinin, doğru eylemin temel belirleyicisi yaptılar.

Descartes'tan beri, özne, zaten doğal bilgi ile yetinmeyen, ipleri ele geçirmek isteyen, kendi erk istencine uygun bilgi üretmek isteyen bir öznedir. Şimdi, bilginin de temelinde istenç olduğu görülmüş ve doğrudan özerk öznenin temeline destursuz bir erk istenci konmuştur. Bu bağlamda **Nietzsche**'nin öğretisi bizi nihilizme götürmez; kendi içinde, kendini güç istencinde temellendirir. O, daha

baştan nihilizmi bir değer olarak hedefler ve hatta der ki, insanın hiçbir istenci olmamasından öte, bir hiçlik istenci vardır.

Nietzsche koşulsuz dürüstlük istencine ulaşmak ister. İnsanların heterenom, ötekine, dış belirleyicilere boyun eğen, iki yüzlü bir köle ahlakıyla, Platonik yüce masallarıyla uyur gezer yaşadıklarını ve zor da olsa, dürüstçe güç istencinde bulunmanın, tek asil, erdemli davranır olduğunu düşünür. İşte, kendisinin de örttüğü, **Nietzsche** felsefesinin temeli bundadır. Ahlakın doğası açısından sorgulandığında, O açıkça, felsefesinin temelini yıkacak şekilde bir asalet dereceleri kurar. O acımasız bir elitisttir. 19 uncu yy.'da yaygın bir şekilde inanılan, Avrupa ırkının üstünlüğü ve Batı hümanizmi düşünceleri, **Nietzsche** için kaypaktır, doğru değildir, asil bir dürüstlükte temellenmez, köle ahlaksızlığının bir açılımıdır. Egemen, tam bir efendi, tipik örneğini eski Roma'da bulur. Gerçekte zaferi hak edenler, acımasız güç istencine sahip, dürüst efendilerdir. **İsa**'nın asil özü, **Sezar**'ın acımasız erk istenciyle birleşmelidir. İşte **Nietzsche**'nin übermensch'i, süpermeni, üstün insanı! Sonunda, ben için diğerleri (doğa ve öteki benler), **Hegel**'deki gibi gereksizce yok veya benin bir parçası sayılmaz, fakat daha aşırısıyla, dışındaki her şey, benin mutlak egemenliği, erki için birer istenç malzemesidir. Ben, erk istençli özerk ben'dir.

Yansımalar

Çok çarpıcıdır, insanın içini boğan böylesi bir tarihsel gelişimden hiç pay almamış bazı yerli kabilelerle karşılaşmak. Aslında Vatikan kütüphaneleri, misyonerlerin üzerlerinde çalıştıkları ilksel toplumlar hakkında derledikleri bilgilerle doludur. Gene de, yerli toplumlardan ufak bir kısmı, büyük bir şans eseri, önce çağdaşımız antropologlarla karşılaşmışlardır. Genel olarak bakıldığında, modern felsefede "yaygın 'ben' görüşü farklılıkları, [önemi, asaletine göre derecelendirilmiş] hiyerarşik bir düzen boyunca organize edecek şekilde, özdeşliğe İNDİRGEME eğilimi ile ayrımını ortaya koymasına karşın, ilkel 'ben' görüşü, kendini, farklılıkları sadece farklılıklar olarak kabul etmesi ve özdeşlik değil biricikliği vurgulaması ile ifade eder". [2]

Buna verilebilecek örneklerden biri olarak Venezuela'nın Highlands'ından Pemon halkına bir göz atalım. Pemonlar, diğer hemen her benzer örnekleri gibi, bireyselci ve anarşik toplum yapısına sahipler. Özerklik bireysellik açısından çok önemli, fakat bu, modern özerklikten çok farklıdır. Özerklik ancak sağlam bir kişiliğin (1) kendi için, (2) diğer benlere katılım bağlarının gerektirdiği kadarı ve biçimiyle vardır. Böylece hem toplum sürü olmuyor, hem de bireysel farklılıklar garantiye alınmış oluyor. Öyle ki, bir toplumsal düzenleri olmasına rağmen, liderlik bile belirli değil. Kapitan (lider) siyasal bir erk değil, sadece bir arabulucudur. Büyücü ve kapitan, bir sorun durumunda bir ihtiyaçlar hiyerarşisi kurarlar ve sonra da iptal ederler. Onlarda bir erk istencinin oluşumuna toplum izin vermez. Aşırı avlanma, doğayı bozma gibi egemen tavırlar bile toplumdan dışlanma ve cehenneme gitme sebebidir. Kalıcı bir özerklik sorununa kesin bir red vardır.

Kant'ın çok net sembolize ettiği gibi, modern felsefenin özerk ben'i, "ereği kendinde" (end in itself) olarak ifadelendirilir, ki bu anlayışa enstrümantalist[3] (araççı) ben sembolleştirmesi denir. Bazı Marksist, post-modern, çokkültürcü, ce-

maatçi (komünalist) anlayışlar, gördüğümüz ilkel –doğal– anlayışlar paralelinde bir post-enstrümantalist ben anlayışını, "erekleri kendi aralarında" (ends in themselves) olarak sembolleştirirler. Modern felsefelerin aksine, yeni ben anlayışında, benler arasında karşılıklı birbirini tanıma olanağı vardır. Karşıt özerklikler, yani karşısındakini kendine göre belirleyen taraflar değil, karşısındakine göre kendini belirleyen, toplumsal paylaşımcı özerklikler söz konusudur. **Descartes**'ta belirlenen, **Kant**'ta mutlaklaşan, **Hegel**'de Tanrılaşan ve **Nietzsche**'e acımasızlaşan bağımsız bir özerklik anlayışı ancak erkekçe bir manyaklık olarak adlandırılabilir.

Osmanlı'nın üstüne, modernizmde de kökleri olan Türkiye'deki elitizmin çizdiği kentsoylu karakteri ile ona göre tanımlanan köylü karakteri karşıtlığı, toplum (society, cemiyet) ile topluluk (community, cemaat) karşıtlığı olarak vurgulana gelir. Bu bir yanılgıdır. Topluluk olmadan toplum olmaz. Yanılgının kaynağı, enstrümantalist anlayışta 'öteki'nin birey olamayacağı gerçeğinde yatar. Oysa, post-enstrümantalist anlayışta, 'öteki' de özgür bireydir, köle değil. Sorun aslında çağdaşlaşmadır ama, elit yönetimin acımasızlığı, Kürt, Alevi, Sünni ve fakir halkı, küskün ve benzer bir saldırganlık içinde, komunist, Kürtçü, şeriatçı ve ülkücü ideolojik söylevler altında kendilerinin de bir varlık olduklarını, hetoronom bir 'öteki' olmadıklarını ifade etmeye itmiştir.

Hegel'de dış belirlenim (heteronomy) altında olan köle ben'i, ötekine, efendiye, kendini belirleyen özerk tinsel bütüne katılmakta ve sonunda kendisi de efendiye karşı zafer kazanıp özerk bir ben olabilmektedir. **Nietzsche**'de ise benler başlangıçtan, doğuştan ya köle ya da efendi ruhu olarak belirlenmiştir. Ben'in tek bağlantısı kendiyledir. Bir efendi ben'i, erk istencini serkeşçe, özerk olmayan sürüye dikte eder. Yeni ben anlayışında ise, ben-diğerleri, yani ben-doğa ve ben-öteki benler arasındaki bağlantının tavrı, tekniği, bir aracılık tekniğidir; kendi özünden yola çıkan ve heteronom bağlantıya göre kendi özerkliğini sınırlayan, belirleyen bir teknik. **Kant**'ın diliyle söylersek, transcendence tek başına olanaksızdır, ancak immanent bir transcendence olanaklıdır. Böylece içkinlikle ben aşılıp ötekine ulaşılır. Ben ve öteki, karşılıklı birbirlerini belirlerler.

Şimdi, demokrasiyi bir halk erki olarak düşünürsek **Hitler**'i nereye koyacağız? **Hitler**, halk erkiyle, demokrasiyle, **Nietzsche**'ye uygun bir erk istencinin temsilcisi olarak iktidara geldi. Bu örnekte demokrasi açısından eksik olan bir şey var, ama nedir bu eksiklik? **Hitler** sadece ulusal egemenlik değil, her tür egemenlik söylevinin demokrasi ile çeliştiğinin apaçık bir kanıtıdır. **Hitler** pek çok bakımdan, ülkücü modern felsefenin mükemmel bir örneğidir.

Demokratik mekanizmanın işlemesi değildir demokrasi. (Şeriatçıların çabaladıkları gibi, bu mekanizmayı tersine işletmek de demokrasi değildir, ki "demokrasi kendini parti ve seçim kanallarını kullanarak iptal edebilir mi" diye sorulabilsin). Demokrasi bir oy mekanizması olarak tanımlanırsa bazı sakıncalar da çıkar ortaya. Oysa, demokrasi toplumsal bir organizmadır ve bir ruhu vardır. Toplumu oluşturan kadın erkek bireyler demokratik bir 'ben' anlayışına sahip olmazlarsa demokrasi olamaz. Demokratik bir etik ben'e olanak veren zemin ise, yeni ben analyışı olarak yukarıda açıklanan, karşılıklı tanımaya açık, post-enstrümantalist ben anlayışıdır.

Ülkücü modern felsefelerin özerklik anlayışına sahip hiçbir görüşün yolu demokrasiye çıkmaz. Bu yüzden Avrupa Birliği'nin politikası post-modernist çizgiye kayar. Türkiye demokrasisi bu açıdan ciddi bir eksiklik içindedir. Çünkü,

liberal ve sosyal demokrasi anlayışları dışındaki bütün eğilimler ideolojiktir ve modernizmin özerklik hastalığını ruhlarında taşırlar. Daha doğrusu, bu hastalık onları taşır. Bizden bir örnek olarak: İncelikleri ve kibarlıkları her hallerinden belli, ülkücü terbiye almış, gururumuz bazı bakan ve milletvekilleri, ülkücü terbiye almadığı için bireysel tercihini kullanma gafletinde bulunan cahil bir milletvekilinin (şahsiyetlerinden samimi olarak özür dilerim) cumhurbaşkanlığına adaylığını koymasına (ihale alışkanlığı herhalde) cansiperane bir gayretle, fiziksel olarak müdahale etmişlerdir. Elbette bunu Türkiye demokrasisine hizmet olsun diye, ocaktan öğrendikleri şekliyle yapmışlardır. Ve Türkiye'de hiç ama hiçbir güç yoktur ki, bu demokratik eylemin en uç örneğini değerlendirsin, ödüllendirsin. Soru çok basittir. Demokrasi mi, ülkücülük mü? Tartışacaklardır bu soruyu, fakat cevabı ancak ikisinden biri olabilir. Çünkü çelişiktirler, diğer ideolojiler gibi. Anti-demokrasi, Türkiye'nin kemikleşmiş, alışılmış, normal, her yerde olan ruhu olduğu için, örnekler vermek, o yüce, mega anti-demokratik ruhu aşağılamak olur. E, ülkücülük ruhu da, milli gururumuz olarak anti-demokratiktir (1. öncül). Şimdi ikinci soru: Türkiye'nin geleceğini anti-demokratik yönde etkilemek vatana ihanet midir? Bu sorunun boyutlarını bile tasarlayamayacaklarını biliyorum. (**Atatürk**'ün bu soruyu nasıl cevaplandırabileceğini düşünmek yardımcı olabilir.) Bırakın ben cevaplandırayım: Evet! (2. öncül). Dedük-siyon yaparsak (bu da siyonistlerin bir oyunu muhakkak), sonuç, "ülkücülük vatana ihanettir"; çıkar, ama bu sadece bir felsefe oyunu, her zamanki gibi, ciddiye almasınlar sakın! "Ülke gaflet, delalet ve hatta hiyanet içinde bulunabilir" sözleri biz düşünürler içindi herhalde, o, yapanlar için değil (!).

Tabandan, halk istenci ile gelmeyen ve tepeden kurulan sahte demokrasideki özerklik anlayışına, **Max Weber**, "sultanizm" der. **Weber** bilmeyince kendi kültürünü yansıtıyor doğal olarak. Aslında sultanizm, bizim Batılılaşma ile aldığımız kralizmdir. Bu özerklik anlayışı, en çok ulusal egemenlik olarak Kemalist ideolojide başarı kazandı ve cumhuriyetimiz kuruldu. Fakat demokrasiye geçildikçe, ulusal özerklik anlayışı yumuşatılmadı, çok ters yönde, bütün kültürel zenginliğimiz tırpanlandı. Büyük zafer, anlamların ne kadar çabuk değiştiği gerçeğini unutturdu. Oysa **Atatürk**'ün bu gerçeği çok iyi bilmesiydi, bizi ileri götüren şey. Çokkültürcü Osmanlı'daki memur elitizmi, yeni bir özerklik yorumu içinde, cumhuriyet Türkiye'sinde devlet-vatandaş arasını açtı. Çok particiliğe geçişte ancak, yeni elitist (ağacı) organizasyonlar oluşturulmuştu. Demokrasinin bu kadarı da fazlaydı doğrusu; ki ordu devletçiliği, zaman zaman ağacılığa ara vermek zorunda kaldı. Çinliler bile bütün dünyaya yayılırken, biz demir perde gibi kaldık. Son dönem Osmanlı'daki özgüven eksikliğini doyuran modern özerklik, Cumhuriyet elitizmiyle yoğrulup yeniden biçimlenmişti. Halk, kendisine teslim edilmeye çalışılan demokrasiyi, üzücüdür ki, ya devlete ya da karşıt ideolojilere karşı bir intikam fırsatı olarak kullanmak istedi. Böylece yeni özerklik anlayışı bütün siyasi yelpazeye bulaşmış oldu.

Demokrasinin gelişme sürecinde, gelişemeyen ulusal idealizm, yeni ve karşıt düşünceler karşısında, özerklik anlayışını radikalleştirerek ırkçı idealizme dönüştü. Bunda **Hitler**'in gecikmeli bir etkisi olduğu da yadsınamaz. Aslında, ülkücülüğün gerçeği, bizdeki diğer ideolojiler gibi, sancılı halkın, mutsuzluğunu, mutluluk çok önemli olmayan aşağı bir değermiş gibi ve yaşam mutluluğunu kaybetme bedeli karşılığında örtüp, tepkisini ve tüm kinini, kendini rastlantısal olarak

içinde bulduğu bir iktidar gurubunun yüce kavramları arkasına gizlenerek idealist bir söylemde yalan ifade etmesidir.

Bir tür üçüncü dünya Marksisti olan Türkiyeli devrimciler, aynı toplumsal koşullarda, aynı özerklik anlayışını aldılar. Devrimciler doğrudan, kuramsal Marksizmin özerklik anlayışından da etkilendiler. **Marx** felsefesindeki özerklik anlayışı da, **Nietzsche** idealizmindeki erk istenci düşüncesine ve modern idealist felsefenin, **Descartes**'tan beri, yukarıda anılan özelliklerine aynen sahiptir. O, bir erk istenci, eylem felsefesidir. Bir önemli farkla, ki bu –Marksizmin geçerliliğini koruyan bazı özelliklerinden– halkların kardeşliği ilkesidir. Bu bakımdan **Marx**'ın özerklik anlayışı, post-enstrümantalist ben anlayışıyla (Descartes'çı özde değil fakat siyasal eğilimde) bir yakınlık gösterir.

Tarihi koşulları içinde, toplumun bilinçlenmesinde önemli bir rol üstlenen aydınlanmacılığın kendisi zaten modern felsefenin bir temsilcisidir. O, özerklik ilkesini, ulusal devletçi elitizmin içine kendisi koyar, farkında olmadan. Aydınlanmacılık da zaten bir halk aydınlanması değil, çoğunlukla bir elitleşme yolu olarak kullanılmıştır. (Örnek olarak çevremizdeki aydınları ve **Napolyon**'u hatırlayın.) Adlar ve söylevler değiştirilerek köklü kültürel karakterler değiştirilemiyor.

Kökleri sağlam ve yapısı sıkı olması dolayısıyla, modernizmin özerklik zokasını, özüne ters olmasına rağmen, yutan son ideoloji İslamcılık veya dürüstçe söylenirse, şeriatçılık oldu. Önce, İslam ideoloji değil, bir dindir. Onun ideoloji olması, asıllığını yitirmiş olduğunun kanıtıdır. **Descartes**'tan başlayan, öznenin bilgiye, doğaya, tarihe egemen olma arzusu, sadece İslam veya Katolisizmin değil, bütün doğal mistik öğretilerin özüne de terstir. Çünkü, **Nietzsche**'nin, Hıristiyanlık'ı, kölelerin efendilere (Romalılar) karşı zafer kazanması olarak görmesindeki gibi, kul artık, Allah'ın biçtiği kaderi kendi idaresine geçirmek, tarihin mutlak özerk, kutsal ve acımasız asil efendisi olmaya, kısaca, şeriatçı mücahit olmaya soyunacaktır. Oysa, Peygamber'in tekniği inanç ve teslimiyettir. Hicret ve Mekke'nin fethi örneklerindeki gibi, nicel birikimlerin artık nitel değişime dönüştüğü, meyvanın olgunlaşıp kendi kendine düşmesi gibi, ortaya çıkan tek doğal olasılığın gerçekleştirildiği bir teknik. "Düşmanın silahıyla silahlanın", "savaşta hile helaldir", gibi Peygamber sözleri, İran uşaklığı, vatanı satmak, karşıt yer altı ve terör örgütleri ile beraber çalışmak, halka yalan bilgi vermek, vergi kaçakçılığı, uyuşturucu işi, uluslararası terör taşeronluğu şeklinde, kitabına uydurma geleneğine uygun olarak yorumlanır. Öyle ki, dinin özü olan insan mutluluğu, bilgelik, olgunluk, sabır, huzur, kalp kırmama, yardımlaşma gibi değerler yerini bir tür Nietzscheci trascendental nihilizme, yani her şeyin kitaba uydurulduğu, kitabın her şeye uydurulduğu veya kitabın olmadığı, karanlık, bütün karşıt ideolojilerin toptan antitezi olan, yeni bir hayali transcendental noktaya bırakır. Bu, tezi olmayan, içi boşaltılmış, anlamsız ve çelişkilerle dolu, belirsiz bir inanç noktasıdır. Modernizmin özerklik ilkesi, İslam'ın Allah inancını bozmuştur. Aynı ilke Hıristiyanlığı bozmaz, çünkü o, yeni ilkelerle beraber sürekli şekillenmiş bir dindir.

İnsanlar, geleneksel kültürleri içinde, bir ev huzuruyla dünyadaki gelişmelere ayak uydurabilirlerdi. Örneğin, eski aydın müslümanların, cumhuriyet döneminde çağdaş yaşama uyumu, bireysel yaşamlarında çok daha yumuşak, bilgece, olgunca olmuştur. Şimdiki şeriatçı yeni yetmeler fanatik bir futbol taraftarından farksızdır. Özünü yitirmiş, modernizm kurbanı bir boşinanca dayanırlar da farkında değildirler.

O kadar tarihsel bir komedidir ki, Batı felsefesi sürekli kendini eleştirip yenilerken, biz hiç farkında olmadan, onların eski anlayışlarını örtük olarak gelenekleştiriyor, bir de üstüne tutuculaşıyoruz. Dünyada siyasal yapı ve kültür o kadar çok ve köklü anlam değişikliklerine uğramıştır ki, batılılaşma-batılılaşma karşıtlığı kavramlarının, dünyanın küreselleşmesi ile, anlam bile değiştirecek bir varlıkları kalmamıştır. **Samuel Hantington** gibi baykuşlar aksi yönde kışkırtsa da[4], artık sadece, gerçekçi olarak dünya sahnesinde yerlerini alanlar ve hayal kuranlar ayrımı kaldı. Türkiye bu açıdan son derece köklü bir tehlike içindedir.

Türkiye'nin, olayın ciddiyetinin farkındalığı farkını örneklendirirsek: Avrupa İnsan Hakları Komisyonu üyesi, hocam **Prof. Paul Lemmens**, bir gün derse şöyle başladı: "İnsan hakları açısından dünya üç bölgeye ayrılır, Batı, Doğu ve Türkiye. Türkiye'den gelen davalar o kadar farklıdır ki insanın aklı almaz". Örneğin bir kuzey Avrupa ülkesinden yapılan başvuru, bir sado-mazoşist seks kulübünün kapatılmasından şikayet eder; üyeler toplumsal örgütlenme haklarını kullanmak istemektedirler. Bu da Türkiye'den: On beş kişilik bir güvenlik birimi 16 yaşındaki bir kıza önce defalarca tecavüz ediyorlar, sonra da bir varile tıkıp dereye yuvarlıyorlar. Kız aklını kaybediyor ve hamile kalıyor ve susması için aile tehdit ediliyor. Komisyon, bunun sorgulanması için Türkiye'de uzun süre bir muhatap arıyor. Türkiye'nin tavrı, davanın kendisinden de daha ilginç. Çok şey söylenebilir ama, hayal dünyasında gururla gezinen aşırı ciddiyetsizlik diyelim, kalsın. Buna "münferit" (!) diyeceklere yaygın, ikinci bir örnek: Belçika'da, Belçikalı baba ile Türk anne ayrılıyorlar. Ortak malları eşit bölüştürülüyor, çocuk da bir hafta biri, bir hafta öbüründe kalıyor. Türkiye'de, erkek, kızlığın bedeli olarak, ancak tüm mal ve para varlığını, çay kaşığına kadar verip, üstüne geleceğe yönelik yüklü miktarda borçlandırıldıktan ve iyi bir nafaka vermeyi de kabul ettikten sonra eşini ikna edip yargıç karşısına çıkıyor ve boşanıyorlar. Baba, çocuğunu iki yıl süren mahkeme bittikten sonra, resmi olarak, ayda sadece sekiz saat görebilmeye başlıyor. Çocuğunun gösterilmediği bir ara, baba mahkemeye gitmeye yeltendiğinde, kendisine, ülkücü mafya ve siyasal güçlerin ellerinde olduğu ve kendisinin iyiliği için bunu yapmaması öğütleniyor. Asıl zararı ise, küçük yaşta saçları ve elbiseleri örtüye sokulmuş, sürekli beyni yıkanmakta olduğu için, özgür, pozitif bir kafaya sahip olma ve akıl ve insanlık gelişimini tamamlama olanağını yitirmekte olan çocuğa oluyor.

Türkiye'de herkesin, aklı ve insanlık onurunu hiçe sayan, böyle en az bir köklü sorunu vardır. Türkiye insanı normal, dengeli ve huzurlu yaşayamaz ve bunu da kader bilir. Çünkü bilir gerçekten, çıkışın, daha ne 'Gençliğe Hitabe'ler yazdıracak kadar uzakta olduğunu, daha ne kurbanlar verileceğini, kimsenin kimseye sahip çıkmayacağını.

Sonuç olarak, modernizmin en belirgin karakterlerinden biri olan özerklik ilkesi, doğal düşünmeye ters, saplantılı bir düşünme biçiminin göstergesidir. Kendi Batı kültürlerinde olduğu gibi, aynen bizde de köklü zarara yol açmıştır. Geleneklerimiz, aslını yitirmiş biçimlere dönüşmüş, bölünmüştür. Bu temellerinden dolayı ülkücülük vatana ihanet, şeriatçılık inançsızlık, aydınlanmacılık karanlık bir inanç, Batıcılık gericiliktir. Batılılar bu sorunu belirlemiş ve çözmeye çalışmaktadırlar. Biz ise, komunalist ve toplumcu geleneğimizde yaşayan paylaşımcı insanımızın beynine modernizmin özerklik bombasını koymuşuz. Böylece, yaralı aslan gibi, ilkel içgüdüleriyle, paylaşmaya alıştığı çevresine saldırgan tepkiler ve-

ren, her şeye, herkese kendi ben'inin güç istenci doğrultusunda spontane müdahale eden, kültürsüz, manken, futbolcu, şarkıcı, entel kahramanlarıyla elebaşı medyanın kandırdığı, yengeç sepeti gibi kimsenin farklı, daha iyi olmasına izin vermeyen, **Malinowski**'nin "şaka takılmaları" (joking relations) dediği ve ilkellerde gözlemlediği, kendine en az bir konuda benzer olana aşağılayıcı şakalar yapma hakkı gibi, ciddiyetten uzak, saygısız, demokratik olmaktan ve hatta hakiki bir şey olmaktan bile uzak bir sürü toplumu oluşmuştur. Bunun, eğitim seviyesiyle doğrudan bir ilgisi de yoktur. Özgürlük ve paylaşımcılık, gerçek yaşamda karşıt değil, birbirini tamamlayıcı karakterlerdir. Bu sentezdir, yaşama sanatının sırrı.

Çevrenize bakın, görebiliyor musunuz eski dostları, yürek dolusu hanım, beyefendileri? Sadece Türkiye'de değil, dünyada toplumlar delirme sınırlarında gezmektedirler. Hemen her Türk vatandaşı, kendisine boyun eğdirilmiş ve belletilmiş yolda, bireysel yaşamının mutlak özerk **Sezar**'ı pozlarında, fakat aslında ulusal, kutsal yani toplumsal konularda mutlak heteronom, köle ve kuldur; yönetimi 'öteki'nin, liderin, patronun, başbuğun, imamın, polisin, anne-babanın, öğretmenin, komutanın, kocanın ve benzerlerinin elindedir. Bu kadar ezilmiş, parçalanmış etik benler'in hâlâ bir toplum olması bile bir mucizedir. Başka hiçbir toplum bunu başaramazdı. Bu, beyinleri yıkanmış düşünce özürlülerin sandığı gibi soyut idealler sayesinde değil, hâlâ özlerinde saklı olan halim selim ve özverili bir ruha sahip olan sıradan aile bireylerinin insanlık kalitesidir. Türkiye toplumu demokratik değilse de, Avrupa Birliği'ne girmekle Avrupa'nın zorla ittirmesiyle ve kendi öz kültürlerimize yakınlaşarak hızla demokratik bir ruha yaklaşabiliriz. Avrupa'daki göçmen Türkiyeliler'de de görülebileceği gibi, Türkiye insanı sadece zeki, çalışkan değil, aynı zamanda yeniliklere açık, adaptasyonu yüksek bir toplumdur. **Atatürk**'ün çağdaşlık emrine uyması gibi, çelişik olsa da, onlar, kendilerine demokrat olmayı emreden, tüm toplum olarak, bir zorunluluk ortamına sokulurlarsa demokrat bile olabilirler. Türkiye, İslam kökenli ülkeler arasında bunu yapabilecek tek ülkedir.

DİPNOTLAR:

1. Bilgiç, Meriç, *Ethical Relevance of İmplicit Knowledge,* , Leuven, 1999, Master Tezi, s. 19

2. Bilgiç, Meriç, *Self and Civilasation,* Tercüme edilip yayınlanacak bir makalem. Devamındaki antropolojik açıklamalar da bu araştırmamdan alınmıştır.

3. "Enstrümentalizm" kavramı için, John Dewey'in pragmatizmini ve demokrasi anlayışında Kant'a benzerliğini hatırlayınız.

4. Hantington, dünyayı Koçfiçyusçu, Yahudi-Hıristiyan ve Müslüman olarak üçe ayırmanın doğruluğunu savunur. Ayrıntılar için bkz. Samuel Hantington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order.* 1996, Simon&Schuster, N. Y.

KAYNAKÇA:

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap K. 1988, İstanbul.
- Audı, Robert, Ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge Unv. P. , 1998.
- Desmond, William, *Philosophy and Its Others* (Ways of Being and Mind), State Univ. Of N. Y. Press, Albany, 1990.

Demokrasi kültürü

Muammer Tuna

1. GİRİŞ

Demokrasi, Türkiye için, kapısını aralamakta olduğumuz yeni yüzyılın en yaşamsal siyasal kavramlarından ve sosyolojik olgularından birisidir. Böyle olmasının bilinen birçok nedeni vardır. Bu bilinen nedenleri yinelemek çok anlamlı olmasa gerektir. Belki de demokrasinin nihayet yaşamsal bir konu olarak toplumun gündemine gelmesiyle birlikte, artık bir toplumsal proje olarak demokrasinin olgusal ve kavramsal olarak toplumsallaştırılması gerekmektedir. Başka bir deyimle demokrasi kavram ve olgusunun işe dönük (operasyonel) olarak toplumsal düzeyde kabul görmesinin sağlanması ve içselleştirilmesi en az demokrasi olgusunun kendisi kadar önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır

Yukarıda söz konusu edilen toplumsallaştırma ya da içselleştirme sürecinin en önemli aşaması belki de demokrasi kültürünün toplumsal düzeyde kabul görmüş olmasıdır. Demokrasi kültürü, bir siyasal sistem ve bir toplumsal yaşam biçimi olarak demokrasinin var olabilmesi ve yaşayabilmesi için temel bir gerekliliktir.

Türkiye'de bir demokrasi kültürünün oluşması anlamında oldukça eskilere dayanan bir demokrasi tarihinden söz etmek olasıdır. Türkiye'nin demokrasi tarihi değişik bakış açılarından değişik biçimlerde değerlendirilebilmekle birlikte, çok partili yaşama geçiş bir ölçüt olarak alınırsa, Türkiye'de demokrasinin tarihini İkinci Meşrutiyete kadar götürmek olasıdır (**Tuna**, 1992). Ancak İkinci Meşrutiyet deneyimi ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Fırka deneyimleri dışarıda tutulacak olursa, Türkiye'de çok partili yaşama geçişin aslen 1946'da Demokrat Parti'nin kurulmasıyla başladığı söylenebilir. Bu anlamda Türkiye'nin 50 yılı aşkın birçok partili yaşam deneyiminden ve bununla bağlantılı olarak oluşmakta olan bir

demokrasi kültüründen söz etmek olasıdır. Ancak buna rağmen Türkiye'de tüm kurum ve kurallarıyla işleyen bir demokrasiden söz etmek zordur (**Köker**, 1990a). Öyleyse "kurumsal anlamda 'işleyen' bir demokratik sistem ile Türkiye'nin politik sistemi arasındaki fark ya da farklar nelerdir sorusu" belki de sorulması gereken temel sorulardan birisidir. Böyle bir soruyu yanıtlamanın ön koşulu, bir politik sistem olarak "demokrasi" ile böyle bir sistemin yaşam alanı olan ülkenin toplumsal/kültürel yapısı arasındaki ilişkiyi anlamak gerekliliğidir. Bu anlamıyla bu tartışmada "kültür" ve "demokrasi" kavramlarının kavramsal düzeyde tanımlanmaları ve açılımları yapılarak, bu kavramların birbirleri açısından taşıdıkları anlamlar irdelenecek ve tartışılacaktır.

"Kültür" ve "demokrasi" kavramlarının irdelenmesinin asıl amacı bir "demokrasi kültürü" tartışmasına kapı aralamaktır. Çünkü yukarıda sorulan "gerçek ve kurumsal anlamda işleyen bir demokrasi" ile "gerçek ve kurumsal anlamda işlemeyen bir demokrasinin" temel farklarından birisinin "demokrasi kültürü" olduğu ileri sürülmektedir (**Duverger**, 1982:465-470).

2. KÜLTÜR VE DEMOKRASİ: TANIM VE KAVRAM

2.1. KÜLTÜR

Kavramsal olarak "kültür" tanımlanması ve algılanması zor ve karmaşık olan bir kavramdır. Kültür kavram olarak tanımlandığında bir çok kültür kavramından söz etmek olasıdır. Kültür kavramı konusunda çalışmış olan antropologlar bu kavramın 164 çeşit tanımını derlemişlerdir (**Güvenç**, 1979:95). Bundan dolayı kültür kavramının bir terim olarak tanımlanmasından çok bunun bir süreç olarak ve kapsadığı alan olarak algılanması daha olası görünmektedir. Kültür kavramının bütün bu geniş kapsamına ve anlamlılığına rağmen mümkün olan en geniş kapsamlı tanım seçilecek olursa, "kültür, doğanın yarattığı her şeye karşı insanoğlunun yarattığı her şeydir" şeklinde tanımlanabilir (**Güvenç**, 1979:97).

Öyleyse kültür insan yaşamının tüm düzeylerini kapsayan ve insanın yaşamı boyunca ürettiği tüm maddi ve maddi olmayan öğeleri kapsayan çok boyutlu karmaşık bir süreçtir. Kültür kavramının tanımlanmasındaki bu belirsizliğe karşın kavramın farklı boyutlarından, bileşenlerinden ve niteliklerinden söz etmek olasıdır. Dolayısıyla kültür kavramını genel niteliklerinde yola çıkarak algılamaya çalışmak olasıdır. Kültür kavramının genel nitelikleri şu şekilde özetlenebilir:

- kültür öğrenilir,
- kültür tarihseldir ve süreklidir,
- kültür toplumsaldır,
- kültür ideal ve idealleştirilmiş kurallar sistemidir,
- kültür ihtiyaçları karşılayıcı ve doyum sağlayıcıdır,
- kültür değişir,
- kültür bir soyutlamadır,
- kültür bütünleştiricidir (**Güvenç**, 1979:103-108).

Yukarıda belirlenen kültür kavramının genel nitelikleri arasında karşılıklı ilişkiler vardır. Başka bir deyişle bu niteliklerin tamamı bir bütün olarak kültür kavra-

mını oluşturur. Bu nitelikleri ayrımlamak ya da bir önem ve öncelik sırasına tabi tutmak olanaklı değildir. Ancak kültür kavramının bu genel nitelikleri içinde demokrasi açısından en önemli olanı kültürün bütünleştiricilik niteliğidir. Kültürün bütünleştiricilik niteliği bir kültür kümesi içinde (bir ulusal kültür içinde) farklı kültürel alt unsurların birbirlerinin yaşam haklarını ve yaşam alanlarını kabul etmeleri ve birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları demektir. Bu bütünleştiricilik niteliği demokrasinin de en temel gerekliliklerinden birisidir. Kültürün bütünleştirici niteliğinin demokrasi açısından taşıdığı önem daha sonra daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

Kültür kavramı "doğanın yarattığı her şeye karşın insan oğlunun yarattığı her şey" olarak tanımlandığında ve yukarıda sayılan genel nitelikleri belirlendiğinde; kültürün insanların kendi yarattıkları bir ürün ve bununla birlikte tüm yaşamlarını kapsayan ve belirleyen bir yaşam biçimi, çok geniş kapsamlı bir sistem olduğu anlaşılır. Bu anlamda bir sistem olarak kültür kavramının bir çok öğesi vardır. Kültür kavramının ana öğeleri şunlardır: dil; üretim ve tüketim (ekonomi); yerleşme yerleri; sanat, bilgi ve eğitim; sağlık ve hastalık; aile, soy ve akrabalık; kaynaklar, töreler ve gelenekler; insanlar, birey, kişi (kişilik); din-devlet yönetim (**Güvenç**: 1979:109). Kültür kavramının ana öğelerine bir yönetim sistemi olarak demokrasi açısından bakıldığında tüm bu öğelerin yönetim sistemi (demokrasi) ile ilintili olduğu görülür. Başka bir deyişle bir yönetim sistemi olarak demokrasi kültür kavramının tüm öğelerinin bir örüntüsü olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle bir toplumdaki demokratik olan ya da olmayan bir yönetim sistemi o toplumdaki genel kültürel yapı ve süreçlerin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Bir toplumdaki genel kültürel öğeler hangi düzeyde ise bir yönetim sistemi olarak demokrasinin genel kültürel düzeyden çok farklı bir düzeyde olması beklenemez. Bir toplumdaki ekonomik kurumlar ve işleyişler, eğitim, sağlık, iletişim v. b. toplumsal kurumların düzeyi ile siyaset kurumunun (demokrasi) düzeyi arasında çok yakın bir ilişki vardır.

Kültür kavramının kuramsal düzeyde bu genel niteliklerini ve ana öğelerini kısaca belirttikten sonra şimdi de bu genel niteliklerin ve ana öğelerin somut olarak ne anlam ifade ettiğine bakmak gerekir. Modern toplumda kültürün toplumsal işlevi, genel olarak farklı sosyo-kültürel unsurların "aşırı" ve "keskin" uçlarının "törpülendiği" ve bu unsurların birbirleriyle kaynaşmalarının sağlandığı bir "eritme potası" ya da uzlaştırma platformu olmasıdır. Bu, kültürün genel niteliklerinden, bütünleştirme niteliğinin gereğidir. Bir toplumda farklı yerel grupların ve kültürel öğelerin olması doğaldır. Ancak bu farklı yerel kültürel öğelerin birbirleriyle alışveriş halinde, birbirlerine hoşgörü ile bakarak ve *birbirlerinin ortak yanlarını birleştirip farklı yanlarını koruyarak* bir ortak bir üst kültür kimliği oluşturmaları ve ortaklaşa yaşayabilmeleri gerekir. Bu anlamıyla toplum içinde farklı kültürel unsurların birbirlerini dışlamaları değil birbirlerini içselleştirmeleri, birbirlerini özümsemeleri, birbirlerini kapsama alanlarına almaları gerekir. Böylelikle tüm yerel unsurları kapsayan ve fakat tüm bunlardan daha geniş, daha kapsayıcı ve daha zengin bir toplumsal üst kültürün oluşması ve toplumun farklı unsurlarının bir arada uyumlu bir şekilde yaşaması mümkün olabilir. Bu kültürel hoşgörü, tolerans, kaynaşma ve bütünleşme demektir. Toplum içindeki farklı toplumsal ve kültürel un-

surların birbirine karşı hoşgörü, tolerans, kaynaşma ve bütünleşme içinde olamayıp da; hoşgörüsüzlük, tahammülsüzlük, ayrışma ve hatta çatışma halinde olmaları durumunda ise toplumsal çözülme ve parçalanma zorunlu ve kaçınılmazdır. Dolayısıyla kültür kuramı açısından bakıldığında farklı toplumsal ve kültürel unsurların birbirlerine hoşgörü göstermeleri ve bir arada uyumlu yaşayabilme başarısını gösterebilmeleri bir tercihten de öte bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır (**Güvenç**, 1982).

