felsefelogos



İnanç

sinan özbek • ardından
aşkın karadayı • farkedilemeyen
sevinç türkmen • felsefenin olanağı olarak teolojisiz metafizik
tanzer yakar • wittgenstein: bir tavır olarak tanrıya inanç
özlem duva • inancı temel alan bir sanat olarak
retoriğin sunduğu imkanlar
tamer yıldırım • inanç ve tanrının varlığı üzerine
aslı çavuşoğlu • bir tutarsızlık dizgesi: jeremy bentham'ın
inanç konusundaki görüşleri

45
2012/2

felsefelogos
Yıl 16 Sayı 45
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (505)4276738
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş

Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Bora Erdağı,
E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Doğan Göçmen, Jörg Nowak, Uluğ Nutku,
Sinan Özbek, Peter Thomas, Sevinç Türkmen, Sema Ülper, Fehmi Ünsalan,
Tanzer Yakar, Taner Yelkenci

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Metin Toprak

Kapak Resmi: Joan Miro: *Bailarina II (*1925)
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan

Baskı:

Ege Reklam Basım Sanatları Tic. Lim. Şti.
Esatpaşa Mah. Ziya Paşa Cad. No:4 Ataşehir / İSTANBUL
Tel: 0216 470 44 70
www.egebasim.com.tr

Genel Dağıtım

BİZİMKİTAPLAR

Tel: 0212 528 35 51 Fax: 0212 528 35 52
www.bizimkitaplar.com.tr

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosophers Index tarafından listelenmektedir, *fekefelogosta* yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez, *felsefelogos* ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunuş

Sinan Özbek · Aşkın Karadayı'nın Arkasından 7

Aşkın Karadayı · Farkedilemeyen (yeniden basım) 9

Aşkın Karadayı · Savaş ve Felsefe (yeniden basım) 15

Aslı Çavuşoğlu · Bir Tutarsızlık Dizgesi: Jeremy Bentham'ın İnanç Konusundaki Görüşleri 23

Tanzer Yakar · Wittgenstein: Bir Tavır Olarak İnanç 31

Tamer Yıldırım · İnanç ve Tanrının Varlığı Üzerine 39

Sevinç Türkmen · Felsefenin Olanağı Olarak Teolojisiz Metafizik 49

Özlem Duva · İnancı Temel Alan Bir Sanat Olarak Retoriğin Sunduğu İmkanlar 55

William James · İnanma İradesi 63

Adviye Erbay · Siyaset Felsefesi ve Etik Açısından Neo-Liberalizm ve Değerleri 73

Alex Demirovic · Eleştirel Teori ve Milliyetçilik 79

Sunu

Bilmek ve inanmak arasında büyük bir farklılık vardır. Felsefe tarihi boyunca bu farkın kendisi bir konu olmuştur. Platon, Descartes, Kant gibi büyük filozoflar, bilmenin konularıyla inancın konularını birbirinden ayırmıştır. Descartes kesin ve sarsılmaz bilgiye ulaşmanın yolu olarak, bildiğimiz her şeyi eleştiri ve kuşkunun süzgecinden geçirmeyi önerirken, hiç kuşku yok ki sahip çıktığımız inançları da kastetmişti. Yine Skolastik düşünce felsefeyi inançları haklı gerekçelendirmenin bir aracı olarak kullanmıştı. Kant felsefesinin en güçlü yanlarından biri bilmek, sanmak ve inanmak arasındaki ayrımdı. Tartışmayı çağdaş filozoflar da sürdürdü. Varoluşçulardan Marx ve ardıllarına kadar inanç daima felsefe tartışmalarının konusu oldu. İlerici demokrasi ve radikal demokrasi başlığı altında yapılan en yeni tartışmalarda da inançlar ve özgürlükler hakkındaki söz söylemek zorunda kalındı. Tartışma bitmedi günümüzün en yakıcı başlıklarından biri olmayı sürdürüyor.

İnancın konuları ve nesneleri biliminkinden farklı. Hatta inancın konusu bilinebilir olanın dışında. Ama yine de inanmak, insanın en önemli özelliklerinden biri ve felsefenin asla sırtını dönemeyeceği alanlardan biri. Dergimiz bu sayısını inanç başlığına ayırmakla okuru bu konuda yeniden düşünmeye davet ediyor.

Felsefelogos okurlarına bir de acı haber iletmek zorundayız. Yazarımız ve FESATODER kurucu üyesi Aşkın Karadayı'yı kaybettik. Bu bizim için gerçek bir kayıptır. Ailesi ve sevenlerine başsağlığı diliyoruz.

S.Ö.

Aşkın Karadayı'nın arkasından

Sinan Özbek

Assos'taydım, konuşmam bitmiş masalarda gruplaşmalar, biraz da keyifli sohbetler başlamıştı. Aynı masanın çevresindeydik. izlendiğimi hissettim, tedirgin oldum. Benden epey yaşlıydı, acaba konuşmamdan mı rahatsız olmuştu, beğenmemiş miydi, bir şey mi söylemek istiyordu? izlendiğimi hissetim. Sonra, "Uluğ Nutku senle tanışmamızın iyi olacağını söyledi" dedi. Referans sağlam! Ve ekledi "ben böyle birini beklemiyordum", izlenme hissinin verdiği tedirginlik, pekişti bir an. Gülerek karşılık verdim. "Yok" dedi "ben kerli ferli, göbekli bir adam beklemiştim Sinan Özbek denince". Gülüştük. Soran bakışlarının arkasındaki şaşkınlık, yerini bir ağabeyin şefkatine bıraktı. İşte o karşılaşmayla, sanki yıllarca birlikte çalışmış, birbirini yıllardır bilen iki insanın muhabbeti başladı aramızda. Felsefelogos'a yazmaya girişti hemen. Ortak konferanslara katıldık. Konuşurken heyecanı, coşması sarardı dinleyenleri. Ciddi iştir felsefe konuşmak. Aylarca uğraştık birlikte. Fesatoder'i kurduk. Kurucu üyesidir Fesatoder'in. İlk etkinliğimize geldi Yalova'dan, mutlu ve umutlu ayrıldı aramızdan. Orada neler yaptığını anlattı, "gel" dedi "gör bir neler yaptığımı". Bir ev inşa ediyordu geniş bahçe içinde. Ev yaratıyordu. Toplantılarımızı orada yapmamızı istiyordu. "Gel" diyordu.

Bana hep delikanlı görünmüştür gür kır saçlarıyla. Saçları şıklığının bir parçasıdır hep. Giydiği iddialı renkler sırıtmaz, bilim adamı soyluğuyla taşır onları. Bazen mendil cebinden sarkar çarpıcı bir renk. Tam da olmuştur yerine. Buradayım der ama bağırmaz, başkasında olsa öyle durmaz, yadırgatır. Konuşmaları sanki nefes almadan dinler, not tutar. Söz alır görüşünü aktarır. O an şıklığının içinden süzülür heyecanı, coşkusu, çocuklaşır. Ciddi iştir felsefe konuşmak. Yanlışa, özensizliğe sussa sanki dünya yıkılacak başına. Susmaz! Bir beyin ameliyatı kadar özen ister felsefe yapmak, laubalilik öldürür. Kendisine söyleneni unutmaz yıllarca üzerine düşünür hesaplaşır onunla. Haksızsa söylenilen bekler rövanş gününü ama kin tutmaz...

Bakıım 1936 yılında doğmuş. Ben doğduğumda o Ege Tıbbı bitirmiş. Ne garip ben onu hep altmışlı yaşlarında saymışım. Aşkın Karadayı nöroşirurji uzmanıydı. Dünyanın çeşitli üniversitelerinde çalışmış bir beyin cerrahı. Binlerce beyin en çıplak haliyle geçmişti önünden, binlerce fıtık ameliyatı, en tehlikelisinden. Tıp dünyasının bütün kıvrımlarında dolaşmıştı hem de akademide. Bütün karanlık dehlizlerini bilirdi tıbbın ve fakültesinin. İşte bu yüzden keskin bir humorla kaleme aldığı iki ciltlik Tıp Söylencesi sevdiğim, önerdiğim kitaplar arasındadır. Okuturum tıptan gelen doktora öğrencilerime. O Tanrıyı oynatan mesleğin, itiraf edilmeyen zibidiliklerini, acımadan teşhir eder o eserinde. İçerden vurur cehaleti ve insanın değerden düşürülüşünü. Anılarıyla güldürürken acımasız bir eleştiri yapmaktadır o canı gibi sevdiği mesleğine. Doktorlara atılan dayakların, kürtajın tekrar konu olduğu bugünlerde, ne dinlenilesi sözleri birlikte sonsuza götürdü, üzgünüm...

Sanırım doksanlı yıllarda tutuldu zihin felsefesine. Anlattı, kafasındaki sorulara cevap bulmak için tek tek çalışını büyük isimli felsefecilerin kapısını. Bir çağdaş Sokrates misali. Onunki kadar sahici merakı ve soruları. Sonucu da Sokrates gibi, alamamış cevabı ve her çaldığı kapı, hayal kırıklığı. Hayal kırıklıklarının isimleri bende saklı! İşte bu yüzden 1977de Kaliforniya San Diego Üniversitesi'ne gidişi. En önemli uzmanlarıyla zihin felsefesinin sorunlarını tartıştı. Çıkmış nerdeyse her kitabı aldı, buldu, getirtti ve okudu. Onunki okuma değil lime lime etme metini, deli işi. Böyle okumasını cerrah oluşuna bağlamışımdır hep. Binlerce sayfa notu olduğunu biliyorum. Biz basacaktık bitirseydi kitabını. Bir cerrah gibi okuduğundan belki de bitmedi kitabı. Bana öyle gelir ki yaratmadığı için kitabı, yarattı Yalova'daki evi. Sustum...

Dedim ya kin tutmaz ama rövanş gününü beklerdi. Bir rövanşına tanık oldum: "Siz bir bilim adamısınız, beyin cerrahısınız" ifadesiyle bilimin ne denli saygın bir iş olduğunu hatırlatarak, felsefece söylediklerini âdete küçümsedi bir meslektaşımız. Cevabında, asıl küçümsenmesi gereken, felsefe değil tıptı. Zira tıp bilim değil bir el becerisi bir zanaatı onun için. Dahası saatlerce milim milim kıpırdatmak için parmakları, eli, zeki değil biraz az zeki olmak gerektir... Felsefeye kabul edilmek istenmeyen bir düşünürün, rüştünü ispat çıkışı. Sustu meslektaşımız...

Aşkın Ağabey, "Yalova'ya gel" dedi "burada yap felsefe toplantılarını". "Geleceğim" dedim. Ölüm o kadar uzaktı ki ona, acele etmedim. Gidemedim... Şimdi elimde Felsefelogos'un bu sayısıyla gitsem mezarının başına, ne olur ki? Çocukları ve Figen Hoca için neyse Aşkın Ağabeyin kaybı, bizim için de o. Ailemizden birini kaybettik, gerçek bir kayıptır bu... Adını yaşatmak için yoldaşın olmaya devam edeceğiz Aşkın Karadayı...

Farkedilemeyen (yeniden basım)

Aşkın Karadayı

İnsanlar biyolojik olarak bazı şeyleri fark eder bazılarını ise fark etmezler, daha doğrusu edemezler. Örneğin insan gözü ve kulağı belirli dalga boyundaki ışık dalga - parçacık ve ses dalgalarını fark ederken bunların alt ve üstündekileri fark edemez.

Ani olaylar genelde fark edilir. Büyük bir yıkım karşısında birden saçları bembeyaz olan ve bu değişikliği hemen fark eden kişiler bu durum yıllar boyunca yavaş yavaş oluştuğunda bunu uzun zaman sonra fark eder ve şaşırır kalırlar. Bu, insanın kendi bedeni ile hep birlikte olduğundan değişiklikleri fark edememesi nedeniyledir. İnsanlar kendilerinin yaşlanmaları yanında yakınındakilerin, devamlı ilişkide bulundukları kişilerin de yaşlanmalarını ve onlardaki yavaş oluşan değişiklikleri kolay fark edemezler.

Doğaldır ki, bir şeyi fark etmek için onun üzerinde dikkati yoğunlaştırmak ve düşünmek gerekir. Evreni farklar oluşturur ve evren geleceğini bu farklara borçludur. Bir şeyin fark edilmesi için karşıtlar gereklidir. Siyahın fark edilmesi için beyaz (ya da başka farklı renkler), iyilik için kötülük, güzellik için çirkinlik gerekir. Ton farkı bile önemlidir. Birbirlerine yakın tonlar zor fark edilirken uzak olanlar daha kolay fark edilir.

Siyah-beyaz gibi farklar için karşıt terimi uygun görülmemektedir. Eski Çin düşüncesinde Yin ve Yang kavramlarında karşıtlar gerçekte karşıt değil tamamlayıcıdır. Bu ilke ile Niels Bohr ışık kuramındaki dalga-parçacık ikilemini çözmüş ve Danimarka devletince şövalye yapılırken kendisine arma seçmesi söylendiğinde Yin-Yang simgesini ve şu sözleri seçmişti: " karşıtlar tamamlayıcıdır (contraria sunt complementa)" (Capra 1991, s. 160)

Termodinamiğin ikinci yasası farklarla ilgilidir. Entropi yasası denen bu yasaya göre ısı farkı kalmayınca evren ölecek ve böylece ısı ölümü nedeniyle evren yok olacaktır. Bunun anlamı evrenin sürmesi için doğal farkların zorunlu olduğudur.

Uzun yıllar önce İsveç'te çalışırken "omurilik zedelenmeleri" üzerinde deneysel bir araştırma yapmak için 20 fare gerekti. Bu farelerin hepsinde omuriliği zedeleyecek, ilk onuna bir madde vererek bacak hareketlerinin düzelip düzelmediğine bakacak, ikinci on farelik grubu da kontrol grubu olarak tutacaktık. Hayvan laboratuvarı yönetimine yazdığım istem yazısına oldukça uzun bir süre sonra yanıt geldi. Yönetici kurul benimle konuşmak istiyordu. Buluştuğumuzda fareleri ne için kullanacağımı sordular. Araştırma tasarısını özetledim. İçlerinden biri farelerin acı duyup duymayacaklarını sordu. Doğrusu böyle bir konu o ana kadar hiç aklıma gelmemişti. Biraz düşündükten sonra büyük olasılıkla ağrı duyacaklarını söyledim, buna karşı bir önlem alıp almadığımı sordular. Doğrusu böyle bir sorunun da hiç aklıma gelmediğini ancak gerekirse ağrı kesici kullanabileceğimi söyledim. Son olarak fareleri kaç gün sonra dekapite edeceğimi (kafasını keserek öldürme) sordular "en çok 20 gün içinde" yanıtını verdim. Bütün bunlardan oldukça sıkıldığımı ve 20 fare için harcanan bu zamanın gereksiz olduğunu düşündüğümü belirtmek isterim. Sonuçta ilgili kurul fareleri bana verdiğini bildirdi. Kendilerine 20 fare için yapılan bu işlemin anlamını pek anlayamadığımı, 20 günden daha uzun yaşamda tutsaydım ne yapacaklarını sorduğumda " O zaman bu fareleri alamazdın" yanıtını verdiler. Nedenini sorduğumda ise şunları söylediler: " Fare de olsa bir canlının uzun süre acı çekmesi insanlığa ters düşer. Bize göre bir farenin kısa bir süre sonra dekapite edilerek öldürülmesi, uzun süre acı çektikten sonra öldürülmesine kıyasla daha insancıldır". İsveç'in fareleri ile ilgili böyle bir kanının tartışmalı olduğu açıkça görülmektedir.

Ancak bazı gerçekleri içerdiği de kesindir. Bunun son zamanlarda tartışılan ve kesin bi sonuca da bağlanamayan "ötenazi" konusu ile de ilgisi bulunmaktadır. Aslında bu yazının kapsamına ötenazi girmemektedir. Çünkü ötenazi temelinde insanlığın yapabileceği fazla bir şey yoktur. Aslında bu bile tartışılabilir. Bir insanın sağlığının bozulmasında ekonominin etkisi nedir? Her türlü ekonomik standart sağlansa ötenazi isteyenlerin sayısı ne olurdu? Kuramsal olarak daha az olacağı söylenebilir. Ancak uygulamada çok büyük bir önemi bulunmamaktadır. İnsanların büyük bir kısmı alın yazısına razı olup ötenazi istememekte, büyük bir kısmının ise bundan haberi bile bulunmamaktadır. Bu durum şu dizelerle ortaya konabilir;

"Ne yapsınlar, / Sürünsünler mi yerlerde? Acıdan yitirsinler mi/ Onurlarını her gün biraz daha, / Bar bar bağırsınlar mı? / İnsanlıkla ilişkileri kalmamışken / Aklarına kaçırırken/ İdrarlarını, dışkılarını / Yaşasınlar mı?/ Hiçbir umarları olmadan/ Siz! yaşam hakkını/Tanımayanlar, onlara/Niçin tanımıyorsunuz?/
Ölüm hakkını. / Onlar değil mi zaten/ Yaşarken ölenler./ Cebine atmak paralarını/ Bu yoksul ülkenin/ Ve de önlememek bunu/ Düzeltmemek sosyo-ekonomik/ Koşulları/ Mahkum etmek insanları/ Ölmeye, yavaş yavaş./ Değil

mi daha doğru, Daha İnsancıl/ Kafasına kurşun sıkıp/ Öldürmek kişiyi/ Bir anda bitirmek işini/ Öldürmektense yavaş yavaş."
(Karadayı 1994. s.25)

Doğanın ekonomisi yanında (bir anlamda Tanrının ekonomisi) insanların yarattığı ekonomiye yapay ekonomi denilebilir. "Tanrı ekonomisi" terimi ilk bakışta göründüğü kadar doğru değildir. Ekonomiyi, Tanrının-insanların biçiminde ayırmak temelde yanlıştır. Yapay ekonomi bir anlamda uygarlığın gelişmesi ile ortaya çıkan ekonomidir. Burada doğal ve yapay ekonomi terimleri daha uygun olacaktır. Ancak insan da doğanın bir parçasıdır. Uygarlık ve ekonomi de onun kafasından, daha doğrusu aklından çıkmıştır. İnsanı yaratıp ona aklı veren, en azından inananlar için, Tanrı olduğundan yapay ekonomi de Tanrının ekonomisi olmaktadır.

Bu durum kitlelerce " bu ekonomik düzeni kuran yükseklerde, hikmetinden de sual olunmaz" gibi tekerlemelerle tanımlanmaya çalışılmakta ise de, yükseklerden şöyle bir savunma gelebilir:

"Haksızlık etmeyin düşünün/ Düşünün biraz./ Ben size aklı niye verdim./ Düşünmeniz için./Neden düşünmezsiniz?/Her şeyi benim üzerime atar,/ Kaçarsınız,/ Tüm sorumluluklannızdan./ Halbuki düşünseniz,/ Ah! Birazcık düşünseniz,/ Bulacaksınız her şeyi/ Her şey düzelecek birden./ Ben size suları / Kolili mi veriyorum./ Pet şişeleri ile mi/ Fışkırıyor topraktan sular?/ Ben mi sattım kaynakları?/ Haksızlık etmeyin/ Ne ilgisi var- bunun/ Hikmetle, mikmede/ Bakın kaldıysa eğer,/ Bir pınar satılmamış/ Ona buna./ Bakın nasıl fışkırır sular./Topraktan, onurla, özgürce./ Onun bunun ismi mi yazılı /Buğday başaklarının üzerinde./ Gidin bakın hayvanlar/ Oralarında buralarında/ Damgalarlarla mı doğmaktadır?/ Oğlan çocukları/ Ellerinde fırçalarla mı?/ Geliyorlar dünyaya,/ Ayakkabı boyamak için./ Haksızlık etmeyin./ Biraz düşünün./ Vaz geçin bu iki yüzlülükten/ İçtenlikle olun bana karşı./ Ben size her şeyi verdim,/
Sizlere/ dünya yaratıldığından beri,/ Bol bol./Veriyorum vereceğim de./ Size bir tek iş bıraktım/ Dağıtım./ Neden dağıtamıyorsunuz?/ Doğru dürüst, hakça/
Neden bana gönderiyorsunuz?/ Dilencileri./ Benim ellerim mi var./ Bir şey vermek için./ Bana yoo! Haksızlık etmeyin./ Düşünün biraz"
(Karadayı 1994, s. 28-29)

Belki de bu ekonomiyi şu anda bazı yerlerde uygulandığı durumuyla Tanrı yerine "Şeytanın ekonomisi" olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Fazla insancıl olmamakla birlikte bir canlıyı öldürmenin en kolay ve çabuk yollarından birisi kafasına bir kurşun sıkmaktır. Böyle bir yöntem çok canavarca görünmekle beraber diğer yöntemlerle kıyaslandığında, örneğin karnına kurşun sıkmak gibi, çok daha insancıldır. Ancak bu tür yöntemler kitle halinde, fazla sayıdaki kıyımlara ekonomik nedenlerle (fazla kurşun sarfı gibi) uygun olmayıp, bu amaçla daha çok gaz odaları gibi yöntemler kullanılmaktadır. Yasal

amaçlarla insan öldürmelerde ise henüz yetkin bir yöntem bulunamamış olup, dünyada farklı yöntemler uygulanmaktadır. Asmak, elektrik sandalyesi, uyuşturucu zerki vb. Yasal adam öldürmelerde İsveç'in farelerinde uygulanan ilke göze çarpmaktadır: Çabuk ve acısız öldürme. Bu nedenle en yetkin yöntem en çabuk ve en acısız öldüren yöntem olmaktadır. Bazı ülkelerde ekonominin yalnız iki öğesi uygulanmaktadır; üretim ve tüketim. Üçüncü öğesi olan paylaşımın uygulanmasını bir yana bırakın, tartışılması bile önlenmeye çalışılmakta ve bu amaçla heryöntem kullanılmaktadır

Ekonominin üçüncü öğesi olan paylaşım son derece önemlidir. Nedeni insanlık yönünden bunun son derece anlamlı olmasıdır. Bunun altında yatan da İsveç'in farelerinde bana bildirilen sonuçtur. Bir insanın kafasına bir kurşun sıkılarak öldürülmesi, zor durumda bırakılarak uzun sürede acı çeke çeke ölüme mahkum edilmesinden çok daha insancıldır. Bu açlık gibi bedensel acılar olabileceği gibi çocuklarına yiyecek ekmek bulamamak gibi tinsel acılar da olabilir. Bunun daha da acı olan yanı insan kitlelerinin bu durumun farkında olmamalarıdır.

José Ortega y Gasset 20. yüzyılın başlarında dünyanın geleceğini önceden kestirmişti. Şöyle diyordu: "Diş ağrısının birazcığını, benim yerime ağrı duyabilsin diye başkasına devredemem... öyle ki yaşam yalnızlıktır, temelli ve yalın yalnızlık. Gene de, yahut tam da bu nedenle, yaşamda arkadaşlık için, toplum için, birlikte yaşamak için dile getirilemeyen bir arzulayış vardır" (Ortega y Gasset 1962, s. 76). "Benden başka olan, beni kuşatan her şeydir: Fiziksel dünya ve başka insanların dünyası, toplumsal dünya da. Etrafımdaki şeylere yahut başkalarının düşüncelerine, beni etkilemeleri için izin verirsem, kendim oluşum biter ve başkalığın, değişmenin, karışıklığın acısını çekerim. Başkalık durumundaki, kendisinin dışındaki insan, özgün karakterini yitirmiştir ve sahte bir yaşam sürer." (Ortega y Gasset 1962, s. 91)

Sonuçta yalnızlıktan kurtulmak için toplumlaşan insan kişiliğini koruyamamakta ve ortaya kişiliksiz, zevksiz, niteliksiz, ne yaptığını bilmeyen, oradan oraya bilinçsizce savrulup duran amaçsız kitleler çıkmaktadır. Ortega y Gasset bu kitleleri (masses) oluşturan insanı kitle-insan (mass-man) şöyle tanımlamaktadır: "Tüm hakları olan ancak hiçbir sorumluluk taşımayan" (Ortega y Gasset 1957, s. 188) Bunların karakterini şımarık çocuk (spoilt child) psikolojisi olarak nitelendirmektedir Ortega y Gasset. Ona göre şımarık şu anlama gelir: "Şımarıklık, kaprise sınır koymamak demektir; her şeyi yapmasına izin verildiği ve hiçbir bağlanması olmadığı izlenimini vermektir" (Ortega y Gasset 1957. S. 28-59) Bu kitlelerin en belirgin ve üzücü özelliği bazılarınca uzun ve acılı bir ölüme mahkûm edildiklerinin farkında olmamalarıdır. Bunun nedenlerinin en önemlisi bazı kişi ve kurumlanıl kitlelerin gerçeklerinin farkında olmamaları ve kişilik kazanmamaları için her türlü yöntemi kullanmalarıdır. Sayın Alatlı'nın "Schrödinger 'in Kedisi"nde belirttiği kitlesel anazinin nedeni belki de budur. (Alatlı 1999) Ortega y Gasset'in kitleleri bugün çoğunluktadır. Bu kitleler kendilerinin uzun süre acı çekerek ölmeleri karşılığında büyük paralar kazanan sözde büyük sanatçılarla birlikte popolarını sallamakta, göbek atmakta, maçlarda attıkları goller karşılığında çok büyük paralar alan futbolcuları gırtlaklarını yırtarcasına bağırarak alkışlamaktadırlar. Bu bilinçsiz kitleler bu paraların temelde kendi ceplerinden çıktığının

ve bu paraları alanların kendilerini ve çocuklarını uzun süreli ve acılı bir ölüme mahkûm ettiklerinin farkında bile değildirler. Arkada bu oyunları düzenleyen politikacı ve işadamları ise kıs kıs gülmektedirler.

Bu konuda bir yazımda şöyle yazmıştım:

> "Siyah-beyaz futbolcular gol attıktan sonra tribünlere, taraftarlarının önüne gidip dans figürleri yapmaktalar. Tribündekiler slogan atmakta, bağırıp çağırmakta, yerlerinde zıplayıp durmaktadır. Genç bir şarkıcı sahnede hem oynuyor, hem şarkı söylüyor, hem uyarıyor 'oynama şıkıdım, şıkıdım! Genç şarkıcının oynama demesine karşın tüm izleyiciler oynamaktadır şıkıdım, şıkıdım. Genç şarkıcı hem şarkı söylüyor hem oynuyor. 'Oynama şıkıdım, şıkıdım! Tüm stadyumdakiler hep bir ağızdan tekrar ediyor, 'oynama şıkıdım, şıkıdım!' Ama oynuyorlar, sevinç çığlıkları atıyor, coşkularından baygınlık geçiriyorlar. Siyah-beyaz futbolcular milyarlarca lira transfer ücreti, genç şarkıcı bir çerez reklamı için yine milyarlarca lira reklam ücreti almış oynuyor. Ya tribündekiler niye oynuyorlar?"
>
> (Karadayı 1996, s. 56-57)

Kaba gerçek şudur: Bazı kişiler kişiliksiz kitleleri kafalarına kurşun sıkıp, dekapite edilen deney fareleri gibi öldürmeseler de, uzun sürede yavaş yavaş acı çektire çektire ölmeye mahkûm etmekte, daha açığı öldürmektedirler. Bu bilinçsiz kitleler de durumun farkında olmaksızın, daha da acısı durumu fark etmek için hiçbir çaba göstermeksizin kendilerinin ölümlerine neden olanlarla birlikte alkış tutup göbek atmaktadırlar. Bana isveçli farelerin verilmesi için inceleme yapan hayvan araştırma labarotuvarı görevlilerinin bu iki ölüm türünden hangisinin daha insancıl olduğu hakkındaki kanıları üzerinde önemle durulması gereken, son derece düşündürücü bir sorundur.

Metini gözden geçirip Ortega y Gasset'den yaptığım çevirileri düzelten Prof. Uluğ Nutku'ya teşekkür borçluyum.

DIPNOTLAR

* Bohr, Niels (1885-1962) Danimarkalı fizikçi. Atom yapısını açıklamak için kuantum kuramını kullandı. 1922 de Nobel fizik ödülünü aldı.

* Bilim uğruna bile farelerin uzun süreli deneylerde acı çekmelerine karşı çıkan insan düşüncesi, bazı ülkelerde insanın bile uzun sure acı çekerek ölmesine izin vermektedir. Bunda bilimin bir yararı olup olmadığı ise tartışmalıdır. Bu süreçleri tasarlayanlar bazı politikacı, işadamları ve onların yalakaları olduğundan bunların çok verimli deneyler olabilecekleri düşünülemez. Ayrıca bu kişiler bu olayları tasarlarken (daha doğru bir terimle tezgâhlarken) doğaldır ki bilimsel bir amaç gütmemektedirler. Yine de sonuçlarından çeşitli alanlardaki bilim adamları yararlanmakta ve bunlarla ilgili yayınlar yapmaktadırlar. Burada önemli olan bu tür çalışma ve yayın yapan kişilerle Nazi Almanya'sı toplama kamplarındaki mahkûmlar üzerinde tıbbi deneyler yapan doktorlar ve bilim adamları arasında doğrudan olmasa bile dolaylı bazı benzerlikleri olup olmadığıdır.

* Ortega y Gaset, J (1883-1955) İspanyol filozof ve humanıstı, ınsanın o zamankı bıreysel yaşamını yalın gerçeklik olarak gordu ve kıtleler aydınlardan oluşan bır azınlıkça yonetılmezlerse tam bır kaos ortaya çıkacağına ınandı [Bugun Ortega y Gasset'nın ongorduğu tam kaos ortaya çıkmışsa da, tarıhsel sureç aydınların yonetımın bu kaosu onleyeceği tezını doğrulamadı]

Belkı de Ortega y Gasset'nın kıtle-adamı (mass-man) olmak ıstemeyen, kışılık ve benlıklerını korumak ısteyen bıreyler kendılerıne ayrı bır dunya yaratarak ıçıne gızlenmekte, boylece Laıng'ın şızofrenlerı olmaktadırlar (Laıng 1993) Bu durumda normal olanın Laıng'ın ınsanı mı yoksa Ortega y Gasset'nın kıtle ınsanımı olduğunu soyleyebılmek son derece zor olmaktadır Belkı de şızofrenlerın normal olduğunu soyleyen Laıng haklıdır Aslında bugunun koşullarında normal ınsanların, bu ıkı kesım arasında kalan, kışılığından odun verıneması yanında kendını toplumdan da soyutlamayan ve kışılığını korumak ıçın kahramanca dovuşen, bır avuç bırey olarak tanımlanması daha doğru gorunmektedır

Kaynaklar

Alatlı, A.: (1999) Schrödinger'in kedisi. [Kabus] İstanbul: Boyut Capra, F.: (1991) The Tao of Physics. Boston:Shambala Karadayı, A : (1994) Seç.Giiv.Kur. Adana: Ç.Ü. Matbaası Karadayı, A.: (1996) Zavallı Lavoisier. Adana:Ç.Ü. Matbaası Laing, R.D. : (1993) Bölünmüş Benlik. İstanbul: Kabalcı 23/7.

Ortega y Gasset, J.: (1957) The Revolt of the Masses. New York: W.W.Norton & Company. Ortega y Gasset, J.: (1962) Man and Crisis. New York: W.W.Norton & Company

Savaş ve felsefe (yeniden basım)

Aşkın Karadayı

Duruker Keegan'in "A History of Warfare" adlı kitabı Türkçe'ye "Savaş Sanatı Tarihi" olarak çevrilmiştir (Keegan 1995). "Warfare" in "savaş sanatı" olarak çevrilip çevrilemeyeceği tartışılabilirse de, savaşın bir sanat olup olmadığı tartışma götürür görünmektedir. Sun Szu ise kitabının adında savaşı sanat olarak nitelemektedir (Savaş Sanatı: The Art of War). Bunu kabul edersek şöyle bir soru çıkar karşımıza: Ne sanatı? Buna oldukça yalın bir yanıt verilebilir: Adam öldürme sanatı.