Demokrasi ve kültür kavram ve olguları arasındaki ilişkileri incelemek ve bir demokrasi kültürü tartışması açmak amacıyla başlanılan bu tartışmada şu ana kadar kültür kuramı hakkında demokrasi kavramı ile ilişkisi bağlamında çok kısa bir giriş yapılmıştır. Bundan sonra demokrasi kavramı hakkında kısa bir açılım yapılarak bir demokrasi kültürü tartışmasına temel olacak olası bir başlangıç yapılmaya çalışılacaktır.

2. 2. DEMOKRASİ

Bir siyasal sistem olarak demokrasi çok genel anlamıyla halk yönetimi olarak tanımlanır. Ancak bu halk yönetiminin niteliği, nasıl ve hangi şartlarda oluştuğu çok önemlidir. Modern toplumlarda halkın kendini doğrudan yönetmesi pratik olarak olanaklı olmadığından, bugün için bir temsili demokrasiden söz etmek mümkündür. Temsili demokrasinin en önemli öğesi ise seçimdir. Bir demokratik ilke olarak seçim; seçimin niteliği, hangi koşullarda yapıldığı, siyasal partiler, siyasal düşünce, siyasal düşüncenin yayılması ve örgütlenmesi, temsil-delege sistemi gibi kurumsal ve işleyen bir demokrasi açısından vazgeçilmez olan birçok kavramı zorunlu olarak içinde barındırmaktadır. Ancak buradaki tartışmanın kapsamı içinde demokrasinin genel ve özel niteliklerinin tümü yer almamaktadır. Bu anlamda bu tartışmanın kapsamı içinde sadece kurumsal ve işleyen bir demokratik sistemin genel nitelikleri kısaca özetlenecek ve kapsayıcı bir demokrasi tanımı yer alacaktır. Demokratik bir yönetimin nitelikleri arasında, siyasal yelpazenin ve siyasal düşüncenin tüm kesimlerinin örgütlü olarak temsil edildiği ve seçimlere eşit şartlarda katılabildiği ve seçimlerin adaleti konusunda seçime katılan tüm siyasal partilerin ve eğilimlerin uzlaşabildiği bir seçim ve parti sisteminin olması bir önkoşuldur. Bununla birlikte, seçim sonucu oluşan çoğunluk yönetiminin her türlü yaptırım gücüne karşı her türlü siyasal azınlığın siyasal haklarının yasal güvence altına alınmış olması ve bu siyasal azınlık gruplarının iktidar olabilme olasılıklarının yasal güvence altına alınmış olması gerekir. *Dolayısıyla demokrasinin ayırıcı niteliği seçim sonucu oluşmuş olan çoğunluk yönetimi değil, çoğunluğun iradesine karşı siyasal azınlık durumunda bulunanların bireysel, siyasal ve toplumsal haklarının güvence altına alınmış olmasıdır* Bu anlamıyla demokrasi ilkesel olarak hiçbir ideolojik ya da politik modeli doğru ya da yanlış olarak kabul etmez. Başka bir deyişle demokratik sistem içinde her türlü, farklı siyasal sistem modelinin yaşama ve iktidar olma şansı ve olasılığı vardır ve bu şans teorik düzeyde eşittir. Bu eşitlik, her tür siyasal eğilimin, yasal düzenlemeler açısından iktidar olabilme olasılıklarının eşit olmasını ifade eder. Başka bir deyişle bir siyasal eğilim ya da ideoloji diğerle-

rine göre yasalar ve yönetim düzeyinde "öncelikli" ya da "avantajlı" durumda olmamalıdır (**Köker**, 1990b:77).

Farklı siyasal eğilimlerin siyasal sisteme katılımları demokrasi için başka bir vazgeçilmez gerekliliktir. Katılım, sadece siyasal sistemin güçlülerinin yararlandığı bir araç değildir, siyasal sistem içinde en güçsüzlerin bile sisteme katılabilme olanaklarının garanti altına alınmış olması gerekir. Farklı siyasal eğilimler örgütlenebilmeli ve kendilerini ifade edebilmeli ve bu eğilimler siyasal sisteme katılabilmelidirler. Katılımın ön koşulları ise; katılımcıların katılım konusundaki aktifliği, siyasal sistem hakkında bilgilenmeleri ve kendilerini bilgi anlamında sistemin işleyişine yakın hissetmeleri ve siyasal sisteme duygusal bağlılık duymalarıdır (**Habermas**, 1984:39). Başka bir deyişle gerçek ve kurumsal anlamda işleyen bir demokratik siyasal sisteme katılanlar siyasal sistemi sahiplenmeli ve bütünsel bir sistem olarak siyasal sistemi içselleştirmelidirler. Bu demokratik siyasal sistemde katılımcıların sisteme karşı yabancılaşmamış olmalarını; bunun tersine sistemi sahiplenmiş olmalarını ifade eder. Bir kez daha ifade etmek gerekirse demokrasiyi çoğunluk egemenliği olarak algılamak kesin bir yanılgıdır. Çağdaş demokrasinin ayırıcı niteliği, çoğunluk egemenliğine karşı siyasal olarak azınlık durumunda bulunanların haklarının güvence altına alınmış olmasıdır.

Bu bağlamda demokrasinin kapsayıcı bir tanımı şu şekilde verilebilir: "İnsanların sürekli yayılım gösteren denetim güçlerinin nesnel koşulları altında, nasıl yaşamak istediklerini ve isteyeceklerine ilişkin soruyla ilgili genel ve kamusal iletişimin kurumsal olarak güvenceye alınmış biçimleri"dir (**Köker**, 1990b:77).

Şu ana kadar kültür ve demokrasi kavramlarının olabildiğince kavramsal düzeydeki açılımları yapılmaya ve bir demokrasi kültürü kavramsallaştırması için gerekli olan çerçevenin ana hatları çizilmeye çalışıldı. Tartışmanın bundan sonraki bölümünde, Batı demokrasilerinin vazgeçilmez unsuru olan demokrasi kültürü kavramının temelleri ya da ana hatlarına değinilecektir.

3. DEMOKRASİ KÜLTÜRÜ

Yukarıda açıklanan biçimiyle kültür ve demokrasi kavramlarının arasındaki ilişkiler bağlamında bir "demokrasi kültürü" kavramından söz etmek mümkündür. Demokrasi kültürü yukarıda açıklanan biçimiyle bir demokratik sistemin yaşayabilmesi için gerekli toplumsal ve kültürel ortamı ifade eden bir kavramdır. Eğer bir benzetme ile ifade edilecek olursa, "demokrasi ancak demokrasi kültürünün var olduğu iklimde yaşayan nadide bir çiçek" gibidir. Bu anlamıyla demokrasinin ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve kültürel ortamı çok iyi algılamak ve irdelemek gerekir. Bir siyasal sistem olarak demokrasi Batı Avrupa toplumlarının çok özel toplumsal ve kültürel ortamında ortaya çıkmış olan bir toplumsal/siyasal sistemdir. Bu anlamıyla demokratik toplumsal sistemin Batı Avrupa'da ortaya çıkması için aydınlanma ve daha sonra ortaya çıkan endüstrileşme ve bununla bağlantılı olarak oluşan liberal bir ekonomik ve politik düşünce sisteminin oluşması gerekmiştir. Batının toplumsal kültürel sistemi aydınlanmayı bunun sonucunda endüstrileşmeyi ve daha sonra da liberal bir ekonomik ve siyasal düşünce sistemini ya-

ratmıştır. Bu tarihsel sürecin sonucu olarak, bugün Batı Avrupa'da var olan ve liberal demokrasi ya da özgürlükçü demokrasi denilen siyasal sistem ortaya çıkmıştır. Batı Avrupa ülkelerinde var olan liberal demokrasiyi ya da gerçek ve kurumsal anlamda işleyen demokrasiyi var kılan ve yaşatan Batı Avrupa'da oluşmuş olan demokrasi kültürüdür.

Öncelikle amaç ve kapsam açısından "liberal demokrasi" kavramına sıklıkla atıfta bulunulmasının nedenini açıklamak gerekir. Bu tartışmanın amacı bir demokrasi kuramı tartışması olmadığından, kuramsal açıdan "demokrasi" kavramının zorunlu olarak "liberal demokrasi" kavramı ile özdeş olup olmadığı yönünde bir tartışmaya girilmeyecektir. Bu bağlamda bu tartışma içinde, liberal demokrasiyi de içeren Batı Egemen Düşüncesi ya da kapitalizm olgularının felsefi ve ahlaksal eleştirileri yer almayacaktır. Bu tartışma içinde "liberal demokrasi" kavramına sıklıkla atıfta bulunulmasının nedeni, yaşayan bir siyasal model ve toplumsal olgu olarak "liberal demokrasi"nin, var olan ve en geniş kapsamda kabul gören bir siyasal/toplumsal sistem olmasıdır.

Bir toplumsal sistem olarak Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olan liberal demokrasinin ve bu sistemin varolabilmesi için gerekli olan demokrasi kültürünün oluşumuna tarihsel oluşum süreci içinde bakıldığında, bu kavramı aşağıda açılımı verilen temel noktalar bağlamında ele almak olanaklı olabilir. Burada her bir temel noktanın tarihsel oluşum süreci ele alınmayacak, bunun yerine, her bir noktanın demokrasi açısından kavramsal düzeyde taşıdığı önem kısaca özetlenecektir.

Yukarıda ifade edilen kültür ve demokrasinin tanımları ve açılımları bağlamında demokrasi kültürünün temel niteliklerini şu şekilde ifade edilebilir:

- *Aydınlanma:* Öncelikle demokrasiyi var kılan temel ön koşul toplumsal bir aydınlamanın oluşmasıdır. Bu kısaca insan eyleminin ve insan düşüncesinin kendi iradesi dışındaki otoritelerden özgürleşmesi başka bir deyişle laikleşmesi demektir. Aydınlanma ve bu bağlamda ortaya çıkmış olan laiklik, yönetim sisteminde insan üstü tanrısal iradelerin yerini bizatihi insan iradesinin almasını ifade eder. Dolayısıyla, basit anlamda bir halk yönetimi olan demokrasini var olabilmesi için öncelikle insan üstü iradelerin yerine insan iradesinin gerekliliği toplumsal düzeyde kabul görmüş olmalıdır.
- *Hoşgörü:* İnsan eyleminin kendi iradesi dışındaki güçlere karşı özgürleşmesi, onun başka insanların iradelerine karşı da özgürleşmesini, dolayısıyla da insanların birbirlerine karşı özgür ve bunun bir koşulu olarak da hoşgörülü olmalarını getirmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi demokrasi siyasal ve kültürel olarak azınlıkta bulunanların siyasal ve kültürel haklarının güvence altında olmasını ifade eder.
- *Özgürlük ve insan hakları:* İnsan düşüncesinin ve eyleminin insan üstü iradelere ve diğer insanlara karşı özgürleşmesi, özgürlüğü kendi başına anlamlı bir değer haline getirmiştir. Bununla ilgili olarak insan, mutlak bir varlık olarak her türlü değerin üstünde ve her türlü değerin bir değer ölçütü haline gelmiştir. Başka bir deyişle insan tüm değer ölçütlerinin temelini oluşturmuştur. Bir siyasal sistem olarak demokrasinin belki de en önemli unsuru insandır. Yönetim sisteminden insan unsuru dışlandığında aslında geriye hiçbir şey kalmaz. Ancak burada önemli

olan insanın, insan olarak doğuştan getirdiği ve vazgeçilemez ve devredilemez olan başta yaşama hakkı olmak üzere tüm haklarının bir bütün olarak yasal ve toplumsal düzeyde güvence altında bulunmasıdır. İnsan hak ve özgürlüklerinin bütünselliği içinde, bu haklardan herhangi birisinin dışarıda tutulması tüm olarak insan haklarının olmaması demektir. Bu anlamıyla, bütünsel olarak insan hakları gerçek ve işleyen bir demokrasi için vazgeçilmezdir.

- *Siyasal ve ekonomik liberalizm, endüstrileşme ve kapitalizm:* Aydınlanma; toplumsal, siyasal ve ekonomik sistemlerin insan iradesinin dışındaki güçlerin etkisinden kurtularak, bu sistemlerin insan iradesiyle oluşturulmasına olanak sağlamıştır. İnsan kendi iradesi ve aklıyla endüstrileşmeyi ve siyasal ve ekonomik liberalizmi gerçekleştirmiştir. Endüstrileşme ve kapitalizm toplumsal refahın gerçekleştirilmesi ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Demokratik bir yönetim sisteminin toplumsal ve kurumsal düzeyde var olabilmesi için endüstriyel üretim ve ilişkilerin ve toplumsal farklılaşmaların ortaya çıkmış olması gerekir. Bunun sonucu olarak demokrasinin asıl motor gücü olan farklı toplumsal sınıflar (alt, orta ve üst sınıflar) arasındaki siyasal ve toplumsal rekabet ya da çatışmalar demokratik siyasal sistemin kurulmasını sağlayabilmiştir.
- *Toplumsal refah:* Yukarıda sözü edilen ortamda bilim, sanat, teknolojinin gelişmesiyle birlikte insan emeğinin üretkenliği artmıştır. Endüstriyel üretimin sonucunda ortaya çıkan ekonomik değerin adil paylaşımı ya da dağılımı sosyo-ekonomik statü açısından düşük statüde bulunanların üretimden daha fazla pay almaları onların toplumsal refah düzeylerini artmasına ve bunun sonucu olarak demokratik siyasal sisteme katılımları için gerekli toplumsal alt yapıların kurulmasına yol açmıştır. Daha açık bir ifade ile demokratik bir siyasal sistemin var olabilmesi için elde edilen ekonomik değerin adil paylaşımının ya da toplumsal refahın adil dağılımının gerçekleştirilmiş olması gerekir. Toplumsal refah gerekliliğinin sadece yasal düzeyde güvence altına alınmış olması yeterli değildir, bu gereklilik toplumsal düzeyde de kabul görmüş olmalıdır.
- *Bireysel girişimcilik*: İnsanlar toplum olarak kendi iradelerinin dışındaki güçlere karşı özgürleşmelerinin yanı sıra birbirlerine karşı da özgürleşmişler ve böylelikle özgür ve birbirlerinden korkmadan siyasal, ekonomik ve bilimsel girişimlerde bulunabilmişlerdir. Bir siyasal sistem olarak demokrasi siyasal ve ekonomik açıdan özgür bireylerin siyasal ve ekonomik açıdan özgür girişimlerine dayanır. Bu hem ekonomik açıdan bireylerin ekonomik çıkarlarını yükseltgemelerini ifade ederken hem de siyasal açıdan özgürce örgütlenip kendilerini ifade edebilmelerini ve siyasal iktidarı paylaşabilmeleri olasılığını ifade eder. Dolayısıyla, ekonomik ve siyasal boyutları ile bireysel girişimcilik aslında demokratik siyasal kültürün en birincil ve vazgeçilmez unsurunu oluşturmaktadır.

4. SONUÇ

Yukarıda sözü edilen Batı Toplumsal kültürünün özellikleri aynı zamanda demokrasi kültürünün de özelliklerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir ülkede demokrasi-

nin yaşayabilmesi için yukarıda sayılan kültürel alt yapının oluşması gerekmektedir. Başka bir deyişle Türkiye gibi Batılı olmayan bir toplumda demokrasinin işlerlik kazanabilmesi, demokrasinin temelini oluşturan ve yukarıda genel nitelikleri verilen "demokrasi kültürü"nün benimsenebilmesine bağlıdır. Bu tümüyle bir toplumsal ve kültürel değişimi gerektirir. Ancak bu toplumsal ve kültürel değişim, bir toplumun ve kültürün tüm benliğini yitirip başka bir toplumun ve kültürün bağımlısı olması demek değildir. Söz konusu toplumsal ve kültürel değişim; karşılıklı etkileşim sonucu, bir toplumun kendi toplumsal ve kültürel değerleri ile, temasa geçtiği toplumsal kültürel değerlerin kendine özgü bir sentezini yapmak şeklinde olmalıdır. Demokrasi kültürü açısından bakıldığında, Türkiye'de gerçek ve tüm kurumlarıyla işleyen bir demokrasinin var olabilmesi için, Batı toplumlarında ortaya çıkmış bulunan ve demokratik bir siyasal ve toplumsal sistemin temellerini oluşturan demokratik siyasal kültürün toplumsal düzeyde benimsenmiş olması, başka bir deyişle bu değerlerin toplumsal düzeyde içselleştirilmiş olması gerekir. Demokrasi kültürünün benimsenmesi ya da içselleştirilmesi, bu kültürel değerlerin Türkiye'de var olan toplumsal kültüre mal edilmesi ya da bu kültürün bir parçası haline getirilmesi gerekir.

KAYNAKÇA:

- Çam, Esat. (1981) *Siyaset Bilimine Giriş*, İ. Ü. İ. F. Yayını, İstanbul.
- Güvenç, Bozkurt. (1979) *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Dağı, D. İhsan ve Necati Polat. (1999) *Demokrasi ve İnsan hakları El Kitabı*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara.
- Duverger, Maurice. (1982) *Siyaset Sosyolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul.
- Habermas, Jürgen. (1984) "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer Mi?", (Çev: Tanıl Bora) *Toplum ve Bilim* Güz-27.
- Habermas, Jürgen. (1990) "Kamusal Alan", (Çev: Şenol Dursun) *Türkiye Günlüğü*, Sayı 12.
- Köker, Levent. (1990a) *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köker, Levent. (1990b) *İki farklı Siyaset (Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori)*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, Ergun, Ersin Kalaycıoğlu, Levent Köker. (1999) *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara.
- Tuna, Muammer. (1992) *Türkiye'de Çağdaşlaşma Sürecinde devletçi Politikaları Oluşumu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul).
- Tuna, Muammer (1992) "Eleştirel Teori Bağlamında, Liberal Demokrasi Gerçek Demokrasi Mi?", *Katılım*, 1992-2.

Neden felsefe öğretiyorum?

Cemil Güzey

Elveda buraya, neresi olursa olsun. İyi dileğin acemi
Erleri olan bizlerin olacak acımasız felsefe;
*Bilimden habersiz, rahatlık için deliren bizim.**

% 5 = Para için
% 0,1 = Kafa karıştırmak hoşuma gittiği için
% 90 = Gerçeği biliyorum; herkes duysun, aydınlansın
% 4,99= Oldu bi kere n'apalım...
(Bu istatistik tamamen *ideal* olup, gerçeklikle alakası yoktur).

* * *

Felsefe dünyasına bakınca ne görüyorum?

• Felsefe tarihi öğretilir; kavramların farklı yorumları irdelenir.

• Düşüncelerin kendi aralarındaki savaşta, ister taraf ister bitaraf olarak yer alındığı ileri sürülür ve bir tür "fikir cimnastiği" yapılır.

• Resmen taraf olunur (-izm) ve tüm diğer düşünceler ölene (veya *dönene*) dek yerden yere vurulur (bunu kibar bir üslupla yapmak, pek birşey değiştirmez).

• Sezar'ın hakkı kendisine teslim edilir: felsefede duygulara da yer vardır.

---

* A. Rimbaud.

Tüm varoluşumuzu dolduran bir etkinlikte, aksi düşünülemez.

* * *

Sorunun yanıtı 1982 yılına dek izlenebilir; İ. Ü. Felsefe bölümündeki bir derse ve hocasına. Hocanın hem öğretiminde hem yazılarında kendini gösteren bir ruh zenginliğine sahip olduğunu farketmem uzun sürmemişti. Birkaç formal makale dışında, yazılarının tümü öğretiminin bir açılımı-yayılımı gibiydi. Bu onun neden bu kadar az yayın yaptığını da açıklamaktadır; felsefe yapmak için diyaloğa gerek vardır. Sanırım hiç makale-kitap yazma gereksinimi duymamıştı, ama tanıyanlar bilir ki, gerek kendisi gerek öğrencileri için sürekli olarak notlar alırdı. Benim tarzımın farklı olması, hocanın üzerimdeki etkisini değerden düşürmemektedir.

Neden felsefe öğretiyorum? Diğer bölümlerdeki meslektaşlarımın görece apaçık materyallerle-yöntemlerle uğraşıp benden kat kat fazla maaş almalarına karşın, neden bu denli düş kırıcı bir konuyla boğuşup duruyorum? Pek çok meslektaşım, özellikle de bilimler ve mesleklerde yer alanlar, yaptıkları işin doğruluğu konusunda güçlükle karşılaşmıyorlar. Onlar öğrencilerini eğittiklerini ileri sürüyorlar ve öyleyse belirli bir ardışık bilgi yığınını öğrencilerine sunmakla yükümlüler.

Bir üniversite hocası olarak, bu kadar kolay bir yanıt veremiyorum. Bazen bunu arzuladığım olmuyor değil; o zaman yaşam daha kolay olurdu. Fakat ben öğrencilerimi felsefe öğretmeni olsunlar diye eğitmiyorum. Yüksek lisansa devam edenlerin bile bu tür bir deneyim için eğitildiklerini söyleyemem, ama yine de bu tür bir iş için yeterli donanıma sahip olduklarını düşünüyorum.

Aynı zamanda, diğerlerinin yazdıklarını okurken, felsefe eğitimi hakkındaki konuşmalarını dinlerken, hemen her zaman gözlemlediğim şey şudur: konular çeşitli felsefe derslerini öğretmek için kullandıkları teknikler, felsefe eğitimini değerlendirme, sınav soruları ve şekli, demokratik eğitimde felsefenin yeri ve önemi v.b.'dir. Fakat felsefe öğretmeninin *ruhunu* taşıyan şeylere çok az rastlamaktayım. Karşımıza çıkan devasa güçlüklere karşın, neden hâlâ felsefe öğretmekte ısrar ettiğimizi, uzmanlık mesleklerinin gittikçe artan itibarlarına karşın neden yöneticilere işimizin değeriyle ilgili dil döktüğümüzü, "felsefeciyim" dediğimizde sırtımızın sıvazlanmasına karşın neden kale alınmadığımızı, ve neden maaşlarımızın bu denli düşük olduğuna değinen bir makaleye rastlamadım.

Aslında bu konu hakkında çok az şey yazılmış olmasının nedeni, yanıtın hepimize malum olduğu şeklinde olabilir. Oysa ben kuşkuluyum; sanırım nedenlerim farklı olduğundan. İlki, bu iş için yer olmaması: yalnızca akademik çevrelerde değil, medyada da böyle. Belki de yalnızca bazı popüler dergiler yer ayırabilir buna (Sinan Özbek'e teşekkürler: tuhaf yazılarımı her tür eleştiriye göğüs gererek yayınladığı için). İkincisi, diğer insanların neden felsefe öğretiyor olmamızla özel olarak ilgilendiklerini pek azımızın düşünüyor olmasıdır. Sonuncusu, kendimizi diğerlerinin yargılamasına açmaktan kaçınmamız, ama yine de herkesin işimize huşu içinde bakmasının gerekliliğine olan inancımızdır. Yine de, "Neden felsefe öğretiyorum?" sorusu, **Sokrates**'i ölüme götürmüş ve **Wittgenstein**'ı lanetlemiştir. SAVUNMA'da, **Sokrates**, eğitim yöntemini savunmaya çalışmıştır; **Wittgenste-**

in'ın ise verdiği dersleri beğenmediği için bir[1] sömestirlik ücretini geri vermeye çabaladığı bilinmektedir. Soru çok adildir. Öyleyse, ben de biraz olsun ruhumu sırtlamalı ve neden felsefe öğrettiğimi açık kılmalıyım ki, sebeplerim çoğunluğunkiyle aynı mı göreyim ve diğer meslektaşlarıma da aynı soruyu sorma cesaretini bulabileyim. Elbette, söylediğim şeylerin yepyeni olduklarını savunmuyorum. Yine de, diğer meslektaşlarımın soru üzerine düşünebilecekleri umudunu taşımaktayım.

"Neden felsefe öğrettiğim" sorusuyla ilgili bir yazıda, elbette "ne yaptığımı niçin söylüyorum?" güdüsü bulunacaktır. Acaba kendimle pek mi fazla ilgileniyorum? **Wittgenstein**'ın şu sözleri açıklayıcı olabilir: "Kimse kendisi hakkında nesnel olarak yazamaz, çünkü bunu yapması için daima bir güdünün varlığı gerekecektir. Ve siz yazdıkça, güdüler de değişecektir. Ve işler iyice karmaşıklaşacaktır, zira "nesnel olma" hakkındaki kararlılığınız arttıkça, işin içine giren güdülerin çeşitliliğini farkedeceksiniz"i. Eğer **Wittgenstein** haklıysa, ki öyle olduğuna inanıyorum, felsefe öğretme konusundaki fikirlerimi yazmama sebep olan güdüler hakkında söylediklerime güvenilemez demektir. Çünkü felsefe her ne kadar toplumsal bir etkinlikse de, aynı zamanda çok özeldir de. Yalnızca içerik, tasarım, ve aktarım değildir söz konusu olan; tüm varoluşumuzdur; görev duygumuzdur (ve bunu açık-seçik sunmak çok güçtür). Bu yüzden, soruya geçmek ve "felsefe öğretmeye devam etmeli miyim?" sorusunu başkalarına bırakmak istiyorum.

Felsefe öğretmek riskli bir iştir. **Oliver Wendell Holmes**, bir centilmenin asla felsefeci olamayacağını, çünkü sürekli olarak diğer insanların önyargılarını sorgulaması gerektiğini söylemişti. **John Wisdom**, yazdıklarını çekmecesine kilitlerdi ki, temizlikçi bayan onları okuyup da kaçık olduğunu düşünmesin? **Wittgenstein** tüm felsefenin bir ŞAKA olarak yazılabileceğini ileri sürmüştü (kendisi hiç şakacı olmadığı halde). Bu görüşlerin hepsini ciddiye almaktayım. Ama gerek felsefe öğretmek, gerekse öğretirken felsefe yapmak konusunda başka sebeplerim de var.

Meslekte 15 yılını neredeyse doldurmuş ve pek fazla yayını olmayan orta yaşlı bir felsefeci olarak, son yıllarda değişik alanlara yöneldiğimi farkettim. Yeditepe Üniversitesinde verdiğim derslerin ana hatlarına bir göz atıldığında, daha önceleri 2-3 başlık altında toplanmış olan derslerimin ortadan kalkmış olduğu anlaşılır. Pek çok genç eğitimci gibi, ben de çok dar bir alana odaklanmış biriydim. Fakat felsefe eğitiminde yeni bir yön bulmam gerektiğini anlamam uzun sürmedi. Bu biraz da Bölümün yeni kurulmuş olması ve öğretim kadrosunun tam olmamasından kaynaklanıyordu; hiç ilgimizi çekmemiş olan alanlarda ders vermek zorunda kalmıştık. Üstelik, analitik yeteneğimizi ve felsefe-mantık bilgimizi birleştirip, "uygulamalı felsefe" denen bir konuya yoğunlaşmam gerektiğini ileri süren öğrencilerin sayısı artmaktaydı.

Mağara öyküsünde, **Platon** mağaradan kaçan insanın görevini tasvir eder. Hakikate ulaşmış olan bu insanın, geri dönüp mağaraya girmesi beklenir. Bu beklentinin sebebi nedir? Elbette diğerlerini de dışarı çıkarmak. Gerçi **Platon** bunun neredeyse olanakdışı olduğunu, hatta söz konusu insanın linç edilme olasılığının yüksek olduğunu bilmekteydi. Öyleyse, toplum için önemli olan konularda, mağara dışında öğrendiklerini kullanıma sokmalıydı. Bu şekilde ele alındığında, "filozof

kral"dan çok, **Gregory Vlastos**'un "sokak-felsefecisi" dediği **Sokrates** geliyor akla. İşte bu yüzdendir ki *yalnızca* "burnu havada", teknik felsefe yapma eğilimine direnmekteyim.

Felsefeyi teknik bir disiplinden fazla bir şey olarak görmem huzurumu kaçırmıyor değildi. Çünkü bu hem azınlıkta kalan bir görüştü, hem de daha önceden alışık olduğum yöntemlerin dışına çıkmam gerekiyordu. Mağaraya dönmektense bozkırda dolaşmak veya buzlu dağlara tırmanmak düşüncesi çok çekici gelmekteydi. Ama yine de öğrencilerimin "yaşamın dayatmacı sorunları" hakkındaki sorularını yanıtlama gereği duymaktaydım. **Bouwsma**'nın, ölümünden az önce **Wittgenstein**'la olan şu anısına dikkat çekmek istiyorum: "**Gilpatrick**'in kendisini ziyarete geldiğini söyledi. Önce **Gilpatrick** dil ve felsefe hakkında konuşmaya başlamış — dil canbazlığı. **Wittgenstein** hemen müdahale etmiş. Ondan sonra anlamlı konuşmuş."[2]

Benim anlam hakkında konuşmam "Edebiyat ve Gerçeklik", "Felsefi ikilemler", "Yaşam, Sanat ve Mistisizm", "Ahlakdışının Temelleri", "Logos'tan Mitos'a" gibi derslerde başladı. Gerçi programda birdenbire ortaya çıkan *Tanrı ve Kötülük*, *Felsefe ve Seks*, *Terörizm*, *Savaşın Ahlaksal Eşdeğeri*, *Bilgelik Ahlakı*, *Felsefenin Sonu*, *Ateizm*, *Yaşayakalma Etiği*, *Eskatalojik Belirlenim*, *Ölüm Bilinci* v.b. konular bazı meslektaşlarımın bir tür az malzemeli "pop" felsefesi yaptığımı düşünmelerine yol açtı; benim yaklaşımımın arka planını bilmediklerinden geleneksel eğitim tarzını terkettiğimi veya bu tarza hiçbir zaman saygı duymamış olduğumu sanıyorlardı. Elbette, her yeni programda olduğu gibi bazı dersler umduğum gibi olmadı ve bu dersleri bir daha açmadım. Yine de, öğrencilerim genel olarak hoşnut kaldılar. Üstelik, Bölümü ziyarete gelen bir Amerikalı profesörün şu sözleri beni iyice yüreklendirdi: "**Sokrates** asla felsefe ezbercisi değildi; kahraman muamelesi görmesinin nedeni, zamanının güncel ve canlı sorunlarına eğilmesiydi". İşte artık felsefe tarihi derslerini de bu şekilde ele alıyorum; hem benim için hem de öğrencilerim için dersler daha *keyifli* şimdi.

Öğrencilerimin "hocam, bu p'ler q'lar gerçek hayatta ne işimize yarayacak?" diye sormalarına karşın, neden mantık öğretiyorum? Standart yanıtım neden hep "ilerde anlarsınız" oluyor? Mantıktan çok şey bekliyorum. Öncelikle akıl yürütmede adil olmayı öğretir diye ümit ediyorum. Kurnazlık yapmamayı, önyargılarıyla *(öncülleriyle)* hesaplaşmayı huy edinmelerini istiyorum. Süslü püslü ama kof ikna etme yöntemlerine başvurmamalarını, bu tür demagojilerin kurbanı da olmamalarını arzuluyorum. Amacımız herhangi bir tartışmayı kazanmak değil çünkü; amacımız hakikat. Toplum felsefesi derslerini de öncelikle öğrencinin doğrudan katılımı üzerine ele almanın uygun olduğunu, şu örnekle anladım: Güney Afrika'daki apartheid yönetiminin son zamanlarıydı. Öğrencilerin bu ülke hakkındaki bilgisi yok denecek kadar azdı. Sınıfı beş gruba ayırdım: Güney Afrika'lılar, Demokratik Kapitalistler, Demokratik Sosyalistler, Komünistler, Faşistler. Güney Afrikalı'lar ülkenin tarihini, etnik grupları, yeraltı ve yerüstü zenginliklerini v.b öğreneceklerdi. Diğer dört grup, ülkenin yeni yönetim biçimini savunacaklardı. Yeni yönetim biçiminin hangisi olacağına karar verecek olansa Güney Afrikalılardı. Sonuç bence tek bir bakımdan önemliydi: öğrencilerin tanımadıkları bir ülkeyi değerlendirirken takındıkları tavır, kendilerini bile şaşırtacak kadar *nesnel*di. Felsefe ta-

rihiyse uçsuz bucaksız bir okyanus; belki de hakkını vererek hatmeden tek insan **Frederick Copleston**'dır. Fakat maalesef bu onun sonu olmuştur: felsefi bir soru sorulduğunda , yanıtları hep **Platon**'un, **Descartes**'ın veya **Hume**'un cümlelerinden oluşur ve kendi görüşlerini ifade etmekte güçlük çeker.

Copleston'ın ikilemi her felsefe tarihçisinin ikilemidir; filozofların eserleri mümkün olduğunca ilk elden okutulur ve öğrencilerin özenle eleştiri getirmeleri, karşılaştırma yapmaları beklenir. Ben daha fazlasını istiyorum! Öğrencilerimin bu filozofların günümüz dünyasındaki canlı etkilerini anlamalarını bekliyorum. Benim için **Herakleitos** hâlâ yaşamaktadır ve önemli şeyler söylemektedir. Hatta daha ileri gidip, Herakleitos'çu olduğumu da söyleyebilirim. Ya **Parmenides**? Öğrencilerimin onu takdir etmelerini istiyorum; klasik **Herakleitos-Parmenides** antagonizmine saplanmalarını değil! Hakikate giden yolu bulmak için, önce Adalet tanrıçasının takdirine mazhar olmak gerekir. Öğrenciler **Parmenides**'in görüşlerine karşı çıkabilirler, ama "hakikatin bilgisinin bir değerler kümesine (adalet) dayandığı" savıyla *sarsılmalarını* istiyorum. Eğer bunu **Parmenides** beceremezse, **Platon**, **Descartes**, **Berkeley**, **Kant**, **Kierkegaard**, **Wittgenstein**, veya bir başkası *sarsmalı* onları. Yani her öğrenci en az bir filozof tarafından kişisel olarak etkilenmemişse, kendimi başarısız addediyorum. Birkaç yıl önce, bir birinci sınıf öğrencisi odama girip, **Platon**'dan hiç hoşlanmadığını, sisteminin baştan aşağı yanlış olduğunu söylediğinde, kafa sallamakla yetinmiştim. Aynı öğrencinin dönem sonunda, **Platon** hakkında hazırlamış olduğu ödevin tüylerimi ürperttiğini ve ilk kez bir öğrenciye 100 verdiğimi kıvançla söylemeliyim.

* * *

Herakleitos, **Platon**, **Descartes**, **Hume**, **Kant**, **Nietzsche**, **Wittgenstein** olmadan felsefe öğretmeyi sürdürebileceğimi sanmıyorum. Üstelik **Wittgenstein**'ın şu sözleri (ve diğer benzer sözler) sürekli olarak başıma musallat oluyorlar: *"Şimdi, diyelim ki hakikati biliyorum* –beyaz ve sıcak– *ve bunu sana öğretebilirim. Senin de onu öğretebileceğin sonucu çıkmaz mı — şimdi soğuk veya ısıtılmış? Elbette hayır."* İşte bu yüzden soruyorum kendime "Neden felsefe öğretiyorum?" diye.

Herakleitos ve diğerleri hakikati gösteriyor olabilirler –*beyaz ve sıcak*–, ben soğuk servis mi yapıyorum? Diğer meslektaşlarım gibi, benim de felsefe tarihine bir katkım olmayacak. Yazdıklarım dergi köşelerinde yitip gidecek, hatta belki hiç gün ışığı görmeyecek. Acaba yalnızca **Wittgenstein**'ın silik, verimsiz izleyicilerinden biri miyim? Birkaç yıl önce, bir konferans sonrası verilen kokteylde, epeyce sarhoş olan bir konuşmacı, istifrah etmeden hemen önce, kendisinden pek çok şey öğrendiğim bir hocamı *felsefi olarak ölü* bulduğunu söylemiş ve *intihar etmesini* önermişti. *Beyaz ve sıcak* hakikati bilmediğimiz için, bizler de felsefi olarak ölü müyüz?

* * *

Asistanlığımın ilk yılında Prima Donna'larımızla karşı karşıya gelmiştim: genç bir felsefeciden ilk istedikleri şey "sadakat yemini"ydi; etmedim. Çünkü konuşmamın başında sözünü ettiğim hocamı, ilk gördüğümde dersliğe tabure taşıyordu ve ben onu hizmetlilerden biri sanmıştım. O Prima Donna değildi; bu tür angaryaları başkalarına yüklemezdi. Tabure taşıması, eğitim anlayışıyla uyum içindeydi: öğrencinin öğrenmesi için elinden gelen her şeyi yapmak! Prima Donna gibi kelli felli bir tip değildi. Aksine, ara sıra evine gittiğimizde çocuk tekerlemeleri, maniler okumamızı ister veya **Lewil Carroll** anlatırdı. Yine de, çok az yayın yapmış olan bu insan, neden felsefe öğretmem gerektiği hakkındaki görüşlerimi derinden etkilemiştir.

Hoca gerçekten de muhteşem bir eğitimciydi. Yine de, yalnızca yayınlarına bakarak yargılayacak olursak, felsefe tarihinde pek yer tutmadığını söylemek gerekecektir. Onun özelliği **Herakleitos**, **Hume**, **Leibniz**, **Kant**, **Nietzsche** gibi filozofların bir veya birkaç sözcüğünden hareketle, hakikati *beyaz ve sıcak* olarak sunabilmesiydi. Bir gün dostlarımdan biri, sürekli olarak yenilmeme karşın sevgilimle tavla oynamaya devam etmemi yadırgadığını söylemişti. Yanıtım, ikimizin apayrı oyunlar oynadığı şeklinde oldu. Yine de her şey bitmiş değil. Birgün çok iyi bir günümde olabilirim; 4-0'dan oyunu alabilirim. Felsefe öğretmeyi sürdürüyorum, çünkü öğretim aracılığıyla, öğrencilerle olan diyalog aracılığıyladır ki, düşeş attığımız oluyor ve hakikatle karşı karşıya geliyoruz *–beyaz ve sıcak–*. Büyük filozofların yapıtları, bu tür anlar için fırsat yaratıyor ve derslikler bu anları en sık yaşadığımız yerlerdir. Böyle durumlarda, öğrenciler *özel bir olayın gerçekleştiğini seziyorlar*.

Bu tür anlar enderdir, ama **Bouwsma**'nın bir ifadesi bu anları önemli kılmaya yetiyor: '**Wittgenstein**'ın sözlerini mücevherler gibi bağrıma basmıştım. Hala da öyle yapıyorum (Int., s. xvi). Ben de hakikati sunan sözlere *—beyaz ve sıcak—* aynısını yapıyorum. Her mücevher gibi, bu sözcüklerin de işlenmesi, perdahlanması, parlatılması gerektiğini düşünmek rahatlatıyor beni. Felsefe öğretmeyi sürdürüyorum, çünkü bazen mücevherlerin ışıldamasını sağlayan perdahı atabildiğim oluyor *–beyaz ve sıcak–*.

* * *

"**Ballanche**'ın *Orphée*'sinde (7. kitap), Mısırlı rahip, **Thaniris**'le şöyle konuşur: Burada bir kâhinler okulu bukacaksın, çünkü ister geçmişte olsun ister gelecekte, dış nesnelerin örtüsüne karşın görmek, duyuların yanılsamasının arasından görmek, güncel olayların ufkunun ötesini görmek, çalışma, eğitim ve dalınç alışkanlığı sayesinde insanda gelişen bir yetenektir". (A. Rimbaud, Cehennemde Bir Mevsim-Illuminations, s. 171)

DİPNOTLAR:

1. O. K. Bouwsma: "Wittgenstein: Conversations 1949-1951", Hackett Publishing Co. Indıanapolis, 1986, s. 70-71.

2. A. g. y., s. 75.

Sekstus empirikus'un ölçüt sorunu

Örsan K. Öymen

I.

Felsefe tarihinin düşünce macerası genellikle evrensel, mutlak ve nesnel doğruluk anlayışının özlemiyle geçmiştir. Bugüne kadar yaratılan felsefenin büyük çoğunluğu da, bu tür doğruları bulduğunu iddia etmiştir. Hatta bu anlayış öylesine kemikleşmiştir ki, evrenselin, mutlağın ve nesnelin peşine düşmeyen felsefeler, felsefe tanımının dışında bırakılmaya çalışılmıştır.

Felsefe tarihindeki bu genel eğilimin dışında kalan en eski ve en önemli akımlardan birisi, Antik Yunan döneminin "radikal" kuşkucu felsefesidir. Nitekim bu akım Antik Yunan'da da bir azınlık görüşü olmaktan kendisini kurtaramamıştır. Çünkü bütün zamanların felsefelerinde olduğu gibi, Antik Yunan'da da egemen felsefe anlayışı, evrensel, mutlak ve nesnel doğruluk kavramına dayanmaktaydı. Bu anlayışı egemen kılan en önemli filozoflar da **Platon** ve **Aristoteles**'ti.

Nitekim, Antik Yunan felsefesi denince genellikle akla ilk gelenler bu isimlerdir. Ayrıca **Tales, Anaksimender, Anaksimenes, Pitagoras, Xenofanes, Parmenides, Zenon, Empedokles, Demokritos, Anaksagoras** gibi bazı **Sokrates** öncesi filozoflarla, **Platon** ve **Aristoteles**'ten sonra ortaya çıkan Epikürcüler ve Stoikler de Antik Yunan felsefesinin önemli unsurları olarak dikkat çekerler. Ancak bu filozofların hiçbirisi, nesnelci felsefe anlayışına karşı ciddi tavır koymuş kişiler değillerdir.

Sokrates öncesi filozoflar arasında "*çatlak ses*" olarak nitelendirebileceğimiz en önemli filozoflar, her şeyin bir akış ve oluşum içerisinde olduğunu söylediği bildirilen **Herakleitos** ile her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söylediği belirtilen Protagoras'tır. Ancak bu kişiler de genellikle, **Sokrates** ve **Platon**'nun düşüncelerinin bir anti-tezi olarak, sadece satır aralarında geçiştirilirler. Belki de bunun

bir nedeni, yazdıklarının ve söylediklerinin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmayan bu filozofların düşüncelerinin, belli bir filtreden geçtikten sonra, dolaylı olarak günümüze yansımış olmasıdır. Bu nedenle de, **Herakleitos** ve **Protagoras**'ın sık sık geçiştirilmiş olması bize çok şaşırtıcı gelmeyebilir.

Ancak, klasik nesnelci felsefe anlayışına karşı en büyük çıkışı yapan Antik Yunan döneminin "*radikal*" kuşkuculuğunun, yüzyıllarca arka planda kalması daha az anlaşılır bir durumdur. Çünkü bu akımı temsil eden en önemli filozoflardan birisi olan **Sekstus Empirikus**'un eserlerinin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmıştır.

Milattan Sonra 200 yılı civarında yaşadığı sanılan ve tarihçilerin Antik Yunan dönemi olarak adlandırdığı zaman diliminin son filozoflarından birisi olan **Sekstus**'un nerede doğduğu bilinmiyor. Yaşamının belli dönemlerinde Atina, Roma ve İskenderiye'de bulunduğu tahmin edilen **Sekstus**'un, felsefenin yanısıra, tıpla da yakından ilgilendiği ve bu çerçevede doğadaki birçok ayrıntı üzerine gözlem yaptığı biliniyor.

Sekstus'un "*radikal*" kuşkucu felsefesi, kendisinden önce bu akımı temsil eden **Piro** (M.Ö. c. 365-270), **Timon** (M.Ö. c. 325-235), **Anesedimus** (? M.Ö. 100) ve **Agrippa**'nın (? M.S. 100) düşüncelerinden etkilenmiş bir felsefedir. Nitekim **Sekstus** eserlerinde sık sık bu filozoflara atıfta bulunmuş, hatta en önemli eserlerinden birisine de, **Piro**'yu düşüncelerinin fikir babası olarak gördüğü için, "*Pironizmin Ana Hatları*" adını vermiştir.

Piro'nun, aynen **Sokrates** gibi, hiçbir eser yazmadığı ve sadece anlattıklarıyla tanındığı söylenir. **Timon, Anesedimus** ve **Agrippa**'nın eserleriyse, yazdıklarının tamamı kaybolduğundan, günümüze ulaşmamıştır. Bu durum felsefe tarihi açısından büyük bir talihsizlik olmakla birlikte, eserleri günümüze ulaşmış Antik Yunan döneminin tek "*radikal*" kuşkucu filozofu, başka bir deyişle tek "*Pironist*" filozofu **Sekstus**'u, daha da önemli kılmaktadır.

Sekstus'un en önemli iki eseri "*Pironizmin Ana Hatları*" (İngilizce çevirisi: "*Outlines of Pyrrhonism*") ve "*Matematikçilere Karşı*" (İngilizce çevirisi: "*Against the Mathematicians*") adlarını taşır. "*Matematikçilere Karşı*" kitabının bir diğer adı da "*Dogmatikçilere Karşı*" (İngilizce çevirisi: "*Against the Dogmatists*") biçimindedir ve bu kitap her iki adıyla da bilinir ve anılır.

Sekstus'un bu eserleri Antik Yunan'dan Bizans'a ulaştı. Ancak Bizanslılar, bu eserleri korumakla birlikte, bu eserlerin yaygın biçimde okunmasını engellediler, Tanrı'nın varlığının bilinmesinin tartışmalı olduğunu açıkça yazan **Sekstus**'u, din ve teolojinin düşmanı ilan ettiler. Bizans İmparatorluğu "*düşünce dünyasının*" önemli simalarından birisi olan **Gregory Nazianzen**'in M.S. 379 civarında kaleme aldığı "*Oration XXI*" adlı eserindeki, "**Sekstus**lar, **Piro**lor ve muhalif bir ses kiliselerimize korkulu ve şeytani bir hastalık gibi sızdılar" ifadesi, 13. Yüz Yıl Bizans döneminin önde gelen devlet adamlarından ve teologlarından **Theodoros Metochites**'in de "*Miscellanea Philosophica et Historica*" kitabında **Sekstus** için sarfettiği, "*ciddi felsefe ve teoloji çalışmaları için aşırı derecede zararlı*" sözleri, Bizans'ın **Sekstus**'a nasıl yaklaştığının açık bir özeti gibidir.

Zaten Yunan kültüründe felsefenin gerilemesi de, Yunanlıların hıristiyanlığa geçmeleriyle, Bizans İmparatorluğu adı altında otoriter bir din devletinin kurulmasıyla başlar. Bizansın felsefeye en büyük darbesi, **Platon** ve **Aristoteles** gibi klasik filozofları kendi içinde anlamaya çalışmak yerine, hıristiyan teolojisini dayanaklandırmak için onları bir araç olarak kullanmış olması, **Sekstus** gibi hıristi-

yan teolojisinin hiçbir işine yaramayacak filozofları da, tamamıyla reddetmiş olmasıdır.

Bu arada, Bizans İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında ve çökmesi sonrasında, Batı Avrupa'daki bazı din adamlarının ve teologların, **Sekstus**'un mutlakçı felsefe anlayışını sorgulayan görüşlerini, akıl değil, iman temelli bir din anlayışını dayanaklandırmak için kullanmaları da, şüphesiz ki, **Sekstus**'un görüşlerinin çarpıtılması ve onun dine alet edilmesi anlamına geliyordu. Çünkü **Sekstus**'un görüşleri sadece geleneksel felsefe anlayışına karşı değil, Bizanslıların da doğru teşhis ettiği gibi, din ve teolojinin temel varsayımlarına da karşı bir tehdit oluşturuyordu. **Sekstus** dolaylı da olsa, Tanrı gibi kavramların aklın ve duyu algılarının kapsamı dışında olduğunu söylemekle yetinmemiş, aynı zamanda, felsefede "*Kötülük Sorunu*" olarak bilinen sorunu da ortaya atmış, bu konudaki görüşünü de, "*Pironizmin Ana Hatları*" kitabının "*Tanrı*" başlıklı bölümünde şöyle özetlemiştir: "*...Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğunu, her şeyle ilgilendiğini söylüyorlarsa, Tanrı'nın kötülüklerin de nedeni olduğunu söylemeleri gerekiyor. Ancak Tanrı'nın her şeyin değil, bazı şeylerin nedeni olduğunu, bazı şeylerle ilgilendiğini söylüyorlarsa, o zaman Tanrı'nın zayıf olduğunu söylemek zorunda kalırlar.*"

Sekstus'un eserlerinin gün ışığına çıkması yaklaşık 1200 yıl aldı. Bizans tarafından tozlu raflarda tutsak edilen eserler, Bizanslı bir kadınla evlenip İstanbul'a, o zamanki Konstantinopolis'e yerleşen **Francesco Filelfo** adında bir İtalyan araştırmacı tarafından tesbit edildi ve metinler 1427 yılında İtalya'ya götürüldü. Daha sonra, 1562 yılında, Fransız araştırmacı ve çevirmen **Henri Etienne**, **Sekstus**'un "*Pironizmin Ana Hatları*" eserini Yunancadan Latinceye çevirdi. Bu çeviri Batı Avrupa felsefesinde bir dönüm noktası oluşturdu. Felsefe çevrelerinde çok fazla bilinmeyen ve üzerinde durulmayan bu ayrıntı, felsefe tarihçisi **Richard Popkin**'in araştırmaları sayesinde yeniden gündeme geldi.

Sekstus'un eserlerini Batı Avrupa'da ilk okuyan düşünürlerden birisi **Michel De Montaigne** oldu. **Montaigne**'in 1576'da kaleme aldığı "*Raimond Sebond İçin Savunma*" (İngilizce çevirisi: "*Apology for Raimond Sebond*") yazısı, **Sekstus**'un görüşlerinin ağır etkisi altında yazılmıştır, **Sekstus**'un kuşkucu bakış açısının da adeta bir savunması gibidir. Nitekim **Sekstus**'un adının olmasa bile, görüşlerinin Batı Avrupa'da gündeme gelmesinde en büyük rolü oynayan kişi **Montaigne**'dir. (*Nedense filozoflar, etkilendikleri filozofların adlarını fazla anmak istemiyorlar!*).

Fransa'da **Montaigne**'den sonra **Rene Descartes, Pierre Gassendi, Marin Mersenne, Simon Foucher** ve **Pierre Bayle**, "*Pironizm*" ile öyle ya da böyle hesaplaşmak durumunda kaldılar. "*Pironist*" kuşkuculuğun **Descartes**'ın kuçkuculuğuna etkisi kilit önemdedir. Kendisini "*Pironizm*" ile hesaplaşmak durumunda hisseden, hatta istemeden de olsa, Antik Yunan'daki kuşkucu görüşleri yeniden ele almaya karar verdiğini söyleyen, bu çerçevede, "*Pironizmi*" çok daha radikal boyutlara da götüren, ancak sonunda, dönüp dolaşıp, **Sekstus**'un mücadele ettiği "*dogmatik*" görüşlere saplanan ve kuşkuculuğu tamamıyla terkeden **Descartes**'ın, "*Pironistler*"le giriştiği psikolojik sinir savaşı ve teorik felsefi mücadele gerçekten ilginçtir.

Üstelik **Sekstus**'un ya da en son **Sekstus**'un temsil ettiği "*Pironist*" akımın etkisi, Fransa ile sınırlı kalmamış, Britanya'ya da ulaşmıştır. **John Locke, George Berkeley** ve **David Hume**, bir yandan "*Pironizmin*" bazı görüşlerini kendi felsefelerine temel oluşturmak için kullandılar, bir yandan da bu akıma karşı aman-

sızca mücadele ettiler. "*Pironizm*" ile **Hume** arasındaki çekişme de en az **Descartes** ile "*Pironistler*" arasındaki çekişme kadar trajiktir. Hatta daha da trajiktir, çünkü **Hume**, **Descartes**'m aksine, bazı kuşkucu yaklaşımlarını terketmemiş, **Sekstus** gibi, bunları sonuna kadar savunmuş, hatta buna dayalı bir yaşam biçimi önermiştir. Üstelik **Hume**'un sürekli muhafaza ettiği kuşkuculuk, **Descartes**'m geçici olarak bulaştığı "*ultra-radikal*" kuşkucu görüşlere değil, daha çok **Sekstus**'un "*radikal*" kuşkucu görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. **Hume**'un buna rağmen "*Pironistlere*" karşı sert çıkışı, daha ileriki bölümlerde de değinileceği gibi, felsefe tarihinin en talihsiz ve anlaşılmaz olaylarından birisidir.

Sonuçta, **Sekstus**'un ve "*Pironizm*"in "*Rönesans*" ve "*Aydınlanma*" olarak adlandırılan dönemdeki etkisi gerçekten ciddi boyuttadır. Felsefe tarihindeki kuşkucu akımlar üzerine birçok araştırması bulunan günümüz felsefecilerinden **Myles Burnyeat**'in de dediği gibi, aslında **Sekstus**'un o dönemlerde yarattığı etki, Antik Yunan'daki etkisinden çok daha güçlüydü.

Sekstus'un ve "*Pironizm*"in yeniden keşfedilmesi için yaklaşık 1200 yıl beklenmiş olması şüphesiz ki Batı Avrupa'nın içinde bulunduğu sosyal ve siyasal koşullarla da yakından bağlantılıydı. Ancak garip olan, 1800'lerden itibaren **Sekstus** ve "*Pironizm*"in, "*Orta Çağ*"daki kadar olmasa da, "Rönesans" ve "Aydınlanma" dönemleriyle karşılaştırıldığında, yavaş yavaş gündem dışına çıkmaya başlaması ve çok kısa bir süre öncesine kadar, Antik Yunan felsefesi denince, akla daha çok **Sokrates**, **Plato** ve **Aristoteles**'in gelmesidir. Hatta **Sekstus** öylesine arka plana atılmıştır ki, birçok filozof ve felsefeci, onun bir filozof değil, Antik Yunan'daki kuşkucu akımın özetini veren bir derlemeci ve araştırmacı olduğunu sandılar. İşin garibi, **Descartes** ve **Hume** gibi, "*Pironizm*"den etkilenen "*Rönesans*" ve "*Aydınlanma*" filozofları da bu sanıya kapılmış olabilirler. Bu filozofların, **Sekstus**'un adından çok, "*Pironizm*" gibi genel bir ifade kullanmaları bunun göstergesi olabilir. Olaya iyimser bir biçimde yaklaşacak olursak, bunun nedeni, söz konusu filozofların ve felsefecilerin, **Sekstus**'un eserlerini ya hiç okumamış olmaları ya da geçiştirmiş olmaları, "*Pironizm*"i, **Diogenes Laertus**, **Philo** ve **Cicero** gibi, hem "*Pironist*" olmayan, hem de **Sekstus**'la ilgili hiç bir bilgiye sahip olmayan ya da eksik bilgiye sahip olan felsefeciler veya derlemecilerin yazdıklarından öğrenmiş olmaları, **Sekstus** ve "*Pironizm*" hakkındaki bilgileri, dolaylı yollardan elde etmiş olmalarıdır. Kötümser bir bakış açısına göreyse, bunun nedeni, kendilerinin yeniymiş gibi ortaya attıkları birçok şeyin, **Sekstus** tarafından binlerce yıl önce zaten söylenmiş olması ve bunu gizlemek için **Sekstus**'un adını fazla anmaktan çekinmiş olmalarıdır. (Ancak böyle olsaydı, "*Pironizm*" etiketini de kullanmaktan kaçınmaları gerekmez miydi? Belki de gerekmezdi. Çünkü **Sekstus** dışındaki "*Pironist*" filozofların yazılı eserleri zaten yoktu ya da kayıptı. Ancak bu konuda kesin bir yargıya varmak yerine, olayı filozof tarihçilerine veya felsefe tarihçilerine bırakmak daha yararlı olur). Tabii başka bir kötümser bakış açısına göre olasılıklardan bir tanesi, **Descartes**, **Hume** gibi filozofların **Sekstus**'un kitaplarını okumuş olmalarına rağmen, onu anlamamış olmalarıdır.

Uzun sözün kısası, **Sekstus**'un eserleri dikkatlice okunduğunda, onun filozof karakteri, kendisinden önceki kuşkucu filozoflara atıfta bulunurken bile, adım adım nasıl bir felsefe yarattığı kolayca anlaşılır. Gerçek şudur ki, görüşleri **Sokrates**'ten etkilenen **Plato** ne kadar filozofsa, düşünceleri **Piro, Timon, Anesedimus** ve **Agrippa**'dan etkilenen **Sekstus** da o kadar filozoftur.

Nitekim **Sekstus**'un 1990'lı yıllarda yeniden gündeme gelmesi boşuna de-

gildir. Son on yıl içerisinde felsefeciler, **Sekstus**'un eserlerini yeniden çevirmeye, ona yeni bir bakış açısıyla yaklaşmaya başladılar. **Sekstus**'un "*Pironizmin Ana Hatları*" eseri, 1994 yılında, Antik Yunan felsefesinin önde gelen uzmanlarından **Jonathan Barnes** ve **Julia Annas** tarafından, 1996 yılında da, dil felsefesi, mantık ve epistemolojinin önemli uzmanlarından **Benson Mates** tarafından yeniden çevrildi ve yeniden yorumlandı. Son yıllarda, epistemolojiyle ilgili çıkan birçok derleme kitapta da, Antik Yunan'ı kapsayan bölümlerde, ağırlıklı olarak **Plato, Aristoteles** ve **Sekstus**'un eserlerinden alıntılara yer verildi.

Nitekim **Benson Mates**'ın, Batı Avrupa'daki felsefi akımlar üzerindeki etkisi açısından, **Plato** ve **Aristoteles**'i ilk iki sıraya yerleştirirken, **Sekstus**'un da üçüncü sırada görülmesi gerektiğini söylemesi, önemli bir göstergedir. Bu, bizim gibi, **Sekstus**'u en az **Plato** ve **Aristoteles** kadar önemli görenler için yeterli bir anlatım olmasa da, daha kısa bir süre öncesine kadar Sekstus'un yok sayıldığı dikkate alındığında, önemli bir aşamanın yansıması olarak görülmelidir.

Aslında **Sekstus**'un önemini en iyi özetleyen kişilerden ikisi **Jonathan Barnes** ve **Julia Annas**'tır. 1994'te yayınlanan **Sekstus** çevirilerinin önsözünde, **Sekstus**'un antik dönemin en önemli filozoflarından birisi olduğunu söylemenin, yirmi yıl önce egzantrik kaçacağını belirten **Barnes** ve **Annas**, 16. Yüz Yıl'da, **Sekstus**'un felsefesinin önemi konusunda fazla bir görüş ayrılığı bulunmadığını hatırlatarak şöyle diyorlar: "**Plato** ve **Aristoteles**'in, antik felsefe çalışmalarına egemen olduğu belli bir süreden sonra, daha önceki bakış açısına, yani daha geniş ve daha adil bir bakış açısına dönmüş durumdayız."

II.

Sekstus'un felsefesi, **Plato, Aristoteles**, Stoikler ve Epikürcülere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Aslında **Sekstus**'un tepki gösterdiği bu filozoflar birbirlerinden ayrılsalar da, hepsi, öyle ya da böyle, mutlak, evrensel ve nesnel bir doğruluk anlayışının peşine düşmüşlerdi. **Plato, Aristoteles**, Stoikler ve Epikürcüler böyle bir doğrunun ne olduğu veya buna nasıl ulaşılacağı konusunda birbirlerinden farklı şeyler söylemiş olsalar da, hepsi, böyle bir doğrunun var olabileceğine ve böyle bir doğruya ulaşılabileceğine inanmışlardı. **Sekstus**'un bu filozofları aynı kefeye koymasının ve hepsine "*dogmatikçi*" filozoflar olarak bakmasının ana nedeni de zaten budur.

Kabaca değinecek olursak, **Plato** mutlak bilgiye, duyu algılarıyla değil, akıl ve düşünce ile ulaşılabileceğini savunmuş, **Aristoteles** bu bilgiye ulaşmak için hem aklın hem de duyu algılarının önemine inanmıştı. Epikürcülerle Stoiklerin görüşleri de **Aristoteles**'in gölgesinde kalmış, **Epiküros**, mutlak doğruya, duyu algıları, önkavramlar ve duygularla, Sitiyum'lu **Zeno** da, akılsal izlenimler olarak adlandırdığı, duyu algılarıyla akıl karışımı bir oluşumla mutlak doğruya ulaşılabileceğini savunmuştu. **Sekstus** ise bütün bunların ve buna benzer görüşlerin havada kalan iddialar olduğuna inanmıştı. Çünkü ona göre, bir şeyin mutlak bir biçimde doğru ya da yanlış olduğunu ortaya koyan ölçütler yoktu.

Sekstus'un, böyle bir ölçütün bulunmadığına inanmasının temelinde birçok görüş bulunmaktadır. Nitekim kendisi bu doğrultuda on yedi tartışma noktası ortaya atmıştır. (*Bu tartışma noktaları arasında büyük benzerlikler bulunduğundan gerçekten on yedi ayrı tartışma noktası olup olmadıkları da ayrı bir tartışma*

konusudur). Ancak felsefe tarihine damgasını vurması açısından, bu tartışma noktalarından en önemlileri, Ölçüt Sorunu'nun doğrudan temelinde bulunan döngüsellik ve sonsuz gerileme tartışmalarıdır.

Sekstus'un "*Pironizmin Ana Hatları*" eserinde döngüsellikle ilgili ortaya attığı görüşün iki ayrı biçimde dile getirilmiş özeti şöyledir:

1. Bir şeyin mutlak biçimde doğru olduğunu belirlemek için bir kanıta gereksinim vardır. Ancak bir şeyi kanıtlamak için de bir ölçüte gereksinim vardır. Oysa bir ölçüte ulaşmak için yine bir kanıt gerekmektedir. Böylece kendimizi bir döngüsellik içinde buluruz.

2. Değişik görüşlerin sonucunda ortaya çıkan tartışma konularını çözmek için genel kabul görmüş bir ölçüte gereksinim vardır. Ancak genel kabul görmüş bir ölçüte ulaşmak için de öncelikle ölçüt sorunuyla ilgili tartışmayı çözmüş olmamız gerekiyor. Bu durum ise bizi bir döngüselliğe sokmuş oluyor.

Sekstus'un sonsuz gerilemeyle ilgili ortaya attığı görüşün iki ayrı biçimde dile getirilmiş özeti de şöyledir:

1. Bir şeyin mutlak biçimde doğru olduğunu belirlemek için bir kanıta veya dayanağa gereksinim vardır. Ancak kanıt ya da dayanak olarak ortaya atılan her şeyin kendisinin de bir kanıta ve dayanağa gereksinimi olacağı için, bu bizi sonsuz bir gerilemeye götürür. Kanıtları ve dayanakları sonsuza kadar götürmek ise olanaksızdır.

2. Bir şeyin mutlak biçimde doğru olduğunu belirlemek için bir doğruluk ölçütüne gereksinim vardır. Ancak mutlak doğruluk ölçütü olarak ortaya atılan her şeyin de yine bir ölçüte dayanması gerektiği için, bu bizi sonsuz gerilemeye götürür. Bu da olanaksızdır.

Aslında **Sekstus**'un felsefesinde dile getirilen Ölçüt Sorunu, Roderick Chisholm'ün de özetlediği gibi, şöyle yorumlanarak ifade edilebilir: Neyi bildiğimizi bilmek için nasıl bildiğimizi, nasıl bildiğimizi bilmek için de neyi bildiğimizi bilmek gerekir. Bu da bizi bir döngüselliğe götürür.

Pekiyi, nasıl bildiğimiz sorusunu es geçmeye çalışarak sorunu çözer gibi olduğuna inanan **Chisholm** bir kenara, neyi bildiğimiz sorusunu görmezlikten gelip, sadece nasıl bildiğimiz sorusuyla yola çıkarsak ne olur? Bu sefer de sonsuz gerileme sorunu önümüze çıkar. Çünkü "Nasıl?" veya "Neden?" sorusu sonsuza kadar sorulabilir, ancak bu soruya sonsuz sayıda yanıt verilemez.

Sekstus, mutlak ve kesin doğrulukla ilgili ortaya atılan iddiaların ya döngüsellik sorunuyla ya sonsuz gerileme sorunuyla ya da ikisiyle birden karşılaşacağını, bu sorunlardan tamamıyla kaçılamayacağını, bu nedenle de mutlak bir doğuruluk ölçütünün bulunduğunu söylemenin fazla bir şey ifade etmediğini belirtiyor.

Aslında **Sekstus**'un döngüsellik ve sonsuz gerileme tartışmalarının benzeri, kuşkucu akımın ortaya çıkışından önce de gündeme gelmişti. Örneğin **Aristoteles** ve **Epiküros**, sonsuz gerileme sorununu aşamayan şeylerin, mutlak bir biçimde bilinemeyeceğini, (*ki bu noktaya kadar Sekstus da onların varsayımlarını paylaşıyor*), ancak, her şeyi dayanaklandıran ve kanıtlayan, kendisi ise dayanağa ve kanıta gereksinim duymayan şeylerin bulunduğunu iddia ederek, sonsuz gerileme tartışmasını mutlakçı bir felsefenin kurulması için kullanmışlardı. Oysa **Sekstus**, hem döngüsellik hem de sonsuz gerileme tartışmasını, mutlakçı bir felsefenin var olamayacağının görünmekte olduğunu ortaya koymak için kullanmayı tercih etti. Yani **Sekstus**, örneğin **Aristoteles** gibi, "*Sonsuz gerileme vardır, öyleyse bu gerilemeyi bir yerde keselim*" gibi olayı yapay biçimde kestirip atmamış, "*Sonsuz*

gerileme vardır, olması da zaten kesilemeyeceği anlamına gelir" yaklaşımıyla, hem olayı akışına bırakmış, hem de daha tutarlı bir görüş ortaya atmıştır.

Sekstus'u özel kılan da, "*dogmatikçi*" olarak adlandırdığı **Plato**, **Aristoteles**, Epikürcüler ve Stoiklerin tersine, bir Ölçüt Sorunu bulunduğunu söylemesi ve diğerleri gibi bu sorunu çözdüğü görüşüne kapılmamış olması, daha doğrusu, bu sorunun bir sorun olduğunu kabul ederek, ortaya bambaşka bir alternatif ortaya atmasıydı. (***Chisholm**'ün, Ölçüt Sorunu'nun, felsefede çözümü en zor sorunlarından birisi olduğunu söylemesi de boşuna değildi!)*

Ortada bir Ölçüt Sorunu bulunduğuna ve bu sorunun daha önce gündeme getirilmiş sözde çözümlerle ortadan kalkmayacağına inanan **Sekstus**'un önerisi, mutlak doğrulukla ilgili bütün yargıların, görüşlerin askıya alınmasıdır. **Sekstus** böylece, ruhun huzura ve barışa ereceğine, özellikle etik alanda, insanoğlunun hayal kırıklığı yaşamaktan kurtulacağım düşünüyordu.

III.

"*Epoche*" ve "*ataraxia*" kavramları **Sekstus**'un felsefesinde kilit öneme sahiptirler. İngilizce'de "*suspense of judgment*" anlamına gelen "*epoche*", Türkçe'de de "*yargının askıya alınması*" veya "*yargının ortadan kaldırılması*" olarak tercüme edilebilir. İngilizce'de "*peace of the soul*" anlamına gelen "*ataraxia*" da, Türkçe'de "*ruhun huzuru ve barışı*" olarak tercüme edilebilir.

Sekstus'un, mutlak doğrulukla ilgili yargıların, görüşlerin askıya alınması veya ortadan kaldırılması önerisinin temelinde de Ölçüt Sorunu yatar. Yani, bazı yorumcuların sandığı gibi, **Sekstus**, mistik dürtülerin veya keyfi kararların sonucunda bunu önermiş değildir. "*Epoche*" kavramının temelinde, tamamıyla epistemik kaygılar ve tartışmalar bulunmaktadır. Ayrıca "*ataraxia*" kavramı, yine bazı yorumcuların sanısının aksine, daha çok etik dünya ile bağlantılı bir şeydir. **Sekstus**, epistemolojide mutlakçı ve nesnel ölçütler arayıp bulamadık diye ruhumuzun huzursuz olacağını değil, etikte mutlakçı ve nesnel ölçütler bulamamamız durumunda huzursuz olacağımızı, bu nedenle en iyisinin böyle ölçütlerle ilgili bir yargıda bulunmamamız olduğunu söyler. Çünkü etik, eninde sonunda, insan yaşamıyla, insanın yaptığı seçimlerle, aldığı kararlarla doğrudan bağlantılıdır. **Sekstus**, Ölçüt Sorunu'nun hem epistemik hem de etik konularda geçerli olduğunu söylüyor, ancak epistemoloji ile etik arasında bir ayrım yapıyor, en azından, ikisinin farklı anlamlara geldiğini, farklı konularla uğraştıklarını düşünüyor.

Bu aşamada önemli bir konunun altını çizmekte yarar var. **Sekstus** mutlak ve nesnel doğrunun bilinemez gibi göründüğünü söylüyor, ancak bu iddianın kendisinin mutlak olduğunu iddia etmiyor. **Sekstus**'a göre bunu iddia edenlerin başında, "*Akademik Kuşkucular*" olarak adlandırılanların başında yer alan **Arkesilaus** bulunuyor. **Sekstus** haklı olarak, bu bakış açısının kendi içinde çelişkili olduğuna inanıyor. Bir şeyin mutlak ve nesnel biçimde bilinemeyeceğini iddia edip bu iddianın kendisinin mutlak ve nesnel bir bilgi olduğunu söylemek bir çelişkidir. Hatta **Sekstus**, bu bakış açısını, "*dogmatikçiler*" olarak adlandırdığı **Plato**, **Aristoteles**, Epikürcüler ve Stoiklerin bakış açısıyla aynı kefeye koyuyor, gerçek kuşkucuların, hem "*dogmatikçilere*" hem de "*akademiklere*" karşı mücadele etmesi gerektiğini savunuyor.

Bu durumda, "*O zaman **Sekstus**'un bütün söyledikleri, yazdıkları ne anlama*

geliyor?" sorusunun yöneltilmesi gayet doğaldır. Ancak bu sorunun yanıtını da zaten **Sekstus** kendisi vermektedir. **Sekstus**'a göre, Ölçüt Sorunu'nda dile getirdikleri dahil, kendisinin ortaya attığı bütün görüşler, ortaya attığı bütün iddialar aklın ve duyguların bir dışavurumundan ibaret. Yani söylediği hiçbir şey mutlak ve nesnel bir doğruluk değeri taşımıyor. **Sekstus**, kendi aklına ve duygularına veya "*Pironist*"lerin aklına ve duygularına görünen neyse, onu ifade ettiğini söylüyor. Yani adını tam olarak koymasa da, sadece öznel görüşlerini ortaya koyduğunu anlatmaya çalışıyor.

Bu noktada, felsefe tarihi boyunca, "*Pironistler*" ve **Sekstus** aleyhinde ortaya atılan bir iddiayı gündeme getirmek, **Sekstus**'u daha iyi anlamak açısından son derece yararlı olacak. Bu iddia özetle şudur: "*Pironizm*" ve **Sekstus**'un felsefesi, insanı inançsızlığa, hareketsizliğe götürür. Bu iddiayı ortaya atan kişilerin başında da, ne gariptir ki **Hume** vardır.

Oysa **Hume** ile **Sekstus** arasındaki benzerlikler neredeyse şaşırtıcı boyuttadır. Örneğin Tümevarım Sorunu. Bakın Sekstus, Hume'dan yaklaşık 1500 yıl önce, "**Pironizmin Ana Hatları**" adlı eserinin "*Tümevarım Üzerine*" başlıklı bölümünde ne yazmış: "*Bence, tümevarımsal çıkarımda hata bulmak çok kolaydır. Çünkü, dogmatikçiler, tümevarım yoluyla, tikellerden tümele vardıkları zaman, ya bütün tikelleri ya da sadece bazılarını dikkate alacaklardır. Bazılarını dikkate alırlarsa, tümevarım sağlam olmaz, çünkü atlanan bazı tikeller tümeli çürütebilir. Hepsini dikkate alırlarsa, olanaksız bir işe girişmiş olurlar, çünkü tikeller sayıca sonsuz ve kesintisizdir. Dolayısıyla iki durumda da, tümevarım sallantılı duruma gelmektedir.*"

Sekstus Tümevarım Sorunu'nu kısaca geçmiştir. Bu sorunu ayrıntılı biçimde ortaya koyan, bu sorun üzerine bol bol kafa patlatan ve bu sorunun felsefe tarihinde yeniden gündeme gelmesine neden olan kişi tabii ki **Hume**'dur. Ancak bu durum, **Hume** ile **Sekstus** arasında ciddi bir görüş birliği olduğu gerçeğini de değiştirmiyor.

Nedensellik konusuna gelince, bu konuda bir görüş birliği olmasa da, **Hume** ile **Sekstus** arasında bir görüş benzerliği olduğu söylenebilir. **Hume**'a göre nasıl ki, neden sonuç ilişkisi arasında bütün zamanlar ve bütün durumlar için genel geçerli gerekli bir bağlantı olduğunu kesin bir biçimde bilmek mümkün değilse, benzer bir biçimde, **Sekstus** da, nedensellik ilişkisinin varlığının olası olduğunu, ancak bunun kesin olarak bilinemeyeceğini söylüyor. Burada **Hume** ile **Sekstus**'u ayıran, vardıkları sonuçtan çok, o sonucun ardındaki gerekçelerdir. Hume'un nedensellikle ilgili kuşkuları empirisizminden kaynaklanırken, **Sekstus**, daha çok, nedeni sonuçla, sonucu da nedenle anlamaya çalışmanın güçlüklerine değiniyor, bu konuda kesin bir yargıya varmaktan bu nedenle kaçınıyor.

Bir başka örnek alışkanlıklar ve gelenekler. **Hume** alışkanlıkların ve geleneklerin hem epistemolojiyi ilgilendiren konularda hem de etik konularda çok önemli bir rol oynadığını söylerken, **Sekstus**'un felsefesinde de, alışkanlıklar ve gelenekler, epistemolojiyle ilgili konularda olmasa da, etikle bağlantılı kararların verilmesinde, temel belirleyici etkeni oluşturuyor.