Savaş konusunda fikir edinmek isteyen biri bir ansiklopedide en azından üç konuya bakmalıdır. Savaş, pasivizm ve militarizm. Sözcük daha geniş anlamı ile alındığında, örneğin "yaşam savaşı" (Struggle for life), işin içine Darwin ve evrim kuramı da girecektir. Savaş ile ilgili üç klasik kitap gösterilebilir. Bunlar: Clausewitz' in "Savaş üzerine (Clausewitz 1997), Sun Tzu nun "Savaş sanatı" (Sun Tzu 1998) ve yukarıda söz ettiğim Keegan'ın "Savaş sanatı tarihi'dir. SunTzu'nun kitabı hakkında birçok yorum vardır. Bunlardan en önemlisi General Tao Hanzang'ın yorumudur (Sun Tzu içinde, s. 63-131). Mao Çetung'un da savaş ve felsefesi üzerine kitapları vardır. Örneğin "Çelişki üzerine". (Mao 1992)

Bunlardan en ünlülerinden biri Clausewitz'in kitabı olup, kitaptaki en önemli sav "Savaşın politikanın devamı" olduğuydu. Hitler bir Clausewitz hayranıydı. 1934 yılında Münih'te yaptığı bir konuşmada 'Hiçbiriniz Clausewitz'i okumamışsınız ya da okumuşsanız, bugüne nasıl uygulanacağını öğrenmemişsiniz", diyerek toplantıya katılanları yermişti. 1945 nisanında Berlin'de yaşamının son günlerinde Alman toplumuna politik vasiyetnamesini hazırlarken. Ulaşmaya çalıştığı amaçlarını haklı göstermek için sözünü ettiği tek kişi "büyük Clausewitz" olmuştu. (Keegan 1995, s. 552)

Keegan kitabında Türkiye ve Atatürk için şunları yazmaktadır: " Birinci Dünya Savaşında yenilgiye uğramış ülkelerin hemen hemen hepsinde, 1920'lerde paramiliter partiler ortaya çıkmaya başlamıştı. Yalnız Türkiye de durum farklıydı. Müttefik devletler Ortadoğu'ya yayılmış Osmanlı İmparatorluğu'nu dağıttıktan sonra, Türklerin anavatanını yaratan kurtarıcı Atatürk ilk kez savaşçı ruhuna sahip olan ulusunu ılımlı görüşe döndürmeyi başarmıştı." (Keegan 1995, s. 543-544) Büyük bir asker olan Atatürk'ün ne kadar büyük bir hümanist olduğunu gösteren ve hepimizin göğsümüzün kabarmasını gerektiren bir başarı.

Atatürk'ten söz açılmışken savaş ile ilgili ilginç bir gerçeğin ortaya konmasında yarar vardır. Atatürk hiçbir saldırı savaşında yer almamış olup, katıldığı tüm savaşlar savunma niteliğindedir. Bu bir gerçeği vurgulamaktadır: Haklı olabilecek tek savaş türü savunma savaşlarıdır. Bunun altında yatan bir kimsenin kendini, çoluk çocuğunu ve vatanını saldırganlara karşı korumacının en doğal hakkı olmasıdır. Atatürk'ün bu konudaki düşüncesi şu sözleriyle özetlenebilir: "Yurtta sulh, cihanda (dünyada) sulh."

Burada şöyle bir soru sorulabilir. Savaşın ve adam öldürmenin haklısı haksızı olur mu? Buna olumlu yanıt vermek kaçınılmaz görünmektedir. Çok uzun zamandan beri insanlık savaşların yasalarını belirlemeye çalışmıştır. Bir savaşa ne zaman izin verilip verilmeyeceği (Uluslar arası hukukçuların deyişiyle ius ad bellum) ve bir savaş içinde nelere izin verilebileceği (ius in bellum) yasalarla kısıtlanmaya çalışılmıştır. Eski devirlerde, ancak bir devlet ya da görevlilerine karşı hakaret ve de yaralama olduğu zaman çıkan savaşa "haklı savaş" gözüyle bakılıyordu (Keegan 1995, s. 568). Örneğin Avusturya veliahtı Franz Ferdinand ile karısının Bosna'da Gavrilo Prensip adında bir Sırp milliyetçisi tarafından öldürülmesinin I. Dünya Savaşının nedeni olması gibi. Ancak açıktır ki böyle bir neden savaşın asıl nedeni olmayıp sadece görünen nedendir. Bunların altında çok daha farklı nedenler bulunmaktadır.

Ünlü Hollandalı Protestan avukat Hugo Grotius (1583-1645) ise "haklı" ve "haksız savaşları tanımlayabilmek için çabaladı ve haksız savaş açan tarafların bu hatalardan dolayı ceza görmeleri gerektiği görüşünü ortaya attı. (Keegan 1995, s. 568) 18. ve 19. yüzyıllarda Grotius'un tanımları göz ardı edildi. Bunun nedeni ulusların Machiavellist kavramlardan etkilemesiydi. Ancak bu "umursamazlık doktrini" 19. yüzyılın sonunda toptan yok edebilecek güçte silahların ortaya çıkmasıyla en güçlü devletleri bile korkutmaya başladı. 1899 ve 1907 tarihlerinde toplanan Lahey konferanslarında büyük güçler istedikleri anda savaş ilan etme özgürlüklerine biraz olsun kısıtlama getirmeyi kabul ettiler. (Nasıl savaşacakları konusu ise, birincisi 1865'te on iki büyük güç tarafından imzalanan Cenevre sözleşmesiyle düzene konmuştu.) Birinci Dünya Savaşı'nın başlama koşulları Lahey hareketi ile alay eder gibi göründüğünden, bu konferansın ruhu 1918'de toplanan Milletler Cemiyetinin Anayasasında yeniden güçlendirildi. (Keegan 1995, s. 569) 1928 yılında savaşlar üzerindeki yasal kısıtlamalar Paris antlaşması ile son halini aldı. Tam adı "Savaştan Kaçınmak İçin Genel Antlaşma" olan Paris Antlaşması, Milletler Cemiyeti Anayasasından bağımsız olarak, imzalayan ülkelerin tümünü, gelecekteki anlaşmazlıklarını "barışçı yollarla" çözmeye zorunlu kılıyordu. (Keegan 1995, s. 570) Bugün bütün bu

çabalara karşın koyulan kuralları hiçbir ülkenin umursamadığı açık, üzücü ve düşündürücü bir gerçektir. Güçlü ülkeler bu konuda hiçbir kural tanımamakta ve kendi paşa gönüllerine göre istediklerini yapmaktadırlar. Bu kuralları yürütmekle sorumlu olan Birleşmiş Milletler ise hiçbir şey yapamamaktadır. Tüm yaptıkları "Dostlar alışverişte görsün." niteliğindedir.

***

"Adam öldürme sanatı" gibi bir yanıt ilk bakışta insanı dehşetle ürpertmekte ise de, biraz ince düşünüldüğünde böyle bir sanatın insanlık için gerekli olup olmadığının tartışma götürür olduğu görülür. Topluma zarar verme sınırını aşan kişilerin ortadan kaldırılması gerekli görüldüğünde gerçekten bir sorun olan bu sanat, bu konuda çok ince tekniklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. En sonunda adam öldürmenin insanlıkla hiçbir şekilde bağdaştırılamayacağı sonucuna varan insanoğlu, bu sanatı tümüyle adalet sisteminden kaldırma çabasına girmiştir. Bazı yerlerde bunu uygulayan uygarlığın bunu tüm dünyada uygulama çabaları sürmektedir. Bazı yerlerde ciddi direnişle karşılaşan bu çabaya karşı direnişin bir nedeni böyle bir uygulamanın adalet kavramıyla temelde çatışmasıdır. İlk bakışta en doğru olanın kısasa kısas gibi "karşılıklılık" temeline dayanan bir sistem olduğu düşünülebilir. Birinin gözünü çıkaran birine uygulanacak tam adalet onun da bir gözünün çıkarılmasıdır. Daha da ötesi o hangi gözü çıkardıysa. Sağ ya da sol, onun da aynı gözünün çıkartılması gerekecektir. Bunun da ötesinde onun gözü de kendinin göz çıkarırken kullandığı yöntemle çıkartılmalıdır. Görüyor ki bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. Ancak adalede zaman arasındaki sıkı ilişki nedeniyle yasal konuları felsefe konusu yaparak sürüncemede bırakmak kendi başına adaletsizliktir. Her ne kadar ülkemizde uygulanamayan bir kuralsa da bu gerçek şöyle belirtilmiştir: " Gecikmiş adalet adaletsizliktir." Bunun yanında şipşak adalette adaletsizlik olup, sonu yargısız infaza gitmektedir. Bunun yanında beş kişi öldüren birinin ortadan kaldırılamayıp, daha sonra bazı politik amaçları ya da yeterli zihinsel yetenekleri kalmayıp yakınlarının etkisi altında davranan bazı politikacıların kararları ile affa uğrayıp topluma karışmaları ve bir beş kişi daha öldürmeleri de mantığa aykırı gelmektedir. Aradaki bu büyük çelişkinin nedeni düz mantık ile (Aristoteles mantığı) uygar insan mantığının farklı olmasıdır. Bu konuyu hukuk felsefesine bırakarak savaş
konusuna geçelim.

* * *

Savaş toplu halde insanların öldürülmesidir. Yukarda adam öldürme sanatı olarak tanımladığım bu etkinlik, uygarlığın ilerlemesiyle (!) çok üzücüdür ki topyekün savaşa dönmüş ve bu tanımın içine kadın ve çocuklar da katılmıştır: Adam kadın ve çocuk öldürme sanatı. Atatürk bunu çok önceden görmüş ve şu sözleriyle belirtmişti: " Hattı müdafaa yoktur, sathı müdafaa vardır: Savunma çizgisi yoktur, savunma alanı vardır." Bu arada savaşa yeni bir boyut eklenmiş "gerilla savaşı" bir süre sonra daha da ileri bir evreye

ulaşılmıştır; Terör. Bu evre bir anlamda vahşetin son düzeyidir. Aslında şövalyelik devrinde bazı kurallara uyulan bir gösteri gibi yapılan bu etkinlik sonunda hemen hemen hiçbir kuralın kalmadığı yengi için her yöntemin kullanıldığı bir duruma gelmiştir. Ne yazık ki, bunları önlemek için kurulan kurumların koyduğu kurallar hiç bir işe yaramamaktadır.
Burada şöyle bir soru sorulabilir: Savaş salt faydasız ve gereksiz bir etkinlik midir ve tümden ortadan kaldırılabilir mi? Üzücüdür ki insanoğlunu iki! (dual) özelliği sürdükçe buna olumlu bir yanıt vermek olanaksızdır. İyi ve kötü. Bu konuda Kant şunları söylemektedir: " 'kötü' tarihin süreçleşme ve gelişiminde 'iyi' nın kaynağı olmak zorundadır. Yine bunun, kendisinden hakiki bir ahlaksal uyumun meydana gelebileceği ikilik olduğu söylenebilir. Toplumsal düzen kendine özgü idesi, tek tek kişilerin istençlerinin bir genel uzlaşım altında toplanmasında değil, tersine bu istençlerin kendi özel tarzları içinde birbirlerine karşıtlık içinde bulunmalarıyla oluşmaktadır." (Günay 2003, s. 105) Kötüler oldukça savaş daima süregelecektir. Kötüler olmazsa olmaz mı sorusunun yanıtı da olumsuzdur. Olmaz çünkü iyilerin varlığı kötülere bağlanmıştır. Biri olmazsa öteki de olmaz. Aslında evrenin var olabilmesi de bu ikili sistemin çalışabilmesi ile olasıdır. Bu konuda termodinamiğin ikinci yasası (entropi) geçerlidir. Sonuçta şunu kabul etmek koşulu ortaya çıkar: Karşıtlar birbirlerine karşı değil, birbirlerini tamamlayıcıdır (Contraria Sunt Complementa)

Bu durumda yapılacak; savaşı tümüyle reddetmek değil, olası olduğunca sınırlı kalmasına, kaçınılmaz olduğunda insanlığa çok ters düşmeyecek kurallara göre yapılmasına ve iyilerin kazanması için gereken felsefi eğitimin tüm dünyada yaygınlaştırılmasına çalışmaktır. Savaşın kaçınılmazlığına bir örnek gerekirse, Einstein gibi uç bir pasifistin bile (askerlik yapmamak için Alman vatandaşlığından çıkmış ve bir süre vatansız olarak yaşamıştır) Adolf Hitler' in yaptıkları karşısında savaşa başvurulmasının gerektiğini kabul etmiş olması verilebilir.

***

Bu konunun incelenmesindeki en önemli sorun, savaşın nasıl önleneceği, daha doğrusu benim yukarda belirttiğim koşullara nasıl indirgenebileceğidir. Bunu gerçekleştirebilecek tek kurum bir Dünya devleti ya da hükümeti" olarak görünmektedir. Böylelikle, bu amacı gerçekleştirecek merkezi bir örgüt ortaya çıkacaktır. Şu anda bunun yerini tutacak başka bir seçenek de yoktur. Bu devletin vatandaşları da doğallıkla "Dünya vatandaşı" olacaklardır. Einstein bu konuyu inatla savunmuşsa da, aslında bu düşünce çok daha öncelere, antik çağda Seneca'ya kadar gitmektedir Bu düşüncenin temeli ona göre insanların eşitliği temeline dayanmaktadır: " . . . ruh tanrıdan gelen bir soluk olduğu için insanlar birbirine eşittir. Çeşitli sınıflandırmalar, değerlendirmeler ise insanın gururunun ve haksızlığın yol açtığı şeylerdir. İnsanların eşitliği düşüncesi, yeryüzünde bir tek devletin kurulması gerektiği düşüncesinin de temelidir. Bu düşünceye bağlı olan Seneca, kendini bir 'dünya yurttaşı olarak kabul eder. Seneca'nın kendini 'dünya yurttaşı' olarak tanımlamasındaki amaç, akılsallığı korumak ve onu haksızlıklara ezdirmemek için bir tek devletin gerekli olmasıdır. Dünya yurttaşının görevi de, yaşamdaki akıl dışılıkları gücü yettiğince çeşitli

şekillerde eleştirmektir. İnsanın onurlu bir şekilde yaşaması için evrensel bir devletin yurttaşı olması, evrensel bir devlet anlayışının olabilmesi için de tek tanrı anlayışının varlığı gerekmektedir Çünkü ancak tek bir tanrı evrenselliğin koşulu olabilecektir." (Günay 2003, s. 35)

Tek tanrı anlayışının tüm dünyada uzun bir süreden beri hemen hemen kesin kabul görmüş olmasına karşın, tek devlet kavramının kabul görmek bir yana doğru dürüst konu bile edilmemesi, edildiğinde de şiddetle karşı çıkılması gerçekten şaşırtıcı ve düşündürücüdür. Stoacılık da benzer düşüncededir: "Ama Stoacılığın düşündüğü toplum, antik Yunan site devleti değildir. Bir imparatorluk altında yaşayan insanın felsefesi olarak Stoacılık, daha evrensel bir toplum düşüncesine dayanır. Onlara göre bütün insanlar, yaratıcılarından dolayı kardeştirler ve evrenin yasası onları birbirine bağlayan yasadır. Stoacı için vatan artık site değil dünya olarak görüldüğünden, bu anlayışın sonucu olarak 'dünya yurttaşlığı ' kavramı ortaya çıkmaktadır. Anayasası doğa yasası olan bu dünya devleti, bütün insanların ve tanrıların da içinde yer aldığı bir kozmopolistir." (Günay 2003, s. 35) Kant "... yetkin bir dünya yurttaşlığı birliğini, insan soyunun hedefi kılan" bir doğa planından söz etmektedir. (Günay 2003, s. 106). Ayrıca Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Düşüncesi" adlı yazısı dokuz önerme ve bunların temellendirilmesinden oluşmaktadır. (Günay 2003, s. 107-108)

1946 yılında Einstein bu konuda şunları yazmıştı: "Tek koruma umudu barışın devletler üstü bir yolla güvenceye alınmasıdır. Yargı kararlarıyla devleder arasında çatışmaları çözebilen bir dünya hükümeti yaratılmalıdır." (Einstein 1995,138) "Barış ve güvene giden tek bir yol vardır: devletler üstü bir örgüt." (Einstein 1995, s. 147) BM Dünyası dergisinin 1947 yılı sayısında Einstein'ın bir açık mektubu yayımlandı. Bu mektupta Einstein bir dünya hükümetinin gereğini vurguluyordu. Tüm dünyayı kapsayacak bir hükümet olanaksız olursa, onun yerine kısmi bir hükümet kurulabilirdi. Bunun yanında Sovyetler Birliği'nin karşı çıkmasının bu kısmi hükümet seçeneğinin nedeni olduğunu ileri sürdü: 'Karşı çıkanların olacağı doğaldır. USSR'nin-ki dünya hükümetine ana karşı çıkan olarak gösterilmektedir,- gerçek bir güvenlik sağlayacak adil bir öneri getirildiğinde karşı çıkma durumunu sürdüreceği hiç de kesin değildir." (Einstein 1995, s. 159) Beklenilebileceği gibi, en şiddetli tepki Sovyetler Birliğinden geldi En ünlü dört bilimci, S. Vavilov, A N.Frumkin, A.E Jofff ve N.N.Semyonov "Dr. Einstein 'in yanlış nosyonları" adlı bir mektup gönderdiler. (Einstein 1995, s. 161-168)

Einstein'ın bu mektuba yanıtı aşağıdaki satırlarla son buluyordu: 'Dünya hükümeti fikrini desteklerken, başka kişilerin aynı amaç için çalışırken akıllarında neler olabileceğini dikkate almadan, zihnimde sadece bu var. Dünya devletini savunuyorum çünkü insanın kendini içinde bulduğu en korkunç tehlikeyi ortadan kaldırmak için olası başka bir yol olmadığına inandım. Total yıkımdan kaçınma amacının tüm diğer amaçlar üzerinde önceliği olmalı." (Einstein 1995, s.175) Şu anda Sovyetler Birliği'ndeki değişiklikler nedeniyle Einstein'ın o zamanki düşüncesi tersine döndü ve bir Dünya Devleti karşıtı en büyük güç ABD oldu. Bu yazışmalar o zamandan bu yana unutuldu. Dünya vatandaşlığı ve hükümetini vurgulayan başka bilimciler de vardır: "En iyi teknisyenler bile

iyi birer vatandaş olmalı: vatandaş derken, dünya vatandaşlarını kastediyorum, şu ya da bu mezhep ya da ulusun vatandaşlarını değil." (Russell 1963, s. 177)

"Bu görevler başarılırsa konferans, daha şimdiden iki kez teşebbüs edilen, dünya yetkesi yaratılmasına kadar ilerleyecekti. Önce devletler ligi ve sonra Birleşmiş Milletler. Bu soruna burada girmeye niyetim yok, sadece bu çözülmeden herhangi bir çarenin devamlı bir değeri olmayacaktır diyeceğim." (Russell 1963, s. 244) " Ancak insan, zekasına karşın, insan ailesini tek bir aile olarak düşünmeyi öğrenemedi" (Russell 1963, s.207) Bu konuda diğer düşünürlerin dedikleri: "Kant gibi Saint-Simon da sürekli barış umudunu birleşmiş uluslar fikrine bağlamıştır: Avrupa ancak içerdiği tüm uluslar hükümetlerinin üzerinde yer alan ve onların anlaşmazlıklarını yargılama gücüne sahip olan genel bir parlamentonun üstünlüğünü tanırsa kurulabilecek en iyi düzene sahip olacaktır." (Timuçin 1997, s.675) "Alman değilim, Yahudi, Hıristiyan ya da İtalyan değilim, dünyanın yurttaşıyım ben."(Reich 1990, s.98) "Diyelim, şu diplomatlığı artık kesmeni, bunun yerine, bütün ülkelerin ayakkabıcıları, marangoz, makinist, teknisyen, doktor, eğitimci, yazar, yönetici, madenci ya da çiftçileriyle mesleksel ve kişisel bir kardeşlik kurmanı önersem, tüm Çinli çocukların ay ağına en rahat uyacak pabucun nasıl olması gerektiği konusunda tüm dünyanın ayakkabıcıları ortak karar verse, insanların donmaktan nasıl korunacağını düşünme işini dünyanı madencilerine bıraksan, yeni doğmuş çocukların olası güçsüzlük, akıl hastalığı gibi şeylere karşı nasıl korunması gerektiği konusunda bütün ülkelerin ve ulusların eğitimcileri karar verse, ne dersin? İnsan yaşamında çok doğal ve gerekli olan bu tür şeylerle karşılaşsan ne yaparsın, küçük adam?" (Reich 1990, s. 152)

Einstein ve Russell'in yukarda bildirdiğim fikirleri ele alınıp, merkezi bir yetke oluşturulup, böylece bir dünya devleti, dünya hükümeti ya da başka bir kurumla insanların ve insan toplumlarının sapık ve kötü huylu küresel davranışları denetim altına alınmadıkça, küreselleşme hiçbir kural ve düzenleme bulunmaksızın sürecek, etik ve insancıl değerleri bozacaktır. Bu tür bir küreselleşmeye kapitalizmde olduğu gibi vahşi küreselleşme denebilir. Bu tür bir küreselleşme Shilling tarafından şöyle anlatılmaktadır: "Örneğin, küreselleşme ele alındığında, uluslar arası ticaret merkezi olarak bedenlerin; beden imgelerinin ve beden hizmetinin küresel döngüsü ile ilgilenecektir. (Phizacklea 1990, Shilling'de) Bu posta ile ısmarlanan gelirler Bangkok'a dinlence seks turları ve hatta çocuk köleliğini içerir. Daha az dramatik beden ticareti spor alanında olmaktadır. Örneğin, majör Amerikan beyzbol liglerinin Dominik cumhuriyetinde akademileri vardır ve bunlar (Klein 1991, Shilling'de) sistematik olarak bu ulusu en iyi spor yeteneklerinden soymaktadırlar. Bunların tümü tamamen ayrı olgulardır ve küreselleşme sürecinin en ortasında bulunan bedeni kötüye kullanma sürekliliğinin üzerinde durduğu görülebilir." (Shilling 1993, s.20) Bu satırlardaki yanılgı küreselleşmenin yanlış tanımı ve yanlış anlaşılmasında yatmaktadır. Bu tür bir küreselleşme denetimsiz ve vahşi küreselleşmedir ve insan bedenindeki kanser ile kıyaslanabilir. Dünya devletinin gerçekleşmesi durumunda, önemli bir sorun ortaya çıkacaktır: Ulus-devlet ve çokuluslu holdinglerin geleceği ne olacaktır?

Bunu sanırım Rifkin vermektedir: 'Bu nedenle biyosferik kültüre geçiş baskın politik kurumlar olarak ulus-devletin ve ilksel ekonomik kurum olarak çok uluslu şirketlerin

sonunu belirleyecektir." (Rifkin 1991, s. 4) Aslında Rifkin'in bu fikirleri yanlış anlaşılabilir. Ulus devletin sona ermesi ulusal kültürlerin ortadan kalkmasını gerektirmez. Uluslar kendi ulusal kültürlerini, yazınlarını, sanatlarını, danslarını koruyabilirler. Korunmayacak olan savaşçı ve saldırgan kültürlerdir. Bu günkü durumlarıyla tüm dünyayı sömüren çok uluslu şirketlerin sonunun gelmesi de insanlık için büyük bir kayıp olmayacaktır.

***

Küreselleşmeye karşı çıkanlar Einstein, Russell, Kant ve diğerlerinin fikirleriyle çelişkiye düşmektedirler. Bu çelişki, küreselleşmeyi sadece ekonomik bir olay olarak ele almaları sosyal yönlerini hesaba katmamalarıdır. Bu kişiler bir anlamda kendilerini akıllı, Einstein, Russell Kant ve diğerlerini aptal zannetmektedirler. Küreselleşme dünyanın kaderi olup, kaçınılmaz bir sonuçtur. Yapılacak bunun zaten şu anda vahşi küreselleşme olarak uygulanan biçimine bir son verip, toplumsal adaleti sağlayacak sosyal kuralları da (gelirin mümkün olduğunca eşit paylaşımı gibi) yetki kapsamına alan bir dünya devletinin denetimi altında uygulanmasını sağlamaktır. Nobel ekonomi ödülü alan Joseph E Stiglitz toplumsal adaleti şöyle tanımlamaktadır: "Toplumsal adalet toplum büyüdükçe toplumun kazançlarından fakirlerin de pay alması, kriz zamanlarında toplumun acılarını zenginlerin de paylaşması. (Stiglitz 2002, s. 99) Stiglitz'in bu tanımı tüm dünyada geçerli olması için yaptığı açıktır. Dünyada savaş ve terörü sona erdirmenin tek yolu "tek bir dünya" olduğunu kabul edip bir dünya devleti kurmak ve dünyanın yönetimini ona bırakmaktır. Aslında Birleşmiş Milletler ve öncüsü Milletler Cemiyeti bu amacı gerçekleştirmek için kurulmuştu. Ancak bazı zengin ve güçlü ulusların kölesi olmaktan ileri geçemedi. Kendilerini Einstein dan akıllı zanneden ve devamlı küreselleşmeye karşı çıkan tüm düşünürlere duyurulur.

Kaynaklar

Clausewitz C von (1997) On War. Ware: Wordsworth classics Einstein A (1995) Out of my later years New York: Citadel Gunay M (2003) Felsefe Tarihinde insan sorunu. İzmir Ilya Karadayı A (1994) Tıp söylencesi Adana: Çukurova Ü Matbaaası
Keegan J (1995) Savaş sanatı Tarihi. İstanbul: Yeni yüzyıl tarih dizisi
Mao Ç (1992) Teori ve Pratik. Ankara: Sol y. içinde (Çelişki üzerine s 24-63)
Reich W (1990) Dınıe Küçük Adam. İstanbul: Payel
Rifkin J (1991) Biosphere Politics. New York: Crown
Russell B (1963) Portraits from Memory.
Shilling C (1993) The Body and Soc.al Theory. London: Sage publ.
Stiglitz J E (2002) Küreselleşme. Büyük Hayal Kırıklığı. İstanbul: pıan b Sun Tzu (1998) The Art of War Ware Wordsworth classics Tao Hanzang (1998) Sun Tzu içinde s 63-131 Timuçin A (1997) Özgür Prometheus. Istanbul: İnsancıl

Bir tutarsızlık dizgesi: Jeremy Bentham'ın inanç konusundaki görüşleri

Aslı Çavuşoğlu

Faydacı teorinin en önemli temsilcilerinden olan Jeremy Bentham, tüm öğretisini bireylerin *faydayı* peşinden koşması gerektiği ilkesinden hareketle tesis etmektedir. Buna göre, insanların doğalarında, onları yöneten ve davranış biçimlerini yönlendiren, *haz ve acı* olarak tanımlanan iki efendi vardır[1]. Kişiler, yöneticilerinin, yani efendilerinin buyruklarına uyarak hazza ulaşma ve acıdan kaçınma saiki ile hareket etmektedirler. Zira haz ve acıya göre eylemde bulunmanın dışında faydalı olan ya da kişiyi mutluluğa götüren başka bir edim yoktur. O halde, haz ve acının dışında kişileri herhangi bir türde davranış sergilemeye iten bir güç ya da neden bulunmamaktadır. Saydığımız bu prensipler Bentham'ın düşüncesinde her bir davranışın sebebini, hazzı elde etmek, acıdan ise kaçınmak olarak belirlemektedir. İşte bu nedenle Bentham'ın teorisinde değerli olan, ahlaklı olan, hukuki olan, kıymetli olan, iyi olan her şey haz verici olma sınavından aldığı sonuca göre değerlendirilmektedir.[2] Haz verici olan ise, kuşkusuz bireye fayda sağlayan bir şey olacaktır. Bu akıl yürütme sonucunda Bentham'ın sisteminde mutluluk, haz, acı yoksunluğu, iyilik vb. gibi tüm ilkeler fayda adı altında toplanmakta ve genel olarak fayda getiren davranışlar onaylanmakta yani ahlaklı

1 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* in The Works of Jeremy Bentham Volume 1,(Elibron Classics, 2005), 1

2 Jeremy Bentham, *Theory of Legislation,* (Elibron Classics, 2005), 253

bulunmakta, fayda getirmeyenler ise onaylanmamaktadır. Benthamcı bu bakış, tüm ahlak ve din öğretilerinin yanıtlamaya çalıştığı "İyi ve Kötünün belirleyici ilkesi nedir?" sorusuna, bu ilkenin *fayda* olduğu cevabını veren bir öğretidir. Makalemizde, Benthamın fayda teorisinin ilkeleri ile inşa etmiş olduğu toplum teorisinde, dini inançlara verdiği değer ve ona ayırdığı alan konusundaki düşüncelerini serimlemeye çalışacağız.

Bu konuyla ilgili olarak, ilk önce, Bentham'ın, öldükten sonra vücudunu miras olarak kurucusu da olduğu University of College'a bıraktığını belirtmemiz gerekmektedir. Bunun nedeni Bentham için oldukça açıktır. Bu üniversitede bilimsel yönden ilerleme kaydedilecek çalışmalar yapılmaktadır ve Benthamın da vücudunun bu çalışmalar için kullanılmasını istemektedir. University of College'ın Bentham için diğer önemli özelliği ise, kurumda dini içerikli sınavların uygulanmıyor olmasıdır. İşte bu miras bize Bentham'ın inançlarla ilgili kişisel düşüncesini göstermektedir. Zira onun mirası konusundaki seçimi, dine ve inançlara eğitimde, yani bilimde yer verilmesini onaylamadığının işaretidir.[3]

Ayrıca Bentham, liberal geleneğe mensup bir filozoftur ve dini konularla ilgili görüşlerinde temel prensipleriyle gelenekle uyuşmaktadır. O, mensubu olduğu gelenek gibi, inançların politik hayata şekil vermesi gerektiğini ya da eğitim sisteminde yer almasını reddederek inanç alanı ile toplumsal alanı birbirinden ayrı tutmak gerektiğini düşünmektedir. Aynı şekilde liberal gelenek, dinin politik taleplerinden vazgeçmesi gerektiğini ve mevcut düzenin destekleyicisi bir niteliğe bürünmesi gerektiğini savlamaktadır.

Çalışmamızda Benthamı'n bir taraftan fayda teorisinin işleyişini sağlamaya çalışırken diğer taraftan liberalizmin temel ilkesi olan birey anlayışına sadık kalarak dini ve inançların varlığını, sisteminin içine eklemleme konusundaki görüşlerine değinilecektir.

EPİSTEMOLOJİK VE FAYDACI BAKIŞ

Bentham'ın inanç konusu ile ilgili görüşlerini anlamak için, onun Tanrının varlığının bilgisi konusunda ne düşündüğünü anlamamız gerekmektedir.

EPİSTEMOLOJİK BAKIŞ

Bentham, varlıkları kategorize ederken;Hayali/fiktif varlıklar Gerçek varlıklar[4] şeklinde bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre, duyularla algılanabilecek olan varlıklar *gerçek varlık* sınıflamasında yer almaktadır. Aynı şekilde, duyularla algılanamayan varlıklar ise, *hayali varlık* kategorisinde yer almaktadır. Bentham'a göre hayali varlıklar, tamamen metafizik ifadelerdir. Onlar ancak gerçek varlıklarla bir ilişki içerisinde ortaya çıkabilirler ve bu sayede bir varlık olma değerine ulaşabilirler. O halde din, Tanrı, ruh gibi şeyler, Bentham'ın akıl yürütmesine göre algılanamadıkları için gerçek varlık olma kategorisinin dışında kalmaktadır. Başka bir ifade ile belirtirsek, Benthamcı akıl yürütmede Tanrı, kendi başına gerçek bir varlığa sahip bile değildir. O, ancak gerçek bir varlığa sahip bir başka varlık

3 Frederick Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, (Çev Deniz Canefe, IdeaYayınları, 2000), 13

4 Philip Schofield, *Utility&Democracy*, (Oxford University Press, 2006), 8

ile ilişkiye girerse hayali varlıklar sınıfından çıkarak gerçek varlıklar sınıfına girecektir. Bu demektir ki Tanrı, din gibi konular gerçek varlık olmadıkları için gerçek varlıklar oranında değere de sahip olamayacaklardır. Zira onların bilgilerinin edinilmesi için bile kendileri yeterli değildir. Peki, Tanrı'nın varlığı gerçek varlık sınıfında olmadığına ve ona hayali varlık denildiğine göre, bu; Bentham'ın Tanrıyı sisteminden tamamen dışladığının bir göstergesi midir? Başka bir açıdan bakacak olursak, Bentham sadece gerçek varlıklardan oluşan bir teori mi tesis etmektedir?

Bu noktada Bentham, yapmış olduğu varlık sınıflandırmasının keskin bir şekilde tanrıyı ve dolayısıyla her türlü inanca dayalı varlığı dışlamış olacağının farkındadır. Bundan dolayı o, varlık sınıflandırmasına yeni bir basamak ekleme gereği duyacak ve bu sayede söz konusu kavramlara sisteminde yer açmaya çalışacaktır. Zira ona göre insanların inanç, bir dine bağlı olma ve Tanrıya tapınma gibi isteklerini, onların tamamen duyulur olmadıkları/ duyularla algılanamadıkları yani *gerçek varlıklar olmadıkları* gibi bir nedenle dışlamak mümkün değildir. Bu noktada Bentham, bir taraftan epistemolojik olarak inanç konusuna giren tüm başlıkları çürütmekte, diğer taraftan ise inancın varlığını reddetmenin ona duyulan isteği reddetmek anlamına geldiğini savlamaktadır. Bu görüşleri ise onun düşünce dizgesinde kuşkusuz bir kırılmaya neden olmaktadır. Diğer açıdan, bir toplum teorisi inşa etmek isteyen bir filozof için dinin toplumsal alanın dışında bırakılması söz konusu kırılmadan daha fazla soruna neden olabilecek gibi gözükmektedir. Böylesi bir sorunla karşılaşmak istemeyen Bentham, yukarıda sözünü ettiğimiz varlık sınıflandırmasındaki ara basamağın inşası ile ilgilenmek durumundadır. Bu nedenle Bentham; "kimi varlık türleri de sadece duyular aracılığı ile değil, başka yollardan da bize ulaşabilecektir" şeklinde yeni bir tanımlama yapar. Başka yoldan bize ulaşan varlıkların bilgisi sayesinde Bentham'ın sisteminde Tanrının bir gerçeklik olarak varlığına dolayısıyla da inançlara ve dine yer/ imkan açılabilinecektir. Bu yer, Bentham'ın felsefesinde gerçek ve hayali varlıklar arasında yeni bir alandır. Bu alanın adı, dolaylı (algılanabilen) gerçek varlıkların alanıdır.[5] Bu alanda kimi varlıkların varoluşu, zihnin muhakemeler zincirinden geçerek gerçekleşmektedir. Buna örnek olarak dünyadan çıplak gözle görülemeyen, ancak, varlığı tarafımızdan bilinen bir gezegen verilebilir. İnsanlar onun varlığını yerçekimsel gücünün gözlemlendiği varlıklardan dolayı bilebilirler. Bu durumda bu gezegen, gözlemlenemeyen ya da duyularla algılanamayan bir varlık değil, varlığı (dolaylı) algılanabilir gerçek bir varlıktır. Bu akıl yürütmeye göre, varlığı şüpheli olan bir obje farklı bakış açılarından gözlemlenmesine, algıya dahil olmasına göre algılanma çeşiderine sahip olacaktır. Gezegenin varlığı, onu gözlemleyemediğimiz halde onaylandığına göre bu onay, aynı akıl yürütme Tanrının varlığı için de geçerli olacaktır. O halde yukarıdaki akıl yürütme bize, Tanrının varlığının duyularla algılanamadığı halde Bentham tarafından kabul edildiğini gösterir. Zira ona göre, fizik dünyada neyin var olduğuyla ilgili bir ifade, neyin var olması gerektiğiyle ilgili bir ifadeden ayrı olamaz.[6] Tam da bu noktada Bentham'ın bu alanı, toplumsal bir ihtiyaç sebebiyle inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bentham'ın epistemolojik olarak tanrının varlığına açmış olduğu

5 a.g.e. 17
6 a.g.e. 18

alan, Kant'ın ahlaki bir zorunluluk olarak tanrıyı kabulünden farklı olarak, bir toplum mühendisliğindeki gereklilik dolayısıyladır. Zira bu alan, Benthamcı akıl yürütmeyi izlediğimizde onun sisteminde bir çeşit tutarsızlık olarak algılanabilecektir. Bu yüzden söz konusu varlık basamağının bir tür gereklilik nedeniyle tesis edildiğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

Bentham'a göre; eğer Tanrı varsa ancak hiç algılanamıyorsa bu durumda Tanrı, algılanamaz gerçek varlıklar sınıfına aittir. Ona göre aslında bütün bilgilere duyuların deneyimi yoluyla ulaşılsa da yine de Tanrının, insan algısına yetişemeyen bir çeşit varoluşu olabilir. Bentham bu akıl yürütmesinin sonucunda şöyle bir sonuca ulaşmaktadır: İnsan zihni Tanrıyla ilgili bir bilgi kazanmak için yetersizdir, çünkü henüz bir bilgi kazanmamıştır. Kimse Tanrıyı algılamamıştır. Bu yüzden kimse Tanrı hakkında bir bilgi sahibi olduğunu iddia edemez. O halde, Tanrı takdiri, erdemi ya da kefaret ile ilgili terimler kullanıp Tanrıyla ilgili bilgi sahibi olduğunu iddia edenler saçmalamış olurlar. inançla ilgili bir deneyimden söz edilemese ve apriori olanın peşinden gitmek doğru olmasa da Bentham'a göre insanların tanrıya inanmak gibi bir istek veya ihtiyaçları olabilir. Bu yüzden tanrıyla ilgili bilgiler, duyular aracılığıyla kazanılamasa da bu, onun varlığını çürütmeye yetecek bir durum değildir.

Bentham tanrının varlığının sadece duyu bilgisinden yoksun olduğu için inkar edilemeyeceğini açıklamak için varlığın "dile yerleşme" sürecine de değinerek tanrının varlığının insanların zihnindeki yerini meşrulaştırmak için bilgi ve varlık basamaklarının geliştirilmesinin haricinde bir hamle daha yapmaktadır. Buna göre, hayali varlıklar, zaman içerisinde dille beraber başka değişkenler yoluyla da alışkanlıklardan kaynaklanarak kendi anlamlarını genişletebilirler. Örneğin, bir baba, oğlu John'a sadece "John" diyerek seslendiğinde bile oğlu, babanın yanına gelmektedir. Oysa baba, oğluna "John gel" dememiştir. Sadece John demiş, adını söylemiştir. Ancak John, babasının ses tonundan bile onu çağırdığını anlamaktadır. Babanın "gel" demesine gerek kalmadan John "tonlamanın", "çağırma" anlamına geldiğini fark etmiştir. O halde kimi düşünceler, bilgiler zaman içerisinde ses tonunun şekliyle bile hafızaya yerleşmektedir.[8] Aynı durum Bentham'a göre, Tanrının ve insan ruhunun varlığı için de geçerlidir. O halde hayali varlıklar alışkanlık şeklinde insanların zihnine yer etmiş olabilirler. Hayali varlıkların varlığı, bunlara duyulan inanca bağlıdır. Bir kişi eğer bu varlıkların varlığına inanarak büyüdüyse bu varlıklar onun için geçerli, gerçek ve değerlidir. Bu noktada hayali varlıkların varlığını kabul etmemek mümkün olmamaktadır.

Bentham'ın konuya epistemolojik bakış açısını özetlemek gerekirse, o, tanrının varlığını ve dolayısıyla dini, inançları ilk önce çürütmüş ancak toplumsal yapı için bu alanların gerekliliğinden hareketle bunlara yeniden bir varlık değeri kazandırmıştır. Bu sayede Tanrı, bilgisine ulaşılabilinir bir varlık olarak tanındığında ona yönelik inanışlar da toplum içinde tanınır hale gelecektir.

Peki, Bentham'ın düşüncesinde oluşan bahsi geçen kırılma, onun fayda teorisi ile bir çelişki

7 Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Tanrısı Sanal Mıdır?", *Felsefe Dünyası*, no 53 (2011/1) 21

8 Schofield, *Utility&Democracy*, s 25

oluşturmayacak mıdır? Başka bir ifade ile sorarsak; Bentham ilk olarak gerçek bir varlık olarak kabul etmediği Tanrıyı faydalı olduğu için mi bir noktadan itibaren gerçek varlık olarak kabul etmektedir?

Bunu anlamak için konunun ikinci aksına, faydacı perspektife bakmak gerekmektedir.

FAYDACI BAKIŞ

Çalışmamızın girişinde belirttiğimiz gibi Bentham, bireylerin davranışlarında faydalı olana yöneldiklerini savunmaktadır. Bentham, kişilerin faydalı olana yönelmesi ilkesinden harekede, tüm toplumun davranış kalıplarını belirleyecek olan hukuk kurallarını inşa etmiştir. Buna göre, bir toplumun yöneticisi, toplumda uyguladığı kanunları da fayda ilkesi eşliğinde oluşturmak ile yükümlüdür. Sonuç olarak fayda prensibinin ilkeleri çerçevesinde oluşturulacak olan bir toplumda, hukuk da fayda prensibine göre şekillenecektir[9] ve bu sayede bireyler fayda kazanmış oldukları bir toplumda mutlu olarak yaşayacaklardır.

Buna göre bir toplumun uyması gereken hukuk kurallarına din ve inançların da girip girmemesi gerektiğine dair verilecek karar için, iki aks üzerinden bir değerlendirme yapılmalıdır. Bentham'ın ilgisi bireylerin ve toplumun mutluluğuna yöneliktir. Dolayısıyla o, dinin duygusal boyutunu değil, faydacı açıdan topluma katacağı değeri incelemeyi önermektedir. İşte bu noktada yapılması gereken; dinin topluma faydalı olup olmadığının araştırılması, dinin topluma zararlı olup olmadığının araştırılmasıdır.

Bentham inançları faydacılığın en inatçı rakibi olarak görmektedir. Zira ona göre dini inançlara sahip olan kişiler, insan davranışlarını bu inançların ilkelerinin yönetmesi gerektiğini düşünürler. Bunun nedeni, tanrının isteklerinin davranışlarda belirleyici olması gerektiğini savunan ilkenin bu düşünceye egemen olmasıdır. Zira dinin ve inançların topluma yön vermesi gerektiğinin savunulma nedeni, *iyi ya da kötüyü belirleyenin* "Tanrının buyrukları" olduğu düşüncesidir. Oysa Bentham için iyi ve kötünün tek belirleyicisi *faydalı olan* olarak tanımlanmaktadır. Bentham'ın, inançları faydacılığın rakibi olarak görme nedeni budur. Zira Bentham'a göre hukuku şekillendiren ilkeleri belirlemeye, inancın insan davranışlarının yöneticisi olması gerektiğini düşünen dindar kişiler de talip olacaktır. Bu demektir ki Bentham, topluma yol gösteren hukuk kurallarını fayda ilkesi üzerinden tesis ederken dini inançların toplumda yer alması gerektiğini savunan kişiler, hukuk kurallarını dini ilkelere göre tesis edeceklerdir. Teolojinin perspektifinden bakıldığında dinin insanların yaşam alanının tümüne nüfuz etmesi daha ahlaklı bir toplum oluşmasına neden olacağı için din, hem ahlakı hem de hukuku yönetmelidir. Oysa Bentham, dine dayanan teorilerin bu yöndeki genişleme taleplerini hoş görmemektedir çünkü ona göre bu durum, bireylerin bireyselliklerini, yani bireysel özgürlük ve seçimlerini zedeleme tehlikesini barındırmaktadır. Zira bir toplumda yaşayan herkes aynı inanç sistemine sahip olmayabilir. Bu durumda ise inançlar ve din, toplum içinde var olabilecek inançsızlıklara, farklı inanışlara karşı bir düşmanlık geliştirilmesine neden olacak, antipati toplumda

9 Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, (Cambridge University Press, 1988), 42

hakim olacaktır.[10] O halde Benthamcı perspektiften bakıldığında inançlar, inananların iddia ettiklerinin aksine birleştirici değil, ayrıştırıcıdır. O halde dine dayalı ilkeler topluma daha ahlaklı bir düzen değil aksine daha çatışmacı bir kargaşa sunmaktadır.[11] Bu, inançların toplum için faydalı değil bizzat zararlı olduğunun göstergesidir. O halde savunuların aksine din, toplumsal hayatta ortaklaştırıcı bir etken olamaz; çünkü dinin ortak fayda açısından bakıldığında işlevsiz olduğu Bentham'ın akıl yürütmesinden anlaşılmaktadır. Ortodoks dini inançlara sahip olan bireyler, bu anlayışın dışında kalan her türden dini yönelime karşı kin besledikleri ve onları kendi inançları için bir tür tehdit olarak algıladıkları için dinin toplum için temel ve kurucu bir ilke olması mümkün ve iyi/doğru değildir.[12] Zira Bentham'a göre toplumu bir arada tutan şey zaten vardır ve bu hukuk kurallarıdır. O halde dinin ahlak yoluyla toplumu bir arada tutma talebi hem gereksizdir hem de mümkün değildir.[13] Sonuç olarak diyebiliriz ki inançlar ve din, Bentham'ın felsefesinden temel yapı taşı, kurucu ilke olma anlamında uzaklaştırılmış durumdadır.

Bentham'ın inançlarla ilgili olarak onların toplumdaki/politik yapıdaki yeri ile ilgili görüşleri aynı zamanda muhafazakarlığa da bir başkaldırı olarak görülmektedir. Bunun nedeni, Bentham'ın her zaman ilerlemeden yana olması, bunun ise ancak bilimler yolu ile gerçekleşeceğini düşünmesindendir. Din, inançlar ve ona eklemlenebilecek muhafazakarlık gibi düşünce şekilleri, hem bilime hem de ilerlemeye ket vuracak bir şeydir ve bu yüzden tüm topluma hakim olmamalıdır. Dinin muhafazakarların istediği gibi toplumda başrol oynamasını sağlamak, bireyden ziyade aile, toplum gibi kavramlara daha fazla değer vermeyi gerektirmektedir. Oysa Bentham, liberal, bireyci bir filozof olarak aile ve toplum gibi kurumları kendinde birer değer olarak görmemektedir. Bu kurumlar, ancak bireyin muduluğunu sağladığı oranda değerli ve toplum için gereklidirler. Dolayısıyla bireylerin bireyselliklerinin din ve inançlar yoluyla ikincil öneme sahip olması Bentham'ın felsefesinde mümkün değildir.

Dini ilkelerin ve inanç sistemlerinin politik yapıya egemen olması ya da topluma içkin olması gerektiği ile ilgili başka bir tez ise, inançların politik yapıya itaati sağladığının iddia edilmesidir. Ancak Bentham'a göre, bireye önsel olan din ya da herhangi bir otorite, eninde sonunda bireysel ihtiyaçları karşılamakla karşı karşıya kalacak ve bu durumda yetersiz olacaktır. O halde bireyi geri planda tutan bir politik düzen, önplana aldığı otoritenin kaynağı ne olursa olsun sadece birey haklarını çiğnemekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzene de zarar verir. Bu durumda görülecektir ki bireye dışsal veya önsel bütün otoriter düzen ve sistemler aslında irrasyoneldir. Politik yapıya itaat, bu şekilde dışsal olarak sağlanamayacaktır, aksine itaat, bireye içsel olan ve ona fayda getiren ilkeler yoluyla tesis edilecektir. Faydacılığın sağladığı itaat, dinin otoritesi ile sağlanan itaatten daha etkili olacaktır. Bentham, faydaya dayalı hukukla yapılanın, yani dini değil de hukuki olanın salt ahlaki ya da dini olandan daha kuvvetli ve zorlayıcı olduğunu düşünmektedir.

10 Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 13*

11 a g e 15

12 James Steintrager, *Bentham,* (Cornell University Press, 1977), 30-46

13 Delos Mckown,*Behold the Antichrist,* (Prometheus Books, 2004), 54

Zira çok az sayıda insan cehennem gazabından korkarken, insanların tümü adli sistemin bir tezahürü olarak cezalandırmadan ve darağacından korkar. Demek ki insan eliyle oluşturulmuş olan kural ve yasalar dinin etkisinden daha güçlüdür; çünkü bunların tümü somut, deneyimlenen ve bizzat kişiler tarafından algılanabilen şeylerdir.

Peki, yukarıdaki incelemeler ışığında Bentham'ın düşünceleri ile ilgili gelinen nokta nedir? Bentham'ın teorisinde dinin ve inançların yeri neresidir? Bu noktaya kadar Bentham'ın düşüncesindeki kırılmaları inceledik. Buna göre, Bentham, teorisinde inanç alanına yer açarak faydacı anlayışla da çelişmemekte midir? Bentham dini faydasız hatta zararlı olarak gördüğüne göre politik yapının içinde inançlar hangi oranda yer almaktadır? Bentham'ın tanrıyı, algılanamayan gerçek varlıklar arasına yerleştirdiğinden bahsettik. Bu hamle ile o, açık bir şekilde dini inançlara yer açmaya çalışmaktadır. Ancak yukarıda incelediğimiz faydacı bakışa göre ise din, tanrı ve inançların bir fayda getirmediği hatta zararlı olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu noktada Bentham'ın düşünceleri, onun toplumu biçimlendirme kaygısıyla şekillenmektedir. Bu demektir ki Bentham, aslında tanrı, din ve inanç gibi konuların aslında varlık kategorisinde bile olmadığını düşünmektedir. Aynı zamanda bu alanların toplumu inşa etmesi de topluma faydalı olmaktan ziyade zararlı olacaktır. Bu düşüncelerin izleğinde Bentham, inançlara teorisinde, toplumsal faydaya hizmet edecek oranda bir yer açmaktadır. Bu yer, bireylerin de ihtiyaç alanlarıdır. Zira Bentham, bir taraftan dini zararlı bulsa da diğer taraftan da dinin bireysel yaşamdan sökülüp atılamayacağının farkındadır.

Bu görüşler sonucunda Bentham, dinin ve inançların yeri ile ilgili sorunu bir tür özel alan kamusal alan ayrımı yaparak çözmeyi denemektedir. Dini inanışlar ve pratikler, bireylerin özel alanında özgürlüklere sahip olmalıdır. Ancak bu özgürlük, başkasının özgürlüğünün başladığı noktada bitmek durumundadır. Başka bir deyişle diğer bireyler farklı inanç sistemlerine mensup olduklarında, bu durum inanç özgürlüğünden hareketle müdahale edilebilecek bir durum değildir. O, alışılmışın dışında, Ortodoks olmayan dini inanış ve pratiklere yapılacak her türlü müdahaleye karşıdır.[14] Zira bu türden özgürlüklerin toplum içinde yaşanabiliyor olması, genel mutluluğu toplumun faydasını artırmaktadır. O halde toplum içindeki bireyler, hem kendi inançlarıyla ilgili etkinlikleri istedikleri gibi yapabilmeli hem de herhangi bir dine inanmayan bireyler toplumun diğer bireyleri tarafından dışlanmadan yaşayabilmelidirler. Bu demektir ki din, toplumsal bir temel olarak ele alındığında işlevsiz hatta zararlı olurken, özel alanda bireylere fayda sağlayan, onlara mutluluk/fayda getiren bir faktördür. O halde Bentham için din, hukuk kurallarını belirlememeli ancak topluma bireysel alanlarda hizmet etmelidir. Bentham, bir taraftan dinin özel alanda kalması gerektiğini savunurken diğer taraftan da din adamlarının bireylerin düşüncelerinde önderlik etme gibi bir özelliklerinin olduğunu da kabul etmektedir. Bundan dolayı dini temsilcilerin davranışlarına diğer bireylerden daha fazla dikkat etmeleri gerektiğini salık vermektedir. Zira bu insanların diğer insanlar üzerindeki etkisi, onların ahlaklarını aşağıya çekmeye yetecek güçtedir. 15 Ancak ona göre, bütün

14 Steintrager, *Bentham, 55*

15 Jeremy Bentham, *Principles of Legislation,* in The Collected Works of Jeremy Bentham (Clarendon Press, 1998) 18

politik düzeni baştan aşağıya din adamları sağlayamaz, ayrıca hukuksal ilkelerin tamamı da dinden beslenemez. Böylece Bentham, din ve inanç özgürlüğüne izin verirken, aynı zamanda yasaları da dinsel, ahlaki ve otoriter içeriğinden de soyutlamak istemekte ve bunu da inancın, toplumdaki etkilerini, seküler bir biçimde konumlandıracak ölçüde yaşama geçirilmesini talep etmekle sağlamaktadır.

Sonuç

Bentham'ın felsefesinde hukuki alan ile bireysel alan ayrılmış ve inançlar bireysel alan içinde konumlandırılmıştır. Bentham, mutlu bir topum oluşturma isteğinde olan bir filozof olarak, kendi düşüncesinde kırılma oluştursa da toplumsal mutluluğun mümkün olabilmesi için bu alana yer açma gereğini duymuştur. Onun sisteminde inançların hukuki alana da sirayet ettiği tek alan ise, cezalandırma mekanizmalarındaki ölüm cezası ile ilgilidir. Buna göre, "Canı tanrı alır" dini buyruğunu hukuk kuralları da gözetmek durumundadır. Zira ona göre bireyler, dini inançlarına zıt olabilecek cezalara şahitlik ettiklerinde bundan hoşlanmayacaklardır. Ona göre hiçbir birey, dini inancının dışına çıkan biri hukuk kuralını iyi olarak benimsemeyecektir ve faydalı bulmayacak, bu kurala itaat etmeyi reddedecektir. Sonuç olarak Bentham'a göre sadece bireysel alanda kendisine yer bulan inanç ilkeleri, hukuki alanın belirleyicisi olmasalar da göz ardı edilmemelidir.

Kaynaklar

Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government,* Cambridge University Press, 1988

Bentham, Jeremy, *Theory of Legislation,* Elibron Classics, 2005

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* in The Works of Jeremy Bentham Volume:1, Elibron Classics, 2005

Bentham, Jeremy, *Principles of Legislation,* in the Collected Works of J,Bentham, Volume: 1, Clarendon Press, 1999

Copleston, Frederick, *Yararcılık ve Pragmatizm,* Çev: D, Canefe, idea Yayınları, 2000

Mckown, Delos, *Behold the Antichrist,* Prometheus Books, 2003

Schofield, Philip, *Utility^Democracy,* Oxford Press,2007

Steintrager, James, *Bentham,* Cornell University Press, 1977

Yalçın, Şahabettin. "Kant'ın Tanrısı Sanal Mıdır?", *Felsefe Dünyası,* no.53(2011/1)

Wittgenstein: bir tavır[1] olarak tanrıya inanç

Tanzer Yakar

Tanrıya inanç bir tavır değil midir?[2]

Wittgenstein *Tractatus* isimli eserinde düşüncelerin dile getirilişine dilin içinden çizdiği sınırla birlikte, okuyucuyu sınırın ötesinde kalan -saçma olan- üzerine susmaya zorlar. Buna karşın, sınır dâhilindeki, "bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmadığı"[3] duygusu yok olmaz. Wittgenstein *gizemli* bir duygu olarak betimlediği bu duygudan, insan doğasındaki aşkınsal bir eğilimin- "dünyayı aşmak; anlamlı dili aşmak"- belgesi olarak söz eder. Ahlak ve din üstünde konuşma çabası "dilin sınırlarının üstüne gitmeye" tahrik eder. Ama "kafesimizin sınırlarının üstüne varma, büsbütün hepten umutsuzdur."[4]

Wittgenstein *Ahlak* üzerine bir konuşmasında, dilin sınırları dışına çıkan "saçma deyimlerin yaklaşık olarak saçma olmadıklarını, tersine daha çoğu, onların saçmalığının

1 "Tavır" Wittgenstein'ın birbirinin almaşığı olarak kullandığı Almancadaki "Stellung" ve Ingilizcedeki "Attitude" sozcuğune karşılık olarak kullanılmıştır Wittgenstein'ın bu sozcuğu kullanım biçimi William James'ın dinde inanan insanın dunyanın varoluşu karşısında aldığı tavrı betimlemesiyle ile sureklilik gösterir O nedensel, alışıldık anlamda bir tavır olmaktan çok *(total)* bir tavrı belirtir

2 Ludwig Wittgenstein, Last Writings on the Philosophy of Psychology, ed Heikki Nyman G H Von Wright, çev Maximilian A E Aue C G Luckhardt, vol II Oxford Basıl Blackwell, 1990, s 38

3 Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, çev Oruç Aruoba, Istanbul Yapı Kredi Yayınları, 1006, 6 52.

4----------, "Ahlak Wittgenstein'ın Bir Konuşması," *Felsefe Dunyası* (1993) s 42

onların esas özünü oluşturduğunu görüyorum" der.[5] Bununla ilgili olarak *Ahlak* üzerine derslerine katılan öğrencisi Waismann'in eklediği notlarda şunları okuruz: "İnsan dilin sınırlarını zorlama itkisine sahiptir. Örneğin herhangi bir şeyin var olmasına hayreti ele alın. Bu hayret soru biçiminde ifade edilemez ve ona yanıt yoktur. Söylediğimi, *a priori*, sadece saçmadır. Yine de, dilin sınırların zorlarız... Ama bu eğilim, zorlama *bir şeye işaret eder*."[6]

Wittgenstein'a göre "işaret edilen" dile getirilemez ama gizemli bir biçimde kendisini gösterir: Wittgenstein *Tractatusu* bitirdikten hemen sonra yazdığı bir mektupta ironik bir biçimde aynı düşüncenin yinelendiğini görürüz. Uhland'ın şiiri "Graf Eberhards Weissdoron" hakkında Engelmann'a yazılan söz konusu mektupta şunları okuruz: "Uhland'ın şiiri gerçekten harika. Ve bu nasıl o l d u ğ u d ur: Sadece, dile getirilemez olanı dile getirmeye çalışmazsanız hiçbir şey kaybetmezsiniz. Ama dile getirilemeyen -dile getirilemez biçimde- dile getirilmiş olanda *içerilecektir*." Esasen Wittgenstein'ın T*ractatus'ta* yapmaya çalıştığı da budur. *Tractatusu* basmak için ilk uğraşlarında, Wittgenstein el yazmasını yayıncısı Ludwig von Ficker'e gönderir ve ardından ona şu mektubu yazar:

> "Kitabın amacı etik bir amaçtır. Önce önsöze gerçekte artık orada olmayan ama sizin için burada yazdığım bir cümleyi koymayı tasarladım, çünkü o belki de sizin için esere bir anahtar olacaktır. O zaman yazmayı tasarladığım şu idi: Eserim iki bölümden oluşur: Burada sunulan ve yazmadıklarımın tümü. Ama önemli olan tam da bu ikinci bölümdür. Kitabım etik alanına sanki içerden sınır çizer ve bunun bu sınırları çizmenin YEGANE kesin biçimi olduğuna ikna oldum.
> Kısaca, bugün diğer birçoklarının sadece zırvaladığı yerde, onun hakkında sessiz kalarak, kitabımda her şeyi sağlam bir biçimde düzenlemiştim. Ve bu nedenle, çok fazla hata yapmadığım sürece, sizin kendinizin söylemek istediği şeyden bir hayli söz edecektir. Belki sadece onun kitapta söylenmiş olduğu göremeyeceksiniz. Çünkü şimdi, önsözü ve sonucu okumanızı salık vereceğim, çünkü onlar kitabın en doğrudan ifadesini içerir.[8]

Umutsuzca da olsa, hayatın son anlamı üstüne, mutlak iyi ve mutlak değer üstüne anlamlı dilin sınırları içinde bir şey sormak bir *tavrı* ifade eder: "Bir soru sorma, bir yanıtta ısrar etme ya da onu sormama biçiminde farklı bir tavırda, farklı bir *yaşam biçimi* ifade edilir."[9] Örneğin, der Wittgenstein, Tanrıya inanan biri etrafına bakınıp

5 a g e

6 Brian McGuinness, ed *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann* (Littlefield 1979), ss.68-69

7 Paul Engelmann, Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir, çev. L Furtmüller, Oxford Balckwell, 1967, s.85

8 Quoted from G H von Wright, Wittgenstein (Oxford Blackwell, 1982), s 83

9 Ludwig Wittgenstein, Culture and Value, çev P Winch, Oxford Basıl Blackwell, 1980, ss 69-70

"Tüm bu gördüklerim nereden geldi?" "Her şey nerden geldi?" diye sorduğunda, talep ettiği (nedensel) bir açıklama değildir ve sorma gayesi böyle bir talebini ifade etmektir. O halde, o tüm açıklamalara karşı bir *tavrı* ifade eder. Peki, yaşamında bu nasıl görünür? O belirli bir konuyu ciddiye alma *tavrı* olsa da öte yandan belirli bir noktada neticede onu ciddiye almamaktadır ve başka bir şeyin daha ciddi olduğunu dile getirmektir."[10] "Nedensel açıklamalara karşı bu tavır, belirli bir konuda bu açıklamaların iş görmediğini dile getirir. Belirli konularla "nedensel açıklamaları" ciddiye alınabilir ama insan hayatını ilgilendiren en önemli konularda nedensel açıklama nihai olarak anlamsız ya da önemsizdir. "Bilim insanları ne acayip bir tavra sahipler"(şunu derken): "Henüz bunu bilmiyoruz; ama bilinebilir ve onu bilmemiz sadece bir zaman sorunu! Sanki söylemeye lüzum varmış gibi."[11]

Wittgenstein, "mudak değer" biçtiği, dünyanın var olmasına şaşma yaşantısını "dünyayı bir mucize olarak görme yaşantısı" olarak nitelendirir. Dünyaya karşı böyle bir tavrın karşısında, dilin sınırları içinden n a s ı la ilişkin bir açıklama esasen bu "tavrı anlamamaktır çünkü o, ol d u ğ u gibi var olana ilişkin bir tavırdır.[12] Wittgenstein "mucizevi" bir olgu karşısında, onu gerçeklikle ilişkilendirmek bakımından belirleyici olanın, bizim tavrımız olduğunu söyler:

> "Varsayalım ki, içinizden birinde birdenbire arslan başı peydah oldu ve kükremeye başladı. Ama elbette öyle alışılmamış bir şey olurdu ki ben onu yalnızca tasarımlayabilirim. Eğer biz şaşkınlığımızı atıp sakinleşseydik, bir hekim çağırmayı ve durumun bilimsel araştırılmasını önerirdim. Ve o zaman mucize nerede kalır? Çünkü yine de açıktır ki, mucizevi olan her şey, eğer biz onu bu biçimde incelersek yok olur; meğer ki biz bu sözle, bir olayın bilimce henüz açıklanmamış olmasını, öte yandan bu olayın ötekilerle birlikte bilimsel bir sistemde düzenlenmesini şimdiye dek başaramamış olmamızın ne demeye geleceğini yalnızca söylememiz gerekse."[13]

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, Dünyanın "biricikliğinin" bilincinden, "dünyanın sınırlı bir bütün olarak duyulmasından" doğan, bu tavır alış, dünyayı değiştirmese de "dünyanın sınırlarını" değiştirebilir. Dünyanın sınırlarının değişmesi demek farklı bir dil konuşmaya başlamak anlamına gelir. Bu ise ancak farklı bir yaşam biçimiyle mümkün olabilir: "Her şeyden önce, bir başka yaşam tamamen farklı imgeleri ön plana geçirir, tamamen farklı imgeleri icbar eder... Bu, farklı bir yaşam aracılığıyla birinin kanılarını zorunlu olarak değiştireceği anlamına gelmez. Ama eğer farklı bir biçimde yaşarsa, farklı bir biçimde konuşur. Yeni bir yaşamla yeni dil oyunlarını öğrenir."[14]

10 a g e., s 96

11 a g e., s 46

12 "Dunyanın n a s ı l olduğu değildir gizemli olan; o l d u ğ u d u r"----------, Tractatus Logico-Philosophicus, çev Oruç Aruoba, Istanbul Yapı Kredı Yayınları, 1006,6 4231

1 3———, "Ahlak Wittgenstein'ın Bır Konuşması," *Felsefe Dunyası* (1993): ss 40-41