Son olarak, **Hume**'un felsefesindeki "*impression*" kavramı, yani "*izlenim*" kavramıyla, **Sekstus**'un "*phainomenon*", İngilizce'ye çevrilmiş biçimiyle "*appearance*", yani "*görünen*" kavramı arasında ve bu kavramların üzerine oturtulan bakış açısı arasında çok ciddi benzerlikler bulunmaktadır. (*Bu kavramları Türkçe'ye çevirirken, tanınmamış bir felsefe dili yerine, daha yaygın bir Türkçe'yi*

kullandım, çünkü bazı durumlarda, yaygın dilin de belli kavramları karşılayabildiğini düşünüyorum).

Bilindiği gibi **Hume**'a göre, düşüncelerimizin tamamı bir izlenimden kaynaklanmaktadır ve bir izlenime dayanmayan bir düşünceyi de net bir biçimde kavramak, anlamak mümkün değildir. Hatta izlenimlerimizi aşan şeyler konusunda bırakın bir bilgiye, bir inanca bile sahip olamamız güçleşir. Burada izlenimlerden söz edilirken de hem duyu algılarımız hem de içsel izlenimler olarak adlandırabileceğimiz aşk, nefret, acı, neşe gibi duygular kastediliyor. **Sekstus**'un felsefesine baktığımızda da, çok benzer bir manzarayla karşılaşıyoruz. Çünkü **Sekstus**'a göre, bir insanın kendisine görünenlerden şüphe etmesi söz konusu olamaz, bir şeyin bir insanın aklına, ruhuna görünüş biçimi her zaman önceliklidir. Yani bir nesnenin, bir olayın o insana görüneninden öte bir gerçekliği varsa da biz bunu kesin olarak bilemeyiz, bu yüzden de bu konuda bir yargıda bulunamayız. **Sekstus**'un görünenlerden kastettiği de, **Hume**'un izlenimlerinde olduğu gibi, duyu algılarımız ve ruhun içindeki duygularımız kanalıyla bize görünenlerdir. *(Sekstus, bazı yorumcuların sanısının aksine, sadece göze görünen bir şeyden değil, aynı zamanda duygularımıza, sezgilerimize, hatta aklımıza görünen bir şeyden de söz ediyor*).

Bütün bunlar dikkate alındığında, **Hume**'un "*Pironizm*"e yönelik eleştirisini anlamak gerçekten olanaklı değil. Çünkü **Sekstus**'un felsefesi bütün inançları değil, sadece mutlak, nesnel ve kesin bilgiyle bağlantılı inançları, kişiye görünenlerin ötesinde iddialarda bulunan inançları hedef alıyor. Nitekim aynı şeyi aslında **Hume** da yapıyor. Bu nedenle **Hume**'u anlamak daha da güç bir hale geliyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bunun bir nedeni, **Hume**'un **Sekstus**'un eserlerini okumak yerine, "*Pironizm*" konusunda dolaylı yollardan bilgi edinmiş olması, bu nedenle de "*Pironizm*"i yanlış yorumlamış olması olabilir. Çünkü "*Pironizm*"i inançlara aykırı bir felsefe olarak niteleyen ilk kişi **Hume** olmadığı gibi, tarihte "*Pironizm*"i anlatan kitapların çoğunluğu, "*Pironizm*"i hiçbir şeye inanmayan bir felsefe olarak tanımlamıştır.

İşin daha da garibi, kuşkucu akımlar üzerine uzmanlaşmış, bu konuda kitaplar yazmış günümüze ait birçok felsefecinin de, "*Pironizm*"i ve Sekstus'un felsefesini inanmaya, harekete ve davranmaya engel bir bakış açısı olarak algılamaya devam etmeleridir. Üstelik bunlar arasında ya da en azından **Sekstus**'u yanlış algılıyorlarmış gibi bir izlenim veren kişiler arasında, **Sekstus**'u çeviren **Benson** Mates, bu konuda ayrıntılı çalışmaları olan **Myles Burnyeat, Christopher Hookway** ve **Michael Williams** gibi kişiler de bulunuyor. Neyse ki, bu kişilerin bakış açısı, Antik Yunan felsefesi konusunda günümüzün önde gelen uzmanları arasında yer alan Jonathan **Barnes** ve **Gisela Striker** gibi felsefecilerin yanısıra, kuşkucu akımlar konusunda önemli kitaplar yazmış **Arne Naess** ve **Nicholas Rescher** gibileri tarafından dengelenmiştir. Bu felsefeciler, **Sekstus**'un görüşlerinin, inançların, hareketin ve davranışların tamamının ortadan kalkmasıyla sonuçlanmadığını, **Sekstus**'un bütün inançları değil, sadece mutlakçı ve nesnelci inançları hedef aldığını ortaya koydular. Özellikle **Benson Mates** ve **Myles Burnyeat**'ın, **Sekstus**'un öneminin anlaşılmasındaki katkıları yadsınamasa da, **Sekstus**'un felsefesinin tam olarak anlaşılması konusunda aynı duyarlılığı gösterdikleri söylenemez.

Bu arada, önemli bir parantez açacak olursak, **Benson Mates**'ın, **Sekstus**'un "*adoxastos*" kavramını *"without belief"*, yani "*inanmadan*" veya "*inanç olmadan*" olarak çevirdiğini, oysa Antik Yunan diliyle birlikte, **Sekstus**'un bu sözcü-

ğü kullandığı içerik de dikkate alınsaydı, sözcüğün *"without dogmatic belief"*, yani "*dogmatik inanç olmadan*" olarak çevrilmesinin daha yerinde olacağını söylemeden edemeyeceğiz.

Nitekim **Sekstus**'un eserlerini İngilizce'ye ilk çeviren kişi olan, ancak **Sekstus**'un önemini hiçbir biçimde anlamamış olan **R. G. Burry**'nin bile, bu kavramı, "*undogmatically*", yani "*dogmatikleşmeden*" biçiminde çevirdiğini, böylece, birebir tercüme açısından eksik veya yanıltıcı olabilse de, kavramı, anlama daha yakın bir sözcükle çevirdiğini belirtmek isteriz. Neyse ki **Benson Mates**, çeviriyi yorumladığı bölümde, bir yandan **Sekstus**'un felsefesinin inançları ortadan kaldırdığını savunurken, bir yandan da, en azından satır arasında, "*adoxastos*" kavramının bütün inançları kapsaması gerekmediğini ve sadece belli inaçları kapsayabileceğini söylemiş, **Sekstus**'un içeriği bir yana, Antik Yunanca'daki "doxa" ile İngilizce'deki "belief" kavramının, yani "inanç" kavramının, birbirini tam olarak karşılamadığını da kabul etmiş, ancak nasıl oluyorsa, "*adoxastos*" kavramını, "*without belief*" biçiminde çevirmekte ısrar etmiştir. **Myles Burnyeat, Christopher Hookway** ve **Michael Williams** da "*Pironist*" felsefeyle ilgili analizlerinde, bu yazıda bizim de savunduğumuz yorumla hesaplaşma gereği duymuşlar, ancak, sadece görünenlerin bir inancı oluşturamayacağı varsayımıyla olsa gerek, görüşlerinde yine de ısrar etmişlerdir.

Bu arada, **Sekstus**'un eserlerini çeviren bir başka kişi olan **Sanford Etheridge**'ın da, "*adoxastos*"u, "*undogmatically*", yani "*dogmatikleşmeden*" biçiminde veya "*without prejudice*", yani "*önyargısız*" biçiminde, anlama daha yakın biçimde çevirdiğini, **Jonathan Barnes**'ın ise, **Sekstus**'u yanlış anladığından veya yanlış yorumladığından değil, tercümede salt dile bağlı kalmayı tercih ettiğinden olsa gerek, "*adoxastos*"u, "*without holding any opinions*", yani "*herhangi bir düşünceye sahip olmadan*" biçiminde çevirdiğini, çeviride **Sekstus**'un kendine özgü "*adoxastos*" kavramını tam yansıtmasa da, **Sekstus**'un eserlerindeki metinleri yorumlarken, "*adoxastos*" durumunda olmanın, bütün inançları ve düşünceleri kapsaması gerekmediğini savunduğunu belirtmek isteriz.

Parantezi bir yandan kapatıp bir yandan da parantezi açmamıza neden olan noktadan devam edecek olursak, ki bu açtığımız parantezle de bağlantılıdır, bir şeye inanmak için, söz konusu inancın mutlaka nesnel bir inancı temsil etmesi gerekmediğini hatırlatmak isteriz. Yani bir şeyin inanç olabilmesi için söz konusu inancın mutlakçı ve nesnelci varsayımlara dayanması gerekmiyor. Mutlakçılık ve nesnelcilik, inanmanın önkoşulu değildir.

Bu nedenle, **Sekstus**'un felsefesinin inançları ortadan kaldırdığını ve bir inançsızlık felsefesi olduğunu söylemek ancak dar bir bakış açısını, inanç kavramını sınırlı bir biçimde tanımlamanın sonucunda oluşmuş bir bakış açısını yansıtır. Nitekim **Sekstus**'un, kişiye görünen şeyleri, örneğin bir nesnenin duyu algılarıyla kişiye görünüş biçimini veya bir duygunun, örneğin açlık duygusunun veya mutluluk duygusunun bir insana görünüşünü inkar etmemesi önemlidir. **Sekstus**, nesnelerin veya duyguların, görünenden öte bir gerçekliğe sahip olduğunu iddia edenlere, her şeyin, görünenin ötesinde sözde bir doğası olduğunu söyleyenlere karşı çıkıyor. Nitekim **Sekstus**, görünenleri kapsayan iddiaların malum ve açık olduğunu, görünenleri aşan iddiaların ise tartışmalı ve bulanık olduğunu söylemektedir. Zaten **Sekstus**'un metinleri dikkatlice incelendiğinde, kişilerin bazı şeyleri kabul ettiklerini, bazılarını etmediklerini, bazı şeyler konusunda ikna olduklarını, bazıları konusunda ikna olmadıklarını açıkça söylemektedir. Bu durum zaten, inanç kavra-

mını geniş anlamda kullanacak olursak, belli inançlara sahip olduğumuzu varsayan bir anlayıştır. Kabul edilen ve ikna olunan konuların kişilere göre değişmesi ise, şüphesizki onların bir inancı temsil etmediği anlamını taşımaz.

Nitekim **Sekstus**, örnekler verirken, bir nesne kendisine belli bir biçimde görünüyorsa, onun öyle görünmediği konusunda kendisini kimsenin ikna edemeyeceğini veya kendisi açlık çekiyorsa, bir başkasının gelip de kendisinin aslında açlık çekmediğini iddia edemeyeceğini ya da bunun iddia etse de bu konuda kendisini ikna edemeyeceğini söyler. Üstelik **Sekstus**, **Descartes**'ın başlangıç noktasındaki geçici kuşkuculuğundaki gibi, görünen her şeyin bir hayal ürünü veya bir rüya olabileceği gibi bir iddiayı da ortaya atmamakta, dış dünyanın var olup olmadığı konusuna da hiç girmemekte, bu anlamda, **Descartes**'ın bir an için saplandığı "*ultra-radikal*" kuşkuculuktan çok daha ılımlı bir kuşkuculuk sergilemektedir. Hatta bu nedenle bazı felsefeciler, "*Pironizm*"in "*radikal*" kuşkucu akım olarak adlandırılmasına karşı çıkmışlar, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ve bunun da mutlak ve kesin olduğunu iddia eden **Arkesilaus**'un, bunun da ötesinde, **Descartes**'ın geçici olarak daldığı kuşkucu görüşlerin çok daha radikal olduğunu söylemişlerdir.

Bu yorum, **Descartes**'ın kuşkucu anları için geçerlidir. Yani **Descartes**'ın geçici kuşkuculuğu daha radikaldir. Bu nedenle de, eğer **Sekstus**'u "*radikal*" kuşkucu olarak tanımlayacaksak, **Descartes**'ı olmasa da, **Descartes**'ın kuşkucu düşüncelerini "*ultra-radikal*" olarak tanımlamak gerekir. Ancak **Arkesilaus**'a gelecek olursak, en azından **Sekstus**'un **Arkesilaus**'u yorumlama biçimini dikkate alacak olursak, onun **Sekstus**'tan daha radikal olup olmadığı tartışmalı. Çünkü **Arkesilaus**, agnostik ve kuşkucu bir yaklaşım içinde olsa da, agnostisizmini ve kuşkuculuğunu mutlak temeller üzerine oturtmaktadır. Oysa **Sekstus**, mutlak ve nesnel bir doğrunun veya mutlak ve nesnel doğruluk ölçütlerinin hiçbir zaman bulunamayacağını değil, şu ana kadar böyle bir şeyin bulunmadığının göründüğünü, bunun da aklın ve duygunun dışavurumu sonucunda oluşan bir düşünce olduğunu söylemektedir. Yani **Sekstus**, kendi iddialarının nesnelliğinden ve mutlak doğruluğundan bile şüphe etmektedir. Zaten bu konuda kesin ifadeler içeren bir yargıda bulunmaktan çok, mutlakçı bir yargının askıya alınmasını, bu yargılara bizi itecek bir durum söz konusu olmadığı sürece, bu tür yargıların ortadan kaldırılmasını önermektedir. **Sekstus**'un, **Plato**, **Aristoteles**, Stoikler ve Epikürcüler gibi "*dogmatikçilerin*" doğruyu bulduklarını, **Arkesilaus**, **Kleitomakus** ve **Karneades** gibi "*akademiklerin*" doğrunun bulunamayacağını iddia ettiklerini, "*skeptiklerin*", yani kuşkucuların ise, ikisinden de farklı olarak, aramaya devam ettiklerini vurgulaması ilginçtir. (*Tabii Sekstus'un bu anlatımındaki kuşkucuların neyi aradıklarının belirsizliğiyle ilgili sorun ayrı bir tartışma konusudur*!)

Aslında, **Sekstus**'un Ölçüt Sorunu'nu ortaya atmasıyla ortaya çıkan kuşkucu yaklaşım, yeni yorumlarla veya tamamlayıcı unsurlarla takviye edildiği sürece, korkulacak bir şey olmaktan çıkar. **Sekstus**'un bir inançsızlık felsefesi yarattığı iddiası gerçekten de boş bir iddiadır. Ancak bu Sekstus'un, özellikle etikle bağlantılı konularda, ciddi bir tıkanıklık içinde olmadığı anlamına gelmiyor. Çünkü **Sekstus**, etikte mutlak bir iyilik ve kötülük tanımının bulunmadığının, mutlak bir iyilik ve kötülük tanımı yapılamayacağının, iyiliğin ve kötülüğün insan anlayışının ötesinde bir doğasının olup olmadığı konusunda bir yargıya varamayacağımızın gözüktüğünü söylerken, davranışlarımızı ve seçimlerimizi nelerin üzerine oturtacağımız konusuna gelince, gelenekleri ve atalarımızın yasalarını referans alarak, içgüdüsel biçimde davranmamızı önermekte, iyiliği bu yolla bulabileceğimizi savunmakta-

dır. Oysa bu, tehlikeli bir bakış açısı olduğu gibi, kolay bir kaçış yolu gibi gözükmektedir. Çünkü geleneklerin ve yasaların, örneğin bizim iyilik anlayışımıza göre, her zaman iyi olduğunu söylemek olanaklı değil. Tarihte ve günümüzde, birçok kötü gelenek ve yasa bulunmaktadır. Bize göre, etikteki kuşkuculuğun neden olabileceği sorunların çözümü, seçimlerimizi, kararlarımızı ve davranışlarımızı geleneklere ve yasalara göre oturtmaktan değil, öznel inançlarımızı ortaya koyarak, içimizdeki sevgi, dürüstlük ve cesaret duygusunun dışavurulması veya ortaya çıkartılmasından geçiyor. İyilik ve kötülük tanımlarını mutlak ve nesnel temeller üzerine oturtmaya çalışan bir etik ne kadar tehlikeliyse, nesnellikten kaçayım derken her şeyi geleneklere ve yasalara oturtmak da o kadar tehlikelidir.

Tabii ki, nesnelci bir etiğin geliştirilmesi ve uygulanması nasıl ki yaşamda her şeyin iyi olacağının garantisi değilse, aynı şey öznelci bir etiğin geliştirilmesi ve uygulanması için de geçerlidir. Ancak öznelci bir bakış açısıyla sevgide, dürüstlükte, cesarette buluşmak, nesnelci bakış açısıyla bu erdemlerde buluşmaktan daha az olası değildir. Çünkü evrenin küçük bir parçası olan insanın ortak yönleri, buluşma noktaları hem fiilen hem de potansiyel olarak bulunmaktadır. Bu tür noktaların bulunmasının da, herhangi bir nesnellikle veya mutlakçılıkla, akla dayalı evrenselci ve nesnelci bir etik anlayışla, uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Zaten olsaydı, belki de her şeyden umudumuzu kesmemiz gerekirdi. Çünkü sözünü ettiğimiz erdemler, bazılarının sanısının aksine, akılla, düşünceyle değil, insanın içindeki duygularla bağlantılıdır.

KAYNAKÇA:

1. Julia Annas & Jonathan Barnes; "*The Modes of Scepticism*", Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

2. Julia Annas & Jonathan Barnes; (*Trans.*) "*Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*", Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

3. Myles Burnyeat (*Ed.*); "*The Sceptical Tradition*", Berkeley: University of California Press, 1983.

4. R. G. Bury (*Trans.*); "*Sextus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism*", Cambridge: The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1935.

5. Roderick Chisholm; "*The Foundations of Knowing*", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

6. Christopher Hookway; "*Scepticism*", London: Routledge, 1990.

7. Philip P. Hallie (*Ed.*) & Sanford G. Etheridge (*Trans.*); "*Scepticism, Man & God*", Middletown: Wesleyan University Press, 1964.

8. Benson Mates (*Trans.*); "*The Sceptic Way. Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism*", Oxford: Oxford University Press, 1996.

9. Arne Naess; "*Scepticism*", London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

10. Nicholas Rescher; "*Scepticism*", Totoura: Rowman & Littlefield, 1980.

11. Gisela Striker; "*Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*", Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

12. Michael Williams (*Ed.*); "*Scepticism*", Aldershot: Dartmouth, 1993.

Not: Bugüne kadar Sextus Empirikus'un herhangi bir eseri Türkçe'ye çevrilmemiştir. Ayrıca, en azından bizim bilgimiz dahilinde, Sekstus Empirikus ile ilgili Türkçe felsefe literatüründe herhangi bir kitap bulunmamaktadır. Bu nedenle, en azından bugünkü aşamada, Sekstus Empirikus hakkındaki bilgileri ancak yabancı dildeki çevirilerden elde edebiliriz.

İsagoge'nin felsefe tarihindeki önemi

Cengiz Çakmak

Plotinus'un öğrencisi olan **Porphyrios**, Yeni Platoncu okulun ikinci önemli temsilcisidir. **Porphyrios**, Skolastik düşüncenin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Onun önemi, **Plotinus**'un yazılarını derlemiş olması ile **Platon** ve **Aristoteles**'in felsefeleri üzerine yaptığı yorumlayıcı kitaplarından kaynaklanır (**Dimitriu**, 1977, I, 297). Bu kitaplarıyla, Yeni Platoncu okula özgün katkılarda bulunduğu söylenebilir.

Porphyrios'un kitaplarından birisi, Ortaçağda "baş kitap" olma özelliği taşıyan *İsagoge*'dir. Bu çalışmasında **Porphyrios** **Aristoteles**'in *Kategoriler*'ini yorumlar. Aslında bu, **Aristoteles**'in mantık öğretisine giriş amacıyla kaleme alınmış bir el kitabı mahiyetindedir. **Porphyrios** amacını, eserin girişinde şöyle belirtir: "**Aristoteles**'in kategori öğretisini öğrenmek için cinsin, ayrımın, türün, özelliğin ve ilineğin ne olduğunu bilmek zorunludur. Bu bilgi, tanım vermede ve genel olarak da kuramları çok yararlı olan bölme ve tanımlamayla ilgili her şey konusunda gereklidir" (**Porphyrios**, 1986, 1, 1-3). **Porphyrios** *İsagoge*'de beş ses (quinque voces, pente phanon) denilen cins (genos), tür (eidos), ayrım (diaphora), özellik (idion), ilinek (sumbebekos)'i inceler. Bunların, *Kategoriler*'*i* dolayısıyla da **Aristoteles** mantığını anlamak için zorunlu olduğunu düşünür. **Porphyrios** bu beş sesi, mantıksal bir bakış açısından inceler. Varlığın (on) bir kategori olamayacağını, **Aristoteles**'in de belirttiği gibi on kategori bulunduğu konusunda ısrarla durur. Kategoriler, en yüksek cinslerdir, en genelden en özele doğru yukarıdan aşağıya sıralanırlar. **Porphyrios**'un inceleme konusu yaptığı beş ses, varlık hakkında konuştuğumuz yüklemlerdir. Öyle sanıyoruz ki **Porphyrios**'un, beş yüklem türünün varlık üzerinde iş görebileceğinden hiç kuşkusu yoktur. O, beş yüklemin varlık koşullarını incelemeyi bir kenara bırakarak bu, mantıksal dil çerçevesinin, varlıksal bölümlemeye uygun geleceğini düşünür.

Porphyrios'un inceleme konusu yaptığı yüklemler, **Aristoteles**'in, ikinci tözler olarak adlandırdığı genel yapılara karşılık gelir. **Aristoteles** için ikinci tözler, birinci tözlere yüklenen yüklemlerdir. Varolanlar ise birinci tözlerdir, bundan dolayı birinci tözlere fizik nesneler adını da verebiliriz. İkinci tözler, bir nesne hakkında bir yargının oluşmasını sağlayan dil yapılarıdır. **Aristoteles** bunların töz olamayacaklarını (**Aristoteles**, 1960, 1030b 5-10, 15) açık olarak söyler. Birinci tözler, hiç birşeye ve birbirlerine yüklem olamazken ikinci tözler hem birbirlerine (yukarıdan aşağıya. doğru) hem de birinci tözlere yüklem olurlar. Örneğin tür, bireyin yüklemi olabilirken, cinse göre ancak konu olur. **Porphyrios** nedense, birinci tözler ile (tek tek nesneler) bu tözler üzerinde iş gören genel kavramlar ilişkisini görmezlikten gelir. **Aristoteles**'in yaptığı gibi birinci töz, ikinci töz ayrımı yapmaz.

Porphyrios'un kategoriler, beş ses ve genel kavramları analiz etmesinden, açıkça kaplamlar ile ilgilendiği sonucuna varabiliriz. Onu, kavramları incelemeye sevk eden düşünce bu olmuştur. Tabula Logica'nın kurulmasında kaplamsal ilişkiler, türlerin cinslere olan konumunu belirler. Cins, türler tarafından tasdik edilir ama türler cins tarafından tasdik edilmez. Gerçekten **Porphyrios**, terimler arasındaki ilişkiyi niceliksel olarak saptamıştır: Yalnızca eşit şeyler, eşit şeyler hakkında tasdik edilir. Ya da daha kaplamsal olan şeyler, daha az kaplamsal olan şeyler hakkındadır. *İsagoge*'de böyle bir mantık tablosunun nasıl kurulduğu gösterilir. En yüksek cins olan töz kategorisinden, ousia'dan aşağıya doğru inilir. Daha az kaplamsal olana doğru iniş, bireylere kadar sürer. Bu mantık tablosu "Arbos Porphyriana" (Porphyrios Ağacı) olarak adlandırılmıştır. Bu kavrayış biçimi, mantığın yalnızca kavramlar ve önermeler arasında bulunan kaplamsal ilişkilere göre tasvir edilmesidir. Aslında bu kavrayış biçimi, **Porphyrios** tarafından uyarlanmış Stoacı mantık anlayışı olup, mantığın gelişimi içinde tekamül eden gramatik bir tekniğin ilkesi olacaktır.

Yukarıda belirttiğimiz görüşlerle **Porphyrios** *İsagoge*'sinin mantıksal yönleri ve bunların mantık tarihi içindeki etkileri irdelenmek istenmiştir. *İsagoge*'nin yarattığı açık etki, yazarının tartışmaktan kaçındığı sorunlarda kendini göstermiştir ki bunlardan başlıcası, *tümeller sorunu*dur. Felsefe tarihinde tümeller sorununu derli toplu biçimde ele alan ilk kişi **Porphyrios** olmuştur. Bugün bile söz konusu sorun, her ne kadar dilsel yapılar biçiminde ele alınsa da, felsefenin tartışma konularından birisini oluşturmaktadır.

Porphyrios'un felsefenin gündemine soktuğu sorunlar nelerdir? Bu sorunlar İsagoge'de açık bir biçimde belirtilir: "İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağız. Burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır" (İsagoge, I, 9. 15). **Porphyrios**'un felsefenin gündemine soktuğu konuları üç temel soruyla şu şekil de ortaya koyabiliriz:

a. Cins, tür gibi genel kavramlar ya da tümeller kendi başlarına töz müdürler?

b. Tümeller tözseler fizik gerçeklikte mi bulunurlar yoksa fizik gerçekliğin

dışında mı yer alırlar?

c. Tümeller anlığın kavramları mıdırlar?

İşte bu üç soru, Ortaçağ metafiziğinin temelinde yer alan tümeller tartışmasının odak noktasıdır. *İsagoge*'nin boyutlarını aşan yönleri bunlardan oluşmaktadır. Bu sorular ilk bakışta önemsiz olarak görülebilir. Bununla birlikte söz konusu sorular, felsefe tarihinde olduğu gibi gelecekteki bir felsefenin de önünde duran ve; ayrıca; dinsel, politik ve yaşamsal olarak insanların dünya görüşleri, dünya tabloları ve yaşam üsluplarındaki değişmelerin kökenini oluşturan bazı kavramları içermektedir.

Bu sorulara, *tümeller, kendi başlarına tözsel gerçeklikler olup fizik gerçekliğin ve zihnin dışındadır* diye yanıt getiren realistler, dinsel doğmaların, kilise sözünün tartışmasız hakikat olduğunu, insanın da ancak bu hakikatlere inanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bunun anlamı, Kelam'da hakim olan görüşlerin mutlak egemenliğidir. Realizmin belirgin temsilcisi **Anselmus**'tur.

Tümeller tözlerdir, ama fizik gerçekliğin dışında değil kendisindedir diyen kavramcıların karakteristik temsilcisi **Abelardus**'tur. Kavramcılık bir tür ortayolculuk denemesidir; **Abelardus**, **Platon** ile **Aristoteles**'in felsefelerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu görüşe göre tümeller ne objededir ne de obje olarak varlıkları mevcuttur, onlar yalnızca yargıda bulunur.

Nominalistler, tümellerin tözsel gerçekler olduğuna inanmazlar. Genel terimlerin, yani tümellerin yalnızca anlığın, yardımıyla bir kavrama işaret eden bir ad olduklarını ileri sürerler. Bu, akımın en belirgin temsilcisi hiçbir yapıtı elimize geçmese bile **Roscelinus** ve Ortaçağ felsefi-ontolojik sistemini içten yıkan **Occam**'dır. Modern bilimin kurulmasında **Occam**'ın dil ve zihin felsefesi önemli rol üstlenmiştir. Nominalizm, tümellerin mutlaklığını, kilisenin mutlaklığını "çok küçük bir ayrıntıdan" ele alarak "gereksiz sayılan felsefenin" nasıl bir dünyayı temelinden yıkabileceğini göstermiştir. Nominalizm, ölçünün insan olduğunu, doğanın yine bu çerçeve içinde insanın sorularına yanıt verebilecek şekilde ele alınabileceğini göstermiştir.

Porphyrios'un, mantığa giriş amacıyla kaleme aldığı fakat amacının ötesine geçerek Ortaçağ felsefesinin en önemli sorunlarından birisi olan tümeller tartışmasının felsefe tarihine yerleşmesine yol açan *İsagoge*'nin, bir kısmını kapsamı dışında bırakmakla birlikte, öne sürdüğü temel kavram ve sorunlarla günümüzde de canlılığını koruduğu söylenebilir. Başka bir deyişle *İsagoge*, hem düşünce tarihinin anlaşılmasındaki rolünü, hem de güncel bir felsefenin oluşabilmesindeki önemini korumaktadır.

KAYNAKÇA:

• Anton Dimitriu, *History of Logic*, Volume I, Kent, 1977.

• Porphyrios, *Isagoge-Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. Çev: B. Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

• T. Wittaker, *The Neo Platonists*, Cambridge, 1961.

DESCARTES

FELSEFESİNE GİRİŞ

Afşar Timuçin

"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

Osmanlı devleti'nde eğitim sorunsalı

İ. Güven Kaya

Aşiretten Cihan İmparatorluğuna

XI. yüzyılın sonuyla XV. yüzyıl arasında süregelen ve çoğu ancak birkaç kuşak sürebilen Türk beylikleri içinde en uzun ömürlüsü Osmanlı Beyliği olmuştur. Daha kuruluş yıllarından başlayarak Batıya yönelmesi, Gelibolu yakınlarındaki Çimpe Kalesi'ni Bizanslılardan alması (1353), **Orhan Bey**'in oğullarından vakitsiz ölen **Süleyman Paşa**'nın anısını yaşatmak üzere Gelibolu yakınlarında bir vakıf kurulması, daha başlangıçta Edirne'nin imparatorluğun resmi başkenti olması (1361/62) ve bu konumunu İstanbul'un alınmasına değin sürdürmesi, devletin uzun ömürlü olması bakımından önemli saptamalardır.[1]

Ortaçağ sonlarına doğru Macaristan, Balkanlar'da ve Orta Avrupa'da güçlü bir devletti. Osmanlılar'la Macarlar arasında XV. ve XVI. yüzyıllar boyunca sürekli savaşlar olmuştu. İstanbul'u almasına karşın **II. Mehmet**, başarısızlıklarla sonuçlanan seferlerden birini Belgrad'a yapmıştı. Kent ancak **Kanuni** döneminde ele geçirilebildi (1524). Macaristan'ın büyük bölümü de ancak onun döneminde alındı (1526-1541). Öteki irili ufaklı birçok Balkan devleti de bu süreç içinde, kimi az kimi çok direnişle, kimi ise kendiliğinden kaynaşarak imparatorluğun sınırları içine girdi.[2]

Osmanlı Devleti'nin XV. yüzyıla girişi, özellikle de 1402 yenilgisinden sonraki yeniden oluşumu tarihciler, daha çok da Batılı tarihçiler arasında öteden beri tartışma konusudur; Osmanlı toplumunun da, Türk toplumunun öteden beri süregelen geleneksel devlet anlayışının devamı olarak, ganimet peşinde koşan "alp" insan tipinin, İslam dini içinde yeniden biçimlenerek "gazi" tipine dönüşmesinin bir göstergesi olduğu noktasında ortak bir görüş ileri sürülür. Gazi insan tipinin varoluş nedeni de devletin sürekliliğine bağlı olarak yayılmacı bir düşünceyi

benimsemiş olmasıydı. XV. ve XVI. yüzyılın aydınları arasında sık sık "cihat" sözcüğünün yinelenmesi ya da halk öykülerinde ve pek çok menkıbede (Battalnâmeler, Saltuknâmeler vb.) bu konuların işlenmesi bunun göstergesidir. Pek çoklarının, öteden beri halk arasında söylenile gelmesine karşılık XIV. ve XV. yüzyıllarda yazıya geçmeleri, bu konunun halk arasındaki öneminin kavranması bakımından dikkate değerdir. Hikâyelerde zulüm, işkence, savaş hileleri alabildiğine kapsamlı olarak anlatılır. Kimi kanlı savaş sahneleri, daha sonraki yüzyıllarda da yiğitliğin ve kahramanlığın övünç kaynağı olarak pek çok şair tarafından göz kamaştırıcı sahnelerle canlandırılan bir gelenek olmuştur. Örneğin, Sipahi kökenli olan **Kanuni** döneminin ünlü şairi **Dukaginzade Taşlıcalı Yahya Bey**, özellikle katıldığı pek çok savaşı bu yönleri ile betimlemekte tam bir ustadır. **Kanuni**'ye sunduğu bir kasidesinin nesip (giriş) kısmında Osmanlı askerlerini anlatırken,

"Demürden dağa dönmiş cevşenin geymiş sipahiler
Cihanda görmeyen görsün neheng-i bahr-i Ummân'ı"

der. Bu demir giysiler içindeki yiğitler biraz sonra kanlı savaşa katılacaklar ve "kan denizinde elma gibi yüzen kafir kellelerine basarak" yollarına çıkacak tüm engelleri aşacaklar, "Sava ve Tırava ejderhalarını, Tuna yılanını" üzerlerine köprüler kurarak geçecekler, "Güle'nin külünü göğe savuracaklar ve Ziget'i Osmanlı topraklarına katacaklar". Çünkü şair bunun rüyâsını görmüştür:

"Budin'ün şâhrâhında Resûl'ullâh ile gördüm
Yüzi ağ aynı açık pâdişâh-ı Al-i Osmân'ı"[3]

Osmanlı'nın bu tavrı, yalnızca Batı'ya karşı değil, Şii İran'a karşı da aynı idi. Nitekim **Yahya Bey**'in,

"Sünnî'nün her sözi Kur'ân'a uyar
Râfizî'nün rafz ile şeytâna uyar"

demesi boşuna değildir. **Yahya Bey** eleştirisinde işi alaya kadar götürerek; "...burma bıyıkları, sanki ağızlarının iki yanında eşek kuyruğunu andırır. Zühd ve takva yolunda olmadıklarından sakalları hiç ağarmaz... Sünnî ile dost olup onun düşüncelerine iltifat etmezler, şeytanın ümmeti olduklarından, Resûl ümmetine düşmanlık beslerler, boş yere din kavgası yapıp canlarını ateşe atarlar... Tanrı kuluna düşmanlık eden böyle kişilerle kim dost olursa münafıktır ve Hudâ'nın düşmanıdır..."

Aslında **Yahya Bey**'in dile getirdikleri,

"Zıll-ı Yezdân muktedâ-yı Sünnîyânumdur benüm
Râfizîler cümleten menfûr-ı cânumdur benim"

beyitinde de belirttiği gibi temel düşünce, Osmanlı Devleti'nin resmi ideolojisi olan, Sünnî-Hanefî inancının temel alınmasıdır. Bunun dışındaki tüm İslam ideolojileri reddedilmiştir.[4] Sonuçta, gerek Avrupa'ya, gerekse Şii İran'a karşı yapılan tüm saldırıların, kâfirlere ve sapkınlara yönelik saldırılar oldukları için, meşruiyeti vardı. Bu bakımdan bu savaşlarda kalıcı başarılar elde edilmediği zamanlarda kimi tarihçiler sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Örneğin, **III. Murad** (1574-1595), bu türden başarısızlıkları nedeni ile **Tarihçi Âli** tarafından eleştirilmiştir.[5] XVII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde iyi gitmeyen savaşlar, hatta "kafirler"le yapılıp da avantaj

sağlamayan anlaşmalar sadrazam dahil pek çok kişinin kellesinin gitmesi bir yana, hükümdarların bile tahttan inidirilmelerine neden olmuştu. Öte yandan, bu savaşlar, yalnızca saray adamları için önem taşımıyordu, sınır boylarındaki sancak beyleri ya da askerler için de önemliydi; ganimet elde etme ya da terfi umudu açıkça dile getirilmemiş olsa da önemli idi. Kimi zaman sınır boylarında, mevcut anlaşmaların ihlallerinin kökeninde de bu neden yatıyordu. Yani özetle tüm eylemlerin özü "cihat" ideolojisinde birleşiyordu.

I. Selim 1512 yılında tahta çıktığında Osmanlı İmparatorluğu Balkanlar'ın en güçlü devleti olmuştu. Bölgedeki küçük devletlerin hemen tümü Osmanlı birliğine katılmıştı. **Kanuni** döneminde ise Viyana kuşatılmış, Osmanlı akıncıları Avusturya'nın Steiermark ve Karintia bölgelerine akınlar yapmışlardı.[6] 1541 yıllarında Macaristan'ın büyük bir bölümü Osmanlılar'ın Buda eyaleti olmuştu. Erdel Beyliği de yine varlığını sürdürüyordu. Bu arada Macaristan'ın küçük bir bölümü de Hasburglar'ın egemenliğine girmişti. Böylece II. Viyana kuşatmasına kadar (1683) ufak tefek değişiklikler dışında sınır Batı'da hemen hemen aynı kaldı. Buna karşılık XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı egemenliği doğuda yine de küçük beyliklerle sınır komşusu idi ve kimi zaman ufak tefek sorunlar yaşıyordu. Bunlar arasında, örneğin bir Türkmen boyu olan Dulkadir Oğulları, güçlü komşusu olan Osmanlılar'a sığınmak yerine Suriye'yi egemenliği altında tutan Memluklar'la siyasal ilişki içinde idiler. Siyasal bağımsızlıklarını böylece koruyacaklarını düşünüyorlardı.

Ancak, XVI. yüzyılın başlarında Memluklar'ın durumu da pek iyi sayılmazdı. Ortaçağ sonlarındaki veba salgınından Avrupa devletleri gibi Mısır ve Suriye de büyük zarar görmüştü. Öncelikle tarımsal üretim düşmüştü. Öte yandan Portekizliler'in Umut Burnu'nu keşfi ve Hint Okyanusu'na ulaşmaları, Memluk sultanlarının deniz ticaretine de zarar vermişti. Öte yandan Cidde başta olmak üzere Kızıldeniz'deki pek çok limanlara saldırmaları, Memluk sultanlarının Osmanlılar'a yaklaşmasına neden oldu. Aslında, öteden beri Akdeniz'de güçlü bir devletin himayesini benimseyen Venedikliler, bu işi daha önce yapmışlardı.[7] **Yavuz Sultan Selim**'in önce Suriye'yi, ardından da Mısır'ı fethetmesi bir yönüyle böyle açıklanabilir. Böylece Osmanlı İmparatorluğu, o dönemin en güçlü devleti haline gelmişti.