1 4---------, Public and Private Occasıons, ed James C Klagge and Alfred Nordmann New York Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003,4 2 37

Wittgenstein'in sözünü ettiği "tavır" alış, sıradan, nedensel bir tavır değil, tıpkı William James'in dile getirdiği tarzda bütünsel *(total)* bir tavırdır. James, Wittgenstein üzerinde derin izler bırakan[15] Dinsel Deneyimin Çeşitleri isimli kitabında bu tavrı şöyle açıklar: "Bütüncül (*total)* tepkiler geçici tepkilerden farklıdır ve bütüncül tavırlar alışılagelmiş ya da mesleki tutumlardan farklıdır. Onlara erişmek için varoluşun ön planının ardına çekilmeniz ve bir dereceye kadar herkesin sahip olduğu, yakın ya da yabancı, korkunç ya da eğlenceli, sevimli ya da iğrenç sürekli bir mevcudiyet olarak tüm geriye kalan evrenin tuhaf bir duyusuna uzanmanız gerekir. Dünyanın bu mevcudiyeti duyusu, şahsi bireysel mizacımıza hitap ederek bizi genel olarak yaşama dair gayretli ya da umursamaz, adanmış ya da kafir, kasvetli ya da sevinçli kılar; gönülsüz ya da iyi ifade edilmemiş ve çoğu kez yarı bilinçli olan tepkimiz "ikamet ettiğimiz bu evrenin karakteri nedir?" sorusuna tüm yanıtlarımızın en tam olanıdır.[16]

Wittgenstein, "tavrı" (*Einstellung)* oluşturanın "kam" *(Meinung)* olmadığını söyler: Benim bir insana karşı sergilediğim tavrım bir "otomata" değil "bir ruha karşı tavır" [eine Einstellung zur Seele], ise bunun nedeni onun bir ruha sahip olduğu "kanısı" değildir.[17] "Tavır" "kanı"dan farklı olarak "doğru" ya da "yanlış" diye nitelendiremez. "Peki bir tavırla bir kanı arasındaki fark nedir? Şunu demek isterim: Tavır kanıdan önce gelir. (Tanrıya inanç bir tavır değil midir?") Bu nasıl olacaktır: Onu enformasyon olarak dile getirebilen biri ancak ona inanır. Bir kanı yanlış olabilir. Ama buradaki bir hata neye benzeyecektir? Duygumsu bir ifadenin bağlantısı mıdır? -Yalnız onun değil. O anlamın ve ifadesinin bağıntısıdır."[18] Wittgenstein'in verdiği bir diğer örnek Gestalt teorisini andırır şu farkla ki buradaki vurgu tavradır: "O benim için, okla delinmiş bir hayvandır."Ondan böyle söz ederim; bu şekle benim tavrım budur. [...] Eğer bu resmi filan bir hayvan olarak görürseniz sizden beklediğim şey, yalnızca onun ne anlam taşıdığını bildiğinizde sizden beklediğimden oldukça farklı olacaktır."[19]

15 Wittgenstein yakın dostu Maurice O'C Drury ile bir diyalogunda, ona William James'ın *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* ["Varieties of Religious Experience"] kitabını okunmasını salık verir Kitaptan "bir keresinde bana pek çok yardım etmiş olan bir kitap" diye soz eder Bkz Drury, "Conversations with Wittgenstein," ss 120-1 Druryın açıklaması için bkz *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy,* ed K T Fann (New York Dell, 1967), s 68 Wittgenstein diyalogun devamında James'i "iyi bir filozof kılan şeyin" onun "gerçek bir insan" olması olduğunu soyler, ibid Wittgenstein, yine Bertrand Russell'a gonderdiği bir karpostalda James'ın soz konusu kitabımdan şoyle soz eder "Şimdi ne zaman vakit bulsam James'ın *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* kitabını okuyorum Bu kitap bana "çok iyi" geliyor Hemen bir azız olacağımı demek istemiyorum, ama çok fazla islah olmayı isteyeceğim bir yolda beni çok az islah etmediğinden emin değilim Yani, (Goethe'nin Faust'unun ikinci bolumunde sozcuğu kullandığı anlamda) kaygıdan *(Sorge)* kurtulamama yardım ediyor" *Letters to Russell, Keynes, and Moore,* ed G H von Wright (Oxford Basıl Blackwell), 1974

16 William James, Varieties of Religious Experience Edinburg Longmans, Green & *Co.,* 1902, s 39

17 "Benim ona karşı tavrım bir ruha karşı tavırdır, *[eine Einstellung zur Seele],* Onun bir ruha sahip olduğu *kanısında* değilim "Ludwig Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, çev Deniz Kanıt, Istanbul Kureyel Yayınları, 1998, II, iv, s 259

18--------, Last Writings on the Philosophy of Psychology,the Inner and the Outer 1949-1951, ed Heikki Nyman G H Von Wright, çev Maximilian A E Aue C G Luckhardt, vol II Oxford Blackwell Publishers Inc, 1992, s 38

19--------, Felsefi Soruşturmalar, çev Deniz Kanıt, Istanbul Kureyel Yayınları, 1998, II, xi, s 293

Bir tavır yaşamımızda ifşa olan bir şeydir; bizim tepkilerimiz tepkinin nesnesin karşı belirli bir tavrı belirtir. Duyumları tartışırken, Wittgenstein şöyle der: "Bizim canlı olanla ölü olana karşı tavrımız aynı değildir. Bütün tepkilerimiz farklıdır".[20] Bu türden bir tavır, iradi ya da düşünsel olarak terk edilemez. Örneğin, birinin acı çektiğine duyulan inanç esasen bir tavırdır.

> "Birisine, ağrı duyduğumu söylüyorum. Onun bana karşı tavrı o zaman, inanma, inanmama; şüphe; vb olacaktır. Onun şöyle dediğini farz edelim: "Çok kötü değil." -Bu onun, ağrının dışsal ifadesinin ardındaki bir şeye inandığını ispatlamıyor mu? -Onun tavrı, kendi tavrının bir kanıtıdır. Yalnızca "Ağrı duyuyorum" sözcüklerinin değil, "çok kötü değil" yanıtının yerini de içgüdüsel sesler ve el hareketlerinin aldığını düşünün".[21]

> "Bir başkasının ağrısı olduğunda, ağrıyan yere ilgi göstermek, dikkat etmek ilkel bir tepkidir [...] Peki yi ilkel sözcüğü neyi anlatır? Herhalde bu tür davranışın dil-öncesi olduğunu: dil oyununun ona dayandığını, onun bir düşünme şeklinin prototipi olduğunu, düşüncenin sonucu olmadığını [...]
> "Buradaki görümlerle aramdaki ilişki, (insan) kavramımın bir parçasıdır".[22]

Wittgenstein bir kişinin tavrıyla ilgili olarak "onun tavrı kendi tavrının kanıtıdır"[23] der. Burada tavır benim kendimi içinde bulduğum bir şeydir. O istençle eylemin özdeşliğine benzer. Wittgenstein'ın estetik derslerinin birinde Lewy, öğrencilerinden biri, şu örneği verir: "Evsahibem bir resmin hoş olduğunu söylerse ben de buna karşılık resmin berbat olduğunu söylersem, birbirimizi çelmiş olmayız".[24] Bu durum sadece sanat için değil dinsel inanç için de geçerlidir birisi kıyamet gününe inandığını söylese ben de inanmadığımı söylesem birbirimizle çelişmeyiz.

Tavrın önemli bir özelliği genellikle belirli nesneye yönelmiş olmasıdır. Benim "ruha" ya da "Dünyaya karşı tavrım belir bir kişiye, benim dünyama nasıl baktığımı gösterir. O halde tavır ve nesnesi arasındaki yakın bir ilişki vardır. Estetik, etik ve dinsel tavır kendinde "değerli" olarak görülen belirli bir nesneye yönelmiştir. Bu son nokta, tavrın belirli bir nesneye yönelmesi, son derece önemlidir. O, etik, estetik ve dinsel deneyimin temelinde yer alan, nesneleri biricikliği içinde kavrayan *sub specie aeternis* bakıştır. Tavır olgular dünyasını değiştiremez ama "dünyanın sınırlarını" değiştirebilir. Dünyanın

20 a g e , §284, s 143
21 a g e, §310, s 151
22.---------Zettel, ed G H von Wright G E M Anscombe, 2 ed Oxford Basıl Blackwell, 1981, §543
23.---------Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt, Istanbul Kureyel Yayınları, 1998, §310
24.---------Estetik, Ruhbilim, Dinsel Inanç Uzerine Dersler Ve Soyleşiler, ed Cyril Barrett, çev. A Bakı Guçlu, Ankara Bilim ve Sanat Yayınları,, 1997, §36, s 26

sınırlarını değiştiren bakış *sub specie aeternis* bakıştır. İki görme biçimi arasındaki fark nesnelere olağan bakış tarzıyla *sub specie aeternis* bakış tarzı arasındaki farkı ifade eder: "Nesnelere olağan bakış tarzı nesneleri sanki ortalarından görür, *sub specia aeternis* görüş dışardan. Arkaplan olarak tüm dünyaya sahip oldukları bir tarzda".[25]

Bu bakışın bir diğer ayırt edici özelliği bengi bir "şimdi"de yuvalanmasıdır. "Olguların toplamı olarak" Dünya" ile Benim Dünyam "şimdi"de rastlaşır. Şimdide Dünya Ben im Dünyamdır ve Dünyaya karşı "doğru" Tavır şimdiye yönelik bir tavırdır.

Wittgenstein mutlu yaşamdan, "dünyanın ıstırabını savuşturan,"[26] "olaylar üzerinde herhangi bir etkiden vazgeçerek kendimi ondan bağımsız- -ve böylece herhangi bir anlamda ona hâkim- kılabildiğim"[27] bir yaşam olarak söz eder. Ama "şayet mutsuzsam ve mutsuzluğum Ben'im ve var olduğu şekliyle yaşamım arasındaki büyük bir yarığı yansıttığını biliyorsam, hiçbir şey çözmüş değilim. Yanlış bir yolda olsam gerek ve bu ayrılığın var olduğu şekliye yaşamın değil Ben'im kendi hatam olduğuna dair son derece, can alıcı bir içgörü elde etmediğim sürece, duygularımın ve düşüncelerimin karmaşasında asla bir çıkış yolu bulamayacağım"[28] Wittgenstein'in sözünü ettiği hata Ben ve yaşam arasındaki uyumsuzluktur. Ama bu uyum, Leibnizci anlamda bir anda ve hep birden gerçekleştirilebilecek bir uyum değildir:

İsteyen bir öznenin tavrının belirlediği, olasılıkların edimselleştiği noktada inanç doğabilir. Bu inanç dünyadaki "eylemlerin sonuçlarıyla" ilgili değildir.[29] ve İsteyen Ben "olguları etkileyemez"[30] Önünde iki alternatif vardır: Mutluluk ya da mutsuzluk.[31]; "mutlu yaşam iyidir, mutsuz yaşam kötüdür."[32] İnsanları mutluluğa götüren üç şey vardır: i) "Varoluş amacını başarmak;"[33] ii) "dünyayla uyum içinde olmak;"[34] iii) "Tanrının istencini yerine getirmek."[35] Kendi aracılığıyla iyi ve kötünün dâhil olduğu inancın taşıyıcısı,[36] isteyen özne muduluğu Tanrıyla, kaderle, dünyayla, dünyanın özüyle uyum içinde olarak elde edebilir.[37] Peki, uyumlu olunması gereken bu öz, bu kader nedir? O açıkça bir anlamda bengidir, dünyanın değiştirilemez formudur; "Ama kişinin yaşamı sorunsal olmayan şekilde yaşaması olanaklı mıdır? Sonsuzlukta yaşaması, zamanda değil."[38] O, bir kerede edinilmiş bir kazanım değildir. Çünkü "yalın şimdi imgesini, tüm zamansal dünyadaki önemsiz anlık

25---------, Defterler 1914-1916, ed G H von Wright G E M Anscombe, çev Alı Ütku, Istanbul Birey Yayıncılık, 2004, 7 10 16

26 a g e , 13 8 16

27 a g e , 11 6 16

28 Paul Engelmann, Letter from Wittgenstein with a Memoir Oxford Basıl Blackwell, 1967, s 76.

29 Ludwig Wittgenstein, Defterler 1914-1916, ed G H von Wright G E M Anscombe, çev Alı Utku, Istanbul Birey Yayıncılık, 2004, 30 7 16

30 a g e , 5 7 16

31 a g e, 8 7 16

32 a g e, 30 7 16

33 a g e, 6 7 16.

34 a g e, 8 7 16

35 a g e

36 a g e, 2 8 16.

37 a g e, 8 7 16

38 a g e, 6 7 16

resim olarak ve gölgeler arasındaki gerçek dünya olarak görmek eşit biçimde olanaklıdır."[39] "Burada ne hatadan ne de bu hatanın üstesinden gelmeden söz edilebilir. Eğer o hastalık olarak adlandırılırsa, bir kez daha, bir üstesinden gelme olamaz. Çünkü hastalık tekrar baş gösterebilir."[40] Wittgenstein'a göre yapılması gereken insanların yaşamlarında eylemlerinden ilham almasıdır:

> "İnsanların yaşamlarını tümüyle eylemlerindeki ilhamlarla yönetmesine izin verilmesi gerektiğine inanırım ve şimdi bunun en yüce yaşam olduğuna inanmalıyım. Eğer istemiş olsaydım böyle yaşayabileceğime inanıyorum, eğer onun için cesaretim olsaydı. Ama yok ve ümit ediyorum ki ölene değin, yani, ebediyen bu beni mutsuz etmesin."[41]

Kaynaklar

Engelmann, Paul. Letter from Wittgenstein with a Memoir. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

James, William. Varieties of Religious Experience. Edinburg: Longmans, Green & Co., 1902.

McGulnness, Brian, ed. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. Littlefield, 1979.

Wittgenstein, Ludwig. "Ahlak: Wittgenstein'in Bir Konuşması." *Felsefe Dünyası* (1993): 34-42.

———. Culture and Value, çev. P.Winch. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

———. Defterler 1914-1916. çev. Ali Utku. Ed. G. H. von Wright G. E. M. Anscombe. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.

———. Estetik, Ruhbilim, Dinsel inanç Üzerine Dersler Ve Söyleşiler, çev. A. Baki Güçlü. Edited by Cyril Barrett. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

———. Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt. İstanbul: Küreyel Yayınları, 1998.

———. Last Writings on the Philosophy of Psychology, çev. Maximilian A. E. Aue C. G. Luckhardt. Edited by Heikki Nyman G. H. Von Wright. Vol. I. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

39 a g e , 8 10 16.

4 0---------, Public and Private Occasions, ed James C Klagge and Alfred Nordmann New York Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003,19 2.37, s 193

41 a g e , s 203

———-. Last Writings on the Philosophy of Psychology,the Inner and the Outer 1949-1951. çev. Maximilian A. E. Aue C. G. Luckhardt. Edited by Heikki Nyman G.H. Von Wright. Vol. II. Oxford Blackwell Publishers Inc, 1992.

————-. Public and Private Occasions. Edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.

———-. Tractatus Logico-Phllosophicus. çev. Oruç Aruoba. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1006.

———-. Zettel. Edited by G. H. von Wright G. E. M. Anscombe. 2 ed. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

İnanç ve tanrının varlığı üzerine

Tamer Yıldırım

YEREL ELEŞTİRİLER

Modern dönemde inancın mahiyeti ve Tanrının varlığı hakkında en önemli eleştirileri getiren kişilerden biri ünlü Alman düşünürü Ludwig Andreas Feuerbach'tır (1804—1872). Fakat ortaya koyduğu Tanrı düşüncesinin eleştirisi, dinin kökeni ve bunlarla bağlantılı diğer konular kendi içinde ne kadar tutarlıdır? Bu sorunun tartışması özellikle Batı dünyasında Feuerbach'ın yaşadığı dönemde fazlasıyla yapılmış, günümüzde içinde bulunulan dönem dikkate alınarak farklı şekillerde yapılmaya devam etmektedir. Yazımızda önemli gördüğümüz eleştirileri ele alıp değerlendireceğiz. Bunu yaparken katılmadığımız veya Feuerbach'ın yanlış olarak ele alınıp değerlendirildiğini düşündüğümüz hususları belirteceğiz.

Öncelikle kendi kültür havzamızda olan eleştirilere bakacak olursak bunları üç ayrı noktada toplayabiliriz. İlk olarak ileri sürülen görüş Feuerbach'ın fikirlerinin özellikle Hıristiyan dünyası için büyük tehlike oluşturduğu İslam dünyası için aynı durumun söz konusu olmadığı meselesidir. Fakat bu, ilgili hususa tek yönlü bakmak anlamına gelmektedir: Örneğin Feuerbach'ın yansıtma teorisinin eski Yunan, Mısır ve hatta Hıristiyanlık gibi bazı dinler için geçerli olduğu kabul edilse bile, her din için geçerli olduğunun söylenemeyeceği, çünkü eğer Feuerbach'ın kastettiği manada insanın arzularının bir yansıması olarak Tanrı'nın ortaya çıktığını kabul edersek, tarihi gelişmelerle bunun çatıştığını görüleceği belirtilmektedir.[1] Bu anlamda yapılan bir diğer eleştiri de özetle şöyledir: "Kilise, Tanrıdan

1 "Örneğin M S 620 yıllarında yaşayan bir Arabın ideallerinin yansıması olan Tanrı anlayışıyla Kuran'ın Tanrı kavramı arasındaki ilişki bunu açıkça ortaya koymaktadır Bu sıradan insanın en önemli idealleri çok çocuk sahibi olmak, bol servete sahip olmak, daha çok kadınla evlenmek vs bu ve benzeri arzular olsa olsa bir Arap şeyhinin özelliklerini oluşturur Yoksa Islam'ın Tanrı anlayışını

söz ederken O'nu baba, oğul ve kutsal ruh biçiminde ifade ederek İsa'yı da bedenleşmiş bir Tanrı olarak dile getirmiştir. Feuerbach gibi ateistlerin büyük bir kısmı Tanrı kavramı ile insan doğası arasında doğrudan bir ilişki kurmuş ve bu ilişkiyi çeşitli şekillerde yorumlayarak dinî inançların özünün burada yattığını düşünmüşlerdir. Feuerbach baba ve oğul gibi insan figürleriyle sembolize edilen Tanrı kavramını yine insanın kendisinin ortaya çıkardığını iddia etmiştir. Dolayısıyla Feuerbach'ın fikirleri Hıristiyan bir dünyada anlamlı olabilir. Ancak aynı tenkitlerin dünyanın diğer bölgelerinde benzeri etkiyi göstermesi zor olacaktır. Örneğin Feuerbach'a göre insan kendi niteliklerini Tanrı'ya atfederek bir anlamda kendi varlığını yüceltiyordu. Belki İsa'nın Tanrılaştırılmasında bu eleştirinin gerçeklik payı bulunabilirdi. Ancak İslâm dinine baktığımızda Tanrı'nın nitelikleriyle, insanın özellikleri arasında bir uçurum bulunmaktadır. Hz. Muhammed dahi herkes gibi bir insan olup, acı ve tatlı yönleriyle yaşamın içinde olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İslâm dininde ne Tanrılaştırılmış varlıklar ne de kilise gibi Tanrısal kurumlar mevcuttur. İslâm dinine göre insan Tanrı'yı kendi biçiminde göremez. Dolayısıyla Tanrı'nın insan düşüncesi tarafından ortaya konduğu biçimindeki bir itiraz İslâm dinini bağlamaz. Hıristiyanların Tanrı'yı tanımlarken O'nu baba ve oğul gibi terimlerle adlandırmaları Feuerbach'a böyle bir eleştiri imkânını tanımış olabilir. Ancak bu eleştiriler İslâm dini için bir anlam ifade etmemektedir.[2] Fakat Feuerbach'ın düşüncesine baktığımızda teoloji ve felsefenin konusunun Tanrı'nın doğası ile ilgili metafiziksel spekülasyondan ziyade, insani varlığın incelenmesi olduğunu görürüz. Yalnız, bunun anlamı özellikle Bonhoeffer'ın da belirttiği gibi arzulanan Tanrı'nın, çarmıhtaki Tanrı İsa Mesih olduğu anlamına gelmez.[3] Yani genel olarak Tanrı kavramının ele alındığını ifade eder.

Bu konuda diğer bir değerlendirme de şöyledir: "Feuerbach'ın dini, Tanrı kavramıyla daha doğrusu Hıristiyanlıkla özdeşleştirmektedir. Zaten bu konudaki kitabının adının *"Hıristiyanlığın Özü"* olması bunu göstermektedir. Eğer o dini, Hıristiyanlıkla özdeşleştiriyorsa zorunlu olarak insanları da Hıristiyanlardan ibaret görmelidir. Onun sözünü ettiği insan ne Budist ne Şintoist ne Zerdüşt ne de antik pagandır. Sadece Hıristiyan'dır. Feuerbach'ın söylediklerini doğru kabul etsek bile sadece Hıristiyanlık için doğrudur. Tanrısız ya da monoteist olmayan dinleri açıklayamamaktadır. Çünkü Tanrısız bir dinde projeksiyonda olamaz."[4]

Belirtilen eleştiriler büyük oranda doğrudur. Fakat şunu da unutmamak gerekir, Feuerbach ilk yazdığı eser olan *"The Esence of Christianity" de* Hıristiyanlığın bir eleştirisini yapmıştır. Fakat bundan sonra yazdığı *"The Esence of Religion", "The Esence of Lectures on the Religion"* ve *"Theogony"*de sadece bir dinin değil bütün dinlerin eleştirisi vardır. Dikkatlice bakıldığında *"Christianity"*de Yahudilik ve pagan dinlerinin eleştirisinin olduğu görülebilir.[5] Ayrıca Roger Garaudy yaptığı değerlendirmede antropomorfizm konusunda

değil" Mehmet Aydın, *Dın Felsefesi,* 3 bs., (Ankara Selçuk Üniversitesi, 1992), s 215-217

2 Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi, 4.* bs., (Ankara D 1. B Yayınevi, 2004), s 136-138

3 Dietrich Bonhoeffer, *Meditating on the World,* (Cambridge, MA, Cowley, 1986), s 45

4 Zeki Ozcan, *Indirgemecilik ve Din,* (Bursa, 2001), s 104-105

5 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity,* çev. George Elliot, (New York, London

Feuerbach'ın düşüncesiyle İbn Rüşd'ün bazı fikirlerinin benzerliğine dikkat çekmektedir.[6] Yahudilik hakkında bu kadar konuşan Feuerbach'ın eğer İslam hakkında daha geniş bilgisi olsaydı bu konuda da söz söyleyeceği aşikârdır. Bunun yanında çağımızda Hasan Hanefi gibi bazı düşünürlerin Feuerbach'tan harekede İslam Kelam İlmini antropolojiye indirgeme gibi girişimleri de mevcuttur. Bizim burada yapmamız gereken Feuerbach'ın eleştirilerinin Müslümanları ilgilendirmediğini söylemekten ziyade genel bir bakış açısıyla durumu değerlendirmektir.

Ateist bir insanın Batı dünyasında veya İslam dünyasında olmasının pek bir önemi veya daha doğru ifadesiyle farkı yoktur. Örneğin Feuerbach'ın düşüncesinden hareketle Tanrı'nın veya ölümsüzlük düşüncesinin insanın arzularının bir yansıması olduğunu söyleyen bir insana "Bu İslam'ın Tanrı veya ölümsüzlük anlayışında yok" dolayısıyla "ilgili eleştiri Hıristiyanların bir sorunudur" denilemez. İlaveten genel olarak bakıldığında " *The Essence of Christianity*" adlı eserde Hıristiyanlıktan kastın genel anlamda din olduğunu söylemişlerdir. Yani eleştirilen şey herhangi bir din değil. dinlerin tamamı ya da genel ifadesiyle din olarak adlandırılan her şeydir. Burada dinlerin ilahi kaynaklı olması veya olmaması önemli değildir. İster bu dinler bir Tanrı düşüncesine sahip olsun isterse Kofuçyüslük gibi bir Tanrı anlayışına sahip olmasın. Önemli olan dinin niçin ortaya çıktığına verilen cevaptır. Feuerbach'ın cevabı da açıktır: "Korkuların, arzuların, umutların, özlemlerin ve ideallerin bir yansıması" olması. Bunu da bütün din veya dini düşüncelere yayabiliriz. Dolayısıyla Feuerbach'ın düşüncesinin daha geniş bir bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Feuerbach'ın görüşlerini bu anlamda ele alıp eleştirdiğimizde şu durumla karşılaşırız:

GENEL ELEŞTİRİLER

Feuerbach'ın ana hipotezini yeniden belirterek başlayacak olursak: "İnsanlar temelde kendilerinin olan özellikleri Tanrı'ya yansıtırlar ve insanları Tanrının karşısında özelliklere sahip olarak algılarlar."[8] Bunu kısaca şöyle tahlil edebiliriz: İnsanların Tanrı'nın özelliklerini tanımlamak için kullandıkları sıfatlar aslında insanı nitelemek için kullanılması gereken sıfatlardır. Bu hipotez Feuerbach'ın insanın kendine yabancılaşması görüşünün iki özelliğini

Harper&Row Publishers, 1957), s 113,117,119,121, 208, 209.

6 Garaudy'nın değerlendirmesi şoyledır "Ibn Ruşd, "*Tehafut et-Tehafut*" adlı kıtabının daha ılk sayfalarından ıtıbaren, Musluman dınının, evrenın akla dayanarak derınlemesıne ıncelenmesıne çağrı teşkıl ettığını belırtmıştır Dın ve felsefe arasında, akıl ve hayal arasındakı gıbı bır fark olduğunu açıklamıştır Ibn Ruşd'e gore, dın pek gelişmemiş zıhınler ıçın sembol, ımaj ve efsane yoluyla, felsefenın kavramlarla bulduğu ve ıspat ettığı gerçekleri ıfade eder Dın ve felsefe, konusu bakımından ayrılmaz, fakat gerçeği farklı seviyelerde ve farklı metotlarla açıklarlar ( ) Felsefe dın ılişkıleri hakkındakı bu goruş XIX yüzyılda Hegel tarafından gelıştırılecek ve ancak Feuerbach ve ozellikle Marx ıle yenı bır aşamaya ulaşılacaktır" Roger Garaudy, *Sosyalızm ve Islamiyet,* çev Doğan Avcıoğlu, E Tufekçi, (Istanbul Yon Yayınları, 1965), s 51

7 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther,* çev Melvin Chemo, (New York Harper & Row, 1967), s 112.

8 Feuerbach, *The Essence of Christianity,* s 65

yansıtır. İlki mahrum etme sürecidir yani kişinin pozitif özelliklerinin diğer bir şeye transfer hareketi. İkincisi yer değiştirmedir ve insanların kendilerini negatif kavramlarla yeniden kavramlaştırmalarını içerir. Kendine yabancılaşmanın iki özelliği zorunlu olarak tek bir realitede birleştirilir. Bunu da zorunlu olarak şu takip eder ki, insan Tanrı'ya kendi özelliklerini bahşettiğinde kendileri sırf bu nedenle insani doğanın negatif görüşüne sahip olacaktır. Yani bir anlamda Tanrı'yı Tanrı yapmak için iyi, önemli, üstün sıfatları ona, düşük sıfatları kendimize verdik. Bunun anlamı kendimizi üstün sıfatlardan mahrum etmek ve bu sıfatları Tanrı dediğimiz bir varlığa atfetmektir. Burada şunu belirtmeliyiz ki, Feuerbach'ın aksi görüşe sahip olanlar tarafından insanlar zayıf ve kendi kaderini kontrol edemeyenler olarak tanımlanmadı. Çünkü dinlerin insan tanımı Feuerbach'ın düşündüğü kadar aciz bir insan anlayışı değildir.

Feuerbach'ın ortaya koyduğu ve bu düşüncenin bir anlamda tersine çevrilmesi ise daha tartışmalı bir haldedir. Zira genel olarak baktığımızda Feuerbach bireyden ziyade türleri vurgulayarak, bireysel insanın aşkın-tür olarak değerini inkâr ederek, Tanrı'yı hesaba katmaksızın insanı yüceltmiştir. Eğer biri bunun sonuçlarıyla felsefi bir ideayı yargılayabilirse, kişinin şunu sorması gerekir: Böyle yüceltilen insan gerçek insan mıdır? Eğer o geçici bir anda ve mekânda olan varlık ise onun trajik ünüyle beraber, insanın kendisi olduğu iddia edilebilir mi? Düşünce tarihindeki bir sonraki adım ya da diğer bir ifadeyle Feuerbach'ın bir adım ilerisi egzistansiyalizmin katı ümitsizliği değil midir ve onun ideası da insan doğası olarak böyle bir şeyin olmadığı değil midir?[9] Dolayısıyla bu tür bir kabul Feuerbach'ın dine yönelttiğinden daha büyük sorunları beraberinde getirir. Ayrıca Feuerbach hiçbir zaman sonsuz bilinci kanıtlamadı. Yani Feuerbach ateizm için teklif etmiş olduğu delilleri ispatlanmış olarak kabul eder. O hiçbir zaman gerçekten insan bilincinin sonsuz olduğunu kanıtlamamıştır, bunu sadece iddia etmiştir. Tabi ki, eğer bizim bilincimiz gerçekten sonsuzsa, o zaman biz Tanrıyız. Fakat açıkça durum bu değildir, zira Tanrı değişmez ve sınırsız iken bizim bilincimiz değişir ve sınırlıdır.

Bunun gibi Feuerbach asla kanıtlayamadığı, fakat sadece iddia ettiği, "Tanrı sadece insanın şuursuzca yaptığı yansıtmanın bir varsayımıdır, ötelere yansıtılmasıdır" görüşünü değerlendirdiğimizde de şunu görürüz. Bugün yeryüzünün özgür halkları olarak sayısız insan vardır, kendilerinin tamamıyla şuurundadırlar ve bunlar kendi özgürlüklerinin ve tarihin akışının bir temeli ve garantisi olarak Tanrı'ya inanmaktadırlar. Feuerbach'ın iddia ettiği gibi şuursuzca bir bağlılık içinde değildirler. Oysa Feuerbach'a göre insanların bilgisizliği, kültürel geri kalmışlığı, dini düşüncenin ortaya çıkması ve yaygınlaşması için en uygun unsurlardan biridir.[10] Buna karşın örneğin Feuerbach'ın çağdaşlarından biri olan Alexis de Tocqueville şöyle demiştir; "Maalesef, gerçekler teori ile hiçbir şekilde uyuşmamaktadır. Avrupa'da bazı kesimler vardır ki, onların inançsızlıkları sadece bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır; ama Amerika'da -ki bu ülke dünyanın en

9 E Graham Waring, *Introduction*, Feuerbach, *The Essence of Christianity*, (New York The Continuo Publishing Company, 1989), s iii-ix

10 Todor St Stoyçev, "Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi", çev Mehmet Yavuz, *Felsefe Dergisi*, De Yayınevi, 1988/3, s 90-91

özgür ve aydınlanmış ülkelerinden biridir- insanlar dinin zahiri icaplarını şevkle yerine getirmektedirler."[11] Bugün ise inanmış olan insanlar bilgisizce bir inanmadan ziyade eskiye nazaran çok daha fazla bir bilgilenmeyle inanmaktadırlar.

Feuerbach'ın düşüncesindeki bir diğer eleştiriye açık varsayım da "kişinin herhangi bir objeyi bilmek için o şeyin kendisi olmak" zorunluluğudur. Fakat Feuerbach bu önermeyi de hiçbir zaman kanıtlamamıştır. Zira benzer benzeri bilebilir. Bilgi analojiyle olabilir. Örneğin; Biz bir ağacı bilmek için ağaç olmak zorunda değiliz, fakat sadece zihnimize onun benzerini yerleştiririz. Ayrıca, Tanrı'yı bilmek için Tanrı olmak zorunda değiliz. Benzerlik bilgi için yeterlidir; sujenin ve objenin ayniyeti gerekli değildir.

Feuerbach'ın yansıtma din teorisine getirilebilecek diğer bir eleştiri ise, o, ortaya koyduğu şeyin kendi görüşünün, kendi tasavvurunun bir yansıması olacağını göz önüne almamıştır. Feuerbach sadece Tanrı'nın olmadığını düşünmüştür. Belki Freud gibi Feuerbach da kendi suretindeki bir Tanrı görüşü yaratmakla meşgul olmuştur. Onun ateizmi -reddettiği teizm gibi- kendi arzularından ortaya çıkan bir illüzyon olabilir. Kendini yansıtma, ateizmle beraber daha iyisi olmasa da teizmi de açıklar. Yani, Norman L. Geisler'in olayı tersten açıklayan ifadesiyle "Belki de biz Babayı yaratmadık; belki de ateizm onu öldürdü."[12]

Tanrı'nın, insanın kendinde eksikliğini hissettiği özellikleri çaresizlik içinde atfettiği bir yansıtma olduğu görüşü şu şekilde de eleştirilebilir: Gerek bir kişiye, gerek bir şeye gerekse Tanrı'ya yönelik olsun insanın tüm inançları, ümitleri ve sevgisi mutlaka bir yansıtma unsuru içerir. Fakat bu, yansıtmanın muhatabı olan nesnenin var olmadığını göstermez. Tanrı'ya inanç çocuğun babası ile olan ilişkisinden etkilenmiş olabilir. Tanrı'nın olmadığı anlamına da gelmez. Psikolojik açıdan Tanrı inancı her zaman bir yansıtmayı içerebilir veya bu inancın tamamıyla bir yansıtmadan ibaret olup olmadığı şüphesi her zaman söz konusu olabilir. Çünkü konu, örneğin seven bir kimse söz konusu olunca da aynıdır: Her seven kişi sevgilisinin kendi zihnindeki imajını sevgilisine yansıtır. Peki, bu durum sevgilinin olmadığını veya onu sevenin onu gördüğü veya düşündüğü gibi olmadığını mı gösterir? Seven kişi kendi yansıtmalarıyla sevgilisini onu dışarıdan tarafsız bir gözle değerlendirmeye çalışan birisinden daha derin bir şekilde anlayamaz mı? Kısacası yansıtmanın var olması onun muhatabı olan nesnenin varlığı veya yokluğuna hükmedemez. Yani Tanrı inancının psikolojik olarak izah edilmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Bunun tersi için de aynı durum söz konusudur. Yani Tanrı inancının bir yanılgı olduğunun psikolojik olarak izah edilmesi gibi bir zorunluluk yoktur.

Buradaki asıl problem yani Feuerbach'ın düşüncesinin çıkış yeri. Freud'un teorilerinde

11 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edt J P Mayer, çev George Lawrence, (New York Anchor Books, Dobleday&Company Inc , 1969), s 534-535 ve ayrıca bk s 448-149, 542 Harvey Wheeler'ın deyimiyle "Tanrı'yı oldüren bir donem aynı zamanda Tanrı'yı doğuran bir dönem olacaktır" ki, çağımıza baktığımız da dinin ortadan kalkmasını değil dinden uzaklaştırılmaya çalışılan insanların farklı dini gruplara katıldığını gormekteyiz Harvey Wheeler, 'The Phenomenon of God', *The Center Magazine*, Vol 4, s 8 Fakat bu, ateizmin gunumuzde etkisi ve gucunun zayıfladığı, yaygınlığının sona erdiği anlamına gelmez

12 Norman L Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Michigan Baker Boks, 2002), s 244

de çevrelenmiş olan, hakikat ve realite konularında arzunun gerçekleşmesi, baskı altında tutulan kuvvetli bir arzunun gerçekleşmiş olduğunun sanılması durumudur. Şöyle ki, bir şeyi sadece arzulamak onu varlığa getirmez. Arzular hakikat iddiaları için ölçü değildir. Bizim sadece onun var olmasını arzulamamız ve umut etmemiz herhangi bir şeyin var olabilmesi için doğru olmaz. Gerçekte insani arzuların durumu Tanrı'nın ontolojik durumuyla şu veya bu şekilde ilgisizdir. Feuerbach Tanrıdaki ontolojik realiteye bağlanan özel ve kapsamlı nedenleri ya da temelleri oluşturan arzuları veya Tanrı'nın yansımalarını bütünüyle göstermeye çalışır.® Fakat olaya tersinden bakacak olursak Feuerbach'ın arzusu kendisinden daha üstün ve yüce bir varlık olmasını arzulamaktı. Dolayısıyla belki de yanlış olan arzu buydu. Her ne kadar Karl Barth ve Dietrich Bonhoeffer'in vurguladığı gibi insani arzulara uygun olan Tanrı Yahudi, Hıristiyan veya İslami kutsal metinlerdeki Tanrıyla büyük ölçüde uygun olsa da bu durumu değiştirmez.

Feuerbach'ın bakış açısıyla Tanrı ve sıfatlarına baktığımızda şöyle bir sorun çıkar karşımıza: Feuerbach'ın Tanrı'nın sıfatlarını insani sıfatlar olarak görmesindeki en büyük sıkıntı insanın Tanrı'yı kendi kelime ve kavramlarıyla açıklamasıdır. Zira bu nitelendirme insana ait olunca bir anlamda Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları da antropomorfik bir mahiyet kazanır.® Yani sıfatlarına baktığımızda Tanrı'nın insana benzediğini görürüz. Bu Tanrı'nın bir eksikliğini göstermez zira onu hiç tanımasaydık Tanrı olduğunu nasıl bilecektik? Yani biz Tanrı'nın antropomorfik idealarının dini anlamını ruhsaldan daha ziyade bedensel sıfatlar ve kapasitelerle ilgili olarak Tanrı ve insan arasındaki benzerliği açıkça göstermesiyle daha iyi anlarız. Çünkü insanın sahip olduğu güçler Tanrı'yı ve onun niteliklerini tam olarak kavrayamaz. İnsan ve Tanrı arasındaki benzerlik bundan dolayı tamamıyla anlaşılamaz ve idrak edilemez dini bir olgudur. Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın insani karakteri dini alana dayanır; bu rasyonel değildir. Bu Feuerbach'ın gözden kaçırdığı şeydir ve bu olgu üzerindeki onun negatif dini muhakemesi yani yargılaması başarısız olmuştur. Yaşayan din daima 'suretler' ve 'sembollerde' kendini ifade eder fakat suretler Tanrısal realite anlamında değildir. Konunun dışındakiler bunu metafor olarak isimlendirir, inananlar değil. Pek çok din olduğu gibi dini formülasyonun yani dini sistemli bir şekilde ifade etmenin de pek çok yolu vardır.[13] Dinin insani özellikler kullanılarak açıklanması da bu yollardan biridir. Bundan hareketle dinin insan ürünü olduğunu çıkarmak mantıksal ve dilsel açıdan sorunludur. Bu noktada antropomorfizmin tanımına baktığımızda bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü antropomorfizm insanın duygu, düşünce, tutku ve fiillerinden bazılarının başka bir varlığa, özellikle Tanrı'ya aktarılmasıdır ki, bu teolojik düşüncede kaçınılmaz bir tutumdur. Zaten eğer antropomorfizmi Tanrı hakkında meşru bir açıklama biçimi olarak görmeseydik, onunla ilgili hiçbir fikrimiz olamaz ve onu hiçbir zaman dile getiremezdik. Bir anlamda Tanrı'nın pek çok sıfatını ona antropomorfizm sayesinde yükleriz. Bu bizim onu anlama çabamızın bir sonucudur.® Zira insani bir dil kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir.[14] Bundan dolayı da Tanrı'nın bu şekilde ifade edilmesi onun sıfat açısından insani bir mahiyete sahip olduğu anlamına gelmez.

13 W Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, çev John B Carman, Matinus Nijhoff, (Netherlands: The Hague, 1960), s 249-250

14 Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri Rey Yayıncılık, t y), s 50

Feuerbach'ın "İnsan insanın Tanrısıdır" formülünde bazı çelişkiler bulunmaktadır: "Çünkü bu formül insanı insanla açıklarken Tanrı kavramına dayanmaktadır. Ancak bu Tanrı'nın fonksiyonu sadece açıklama ilkesi olmasıdır. Varlığın hayali diye nitelediği Tanrı'yı insanı anlamanın anahtarı yapmakla Feuerbach şu iki noktada yanlışa düşüyor gibi görünmektedir: 1. Varlığı olmayan Tanrı'nın fonksiyonu nasıl olabilir? 2. Gerçek bir insan hayali bir varlıkla nasıl açıklanabilir?"[15] Eğer Feuerbach yeni bir Tanrı ortaya koymaya çalışsaydı bu değerlendirmesinin doğru olabilirdi, çünkü Feuerbach "İnsan insanın Tanrısıdır" sözüyle yeni bir Tanrı ortaya koymadığını, varolan Tanrı'yı ortadan kaldırıp yerine insana daha çok değer yükleyen bir anlayış tesis ettiğini bunun bir ileri aşamasının da Marx'ın yapmaya çalıştığı gibi dinin tamamen ortadan kaldırılması olduğunu belirtir.[16] Bu, bir anlamda Feuebach'ın yapmaya çalıştığı şeyin yine kendisi tarafından çürütülmesi demektir.

Dinin ve onunla alakalı olan görüşlerin antropolojiye indirgemenin hatalı olacağını ifade etmemizi gerektirecek diğer bir sebep ise, dinde antropolojik olarak nitelenemeyen ve başka hiçbir şeye indirgenemeyen öğelerin olmasıdır. İnsanla ilgili açıklamaların dinlerde bulunması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Zira insan ve Tanrısı arasındaki ilişki evrensel bir olgudur. Çok sayıda Tanrı veya ilahi varlık az ya da çok insanın görünüşüne benzer olarak sunulmuştur ve Tanrı ideasının dinî antropomorfik karakteri dikkate değerdir.[17] Çünkü Tanrı'nın antropomorfik ideaları bütün dinlerde vardır. Fakat Hıristiyanlıkta bunlar insan Tanrı'nın benzerliğine inanmada şahit yani tanıktırlar, benzerlik sonsuzlukta değil sınırlı bir doğada gibidir. Ayrıca içeriğine bakıldığında ilkel dinlerdeki mitik ifadelerle ilahi dinlerdeki ifadeler birbirinden farklıdır. Bunlardan gerçek olmayan bir kısım miti dikkate almamamız gerekir. Homer/Homeros eserlerindeki veya İsis, Osiris v.s. gibi. Kutsal kitaplardaki Tanrı'nın konuşması, gelmesi yani fiilleri ve sıfatları yani insanı diyebileceğimiz nitelikler örneğin Yahweh'yi veya Allah'ı insan yapmaz. Eğer biz miti anlamak istiyorsak o zaman yazarın idrakini dikkate almak zorundayız ve bizim onu yabancı rasyonalist bir ölçüye veya değere veya düzeye uygulamamız gerekir. Dindar insan Tanrısal mitik idealarını insani tecrübeler ve müşahedelerde kullanır veya tatbik eder. Bunu başka türlü yapma imkânı yoktur. Her Tanrı ideası mitik bir ideadır, bu Tanrısal özü insani bir modele göre sunar. Fakat o zaman Feuerbach'ın insanın herhangi bir insanüstü ürünü husule getirmesi tezindeki hata nedir? Antropomorfik Tanrı gerçekte bir insan değildir, her dindar insan bunu iddia edebilir ve bu sadece onun buradaki herhangi bir değeri açıklamasıdır veya bu değere tanıklığıdır. Bu olgunun açıklamasına sadece tarihsel verinin kesin ve açık bir müşahedenin yani gözlemin temelleri üzerinde erişilebilir. Sorun insani nitelikler hakkında düşündüğü miti tasvir eden veya hikâye eden dindar insan bunu Tanrısına nasıl izafe eder. Sorun modern zamandaki insanların nasıl olduğu değil, Antiklerin durumunun ne olduğudur. Antikler bu mitleri sadece insani bir öğe olarak anlatmamışlardır. Onlar evlilik, yeme-içme vs. gibi şeyleri sadece Tanrısal yani ilahi olarak değil insani olarak ta düşünmüşlerdir. Çünkü insanın

15 Ozcan, *İndirgemecilik ve Din*, s 102

16 Sergei Bulgakov, *Karl Marx as a Religious Type: his Relation to the Religion of Anthropotheism of Ludwig Feuerbach*, çev Luba Bama, Belmont: Nordland Publishing Co., 1979, s 88

17 Kristensen, age., s 246

anlayışı belli bir seviyeye kadardır. O seviyeden daha ilerisini tam anlamıyla anlayamaz. Bundan dolayı şu denilebilir ki, Tanrı'nın antropomorfik ideası Tanrısalı takdir etmek için veya hakkını vermek için hatalıdır ve yanlıştır.[18] Yani Feuerbach'ın düşüncesi insanı Tanrı olarak gören pagan dinlerin eleştirisi için doğru olabilir fakat ilahi dediğimiz ve insani özelliklerden tamamen azade diyebileceğimiz ilahi varlık anlayışı için yanlış veya en hafif tabiriyle yetersizdir.

Feuerbach'ın düşüncelerini değerlendirirken değinmemiz gereken bir konu da Feuerbach'ın Hegel düşüncesiyle olan irtibatıdır. Zira Feuerbach'ın düşüncesine bağlı olanların kullandıkları bir husus da Hegel düşüncesinde zaten Feuerbach'ın fikirlerinin bulunduğu değerlendirmesidir. Fakat bu değerlendirmenin doğruluğu oldukça şüphelidir. Çünkü Hegel'e göre Tanrı, insanda ortaya çıkar, Feuerbach'a göre insan kendinde Tanrı'yı yaratır. Bunlar birbirinden oldukça farklı iki görüştür. Farz edelim ki Tanrı bizdeki baba tecrübesinin bir yansımasıdır; O, onun imajıdır. Fakat niçin bu imaj Tanrı'nın bizzat kendisi değildir? Bu imajın üzerinde yansımasını bulduğu sahne nedir? Feuerbach bugün birçok insandan daha iyi görmüştür ki, eğer bir yansıtma din teorisine sahipseniz tahayyüllerin bu sahne üzerine nasıl yansıdığını ve sonsuz bir şeyin yani kutsal, koşulsuz ve mutlak olanın nasıl sonuçlandığını açıklarsınız. Bu nereden geliyor? Tanrı baba mutlak değildir. Daha doğrusu kendi sonlu yapımızda kendi kendimize sahip olduğumuz hiçbir şey mutlak değildir. Burada eğer Tanrı'ya atfettiğimiz şeyler bizim sahip olduğumuz şeyler olsaydı bu doğru olabilirdi. Fakat belirttiğimiz gibi inançlı hiç kimse kendi nitelikleriyle Tanrı'nın niteliklerini bir görmez.

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Bu felsefi olarak temellendirilmiş ve psikolojik olarak geliştirilen yansıtma teorisi makul değil midir? Yani, 'bundan sonraya iman' psikolojik olarak yorumlanabilir mi? Buna vereceğimiz cevap olumlu olabilir. Çünkü bağlılık duygusunun varlığı inkâr edilemez, insanın arzu ve ihtiyacının pek çok türü özellikle de kendini koruma ve mutluluk içgüdüsü inanç ekseninde önemli bir rol oynar. Aynı zamanda kabul edilmeli ki, hayal ve hayal gücü her bilişsel akt'ta içerilmiştir ki, her birini ve her şeyi sahip olduğum yöntemle biliyorum ve bundan dolayı bilmeyi o an bir şey olarak benim bilgimin objesine yerleştiriyorum -yani, yansıtıyorum- bugün bilgi sosyolojisinin terimlerinde biz bilgi elde etmenin sürecindeki sosyo-kültürel faktörler ve ön koşulları hakkındaki her şeyden daha fazla bilgi edinmiş ve bunu bildirmişizdir.[19] Ancak 'bundan sonrası'nın çok kompleks olan yapısı hakkında söylenebilecek şeyler psikolojik bir açıklamayla ifade edilebilir mi? İşte asıl sorun buradadır ve açıktır ki, bu durum sadece psikolojik faktörlerle açıklanamaz.

Peki, insana inanmamanın sebebi nedir? Eğer insan insana (Tanrı'ya) inanmıyorsa bunun nedeni onun güçsüzlüğü eksikliği midir? Güçsüz ve eksik olan bir varlığın Tanrı tasarımı ne derece sağlıklıdır? Hangi insan Tanrı'yı üretmiştir? Şeytanı üreten de insansa biz nasıl anlayacağız Tanrı ve Şeytan arasındaki farkı? Bunu bize Kilise mi sunacak? Eğer Kilise sunacaksa -ki Feuerbach da zaman zaman Kilise teolojisinin de bir sapma olduğunu söylüyor- o zaman Feuerbach'ın kendi Tanrısından bahsetmemiz söz konusu olacaktır.

18 Kristensen, *age.*, s. 247-248

19 Karşılaştır P. L. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, (New York, 1966)

Özel ve ona özgü bir Tanrı'dan. Onun sınırlarını belirlediği bir Tanrı'dan. Buradan da kişi kadar Tanrı vardır anlayışına varacağımız ortadadır. Bu noktada kişilerin menfaatleri sürekli çatışacağı için sadece Tanrıların çatışmalarından söz edeceğiz demektir. Bu noktada sevginin Tanrısından söz etmemiz güçleşecektir. Zira Tanrısız insanlık, çok daha fazla insanlık dışı sonuçlara ve çağımızdaki terör olaylarına sahiptir. İki dünya savaşı, eski SSCBdeki esir kampı (Gulag), Nazilerin Musevi katliamı (Holacoust), atom bombası vb. Tanrısız insanlığın yolunun hayvanlaşma olduğunun açık bir kanıtlamasıdır.[20] İnsanın dini açıdan değil psikolojik açıdan ele alındığında bile böyle bir durumun yapısına ters olduğu açıktır. Bu konuda en fazla söz söyleyenlerden biri olan Karl Barth, Feuerbach'ın yaşadığı dönemin bir insanı olduğunu belirterek onun görüşlerinin ortaya çıkış zamanının, aydınlanmanın hemen akabinde olduğu, dönemin etkisiyle dinin yeni bir şekil alması gerektiğini ifade ettiği fakat gerek Feuerbach'ın ve gerekse dinin insanların hayatlarından tamamen çıkacağını ileri süren diğer insanlar gibi onun da yanıldığını belirtmektedir.[21] Fakat Barth'ın belirttiği gibi Feuerbach eğer sadece zamanının bir çocuğu ise yansıtma din teorisi olarak ifade ettiğimiz ve bugün insanların ateizme yönelmelerinde hâlâ etkili olan bir görüşün varolmasını nasıl açıklayacağız? Bu tür "tehlike geçmiştir, bunlar bir dönemin moda fikirleriydi, modası bitti" demek olayın ne ciddiyetini azaltır ne de onu ortadan kaldırır.

Sonuç

Sonuç olarak Feuerbach'ın ileri sürdüğü görüşler materyalist bir bakış açısıyla bakıldığında haklı çıkarılabilir. Fakat kesin doğru olarak ileri sürülemez. Teistik bakış açısından da yanlış olduğu ileri sürülebilir. Fakat tamamen ikna edici bir şekilde yanlışlığı ortaya konulamaz. Zira ilahi âlemi tam anlamıyla müşahede edemeyen insan aklı bu noktada yetersiz kalmaktadır. Bu dinin ve onunla alakalı olan şeylerin akıl dışı bir nitelik taşıdığı anlamına değil akıl üstü bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelir. Ve bu sınırda sözün bittiği noktadır.

Kaynakça

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, 3. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.

Barth, Karl, "The Introduction to the Essence of Chiristianity", Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York, London: Harper&Row Publishers, 1957.

Berger, P. L., Luckmann, T. *The Social Construction of Reality*, New York: 1966.

Bonhoeffer, D., *Meditating on the World*, Cambridge: MA; Cowley. 1986.

Bulgakov, Sergei. *Karl Marx as a Religious Type: his Relation to the Religion of Anthropotheism of Ludwig Feuerbach*, çev: Luba Barna, Belmont, Nordland Publishing Co. 1979.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Faith According to Luther*, çev. Melvin Cherno.

20 Kung, *Credo, The Apostles' Creed Explained for Today*, s 12

21 Karl Barth, 'The Introduction to the Essence of Chiristianity' Feuerbach, *The Essence of Christianity*, (New York, London Harper&Row Publishers, 1957), s xxviii

New York: Harper & Row, 1967.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity,* çev. George Eliot, New York: Harper & Row, 1957.

Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve İslamiyet,* çev. Doğan Avcıoğlu, E. Tüfekçi, İstanbul: Yön Yayınları, 1965.

Geisler, Norman L., *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics.* Michigan: Baker Boks, 2002.

Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?" *A.Ü.İ.F. Dergisi,* çev. M. Sait Yazıcıoğlu, C. 23,1978, s. 505-531.

Koç, Turan, *Din Dili,* Kayseri: Rey Yayıncılık, t.y.

Küng, Hans. *Credo, The Apostles' Creed Explained for Today,* çev. Jonh Bowden. London: SCM Press. 1993.

Küng, Hans, *Freud and the Problem of God,* çev. Edward Quinn, New Heaven: Yale University Press, 1979.

Özcan, Zeki, *indirgemecilik ve Din,* Bursa, 2001.

Zeki Özcan, "Özel Sözlük, Antropomorfizm maddesi", (Frederick Ferré, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman,* Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Bursa, 1999, içinde) s. 220.

Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat,* C. 4, sayı: 3, 2001, 19-33.

Schoenfeld, Eugen. "Images of God and Man: An Expolratory Study", *Review of Religion Reserch,* vol. 28, no. 3, March, 1987, s. 229.

Stoyçev, Todor St. "Ludwig Feuerbah'ın Ateizmi", çev. Mehmet Yavuz, *Felsefe Dergisi,* De. Yayınevi, 1988/3. s. 87-95.

Thiselton, Anthony C., *A Concise Encylopedia of the Philosophy of Religion,* Oxford: Baker Akdemic, 2005.

Tillich, Paul. *A History of Christian Thought,* edt. Carl E. Braaten, New York: A Touchstone Book, 1968.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America,* edt. J. P. Mayer, çev. George Lawrence, New York: Anchor Books, Dobleday&Company Inc., 1969.

Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi,* 4. bs., Ankara: D. i. B. Yayınları, 2004.

Waring, E. Graham, *Introduction,* Feuerbach, *The Essence of Christianity,* New York: The Continuo Publishing Company, 1989, s. iii-ix.

Wheeler, Harvey. 'The Phenomenon of God', *The Center Magazine,* sayı, 4, s. 7-12.

Felsefenin olanağı olarak teolojisiz metafizik

Sevinç Türkmen

"Avamı korkmazsa korkutucu olur"[1]

İnanç araştırması yaygın olarak teoloji araştırması ile sınırlı düşünülse de teoloji, inanç araştırmasının boyutlarından sadece biri olarak düşünülebilir. Zira inanç ya da inanma üzerine araştırmalar, epistemolojinin temel araştırma konularından biri olduğu için bu kapsam içinde düşünülmesinde ve bu araştırmanın teoloji ile sınırlandırmadan ele alınmasında yarar gözüküyor. Spinoza epistemolojik olarak nadiren vurgu yaptığı inanç araştırmasının teolojik boyutunu politik görüşleri ile birlikte geliştirir ve bu iki araştırma alanını da doğa araştırmasının altına yerleştirir. Teolojinin konusu olarak inanç kavramının dışında gerçek inancı ise şöyle tanımlar: "Gerçek inanç, gerçek bilgiye götüren ve bizi gerçekten sevilebilir olan şeylere karşı uyanık tuttuğu için iyidir"[2] Diğer taraftan teolojinin konusu olarak inanç ise bunun aksine gerçekliğin bilgisinin yoksunluğundan ileri gelir.

1 Ethica / Geometrik Yontemle Kanıtlanmış ve Beş Bolume Ayrılmış Ahlak, Spinoza, çev Çığdem Durusken, Kabalcı Yayınları, 1 Basım, Istanbul 2011, Bolum IV, Onerme LIV, Not 1 * Spinoza'nın bu belirlemesi insan doğasına atıf yoluyla değil, gerçeklığın bılgısıne sahıp olmayan ya da gerçeklığe dair yeterlı bılgıye sahıp olmayan bır toplumun yonetılmesınde varolan ya da varolmuş durumu anlatmaya donuk bır belırleme olarak anlaşılmalıdır Zıra Spınoza ınsan doğasına bu anlamıyla herhangı bır onsel belırleme atfetmemektedır

2 Short Treatise On God, Man and His Well-Being, Spinoza-Complete Works, translation by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2002, s 67

Spinoza, teoloji araştırmasında temel olarak hurafe kavramını ele alır ve hurafe ile korkunun insanlar üzerindeki baskının oluşturulmasındaki işlevini gözler önüne serer. Spinozaya göre hurafenin tek kaynağı korku duygusudur. Bu korku duygusu, dinin baskılarının temel duygusu olagelmiştir. Bilindiği üzere sevinç ve keder, Spinoza'nın duygu kuramını yerleştirdiği temel iki duygudur. Ona göre sevinç, zihnin kavrama gücünü yani etkinlik durumunu geliştirirken keder aksi yönde zihnin kavrama gücünü engelleyen ve zihni zayıflatan bir etkiye sahiptir. Duyguların tanımı ile ilgili ontolojik araştırmasını Ethicada ortaya koyan Spinoza'ya göre korku ise "kuşkulu bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir keder"den başka bir şey değildir. Diğer taraftan bu kuşkunun ya da istikrarsızlığın epistemolojik bir temeli olduğunu yani ancak bire bir fikrin yoksunluğunun kuşkuya ve istikrarsızlığa neden olabileceği vurgular.

Korku, insanın gerçekliği kavramasında ve zihnin etkinleşmesinde önemli bir engel olarak görülür. Bununla birlikte, Spinoza'ya göre kendi doğasında alındığında ne bir insan ne de bir *ilah*, insanı edilginleştiren ve güçsüzleştiren keder, acı ya da korku gibi duyguları olumlamaz ya da bunlara etik bir değer yüklemez. Umut da geleceğe dönük belli bir kuşku ve istikrarsızlık yoluyla açıklanan bir duygu olarak benzer bir olumsuzluk içerir. Spinoza, umut ve korku gibi duygulara her ne kadar olumsuzluk atfetse de bu duyguların bazen aşırılığı engellemek açısından olumluluk taşıyabileceğini de vurgular. Ancak ona göre, duygulara atfedilebilecek olumluluk ya da olumsuzluk niteliği etkinlik ve edilginlik arasındaki ayrım ile gerekçelendirilebilir. Öyleyse Spinoza'nın teoloji eleştirisini duygu kuramından yararlanarak ortaya koyduğunu söylemek mümkün gözüküyor. Özellikle inancı saptırarak insanları köleleştiren ve bu kölelikten yararlanan inanç yapılarının insanlara korku gibi duyguları telkin ettiğini belirten Spinoza'ya göre, bu yöndeki korku, erdemin önünde de bir engeldir: "Erdemi öğretmektense kusurları eleştirmeyi çok iyi bilen batıl inanç sahipleri, insanları akıl doğrultusunda yönlendireceklerine korkuyla baskı altına almaya çalışırlar, çünkü insanların erdemi sevmelerinideğil dekötüden kaçınmalarını isterler. Böylelerinin tek amacı başkalarını da kendileri gibi zavallı hale getirmektir"[4]. Spinoza'ya göre insanları ölüm korkusuyla belli bir inanca bağlamanın yolu da benzer bir ilişkiyle açıklığa kavuşur.

Korku ve güçsüzlük duygusu üzerine yerleşen din, insanların doğalarının aksi yönde bir doğaya, doğallığa meyletmesine neden olur ve insanlar "böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar"[5]. Bu durumda dine dair önyargılar özgürlüğe dair önyargılarla birleşmiş olacaktır. Oysa Spinoza'ya göre özgürlük, güçle doğrudan bağıntılı olmakla birlikte insana dair herhangi bir güçsüzlük özgürlükle hiçbir yolda birleştirilemez. Zira özgürlük, insanın kendi doğasının yasaları uyarınca etkinlik gücünün artırılması olarak düşünülmelidir. Dinler ise insanın etkinlik gücünü değil edilginlik ya da itaat gibi durumlarını olumlar. Spinoza'ya göre bu edilginlik ve itaat

3 Ethica, Bolum III, Onerme XVIII, Not II

4 Ethica, Bolum IV, Onerme LXIII, Not

5 Tractatus Theologico - Politicus, Benedictus Spinoza, çev Cemal Bali Akal - Reyda Ergun, Dost Yayinevi, Ankara 2008, s 45

durumu bedenin itaatiyle koşulludur. Spinoza, bedenin edilginliği ile ilgili bu belirlemeyi iktidar araştırmasının geneli içinde kullanışlı olduğunu düşünür. Ona göre bir insanın iktidar altında tutulabilmesinin koşulu sadece beden yoluyla gerçekleştirilebilir.

İtaat eden ya da boyun eğdirilmiş bir toplumda nasıl ki korku bu itaatin ve boyun eğdirilişin bir dayanağı olarak iş görüyorsa bunun aksine özgür bir toplumda ise umut hakim olacaktır. Spinoza ya göre bu toplumlardan ilkindeki insanlar "yaşama sevinci" yoluyla belirlenirken İkincisinde "ölümden kaçma" korkusu yoluyla belirlenecektir. Spinoza, teoloji ve Kutsal Kitap araştırmasında güç ve güçsüzlük, korku ve umut gibi ayrımlar yaparken onun esas amacının teoloji ile felsefeyi birbirinden bağımsızlaştırma olduğu anlaşılacaktır: "şuna kesinlikle emin oldum: *Kutsal Kitap* aklı bütünüyle özgür bırakır ve onda felsefeyle ortak olan hiçbir şey yoktur. Tersine, *Kutsal Kitap* da, felsefe de kendilerine özgü temellere dayanırlar"[6] Bu felsefenin teolojiden mutlak kopuşudur. Bu kopuşla birlikte Spinoza'nın toplum kavrayışındaki detaylar da iyiden iyiye belirginleşir.

Spinoza, toplumda birilerinin diğerlerini yönetmesinde iş gören dinlerin aksine insan doğasının kendi eşiti tarafından yönetilmeye ya da kendi eşitini yönetmeye uygun olmadığını düşünür. Filozofa göre, "insanlar için eşitlerine hizmet etmek ve onlar tarafından yönetilmekten daha ağır bir şey olamaz"[7]. Peygamber karakteri de bu bağlam içinde düşünüldüğünde hükmünü yitirecektir. Spinoza, peygamber ile filozof arasında bir kıyaslama yapmayı tercih etmeksizin peygamber karakterinin çözümlemesi üzerinden teoloji ile felsefe arasındaki ayrımı temellendirmeye çalışır. Bu ayrımda ortaya koyduğu en belirgin argüman, ilkinin hayal gücüne İkincisinin ise zihne dayandığı yönündedir. Teoloji ile felsefe arasında yapılan bu ayrım, Spinoza'nın toplum anlayışını ortaya koymada da belirgin bir rol oynayacaktır.