Osmanlı sultanları Memluklar'ı, Suriye'de değil ama Mısır'da yerel yönetici olarak bıraktılar. Bilindiği gibi Kuzey Karadeniz bölgesinden devşirilen gençler ülkeye getirilip asker yapılıyorlardı. Sonra da azat ediliyorlardı. Mısır iklimine alışıp hayatta kalanlar, Mısır'ın yerel yönetiminde politik güce sahip oluyorlardı. Mısırlı kadınlarla yaptıkları evliliklerden olan çocuklarına mevkiler miras yoluyla geçmese bile, büyük servetler elde ediyorlardı. Tarihçi **Suraiya Faroqhi**, Osmanlılar'ın Suriye'de dört yüzyıl (1516-1918), Mısır'da ise üç yüzyıl (1517-1840) egemen olmalarını "çöküş dönemi" görüşü ile açıklayan Batılı araştırmacılar katılmayarak, "üvey evlat muamelesi" yaptıklarını söyler ki, bir bakıma haklıdır.[8] Osmanlılar'da merkezle Arap vilayetleri arasında ilişkiler başlangıçta hem ekonomik, hem de kültürel bakımdan sanıldığından daha yoğundu. Hem Osmanlıca, hem Arapça bilen bu zengin yönetici sınıfın, Osmanlı yöneticileri ve özellikle de askerler üzerinde büyük saygınlığı vardı. Halep'de iki dilli olma özelliğine karşın Memluklar daha Osmanlı döneminden önce aralarında Türkçe konuşarak anlaşabiliyorlardı. XVI. yüzyılda ise pek çok

vakayinameleri Osmanlıca olarak kaleme almışlardı. ancak, "Osmanlı'ya karşı dişbileme" olgusu, Osmanlı'nın son zamanlarında merkezi otoritenin zayıflaması ile ortaya çıkan bir realite olarak kabul edilir.

MEDRESE Mİ, TEKKE Mİ?

Tarihçi **Alî**, daha XVI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar'ın bir önceki yüzyılda başlattıkları büyük fetihlerin, devletin sosyal yapısı için ne gibi önem taşıdığına ilk kez eleştirel bir yaklaşımla kafa yormuştur. Hicaz'a yaptığı bir yolculuk sırasındaki izlenimleri gerçekten ilginçtir:

"...Hicret yılının bin sekizi (1599), Cemaziyelahir ayı girdi. Beyt-i Şerîfe ve hacca gitmek niyetiyle, hayvan sırtında Kahire şehrinden Süveyş geçidine geldim. Oradan deniz aracına binerek Kızıldeniz'de Cidde kıyılarına vardık. Vücudumda ve içimde yılgınlık belirtileri başladı. Hele "yolculuk, işkence gemisidir" sözü iki yönden doğru çıktı. Tuhafı şu ki bu önemli ve ilginç yürüyüş konaklamalarda görüştüğüm insanların tuhaf törelerini, şaşırtıcı ve hoş yasalarını görerek anladım ki, terbiye halktan uzaklaşmış. Öyle terbiyesizce davranışlar ve hareketler gördüm ki 'insan cinslerinin çoğu pisliktir' kavramını bana öğretti. 'Cahil, günün halkını bilmeyendir' düşüncesine göre aralarına girmediğim için halkın durumunu bilmediğim ortaya çıktı..."[9]

Bu üslubun altında gerçek olan şey, Osmanlı toplumunun farklı etnik kültürlerden oluşmasıydı. Üstelik bu etnik grupların ortak hiçbir yanı yoktu. Ümmet kültürünün gözle görülür şablonu olan Osmanlı kültürü gerek bu yöreleri gerekse Balkan yarımadasında yaşayan insanları görünüşte ortak bir kültürde topluyordu. Bu yolla, Arnavut, Sırp ve Rumlar için Müslüman olma, sonra Osmanlı ordusuna girme, yönetimde en üst seviyelere yükselme olanağı vardı. Kullandıkları dil Osmanlıca olmakla birlikte, kendi dil ve yöresel kültürlerinden kurtulmaları olanaksızdı. Sözgelimi, bir devşirme olarak saraya giren ve sadrazamlık makamına değin yükselen **Sokullu Mehmet Paşa**, bir papaz olan kardeşi ve soyu ile ilişkilerini sonuna değin sürdürmüştür. Bütün bunlardan şu sonuç çıkmaktaydı ki, Osmanlı tarihinin ve buna bağlı olarak kültürünün ulusal devlet sınıflandırmasından uzak, bir ümmet kültürü içinde etüd edilmesidir.

Oysa başlangıçta Anadolu'ya gelen Türkler'in çoğu koyun besleyen ve eşyalarını develerle taşıyan göçebelerdi. Aralarında hali vakti daha iyi olanlar ata biniyorlardı. Gelenlerin büyük bir bölümü hemen yerleşik düzene geçtiler. İç Anadolu'nun kıraç topraklarında sulamaya gereksinim duymadan tarım yapılabiliyordu ama, çoğu Müslüman olmalarına karşın, öğrenim görmüş kentliler gibi din bilgisine dayanan sağlam inançtan yoksundular. Göçebelerin inançlarına yön verenler "abdal" dene dervişler ve "baba" adı verilen kimi tarikat şeyhleri idi. Bunlar da öteden beri süregelen geleneğin içinde, doğa kültürünün ve kimi zaman da Şamanizm öğelerinin günlük ibadetlerine girmesine engel olamıyorlardı. Bu genel çerçeve içinde kendi dinamiğine sahip yeni bir dini sentez yaratmışlardı.[10] Sünnî-İslam anlayışının dışındaki bu din anlayışı Anadolu'nun kültür ve siyasal tarihinde daha sonraki yüzyıllarda da önemli roller oynamıştır. Sözgelimi, Babaîler adıyla

anılan isyancı kimi babaların ortaya çıkışları, XIII. yüzyılda **Baba İshak** ve **Baba İlyas** önderliğinde Selçuklu sultanlarına karşı ayaklanmaları, bu siyasal gelişmelerin en çarpıcı örneklerindendir. İsyanın Kırşehir yakınlarında kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra (1240)) bu karmaşa içinde canını kurtarabilen babalardan ikisi, **Hacı Bektaş Veli** ve **Şeyh Edebali**, gittikçe Müslümanlaşan Anadolu toprağı içinde saygı gördüler. **Hacı Bektaş**, Sulucahöyük köyüne çekildi ve orada ilerde Osmanlı politikasında çok etkin rol oynayacak olan Bektaşî tarikatinin merkezi haline gelen bir dergah kurdu. Tarikatin örgütsel etkinliği ancak XV. ve XVI. yüzyıllarda belirginleşti. **Şeyh Edebali** ise, o sıralarda İznik ve Bilecik çevresinde küçük bir beyliğe hükmeden Osmanlılar'a bağlandı, **Osman Bey**'in danışmanı oldu ve kızını ona verdi. Osmanlı'nın büyüyüp serpilmesinde önemli bir etken oldu.

Bilindiği gibi ümmet kültürünün, eğitim kurumu olarak egemen çevreler için tek gösterge medreseydi. Osmanlılar'da da bu böyle olmuştur. İlk medreselerin XI. yüzyılda **Melikşah**'ın veziri **Nizamülmülk** tarafından kurulduğu kabul edilmektedir ki, kuruluş amacı da yine buydu. Bu yeni okullar, Anadolu Selçukluları tarafından da özellikle desteklenmiştir. Öte yandan, medreseler kurulmadan önce din derslerinin yanında İslam hukuku ve fıkıh gibi dersler Arapça olarak camilerde veriliyordu. Kuzey Afrikalı gezgin **İbn Battuta** Anadolu'ya yaptığı geziler boyunca Arapça konuşan kişilerle sık sık karşılaştığını ve gezisi boyunca hiç sıkıntı çekmediğini söyler.

Anadolu kentlerinde başlangıçtan beri konuşulan dil, kuşku yok ki Türkçe idi. Bu dilde yazılı ilk ürünler arasında **Mevlana Celaleddin Rumî**'nin oğlu **Sultan Veled**'in kimi Türkçe şiirleri olduğunu biliyoruz. Ancak **Sultan Veled**'in mülemma tarzında da olsa Rumca yazdığı dizeler de vardır.[11] **Şeyh Elvan Çelebi**'nin büyük babası Babaî önderi **Baba İlyas** için yazdığı menakıbnâme XIV. yüzyıl ürünlerindendir. Ancak, XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında ortaçağ İran geleneği içersinde yer alan romantik edebiyatın —Divan Edebiyatı'mn Anadolu Türkçesi'ne aktarılma denemeleri ve bu edebiyatın içeriğinin genel karakteri nedeniyle daha sonraki aşamalarda saray ve medrese çevresi ile bütünleşmesi, halktan kopuk olmasına olanak verdi. Bir yanda resmi yazışmaları Arapça yapan ve şiirlerini ise Farsça yazan bir Selçuklu saray çevresi vardı, bir de tüm bunların dışında Türkçe konuşan halk vardı. Beylikler döneminde bu ikilemin bilincinde olan **Karamanoğlu Mehmet Bey** 15 Mayıs 1277'de resmi dili Farsça olan Selçuklu Devleti merkezinde, bu dilin yerine Türkçe'yi devlet dili olarak ilan eden ünlü fenmanını yayımlamıştır: "Bugünden sonra divân ü dergâh ü bârgâhda, meclisde ve maydanda Türkçe'den başka dil kullanılmayacaktır."[12] Fakat bu ikilemin çözümünde fermanın ne ömrü, ne de içeriğindeki mesaj etkin olabildi. **Yunus Emre**'nin dediği gibi,

> *"Alimler, ulemâlar medresede bulduysa*
> *Ben harâbât içinde buldum ise ne oldu"*

medrese ve harâbât-tekke eğitimi arasında belirgin bir farklılık görülüyordu. Gerçi **Yunus**, idealist bir yaklaşım göstererek bunun insanın olgunlaşmasında o kadar büyük önemi olmadığını söylüyor. Onun gibi, pek çok şair de daha sonraki yüzyıllarda bu dengeyi sağlamak için aynı alçak gönüllü tavrı yineleyip durmuşlardır.

Bütün bunlara karşın, tekke ve medrese ayrımı, ümmet kültürü içinde bağlı oldukları sınıfsal konum bakımından hep karşı karşıya gelmişlerdi.

Medreselerin vakıflar kapsamı içinde olması, kurum olarak gelişmesine olanak vermiştir. İlk Osmanlı vakıflarından en önemlisi sayılan Fatih Vakfı'nı, padişah kendisi kurmuştu. Bu vakfın bünyesinde caminin dışında bir darüşşifa, bir imaret ve bir kervansaray ve en üst düzeyde ulama ve kadı yetiştirecek "Sahn-ı Semen" adı verilen sekiz medrese vardı. Öte yandan, Osmanlı medreselerinin gelişmesindeki büyük etkenlerden biri de Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları dışındaki İslam dünyasına da hitab etmesi idi. Sözgelimi, **Yavuz Sultan Selim**, 1516-17 fetihlerinden sonra Ortadoğu'nun üç büyük kentini ele geçirmiştir: Halep ve Kahire, o dönemin önemli ticaret merkezleri idi. Şam ise, Kahire ve Bağdat'ın Moğollar tarafından yakılıp yıkılmasından sonra Akdeniz bölgesinin, Arap yarımadasına kadar uzanan bir kültür merkezi haline gelmişti. Buradaki medreselerde Fas'tan Afganistan'a ve Hindistan'a kadar uzanan İslam dünyasının pek çok ülkesinden gelen öğrencilere ve hocalara rastlanıyordu.

Medreseden yetişen gruplar içinde özellikle ilmiye sınıfının, Osmanlı siyasal ve sosyal yapısı içinde, önemi büyük olmuştur. Çünkü bunların bir kısmı kadı, müderris ya da müftü olarak devlet hizmeti görüyor, bir bölümü de imam, vaiz ya da vakıf emini olarak maaş alıyorlardı. Bunlar arasında kadılık makamı önemliydi ve ilgi gören bir makamdı. Bunun için medresede Arapça dilbilgisini, Kur'ân'ı, İslam dinini ve şeriat hukukunu iyi bilmek gerekiyordu.[13] Özellikle XVII. yüzyılın başlarında, kadılık mesleğinde yükselmeyi aklına koyan bir genç, öncelikle imparatorluğun önemli merkezlerindeki medreselerde okumayı göze almalıydı. Çünkü İstanbul başta olmak üzere Bursa ve Edirne medreselerinde okuyanlar daha çabuk yükselebiliyorlar, İstanbul kadısı, Anadolu ve Rumeli kazaskeri olabiliyorlardı. Ancak bunun için, iyi bir eğitimin ve başarılı bir iş hayatının yanında, sırtını dayayabileceği iyi bir koruyucuya da gereksinim vardı. Çoğunlukla İstanbul'a gelişin hemen ardından aranmaya başlanılan böyle bir koruyucu, çoğu zaman İstanbul kadısı, kazasker, vezir, hatta şeyhülislama kadar uzanan çeşitli makamlardaki kişiler olurdu. Bu kişiler, gencin yükselmesinde önemliydiler. Ancak, bunun avantajları yanında dezavantajları da vardı; kazasker, şeyhülislam ya da vezir, her kimse azledildikleri zaman, gencin meslek yaşamı da büyük tehlikeye girerdi. Özellikle XVII. yüzyıldan sonra bu tür olaylar daha sık görülmeye başlanmıştır.[14]

XVII. yüzyılda, İstanbul'da vaizler arasında da himaye edilen bir sınıf oluşmuştu. Bu vaizler **Birgivi Mehmed Efendi**'nin, daha sonraları da **Kadızade** ve **Üstüvani Mehmet Efendilerin** öğrencileri olmuş olan ve kendilerine "Kadızadeliler" denilen bir grup vaizdi. Öncelikle, Muhammed döneminden o güne kadar yapılan yeniliklerin "bid'at" sayılarak artık uygulanmaması için karar aldılar. Özellikle de tekkelere ve dervişlere karşı çıkıyorlar, sema ve ayin türünden tüm uygulamalarla müziğin şeriata aykırı olduğunu savunuyorlardı. Bu düşünce bir kısım halk arasında da büyük ilgi görüyordu. Bütün bu çevrede **Birgivi Mehmet Efendi** ve Kadızadeliler'in risaleleri elden ele dolaşıyor, Şeyhülislam'a icraatı konusunda baskı yapılıyordu. Kadızadeliler hareketi, **Sadrazam Köprülü Mehmet Paşa**'nın, hareketin ileri gelenlerini 1656 yılında Kıbrıs'a sürgün göndermesi ile bir süre durakladı ise de, sonraki dönemlerde yine etkin oldu.[15]

Bütün bu olup bitenlere karşın, tüm Osmanlı tarihi boyunca, kırsal alanlar bir yana, kent nüfusunun ne kadarının okur yazar olduğu konusunda elimizde kesin bir veri de yoktur. Ama yine de "yüksek zümre kültürü"nü saray çevresindeki ulemanın oluşturduğu düşünülürse de, geri kalan ülke halkının yalnızca "sözlü halk kültürü"nün taşımacılığını yaptığını söylemek, eksik olur.[16] Çünkü yine kentlerde, masrafları çoğunlukla vakıflardan ya da zengin kişiler tarafından karşılanan çok sayıda sıbyan mektepleri vardı. Sıbyan mekteplerinde erkek, kimi zaman da kız çocukları okuma, yazma ve Kur'ân öğrenirlerdi. Aslında bu okulların temel amacı, dini eğitim vermekti. Sayıları az olmakla birlikte, büyük kentlerin dışında da sıbyan mektepleri vardı.[17] Örneğin, XIX. yüzyılın başlarında Antalya'nın Elmalı kasabası yakınlarındaki Bektaşilere ait olan Abdal Musa Zaviyesi'nde bu amaçla kullanılan biri kışlık, öteki yazlık iki oda bulunuyordu.[18]

Bu okullarda temel eğitimini tamamlayan öğrencilerden pek azı medreseye devam etme olanağı bulurdu. Orada Arapça olarak eğitim görür ve şeriatı öğrenir, dinsel bilgilerini geliştirirdi. Farsça öğrenmek için özel ders almağa gücü yetenlerin sayısı daha azdı. Farsça, hem edebiyat alanında yetişmek için gerekliydi, hem de eksiksiz Osmanlıca bilgisine sahip olmanın ilk adımı sayılırdı. Çünkü edebi Osmanlıca nereden bakılırsa bakılsın gündelik konuşmalarda pek kullanılmayan birçok alıntı sözcükten ve ağırlıkla da Farsça, daha azı Arapça kurallardan oluşan yapay bir dildi. Bu bakımdan, sıbyan mekteplerinden beklenen neydi? Ya da, bu okulları bitirenler ağdalı bir dille yazılmış Osmanlıca metinleri kavrayamasalar da okuyup yazmayı beceriyor olmaları onların, gerçek anlamda eğitimli olmaları anlamına geliyor muydu? Bu noktalar şimdilik pek açık değil. Çünkü, sıradan kentliler Arapça, Farsça ve Türkçe'nin karışımından oluşan bir kültür ve edebiyat dili olan Osmanlıca'yı anlamakta güçlük çekiyordu. Birçok üst tabaka mensubu ise gündelik yaşamlarında yoğun olarak "sözlü kültürü" kullanıyorlardı. Bunun en çarpıcı örneğini derviş **Seyyid Hasan**'ın davranışında görüyoruz. **Seyyid Hasan** eğitimli biri olmasına karşın, sosyal ilişkilerinde sözlü kültür dilini kullanıyordu. Yine buna benzer bir başka örneği de **Mustafa Alî**'de görüyoruz; **Mustafa Alî** medrese eğitimi görmüş ve **Kanuni** döneminde sarayda önemli bir yere gelmiş bir kişi olmasına karşın halk kültürüne uzak kalmamıştır. Tarikat şeyhleri ile yakın ilişki içinde olmuş, onlarla günlük sohbetlerde bulunmuştur.[19] Bu tavrın, onun tarihe eleştirel yaklaşımında önemli bir rol oynadığı muhakkaktır.

Kitap konusuna gelince; yazılı kültüre ulaşılmasında dergâhların önemi büyüktür. Büyük bir kentte yaklaşık yirmiye yakın dergah bulunurdu. Sürekli dergahda yaşayan derviş sayısı azdı ve genellikle de aile bireyleriyle birlikte dergah şeyhi, ya da Bektaşilerdeki gibi evlenmekten yana olan dervişler olurdu. Öteki dervişler, ibadet için ya da başka işler için gündüz gelirlerdi.[20] Öte yandan, büyük tarikatlerin bünyesinde kurulmuş pek çok tekke de bulunurdu. Kimi zaman tarikat içi bağlar fazla sıkı olmazdı. ama kimi zamanlarda Mevlevî ve Bektaşî tarikatlerinde olduğu gibi, sağlam bir hiyerarşi vardı; bir merkez dergah ve buna bağlı dergahlar bulunurdu. Bu dergahlara şeyh atanması merkezden yürütülürdü. Merkez dergahın şeyhi, öbür dergahların şeyhlerinin atanmasında seçici rol oynar ve bu listeyi resmen padişaha sunardı. Dergahlarda kadın dervişler de vardı. XV. yüzyılda bir dergahta arka arkaya iki kadın şeyhin atandığını görüyoruz.[21]

Büyük olan merkez dergahların birer kütüphanesi bulunurdu. Kitapları dervişler ve başka tarikat mensupları bağışlardı. Bunlar arasında en önemlisi, kuşkusuz Mevlevî tarikatinin Konya'daki merkez dergahının günümüze değin ulaşmış olan zengin kütüphanesidir. Bu kütüphanenin yayımlanmış olan kataloğunda Kur'ân tefsirlerinden **Buhari** ve **Müslim bin Haccac** gibi İslam bilginlerinin hadis kitapları ile Ortaçağ'ın büyük Türk bilgini **Gazali**'nin, **Feridüddin Attar** ve **Muhiddin Arabi**'nin birçok kitapları vardır. Kütüphanede pek çok şiir mecmuası da bulunmaktadır. Ayrıca katalogda **Câmî**'nin, **Hafız** ve **Sadi**'nin yanı sıra **Kaygusuz Abdal**, **Lami Çelebi** ve **Kanuni Sultan Süleyman** gibi şair ve hükümdarların divanları ve mesnevileri de vardır. Koleksiyonu önemli kılan şey, kuşkusuz tasavvufi alanda yazılmış eserlerdir. Başta **Mevlana Celaleddin Rumi**'nin eserleri olmak üzere Mevlevi dervişlerinin kuşaklar boyunca yazdıkları burada saklanmıştır.[22] Buna karşılık başka dergahlardaki eserler bugün yok olup gitmişlerdir. Ancak, Elmalı'daki Abdal Musa Bektaşi Zaviyesi'nin kitaplarını gösteren 1826 yılından kalma bir liste vardır. Kütüphanedeki 150 kadar yazma bu listede kayıtlıdır.[23]

Batılı Laik Eğitime Doğru

XIX. yüzyılın siyasal gelişmesindeki üç önemli olay, yeniçeri ocağının kaldırılması (1826), Gülhane Hatt-ı Hümayinu (3 Kasım 1839) ve İslahat Fermanı (28 Şubat 1839) bir yönü ile Osmanlı padişahlarının ve siyasi elitin yaşam biçimlerini değiştirmeğe yönelik, az ya da çok politikanın dinden ayrılma çabasıydı.[24] Aslında, bu işin lokomotifi olanların, ateist ya da liberal tavırlı olduklarını söylemiyoruz. Ancak, (**Beşir Fuat**'ın, yüzyılın sonlarına doğru intiharı ve bunu saati saatine kaydetmesi bir yana) tüm gelişmeler, devlet yönetimi ve din konusunun yeniden düşünülmesi gerektiği gerçeğini gündeme getirmişti. Bununla birlikte bu tavır, tam bir organize biçim değilse de daha XVII. yüzyıldan beri medresede eğitim görmeyip usta-çırak ilişkisi içinde yetişmiş olan kimi bürokratlar arasında görülebiliyordu. Bu çevrelerde belli bir inanca körükörüne bağlanmanın olumsuz çağrışımları vardı. Örneğin tarihçi ve coğrafya bilgini **Katip Çelebi**, "Kadızadeler" diye bilinen ulemalarla karşı görüşteki dervişler arasında sürüp giden tartışmayı cehalet ve kindini bilmezlik olarak nitelendiriyor, bilimi bu tartışmanın dışında tutmak gerektiğini savunuyordu.[25] Öte yandan yine, **II. Mahmut** tarafından hızlandırılan laikleşme eğiliminden amaç ise, ilk planda orduyu finanse edecek parayı bulmaya yönelik bir çaba idi. Nitekim daha XVIII. yüzyılda başlamış olan vakıfları devletin denetimine alma işini hızlandırmış ve 1826'dan sonra da özel bir nezarete bağlayarak kamulaştırmıştır. Bu durum, o zamana kadar vakıf yönetiminden önemli gelir sağlayan başta ulema olmak üzere pek çok siyasi etkinliği olan grupların nüfuzlarını azaltmıştır. Bu gelişme, önce Tanzimat, sonra da İslahat Fermanı'yla yaşamın tüm alanlarına yaygınlaştırılır. Bir yandan medreseler devletin denetimine sokulurken, diğer yandan orduyu teknik alanda geliştirecek yeni okullar kurulur. Daha önce, **III. Selim** devrinde açılan Mühendishane ve **II. Mahmut** döneminde açılan Tıbbiye ve Harbiye mektepleri, sonraki yıllarda yeterli görülmez. Hatta,

1831 yılında devlet eliyle kurulan ve devletin resmi atamalarından başka pek bir şey yayımlamayan Takvim-i Vakayi bile gazete olarak yeterli gelmez. İlk başlarda Batı'ya memur olarak ya da öğrenim görmek amacıyla gönderilenlerin sayısı pek azdı ve Batı medeniyetine karşı olanların büyük kalabalığı karşısında bir şey yapamıyorlardı. Tanzimat'tan sonra, onlar da tavırlarını koydular ve Batı medeniyetinin şiddetli savunucusu olan **Abdülmecid**'in koruyuculuğunda, tek çıkar yolun Batılı tarzda bir eğitimden geçtiğini açıktan açığa savundular. Ardından da ilkokullardan başlayarak ideallerindeki eğitim sistemini gerçekleştirme girişiminde bulundular. Özellikle padişah, bu konuda titiz davranıyordu. Ortaçağ'dan kalma medreselerin yanında modern üniversiteler kurulması planlandı. Bu üniversitelere öğrenci yetiştirmek için ilkokullardan bir kısmının geliştirilerek orta öğretim kurumları haline getirilmesi ve üniversitede okutulacak ders kitaplarını hazırlamak üzere bir Encümen-i Daniş (1850) kurulması kararlaştırıldı. Bu programın gerçekleşmesi için de bir Meclis-i Maarif-i Umumiye (1845) kuruldu. Bu kurumun adı daha sonra Maarif-i Umumiye Nezareti'ne dönüştürüldü (1847). Aynı yıl yeni okullara öğretmen yetiştirmek amacı ile Darülmuallimin ve modern bilgilerle donanmış yeni yöneticiler yetiştirmek amacı ile de Mekteb-i Mülkiye açıldı (1858).

Eğitim kurumlarındaki değişimin en önemli etkenlerinden biri de yabancı dilin (elbette Fransızca) aydınlar arasında günden güne ve hızla yayılması oldu. Fransızca'yı öğrenmek, zaman içinde Fransız kültürü ile yakından ilgilenmeye yöneltti aydınları. Özellikle Babıali'deki Tercüme Odası, Tophane Müşürlüğü Kalemi, Fransızca'nın aydınlar arasında yayılmasında önemli rol oynadı. Öte yandan, aslında bir bilim kurumu olan Encümen-i Daniş, Fransız kültürü ile doğrudan ilişki içinde olduğu için, ülkede ilerde siyasal yapıda önemli gelişmelerin öncülüğünü yapacak olan gençlerin de kadrolaşmasına olanak verdi.

Eğitim alanındaki bu gelişmeleri, zamanla gelişme gösteren basın ve yayın hayatı da hızlandırdı. Takvim-i Vakayi'nin yanında bir İngiliz'in, devlet desteği ile çıkardığı Ceride-i Havadis yayın hayatına girdi (1840). Aslında bunun, öbür gazeteden pek farkı yoktu. Yarı resmi bir gazete idi. Bu arada 1860 yılına kadar ülkede gazete çıkmadı. Bunun başlıca nedeni, İstanbul'da yabancı dillerde çıkmakta olan gazetelerin aydın kesimi tatmin etmesi idi. Halktan da başlangıçta Türkçe bir gazeteye gereksinim duyulmuyordu. Ancak, 1860'lara doğru tabandan gelen bu talep su yüzüne çıktı ve **Agah Efendi** ile **İbrahim Şinasi Efendi**'nin birlikte çıkardıkları Tercüman-ı Ahval (ilk sayısı 22 Ekim 1860) yayın yaşamına girdi. Bunu **Şinasi**'nin tek başına çıkardığı Tasfir-i Efkar (ilk sayısı 28 Haziran 1862) ve **Ali Suavi**'nin çıkardığı ve **Ziya Paşa**'nın da yazı yazdığı Muhbir (ilk sayısı 2 Ocak 1867) gazeteleri izledi.

Batılı anlamda eğitimi hızlandıran etkenlerden iki önemli yenilik ise tiyatro ve roman türlerinin yazın yaşamına girmesi idi. Öncelikle tiyatro, hem kurum olarak, hem de yazın türü olarak iki ayrı koldan gelişme göstermiştir. Tanzimat'a değin dramatik türü Karagöz ve onun canlı şekli olan ortaoyunu ile tanıyan Türk seyircisi Tanzimat'tan sonra bu türün Batılı örneğini de tanımış oldu. Biri canlı, biri cansız olan bu iki geleneksel seyirlik oyunları halk tiyatrosu örneği idi. Sahnede yaşanan tüm olaylar, aşağıyukarı birbirinin aynı ve iki kişi üzerine kurulu olan dramatik

bir kurgudan ibaretti. Bunun yanında şive taklitleri de oyunu biraz zenginleştiriyordu. Avrupa'nın zengin repertuar tiyatrosu, öteden beri bu seyirlik halk oyunlarından bıkmış olan Osmanlı seyircisine çarpıcı geldi. Hemen onunla kaynaştı. Ardından Batılı romantiklerin ve klasiklerin etkisinde tiyatro eserleri yazılmağa ve oynanmağa başlandı. Bu yapıtlardaki orijinal söylem ve hamaset, Osmanlı seyircisini büyüledi.

Romanda ve öyküde durum daha değişikti; Batılı bir tür olarak roman ve öykünün Osmanlı yazınına kazandırılması, çeviri yoluyla olmuştur (**Yusuf Kamil Paşa**'nın 1862 yılında çevirdiği Telemak romanı). Ancak, ilk çevirilerin, çağdaş Batı yazınını günü gününe izlediğini söylemek elbette olanaksız. Henüz Divan Edebiyatı'nın mesnevi türüne ya da Halk Edebiyatı'nın Kerem ve Aslı ya da Tahir ile Zühre hikayelerine, Köroğlu ve Battal Gazi destanlarına alışkanlığı sürüpgiden bir toplumdan, böylesine bir zevk değişimini beklemek elbette yanlış olurdu. Nitekim, bu ilk çeviriler de normal olarak Fransız repertuarına dayalı macera ve aşk romanları türünden şeylerdi: **Hugo, Lamartine, A. Dumas Fils, Octave Feuillet, Hector Malot, Paul de Cock, Xavier de Montepin, Euène Gaborien, George Ohnet** ve **Jules Verne** idi.

Tanzimat romancıları, telif yapıtlara soyunduklarında başlangıçta karşılarında böyle bir okuyucu kitlesi buldular. Bununla birlikte, hikâye ve romanın gelişmesinde iki ayrı yol izlendi; bunlardan birincisi aydın olmayan geniş halk topluluğunun bu yeni türü yadırgamadan alışmasına yönelik popülist bir tavır ki, bunun öncülüğünü **Ahmet Mithat Efendi** yapmıştır ki yapılan iş, Batı'nın macera romanları ile yerli halk hikâyelerinin daha modern bir platformda birleştirilmesine yönelik bir üslup meselesi idi. Bu genel sanat anlayışı içinde **Mithat Efendi**, hemen her konuda yığınlarla roman ve öykü yazmıştır. İkinci yol ise; Batı kültürü ile değişik ölçülerde temasa geçmiş olan sınırlı aydınlar topluluğunun çabası idi. Yani **Namık Kemal, Recaizade Ekrem** ve **Samipaşazade Sezai** ile **Nabizade Nazım** tarafından uygulanan sanatsal ve çağdaş bir yaklaşımdı. Nitekim, **Namık Kemal** romantizmi benimserken **Recaizade Ekrem** ve **Samipaşazade Sezai** realizmi kendilerine yakın bulmuş, **Nabizade Nazım** ise **Zola**'yı tercih etmiştir.

Ancak, eğitim ve sanat alanında olduğu kadar Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde laikleşme sürecinde de sorunlar yaşandı. Yüzyılın son çeyreğinde **II. Abdülhamit**, görünüşte bu gelişmelere bir an için dur dedi. Çünkü, Osmanlı padişahı aynı zamanda bir halife idi ve dini meşruiyeti de ön planda idi. Osmanlı padişahı tüm Müslüman dünyasının halifesi idi ve bu makam özellikle imparatorluk dışında Avrupa'nın sömürgesi durumunda olan Müslüman ülkelerin halklarını da kapsıyordu. Böyle bir yaklaşım, onlar için Hıristiyan dünyasına tam bir teslimiyetçilik gibi görünüyordu. 1908 sonrası gelişmelerde bu ikilem yeniden gündeme geldi. Bir yandan sürekli artan sayıda entelektüel, cuma namazı ya da oruç gibi dinsel görevlerin, toplumsal ve siyasal yapıdan ayrı tutulması gerektiği bilinci içinde bu yükümlülüklerden kendilerini soyutlarken, öte yandan toplumda dinin önemli bir rol oynadığı bilincine yönelik geleneksel yaklaşım Cumhuriyet dönemine doğru uzanıp geliyordu.

DİPNOTLAR:

1. Halil İnalcık, The Ottoman Empire, the Classical Age. 1300-1600, (London: 1973) s. 9-10.

2. Halil İnalcık, a. g. e., s. 35-40.

3. Sipahiler, zırhlarının içinde sanki demirden dağa dönmüşler; Eğer Umman denizinin timsahlarını hala görmeyen varsa şimdi görsün.
Budin'in ana caddesinde devletin yüce padişahını, yüzü ak, alnı açık olarak Peygamber'le birlikte gördüm.
İ. Güven Kaya, *Dukaginzade Yahya beğ'in Sanatı*, Basılmamış Doktora Tezi, (Yugoslavya, Priştine: 1985) s. 55-56.

4. Sünnî'nin her sözü Kur'ân'a uyar, Rafızî'nin sözü ise inkar ile şeytana uyar.
Ben Sünnîlik'i benimsemiş olan Tanrı'nın gölgesinin (padişahın) yolundayım, onun için bütün Rafızîler benim can düşmanımdır.
İ. Güven Kaya, a. g. e., s. 207-208.

5. Cornell H. Fleischer, *Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996) s. 22.

6. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Mayıs 1977) s. 40-41.

7. Suraiya Faroqhi, a. g. e., s. 42.

8. Suraiya Faroqhi, a. g. e., s. 43.

9. Gelibolulu Mustafa Ali, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l-Mecâlis*, s. 6.

10. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1966).

11. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953) s. 60.

12. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, cilt I, fasikül 4, (İstanbul: Devlet Kitapları, 1971) s. 298-299.

13. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965) s. 19-32.

14. Madeline Zilfi, "The Diary of a Müderries: A New Source for Ottoman Biography", *Journal of Turkish Studies*, 1, (1986) s. 157-173.

15. Abdülbaki Gölpınarlı, a. g. e., s. 145-146.

16. Fuat Köprülü, a. g. e., s. 392.

17. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*, (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1970).

18. Suraiya Faroqhi, a. g. e., s. 201.

19. Suraiya Faroqhi, a. g. e., s. 294.

20. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Ayverdi, *a. g. e.*

21. Suraiya Faroqhi, a. g. e., s. 204.

22. Abdülbaki Gölpınarlı, a. g. e., s. 28-150.

23. Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi —Orden in Anatolien, vom speaten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, (Wien: Verlag des Institus Orientalistik) s. 99.

24. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1978).

25. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Mayıs 1977) s. 271-272.

DESCARTES'ÇI BİLGİ KURAMININ TEMELLENDİRİLİŞİ

Afşar Timuçin

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

Eskimiş yinelemeler [1]

Ömer Demircan

Türkçe ile ilgili sorunları doğru görebilmek için ilk önce birimler ile kurallardan oluşan *dil*[1]i anlatımdan, yani o kuralların bireysel kullanımından (*dil*[2]) ayırmak gerekir. Türkçe[1] henüz gereği gibi betimlenmediği için anlatımla (dil[2]) ilgili yargılar yanılgısız olamıyor.

Sözgelimi *"Dil Devrimi"* üzerine söylenenlerin çoğu bireysel anlatım (dil[2]) ile ilgilidir. İnsan kendini eleştireceği yerde dili suçlar: "*Türkçe yetersiz*", "*Yeni sözcükler dili yapaylaştırıyor*" der de, "Dil Devrimi"ne destek vermeyi düşünmez. Geçmişte Türkçe öğretimi yönlendirmiş olan (İstanbul Edebiyat Fakültesi) *Türkoloji* (ve Tarih) 1950'den sonra ne terim üretmemiş ne de anadil üzerine araştırma yapmış.

Özleştirme uzun yıllar "dil ırkçılığı" ya da "arıtıcılık" olarak nitelenip kötülendi. Başka türlü eleştirilemezdi de ondan öyle yorumlanmış, akla sığmayacak çarpıklıklar uydurulmuştur. Atatürk bütün Anadolu halkını kucakladığına göre, ayrımcı bir dil tutumundan söz edilemez. 1928'de başlayan "Dil Devrimi" ile yapay bir dil yaratıldığı doğru değildir. Bugünkü yazın dilinin neresi yapay? Hangi yazar yapay bir dille yazıyor?

"*Bütün öteki dillere sözcükleri geçmiş olan*" anlamında *"Güneş-Dil Teorisi"* başlangıçta bir tarih kuramıydı. Varsayımlar kanıtlanırsa, Türk tarihinin başlangıcı eski çağlara, Tarih öncesine kadar götürülebilecekti. Ancak dil kuramı olmayan Güneş-Dil, 1935'ten sonra yanlış bir köken açıklamasına dönüşünce, sanki bir dil kuramıymış gibi algılandı ve 1936 Türk Dil Kurultayında yüzeysel yakıştırmalarla amacından saptırıldı.