Toplumun politik kuruluşunda felsefenin yeri

Spinoza'nın teoloji ile felsefe arasında hiçbir yakınlığa yer bırakmaksızın ortaya koyduğu ayrım onun politik görüşlerinde kurucu bir yere sahip olacaktır. Bu kuruculuğun dayanağı ise elbette ki Spinoza'nın felsefesi ya da metafizik kavrayışıdır. Tüm teolojik kategorilerden bağımsızlaşmış hatta ontolojideki tüm teolojik içeriği hükümsüz kılmış bir metafiziğe dayanan bu politik anlayış, bir yandan toplumun kuruluşunun insanların eşit yönetimine bir yandan da siyasi bütünlüğe dayanacaktır. Bunun olanağı ise gerçekliğin bilgisine götüren yolda önyargılardan ve kurgulardan kurtulmak olacaktır. Spinoza, önyargılardan ve kurgulardan kurtulmak konusunda onun yorumları göz önünde bulundurulduğunda ona atfedilemeyecek oranda tarihselci bir yöntem izler. Spinoza'ya göre, gerçekliğin bilgisi hem doğa araştırması ile hem de teolojik bir eleştiri ile tarih araştırmasında terkip edilebilir: "Gerçekten de tabiatı yorumlama yöntemi, öncelikle tabii tarih üstüne sistemli bir araştırma sürdürmek, sonra da tabii şeylerin tanımlarını kesin veriler olarak ondan çıkarmaktır. Aynı biçimde, *Kutsal Kitap'ı* yorumlamak için de onun hakkında tarihi bir araştırmayı sistemli

6 Tractatus Theologico - Politicus, s 49
7 Tractatus Theologico - Politicus, s 111

olarak ve eksiksiz bir dürüstlükle sürdürmek zorunludur"[8]. Böylelikle itaat ile özgürlük ya da teoloji ile felsefe arasındaki ayrım doğa ve tarih araştırması üzerine yerleşecektir. Zira doğa araştırması bize teolojinin birincil olmadığını gösterir. Spinoza'ya göre birincil olan, doğa araştırmasıdır ve Kutsal Kitap'ın kendi tarihinden bahsedilebilirken doğanın evrensel tarihinden bahsedilebilir ki "tabiatın evrensel tarihi olsa olsa felsefenin temelini oluşturur"[9]. Dolayısıyla doğaya ya da insana dair bilgimizdeki yanılgı doğaya dair bilgi eksikliğimizden ileri gelmektedir.

Teolojik anlamda inanç ile felsefi anlamda bilgi arasında doğa araştırması yoluyla koyulmuş ayrım, bu iki kavramın sadece birbiriyle bağımsızlığını değil çelişkili olduğunu da gözler önüne serer. Bu çelişkinin ortaya konuluşu ise Spinoza'nın yaşadığı yüzyıl düşünüldüğünde oldukça radikal bir tutumu göze alıştır. Zira Spinoza'ya göre, teoloji ile felsefe arasındaki yakınlaştırma bir yanılgıdan ibarettir ve ancak doğanın kavranılması ile aşılabilir: "yanılgı doğanın ilk öğeleri (ilk öğeler basit, tikel ve temel olan anlamındadır) hakkındaki bilgisizliğimiz yüzündendir [...] Eğer soyutlamalara olabildiğince az başvurarak ve olabildiğince ilk öğelere, yani doğanın kaynağı ve kökenine geri gidersek bu yanılgılardan korkmaya gerek duymayız"[10]. Kurguya ve hayal gücüne dayanan inancın konusu itaat iken felsefenin konusu gerçeklik ve özgürlüktür. Felsefe, nasıl ki konusu itibariyle inançtan ayrılıyorsa kavramsal ve dilsel olarak da ondan ayrılmalıdır. Bu anlamda bir yaklaştırma Tanrıya bazı insani sıfatlar affedilmesine neden olacaktır ki bu atıf hem bilgi ile inancın karıştırılmasına hem de Tanrıya atfedilen sıfatlar nedeniyle teolojik bir ahlakın haklılaştırma çabasına yol açacaktır. Deleuze, Spinoza'nın felsefeyi teolojiden arındırma çabasının uzantılarını ve bu çabanın uygunluğunu şöyle tasvir eder:

> "Spinoza'ya göre tanrıbilimin yarattığı yıkım ve zarar sadece nazari değildir; bunlar, tanrıbilimin, doğaları bakımından farklı bu iki düzen arasında bizde uyandırdığı pratik karmaşadan kaynaklanırlar. Bilginin akılcı bir tarzda geliştirilmesi ya da akıl tarafından dönüştürülüp tercüme edilmesi gerekse bile, tanrıbilim en azından bu bilginin temelini Kutsal Kitabın verilerinin oluşturduğunu düşünür: Ahlaki, yaratan ve aşkın bir Tanrı varsayımları buradan çıkar [...] burada tüm ontolojiyi tehlikeye düşüren bir karışıklık vardır: Buyruğun anlaşılır bir şeyle, itaatin bilginin kendisiyle ve 'Varlık'ın bir 'Hükümle karıştırıldığı, *uzun zamandır süregelen bir hatanın* tarihi söz konusudur. Yasa, daima İyilik-Kötülük değerlerinin çatışmasını belirleyen aşkın durumdur. Bilgi ise daima iyi-kötü varoluş tarzlarının niteliksel farklılıklarını belirleyen içkin kudrettir."[11]

8 Tractatus Theologico - Politicus, s. 135

9 Tractatus Theologico - Politicus, s 226

10 Kavrayış Gucunun Gelişimi, Spinoza, çev. Can Şahan, Kuram Yayınları, 1. Baskı, Istanbul, s 51

11 Spinoza - Pratik Felsefe, Gilles Deleuze, Norgunk Yayınları, Çev. Ulus Baker, Istanbul 2005, s 32

Böylece Spinoza, varlığın tek bir neden yani içkin neden olduğunu söyleyerek Deleuze'un bahsettiği "süregelen bir hatayı nihayetlendirmiş olacaktır.

Spinoza'nın teoloji ile felsefe arasındaki ayrıma dair gerçekleştirdiği teorik ve politik çözümlemenin gücü onun felsefesinin bütününe sirayet eden hakikat arayışından gelmektedir. Bu arayışın özünü ise onun belki de yaşamın en temel ilkesi olarak gördüğü özgürlük sorunu oluşturmaktadır. Filozofa göre, "farklı görüşleri ve mizaçları sıkı sıkıya birleştirebilen tek şey hakikattir"[12]. Hakikat arayışı salt bir anlama çabası ile ilişkilendirilemeyeceği gibi bu arayış aynı zamanda özgürlüğün de metafiziksel imkânını temin eder. Spinoza'nın teolojik ve politik çözümlemesi, insanlar arasında geliştirilmiş tüm itaat biçimlerini olumsuzlayarak felsefeye dayanan bir politikanın özgürlüğün bir güvencesi olduğunu duyurur. Bununla birlikte Spinoza özgürlük konusunda sadece teolojik bir eleştiriyi yeterli görmez ve insanı diğer insanlara hizmet ettirecek ya da insanı diğer insanlar karşısında güçsüz kılacak tüm unsurların özgürlük önünde bir engel teşkil ettiğini düşünür: "Özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani bir yetkinliktir. Böylece, insanda güçsüzlüğünü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez"[13]. Özgürlük konusundaki bu belirleme, bir yandan teoloji ile felsefenin hiçbir yolda bağdaşamayacağını diğer yandan özgürleşme olanağının felsefi-politik bir dayanağının aynı metafizik temelde buluşması ile gerçekleşebileceğini duyurmaktadır.

Kaynaklar

Deleuze, Gilles. *Spinoza - Pratik Felsefe*, çev: Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005

Spinoza. *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak,* çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2011

Spinoza. *Short Treatise On God, Man and His Well-Being*, Complete Works, translation by: Samuel Shirley,, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002

Spinoza. *Tractatus Theologico - Politicus*, çev: Cemal Ball Akal - Reyda Ergün, Ankara:Dost Yayınevi, 2008

Spinoza. *Kavrayış Gücünün Gelişimi,* çev: Can Şahan, İstanbul: Kuram Yayınları, 1. Baskı

Spinoza-Blyenbergh. *Kötülük Mektupları,* çev: Alber Nahum, İstanbul: Norgunk, 2008

Spinoza. *Tractatus Politicus*, çev: Murat Erşen, Ankara: Dost Yayınları, 2007

12 Kotuluk Mektupları, Spınoza-Blyenbergh, çev Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, 1 Bakı, Istanbul 2008, Mektup XIX

13 Tractatus Politicus, Spınoza, çev Murat Erşen, Dost Yayınları, Ankara 2007, s 18

İnancı temel alan bir sanat olarak retoriğin sunduğu imkanlar

Özlem Duva

Retoriğin bütün güçleri kendinde topladığını bilsen ne derdin kimbilir Sokrates. (Gorgias)[2]

Tanrılara gelince, onların ne varolduklarını ne varolmadıklarını ne de ne şekilde varolduklarını biliyorum, çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen pek çok şey vardır. Onların duyu organları ile algılanmamaları, insan hayatının kısalığı. (.Protagoras)[3]

Bilmeye dayalı olarak kozmosun düzenini, imana yahut imanla birlikte akla dayalı olarak da Tanrısal düzeni kavramaya yönelmiş felsefi tutumlardan farklı olarak retorik, *sözü* temele alarak insansal düzeni inşa etmeye yönelmiş bir sanat ve aynı zamanda bilginin karşısına kanaatleri, hakikati kanıtlamanın karşısına da ikna ve inandırmayı koymak biçiminde özetlenebilecek bir paradigma değişimi olarak, Sofistlerle birlikte önem kazanmıştır. Bu paradigma değişimiyle Sofistler, Aydınlanma çağında Hume'un: alışkanlıklarımızın ve inançlarımızın bilmeden bağımsız olmadığı iddiasına dayalı olarak ortaya koyduğu

1 Inanç kavramını tecrube yaşantısının ve alışkanlıklarımızın yarattığı beklenti olarak, kanıları içerecek ve *belief* kavramına denk düşecek biçimde kullanmaktayız Burada soz konusu olan iman etme, teslim olma anlamındaki, dolayımsız bir bağlanmayı ifade eden *faith* değildir

2 Platon, *Gorgias*; Çev Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, Turkiye Iş Bankası Kultur Yayınları, Istanbul, 2010, s 16(454 b)

3 Protagoras, *Tanrılar Uzerine,* Aktaran, Freeman, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophen,* A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorsokratiker, Harvard University Press, Cambridge, 1971, s 125-126

nedensellik eleştirisinin nüvesi olarak kabul edilebilecek görüşleri ortaya koymuşlardır. Sofistlerin bu görüşleri, kanaatlerimizin rölatif karakterinin bilginin çok da dışında sayılamayacağı temel argümanını içeren retorik zemininde geliştirdikleri söylenebilir. Hakikat ve hakikate ulaşma yollarının radikal bir eleştirisi olarak karşımıza çıkan bu olgu, sadece ontolojik ya da epistemolojik zeminde değil, politik zeminde de köklü bir dönüşümü ifade etmektedir.

Sofistler, kendilerinden önceki doğa filozoflarının kozmosu açıklama çabasıyla yön verdikleri Antik Yunan dünyasının bir süre sonra varlık-oluş, çokluk-birlik, ve görünüş-gerçeklik arasında sıkışıp kalan felsefi sorunlarına, pratik yaşantının ilgi ve ihtiyaçlarına yönelmek suretiyle yeni bir soluk getirmişler ve bunu yaparken de *söz*ün gücünü kullanmışlardır. Pratik sorunlara yönelmiş bir felsefenin sözü ve konuşmayı temel alması anlaşılırdır; zira dünyevi ilgi ve ihtiyaçlar, kendisini ancak karşılıklı diyalogda, konuşmada ve dile getirilen *sözde* ifade eder. Belki de bu yüzden Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farka dayalı bir zeminde kendisini inşa eden tek tanrılı dinler dahi sözün kurucu vasfından vazgeçmemiş, sözü Tanrı kelamı olarak da konumlandırmış olsalar, muhataba (yani sözün anlamını kavrayacak olan insana) başvurma yoluyla hakikati ifşa etme çabasına girmişlerdir. O halde Tanrı ile insan arasındaki ontolojik ayrımdan hareket eden öğretiler bile aslında örtük olarak logos'u sözle sınamaktadırlar, denilebilir.

Dünyanın yaratıcı ilkesinin akıl mı söz mü olduğu konusunda ise gerek Doğu gerekse Batı geleneğinde sürüp giden tartışmanın logosa içkin iki temel kavramı, *zihin* ile tecrübe dünyasını ve topluluğun ortak kanaatlerini yansıtan *söz* arasındaki mücadelede şekillendiği açıktır. Bu mücadeleyi ifşa eden ve kozmosa düzenini veren ilkenin evrene yayılmış bir rasyonalite mi yoksa Tanrı kelamı mı olduğu tartışması yaratım düşüncesinin izahına dair problemleri de içermekle birlikte, konuşma ve dilin doğasını nerede ve nasıl belirleyeceğimiz konusundaki politik tutum farklılıklarını da ortaya koymuştur. Aydınlanma dönemine gelindiğinde ise "dilin insan aklının ürünü olduğu" fikriyle birlikte, bu tartışmalara farklı boyutlar kazandırılmıştır. Nitekim Gadamer, bu yeni boyutun önemini, dili öğrenerek büyümenin, dünyayla, insanlarla ve nihayet kendimizle tanışarak büyümek olduğunu, böylece anlama yoluyla kendi hakikatimizin bilincine varmayı sağladığını belirterek, yani konuşmanın başkasına ihtiyaç gösteren diyalojik doğasına vurguda bulunmak suretiyle ortaya koymaktadır.[4]

Gadamer'in işaret ettiği noktaya bir başka açıdan bakılacak olursa söz un, aynı zamanda hakikati transandant olanda temellendiren bir varlık metafiziğine karşı koymak konusunda güçlü bir silah olabileceği de görülür. Öyle ki hakikat, bizim elde ettiğimiz ya da yöntembilimsel kesinlikle sahip olduğumuz bir şey olmayabilir. Argümanların uygunluğu, geçerlilik ve ikna edicilik kriterleri konuşma anında belirlendiğinden, hakikat de diskursif bir tarzda gözden geçirilmiş olmalıdır. Dahası, eğer bir hakikatten, sarsılmaz bir hakikatten çok yaşam ve anlam dünyamızı kavrama peşindeysek ve aynı zamanda dünyayı

4 Gadamer, H Georg; *Hakikat ve Yontem 2.Cilt,* Çev Husamettin Arslan- Ismail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, Istanbul, 2009, s 335

ve evreni monolojik bir zeminde kurmanın açmazlarını hesaba katabiliyorsak, o zaman hakikat diye bildiğimiz şeyin sadece kanaatten ibaret olduğunu görebilir, bir ölümlü olarak kendi kanaatimizi diğer ölümlülere üstün kılma çabasının, tahakkümden başka bir anlamı olmadığını kavrayabilir ve sonuç olarak da başkalarının kanaatleri ile kendi kanaatlerimizin karşılaşmasına izin verebiliriz. Burada esas olan hakikatin değersizleştirilmesi değil, bir tür olarak insanın ve onun düşüncelerinin değer kazanmasıdır. Böylece bir taraftan gizil olarak düşünmek, bilmek, yahut aşmak gibi hakikati bulmaya yönelik arayışımızı sürdürsek de ulaştığımız şeyin tartışmasız kabul edilebilir tözsel bir üstünlüğe sahip karakterde ve değerde olmadığının farkına varabiliriz. Diğer yandan düşünceye gücünü veren şeyin, sahip olduğu hakikat muhtevası değil, insanlara hakikati aramak yoluyla sunduğu yaşam ve canlılık itkisi olduğu düşünüldüğünde, insanın hakikat arayışının bir varoluş meselesi olduğu söylenebilir. Ancak belirtmek gerekir ki her düşünce, tam da Kant'ın ifade etmiş olduğu gibi muhatabıyla, yani başka bir ben'in yargısıyla sınanabildiği ölçüde geçerlidir ve bu geçerliliği test etmenin tek yolu da konuşma ve diyalogdur.[5]

Sofistlerin retoriğe kattığı anlamı buradan hareketle düşündüğümüzde, bilgi ve kanaatler, bilmek ve inanmak arasındaki kategorik ayrımın belki de ne kadar yapay olduğunu M.Ö. 5. yüzyılda ortaya koymuş olmalarıyla onların, logos'un bilindik anlamını değiştirip dönüştürmelerindeki önemini de görmüş oluruz. İlk dönem Sofistlerinden Protagoras'ın ünlü sözü "İnsan herşeyin ölçüsüdür", şöyle devam etmektedir: Varolanların varolmalarının ve varolmayanların varolmamalarının". Burada bilginin nesnel koşullarının, algı ve insansal ilgilere dayalı olarak reddedildiğini görmekteyiz. Nitekim bunu izleyen ifadeler açık bir biçimde hakikat denen şeyin sadece inançtan, bilginin ise öznel algılardan ibaret olduğunu ortaya koyacaktır:

> "Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle... Üşüyen için rüzgar soğuktur, üşümeyen ise soğuk değildir".[6]

O halde aslında bizim varlığa yahut tümellere ilişkin nesnellik iddiamız da tamamen geçersiz ve temelsiz olabilir. Bu bakış açısının epistemolojik bakımdan yarattığı zorluklar bir yana, politik, ahlaki, estetik ve dini alanı da kapsadığı düşünüldüğünde Sofistlerin düşünceleri içerisinde sadece sahip olduğumuzu düşündüğümüz nesnel hakikatlerin epistemolojik bağlamda algılar dolayımıyla kurulduğu iddiasının değil, aynı zamanda değer yargıları, estetik yargılar ve dini inançlar bağlamında bir değişkenlik ve rölatif olduğu fikrinin hakim olduğunu görebiliriz. Her ne kadar Protagoras'ın Tanrılar konusunda rölativist değil agnostik olduğuna dair görüşler bulunsa da onun düşüncesinde doğrudan doğruya bu imkanın bulunduğunu görmezden gelemeyiz. Nitekim kendisinden

5 Kant, Immanuel, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans. Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996, s. 11-12

6 Platon, *Thaitetos*, (Diyaloglar 2 içinde), Çev. Macit Gokberk, 3. Basım, Remzi Kitabevi, Istanbul, 1996 (Dk B1)

sonra gelen Sofistler de bu imkan üzerinden geliştirdikleri retoriği, dünyaya dair kanaatlerimizi bilgilerimizin yerini alacak şekilde konumlandırmışlardır.

Tözsel hakikatlerin bilgi konusu haline getirilmesine karşı kökten bir eleştiri olarak gelişen Sofist gelenek, bilme ile inanma arasında birinciyi İkinciye üstün kılacak bir ölçütümüzün ve bize nesnel hakikatleri sağlayacak herhangi bir kaynağın bulunmadığı görüşüyle, her bir tikelliğin kendi anlam ve değer kodlarını üretebilmesinin yolunu açmakla kalmamış, tikel yargıların bizatihi hakikatin kendisi olarak tanımlanabileceğini, eğer hakikat denen birşey varsa öznel hakikatler dışında tanımlanabilecek bir nesnel hakikatler dizgesinin olmadığını, bunların tamamen uydurma olduğunu ortaya koymuşlardır. Bunu ortaya koyarken de retorik hem konu hem de yöntem olarak iş görmüştür. Hatta tam da bu nedenle ilk dönem Sofistlerinden Prodikos, Sofistleri "filozoflarla hitabetçiler arasındaki sınır bölgesinde yer alan insanlar" olarak tanımlamıştır.

O halde retorik, basit bir biçimde sadece "güzel söz söyleme sanatı", yahut "ikna sanatı" olarak değerlendirilemez. Retorik, aslında dünyaya dair bildiğimiz herşeyin, ben'e içkin olduğunu ve bunu biz haline getiren şeyin tözsel hakikatler değil, tamamen uzlaşımsal olan kanaatlerin olduğunu gösteren ve bilgi-inanç arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet eden bir felsefi tutumu ortaya koyar. Nitekim Aristoteles de *Retorik* adlı eserinde bunu şu ifadelerle ortaya koyar:

"Söylenen sözün sağladığı üç tür inandırma tarzı vardır. İlki konuşmacının kişisel karakterine bağlıdır; İkincisi dinleyiciyi belli bir ruh haline sokmaya bağlıdır; üçüncüsüyse konuşmacının kendi sözcüklerinin sağladığı tanıta ya da sözde tanıta. Konuşma bize, konuşanın inanılacak biri olduğunu düşündürecek biçimde yapıldığında, inandırma, konuşmacının kişisel karakteriyle başarılmış olur. İyi insanlara ötekilerden daha tam ve daha kolay bir biçimde inanırız . (...) Ancak ötekiler gibi bu tür inandırma da konuşmacının söylediği şeylerle başarılmalıdır, konuşmaya başlamadan evvel halkın bu kişi hakkında düşündükleriyle değil."[8]

Aristoteles bu ifadeleri ile her ne kadar Platona benzer bir biçimde retoriği diyalektiğin bir parçası olarak konumlandırmak ve mantıksal kanıtlar sağlama becerisi olarak görse de, retoriğin kullanımının ahlaki ve politik bir tutum olarak kazandığı anlamı da göz ardı etmemektedir. Tamamen içeriksiz olmak anlamına gelmese de içeriği her daim tartışılabilir ve yeniden biçimlendirilebilir bir sanat olarak retorik, iknaya konu olabilecek türden, yani uzlaşımsal ortak değerler üzerinden varlık kazanabilir. Bu, retoriğin ahlaktan ve politikadan tamamen bağımsız olamayacağı anlamına gelmektedir; bu yüzden de Aristoteles retorik türlerini ayırt eder ve retoriği politik retorik, adli retorik ve törensel gösteri retoriği olarak üçe ayırır.[9]

Aslında burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, retoriği kullananın içerikten bağımsız bir biçimde dinleyiciye ulaşmanın yollarını aramasıdır. Retoriği kullanan kişi için konuşmaya konu olan şeyden ziyade karşıdakini iknanın önem

7 Arslan, Ahmet, Ilkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, Istanbul Bilgi Universitesi Yay., Istanbul, 2006, s. 46

8 Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY., Istanbul, s 38

9 Aristoteles, *Retorik*, s 44-45

taşıdığı açık olmakla birlikte burada muhatabı varsayan bir yöntemin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu yöntem artık aktarım değil, tartışma olmak zorundadır ve bu da aslında bilginin değil, sözün gücüyle olmaktadır. O halde söz, Derridanın ifadeleriyle açıklamaya çalışırsak, semantik anlam bütünlüğünün transandant olan dışında tanımlanması ile anlam kazanabilir. Çağımızda postmodern sofist sıfatıyla da anılan Derrida'ya göre temsil edilen şey anlamın bağlamsal etkilerini aşan bir tümel yokluk üzerinden tanımlanmaktadır, oysa ki bir dil, şeyleri sahip oldukları politik bağlam içerisine yerleştirerek anlamakla kavranılabilir ve anlaşılabilir.[10]

Derrida'nın bu tespitine örnek olarak, Sofisderin dili ve retoriği kullanma biçimlerini gösterebiliriz. Sofistler için söze ve genel olarak retoriğe gücünü veren şey değişmez ve tözsel hakikat içerikleri değil, bağlamsal ve uzlaşımsal olduğu baştan kabul edilen değerler ve kodlar dizgesidir. Bu kodlar dizgesi aslında topluluğun ortak inancının temele oturduğu bir bakış açısında şekillenir ve böylece zorunlu olarak konuşma ve diyaloğu gerektirir. İletişimin temellendiği zemin ise ortak kanaatler ve inançlar alanıdır. Ve retorik bize gösterir ki iddialarımıza ve bilgimize konu olan herşey, aslında inançlarımızın, bir şekilde dışavurumudur. Hatta ilk dönem Sofistlerinden Gorgias'a göre bu inanç ve kanaatlerden başka dayanacağımız herhangi bir nesnel yahut evrensel temel yoktur:

> "Bir şey yoktur. Bir şey varsa bile bilinemez. Bir şeyin varlığı ve düşünülmesi mümkün olsa bile başkalarına aktarılamaz".[11]

Bu üç önermenin ifade ettiği şey aslında varlık yokluk tartışmasından ziyade, algı ve anlam dünyalarımızın değişken olduğu ve üzerinde mantıksal bir zeminde uzlaşmamızın zorunlu olduğu herhangi bir önermenin bulunamayacağıdır. Diğer yandan birinci önerme varlık ile, İkincisi düşünme ile, üçüncüsü ise dil ve iletişim ile güçlüklere işaret etmektedir.[12] Gorgias, Protagoras'a göre bir adım daha ileri giderek sözün içeriğinin hiçbirşey olduğunun ve aynı zamanda herşey de olabileceğinin altını çizerek, esas olarak söz un iktidarını tesis etmeye çalışmaktaydı. Dolayısıyla bir hitabetçinin sadece hitabetçi olduğunu ve sözlerinin anlamının sadece sözlerin kendisinde, sözü kullanma biçiminde yattığını öne sürmekte; her türden varlık, hakikat, bilgi iddiasının karşısında sözün gücüyle çıkmakta idi. Platon'un Gorgias diyaloğunda Gorgias Sokrates ile tartışırken bunu şu şekilde dile getirmektedir:

> "Çünkü Sokrates, öteki sanatlarda sanatçının bütün bilgisi el işlerine ve benzeri şeylere dayanır. Oysa ki retorik hiçbir el işi gerektirmez, bütün eylem ve etkisi sözlerdedir. İşte bu nedenle retoriğin konusunun sözler olduğunu iddia ediyor ve verdiğim tanımın doğru olduğunu savunuyorum."[13]

10 Derrida, Jacques, Sending On Representation", Çev Peter Caws and Mary Ann Caws, *Social Research*, 49 No 2,'982: 319-20

11 Freeman'den aktaran Ahmet Arslan, Ilkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a, s: 47

12 A g e., s48-49

13 Platon, *Gorgias*", Çev Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, Turkiye Iş Bankası Kultur Yayınları, Istanbul, 2010, s 8 (450 C)

Hitabetçinin bizi inandırdığı herşey duruma ve şartlara göre "doğru", "güzel", "faydalı", "estetik" vb. olabiliyorsa, verili ve önceden inşa edilmiş bir gerçeklik dünyasından söz edemeyiz; söz edebileceğimiz tek gerçeklik, iletişim içerisinde açığa çıkan ve herhangi bir dilin zorunlu olarak politik ve bağlamsal kullanımında açığa çıkan iddialar olabilir. Bruce McComiskey e göre Derrida ile Gorgias farklı çağlarda yaşamış olsalar da bu konudaki düşünceleri aynıdır.[14] Zira buradaki temel problem, dilin anlam üzerinden inşası ve gerçeklik kavrayışında yarattığı dönüşümdür. Sofistlerin retorik dolayımıyla bize gösterdikleri şey şudur: Doğal dünyada keşfedilecek bir nesnel hakikatler dünyası olmadığı gibi, anlam evreni ile duyular evreni arasındaki ispatlanamaz bağıntılar olarak tanımlayabileceğimiz "kesinlikler", aslında dogmatik temeller üzerine kuruludur. Bu kesinlikler yahut hakikat iddiaları toplumdan topluma değişse de bunların varlığına dair inancımız değişmez. Oysa ki burada bu kesinliklerin varoluşunu belirleyen tek şey onların varlığına olan *inancımızdır*. Hatta geç dönem Sofistlerinden olan Kritias'a göre tanrı kavramının kendisi de siyasal amaçlar uğruna uydurulmuş bir kavram olarak sadece inanca dayanmaktadır, bu yüzden de onun varlığının kesinliğinden ve hakikatinden söz edemeyiz.[15]

Görüldüğü gibi Sofistlerin retoriğe olan ilgileri, onların hakikat eleştirilerinden beslenmektedir. Bütün Sofistleri kapsayacak bir genel değerlendirme yapmak imkansız ve yanlış olmakla birlikte genel olarak Sofistlerin kendilerinden önceki doğa filozoflarının bir varlık metafiziğine dönüşmüş felsefelerini eleştirmek suretiyle düşüncelerini ortaya koydukları söylenebilir. Öte yandan genelde Sofistlerin *physis-nomos* karşıtlığını esas alan ve *nomos* un doğasını açığa çıkarmayı hedefleyen bakış açılarının, onları pratik felsefenin sorunlarıyla uğraşmaya götürdüğü söylense de bunun aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir hesaplaşma olduğu gerçeği, dahası bu hesaplaşmanın saf rasyonaliteye yönelmenin açmazlarını barındırdığı olgusu tali bir mesele olarak ele alınır. Oysaki Onsekizinci yüzyılda evrensellik ve tikellik gerilimi bağlamında Kant ve Herder arasındaki ünlü tartışmanın nüveleri, Sofistlerin (özellikle ilk dönem Sofistlerinin) düşüncelerinde belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.[16] Hakikati evrensel bir formda tesis edilmiş logostan değil, her bir tikel deneyimin kendi pratik sorunlarından harekede kavramaya çalışmak, bireyin kendi özgül koşullarının ona gösterdiği dışındaki bir hakikatin varlığından şüphe etmesi anlamına gelmektedir. Sofistlere göre biz, dünyayı algıladığımız şekliyle, nesneyi ise duyarlılık formlarının sınırları içerisinde bilebiliriz. Bu yüzden bilgi, bireyin algılarındaki değişimle birlikte farklılaşabilen birşeydir; dolayısıyla herkes için aynı derecede geçerlilik taşıdığı iddia edilebilir bir gerçeklik zemininde inşa edilemez. Sofistlerin kozmosu kavrama çabaları içerisinde nesnel ve zorunlu olandan, bireysel ve olumsal olana doğru bir perspektif değişimini temel almış olmaları, onların bireysel olanı açığa çıkarmak

14 McComiskey, Bruce, *Gorgias and The New Sophistic Rhetoric*, Southern Illinois University Press, U S A , 2002, s 89

15 Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon 'a*, Istanbul Bilgi Unv Yayınları, Istanbul, 2006, s 71

16 Soz konusu tartışma konusunda ayrıntılı bilgi için Bkz Frederic C Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Harvard University Press, 1992, s 189-191

ve ortaya koymak konusunda ben'in deneyimlerini aktarabileceği tek yol olan retoriğe başvurmalarını gerektirmiştir. Böylece retorik, onu kullananın elinde doğruluğu önceden belirlenmiş bir hakikat dizgesinin savunusu değil, bireyselliğin kendisini kamusallığa açmasının yolu haline gelmiştir. İkna ve iletişim süreçlerinde yeterince başarılı olan bir hitabetçi, kendi doğrularını topluluğun doğruları karşısında yeterince güçlü bir biçimde savunabiliyorsa, o zaman onun doğrusunun kabul edilirliğinin önünde bir engel kalmamış demektir. Dahası, bu yolla topluluğun ortak bilmesi denilen şey mümkün olmakta ve Gorgias'ın da ortaya koymuş olduğu gibi bilgi, empirik olarak ortak bir diskur üzerinden tesis edilmiş olmaktadır. McComiskey e göre tam da retorik, bilgiyi ortak kanılardan harekede tesis ettiğinden dolayı demokratik bir toplum modelini sağlamakta ve Sofistlerin retorik epistemolojisi "ortak bilme"nin yolunu açarak rölativizmin imkanlarıyla kamusal bir dışsallaşmayı gerçekleştirmektedir:

"Sofisderin büyük çoğunluğu ve özellikle Gorgias için kanılar, ortak bir biçimde oluşur ve dilde şekillenir. Böylece retorik zorunlu olarak kanıların üstünlüğüne dair araçları ve aynı zamanda bu kanıların demokratik bir toplum içinde etkili bir biçimde kullanabilmesini sağlar."[17]

Sofistlerin düşünceleri içerisinde hakikatin sözün gücüyle ve sadece sözün içerisinde bağlamsal düzeyde anlam kazanması, yurttaşların birbirleriyle tesis edecekleri bir öznelerarası kamusallığın imkanını sağlamaktadır. Sofistlerle birlikte iradelerin uzlaşımına dayalı olarak tesis edilen ve konuşma ve ikna dolayımı ile sağlanan demokratik tutum, adaletin temeline yurttaşların iradelerine dayalı bir akılsallığı yerleştirmekle, sadece varlık metafiziğine ve mantığın soyut ilkeleriyle bilmeye bir itiraz olarak değil, aynı zamanda meşruiyetin temel ilkesini toplumsal uzlaşım ve kamusallık içerisinde sağlayan bir politik tutum olarak anlam kazanmış, bunu da inançlarımızın ve kanaatlerimizin bilme ile olan ilişkisinin bir karşıtlık içinde anlaşılamayacağını göstermekle sağlamıştır.

Kaynaklar

-Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006,

-Aristoteles, *Retorik*, Çev: Mehmet H. Doğan, YKY., İstanbul, 1999

-Bruce McComiskey, *Gorgias and The New Sophistic Rhetoric,* Southern Illinois University Press, U.S.A., 2000

- Frederic C. Beiser; Enlightenment, Revolution and Romanticism: Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800, Harvard University Press, 1992

-H.Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2.Cilt,* Çev. Hüsamettin Arslan- İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.

- Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996

17 McComiskey, Bruce, *Gorgias and The New Sophistic Rhetoric*, Southern Illinois University Press, U S A , 2002, s 25

-Jacques Derrida, "Sending: On Representation", Çev: Peter Caws and Mary Ann Caws, *Social Research*, 49 No: 2, 982
-Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers,* A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorsokratiker, Harvard University Press, Cambridge, 1971
-Platon, *Thaitetos,* (Diyaloglar 2 içinde), Çev: Macit Gökberk, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
-Platon, *Gorgias*; Çev: Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, Türkiye iş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010

İnanma iradesi[1]

William James

Leslie Stephen'ın geçenlerde yayınladığı, kardeşi Fitz-James'in Yaşamı'nda, onun genç bir çocukken gittiği bir okul anlatılır. Öğretmen Bay Guest öğrencileriyle şöyle konuşmaya alışıktır: " Gurney, doğrulama ve kutsama arasında ne fark vardır?" - "Stephan, Tanrının her şeye kadir olduğunu kanıda!" vb. Bizim, Harvardlı özgür düşünme ve ilgisizliğimizin ortasında burada, sizin iyice eski Ortodoks Kolejinizde, konuşmanın bu düzende sürdürüldüğünü düşünmeye eğilimliyiz; ve bizim Harvard'da bu canlı konulara bütün ilgimizi kaybetmediğimizi göstermek için yanımda bu gece size okumak için inanç *aracılığıyla* doğrulama konusunda vaaz'a benzer bir şey getirdim - Yani inancın doğrulanması üzerine bir deneme, salt mantıksal akıl yürütmemizin bastırılamamasına rağmen dini meselelere bir inanma tavrı benimseme hakkımızın bir savunusu. İşte bu yüzden yazımın başlığı "inanmaIradesi"dir.

Öğrencilerime iradi olarak benimsenmiş inancın meşruluğunu uzun uzadıya savundum; ama onlar kendileri kişisel olarak her zaman bir veya bir başka inançla dopdolu olsalar da mantıksal tinle tamamen dolar dolmaz, bir kural olarak, benim tartışmamın felsefi olarak meşru olduğunu kabullenmeyi reddettiler. Ben yine de kendi konumumun meşru olduğuna öylesine emindim ki sizin davetiniz bana anlatımlarımı daha açık kılma fırsatı verdi. Belki de sizin zihinleriniz şimdiye kadar uğraşmak zorunda kaldıklarımdan çok

1 Yazarın *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897) adlı yapıtından seçilerek *Selected Papers on Philosophy* (Ed by Emest Rhys, J M Dent & Sons Limited, London, 1938, SS 99-124) adlı yapıtta yayınlanan yazısı (*ç. n.*).

daha açıktır. Bize sonunda yardımcı olacak bazı teknik ayrıntılar yaparak başlamak zorunda olsam da elimden geldiğince az teknik olacağım.

I

İnanmamız için önerilebilen her şeye *hipotez* adını verelim; ve elektrikçilerin canlı ve ölü tellerden söz ettikleri gibi, herhangi bir hipotezden de *canlı* veya *ölü* diye söz edelim. Canlı bir hipotez, önerilene gerçek bir olanak olarak görünen bir hipotezdir. Eğer sizden Mehdiye inanmanızı istersem bu nosyon sizin doğanızla bir elektriklenme oluşturmaz - o herhangi bir inanılabiliri ilde ışıldamayı reddeder. Bir hipotez olarak tamamen ölüdür. Yine de bu hipotez bir Arap için (O Mehdi'nin izleyicilerinden olmasa da) zihnin olanakları arasındadır: canlıdır. Bu da bir hipotezdeki ölülük ve canlılığın onun asli özellikleri olmayıp bireysel düşünürle bağıntılar olduklarını gösterir. Bunlar onun eylemde bulunma iradesiyle ölçülürler. Bir hipotezdeki en büyük orandaki canlılık, geri çevrilemeyen eyleme iradesi demektir. Pratik olarak bu, inanç demektir; ama eyleme iradesinin olduğu yerde bir inanma eğilimi vardır.

Sonra, iki hipotez arasındaki karara bir *seçenek* diyelim. Seçenekler birkaç türlü olabilir. 1 *canlı* veya *ölü;* 2.*zorunlu* veya *kaçınılabilir,* 3.*önemli* veya *önemsiz* ve amaçlarımız için, bir seçenek zorunlu, canlı, ve önemli türden olduğunda ona *hakiki* seçenek diyelim.

1. Canlı bir seçenek, içinde her iki hipotezin de canlı oldukları bir seçenektir. Size şöyle dersem: "Bir teozof olun ya da bir Muhammetçi", bu muhtemelen ölü bir seçenektir çünkü her iki hipotez de sizin için muhtemelen canlı değildir. Ancak şöyle dersem: "Bir Agnostik olun ya da bir Hıristiyan", durum değişir: sizin eğitiminizi almış biri için her hipotez ne kadar küçük de olsa sizin inancınıza bir başvuru yapar.

2. Yine, size dersem ki: "Şemsiyenizle ya da şemsiyesiz dışarı çıkma arasında tercih yapın", size asli bir seçenek sunmuş olmam zira o mecburi bir seçenek değildir. Hiç dışarı çıkmamakla ondan kolayca kaçınabilirsiniz. Aynı şekilde " Beni ya sevin ya da benden nefret edin", "Kuramıma ya doğru ya da yanlış deyin" dersem seçeneğiniz kaçınılabilir olur. Sevmek veya nefret açısından bana ilgisiz kalabilir ve kuramımla ilgili herhangi bir yargıda bulunmaktan kaçınabilirsiniz. Fakat "hakikati ya kabul edin ya da onsuz hareket edin" dersem sizi mecburi bir seçenekle karşı karşıya bırakmış olurum zira bu alternatifin dışında duracak bir yer yoktur. Tam bir mantıksal ayrıklık üzerinde temellenmiş her dilemma seçmeme olanağının olmamasıyla beraber bu tür mecburi bir seçenektir.

3. Son olarak, ben Dr.Nansen olsam ve size benimle Kuzey Kutbu seferine katılmanızı önersem seçeneğiniz önemli bir seçenek olur; zira bu sizin tek benzer fırsatınız olacak ve seçiminiz sizi ya Kuzey kutbu türünden ölümsüzlüğün tamamen dışında bırakacak ya da en azından bu şansı ellerinize verecek. Benzersiz bir fırsatı elde etmeyi reddeden kişi şüphesiz sanki çabaladığı ve başarısız olduğu bir ödülü kaybetmiş gibidir. *Per contra* (öte yandan) bu fırsat benzersiz bir fırsat olmadığı zaman, şansa bağlı olan şey önemsiz olduğu zaman veya daha sonra hiç de akıllıca olmadığı kanıtlanırsa bu karar tersine çevrilebilir olduğunda, seçenek önemsiz bir seçenek olur. Bu tür önemsiz seçenekler bilimsel yaşamda çokça bulunurlar. Bir kimyacı bir hipotezi onun doğrulanmasına bir yıl harcayacak kadar canlı

bulur: bu ölçüde ona inanır. Fakat eğer denemeleri sonuçsuz kalırsa zaman kaybetmekten vaz geçer ve bundan da hiçbir yaşamsal zarar ortaya çıkmaz. Bütün bu ayrımlar akılda çok iyi tutulursa tartışmamız kolaylaşacaktır

II

Ele alınacak bir başka mesele insan kanısının gerçek psikolojisidir. Bazı olgulara baktığımızda sanki tutkulu ve iradi doğamız bütün kanılarımızın temelinde yatıyor gibi görünür. Başka birtakım olgulara baktığımızdaysa sanki zihin bir kez kendi söyleyeceğini söylediğinde onlar bir şey yapamaz gibi görünürler. Gelin ilkin bu tür olguları ele alalım.

Onun karşısında, iradeye bağlı olarak değiştirilebilir olan kanılarımızdan söz etmek mantığa aykırı gibi görünmüyor mu? İrademiz doğruluğu kavrayışında zihnimize yardımcı olabilir mi? veya onu engelleyebilir mi? Sadece iradeyle, Abraham Lincoln'in varlığının bir mit olduğuna ve onun *McClure's Magazine 'deki* portrelerinin tamamen başka birisine ait olduğuna inanabilir miyiz? İrademizin herhangi bir çabasıyla ya da onun doğru olmasını isteme gücüyle, yatakta romatizmayla boğuşurken iyi olduğumuza inanabilir miyiz? Veya cebimizdeki iki bir dolar toplamının yüz dolar olması gerektiğinden emin olabilir miyiz? Bu tür şeyler *dile getirebiliriz* ama onlara inanmaktan tamamen aciziz; ve tam da bunlar, Hume'un dediği gibi, dolaysız ya da uzak olgu meselelerinden ve eğer onları öyle görürsek bizim için ya orada olan ya da olmayan, ve orada değillerse oraya bizim herhangi bir eylemimizle koyulamayan ideler arasındaki bağıntılardan yapıldığına inandığımız hakikatler dokusudurlar.

Pascal'ın *Düşünceler'* inde, literatürde Pascal'ın bahsi diye bilinen ünlü bir pasaj vardır. Orada O bizi, hakikatle bağımızın bir şans oyununda ortaya konan parayla ilgimize benzediğini uslamlayarak Hıristiyanlığa zorlamaya çalışır. Serbest çevrilirse söylediği şöyledir: Tanrının varolduğuna ya inanmalısınız ya da inanmamak - hangisini yapacaksınız? Aklınız bunu söyleyemez. Sizinle şeylerin doğası arasında, yazı mı tura mı olduğu yargı gününde ortaya çıkacak olan bir oyun oynanır. Sahip olduğunuz her şeyi eğer yazıya veya Tanrının varolduğuna koyarsanız kazanç ve kayıplarınızın ne olacağını tartın: Eğer bu durumda kazanırsanız ebedi mutluluğu elde edersiniz; eğer kaybederseniz bir şey kaybetmiş olmazsınız. Eğer sonsuz şanslar ve bu bahiste tanrı için tek bir şans varsa bile, yine de her şeyinizi Tanrıya koymanız gerekir; zira bu prosedürle siz şüphesiz sınırlı bir kayıp riski almış olsanız da her sınırlı kayıp makuldür, hatta eğer sınırsız kazanç olanağı varsa belirli bir kayıp bile makuldür. O halde gidin ve kutsal suyu alın, ve ayinlerin söylediğini sayın; inanç gelecek ve tereddütlerinizi dindirecektir - *Cela vous fera croire et vous abetira.* Neden yapmayasınız? Ne kaybedersiniz?

Dini inanç kendini böyle, oyun tablosu dilinde ifade ettiğinde siz belki de onun son kozlarını oynadığını düşünüyorsunuz. Şüphesiz Pascal'ın kişisel olarak ayinlere ve kutsal suya kendi inancının daha uzun başka kaynakları vardı; ve onun bu ünlü pasajı ötekiler için bir argümandan başka bir şey değildir, inançsız yüreğin katılığına karşı ümitsizce son bir silah kapmaya çalışmaktan.. .Ayinlere ve kutsal suya böyle mekanik bir hesaplamadan sonra

benimsenen inancın, inancın hakikatinin iç ruhundan yoksun olacağını düşünürüz; eğer Tanrılığın yerine kendimizi koyarsak muhtemelen bu modele inananları. sonsuz ödülden mahrum bırakmaktan belli bir haz almış oluruz. Ayinlere ve kutsal suya önceden var olan bir inanma eğilimi olmadıkça Pascal'ın iradeye önerdiği seçenek canlı bir seçenek olmaz. Elbette hiçbir Türk, ayinleri ve kutsal suyu hesaba katmaz; ve biz Protestanlar için bile bu kurtuluş araçları, onları özellikle davet eden Pascal'ın mantığının bizi hareketsiz bıraktığı kaçınılmaz olanaksızlıklar gibi görünürler. Mehdi de, "Ben Tanrının kendi ışığından yarattığı Beklenen kişiyim. Eğer bana itirafta bulunursanız sonsuza dek mutlu olacaksınız; aksi takdirde güneşin ışığından mahrum olacaksınız. O halde eğer gerçeksem sonsuz kazancınızı, gerçek olmadığım durumdaki sınırlı zararınıza karşı tartınız!" diye yazabilir. Onun mantığı Pascal'ın mantığıdır; ama bunu bizim üzerimizde boşuna kullanacaktır zira bize önerdiği hipotez ölüdür. Onun üzerine eylemde bulunma eğilimi hiçbir ölçüde bizde bulunmaz.

O halde belli bir açıdan, irademizle inanmaktan söz etmek sadece budalalık gibi görünüyor. Bir başka açıdansa budalalıktan daha da kötüdür, değersizdir. İnsan fizik bilimlerin devasa yapıtına dönüp baktığında onun nasıl inşa edildiğini; kaç bin insanın tarafsız yaşamının onun salt temellerine gömülüp kaldığını; onun taşlarına ve harcına ne ölçüde sabır ve ertelemenin, dış olguların buzdan yasalarına boyun eğmenin işlendiğini; onun geniş yüceliğinde nasıl da tümüyle gayri şahsi durduğunu gördüğünde - o zaman kendi iradi dumandan halkalarını üfleyerek şeylere kendi özel düşünden hareketle karar verir gibi yapan her azıcık duygucu ne kadar da sersemlemiş ve kibirli görünür. Bilim okullarında gelişen bütün bağlılıklar sistemi kendi hoşgörüsüne karşı cansızlaşır; o kadar ki yalnızca bu bilimsel ateşi yakalamış olanların karşıt aşırılığa geçmeleri ve bazen sanki bu yok edilmezcesine hakikatli zihin olumlu olarak kendi kabındaki yürek için acılığı ve kabul edilemezliği tercih etmeliymiş gibi yazmaları doğaldır.

Bilmek güçlendirir ruhumu
Hakikatin varolduğunu ,ben olmasam da

Der Clough, oysa Huxley hiddetle şöyle söyler: "Tek tesellim, haleflerimizin pişman olmuş olsalar da, inanacak nedenleri olmayan bir şeye inanıyormuş gibi yapmama-öyleymiş gibi yapma onların avantajı olabildiğinden- açık kuralını kabul ettikleri sürece ölümsüzlüğün en alt derinliğine ulaşmış olmayacakları düşüncesinde yatar." Ve tatlı sert *,enfant terrible* Clifford şöyle yazar: İnanç inananın tesellisi ve özel zevkinin kanıtlanmamış ve sorgulanmamış ifadelerine teslim edilirse kutsal amaçtan uzaklaştırılmış olur... bu meselede kendi yoldaşlarına hak kazanacak olan kimse belki de daima değersiz bir nesneye dayanma ve asla temizleyemeyeceği bir lekeye bulanma korkusundan olsa gerek inancın saflığını aşırı titiz bir ilgi fanatizmiyle koruyacaktır.. ..Eğer [bir] inanç yetersiz kanıt üzerinde kabul edildiyse (Clifford'un aynı sayfada açıkladığı gibi bu inanç doğru da olsa) haz, çalınmış bir hazdır....O günahtır çünkü insanlığa karşı ödevimizin direncine rağmen çalınmıştır. Bu ödev kendimizi bu tür inançlardan, bütün bedenimizi kısa sürede sarabilen sonra da

bütün kasabaya yayılan bir vebadan korur gibi korumaktır.... Yetersiz kanıt üzerine dayalı herhangi bir şeye inanmak her yerde, her zaman ve herkes için yanlıştır.

III

Bütün bunlar hatta Clifford'un sözlerinde fazlasıyla sert bir pathosla ifade ettiğinde bile, sağlıklı olan herkesi etki altına alır. Özgür irade ve basit arzu, güvencelerimiz meselesinde ancak arabanın yedek tekerlekleri gibi dururlar. Yine de herhangi biri hemen istek ve irade ve de duygusal tercih kanatlandıktan sonra geriye kalanın zihinsel kavrayış olduğunu veya bu durumda kanılarımızı yerleştirenin saf akıl olduğunu sanırsa o tümüyle doğrudan olgulara karşı uçuşa geçmiş olur.

Bizim iradi doğamızın yaşama yeniden getiremediği şeyler zaten ölü olan hipotezlerimizdir. Fakat onları bizim için ölü yapan genellikle bizim antagonistik olan iradi doğamızın bir önceki eylemidir. " İradi doğa" derken yalnızca, kaçınamadığımız inanç alışkanlıklarını oluşturabilen düşünülmüş/kasti istemleri kastetmiyorum -korku ve umut, önyargı ve tutku, öykünme ve partizanlık, toplumsal sınıf ve grubun çevre baskısı türünden bütün bu inanç faktörlerini kastediyorum. Kendimizi bir olgu meselesi olarak inanıyor buluruz, bunun nasılını veya nedenini hiç bilmeyiz. Bay Balfour, hipotezleri bizim için olanaklı veya olanaksız, canlı veya ölü yapan, zihinsel iklimden doğan tüm bu etkilere "otorite" adını verir. Burada bu odada hepimiz moleküllere ve enerjinin korunumuna, demokrasiye ve gerekli ilerlemeye, Protestan Hıristiyanlığa ve " Ölümsüz Monroe öğretisi" için mücadele görevine ve adını vermek gerekmeyen başka birçok şeye inanırız. Bu meselelere, onlara inanmayanın elde edebildiğinden daha çok değil de belki de daha az olan bir açıklıkla bakarız. Onun uzlaşmamasının belki de kendi sonuçları için göstereceği temelleri vardır; fakat bizim için onlardan çıkan kıvılcımı oluşturan ve bizim uyuklayan inanç depolarımızı tutuşturan içgörüş değil kanıların *prestijidir*. Akıl, her bin durumun dokuzyüzdoksandokuzunda safdilliğimizin bir başkası tarafından eleştirildiği nakledilecek birkaç argüman bulabilirse tamamen tatmin edilmiş olacaktır. Bizim inancımız bir başkasının inancına inançtır ve en yüksek meselelerde durum genellikle böyledir. Hakikatin kendisine inancımız, sözgelimi bir hakikatin var olduğuna, ve zihinlerimizin ve onun birbirleri için yapıldığına inancımız toplumsal sistemimizin bizi içersine çektiği isteğin/ arzunun tutkulu bir olumlanışından başka nedir? Bir hakikate sahip olmayı arzularız; deneylerimizin, araştırmalarımızın ve tartışmalarımızın ona karşı bizi daima daha da iyi bir konuma getirmesi gerektiğine inanmak isteriz; ve bu çizgi üzerinde düşünce yaşamlarımızın mücadelesinde hemfikirizdir. Fakat eğer bir pyrrhoncu şüpheci çıkıp bütün bunları *nasıl bildiğimizi* sorarsa mantığımız bir yanıt verebilir mi? Elbette veremez. O sadece başka bir iradeye karşı bir iradedir.

Bütün olgu ve kuramlara, bir kural olarak, onlardan yararlanmadığımız için inanmayız. Clifford'ın kozmik duygulanımlarının Hıristiyan duygular için hiçbir yararı

yoktur. Huxley papazları alaya alır çünkü onun yaşam şemasında papazlık sisteminin yararı yoktur. Newman, aksine, Romanizme geçer ve orada kalmak için her tür iyi nedenler bulur zira ona göre bir papazlık sistemi organik bir gereksinim ve hazdır. Neden birkaç "bilimci" telepati denen şeyin bile kanıtını düşünür? Çünkü şimdi hayatta olmayan bir biyologun bana bir zamanlar dediği gibi, onlar böyle bir şey doğruysa bile bilim adamlarının onu örtbas etmek ve gizlemek için bir araya gelmeleri gerektiğini düşünürler. O, doğanın tekbiçimliliğini ve bilim adamlarının onsuz uğraşlarını sürdüremeyecekleri birçok başka şeyi fesheder. Fakat tam da bu adama bir bilim adamı olarak telepatiyle yapabileceği bir şey gösterilseydi o yalnızca bu kanıtı irdelemekle kalmayıp onu yeterince iyi de bulabilirdi. Mantıkçıların bize empoze ettikleri bu yasa - eğer burada bizim iradi doğamızı dışarıda bırakanlara mantıkçılar diyebilirsem - profesyonel mantıkçı nitelikleriyle hiçbir yararını göremedikleri bütün unsurları dışarıda bırakma doğal arzusundan başka bir şey üzerinde temellendirilmez.

Açıkçası, o halde bizim zihinsel olmayan doğamız kanılarımızı etkiler, inançtan önce gelen ve inançtan sonra ortaya çıkan tutkusal eğilimler ve arzular vardır; ve doğru/haklı/arzulanır için en son olan sadece bunlardır; ve önceki tutkusal iş zaten kendi doğrultusunda olduğunda onlar en son değildirler. Pascal'ın savı o halde güçsüz olmak şöyle dursun düzenli bir yeterli sebep gibi görünür ve ayinlerle kutsal suya inanmamızı gerektiren son vuruştur. Şeylerin bu durumu yalın olmaktan uzaktır; ve saf görüş ve mantık, ideal olarak ne yaparlarsa yapsınlar inanmalarımızı gerçekten üreten biricik şeyler değillerdir.

IV

Bir sonraki görevimiz, işlerin bu karışık durumu anlaşıldığında, onun sadece tekdir edilebilir ve patolojik bir durum mu olduğunu yoksa aksine onun zihinlerimizi oluşturan normal bir unsur olarak ele alınıp alınamayacağını sorgulamaktır. Savunduğum tez kısaca ifade edilirse şudur: *Bizim tutkusal doğamız, önermeler arasında bir seçeneğe, onun kendi doğası aracılığıyla zihinsel temeller üzerinde karar verilemeyen hakiki/has(genuine) bir seçenek olması durumunda, sadece meşru olarak karar verebilir olmakla kalmaz vermesi de gerekir; zira bu koşullar altında, "karar vermeyin onun yerine bu soruyu açık bırakın" demek, tutkusal bir karardır - tıpkı evet'e ve hayır'a karar vermek gibi - ve hakikati kaybetme riskiyle aynı şekilde karşı karşıyadır*. Bu soyut olarak ifade edilen tezin yakında tamamen açık hale geleceğine inanıyorum. Ama ilk incelemenin süresini bir parça daha uzatmam gerekiyor.

V

Bu tartışmanın amaçları gereği dogmatik zemin üzerinde durduğumuz gözlemlenecektir - zemin derken sistematik felsefi şüpheciliği tamamen dışarıda bırakan şeyi kastediyorum. Şüpheci kararsız kalsa da biz hakikatin var olduğunu ve ona ulaşmanın zihinlerimizin yazgısı olduğunu düşünüp taşınarak çözümlüyoruz. O halde tam da bu noktada ona katılıyoruz.

Fakat hakikatin var olduğuna ve zihinlerimizin onu bulabileceğine inanç iki türlü kabul edilebilir. Hakikate inanmanın bir *deneyimci(empirisist)* bir de *mutlakçı(absolutisi)* türünden söz edebiliriz. Bu meselede mutlakçılar bizim sadece hakikati bilmeye ulaşabildiğimizi değil onu bilmeye *ne zaman* ulaştığımızı da bilebileceğimizi söylerler; oysa deneyimciler ona ulaşabilsek de ne zaman ulaştığımızı bilemeyeceğimizi düşünürler. *Bilmek* bir şeydir, bildiğimizi kesin olarak bilmek başka bir şey. Birincisinin Ikincisi olmaksızın olanaklı olduğu kabul edilebilir; böylelikle deneyimciler ve mutlakçılar terimin bildik felsefi anlamında bir şüpheci olmasalar da yaşamlarında dogmatizmin çok farklı derecelerini sergilerler.

Kanıların tarihine bakarsak felsefede mutlakçı eğilim her şeyi kendi tarzında elinde tutarken bilimde deneyimci eğilimin büyük ölçüde yürürlükte olduğunu görürüz. Felsefelerin ortaya çıkardığı mutluluk türü, aslında birbiri ardından gelen her okul ve sistemin düşündüğü ve onunla en son kesinliğe büyük ölçüde ulaşıldığı kanısından ibarettir. "Başka felsefeler genellikle yanlış olan kanılar topluluklarıdır; *benim* felsefem sonsuza dek dayanılacak zemini verir" - kim bunda her sistemin ana işaretinin bu ada yakıştığını görmez? Bir sistem, bir sistem olacaksa bu ya da şu ayrıntıda muhtemelen, fakat asıl özelliklerinde asla tersine çevrilemeyen *kapalı* bir sistem olarak ortaya çıkmalıdır. İnsanın tamamen açık bir ifade bulmak istediğinde hep gelip çatmak zorunda kaldığı skolastik Ortodoksluk bu mutlakçı kanıyı "nesnel kanıt" öğretisi dediği öğretide güzelce ayrıntılarıyla inceledi. Sözgelimi, eğer ben şimdi sizin önünüzde varolduğumdan, ikinin üçten daha az olduğundan, veya bütün insanlar ölümlüyse benim de ölümlü olduğumdan şüphe edemezsem bunun nedeni bu şeylerin zihnimi karşı konulmazcasına aydınlatmasıdır. Kesin önermelerle elde edilen bu nesnel kanıtın en son zemini *adaequatio intellectus nostri cum re* dir. Onun taşıdığı kesinlik, tasarımlanan hakikat tarafında bir *aptitudinem ad extorquendum certum assensum* ve özne tarafında, nesne bir kez zihinsel olarak alındığında ardında hiçbir şüphe olanağı bırakmayan bir *quietem in cognitione* u içerir; ve tüm bu işleyişte nesnenin *entitas ipsa*'sından ve zihnin *entitos ipsa*'sından başka hiçbir şey iş görmez. Biz şapşal modern düşünürler Latince konuşmayı sevmeyiz - aslında yerleşik terimlerle konuşmayı sevmeyiz; ama aslında kendi zihin durumumuz kritik etmeden kendimizi kaptırdığımız duruma çok benzer. Siz nesnel kanıta inanıyorsunuz, ben de inanıyorum. Bazı şeylerden emin olduğumuzu hissediyoruz: biliyoruz ve bildiğimizi biliyoruz. Zihinsel saatimizin akrep ve yelkovanı kadranı sürükleyip götürdüğünde ve meridyen saatine ulaştığımızda içimizde tık diyen bir şey, on ikiyi vuran bir zil vardır. Aramızdaki en büyük deneyimciler yalnızca düşünümde deneyimcidirler: İçgüdülerine bırakıldıklarında ise tıpkı yanlışlanamayan papalar gibi tartışma kabul etmezler. Clifford bize böyle "yetersiz kanıt" a dayalı Hıristiyanlar olmanın ne kadar günah olduğunu söylediğinde, yetersizlik gerçekten de onların zihnindeki son şeydir. Onlar için bu kanıt tamamen yeterlidir, ancak o başka bir yol ortaya çıkarır. Onlar anti-hıristiyan bir evren düzeninde canlı hiçbir seçeneğin olmadığına tamamen inanırlar: Hıristiyanlık daha en başından ölü bir hipotezdir.

Fakat şimdi, hepimiz içgüdüyle böylesi mutlakçılar olduğumuzdan bu olgu karşısında felsefe öğrencileri sıfatıyla ne yapmamız gerekecektir? Onu benimseyecek ve onaylayacak mıyız? Yoksa onu eğer yapabilirsek kendimizi kurtarmamız gereken, doğamızın bir zayıflığı olarak mı göreceğiz?

Samimiyetle inanıyorum ki bu son yol düşünceli insanlar olarak izleyebileceğimiz tek yoldur. Nesnel kanıt ve kesinlik kendileriyle oynanacak çok güzel ideallerdir ama bu mehtaplı ve rüyalı gezegenin neresinde temellendirilirler? Öyleyse ben, kendi bilgi kuramım işlediği sürece tam bir deneyimciyim. Elbette ki ben, deneyimlemeyi ve deneyimimiz üzerine düşünmeyi sürdürmemiz gerektiği zira kanılarımızın ancak böyle doğru gelişeceği pratik inancıyla yaşıyorum; ama onlardan herhangi birini- hangisi olduğunun önemi yok- sanki hiç yeniden yorumlanamazmış ve düzeltilemezmiş gibi kabul etmenin çok yanlış bir tavır olduğuna inanıyorum ve sanırım felsefe tarihinin tümü de beni destekleyecektir. Bir tek yanlışlanamaz kesin hakikat vardır o da pyrrhoncu şüpheciliğin kendisinin- mevcut bir bilinç fenomeninin varolduğu gerçeğine dayanmayı bırakmasıdır: yine de bu bilginin açık bir başlangıç noktasıdır. hakkında sadece felsefe yapmış olmak için bir şeyin gerçekliğinin kabulü. Çeşidi felsefeler bu şeyin gerçekte ne olduğunu açıklayan çok sayıdaki girişimlerden başka bir şey değildirler. Ve eğer kütüphanelerimizi yeniden düzenlersek ne kadar da uyuşmazlık olduğunu keşfederiz! Gerçekten doğru bir yanıt nerede bulunur? Soyut karşılaştırma önermelerinden (iki ve iki dörde aynıdır gibi), bize somut gerçeklik hakkında kendi başlarına hiçbir şey söylemeyen önermelerden başka ya yanlış denilmemiş ya da en azından kendi doğruluğu başkası tarafından samimice sorgulanmış, herhangi biri tarafından her zaman açıkça kesin olarak kabul edilen hiçbir önerme bulmayız.

Geometrinin aksiyomlarının çağdaşlarımızca (Zöllner ve Charles H. Hinton gibi) ciddi olarak kesinlikle aşılması ve Hegelcilerin Aristotelesçi mantığa tümden karşı çıkışları bu noktada çarpıcı örneklerdir.

Gerçekten doğru olanın ne olduğunun somut sınanmasına dayalı olarak hiçbir uzlaşma ortaya çıkmamıştır. Kimileri ya onu açınlanına'ya, *consensus gentium'a* yüreğin içgüdülerine ya da türün sistematikleştirilmiş deneyimine yerleştirerek ölçütü algı uğrağına dışsal kılarlar. Kimileriyse algısal uğrağı onun kendi sınaması sayarlar - sözgelimi. Tanrının gerçekliğiyle güvenceye alınmış açık ve seçik ideleriyle Descartes; "ortak duyu"suyla Reid; sentetik *a priori* yargı formlarıyla Kant. Karşıtının kavranamazlığı; duyu aracılığıyla doğrulanabilme kapasitesi; bir şey onun kendi ötekisi olduğunda anlaşılan tam bir organik birliğe veya kendiyle ilişkiye sahip olma, sırasıyla kullanılmış olan ölçütlerdir. Bu fazlasıyla yüceltilmiş olan nesnel kanıt asla zafer kazanmışçasına orada değildir; o bizim düşünce yaşamımızın sonsuzca uzak bir idealine işaret eden salt bir arzu (aspiration) ya da *Grenzbegriff (sınır kavram)* dir. Kesin hakikatlerin şimdi ona sahip olduklarını öne sürmek sadece siz onların doğru olduğunu düşündüğünüzde ve onlar doğru olduklarında o zaman onların kanıtının nesnel olduğunu, aksi takdirde olmadığını söylemektir. Fakat pratik olarak böyle bir kanıtın gerçek nesnel bir işaretin kanıtı olduğu kanısı diğer kanılara

yalnızca bir öznel kanının daha eklenmesidir. Ne çelişkili bir kanılar düzenidir nesnel kanıt ve mutlak kesinlik iddia etmek! Bu dünya baştan aşağı rasyoneldir-onun varoluşu en son kaba bir olgudur; kişisel bir tanrı vardır-kişisel bir tanrı kavranılamazdır; zihnin dışında doğrudan doğruya bilinen fizik bir dünya vardır- zihin yalnız kendi idelerini bilebilir; bir ahlaksal buyruk vardır- ödev yalnızca arzuların isteklerin sonucudur; herkeste kalıcı bir tinsel ilke vardır- yalnızca değişen zihin durumları vardır; sonsuz bir nedenler zinciri vardır- mutlak bir ilk neden vardır; bir sonsuz zorunluluk-bir özgürlük; bir amaç-ama amaç değil (a purpose-no purpose); bir ilk Bir- bir ilk Çok; bir genel süreklilik- şeylerde bir asli süreksizlik; bir sonsuzluk-sonsuzluk değil (an infinity-no infinity). Bu vardır- şu vardır; yakını onun yanlış olduğunu söylerken aslında insanın doğru olduğunu düşünmediği hiçbir şey yoktur; ve onların içlerindeki mutlakçı bu sıkıntının her zaman esas olabildiğini ve zihnin doğrudan kendi içeriğinin hakikatiyle bile onun hakikat olup olmadığını bilmek için hiçbir yanlışlanabilir işarete sahip olamadığını hiç de düşünmüş gözükmüyor. Aslında insan nesnel kesinlik öğretisinin yaşamına en çarpıcı pratik uygulamanın Kutsal Engizisyon Dairesinin vicdani işleri olduğunu anımsarsa bu öğretiye hürmetkar bir kulak verişe her zamankinden daha az eğilim duyar.