Dil Devrimine karşı olan herkes *"yeni bir dil"* yaratıldığı savına destek vermiştir. Oysa yeni bir dil yaratılmamış, halkın konuştuğu Türkçe çer-çöp'ten arındırılarak kendi anlatım gücüyle ortaya çıkarılmıştır. Ortak iletişim dili, devlet dili

seçilerek ondan bir yazın dili türetilmiştir. Uygulamada Osmanlıcadan Türkçeye gidilmesi bir yöntem sorunudur. Önemli olan sonuçtur. Yepyeni bir dil yaratmak başka, konuşulan bir dili yazı diline dönüştürmek başkadır. Türkçe artık güçlü bir yazın dilidir.

1930'lu yıllarda üretilen Türkçe metinlerin yapay olduğu, kimsenin onları anlamadığı, yeni örnek bulamayanlarca, nedense, halâ ileri sürülmektedir. O gün yeni (Tarama Dergisi, 1934) sözlüğü ile metin üretiminde *"yerine koyma"* anlamında *"ikame"* yolu kullanılıyordu. Özellikle gazeteciler asıl metni ilk önce Osmanlıca ile yazıyorlar, ondan sonra "ikameci" denen bir görevli o metindeki Arapça, Farsça sözcükleri Türkçe karşılıkları ile değiştirdikten sonra yazı basılıyordu. Türkçe sözcüler içermesine karşın, ortaya çıkan bu satır-arası çeviri metni elbette özürlü idi, kolayca anlaşılmazdı. Ancak oradaki sözlüksel, metinsel beceriksizlik dile yükleniyordu. Bu anlaşılmazlığı aydının, yazarın beceriksizliğine (dil^2) yormak yerine *"Türkçenin yetersizliği"* ileri sürülerek okur yanıltılıyordu. Oysa gerçek yetersizlik, özür bireysel anlatımda (dil^2), yani dili kullananın kendisinde idi. Dil^1, yani Türkçenin kendisi yetersiz olamazdı. Böyle bir savın dilsel ya da dilbilimsel bir geçerliliği de yoktur.

Yönetim, kurulacak demokrasi için, yüzyıllarca Tarih dışında tutulmuş bir toplumu *yazılı ekin* evresine sokmaya çalışıyordu. Egemen kesimde bunu var gücüyle engelliyordu. Seçilen ortak yazı-dili kimseye karşı bir ayrım aracı olarak düşünülmedi. Ne var ki özleştirmeyi değerlendirenler yalnızca Osmanlıcaya öykünüyor, ne dile bakıyor, ne halkı anlıyor. Ondan sonra da, en önde gelen yabancı felsefecilere dayalı bağlamdışı yorumlar yapılıyor. Tarih üzerine birşey söylemeyeceğim. Ben kendi payıma **Aydın**'a (1999) katılıyorum.[2]

Çevirmenlik eğitimi gören öğrencilerin *sözlüksel başarısızlığını* sergilemek için 1930'lu yılların deneme (ikameli) metinlerden, ya da onlara öykünenlerden sözcükler seçilmiş. Dile yerleşmiş yeni sözcükler varken onlarla kurulan test yanlış. Öyle bir karşılaştırma yapılamaz. O uygulama ile ne ölçülmek istenmiş: dil mi? Anlatım mı? Bağlamsız sözcük anlamları mı? Belli değil. Bana sorarsanız oradaki gerçek yetersizlik eğitimde: öğrenci anlamadığı sözcüğün anlamına sözlükten bakabilir. O yorumda TDK'nun bütün öneri karşılıkları içeren bir sözlüğü şimdiye değin neden yayınlamadığı sorulsaydı daha iyi olurdu.

Dilbilim Bölümü açılması İ.Ü.'nde hâlâ engellenmesine karşın, 1970'ten bu yana, özellikle 1985 sonrası çalışmalarla *yabancı terimlere Türkçe karşılık* üretilmektedir. Yıllık kurultayların XIV.sünü düzenleyen dilcilerin yazarken pek zorlandıklarını sanmıyorum. 1930'lu yıllarda üretilen terim biçimleri eleştirilebilir, ancak bu dil^1 açısından tutarlı olamaz (bk. **Demircan** ÇTD Dergisi, Mart 2000).

Dil Devriminin doğrultusu insanları topluma yabancılaştırma yönünde olmadı. Osmanlıcayı kullanan devşirme ve dönmeler ile onların torunları topluma zaten yabancı idi (**Aydın** 1999). *Yabancılaşma*, yazıdilinde sözlük tersine çevrilip Osmanlılaştırarak yönetimce zorlandı. Bunun Türkçe ile ilgisi yok. Cehaletin yöneticilerden yana olmak ile Dil Devriminden yana olmak biribirine karıştırılmamalı.

Osmanlıca zengin bir dil değildi. İstendiği zaman Arapça ile Farsçadan gerekli sözcük ve ekleri çekerek metin üretimi Osmanlıcanın zenginliğini göstermez.

Zenginlik yorumunda böyle bir ölçü kullanılmaz. "Dilsel düzlemin bozulması" ile anlatım sorununa gönderme yapılıyor, dıştan ölçüler dilselmiş gibi gösteriliyor. Osmanlıca zengin idiyse, o zaman XIX. Yüzyılda neden kendi evrenini birle anlatmaya yetmedi de Fransızca sözcükler devşirdi? Maliye, Gümrükler, Ulaşım alanlarında iletişim neden Fransızca ile kuruldu? Oradan eveleyip bundan geveleyen *yabancı saptırmalar* geçerli yorum olarak ne sunulabilir, ne de benimsenebilir. Onları benimseyenlerin Türkçeye neler ettikleri ortada; TV'de, çarşıda, pazarda, her yerde görülüyor.

DİPNOTLAR:

*. Anton Stengl'in "*Tarih, bilinç ve dil arasındaki ilişki*" (*felsefelogos* no:9, 2000/1, s. 111-117) başlıklı yazısı, okumaktan artık gına geldiğim, zaman aşımına uğramış türkolog saptırmalarını derletip yeniden sunuyor. Mersin Üniversitesinde yaptığı denemeden elde ettiği tutarsız sonuçlar eğitimden, bireysel anlatımdan kaynaklandığı halde onları bir dil sorunu sanarak abartıyor.

1. Erdoğan Aydın (1999), *Osmanlı Gerçeği*, Su Yayınları.

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

Gizilgücün nesnelliğinde kök salan ekolojik diyalektik etiği söyleşisi

Bora Erdağı

Murray Bookchin'in *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi* kitabı üzerinden **Bookchin**'den bağımsız, kitabıyla yapılabilecek bir söyleşi (ya da kitaba yöneltilecek bazı soruların cevapları).

*— Kitabınızın birinci baskısında bulunan Frankfurt Okulu ve **Theodor Adorno**'ya ilişkin olumlu göndermeleri ve ekofeminizmin özünü oluşturan fikirlere ilişkin olumlu göndermeleri ikinci baskısında çıkartmışsınız. Niçin böyle bir şey yaptınız?*

Frankfurt Okulu ve **Theodor Adorno**'ya ilişkin yaptığım olumlu göndermeleri kitabın sonraki baskısından çıkardım. Çünkü **Adorno**'nun çalışmalarına bugün baktığımda, onları oldukça "dağınık ve başarısızlıkla kuramlaştırılmış" olarak görüyorum. Elbette o çalışmaların "parlaklığını" gözardı ettiğim söylenemez. Ekofeminizme gelince bu konuda tam bir düş kırıklığı yaşadığımı söyleyebilirim. Çünkü 1970'lerde, ben, "hiyerarşiye" genel olarak karşı çıktığımda, ekofeministler de aynı tavrı gösterdiğinden onlara karşı olumlu düşüncelerim oluşmuştu. Oysa bugün gelinen noktada "feminist hareketin başlangıçtaki evrenselci ve eşitlikçi yaklaşımı önemli ölçüde kuruyup gitmiştir". Toplumsal ekoloji anlayışının bu muhalif duruşlarla ortaklığı onun her türlü hiyerarşiye, statü gruplarına karşı olan karşıtlığıydı. Doğanın "aşamalı ve birikimsel gelişimi üzerine eleştirel ve anlamlı bir ışık tutma" çabasıydı.

*— **Marx**'ın "tarih öncesinde yaşıyoruz" metaforuna katılıyor musunuz? Eğer katılıyorsanız, **Marx**'ın bu iyimser bakış açısına karşı şunu söylemek de mümkün müdür?: "Barbarlığa dönüş ussal bir toplum elde etmek kadar olasıdır" O halde, iyimserliğin ötesine geçerek, bu olup bitenlere bakışımızı yeniden gözden ge-*

çirmeliyiz diyebilir misiniz?

"**Marx**'ın bu metaforuna katılıyor musunuz?" gibi bir soruya verilebilecek cevabın, bence zaten özünde bir olumluluk var. Geleceğe dair planlamalarımız, tahayyüllerimiz ve bugünün problemlerine dair birçok cevabımız varsa doğaldır bu olumluluk! Bu metafor, bu anlamıyla şimdiye kadar olanların ötesine geçip olması gerekeni en yetkin araçla, yani usla yeniden oluşturmayı amaçlayanlara bir milat olmaya soyunuyor. Burada **Marx**'ın "tarih öncesinde yaşıyoruz" demesi iyimserlik olsun diye söylenmiş bir söz değildir, çünkü varolan ne varsa hepsine baktığımızda eylemlerimizi yönlendiren şeyin özgür ve yabancılaşmamış bir düşün olmadığını görüyoruz. Şimdi böyle bir metafor bizim için iş görebilir ama nereye kadar diye sorabiliriz. Auschwitz gibi onlarca soykırım örnekleri bizi tarih öncesine mıhlayabilir. Bakıyorsunuz 21. yy.'a girdik ve hala Aschwitz'ler, gettolar var. O halde "tarih öncesinde yaşıyoruz" bizim için niçin bir milat olmasın? Bu fırsatı değerlendirmek bize hiçbir şey kaybettirmez. Doğal olan bu noktadan sonra tarihe bakışımızı yeniden biçimlendirebilmemizdir. Tarihte ve genel olarak varolanlar arasında ya usdışı olanın gücünü insani davranış üzerine yerleştireceğiz ya da çeşitli kültürlerin dikkat çekici tutarlılığı üzerinde duracağız. İşte birinci seçim bizi tarih öncesinde kalmamızı sağlayacak, ikincisi ise "gerçek tarih" içerisine soçacak.

– Tarihe bakış, ya da geçmişi ele alırken, ona tarihsellik anlamında bir perspektif oluşturmak istediğimizde, iki tane us'tan mı bahsedeceğiz? Aynı şekilde iki tane doğadan mı bahsedeceğiz?

Burada öncelikle şunu açıklamak gerekli, aksi takdirde söylediklerim yanlış anlaşılabilir. İnsanların bir çoğu aydınlanmanın usuna artık karşı, çünkü; verimlilik, nesnellik, kalkınma derken insanlar kandırıldıklarını düşünüyorlar. Ben tabi bu tepkilerin ötesinde bir şey söylüyorum. Çünkü bu popüler tepkilerin kolay anlaşılabilir olduğunu düşünüyorum. Fakat şunu da gözden kaçırmamak gerektiğini söylemek isterim... "Manipülatif, araçsal ve duygusuzca çözümlemeci olan özgül us biçiminden uzaklaşmak, kaçınmaya çalıştıklarımızdan daha az rahatsız edici olmayan sorunlar yaratmaktadır." Tam da bu anlamıyla iki ustan bahsedebiliriz. Birincisi postmodernistlerin, tarihe göreceli olarak yaklaşanların kullandığı uzlaşımsal usundan, ya da tarihe ardışık dönümler ve gelişimsel görüngüler açısından bakanların diyalektik usundan. Ben de diyalektik us geleneğinin içine yer alarak, düşüncelerimi serimliyorum. Yine doğa ya da bu anlamıyla...

– Pardon, doğayı öncelikle nasıl tanımlıyorsunuz ya da bu tanımlamalarda göz ardı etmemiz gereken nedir?

Doğayı tanımlamak oldukça güç bir iş. Bunun nedenlerinden biri doğayı tanımlayanın doğaya biçtiği rolle ilgili olarak tanımını şekillendirmesinden kaynaklanıyor. Yani teknoloji, günlük hayatı kolaylaştıran araçlar, her şey doğa tanımı içine alınıyor. Burada yapılması gereken, "doğa ne anlama gelirse gelsin, insanlığın hangi bakımdan ona 'uyduğunu' belirlemek zorunda..." olduğumuzdur. Bundan dolayı ben de doğa sözcüğünü bir sıfat tamlaması şeklinde düşünüyorum. Yani "birinci ve ikinci doğa" olarak.

– Tekrar doğaya ilişkin tanımlamalarınızı biraz açmanızı isteyeceğim, fakat öncelikle "gerçeklik" ile ilgili bir tanım ortaya koymanız gerekiyor diye düşünüyorum, çünkü kavramları farklı bir içerikle kullanmak söyleşiyi çıkmaza

sokabilir...

Çok haklısınız. Us ve us dışı olanı, uzlaşımsal us ile diyalektik usu, birinci doğa ile ikinci doğayı... yani bazı koşutluk ve karşıtlıkları bağlamak veya sınırlarını çizmek gerekiyor. Bu da ancak gerçeklik kavramını nasıl aldığınıza bağlı olarak çözülebilecek bir durum. Yani "gerçeklik; yaşadıklarımızdır" dediğimizde bir hataya yöneliriz. Çünkü gerçeklik yaşadıklarımızdan daha fazla bir şeydir. Şöyle ki: "ussal olanın kendi gerçekliğini taşımasında bir anlam vardır, ama; usdışı olan varolan gerçeklikler ve ussal olan gerçekleşmemiş gerçeklikten söz edebiliriz. Biri deneysel gerçeklik, diğeri, diyalektik edimselliktir. Birincisi varolan gerçeklik durumu, ikincisi ussal sürecin bütün aşamalarının tam olarak yerine getirilmesinde oluşan edimsellik durumudur." Sık sık vurguladığım "gizil güç" de işte bu süreçler mantığı içinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Bütün bu söylediklerim bağlamında hemencecik şunu söylemek isterim. Birinci doğa ve ikinci doğa ayrımına gitmemin sebebi bir gerçeklik noktasından baktığımdan dolayıdır. İnsanı ne doğanın içinde ne de dışında bırakmamak için böyle bir ayrımı yaptım. Bu ayrımı nasıl yaptığımı biraz açacak olursam birinci doğayı biyolojik doğa, canlı ve etkileşimli bir organik dünyası olan, sürekli farklılaşan ve karmaşıklaşan yaşam biçimlerinin birikimsel evriminden oluşan bir doğa olarak tanımladım. Her iki doğanın evrim geçiriyor olmaları ortaklıkları ama aynı türden evrimler değiller. İşte problemler de bu noktalarda çıkıyor. Yani birinci doğa ikinciye, ikinci doğa birinci üzerine yansıtılarak, indirgenerek ya insan mekanik bir parça; ya da doğa buyuran, sömüren, hiyerarşik işleyişe sahipmiş gibi oluyor. Bütün bu indirgemeci tavırların yolumuzu tıkadığını görüyorum.

– Sayın ***Bookchin*** *özellikle ilk makalenizden (Bir Doğa Felsefesine Doğru) hareketle* ***Kant****'ı ve* ***Kant****'tan yola çıkarak geliştirilmeye çalışılan ekolojik görüşleri eleştiriyorsunuz. Buna neden ihtiyaç duydunuz?*

Benim sadece **Kant** (âhlâk) felsefesi ile özel bir sorunum yok. Benim bütün evrensellik savlarıyla ortaya çıkan filozofların felsefelerine itirazım var. Çünkü bu tip etik anlayışların 'varsayımları, doğal tarihi anlamak ve onun etik içermelerini kavramak açısından yetersiz bir çerçeve sağlamaktadır.

– Bu eleştiriniz "insanın doğasını" tanımlanabilir kılmak için mi?

Elbette toplumsal ekolojinin böyle bir kaygısı var. ama özel olarak böyle bir kaygıyı taşımıyor. İnsanı doğanın evrim sürecinden koparmıyor, ama; sadece ona da bağlamıyor. Şüphesiz "gerçekte toplumsal ekoloji, kültürün doğal evriminde hiçbir şekilde kökleri olmadığını belirten nosyon ile (de) anlaşmazlığa" düşüyor. "Doğa özgürlükler alanıdır" ve bu anlamıyla da toplumsal ekoloji açısından tartışılan ve bulunmak istenen "doğal olanın içinde kültürel olanın köklerini" bulmak ve "doğal olanın toplumsal olana geçişini sağlayan biyolojik gelişme aşamalarını" tespit etmektedir.

– Ekolojik özgürlük etiği neyi açıklar?

İnsan doğaya aittir. Doğa da insanlığa. Bu bir bütünlük ilişkisidir. Ne biri diğeri için egemen olandır, ne de diğeri öbürü için boyun eğendir. Doğa ile toplum arasındaki ilişkide de aynı durum söz konusudur. Biri diğerini içinde yok etmez. Toplumsal ekoloji, işte bu bütünlüğü görüp toplumsal olanla ekolojik olanı birleştirerek süreklilik içinde bir etiğin temelini atmaya çalışmaktır. Ekolojik Özgürlük Etiği, toplumsal ekolojinin bütünlükçü, bireyselliği güçlendirici, etkile-

şimci ve yaratıcı taraflarından beslenen, geçmişi açıklanabilir kılan, aynı zamanda geleceği de anlamlı kılan dereceli evrimin gerçek ilkelerini içerir.

– Niçin kitaptaki tartışmanızı, özellikle de "Ekolojik Açıdan Düşünmek" adlı makalenizi, "Doğu düşüncesinin' kaynaklarından yararlanarak geliştirmek yerine "Batı düşüncesi" içinde kalarak çözümleme ve geliştirmeye çalıştınız?

Ben herhangi bir merkezi öne alarak çalışmamı yönlendirmeye kalkışmadım. Bu konuda bir tespit yapmam gerekirse şunu söyleyebilirim. Avrupa merkeziyetçilik, Asya merkeziyetçilikten daha çok belâlı değildir. Bu kıyaslamayı jeopolitik duruma, nüfusa göre yapmıyorum, ekolojik düşüncenin ortaya koyduğu problemlere yol göstermesi açısından yapıyorum. Bu sorunuzu bir başka temelde cevaplamak da mümkün; "üzerimize yöntembilimsel açıdan saldıran doğululaştırılmış batıcılık ve varlıkbilimsel açıdan saldıran batılılaştırılmış doğuculuk eline karşın, bugün düşünceyle duygu arasındaki açıklık daralmıyor; aksine genişliyor. Bir an için bir geleneği kendi zemininde araştırmak ve ortaya koyduğu sorunları ve geliştirdiği çözümlerin neler olduğunu görmek iyi olacaktır."

– İnsanın doğaya müdahalesi gerekli midir? Ya da insan birinci doğaya geri dönebilir mi?

İnsanın doğaya müdahalesi kaçınılmazdır. Bunun tersini söylemek nesnellikten yoksunluktur. Burada tartışılması lazım gelen şey doğaya yapılacak müdahalenin nasıl olması gerektiğidir. Yoksa insan için birinci doğa artık yoktur. O ancak evrimle birinci doğaya bağlanabilir, zaten bu yönüyle de birinci doğa ile ikinci doğa birbirini kısıtlayan değil, bütünleyen tanılar içerir. İnsan(lık) "kendisini gizilgüç olarak, öz-bilinçli ve öz düşünümsel kılınmış doğa olarak" görmelidir. Böyle olunca insanlık, kendini doğadan hem âhlâksal hem de zihinsel olarak" ayırmayacaktır. Bunun aksi tüm tutumlar birinci doğayı "Pazar yönelimli çıkarlarla" şekillendirme çabasına insanı itecektir.

– Bütün bu söyleminiz içinde Ekolojik Diyalektik'i nasıl tanımlıyorsunuz?

Diyalektik sadece bir yöntem anlayışı değildir, yöntem olmaktan daha fazla bir şeydir. Diyalektik sadece değişim değil, gelişimdir; sadece devinim değil, sapmadır; sadece süreç değil, dolayımdır; sadece süreçli değil, birikimseldir... Bu bağlamda ekolojik bir diyalektik, öncesizliğe ve sonrasızlığa kök salmış klasik etik anlayışlarından farklıdır. Ekolojik diyalektik, gizilgücün nesnelliğinde kök salmış bir etiğe yol açar. Bu nedenle ekolojik etik olması gerekeni ve nesnelliğin eleştirisinde kurar.

– Tarih, uygarlık ve ilerlemeyi görece açıdan eleştirenlerin son zamanlarda çoğalmış olması, soldaki hareketlerin yenilgisi ile nasıl bir ilişkisi olabilir?

Bu sorumuza iki farklı karşılığı var. Birincisi dünyadaki teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak gösterilen popüler tepkiler ya da kendinden duyarlı hareketlerden kaynaklanan eleştirilerdir. İkincisi, asıl önemlisi, varolan sosyalizm deneyiminin yenilgisinin sonucu olarak, birtakım ideologların akademilerde yer bulmaları ile birlikte aktüel sorunlarla haşır neşir olmaya başlamışlardır.

– Söyleşi için teşekkür ederim.

Bugünün dünyasında kaygı

Gabriel Marcel

Bu konudaki görüşlerimi, düşüncelerine katılmasak da kayıtsız kalamayacağımız büyük zihinlerde kaygı ve bunaltının büründüğü biçimlerin oldukça eksik bir dökümünü yaparak tamamladım. Ama bugün, bu konuda kendimizin bir konum almak durumunda olduğumuzu iyice anlamamız gerekir. Şimdiki durumun bizi, bizden öncekilerin tanımlayıp belirlediği sınırlar içinde tam anlamıyla sorulamayacak olan sorunlarla karşı karşıya bıraktığını da eklerim. Burada bu dönüşümün nerede temellenir gibi göründüğünü açıklamayı istiyorum.

Bugün en somut büyük sorunların gezegen ölçeğinde sorulmasını iyimser bir yönde yorumlama hakkımız olsun ya da olmasın, kuşku yok ki alanın bu genişlemesi, bizi uğraştıran sorun bakımından başlıca bir önem taşır. Bugün kendimizi 19. yüzyıl insanlarının yaptığından daha fazla insanlığın geleceğini soruşturma yükümlülüğünde, daha doğrusu, bütünlüğünde ele alınan insan macerasına bağlı bir anlamın olanaklı olup olmadığını soruşturma yükümlülüğünde görüyoruz. Yeryüzünün bazı hassas noktalarında olan bitenin, bütün türün yazgısındaki yankısı, artık ancak kendilerini isteyerek sağırlaştıranlarca yok sayılabilir. Kuşkusuz, en azından iki bin yıldır, **Terentius**'un "insanca olan hiçbir şey bana yabancı değildir" sözünü benimsemiş zihinler eksik olmamıştır. Ama bu sav, ahlâki ve sonuçta ideâl bir anlam sunar. Günümüzde harfi harfine alınması gerekir ve bütünüyle yazgımızla, her birimizin yazgısıyla ilgilidir. Aramızdan her biri dünyanın, adımını bile atmadığı ve belki de en belirsiz imgesini oluşturduğu bir parçasında olup biten olayların ardından, kendi kişisel yaşamının tepeden tırnağa sarsıntıya uğrayabileceğinin farkına varmaya çağrılmıştır. Bu bakımdan Kore davası, görünüşlere rağmen, hiç kuşkusuz İspanya sivil savaşından daha az hassas olmayan bir tarihtir; kuşkusuz bu savaş, çağdaş tarihte daha büyük bir aşamayı belirtir, çünkü sivil savaş ile uluslararası savaş arasındaki ayırım, bu savaştan itibaren silinmeye yüz tutar.

Olan bitenin bu durumundan kaygıyla ilişkili hangi sonuçlar çıkar? Öyle görünüyor ki her birimizin kendi içinde korunaklı bir dünya, her düzeyden önlemlerle su geçirmezliği güvenle sağlanan bölmelerin arasında kapalı kalmış küçük bir dünya kurmaktan vazgeçmesi gerekiyor. Böyle bir dünyada yaşama yanılsamasının, Fransa'da olsun komşu ülkelerde olsun tümüyle kaybolmuş olduğunu elbette söylemek istemiyorum. Ama varlığını sürdürdüğü yerlerde de sarsılmış, mayınlanmıştır. Böyle bir altüst oluşa, bu sarsılmaya karşılık gelen böyle bir kırıklığa karşı hiç kimse artık tamamen korunmuş olamaz. Bütün söyleyebileceğim, bu altüst oluşun hissedildiği yerde genellikle yanlış yorumlandığı, hatta belki de hiç yorumlanmadığıdır. Şimdi söyleyeceğim ayrıntılarıyla ele alınmayı gerektirse de, belli bir bakış açısından komünist darbenin sonuçta tek yanlı bir biçimde olsa da, doğmakta olan ve özel yaşamla karşıtlık içinde kurulması gerekir gibi görünen bir başka dünyanın, kapalı ve kendi üstüne kapanmış varoluşlar dünyasını ölçüp tartmasını dönüştürdüğünü söylemek bütünüyle yanıltıcı olmaz. Zaten söz konusu olan ne kehanetlere, ne de hatta, oluşumunu bütünüyle tamamladığı haliyle bu dünyanın yüceltilmesine kendini kaptırmak değildir. Zaten belli bir noktaya kadar bu dünyanın, neredeyse sonsuz anlaşmazlıklara meydan veren koşullar içinde de olsa, çoktan oluştuğunu görelim: O, şeylerin güncel durumunda, hem olgunun, hem tasarının ve hem de hatta mitosun düzeninden pay alır. Bu melez varoluş, zaten birçokları için, her yere uyguladığı baskıdadır.

Hemen şunu da eklemek gerekir ki demin söylediklerim yalnız Sovyet dünyası ya da sovyetleşme yolunda olanlar için değil, biraz farklı bir tarzda olsa da Amerikan dünyası ya da amerikanlaşma yolunda olanlar için de geçerlidir. Burada da, her ne kadar çok daha keskin bir biçimde ekonomik ve daha az ideolojik bir plan dahilinde de olsa, temelde kendini tıpkı bir şirket gibi, hatta bazılarına göre bir emperyalizm gibi sunan bir dünya ile karşılaşıyoruz. Bu emperyalizm sözcüğü bazı çekinceleri gerektirmesine rağmen bütünüyle dışlanamaz; en iyisi, iki durumda da aynı katılıkla kullanılamayacağını söyleyelim, çünkü ikinci durum, daha çok dünya düzeyinde bir müşteriler topluluğuna erişmeye dayanırken; ilki, aynı yaşama ve düşünme tarzını gezegen ölçeğinde yerleştirmeye uyarlanır.

Ama konumuz bakımından bana esaslı görüneni, sovyetleşme ve amerikanlaşma arasında, farklılıklara rağmen varolan içten birliktir, çünkü her ikisinde de, ne kadar yasasız yolsuz olsa da kaygıyı ve bunaltıyı gidermeye yönelik bir dolu şeyi, her yere yerleştirme niyetini buluruz. Bu konuda iyice düşünmek gerekirse, her iki dünyada da kaygıyı kabullenemeyen ve hatta, elbette iki tarafa göre de değişen bazı yollarla, düzeltilebilir olarak ele alan bir ve aynı tutuculuk fark edilir.

Psikanaliz, Amerikan tarafında, yalnızca onaylanmış olmakla kalmaz desteklenir de ve yaygınlaşır en üst düzeye ulaşır; Sovyet tarafında ise tersine, öğretinin nedenleri gereğince en azından geçici olarak dışlanmıştır. Aslında, kaygıyı ezen ostrasizmin kesinliğini soruşturabiliriz ve ben onun, bir yorum hatasına denk düşüp düşmediğini sormaya eğilimliyim ama bu konuda ısrar etmeyeceğim. Resmi Amerikan ideolojisi diye adlandırılabilen şeyin bakış açısından kaygı hem bir düzensizliktir, hem de bireysel ile toplumsalın sınırına yerleşmişe benzeyen daha derin bir düzensizliğin belirtisidir. Kaygının, psikanalizcinin kaynağını saptayacağından a priori olarak emin olduğu tam bir işleyiş bozukluğunu dile getirdiği ilkece

kabul edilir. Sonuçta psikanalizci ile örneğin bir motorun işleyişindeki ayarsızlığın nedenlerinde iş gören makineci arasında bir fark yoktur. İnsanlar kendilerini psikanalizcinin ellerine, tıpkı arabalarını makineciye emanet eder gibi bırakırlar. Açık ki, iç yaşam diye adlandırdığımız şeyi bir yanılsama ya da istikrarsız bir belirsizlik türü olarak gören bir davranış felsefesi (davranışçılık-behaviourisme) zorunlulukla bu ikisi arasındaki farkı en aza indirmeye yönelir.

Ama öte yandan, maddeci Marksçılığın zafer kazandığı bir dünyada da, sonuç olarak gene bir davranış felsefesi ve onu kaçınılmazcasına taşıması gereken bir uyarlanma felsefesi olduğunu görmemek olanaklı mı? Bütün söyleyebileceğimiz, kaygılının ya da tedirginin burada uymak zorunda kaldığı yolun, daha doğrudan cezalandırıcı bir karakter sunduğudur. Ama kişisel olarak ben burada, eğer bir savaş ya da devrim bu ya da o rejimin sağlamlaşmasını engellemezse, önümüzdeki yıllar boyunca silinecek olan incecik bir fark görüyorum.

İşte, bir **Kierkegaard**'ın ya da bir **Nietzsche**'nin, hatta **Heidegger**'in bile giriştiğini gördüğümüz değerlendirmelerin epey uzağında görünüyoruz. **Sartre**'la ilişkili olana gelince, benim patavatsızlık ahlâk? diye adlandırdığım şeyin, tuhaf bir paradoksla, bir davranış felsefesine açılmaması bana pek kesinmiş gibi gelmiyor. **Sartre**, özgürlüğü her yere koymakla, sonuçta, farkına varmaksızın onu yürürlükten kaldırmıştır.

Ama, çözmekten çok sorması kolay olan asıl sorunun, kaygıya olumlu bir değer yüklemenin gerekip gerekmediği sorusu olduğu açıkça ortadadır; kaygı diyorum, bunaltı değil. Birçok değerlendirme sonucunda, bu ikisinin arasında ne belirgin bir ayırım çizgisi olduğu, ne de onların özdeş olduğu görülebilir. Ama şunu saptayabiliriz: Kaygının verimliliğinden söz edilebilse de, bunaltı bakımından bunu söylemek çok daha zor görünüyor. İncelememizin sonunda bu noktaya yeniden döneceğim, şimdilik, hangi ön kabule dayanarak kaygının, marazi bir veri diye değerlendirilebildiğini soralım.

Bu mahkûmiyetin günümüzde, eskilerdeki gibi aristokratik bir kayıtsızlık ahlâkı adına değil de biyolojik toplumbilimsel bir üretkenlik adına yapıldığını gözlemleyelim. Kaygının tuzağına takılmış bir varlık, herhangi bir çalışanın tatminkâr bir verim sağlamasına izin veren koşullar altında değildir, işte bu karşı çıkılamaz olgudan hareket edilir. Böyle bir görevi gereğince tamamlaması için, insanın kendini bütünüyle ona vermesi gerekir. Kaygınınsa izin vermediği, işte tam budur. Psişik hastalıklar açısından bakıldığında bunun belki de başlangıç aşamasındaki bir şizofreniye epeyce benzer olduğu söylenir. Bu özellikle ölüm karşısındaki tutumda belirgin olan sonuçları doğurur.

Ölümle uğraşıp durmak, ölümü ve ölümün anlamını derinlemesine düşünmek, hastalıklı bir bilincin olgusu olarak görülür. Yıllar önce, kızıyla birlikte Avrupa'ya giden Amerikalı bir hanımın ölmesinin ardından, kızın yol arkadaşlarının, hüzünlü düşünceleri, bu ölümün onda geliştirebileceği hastalıklı düşünceleri uzaklaştırmak amacıyla, durmak bilmeksizin onu dansa kaldırdıklarını anlatmışlardı bana. Varlıklı ailelerin cenaze törenlerinde, ölünün bedeninin hoş bir biçimde süslenerek, **Çaykovski** ya da **Rahmaninof** çalan bir orkestra eşliğinde sergilenme adeti de, tümüyle buna benzer bir uğraşıdır. Burada söz konusu olan, yaşayanları karartmamaktır ve bunun için de, bilincine vardıklarında onları yaşama daha az elve-

rişli kılma tehlikesi taşıyan iç karartıcı bazı gerçekler ya bastırılır ya da örtülenir. Burada, **Spinoza**'nın ünlü "insanların ölümden daha az düşünmeleri gereken hiçbir şey yoktur. " diyen teoreminin yapmacık ve yalancıktan bir tür çevirisini bulmamız ilginçtir.

Marksçı bir ahlâk ikliminde de, temelde buna denk bir tutum epeyce farklı bir görünümle ortaya çıkar. Bazı Amerikan örflerinde, bizi haklı olarak tiksindiren iç kaldırıcı duygusallıkla cazın karışımı burada kesinlikle yoktur. Yerleşmeye çalışan: Görevini tamamlamış, işlevini yerine getirmiş bir varlığın hiçbir bunaltı, hatta hiçbir üzüntü duymaksızın yerini, kendisinden sonra gelenlere, yeni bir toplumun kuruluşunda kendi katkılarını koyacak olanlara bırakması gerektiğini vurgulayan zihniyettir. Burada kaygıya, ergin olduğu andan itibaren halkın artık gereksinim duymadığı çocukça, burjuva ve tümden sağlıksız inançların bir kalıntısı olarak bakılır.

İnsan, işlevlerin basit bir birimi olarak görüldüğü andan itibaren, bu kavrayışın yetkince mantıklı ve karşı çıkılamaz göründüğünü ekleyeceğim. Ama en önemlisi, bunun gerçekten kabul edilebilir olup olmadığıdır.

Çeviri: Medar Atıcı

Korkuyu korkusuzca düşünmek

Sezgin Kızılçelik

"Korkunun kendisini size tanıtmamın gereği yok. Hepimiz bu duyguyu şu veya bu zamanda kendimiz yaşamışızdır... Korkunun ne zaman, yani hangi nesnelere karşı ve hangi durumlarda ortaya çıkacağı da dış dünyaya karşı bilgimiz ve güçlülüğümüze bağlıdır..."

S. Freud

Tüm insanların kaygıları, korkuları vardır. İnsanlar, sürekli ürperirler, kendilerini çevreleyen dış dünyalardaki çeşitli özne, nesne, oluşum, yapı(lanma) ve odaklanmalardan ürkerler ki, bu da oldukça doğaldır. Korku ya da kaygı insan türünün yüzyıllar boyu süregelen ve yaşamımızın her anında önümüze çıkan bir hastalığımızdır. Tüm insanlığa ait ve/ya da evrensel olmasına karşın bu hastalığın etkisi, yön ve boyutları toplumlara göre değişmektedir. Yani bir bakıma toplumlar "korku" faktörü bağlamında birbirlerinden ayrışırlar: "Korku-yoğunluklu toplum"lar ve "düşük korku örülü toplum"lar.

Korku, toplumumuzu yansıtan ve/ya da onun içinde başat olan önemli bir öğe, bizi ören, sarmalayan en temel terimlerden birisidir.

Her şeyden korkuyoruz; amirlerden, babalardan, büyük olanlardan, öğretmenlerden, eşimizden, işimizden, derslerden, sınavlardan, yatırım yapmaktan, kentlerde ve karanlıkta dolaşmaktan, doğadan, hayvanlardan, hukuktan, karakollardan, törelerden, kendimizden, hastalık... ve ölümden... ya da köylüler ürün kaldıramamaktan ve topraklarını yitirmekten, toprak ağaları marabalarının kendilerini terk etmelerinden, memurlar memuriyetlerinin sona erdirilmesinden, bürokratlar bürolarını kaybetmekten, işçiler işlerinin ellerinden alınmalarından, topçular takıma, popçular kitle kültürü piyasasına, milletvekilleri yeniden meclise

girememekten korkmaktadırlar. İçimizi, içimizdeki ben(lik)leri korku sarmalamış durumda, adeta korku sarkacı gibiyiz: Allah/din ve geleneğin korkusu, büyüklerin korkusu, amir/memur korkusu, büro/kratos korkusu, toplumdışı olma korkusu, sağ/sol korkusu, rakip partinin iktidar olma korkusu, hastalık kapma korkusu... ve ölüm korkusu. Korkularımız çok fazla olduğu için sürekli korkuyoruz, ürkek olduk, **Theophrastos**'un, "ruhun korkuya yenik düşmesi"[1] olarak nitelediği "korkaklık" bize çok mu uzak?

Korku ya da "yüksel(til)en bir değer olarak korkaklık" insanlarımızda öne çıkan, herkese sinen bir koku olmasına karşın toplumsal sınıflara göre –derecesi, dozu, çeşidi ve niteliğiyle– değişkenlik göstermektedir. Eş deyişle, toplumda başat sınıfta konumlanan insanların korkuya kaynaklık eden tasa, sorun, koşul ve olanakları, kısacası korkuları, korktukları nesne ve özneler ezilen (çoğunluk) sınıfta yer alan insanlarınkinden farklılıklar göstermektedir. Sözgelimi, üreten sınıfta olan bir memurun, işçinin, köylünün yaşam tarzı, sorunları, dünyayı algılayışı ve yorumlayış biçimi başat sınıftakilerden ayrılıklar sergilediği için tasaları, kaygıları ve korkuları da farklıdır; bir burjuvanın memuriyetini, fabrikadaki emekyoğunluklu işini kaybetmek gibi bir korkusu yoktur. Ancak farklı boyut, içerik, etki ve derece de olsa korku, kaygı ve ürkme toplumsal sınıflardaki insanların gerilim, üzüntü, sıkıntı ve tedirginlik alanlarını oluştururlar.

O halde korku nedir? Onun kaynakları nelerdir? soruları önem teşkil ediyor. Korku "nedeni ve kaynağı bilinen bir tehlike karşısında duyulan his(dir)"[2]. Bunun dışında bir de nedeni belirsiz ve bilinmeyen korku vardır, ki biz buna "kaygı" (anxiety)[3] diyoruz. Korkunun aşırı ve us dışı olması ise "fobi" olarak adlandırılır. Fobi ya da us dışı korku[4], yoğun korkudur.

Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde "kaygı", "korku", "fobi" ve "ürkme" terimleri arasında net bir ayırım yapılıp yapılmayacağı konusu/sorununa girmez. **Freud** kaygının daha çok durumla ilgili olduğunu ve nesneyi dikkate almadığını, buna karşılık korkunun dikkati nesneye çektiğini, ürkmenin ise kaygıya hazırlığa karşılık gelmeyen bir tehlikenin yarattığı etkiyi temel aldığını[5] vurgulamaktadır. Benzer bir şekilde **Horney**'de yapıtlarında, korku ile kaygıyı sık sık eş anlamda kullanmış, iki terim arasındaki yakınlığa[6] dikkat çekmiştir.

Fobi, öz olarak, korkunun derecesi bireyin gündelik yaşamını aksatacak düzeye ulaşıp onun normal işlevini engellediği zaman ortaya çıkan "doğal olmayan bir durum(dur)"[7]. Fobilerin kaynağı olarak düşünür **Freud** bilinçaltında çözümlenmemiş çelişkileri[8] göstermektedir. **Freud**'un bu yaklaşımına ilişkin verilebilecek en iyi örnek, erkek çocuğun annesi için cinsel arzusunun bastırılmasıdır. **Freud**, bu konuda çocuğun babasından korktuğunu, özellikle babasının kendisini hadım/"iğdiş" etmesinden ürktüğünü ileri sürmektedir. "Bu korku, çocuğun annesi için cinsel bir arzu duymakta olduğu bilincinin bastırılmasına, bilinçdışına itilmesine sebep olur... Erkeklik uzvunun kesilmesi tehdidinin doğurduğu endişe, bastırmaya yol açan en ilkel korkulardan biriyse de, *sevilmemek, öldürülmek, terk edilmek* gibi başka çeşit korkular da, **Freud**'a göre, en derin arzularını bastırma yönünde, insanı aynı kuvvetle etkileyebilir ve zorlayabilir"[9].

Bazı durum ve koşullarda, korkuyu yaratan öteki bir kaynak ise bilgisizliktir. İnsanlar/toplumlar anlayamadığı, belleklerine sığdıramadıkları nesne, özne, olay, olgu ve yapılardan korkarlar. Örneğin ilkel bir insanın güneş tutulmasından, modern bir toplumun arkaik ve dinsel yapılanmalardan çok korkması gibi. Bazı

durumlarda da aksine korkuyu yaratan aşırı bilgilenim/bilgidir. Çünkü bir nesne, konu ya da olay hakkında aşırı bilgiye malik oluş, "... tehlikenin önceden görülmesini sağlar"[10]. Örneğin, bir deniz yolculuğu esnasında deneyimli bir denizci, yaklaşan bir fırtınanın habercisi olduğunu bilmesi nedeniyle, gökyüzündeki küçük bir bulut parçasına kaygıyla bakarken –hani derler ya buluttan nem kaparken– sıradan bir yolcu için ufacık bulut parçacığı hiçbir anlam ifade etmez, o buluttur, bulut olarak kalacaktır.

Beri yandan korkunun kaynağı tartışmalarında dinselle bağıntılı açıklamalar, düşün tarihinde önemli ölçüde taraftar bulmuştur[11]. Bu bağlamda Marxist kuramın geliştiricisi **Lenin**, korkunun kökeninde dinin olduğunu, korkunun dini/Tanrı'yı ürettiğini ileri sürmekte, "korku Tanrıları yarattı"[12] demektedir. "Dinsel özü, insan özüne indirge(yen)" **Feuerbach**[13] da dinin temeli olarak korkuyu göstermektedir. Benzer bir şekilde Antikite filozoflarından **Epikuros** da, korkunun en büyük kaynaklarından birisinin "din", ötekisinin ise "ölüm" olduğunu iddia etmiştir. Din, Epikuroscu bağlamda, ölülerin mutsuz olduğu görüşüne dayanaklık ettiği için bu iki kaynak birbirleriyle bağlantılıdır. Ve o dini, yaygın kabulün ya da egemen paradigmanın tersine bir teselli olarak görmüyordu. "Doğanın akışına doğaüstünün karışması ona korkunun kaynağı gibi ve ölümsüzlükse acıdan kurtulma umudunun katili gibi göründü. Böylece, kişioğlunu, korku veren inançlardan kurtarmak için tasarlanmış özenli bir öğreti kurdu **Epikuros**"[14].

Korkuya kaynaklık eden temel öğelerden biri de, düşün çılgını **Nietzsche**'nin, "o olmadan edemem dediği ve paylaştığı en güzel şey"[15] olan "yalnızlık"tır. **Schachter**'in ortaya koyduğu biçimiyle, "yalnızlık korkuya yol açıyorsa, toplumsallık korkuyu azaltabilir"[16]. Aslında insanlar kendi ve dışlarındaki nesne, özne ve oluşumlardan korktukları için bir araya gelirler: İlk insan topluluklarının oluşumunda sırrı çözülemeyen vahşi doğa ve oradaki yırtıcı hayvanların saçtığı korkunun rolü yok mudur? Biraradalıklarımızın ve birlikteliğimizin temel nedenlerinden biri korku değil midir? Emekçilerin örgütlenmesi ve sendikal hareketlere eğilimli oluşlarının temelinde üç "ş"eyi (aş, iş, eş) yitirme korkularının olduğu gerçeği yadsınabilir mi? Sevgimizi, aşkımızı sevdiğimize ifade ederken korkmuyor muyuz? "Korkuyorum sana aşktan söz etmeye ben" demiyor muyuz? Şarkıcılarımız "cici kızım, kork benden" şarkısı ile ünlenmiyor mu? **Freedman** ve arkadaşlarının dediği gibi; "Korkulu insanlar başkaları ile yakınlık kurdukları zaman korkuları azalmakta(dır)"[17].

Korkuyu üreten ve ona kaynaklık eden bir diğer öğe de, korkulan nesne, özne, yapı ve oluşumların yeniden belirdiğinde kişinin ve toplumun kendini sürekli olarak olumsuz iletilerle beslemesidir[18]. Sözgelimi bir memur "yeni bir amir gelecek ve benim işime son verecek" derse hiçbir zaman işinden zevk alamaz, ya da yolculuktan ürken bir kişi, yolculuğa çıktığında sürekli olarak kendi kendine "şimdi araba devrilecek ve ben öleceğim" derse o kişi asla beş vitesli bir araba ile yolculuk yapmanın zevkine varamaz.

Biz, bizden ve dışımızdakilerden korkuyoruz, her şeyden ürküyoruz, kaygılarımız oldukça çok, sürekli kendimize fobi üretiyoruz. Toplumumuz adeta fobi üretim merkezi gibi. Sürekli kaygılanıyoruz. Kaygılarımızı ve korkularımızı yenmeli, hobiler üretmeliyiz. Hiçbir şeyden korkmamalıyız, Bağımsızlık Marşı'mız "korkma" ile başlamıyor mu?

KAYNAKÇA:

• Cüceloğlu, Doğan; *İnsan ve Davranışı-Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.

• Erkuş, Adnan; *Psikolojik Terimler Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara, 1994.

• Freedman, Jonathan L. ve Diğerleri; *Sosyal Psikoloji*, Çev. A. Dönmez, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

• Freud, Sigmund; *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. S. Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1994.

• Freud, Sigmund; *Psikanalize Giriş-Genel Nevroz Öğretisi*, çev. G. Koptagel-İlal, Star Yaprak Yay., İstanbul, 1993.

• Fromm, Erich; *Çağımızda Kişilik Sorunu-İnsan Davranışlarının Kökenleri*, çev. Y. Kalaycıoğlu, Adam Yayınları, İstanbul, 1993.

• Geçtan, Engin; *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

• Hançerlioğlu, Orhan; *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt:3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

• Kılıçbay, M. Ali; "Uygarlığın Ödülü Olarak Kaygı", *Doğu Batı*, Sayı:6, Şubat, Mart, Nisan, 1999.

• Lenin, Viladamir, İ.; *Marx, Engels ve Marksizm*, çev. V. Erdoğdu, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

• Marx, Karl ve ENGELS, Friedrich; *Alman İdeolojisi (Feurbach)*, çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

• Nietzsche, Friedrich; *Ecco Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur)*, çev. C. Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1993.

• Russell, Bertrand; *Batı Felsefe Tarihi*, I. Cilt, çev. M. Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

• Theophrastos, *Karakterler*, (çev. C. Şentuna), Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

DİPNOTLAR:

1. Theophrastos, *Karakterler*, (çev. C. Şentuna), Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s.87.
2. Erkuş, Adnan; *Psikolojik Terimler Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara, 1994, s.66.
3. Erkuş, age, s.15.
4. Erkuş, age, s.146.
5. Freud, Sigmund; *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. S. Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1994, s.387.
6. Geçtan, Engin; *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s.163.
7. Cüceloğlu, Doğan; *İnsan ve Davranışı-Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s.441.
8. Freud, a.g.e. s.384-402, Freud, *Psikanalize Giriş-Genel Nevroz Öğretisi*, çev. G. Koptagel-İlal, Star Yaprak Yay., İstanbul, 1993, s.225-250.
9. Fromm, Erich; *Çağımızda Kişilik Sorunu-İnsan Davranışlarının Kökenleri*, çev. Y. Kalaycıoğlu, Adam Yayınları, İstanbul, 1993, s.113.
10. Freud, a.g.e. s.386 (S. Budak çevirisi). Keza Kılıçbay'da "İnsan, bilmediği zaman hayvansı bir kaygı içindeyken, bildiği zaman da insani bir kaygıya yuvarlanmaktadır ve onu insan yapan unsurlardan biri de, bu 'bildiği zaman', 'bildiğinden ötürü'kaygı duymasıdır", demektedir. Kılıçbay, M. Ali; "Uygarlığın Ödülü Olarak Kaygı", *Doğu Batı*, Sayı:6, Şubat, Mart, Nisan, 1999, s.124.
11. Bkz. Hançerlioğlu, Orhan; *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt:3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.316-317.

12. Lenin, Viladamir, İ.; *Marx, Engels ve Marksizm*, Çev. V. Erdoğdu, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s.269.

13. Marx, Karl ve Engels, Friedrich; *Alman İdeolojisi (Feurbach)*, çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 22

14. Russell, Bertrand; *Batı Felsefe Tarihi*, I. Cilt, çev. M. Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s.369-370.

15. Nietzsche, Friedrich; *Ecco Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur)*, çev. C. Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s.27.

16. Freedman, Jonathan L. ve Diğerleri; *Sosyal Psikoloji*, çev. A. Dönmez, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.46.

17. Freedman ve Diğerleri, a. g. e., s. 64.

18. Cüceloğlu, a. g. e., s. 443.

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

Modern kentte uğultulu söyleşiler ve yazı

Özgür Taburoğlu

Richard Sennett *Gözün Vicdanı*'nda, içerisi ve dışarısı gibi bir ayrımın köklerini Hristiyanlıkla başlayan bir "sapma"da bulur. Bu ayrışmadan öncesini, **Nurdan Gürbilek**'in *Ev Ödevi*'nde etrafını dolaştığı "bütünlük" kavramıyla karşılayabiliriz. Uhrevi ve dünyevi yaşam ayrımı, kutsal ve gündelik nesneleri işaretler ve böylece ideal olanın açılımlarıyla, gölge olgular birbirinden ayrılabilir olur. **Sennett**'e göre Hıristiyanlık, dışarısını gerçeğin sulandırılmış ara tonları, gündelik yaşamın gölgeleri sayar; dışarısı "fark"ın alanı olarak kurulur. Nesneler aynı kalanla benzerlikleri oranında kutsallık kazanırlar. Antik Yunanlılar içinse kişi dışarıya açıldıkça varolup, dengesini (*sophrosyne*) bulabilir. Böyle bir evrende kendisini dışarıdaki ışık ve gölge oyunlarından yalıtacak bir benlik kurulamaz. Kişi "başkalarının uyguladığı tatsız ölçü"yle biçimlenir (Gürbilek: 24). Protestanlıkla doruğa varan bir içe kapanış ise sosyal uzayı ikiye böler: Hakikatle buluşabilen aşkın benlik ve yeryüzünün şekilsiz, gündelik akışı içindeki kalabalık. Kiliseler "sokağın dünyevi gürültüsü"nü içeri almayacak şekilde tasarlanır, kentler "ruhun selini kontrol altına alacak" bir planla kurulurlar. Kiliselerin şatafatı ise dünyevi olanın yadsınmasının bir göstereni olur. Paganların yeryüzünü onaylamalarına karşı bir tepki gibi, kiliseler (cami ve havralar da) yeryüzünden kurtulma isteğinin abartılı temsilleri olurlar. Semavi dinlerin ortak yanı gökyüzünden gelen kelâmın güvenle yayılabileceği bir hakimiyetin yeryüzü üzerinde kurulmasıdır. Semavi dinlerin tapınakları bunun sonucunda büyüdükçe büyür. Sanki tapınaklar büyüdükçe kapsadıkları kutsallık da artar. **Laotzu**'nun "odanın asıl gerçeği duvarlar değil, onun içerdiği boşluktur"[1] ifadesi ayrı bir kutsallık kavrayışına değinir. Uzak Doğu dinlerindeki sade tapınaklar sanki bir boşluğu çevrelemek için kurulurlar. Pekin'deki Yasak Şehir'de olduğu gibi bu tapınaklar açıklık bir alanda, olmayanı işaretliyor gibi dururlar. Tanrı basitçe bir boşluk, olmayıştır. Tapınakların maddesiyle kapsanamayan, orada ve o anda bulunmayan asıl kutsallığın nesnesi sayılır. Semavi dinlerde ise tapınma yerleri Tanrı'mn büyük-

lüğüne tanıklık etmek için gösterişe boğulur. Tanrı'ya tanıklık etmekte yetersiz kalan tapınak giderek bir madde yığınağı olur. Kilisenin hacmiyle kapsadığı zamansız uzay kutsallığın tanımı olurken, Uzak Doğu tapınağında orada olmayan bir kutsallık kendisini duyurur[2]. "Katedraller sırf dışarıya karşı bir gösteriş olmaktan ziyade içlerinde olan bitenden dolayı büyüktüler. Duyguları kuşatılan sofular, Tanrı-'yı Tokyo ya da Pekin'deki sade tapınaklarda olduğu gibi bir boşluk belirtisi olarak değil, çok güçlü bir varlık gibi hissetmeliydiler" (Sennett: 29).

Sennett, kiliselerin hesapta olmayan kullanımlarından söz eder. Kiliseler yüksek duvarları ve gölgesiyle evsizler ve dilenciler için güneşten ve sert rüzgârlardan korunma yerleri, pazarlar için uygun mekânlar olurlar. Kentin şekilsiz kimyası, sürekli olarak yalıtılmış olana bulaşır ve maneviyatın hakikatini bozar. Kilisenin tüm çabalarına rağmen insanlar maneviyatın alanıyla kendi sonlu telaşlarını birbirine karıştırmaya devam etmektedirler ve kiliseyi kendi gündelik kullanımlarının bir parçası yaparlar. Ortaçağ kentinde mahremiyetin alanları henüz belirginleşmemiştir. **Sennett**, "*ancien régime* evleri üstü kapatılmış bir sokak gibiydi" (Sennett: 44) der. Ev içinde özel alanlar ancak XIX. yüzyılda oluşmaya başlar. Hane yaşamındaki bölünmeler endüstri devrimiyle ortaya çıkar. İşçi mahalleleri kurulur, sınıfsal ilişkiler belirginlik kazanır. Tren evler de bu zamanlarda tasarlanır; "Sosyal konut tarzı apartmanlardaki "tren ev" denen evler bu bölme mantığının birer örneğidir. Bu dairelerde odalar oldukça düzenli bir sıra halinde dizilmiştir ve kapıları bir koridora açılır" (Sennett: 44). Ev içindekilerin birbirlerine değmeden yaşamalarına fırsat veren bu evler, dışarısıyla içerisi arasındaki farkı da kurmaya başlar. Böyle evler eşzamanlı bir aradalığı bozar ve yerine "ardışıklığın sığınağı"nı kurar. Endüstri devriminin yarattığı sosyal travma bu türden sığınakları ve içe kapanışları besler. "Görgüsüz, maddeci bir topluma karşı nefretin zorladığı, gönüllü bir geri çekiliş" olan *émigration intérieure*, romantizm ve nihilizm gibi hareketler veya **Ruskin**, **Saint Simon** gibilerin varlığı, yok olmaya başlayan "organik bütünlük ideali"nin taşıyıcıları olurlar. Hane başına düşen nüfus giderek azalır ve ev parçalanamaz en küçük sosyal birim şeklini almaya başlar. Evin duvarları artık sokakla olan iletişimi ve geçişimi engelleyecek bir yalıtkanla örülüyor gibidir. Ev artık sokağın parçası değil, daha çok sokaktaki tekinsiz ve farklı olana "açılma"yı engelleyecek sığınaklardır. Ev seküler düzlemde kilisenin yerini almış gibidir. Modernlik sanki sokakları sakinleri için tanışık olmadıkları bir yer şekline sokar. Sokaklar başka evlere doğru çekilmiş köprüler gibidir; vakit kaybetmeden aşılması gereken mesafelerdir. Sokağın kaybolan itibarını iade etmek Modern çağda boşgezerlere, aylaklara veya *flâneur*lara düşer. *Flâneur* kenti sokaklar arası sürekli bir geçişim olarak deneyimler ve sokakları doldurup boşaltan kalabalığın getirip götürdüğü başkalıkla kendinden geçer. **Gürbilek**, "evsizlikle ilgili metinlerin bizi evimizde hissettirdiği"ni (Gürbilek: 98) söylerken sanki *flâneur*a bahşedilmiş bir melekenin hepimizdeki küçük izlerini sürer. **Baudelaire** ve **Poe**'nun ürpertici çizgilerle tasvir ettikleri *flâneur* sürekli bir evsizlik, yerinden edilmişlik olarak Modernliğin alter egosu, en tekinsiz tarafıdır. Eğer **Freud**'un *Unheimlich* (tekinsiz) makalesinin izini sürersek, herhangi bir varlığın en yakınında onun tekinsiz tarafı durur. Bu yüzden Modernliğin varlığı *flâneur*la birlikte tamamlanır. Tekinsiz olan varolanın ürperten anlık açılımına[3] aracı olur. "Henüz dünyanın ayrışmamış olduğu (böyle bir) konum", bu geçici tamamlanma anı, dışarısı ve içerisi ayrımının kısa bir süre için askıya alınmasıdır. Küçükken karanlık evinin içine düşen otomobil farlarıyla tedirgin olan **Gürbilek**'in, "ya ışık

dışarıda, karanlık olan evse?" (Gürbilek: 62) sorusu da bu sırada anlam kazanır.

Geçişimden ve iletişimden yoksun kalan kentler **Sennett**'in deyimiyle "nötr kent"lerdir. Böyle bir kentte kentli benliğini kente, dışarıya bırakmaktan veya "açılmak"tan sakınır. "Sonsuz ve aldırışsız bir geometri"yle tasarlanan bu kent, "araziye keyfi bir biçimde dayatılır. " Bu nötr kentin planı, ızgaranın "mekanik ve gaddar geometrisi"dir. Böyle bir kent planlanmasında topografik dağılıma meydan okunur: Kıyılar doldurulur, vadiler kapatılır, boğazlar ya da viyadükler üzerine köprüler çekilir, ulaşım yeraltından yapılır. Doğal engebelerin varlığı kentin genişleme ve imar planlarında pek önemli bir etken olamaz. Bu şekilde kent, altındaki yeryüzü parçasına despotça yedirilir. Kent, üzerinde yükseldiği jeolojik koşullardan bağımsız olarak caddelere, bulvarlara bölünür. Kent enine genişleyemezse, dikey bir büyüme başlar ve gökdelenler ortaya çıkar. Modern kentlerde gökdelenlerle "dikine ızgara"lar kurabilmenin koşulu asansörün varlığıdır. 1846'dan bu yana kullanılan asansör kent tasarımına yeni bir boyut ekler. Asansörün basit çalışma ilkesi, kent içinde komplike mekânlar yaratabilmek için yeterli olur. Kentin peyzajı artık üç boyutlu bir çerçevedir. Izgaraya eklenen yeni boyutla, kent sakinlerine hükmeden "güç geometrisi" daha da içinden çıkılamaz olur.

Kentin, sakinlerini hesaba katmayan tasarımına karşı projeler de ortaya çıkar. **Le Corbusier**'in 1925'te Paris için düşündüğü *Plan Voisin*, "dünyanın her yerinde kentleri berbat eden o, yerle bir edip yeniden yapma tarzındaki kent gelişiminin prototipiydi" (Sennett: 196). **Le Corbusier** böyle bir yıkıntının üzerinde kentlinin içerisine kapandığı "zaman bilincini ve şimdi duygusunu yenilemeyi" amaçlar. Kentli bu yeni tasarımın ardında kurulan yeni bakış açısıyla, sanki kendisini saran "kişiliksiz" uzaydan kurtulabilecektir. **Le Corbusier**'in yaşama geçemeyen önerisi başka niyet ve işlevler için **Baron Haussmann** tarafından Paris'e kısmen uygulanmıştır. **Haussmann**, kentin "güç geometrisinden" kurtulan ve yoldan çıkanları yola getirmek üzere, Paris'in şekilsizleşmiş görünümünü yeniden tasarlamak ister. Kentte asker ve polisin hareketini kolaylaştırmak ve gerekirse büyük ve gösterişli geçiş törenleri için geniş caddeler açılır. "Suç, hastalık ve devrim" yayan "bin yıllık tıkanmış kenti" yeniden onarmak ister. Paris, **Haussmann**'ın girişimleriyle soluklanırken, aynı tarihlerde New York'ta Central Park açılır. "Kent içinde kırsal mesire yeri" olarak kurulan park, sanki kentlinin yitirdiklerine karşı verilmiş bir bahşiş gibidir. Doğayla insan yapımı olanın bir aradalığı sağlanmak istenirken, kente bir yama eklenir. Central Park, her şey olup bittikten sonra, kenti tasarlayan o gizli elin özrü gibi durur. Bu park kentin dokusuna sızmış olan yıkıcı elin suç mahalline bırakmış olduğu kartvizit gibidir. Central Park'ta bir metropolde yaşanmıyormuş gibi davranılır, New York'un tüm izleri silinir, öyle ki trafik gürültüsünün duyulmaması için önlemler alınır. Central Park'ta gezinen kentli gündelik karmaşasına ve zorunlu geliş gidişine yabancılaşarak, sanki ertesi gün kentin tüm gürültüsüne ve telaşına katılmayacakmış gibi davranır. Ama tasarımcılarının amaçlarını aşan Central Park, kentliyi sağaltmak yerine, suç ve şiddetin sığınağı olur. Böylece New York'ta bir "mesire yeri" kurmak isteyenler, irinle dolu bir "apse" yaratmış olurlar.

Kent tasarımında içeri ve dışarısı arasındaki geçişimi sağlayabilen camın kullanımı XIX. yüzyılla birlikte artar. Camın işlenmesi dört bin yıldır bilinse de saydamlaştırılması yakın zamanda olur. Camın dışarısıyla olan dolayımları azaltması ve "görsel bir bütünlük"ü sağlayabilmesi Aydınlanma Çağı'nın düşlerine uygun düşer. Ancak, "Aydınlanma'nın fiziksel bütünlük diye nitelendireceği -bütün odaların bir-

birine açılması, binanın ve çevresinin görsel olarak birbirine karışması" ideali, Viktoryen istibdat ve disiplin altında uygulanamaz olur. Camın "teknolojinin elverdiğinden daha az özgürce kullanmalarının nedeni buydu" (Sennett: 129, 130). Ancak camın mimaride belirgin kullanımı endüstri sonrası dönemle başlar. Ama bu kullanım, "cam altında organik hile" şeklini alır. Gökdelenlerde içerisiyle dışarısı arasına güvenli bir mesafe koyan böylesi bir kullanım, bu tek yönlü saydamlık, "yalıtımla kombine edilmiş görünürlük" anlamına gelir.

Dışarısının "uyguladığı tatsız ölçü"nün geri çekilip, yalıtımın başladığı yerde "doğru söz"ün dayanakları da kaybolur. Böyle bir yalıtımın uzantısı olan söyleşiler "muğlak sözler akıntısı", "cilalı tekrarlar" şeklini alır. Söyleşiler kendi üstüne kapanır. Kentin "akılcı geometri"siyle "içsel yaşam"ı şekilsizleştirilen, dışarısına ve başka olana değemeyen bir benliğin içinden kurulan bu söyleşiler, "yaşamın *Sturm und Drang*'ının dindiği", söze dirimini veren diyalektiğin kaybolduğu yerde başlar. Ancak bu söyleşilerin uğultusu, boşboğazlığı, **Nurdan Gürbilek**'in, **Oğuz Atay**'ın yazılarında bulduğu "gürültü"den, **Latife Tekin**'in "mırıltı"sından farklıdır. "**Atay**'daki söz bolluğu, gürültü, eğilip bükülen cümleler"le, **Tekin**'deki "bir çok sesin ayırt edilemeyecek şekilde iç içe geçtiği, gayri şahsi mırıltı" benzer anlatma yollarıdır: Yerleşmemiş bir benliğin, rahatça dile oturmayan "ben"in arada kalmış sesi... Bu sesler ya **Tekin**'in ilk yazdıklarında olduğu gibi şekilsiz bir anonimliği taşır, ya da **Atay**'daki gibi kentsoylu karmaşayla büyülenen bir dilin içindeki sonsuz oyunlar şeklini alır. **Tekin** henüz ayrışmamış olanın içerisinden seslenirken, **Atay**'ın kurduğu dünya daha belirlidir, konumlar daha ayrışıktır. **Atay** bu ayrışmayı dil içi oyunlarıyla toparlayıp, bütünleştirmek ister gibidir. Bu oyunlar ayrı duran nesnelerin yarattığı dağınıklığı, gürültüye boğulmuş bir mizansen içerisinde yeniden düzenler. Oyun böyle bir düzeyde, "içsel olanla dışsal olanı bağlayan, fantezi ile gerçek arasındaki geçiş nesneleri"ni yaratır (Gürbilek: 22). Geçiş nesneleri tüm ikiliklerin arasına gerilir ve dışarıdaki ayrışma ve farklılaşmayı bir süre için anlaşılır kılar. **Atay**'ın geçiş nesnelerini kurduğu yerde sanki anlık bir hakikat belirtisi okunur. "Küçük burjuva hayat"ın ve onun "şekilsiz kalabalığı"nın bir an için aralandığı yerde **Gürbilek**'in "bütünlük" diye adlandırdığı konum ortaya çıkar. Gündelik dünyadaki orta sınıf hayhuy askıya alındıkça varolanlar kendine gelmeye başlar. **Atay**, kentsoylu bir telaşın içerisinden yazıyor olsa da, son çözümlemede bu dünyayı kendi sahiplerine yabancılaştırır.

Nurdan Gürbilek *Ev Ödevi*'nde, **Latife Tekin**'in yazma serüvenini izlediği denemesinde **Tekin**'in yazısında günbegün yitirilen "bütünlük"ün kanıtlarını bulur. **Tekin**'in yazısındaki değişme **Lacan**'ın ayna safhasıyla anlaşılmaya çalışılır. Zaman içinde **Tekin**, kendi iç sesine kulak vermekten vazgeçer ve sembollerin alanına yavaş yavaş girer. **Tekin** yazdıklarına malzemeyi artık, yırtılan bir bütünlüğün içerisine doluşan ve bir uğultuya dönüşen başkalarının seslerinden toplar. "Anlatıcı kendi özerk sesinin peşine düştükçe", "içinde büyünen evi, o evin iç sesiyle dile getirme çabası" da son bulur. *Sevgili Arsız Ölüm*'de yazıyla ses üst üste biner; sanki bebek ayna evresi öncesi annesine ilişik konumunu yitirmemiştir. **Gürbilek** bir yandan da sözlü kültürden yazılı kültüre, kırdan kente taşınmanın etkilerini Tekin'in yazısındaki kaymalar üzerinden okur. Bu taşınmanın ardından söz kırılır, bölünür. **Tekin** artık deneyimini ayrışmanın içinden alır, kendi yolunu bulan bir mırıltının yerine kapsamlı bir "dilbilgisinin olanakları"na açılır. **Tekin**'in yazısı buradan itibaren, ayna safhası ertesinde annesiyle arasına mesafe girmiş olan bebek gibi ayrı durmayı becerebilir ve kendisini dışarıdan seyretmeye başlar. "Yeniden

canlandırmak istediği o sesten ayrı bir sesi" olmayan Dirmit'in sesinin yerini, "kendisi büyülenmiş, onu işitenleri de büyülemek isteyen" bir yazı alır. **Gürbilek**'e göre **Tekin**'in yazısı zamanla yoksunlaşır, her yeni kitabıyla biraz daha bütünlüğünü yitirir, "sakin, sade bir söyleyiş", "İlk seslerin sonsuzluk duygusu veren kımıldanışları", "ninenin buğulu mırıltısı" kaybolur. Ayna safhasını aşan Dirmit'in sesi, yazıya dönüştükçe artık tamamlanamaz, altından bitmeyen bir eksiklik çıkar. Dirmit'in sesindeki dirimin yerini üslupçuluğun pıhtısı alır. Dilbazlık, usturuplu sözler **Tekin**'in birlikte yola çıktığı sesin içerisine kentin uğultusunu boşaltır. Bir yandan da acemidir, "bütünüyle yabancı bir işaretler sistemi arasında bocalar". **Tekin**'in tüm telaşı sanki ayna safhası ertesinde "ben" diyebilmenin olanaklarını yaratabilmektir.

Lacan, ayna safhası sonrasını yoksunlaşma ve tamamlanamayış olarak tanımlar. Bu telafi edilemeyen eksiklik ve boşluk gündelik telaşı güdüler. **Latife Tekin**'in yazısı da, **Gürbilek** tarafından böyle bir koşuşturmacanın içerisine yerleştirilir. **Tekin**'in yazdıklarını yola koyan o bütünlüklü sesin yankıları yok oldukça, "yaşanan ve dile getirilen arasındaki boşluk" belirginleşir. **Gürbilek** zaman içerisinde **Tekin**'deki büyümeyi, "çocukluktan yetişkinliğe geçiş"i tespit eder. Bu durumda **Tekin**'in yazısı, ben diyemediği, mırıldandığı yerde değerlidir ve **Tekin**'e uygun düşen, yazdıklarında anonim bir söylenceyi, efsaneleşmiş anlatı düzeyini aşmamasıdır. **Tekin**, güvenle "ben" diyerek roman yazmanın olanaklarını aradıkça ve kendisini o bütünleşmiş sesten ayrı tutmak istedikçe, **Gürbilek** kendisini yola getirmek ister gibidir. Aslında, **Atay** ve **Tekin** farklı yönlerden yola koyularak orta yerde buluşurlar. **Atay** kentsoylu ayrışmayı ve farklılaşmayı toparlayarak ilerlerken, **Tekin** bütün olanı parçalarına ayırarak yol alır. Buluştukları yerde maddenin kararsız, ara bir konumu vardır. Bu da ses ve yazının, kalıcı olanla geçici olanın, bütünlüklü olanla parçalı olanın iç içeliğidir. **Baudelaire** de Modern olanı benzer biçimde tanımlar: "Bir yarısı ebedi ve değişmez (...) öbür yarısı günlük, gelip geçici, raslantıya bağlı" (Alıntılayan Sennett: 147).

DİPNOTLAR:

1. Alıntılayan Sennett, s. 29.

2. Derrida'nın Batının düşünme kalıplarını sorgularken "varolanların metafiziği" olarak tanımladığı kavrayışta da varlık her zaman "olmak" kipiyle anlaşılmaya çalışılır. Böyle bir metafizikle sağlanan "şimdi ve burada olan"ın ayrıcalığı, kendi üzerine kapanan dil oyunlarından başka önermelere fırsat vermez.

3. Eski Yunanlılar için hakikat sabitlenemez bir akıştır ve güç yetirilemeyen bir yazgının anlık açılan peçesiyle ışımalar şeklinde deneyimlenir. Ölümlülere verilen pozlar şeklinde açılan hakikat zamansız değildir ve bu yüzden ele geçirilemez ve ansiklopedilere işlenemez. Eski Yunanlılar hakikatin bu şekilde kendini silerek güncellemesi işlemini *aletheia* sözcüğüyle karşılarlar. (Heidegger'in bu özgün yorumu için *Question Concerning Technology* ve Heraklitus'un fragmanlarını yorumladığı yazılarına bakılabilir).

KAYNAKÇA:

• Sennett Richard, *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev: Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul / 1999.

• Nurdan Gürbilek, *Ev Ödevi: Denemeler*, Metis Yayınları, İstanbul / 1999.

BİLİM VE ŞARLATANLIK

Hüseyin Batuhan

"Bu kitap, insanları inanma konusunda
daha bir titiz, güç beğenir kılmayı,
onlarda bir tür "inanma sorumluluğu"
bilinci uyandırmayı amaçlıyor.
Eric von Daniken gibi inanılmaz fikirleri
üreten sahtekârları,
"zakkumcu doktor" Özel gibi
en işe yaramaz teknolojileri geliştiren
şarlatanları besleyen aptallığın "anatomisine" girişiyor."

5. BASKI

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Liseli gençlerimizin uluslararası düzeyde felsefedeki başarıları devam ediyor. Geçen yıl Dünya Felsefe Olimpiyat'ında Saint Benoit Lisesi'nden Ferhat Taylan ***üçüncülük ödülü almıştı. Bu yılda Alman Lisesi'nden*** Onan Günöz ***en iyi Almanca felsefe denemesini yazmakla ödüllendirildi.*** Ferhat Taylan***'ın ve*** Onan Günöz***'ün çalışmalarını felsefelogos okurlarıyla paylaşıyor.***

Bilgi, iktidar mıdır?

Ferhat Taylan

Burada sorulan soru, bilginin olanaklarının epistemolojik bir araştırmasından çok, bilgi ile kuvvet arasındaki ilişkiye işaret ettiğinden yapısalcı perspektifleri incelemeyi gerektiriyor.

"Şüphenin efendilerinden (**Marx**, **Freud** ve **Nietzsche**) sonra", diyordu **Paul Ricoeur**, "şüphe, çağımızın ortak duygusu haline geldi". Eğer gerçekten, aklımıza ve bilgimize dayanamayacaksak, bir 'kurucu özne'den nasıl bahsedebileceğiz? Eğer bütün eylemlerimiz bilinçaltımızla (**Freud**), maddi ilişkilerle (**Marx**) ve güç istenciyle (**Nietzsche**) belirlenmiş durumdaysa, ne yapacağız? Bu sorular, yüzyılımızın düşünsel alanlarında çokça tartışıldı; ancak tartışma hala devam ediyor.

Yunanlılar, o trajik çağlarında, insan hakikati üzerine çok önemli araştırmalar yapmışlardı. **Gorgias**, dinlerin –ve aşkınlığın– ruhsal temellerini gösteriyor. **Herakleitos** insanı Zeus'un bir oyunu olarak sunuyor. **Parmenides** 'her şey birdir' düşüncesiyle varlığı sorunlaştırıyordu. Felsefe tarihinde, felsefenin saf tiplerinin bu girişimlerinin toplumsal düzeni karıştırdıklarını, toplumsal düzen açısından zararlı olduklarını okuyoruz. Fakat, "felsefe tehlikesiz bir gevezelik olmamalı", "hakikat istenci ölüm istenci de olabilir" (**Nietzsche**).

Bugün eğer, "tarih" adlı kurgunun kodlarını çözmek istiyorsak, yapacağımız arkeoloji bu araştırmanın risklerini kabul etmelidir.

Eğer bilmek, bir bilinçaltı ürününden başka bir şey olmayan insan aklıyla dünyayı ve evreni yönetme girişimiyse, bir erdemden çok insanın doğa üzerinde kurduğu yapay bir otoritedir. Çünkü bugün bilimsel ilerleme, doğaya verilen zarardan bağımsız düşünülemez (**Horkheimer** ve **Adorno**).

Zerdüşt yaşamla karşılaştığı her yerde güç istencini görüyordu; itaat edenin isteğinde bile efendi olma arzusunu gördü. Bu güç (ya da bilgi) istenci, "ilerleme", "özgürleşme" ve "hümanizm" başlıkları altında sürekli aklileştirildi. Fakat, insan "her şeyin ölçüsü" olmaktan çok, "varlığın bekçisidir" (**Heidegger**).

Bir savunma: Ne zaman insanın önüne yeni perspektifler açılmak istense, usluluğun bekçileri bunu yapmaya çalışanları "nihilist" ya da "yeni muhafazakar" (**Habermas**'ın **Focault**'ya dediği gibi) olmakla suçluyorlar. Ama hiçbir arkeolog nihilist değildir; arkeoloji, dünyanın kurgusal yapısını bozarak yeni bir yaşam biçimi yaratabilme çabasıdır.

İnsan iktidarının bilgi şeklinde aklileştirilmesi, dayanaklarını hüma-

nizmden alır. Fakat, eğer insan "şeylerin arasında bir şey" ise, ama düşünen bir şey (o zaman Dasein, varlığın bekçisi) ise hümanizmin savunulması imkansızlaşır. **Heidegger**, şu ünlü *Hümanizm Üzerine Mektup*'unda, hümanizmin, insanın özüyle varlık arasındaki bağlantı sorusunu sormadığını hatta bu sorunun sorulmasını engellediğini savunur. Hümanizm, açıkça metafizik kalmaktadır.

Hümanist söylemler, modernite ve aydınlanma düşüncesi, aşkınlıkları sebebiyle metafizik kalırlar ve insan hakikatine dair soruları sormayı engellerler. Bilgiyi bir iktidar aracı olarak görerek istedikleri gibi üretirler. Acaba bu yanılgılı yapının karşısında, postmodern önermeler bize yanıltıcı olmayan bir çıkış gösterebiliyorlar mı?

Öncelikle, postmodernistlerin, ilerleme ya da özgürleşme anlamındaki yaygın tarih anlayışına karşı çıktıklarını görüyoruz. O zaman, tarih belirli bir çizgi üzerinde ilerleyen bir süreç olarak algılanmamaktadır. İkinci olarak, evrensel ve herkeste ortak olan akıl (**Kant**) düşüncesine karşı çıkarlar; dolayısıyla "bilgi", "bilgiler"e dönüşür. Burada farklılıkların üretimi söylemiyle **Deleuze**'ü hatırlayalım; bu virgül bilginin kaynakları çoğaltılmaksızın mümkün değildir.

İnsan bilinciyle (bilinçaltıyla) üretilmiş bilgi sakatlanmıştır. Bu sakat bilginin ve onun ürünü olan toplumsal ilişkilerin karşısına, verili durumu onaylamaya hizmet etmeyen, insansal olanakları yeniden değerlendirerek düşünceyi yanılsamalardan kurtarmaya çalışan bir araştırmayla (postmodernizm) çıkılmamalı. O zaman, modernliği onarmaya çalışmadan, ama dünyayı 'simülakr'lar içinde yok olmaya da bırakmayan bir düşünce... Bilginin arkeolojisini yapmak, öyle ki, insanların aynı kelimelerin art arda gelişinden oluşan tarihi bozulsun. Çünkü, bu kurguya karşı çıkmak bir görevdir.

İnsanın doğası ve değerleri üzerine

Onan Günöz

Doğal durumdan sivil topluma geçiş insanda dikkate değer bir değişikliğe yol açar; davranış kuralı olarak içgüdülerin yerine adaleti koyar ve davranışlarına daha önce eksik olan bir âhlâkı kalite bahşeder.

j.j. Rousseau

Homo Sapiens evrimi boyunca uzun bir yol katetti. Ama yine de sosyal evrimi, biyolojik evrimini epeyce geride bırakmış görünüyor. Maymundan Homo Sapiens'e geçiş sadece çok uzun bir zaman diliminde yavaşça ortaya çıkan biyolojik bir gelişme idi; oysa ilkel vahşiden soylu vahşiye geçiş yalnızca birkaç bin yıl sürmüştür.

Bu değişimleri belirlemek ve nedenlerini anlamak bazı sosyal bilimler için-antropoloji, sosyoloji gibi-yeterli olabilir, ama filozofun çok daha önemli bir rolü vardır: Bu gelişmeyi değerlendirmek ve üstelik bir yargıç olarak değil de, Ahit' e gö-

re çok acı çekmek zorunda olan "adil kimse" olarak.

Rousseau bu sosyal evrimin biz insanlara bir kalite, hem de ahlaki bir kalite bahşettiğini iddia ediyor. Öncelikle, "biz bu evrimden bir kez bile böyle bir kalite rica ettik mi?", sorusunu bir kenara bırakalım ve bu kalite bizim için faydalı ya da her şeyden önce gerekli bir şey mi ona bakalım. Şehirlerde toplanırken ve kendi kurallarımıza göre (Sosyal Sözleşme) yaşayıp doğanın kurallarını sürekli aşmaya çalışırken kendimize bir "dünya cenneti" mi yarattık; yoksa ikinci kez mi kovulduk Eden Bahçesi' nden?

Doğal içgüdülerimizin "adalet" ya da "erdem" gibi çok daha kutsal fikirler için kurban edilmesinin gerekliliği sorusu, etiğin temel problematiklerinden biridir. Ta İsa'nın doğumundan önce bile felsefe arenasında "doğru davranış" üzerine şiddetli tartışmalar görülmüştür. Bu bağlamda Kinikler sürekli kendilerini dünyanın maddi hazlarından serbest kılmak ve böylece bağımsız olmak için uğraşırken, Kırene Okulu da her türlü asetik orucu reddederek kendi içgüdülerine göre davranmaya çalışmıştır. Biri doğanın tümüyle reddedilişi üzerinden hareket eden, öbürü ise kendini salt maddi hazlarda yitiren bu iki radikal karşıt görüşün aksine Antik Çağ' ın iki büyük sistem filozofu, **Platon** ve takipçisi **Aristoteles**, "Sophrosyne"yi merkeze koymuşlar ve erdeme, dolayısıyla da Eudamonya'ya, yalnızca dengeli davranma ve radikal uçlardan sakınma ile ulaşılabileceğini iddia etmişlerdir.

Akademi şüphecileri ise Epokhe' yi bireyin varlık karşısındaki doğru tutumu olarak betimlerler. Bunun ardındaki düşünce, kişinin nesneleri bilmeye vakıf olmadığı (akatelpsya) ve mutlu bir yaşantıya, bir "ruh dengesi" durumuna (ataraxia) ulaşabilmek için her türlü yargılamadan kaçınması gerektiğiydi. Oysa bu şüphelere zıt olarak Stoacılar, insan anlağının doğa ile (Dünya Tini) upuygun olduğundan emindiler ve böylece doğru davranışı "zihinden gelen davranış" olarak adlandırdılar.

Orta çağda bu soru büyük çaplı bir paradigma değişikliği geçirdi. Artık Eudomonya'ya nasıl ulaşılacağı önemli değildi. Hedef çoktan belirlenmişti ve buna bağlı olarak sorular da "Birey nasıl davranmalı" dan "Birey nasıl davranmalı ki, Tanrının Yolu'ndan şaşmasın"a dönüştü. Böylece İsa'nın sözleri (Yargılamayın !) unutuldu ve "şaşkınları" adalet adına cezalandırabilmek için çok katı yargılara varıldı.

Modern çağ felsefesi "doğru davranış" temel sorununu yeniden etiğin merkezine koydu ve farklı ölçüler de değerlendirdi. Böylece **Baruch Spinoza** "doğru davranış"ı "doğaya uygun davranış" ve gerçek özgürlüğü "zorunluluğun bilinci" olarak betimledi. Yine de bu görüş Stoik Dünya-Anlağı prensibine çok benziyordu ve Kyrene Okulu'nun tam zıttıydı; yani doğa ve akıl yine yerlerini değiştirmişlerdi: İçimizde olan, içgüdü ve irade, aslında doğadışı idi (!) ve bizim doğru davranışımız ve özgürlüğümüz, ancak aklımıza göre davranmamız ve bütün hırs ve irademizi terk etmemiz sayesinde mümkün olabilirdi.

Soruna tamamen özgün bir yaklaşım içinse **Immanuel Kant**'ı

beklemek gerekti. O insanın iradesi ve "doğru davranış" arasındaki sürüp giden çelişmeyi çözmek için, bu ikisini birleştirmeyi denedi. Onun Kategorik İmperatif'i (Öyle davran ki, bu davranışın senin iradenle genel geçer bir yasa olabilsin), her insanın bir özgür irade ve doğuştan gelen bir davranış yasasına (Kategorik İmperatif) sahip olduğunu var sayar. Bu doğuştan gelen yasa morâl açıdan doğru davranışın yegâne ölçütü idi ve bu yasayı gerçekleştirmek, onu dış dünyanın etkilerinden korumak için, kişinin kendi içinde, her davranışa bir "sorumluluk bilinci" damgası kazıyan demir gibi bir iradeye sahip olması gerekiyordu. Ama ne kadar boşluksuz ve dahice gözükürse gözüksün, bu fikir yine de eksik yönlere sahipti: Boşluk! Kategorik İmperatif'e göre bir davranış ya yanlış ya da doğru idi. Ara yollar ve partiküleritetlere izin olmadığı gibi, herhangi bir zamanda yanlış olan bir davranış, sonsuza dek yanlış olarak değerlendirilmek zorundaydı.

Kant'tan ciddi bir biçimde etkilenmiş olarak **Schopenhauer** bu iradeyi bütün doğaya yaydı. Ama onda bu irade ontolojik bir anlam da taşıyordu. O, görünen doğanın (ki bu yalnızca **Schopenhauer**'in bir tasarımı idi) arkasındaki devinirici güç idi, doğadaki bütün acıların ve kötülüklerin nedeni olan demir bir yumruk. Bu irade bizim içimizde de vardı ve bizi sürekli olarak hesaplanamayanı hesaplamak için kışkırtıyordu. Gerçi sanat eserlerini temaşa etmek suretiyle kişi kendini anlık olarak bu iradeden kurtarabilirdi, ama onunla gerçekten savaşabilmek için başka bir şeye (ama yine fazlasıyla tanıdık bir şeye) ihtiyaç vardı: Her türlü arzu ve hırstan uzak bir yaşam. Bu, iradeyi yenmek ve mutluluğa ulaşmak için tek yoldu. Bu fikri **Meister Eckjhart**'ta da gözlemleyebiliriz: "İçini öyle boşalt ki, Tanrı orayı evi olarak kullanabilsin. Ama bunun için bile içinde bir arzu olmasın." Yine de yaşantısını incelediğimizde **Schopenhauer**'in bizzat kendisinin bu öğretiye değer verip vermediği oldukça şüpheli gözüküyor.

Kıta Avrupası "ahlaki bakımdan doğru" olana götüren yollarla uğraşırken, Anglo-Sakson felsefe geleneği bu kavramın içeriğini betimlemeye çalıştı. **Mili**, "doğru" olanı "yaralı" olanla birleştirdi ve böylece Pragmatizm'e tek normunu bahşetmiş oldu. Onun için bir bireyin mutluluğu tek hedefti ve bu görüşüyle toplumdaki kümülatif mutluluğu merkeze koyan **August Comte**'dan belirgin bir biçimde ayrıldı. **Mill** hazları niteliksel olarak da ayırıyordu ve bazı hazların diğerlerine oranla daha çok mutluluk getireceği düşüncesini taşıyordu. Bununla o, yalnız bütün haz türlerinin eş değerli olduğunu savunan Kyrene Okulu'ndan **Aristippos**'a değil, aynı zamanda elindeki Haz Kalkulası ile mutluluğun tek belirleyicisi olarak ortaya koyduğu-hazların niteliğini hesaplamaya çalışan **Jeremy Bentham**'a da ciddi bir karşıtlık oluşturdu.

1848 Devrimi'nin başarısızlığa uğraması o zaman için pandemik bir "hayatın değersizliği" düşüncesini de beraberinde getirdi ve bu nihilizm ile, bu değerlerin sert kritiği ve yeniden değerlendirilmesiyle birlikte, 19.yy'ın sonu, günümüze kadar

devam eden, büyük bir "Değerler Çalkantısı" yaşadı. Böylece **Friedrich Nietzsche** etik normlara karşı bir devrim başlattı. O, bu aktarılmış geleneksel âhlâk anlayışına "Köle Ahlâkı" diyor ve bütün etik sistemlerin nihilizm ile son bulacağını iddia ediyordu. Etik normlar hayattan intikam almaya çalışanların elindeki silahlarıydı yalnızca. Onlar hayatı, insan içgüdülerini, insanın Trajik Yapıtaşları' nı reddetmişler ve onun yerine metaforlar koymuşlardı: Adalet! Ahlâki Doğruluk! İnsanlar Apollonik anlaklarına teslim olmuşlar ve hesaplanamayanı hesaplamaya çalışmışlardı. Homo Sapiens, Homo Ansiklopedikus olmuştu ve bizler de bütün bilgileri ve normlarıyla uçsuz bucaksız evrende kendine bir yer arayan zavallı Bilgi Hamalları'ydık.

Şimdi değerlerin yeniden değerlendirilmesinin zamanıydı, şimdi insan, kendini aktarılmış âhlâki normların emir ve yasaklarından kurtarmalı ve kendi normlarını yaratmalıydı. Bunu başarabilen, "öğrenilmiş ikinci kişiliğini" (**Andre Gide**-Ahlaksız) soyunabilen "Üstün İnsan (Übermensch) âhlâki bakımdan doğru olandı. Üstün İnsan kendi kendini, arzu ve içgüdülerini değil, toplumsal normları ve onunla ilintili âhlâki otoriteleri yenebilen insandı.

Frankfurt Okulu'ndan **Herbert Marcuse** ise bu "kişinin kendi kendini yenmesi'ni kapitalizmin bir aracı olarak nitelendirdi. Kapitalizm düzeni korumaya ve böylece ticareti güvenli bir zemine oturtmaya çalışırken insanlara da içgüdülerini ertelemelerini öğütlüyordu. Böylece bu içgüdüler sürekli olarak erteleniyor ve zavallı tüketiciler bunların anlık doyumlarıyla (reklamlar vb.) yine kontrol altında tutuluyor ve sömürülüyorlardı.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, "doğal biçimiyle âhlâksız ve ancak yapay olarak soylu" olabilen bir yaratık olan insan; tarih boyunca sürekli kendi kendisini yenmeye ve belirlediği normlar ve kurallarla içindeki trajik kaosu yapay bir kozmosa dönüştürmeye çalışmıştır. Onun elleri her zaman tanrısal bir adalet duygusuyla iş görmeliydi ve eğer gözü seğirirse, gözünü çıkartmalıydı (Yeni Ahit). Etik normlara karşı durmamak, kendini Köle Ahlâkı'na daha kolay uydurabilmek için o, içindeki Dionysos'u öldürdü ve mirasını Trajik olana, hâlâ Yaratıcı Kalana bıraktı ve sonra cezalandırdı onu, yine kendi iç güdüleri değil, "adalet" uğruna.

HAYVANLARIN HAREKETİ ÜZERİNE

Aristoteles

ÇIKTI!

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Akıl Tutulması, Max Horkheimer, Çev: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1994

Max Horkheimer *Akıl Tutulması* çalışmasında ana hatlarıyla şu düşüncelere yer verir; aklın akıl dışılığına ve aydınlanmanın eleştirisine yönelerek, çağımızın (yani aydınlanma döneminin ilkelerinin egemen olduğu) bir analizini yapar. Bu çalışmada aydınlanmanın bireyin göreli özerkliğini bile bırakmadığının, özgürlük ve adalet taleplerinin yanıtsız kaldığının, böylece de bireyin gizil güçlerinin budanmasının eleştirisi söz konusudur. Bunun yanında öznel ve nesnel akıl ayrımlarını inceleyerek pozitivizmi ve pragmatizmi temel düşünceleri bağlamında eleştirir.

Horkheimer'a göre; toplumsal felsefe, insanların durumunu tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun parçaları olarak yorumlama çabasıdır ve konusu da insanlığın maddi ve tinsel kültürüdür. (s. 9) **Kant**'la başlayan toplumsal felsefenin, toplumsal varlık biçimleri olarak devlet, hukuk, ekonomi ve dini bireysel özne üzerinde temellendirdiğini belirtir. (s. 10) 1968 Öğrenci olaylarını değerlendiren **Horkheimer**, **Marx** ve **Engels**'in öğretisinin, toplumun dinamiğini anlamak için hala vazgeçilmez olmakla birlikte, ulusların iç çelişkilerini ve dış ilişkilerini açıklayamadığını belirttikten sonra şiddete başvurmanın gereksizliğini ifade eder.

Horkhemier (**Adorno** da), felsefenin yeni görevinin; özneye karşı nesnenin haklarını savunmak olduğunu söyler. (Özne burada, belli bir insan ya da insanlar topluluğu olabileceği gibi belli bir kurum olarak alınabilir; genel olarak, gören, isteyen, yapan, işleyen, sınıflandıran ve kullanandır. Nesne ise doğa ve toplumdur, görülen, işlenen, fişlenen ve kullanılan.)

Horkheimer, tarihin bu noktasında felsefenin asıl uğraşması gereken konular, **Hegel**'in kayıtsız kaldığı şeylerdir; kavram dışı, bireysel, tikel olan her şey, der. (s. 29)

Akıl kavramını ele alan **Horkheimer**, öznel ve nesnel aklı birbirinden ayırır. Alman İdealizminin ve büyük felsefi sistemlerin nesnel bir akıl teorisi üzerinde olduğunu belirtir. Bu görüşün insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçladığını ifade eder. (s. 56)

Öznel akıl, baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilmiş araçların yeterli olup olmadığının üzerinde durur. Amaçların kendilerinin akla uygun olup olmadıkları bir kenara bırakılmıştır. Amaçların öznenin varlığını sürdürmeye hizmet ettiğini kabul eder. Nesnel akıl kavramı, öznel akıl kavramını da dışında bırakmaksızın (ama onu evrensel rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görerek) her şeyin ölçütünü evrensel rasyonellikte yani amaçlarda görüyor olarak ifade eder.

Nesnel akıl kavramı bir yanda gerçekliğin içinde var olan bir yapıya işaret eder ve bu yapı, bizi her özgül durumda teorik veya pratik düzeyde davranışta bulunmaya çağırır. Diyalektik düşünme çabasına

girebilen yada aynı anlamda Eros yapısına sahip olan herkes bu yapıyı keşfedebilir, der. (s. 61)

Horkheimer, burada yaptığı işin; yaşadığımız kültürel bunalımla felsefenin ilişkisini incelemek olduğunu belirtir. Çağımızda amaç ve araç ilişkisinin birbirine karıştığı ve insanın gizil güçlerinin ortaya çıkmasının akıl dışı bir akıl kullanımıyla yoldan çıktığını anlatarak, doğanın tahrip edildiğini, araçsallaştırıldığını, böylece de insan doğa bütünlüğünün yok olduğunu vurgular. (s. 120)

Çetin Veysal

Varoluş ve Romantizm, Catherine Clément, Çev: İsmail Yerguz, Güncel Yayınları, İstanbul 1999, 288 sayfa

Kötülük, kolektif değerlerin bireyin zararına yüceltilmesidir."

C. Clément

Clément'i bu romanı yazmaya iten iki neden var. Bunlardan birincisi gerçek ve yaşanmış olan bir tutkuyu yazmak; ki bu kitabın konusunu da belirliyor. İkincisi genel olarak yazarın bütün çalışmalarındaki ortak tutumu gibi gözüküyor: *"Beni azıl ilgilendiren, birini şöyle ya da böyle harekete geçiren iç mantığı çözmektir."*

Clément romanında bu iki çıkışı noktasını sürekli olarak destekleyecek argümanlar-diyaloglar ileri sürüyor. Bunu yapmak, zaman zaman romanın dilini daha da yoğunlaştırmayı ya da felsefece diyaloglara girerek, okuyucuyu üretmeyi göze almayı da gerektiriyor. Bu konuda **Clément** oldukça başarılı diyebiliriz! Çünkü **Clément** okuyucuyu iki ayrı düşünürün yaşamlarının içine sokmaya çalışıyor. Fakat bu düşünürlerin görüşlerini üzerimizdeki bir elbise kadar betimliyor ya da o kadar değer vererek serimliyor. Daha açıkçası "Hannah hocasına neden aşık olmuştur ve hocası bu aşka neden karşılık vermiştir?" (ya da tam tersi de sorulabilir.) Bunun doyurucu bir cevabını vermiyor. "Roman" ebedi bir tür olarak elbette her şeyi temellendirmek zorunda değildir. ama bir düşünürü düşüncelerinden –hem de bu düşünceleri için bedeller ödemişse onlardan– kopartarak "aşık bir insan" yapamazsınız. Sorumuza romandan cevaplar bulmak aslında mümkün gibi görünüyor! Oysa bu cevaplar kullanılıp atılacak eşyalar gibi yetersizler. İşte eleştirimin temelinde de bu yatıyor.

"Ve işte, Hannah'ın yer ayırttığı otelde resepsiyon görevlisi kendisine bir mesaj uzatıyordu. Biraz önce bir bey bırakmıştı mesajı. Ayrıca bu bey oradan ayrılmamıştı henüz. Ora-

da büyük salonun dip tarafında Bayan Arendt, görüyor musunuz?

Martin.

Bedenleri anında tanıdılar birbirlerini. Martin ve Hannah düşünceden daha çabuk, savaştan daha şiddetli, gene kendilerinden geçmiş bir halde. (...)" (s. 72)

Bir şair kendini şiirinden koparmadan aşk yaşayamaz. Bir insan bilinci ve donanımı ile aşık olur, her ilişkisi kendi zamanında kendi özgünlüğünde yaşanır ama diğer ilişkilerini kurmada (bilinçaltındakiler dahil edilmeyebilir.) aynı zamanda bilinç argümanları yardımcı olur. Birdenbire aşk yoktur. O **Orhan Veli**'nin şiirlerindeki aşktır. Lirik bir ateştir anlatılmak istenen. Biriken bir şeyin bizden bağımsız taşması ve bize göre birdenbire bir ilişki yaratması ve o ilişkinin kendinden karaktere bürünüp bilinci (sürekli) taşırması vardır. Aşk işte böylesi taşmaların en tutkulu bir şekilde yaşanmasıdır. Eğer bir düşünürün sadece aşkını anlatmak için çaba sarf ediyorsanız onu kendine yabanıl bırakmadan yapmalısınız. Bu anlamıyla *Varoluş ve Romantizm* romanı gerçek bir tutkudan yola çıkıp kendine yabanıl düşmüş insanların, parçalanmış kişiliklerini ve sadece aşka dönük yüzlerini anlatmış. O zaman da gerçekte kişilikleri çok zayıf olan **Heidegger, Arendt** ve **Elfride** kimlikleri yaratılmış oluyor. Bu da yazarın sorumluluğunu artırıyor. **Clément** romanındaki üç karaktere; **Heidegger, Arendt** ve **Elfride**'ye bir soru sormuş. Benimde yazara bir sorum olacak. "Bu roman —veya ilişki kurgusu ile hangi trajik kahramanı yaratmak istediniz? Buna ne gerek vardı?" Bu sorudan da şu üç izleğin izi sürülmelidir.

I.

Martin Heidegger gerçek bir Nazi değildi, o sadece gözlerini bir kabustan uyanmak için kapamıştı. Olanlar da o esnada olmuştu. Şimdi her şey bu kabusun gerçekliği altında eziliyordu.

"Bu Elisabeth, Elisabeth Blochmann. Onunla samimim olanlar Lisi der. İyi kötü bir Hannah olabilirdi belki, onun yerini doldurabilirdi, ama... Hayır.

– Daha sonra konuşuruz bunu, diye fısıldadı yanındakine.

Martin parlayan kırmızı lamba üstünde toplar tüm dikkatini. Hiçbir şey engel olamaz artık ona. Orası bir kilise değildir artık, yulaf yığınlarıyla bir ambardır. Arzularıyla sarhoş olan Martin kızın üstüne çullanır, onu yere yıkar ve orada ambarda sevişir. Kızın adı Hannah'dır. Martin arzulamaktadır onu. Zaten Hannah da gözlerini yumar. Martin papazların ritmiyle gidip gelir, olduğu yerde en derin yerlerine kadar girer. Kendinden geçer.

Tonozlardan yıldırım düşer. Martin ayağa kalktığında kilise harabe haline gelmiştir. Savaş olmuştur. Kırmızı lamba koroların üstünde kırılmıştır. Lisi kaybolmuştur. Martin yalnızdır, küller ve dumanla çevrilidir. uyanır." (s. 82)

Clément'e ya da romana ilişkin bu bağlamda şu katkı yapılmalıdır. Düş ile gerçeği karıştıranlar ancak yaşamı oyun olarak görenler illüzyonist çocuklar, realite ile yüzleşmemek için maskeli balolar düzenleyen topluluklar... olabilir. Bir filozofun nahif olması anlaşılabilir, yanılsamalı bir tutumu kavrayamadığı

ya da göremediği başka nedenlerden dolayı sürdürmesi de anlaşılabilir, ama bir bütün olarak filozof, yanlış yaptığını fark ettiği noktada özeleştirisini vermelidir. Susmak bir önceki tutumun yanlışın tutarlılığını sürdürmeye yarar. *Varoluş ve Romantizm* Martin'in susmasına yardımcı olarak onu Nazi kimliğinden sıyıramıyor. Çünkü bu çaba boşa.

"Sonuçta iki Naziydiler ailede: Sorumlu bir çift. Heideggerler derinliklerden fışkıran meşaleyi safça izlemişlerdi. Kahramanlığın altında yatan ucube nasıl kestirilebilirdi? İmkansız." (s. 67) Bu kadar günah çıkarmanın anlamı nedir? **Clément** neyi başarmaya çalışıyor? Martin'in Nazi olması ya da olmaması bu saatten sonra neyi değiştirebilir? Bu soruların muhatabı, elbette edebi bir tür olarak roman bağlamında, bu sorulara cevap vermekte yetersiz kalabilir ya da güçlük çekebilir. Fakat "dananın kuyruğunun koptuğu" yer de tam burasıdır. Niçin döne döne günahsız, saf, temiz, çocuk... bir Martin portresi çiziliyor?

II.

Hannah ve Elfride iki farklı kişilik olarak "romanın aynı trajik kahramanına" aşıklar. Bu üçlü ilişkide kadın kahramanlar aşık oldukları için tutkuyla sadakatlerini yarıştırıyorlar. Elbette çok insani gözüken bu tutumları, aslında gerçek bu kişilikleri trajik kahraman karşısında hiçleştiriyor. Yani kadın kahramanlar aşklarına ve ilişkilerine karşı soru bile sormadan köleleşiyorlar. Belki her şeyi buraya kadar kabullenmek mümkün değil ama, romanda kadın kahramanların bu tutumları fetişleştiriliyor ya da taçlandırıyor. Bu da aşkın kimyasında var olan bir şeymiş gibi gösteriliyor. Oysa yok böyle bir şey. Bir kadın yazar neden kadın kahramanlarının gerçekliğine rağmen böylesi hiçleşmesini güçlülük olarak görür ya da göstermeye çalışır? Sevgi, içinizi açmadığınızda, onun yüreğinde yerinizin varlığını bilmediğinizde giderek kendini yitirir. *Varoluş ve Romantizm* özellikle kadın kahramanlar açısından olmak üzere bütün kahramanlar arasında erken yitirilmiş, geç sorgulanan bir tutkunun romanı. Bu anlamıyla da eksiklerle dolu. Başarılmak istenen şey, Elfride ile Hannah'ın iki olgun aşık olarak ilişkileri açısından her şeyi yapabildiklerini gösterip, şimdi de seviyeli bir şekilde bu öykülerini sürdürmelerini sağlamak. Tıpkı Hannah'ın ölen kocası Bluecher'in yaptığı gibi.

"– Bana ihtiyacı yok, ikimize birden ihtiyacı vardır, dedi Hannah. Hatta barışmamız için emir verdi bize ve kendisi, ortamızda, sultan gibi saltanat sürüyordu.

İki kadın tuhaf tuhaf baktılar birbirlerine, sonra ikisi birden katıla katıla güldüler.

– Martin ve iki kadını... Hiç unutmayacağız bunu! diye haykırdı Hannah. Ölmez hatıra! Ah, ellerimizi elleriyle kavuşturduğunda! Ne komedi..." (s. 105) Evet bu romanda bahsedilen bütün ilişkilerde bir sultan var; o da **Heidegger**. Sultan açısından işler bu yüzden kolaylaşıyor. Onun yaptıkları ya da yapacakları çok kolayca rasyonalize edilerek kamufle ediliyor ya da günahsızlaştırılıyor. Sakat olan tam da bu. Ama aşkın bunları yaptırabileceğine inanmak çok daha basit ve sorunsuz.

"– Doğru, Martin uyanıkken düş gördü, dedi Elfride. Ben de hepimiz. İkimizden niçin yalnız beni suçladığınızı anlamıyorum.

– Çünkü o düşçü, siz değilsiniz, dedi Hannah. Siz, tanıdığım en mantıklı insansınız. Gerçekçi, ileri görüşlü, Martin'in tersi." (s. 156-157) Oysa ki Hannah için Martin'in tanımlaması hiç de yenilir yutulur cinsten değildi. *"Martin'in Hannah'a verdiği gizli ad: 'Benilme birlikte hiç kimse'dir."* (s. 129)

III.

Hannah ile Martin bu romanın iki önemli karakteri, Elfride ise yardımcı bir oyuncu üstüne üstlük 50 yıllık evliliğin diğer yarısı ve kocasını Nazi partisine taşıyan birisi(!) Hannah'ı Elfride'den daha canlı kılan da Martin'in evliliğin bir parçası olmaması, onun göçmenliği, belki de Elfride'den daha çok ezilen tarafta kalmış olması, belki de başka bir şeyler. Ama yine de Martin ve Hannah'ı aşkın merkezine doğru uçuran bütün bunlarla birlikte Martin'in sessizliği ve Hannah'ın onun acı çektiğine olan inancı. Bu yüzdendir ki Hannah kendine karşı Martin'i koruyor. *"Hannah kendini haklı çıkarmak için sayısız akıl yürütme alıştırması yapmıştı; bunlardan çıkan sonuca göre Elfride Martin'i geriletmiş, çöküşe sürüklemişti, zavallı Martin. Oysa Hannah bunun doğru olmadığını biliyordu. Rektörlük konuşmasını Martin'in yerine Elfride yazmamıştı. Hannah, Martin'i bağışlamak için kendi kendini kandırmıştı."* (s. 222)

Bütün bunlardan sonra bu romanını başarmak istediği şeylerle başardığı şeyler arasındaki ilişkiyi bozan çok güçlü bir altmetinsel gerçeklikten söz edebiliriz. O da elbetteki **Clément**'in başarısı ile manupule edilmeye çalışılıyor. Konuşmalar Hannah ve Elfride arasında geçiyor ama aklanan özeleştirisini vermeyen **Heidegger** oluyor, suçlanan ise kocasının bütün günahlarını kabul eden Elfride oluyor. Hannah ise bu durumu gerçeklik haline getirmenin, sağduyulu aşık olmanın rolünü sürdürüyor. Yani, bu anlatılanlarda da birçok aşkta sanıldığı gibi, yine, birçok günah ortaya çıkıyor. Bir günah keçisi, bir masum, bir de iyilik meleği bütün bunları yaşıyor. Önemli olan bu bileşimin topluma ve tek tek bireylere ilettiği mesajın gerçekliğinin gerçek olup olmadığıdır. Eğer gerçekse bu şey fetişleşmelere yol açılarak sunulduğunda topluma bir hastalık durumu yayılıyor demektir.

Bora Erdağı

BULUT YAYINLARI

SÜRELİ YAYINLAR

FELSEFELOGOS 1	Ortak konu: *Devlet ve Ahlak*
FELSEFELOGOS 2	Ortak konu: *Irkçılık ve İnsan Hakları*
FELSEFELOGOS 3	Ortak konu: *Din ve Felsefe*
FELSEFELOGOS 4	Ortak konu: *Sanat ve Estetik*
FELSEFELOGOS 5	Ortak konu: *Cumhuriyet Döneminde Felsefe*
FELSEFELOGOS 6	Ortak konu: *Çevre Etiği ve Felsefesi*
FELSEFELOGOS 7	Ortak konu: *Sevginin ve Aşkın Felsefesi*
FELSEFELOGOS 8	Ortak konu: *Savaşın Felsefesi*
FELSEFELOGOS 9	Ortak konu: *Tarih Bilinci*

FELSEFE DİZİSİ

Uğur Felsefe Öğreniyor	Hüseyin Batuhan
Bilim ve Şarlatanlık	Hüseyin Batuhan
İnsan Felsefesi Çalışmaları	Uluğ Nutku
Descartes Felsefesine Giriş	Afşar Timuçin
Descartes	Afşar Timuçin
İdeoloji Kuramları	Sinan Özbek

MİZAH DİZİSİ

Dünya Mizahında Süper Espriler	Cabir Alacatlı

EDEBİYAT / ŞİİR

Alavara	Can Yücel
Mekanım Datça Olsun	Can Yücel
Deli Dumrul- Sarı Yıldız	Yaşar Miraç

BULUT&KROPİ DENİZCİLİK DİZİSİ

Çocuklar Denizcilik Öğreniyor	Pamela&Sam Bendal/Çev: S. Erkanlı
Yelken Seyri	Dennis Conner&Michael Levitt/Çev: S. Erkanlı
Oxford/ Yelken Terimleri Sözlüğü	

***

Hayat Üstüne Çok Hoş Kitap	Mustafa Güngör
Sazan Mevsimi	Cihan Demirci
Rosemary Olmak (Roman)	Frances M. Wood /Çev: Ümit Arar
Kırmızı Eğrelti Otunun Büyüdüğü Yer (Roman)	
Annemin Kokolu Misketleri	Martha Freeman/Çev: N.Ç. Akbay
Çocuk Şiirleri Antolojisi	Metin Celal
Çağdaş Türk Edebiyatı Öykü Ant.1.Cilt (Cumhuriyet'in İlanından 1950'li Yıllara Kadar)Haz: Metin Celal	
Çağdaş Türk Edebiyatı Öykü Ant. 2.Cilt (1950'li Yıllarda Günümüze)	Haz. Metin Celal
Babamın Günahları (Roman)	Norah Mc Clintock/ çev: N.Ç. Akbay
Umudun Bittiği Yerde(Roman)	Carol Matas/ Çev: N.Ç. Akbay
Ben Mustafa Kemal	Aydoğan Yavaşlı

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 yüksek lisans tezini verdi.

ATİLLA ERDEMLİ
1946'da Mersin'de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1973'te bitirdi. Halen aynı üniversitede felsefe doçenti olarak çalışmaktadır.

H. NUR ERKIZAN
1964 yılında Nizip'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Felsefe bölümü'nü bitirdi. Halen Muğla Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

KAMURAN GÖDELEK
Halen Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

CEMİL GÜZEY
1958 yılında İstanbul'da doğdu. 1986'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1987-1995 yılları arasında aynı üniversitenin Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Güzey, halen Yeditepe Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

İ. GÜVEN KAYA
1944 yılında Ünye'de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. Halen Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

ARSLAN KAYNARDAĞ
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü Spinoza'nın Felsefesinde Ahlak ve Mantık İlişkisi konusundaki tezi ile bitirdi. Elif Kitabevi'ni kurdu. 1980'den sonra felsefe ve düşünce tarihi konularında çalışmalar yaptı.

SEZGİN KIZILÇELİK
1969 yılında Ardahan'da doğdu. 1989'da Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1997'de Genel Sosyoloji ve Metodoloji doçenti unvanı alan Kızılçelik, halen Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

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.

ULUĞ NUTKU
1935'te Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor unvanı alan Nutku, halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde profesör unvanıyla çalışmaktadır.

ÖRSAN K. ÖYMEN
1987'de ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999'da ODTÜ aynı bölümden "Sextus Empirikus'un Ölçüt Sorunu" başlıklı teziyle doktor unvanı aldı. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ve İTÜ İnsan-Toplum Bilimleri Bölümü'nde felsefe dersleri vermektedir.

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.

ÖZGÜR TABUROĞLU
1973 yılında doğdu. Bilkent Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansa yapıyor.

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.

Önceki sayıların içeriği

10: Felsefe ve Eğitim

afşar timuçin: felsefe eğitimi ya da bilincin düzenlenmesi. • *server tanilli:* eğitim, toplum ve gelecek. • *jacques derrida:* tezin zamanı: noktalama işaretleri. • *melih başaran:* üniversite ya da "erdemin mutsuzlukları". • *anton stengl:* "bildung" ve "halb-bildung" - "oluşma" ve "yarı-oluşma" / adorno'nun yarı-oluşma teorisi üzerine. • *robert bernasconi:* şüphe etiği. • *zeynep direk:* tevrat'ı tanrı'dan bile çok sevmek. • *barış korkmaz:* dil yeteneği genlerle mi ilişkili yoksa sosyal bir olay mı? / yeni sorular. • *engin delice:* diyalektikçi kimdir? / platon öğretisinde diyalektikçi ve felsefe öğrenimi. • *meriç bilgiç:* şeriatçı ve aydınlatmacı (!) dayatmacılıklara karşıtolarak çokkültürcülükte: geleneğin miras sorunu. • *çetin veysal:* nietzsche'nin nihilizmi ve postmodernizm. • *afşar timuçin:* tarihin içinde insan. • *gabriel marcel:* andré gide'de kaygı. • *m. craven nussbaum:* aristoteles, feminizm ve işlev için gerekenler. • *zeynep çetin:* batı ve doğu toplumlarında gerçekliğin algılanması, birey olma çabası ve roman. • *filiz aydoğan:* antik çağ'da ve modern dönemde serbest zaman.

9 : Tarih Bilinci

yusuf çotuksöken: hüznün ve sevincin fotoğrafları. • *ulug 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 kösearif 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.

Çıkacak sayının dosya konusu:

Ölümün Felsefesi

Bu dosya için yazı teslimin son tarihi:

15 Eylül 2000

ISBN 975-8295-34-9