Fakat şimdi lütfen, deneyimciler olarak biz nesnel kesinlik öğretisini bıraktığımızda bununla hakikat arayışını ya da umudunu bırakmış olmadığımızı gözlemleyin. Biz hala onun varoluşuna inanıyoruz ve hala deneyimler ve düşünceler için kollarımızı sıvamayı sistematik olarak sürdürmekle ona karşı daha iyi bir konum elde edeceğimize inanıyoruz. Bizim, skolastikten büyük farkımız ona bakış/yöneliş biçimimizde yatar. Onun sisteminin gücü onun düşüncesinin ilkelerinde, kökeninde, *terminus a quo'da* yatar; bize göre bu güç, sonuçta, neticede, *terminus ad quem'dedir* Onun nereden geldiğine değil nereye götürdüğüne karar vermek gerekir. Bir deneyimci için bir hipotezin hangi taraftan gelebildiği önemli değildir: O onu nasıl olursa olsun elde etmiş olabilir; tutku fısıldamış ya da rastlantı onu ortaya çıkarmış olabilir; fakat eğer düşünmenin tüm eğilimi/hedefi onu onaylıyorsa eğer, deneyimcinin onun doğruluğundan anladığı işte budur.

Çeviri Deniz Kanıt

Siyaset felsefesi ve etik açısından neo-liberalizm ve değerleri

Adviye Erbay

GİRİŞ YERİNE YA DA LİBERALİZMİN TARİHİ

Liberalizm, Batı'da, ilkin güçlü ve baskıcı krallıkların adaletsiz yönetim anlayışlarına karşı özgürlük mücadelesi şeklinde ortaya çıkmıştır.(Baydur, 1999:56). 17. yüzyılda mutlakiyetçi görüşlere karşı liberal devlet düzeninin savunucusu ve öncüsü olarak İngiliz düşünür John Locke büyük bir rol oynamıştır. 18. yüzyıl Fransız düşünürleriyle beraber gelişen özgürlükçü düşünce, Amerikan ve Fransız Devrimleriyle siyasi ve toplumsal alanda da kendini göstermiştir.

Özellikle 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin "insanlar, hukuken eşit ve özgür doğarlar" ifadesi, günümüzde neo-liberallerin çıkış noktalarını ifade ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak günümüzde neo-liberal düşünce, 18.yüzyılın ve Aydınlanmanın kamu yararı ve buna uygun yurttaşlık anlayışıyla tam olarak örtüşmeyen bir değerler dizgesini ifade etmektedir. Yani Fransız Devriminin "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" sloganı ya da değerler üçlemesi, neo-liberalizmin kendi içinden gelen temsilcileri ya da yorumcuları tarafından farklı bir değerler dizgesine doğru evrilmiştir. Özellikle devletin yapısı ve yurttaşlık konusunda modern olan ile postmodern olan karşı karşıya gelmektedir.

Genel olarak 4 tür liberalizmden sözedilmektedir: 1.Ahlaki liberalizm, 2. Ekonomik liberalizm, 3. Politik liberalizm ve4. Toplumsal liberalizm.(Çaha, 1999:40).

Bu bildiride bu dört alanı kapsayacak şekilde toplumsal-ahlaki ve politik planda neo-liberalizmin değerler skalası ya da kendi değerler sistemi olarak lanse ettiği değerler ve onun modernite-postmodernite ekseninde nasıl değişiklikler ortaya çıkardığı saptanmaya çalışılacaktır. Bu amaçla ilkin ahlaki anlamda liberalizmin bireycilik, özgürlük ve hoşgörü temeli üzerinde yükseldiği söylenmektedir. Burada "özgürlük" ne anlama gelmektedir ve kimler içindir? "Bireycilik"ten ne anlaşmaktadır? Ve bunun etik sonuçları ne(ler) dir? Ayrıca "hoşgörü" kavramı, Batı'daki tolerans fikrinin gelişmesine koşut olarak dinsel anlamda mı kullanılmaktadır? Ayrıca geçtiğimiz yılların "medeniyeder çatışması" şeklinde ifade edilen anlayışıyla nasıl bir bağlantısı vardır? Yine neo-liberal düşünce ve onun ekonomi görüşüyle Marxist ekonomist Ernest Mandel'in 1970'lerde yayımlanan ve Geç Kapitalizm adını taşıyan -ve daha sonra EJameson'ın postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak gören yazısında- ifadesini bulan bu geç kapitalizm kavramında somutlaşan bu tarihsel momentin kendi içindeki çelişkili yapısı nasıl açıklanabilmektedir? Buna salt postmodernizmin modern ile gelenekseli kaynaştıran bir kültürel süreç ya da dönem olarak görülmesi gerektiği şeklinde mi yanıt verilebilecektir? Yoksa bir tarih felsefesi açısından tarihin belirli bir momenti olarak mı bakacağız? Yani bu dönem insanlık tarihinin belirli bir evresini mi ifade ediyor? Yoksa günümüzdeki global ekonomik krizle birlikte Marx ve öğretisinin yeniden gündeme gelmesi şeklinde tezahür eden ve bu şekilde de yorumlanabilecek olan tartışmaya açık bir kaotik yapı mı egemendir?

İşte bu bildiride siyaset-değerler ve tarih açısından bu soru ve sorunlar bir nebze de olsa tartışılacak ve bazı belirlemeler yapılmaya çalışılacaktır.

FRANSIZ DEVRİMİ VE YURTTAŞLIK KONUSU

Amerikan Devriminden sonra gerçekleşen Fransız Devrimini hazırlayan düşünürler, yani onun düşünsel temeli, hep kamu/toplum yararı üzerinde somutlaşıyordu. Burada birey ya da yurttaş toplum için bir adanmışlığı temsil ediyordu ve buna uygun olarak ahlak anlayışı da altruist ya da elseverci idi. Rousseau'un Toplum Sözleşmesinde de ifade edildiği gibi, bireyler haklarını topluma devrediyor ve bunun bir parçası oluyorlardı. Toplum ve yuttaşlıktan anlaşılan yurttaşların belirli haklarını ve iradelerini yasalara devrettikleri Jakoben bir anlayış egemen oluyordu.

Ve bu bağlamda sekülarizm(laiklik) ya da din ile bilimin, inanç ile bilginin kesin bir ayrımından bahsetmek olanaklıydı.

Yurttaşlıkta ise sözkonusu olan kralın uyruğunda olan halkın tebalıktan toplumun bir bireyine dönüşmesi sözkonusu olmuş ve bu bağlamda "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" sloganında ifadesini bulan bir değerler dizgesi insanların hiç olmazsa yasa önünde eşit olmalarını sağlamaya yönelik bir tutum geliştirmişti. Bu, çok önemli bir tarihsel dönemeçti. Çünkü modern dönemde yurttaşlık hakları nosyonu, ödevlerle birlikte, demokrasinin ve insan haklarının da temelini teşkil etmekteydi.

Günümüzde ise, Roma İmparatorluğu dönemindeki Stoacı dünya yurttaşlığı kavramından Kant'ın dünya yurttaşlığı düşüncesini de içerecek tarzda, insan haklarının

temelini teşkil ettiği düşünülen yurttaşlık nosyonunun "çokkültürlü yurttaşlık" temelinde etnisite, ırk, inanç gibi konular ekseninde de aidiyet sözkonusu olmaktadır. Ülkemizde de bu konular üzerinde durulmakla beraber konunun hangi açıdan insan hakları ve demokrasi ile bağlantı içine sokulabileceği sorunlu gözükmektedir...

CUMHURİYETİN AYDINLANMA DEVRİMİ VE ATATÜRK (MİLLİYETÇİLİĞİ)

Atatürk, gerçekleştirdiği Türk Aydınlanma Devriminde Fransız Aydınlanmasından ve pozitivizmden çok etkilenmişti. Ve buna uygun bir sistemle beraber aynı zamanda da bir Türk milliyetçiliği nosyonu geliştirdi. Buradaki milliyetçilik ırkçı bir milliyetçilik değildi. laklik üzerine kuruluydu. Teokratik bir devlet düzeninden laik, pozitivizmi esas alan ve kamu yararını ön plana çıkaran bir anlayış egemendi. Buna bağlı olarak, kendi yazdığı Yurttaşlık Bilgileri ya da Medeni Bilgiler kitabında yurttaşın ve devletin birbirine karşı karşılıklı ödev ve hakları olduğunu öne sürmüştü. Dolayısıyla ulus ve ulus-devlet kavramı burada çok önemli bir yer tutmaktaydı. Medeni Bilgilerin "ulus"u anlatan bölümünde şöyle denir: "Türkiye Cumhuriyetini kuran Türk halkına Türk ulusu denir. Ve Atatürk, burada on maddede ulus olmanın dayanaklarını ortaya koyar ve özetle, Türk ulusunun ortaya çıkışında etkili olan doğal ve tarihsel olguları sıralar. Buna göre,

1. Siyasal varlıkta birlik.
2. Dil Birliği,
3. Yurt Birliği,
4. Irk ve Köken Birliği,
5. Tarihsel Yakınlık,
6. Ahlak Yakınlığı

Önemli bir yer tutmaktadır.(Atatürk, 1997:21).

Fransız Devriminin yurttaşlık nosyonunda ise,

1. Yurttaşın hukuk kurallarına uyması.
2. İtaatle yükümlü bulunması,
3. Özgürce konuşabilmesi, yazabilmesi ve düşüncelerini yayınlayabilmesi hakkının olması sözkonusudur. Ayrıca,
4. Vergi yükünün yurttaşlar arasında güçlerine göre eşit olarak dağıtılması konularının bulunduğu görülmektedir (Balibar, vd.).

Yani burada "yurttaş olmak" demek, grubun içinde yaşamak ve sözkonusu grubun belirlediği normun sağladığı haklara sahip olmak demektir. Yurttaşlık, belirli koşullarla sağlanabilmekte ve kaybedilebilmektedir.

Yurttaşların yararlandığı haklar, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinden kaynaklanmaktadır. Bu da medeni ve siyasal haklardan oluşmaktadır, (oy verme, seçilme hakkı gibi).

Atatürk ve Türk Aydınlanması bağlamında devletin ve yurttaşın birbirlerine karşı görevleri vardır. Öncelikle devletin yurttaşa karşı olan görevlerine bakalım:

1. Ülke içinde güvenlik ve adaleti sağlayarak ve sürdürerek yurttaşların her türlü özgürlüğünü korumak.
2. Dış siyaseti ve başka uluslarla ilişkileri iyi ve olumlu bir biçimde yönlendirerek ülke içinde de her türlü savunma güçlerini her zaman hazır bulundurarak ulusun bağımsızlığını güven altına almak ve korunmuşluğu sağlamak ve bu uğurda başka çıkar yol kalmazsa ulusun haklarını silahla savunmak.

Bu iki görev, devletin en başta gelen görevlerindendir. Bu iki görevden başka, diğer görevlerse şunlardır:

1 .Yollar, demiryolları v.b. bayındırlık işleri.
2.Eğitim ve öğretim işleri.
3.Sağlık işleri,
Sosyal yardım işleri,
5.Tarım, ticaret ve zanaate ilişkin ekonomik işler.

Böylece devlet, yurttaşların yaşamı ve gelişmesi için uygun koşulları sağlamakla yükümlüdür.

Yurttaşın devlete karşı temel görevleri ise,

1.Devlete çeşitli adlar altında vergi vermek.
2 Askerlik yapmak,
3.Seçime katılmaktır. (Atatürk ,1997:24-26).

Bireyler, topluma kendi istekleri ile bıraktıkları haklardan geriye kalanları diledikleri gibi kullanacaklardır.

NEO-LİBERALİZM VE DEĞERLERİ

Liberalizm, ilk durumunda "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" değerlerini ön plana çıkarıyordu. Ancak çağımızın neo-liberal anlayışında bu biraz da tersine dönerek bireyciliği, hoşgörüyü daha ön planda görmektedir. Bu da onun ne kadar içerik değiştirdiğini anlatmaya yeterli olmaktadır. Çünkü Aydınlanma kamu ya da toplum yararını, topluma bir adanmışlığı ifade etmekteydi. Oysa postmodern neo-liberalizm bireyciliği bir değer olarak görmekte ve göstermektedir. Bu da modern olan ile postmodern olan arasındaki zıtlığı çok iyi anlatmaktadır. Öte yandan neo-liberalizmin hoşgörüyü bir değer olarak lanse etmesi ise dinsel planda dinsel inanca hoşgörüyü benimsemesi anlamına gelmektedir. Oysa modernite laisizm ile din ve bilgiyi, dolayısıyla inanç ve bilimi kesin çizgilerle ayırmak demekti.

Özgürlük konusuna gelince, liberalizmin özgürlük anlayışı "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu da modernitenin hukuki ve toplumsal özgürlük anlayışından farklıdır. Çünkü modernitede Jean-Jacques Rousseau'da ifadesini bulan toplum sözleşmesi fikrinde hak ve özgürlüklerin hukuki bir çerçevede esas alınmasını gerektirir. Oysa "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" şiarı, postmodernizmin "Ne olsa uyar" anlayışıyla paralellik göstermektedir. Bunun ulus-devlet kapsamındaki yansıması da çokkültürcülük kapsamında bir globalizmi ifade etmekte, insanlık kültürünün geldiği bu günkü noktada küreselleşme olgusuna vurgu yapmaktadır. Oysa öte yandan ırk, etnisite ve din ekseninde siyaset yapılması her zaman her yanda geçerli olmamakta, birçok ülke kültürel milliyetçiliğini korumak istemektedir. O zaman da medeniyetler çatışmasından mı, yoksa medeniyetler ittifakından mı sözedilebileceği çelişik ve belirsiz kalmaktadır. Fukuyama Tarihin Sonu ve Son İnsan adlı kitabında liberalizmi ve liberal insan tipini tarihin ulaşabileceği son nokta olarak görmekteydi. Ancak sonradan o da bunun olanaksız olduğunu görmüş ve bu fikrinden vazgeçmiştir.Ancak Ernest Mandel'in 1970'li yıllarda yayınlanan Geç Kapitalizm adlı kitabında kapitalizmin bu ileri evresi ele alınmış ve Franfurt Okulu düşünürlerinin de belirttiği şekilde sınıf ayrımlarının görünürde eşitlenir gibi bir tablo ortaya çıktığı belirtilmişti. Hatta Herbert Marcuse Tek-Boyutlu İnsan kitabında ileri endüstri toplumunu ve onun ideolojisini analiz ederken teknolojinin kazandığı önemi vurgulamıştır. Kitle iletişinin ve teknolojinin aşırı önem kazandığı günümüzde, bu alanda da çeşitli etik sorunlar tezahür etmektedir. Nitekim etik planda iletişim ve bilgisayar, daha doğrusu kitle iletişim araçları, dolasıyla medya ve bilgisayar etiği büyük önem kazanmış, diğer alanlarda ve mesleklerde de etikler gelişmeye başlamış, Otto Bauman'ın Postmodern Etik adlı kitabında da belirttiği gibi, etik, daha doğrusu modern etik krize girmiş ve bunun bir sonucu olarak meslek ve alan etikleri büyük önem kazanmıştır. Nitekim medya ve bilgisayarın yanı sıra çevre konuları da ağırlık kazanmış, dahası neredeyse her meslek için kodlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla neo-liberalizm, yalnızca kendini göstermek istediği şekliyle değil, doğurduğu daha başka sonuçlarla da etik alanda modernitenin anlayışından çok farklı bir manzaraya damgasını vurmuştur.

Kaynaklar

Atatürk, Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri, Cumhuriyet Kitapları, 1997.
Balibar vd.; Dersimiz:Yurttaşlık; Çev.Turhan İlgaz; Kesit Yay.
Baydur, Mithat. "Liberalizmin Serencamı ve Liberal Öğretinin Temel Unsurları". Yeni Türkiye Dergisi-Liberalizm Özel Sayısı, no 25 (1999):56-63.
Bayramoğlu, Sunay. Yönetişim Zihniyeti. İletişim Yay., 2005.
Crespigny, Anthony de., and Kenneth R. Minogue. Çağdaş Siyaset Felsefecileri. Remzi Kit., 1981.
Çaha, Ömer. "Liberalizmin Temel İlkeleri". Yeni Türkiye Dergisi-Liberalizm Özel Sayısı, no 25 (1999):38-55.
Debord, Guy. Gösteri Toplumu, Çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent. Ayrıntı Yay.,1996.
Gazi M. Kemal, Medeni Bilgiler(Yurttaşlık Bilgileri), Örgün Yay., 2003.
Göle, Nilüfer. Melez Desenler, Metis Yay., 2000.
Kymlica, Will. Çokkültürlü Yurttaşlık. Çev.Abdullah Yılmaz. Ayrıntı Yay., 1998.
Loomba, Ania. Kolonyalizm-Postkolonyalizm. Çev. M.Küçük.Ayrıntı Yay.,2000.
Lukes, Steven. Bireycilik, Çev.ismail Serin, Ark Yay. 1995.
Maalouf.Amin. Çivisi Çıkmış Dünya. Çev.Orçun Türkay, yky 2009.
Mandel, Ernest. Late Capitalism. Verso Edition, 1978.
Marcuse, Herbert. Tek-Boyutlu İnsan,Çev.Afşar Timuçin-Teoman Tunçdoğan, May Yay., 1975.
Rand, Ayn. Bencilliğin Erdemi, Çev. Nejdet Kandemir, Plato Yay., 2006.
Sabine, George. Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi, Çev.Özer Ozankaya, Cem Yay.,
Steger, Manfred B. Küreselleşme, Çev. Abdullah Ersoy, Dost Yay., 2006.
Vergara, Farancisco. Liberalizmin Felsefi Temelleri:Liberalizm ve Etik, Çev.Bülent Arıbaş. İletişim Yay., 2006.
Yılmaz, Aytekin. İkinci Küreselleşme Dalgası:Kavram, Süreç ve Sorunlar, Vadi Yay.,2004
Yürüşen, Melih.Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve siyasi Hoşgörü, YKY-1996.

Eleştirel teori ve milliyetçilik

Alex Demirović

Ekonomik ve kültürel süreçlerin küreselleşmesi, çevre tahribatı ve göç gibi küresel sorunlar, ulus üstü ekonomik bloklar ve siyasal birlikler, devlet sosyalizmlerinin yıkılışı - bütün bu olanlar toplumları ve ulus devletlerini dönüşüme uğratmaktadır. Sorunların ve bunların siyasal çözümlerinin içeçiliği ve uluslararasılaşmasına karşı-eğilim olarak milliyetçilik ve ona benzer ırkçılık gibi ideolojik modeller şaşırtıcı ve beklenmedik bir şekilde ortaya çıkıyorlar. Toplumsal sorunlar etnikleştiriliyor, milliyetçi duygular yayılıyor ve her yerde gözlemlenebilir bir hale geliyor. Ama milliyetçiliğin ortaya çıkışı gerçekten de şaşırtıcı mıdır? Yoksa bu şaşkınlığa daha çok toplumsal ve siyasal gelişim süreçlerine modernleşme kuramının bakış açısı mı kaynaklık ediyor? Bu yazıda işte bu soru irdelenecek. Burada şu sav ileri sürülüyor: modernleşme kuramının açıklama modelleri milliyetçiliğin hâlâ varlığını korumasına ilişkin doyurucu bir açıklama getirmezler, çünkü bu modeller milliyetçiliği, çağa uygun ve sürekli daha da modernleşen toplumsal gelişmenin içine sanki dışardan giren, tümüyle zamana ters düşen bir şey gibi görürler. Bu anlayışa alternatif olarak, burada milliyetçi ideolojiyi ileri endüstriyel-kapitalist toplumlarda siyasetin merkezi ve zorunlu bir görüngüsü olarak anlaşılır kılmaya çalışan ilk dönem Eleştirel Teorinin yaklaşımı ana hatlarıyla segilenenecektir.

I

Milliyetçilik ve ırkçılık gibi ideolojik süreçler modernlik kuramlarında genellikle geleneksel anlamlandırma kalıplarına dönüş olarak anlaşılırlar. Bu kuramlarda, modernleşmenin

geleneksel yaşam tarzlarının anlam yapılarını yıktığı kabul edilir. Bu sürecin açıklanmasında karakteristik olan tablo Max Weber'de kökenini bulur: buna göre gelenek tarafından sunulan anlam kaynakları fosillere dayalı enerji kaynakları gibi tüketilir giderler. Böylesi [geleneksel] anlam kaynaklarını dayanak alan kolektif yönelimler ve anlam kalıpları gibi siyasal kurumların, kendilerini yenileyemeyecekleri ve böylelikle krize girecekleri kabul edilir. Eylemlerini yönlendiren ve motive eden anlamın tutturamayacak duruma geldiği bu çözülme sürecinde, bireyler modernliğin boşluğu ve soğukluğu karşısında tutunabilecekleri vaad edilen, onların yerine geçen ikame anlamlara [Sinnsurrogate] geri dönerler - dine, ulusa, ırka. Bireylerin bu ideolojik yapıları dayanacakları yeni bir sabit nokta olarak tanımlayabileceklerine inandıkları ölçüde, bunlarda söz konusu olan şeyin fundamentalizmler olduğu belirtilir. Burada belirleyici olan şu sosyal-psikolojik ideoloji-eleştirisel kabuldür: ulaşılan modernlik düzeyi dolayısıyla -kendisini ussal argümanlar, kamusal tartışma, teknik yenilikler ve kabul edilebilir [permissiv] yaşam tarzı karşısında kanıtlaması gerekirken, bunu başaramayan- çoktan aşılmış olan anlam mercii gibi bir şeyin varlığına izin vermeyeceği varsayılan toplumsal gelişme süreci konusunda bireylerin yanıldıklarıdır. Ulus, ırk, etnik aidiyet ve din, yanlış bir biçimde argümana gerek duymadığı iddia edilen bir ilk ve son olarak görülürler; her rasyonelleşme ve modernleşme sürecinin temelinde yattığına ve insanlara güvenlik ve yakınlık duygusu sağladığına inanılan ilksel bir bağlam. Böylesi bir son kaçış noktasına yönelme istemindeki insanlar, büyüsü bozulmuş bir dünyada kesinliği sağlayan aşkın bir ölçüt arayışındadırlar. Onlar yaşam dünyalarının rasyonelleştirilmesinin ardından gelen, yaşam koşullarının modernliğini, eylemlerini ereksiz kılan anlam yitimini, kendilerini kuşatan soğukluğu kaldıramamaktadırlar. İkame anlamlar onlara kısa süre için şunların geri verilişi gibi görünürler: Sıcaklık, mahremiyet, dayanışma, yakınlık, anlam, yükümlülükler. Böylece, milliyetçileşen birey, kendi kendisini kandıran, hüküm süren koşulları kaldıramayan, ve değiştirilemeyeceği artık apaçık ortada olan şeyi, büyüsü bozulmuş olan dünyayı, zihnen katlanmak zorunda kalmamak için bir uyuşturucuya sarılan bireydir.

Bu kuramsal model bir dizi soruna işaret eder. O köken-felsefesel [ursprungsphilosophisch][1] ve finalist eğilimlidir -Derrida buna herhalde arke-teleolojik düşünce modeli derdi- ve aşırı şemasallıkla dünya tarihsel gelişimde sadece iki aşama tanır. Gelenek aşaması köken için işlevsel eşdeğerliliktir. Farklılaşma aracılığıyla bireyler bu eşdeğerlilikten çıkarlar ve modernliğe giriş yaparlar. Modernleşme sürecinin sonunda, bütün insanlar modern bireylerdir. Bundan böyle insanlar anlam beklentisi olmaksızın yaşama, sıcaklık ve yakınlık olmaksızın başlarının çaresine bakma yetisine sahip olurlar. Bu final zaman noktasına -yine fosil yakıt maddesi tasvirini kullanırsak- bütün geleneksel anlam artıkları tümüyle yakıldığında ulaşılır. Bu tasvir ilk bakışta aslında gelişmeye dair bir kötümserliği ve tutuculuğu imâ eder, çünkü endüstriyel kapitalizmin milyonlara yılda oluşan enerji birikiminin birkaç on yıl içinde çar çur edişine dair sorunları biliyoruz. Ama fosil enerji kaynaklarının kullanımından ve bununla bağıntılı ekolojik olumsuz

1 Köken-felsefesi (Ursprungsphilosophie) Adorno'nun damgasını taşıyan bu kavram, mutlak-ilk olanı temel alan, dolayımlanmayan, herşeyi bu ilk olandan türeten felsefi anlayışları belirtmek için kullanılmıştır. ç n

sonuçlardan farklı olarak, geleneksel anlam kaynaklarının tükenilişinin hiçbir biçimde tutuculuğa ve kalıcı kullanıma götürmeyeceği söylenir. Dünya böylesi durumda derin bir krizin içine düşmez, o daha çok daha yüksek bir özgürlük düzeyine, tamamlanmış Aydınlanma olarak betimlenebilecek bir düzeye girer. Yine de hafif bir kötümser ton vardır burada, çünkü insanlar modernlikte anlam beklentilerinin olmayacağını ve [bu boşluğu] ikame anlamlarla dolduramayacaklarını kabullenmeyi öğrenmek zorundadırlar. Onlar rasyonellik ve kamusallık öncesi bir anlama yönelik geriye dönük ihtiyaca boyun eğmemeleri gerektiğini anlayacaklardır. Başka bir deyişle, modernlikte herşey önce modern görünür; sadece modern içinde yaşayıp hâlâ büyülenme, anlam ve sıcaklık ihtiyacı duyan, zorunlu olanı kavrayamayan, en nihayetinde yanlış bilince -ki bu ancak böyle formüle edilmek zorundadır- sahip olan bireyler modern değillerdir. Modernlik bireylerin modern olmalarına yönelik sürekli bir ahlaksal çağrıdır. Bireylerin ısrarla modern olmamaları ve hep yeniden ussal argümanlarla ya da duygusal veya estetik doğası olan, tam olarak temellendirilmeyen çekincelerle kendilerini rasyonelleşme sürecinin dışında tutma istemleri, bu çağrının öteki yüzüdür. Rasyonelleşme süreci bireylerin eşzamansızlığından [Ungleichzeitigkeit] dolayı başarısızlığa uğrar. Bu süreç hep yeniden modern olmayan bireylerle karşı karşıya kalır. Yani rasyonelleşme ve modernleşme sürecinde bu süreci sürekli olarak başarısızlığa uğratan bir öğe bulunur. Bu süreç erekçi vaadini, rasyonelleşmeyi, tam anlamıyla yerine getiremez. Bireyler hep dışarda kalırlar, onlar bir eşzamansızlıktır. Modernleşme kuramının bakış açısından modernleşme sürecindeki bu öteki ve onun amaçları, hep yeniden ortaya çıkan eşzamansızlık skandalı tutucu, gerici, fundamentalist, taşlaşmış, geriye dönük, us-dışıdır - kısacası modern değildir. Böylelikle modernleşme kuramı kendisini totolojik olarak doğrular.

Modernliğin kendisinden kaynaklanan başarısızlığı ve bu başarısızlığı açıklamaktansa daha çok gizleme aracı olan totoloji olgusu, bu kuramsal modelin analiz türünün kendisinin doğru olup olmadığı kuşkusunu doğurur. Çünkü son kertede burada söz konusu olan şey, toplumsal gelişmeyi bireylerin karşısına koyan normatif bir modeldir. Bu model insanları karşısında direndikleri sürece uyuma, uyarcılığa [Konformismus] yönlendirmek istediğinden dolayı sadece gerçekçi değil; bireylerin ne yolla özgür olacaklarını belirlediği ölçüde otoriterdir de: insanlardan, kendileri eleştirel bir biçimde karar vermeksizin, olduklarından daha farklı olmaları istenir. İdeoloji eleştirisinde hep olduğu gibi, bu durumda da bireylerin körleştikleri, kendilerinin bilişsel ve ahlaki olarak zamanla uyuşmadıkları ve bu yüzden yanlış bir yöne gittikleri suçlaması yapılır. Modernleşme kuramı, zamana en uygun, tarihsel gelişmenin türdeş ölçütünü bilen ayrıcalıklı bir konuşmacı konumunu alır ve aslında geri kalmış olduklarını onaylamak için, bireyleri bu ölçüte tabi tutma hakkını kendinde görür.

Modernleşme kuramı böylelikle eleştirel bir tarihsel erek perspektif olduğu iddiasında bulunur. Patolojiler ve geriye dönüşlerle hep yeniden engellenen bir gelişimin sonunda, bireyler çağın doruk noktasına ulaşmalı ve sosyal sürece uyum gösterecek bir şekilde, yani tam anlamda modern davranmalıdırlar. Ama bu aslında, modern toplumlardaki milliyetçiliğin çoktan aşılmış bir kültürel ve siyasal model olduğu anlamına

gelir. Toplumsal sürecin çelişkileriyle gerçek anlamda ilgilenmediğinden dolayı fenomenin önemi ve güncelliğini göremeyen modernleşme kuramı için milliyetçiliğin hep yeniden ortaya çıkması şaşırtıcı bir şey olarak kalır.

Bu olgu kuramsal olarak şöyle açıklanabilir: Milliyetçilik öz itibariyle modern bir fenomendir ve bu yüzden de hep yeniden etkili olur. O modernliğin önünde salt bir engel, karşı-modernlik, anakronizm değildir. Ama tam tersi iddia edildiğinde bile, milliyetçilik sürekli olarak modern-olmayış ve modern karşıtı olarak saptanır. Örneğin Habermas - tarihsel verilere uygun olarak- milliyetçiliğin tarih yazımı, düşünüm, kitle iletişimi, okuyan kesim ve seçkinler tarafından oluşturulan kültürel bütünleşmenin modern bir fenomeni olduğu savını ileri sürer (karş. Habermas 1987, s. 165; 1992, s. 635; bu tezlerin milliyetçilik araştırmaları çerçevesindeki yeri için bkz. Anderson 1993 ve Gellner 1992). Habermas'a göre, milliyetçi kollektiv kimliğin nasyonalsosyalist hezeyanının ardından gelen tarihsel şok, Almanya'da ulus tarihi sürekliliğinde bir kopuşa götürmüştür. Miliyetçiliğin zamanı artık kesinlikle dolmuştur. Kolektifle özdeşleşmeye uygun olan temeli sadece demokratik anayasal devletin normları sağlar. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, Habermas milliyetçiliğin aslında ilk olarak modernlikte ortaya çıktığı görüşünü savunur, ama ona göre, modernliğin kendi patolojilerini düşünümsel olarak ele aldığı bir aşamasında, milliyetçilik zamanı geçmiş ve anakronistik bir şey olmuştur.

Ulrich Beck'in modernleşme kuramında da -biraz daha temellendirilmiş- böylesi bir kuramsal yaklaşım vardır. Beck'e göre modernlik kendisini sadece mutlak bir biçimde belirsiz ve olumsal olarak deneyimlediği ve artık ilerleyen, çizgisel modernleşme perspektifinin bile olmadığı bir aşamaya girmiştir. Eğer herşey belirsiz ise, toplumun kendisi de belirsizdir; siyasal koşullar çerçevesi gibi o da kendisini çözer gider. Süreklilik içindeki böylesi bir belirsizlik süreciyle, ancak değişikliğe hazır ve [koşullara] en üst düzeyde uyum yeteneğine sahip kurumlar ve bireyler başa çıkabileceklerdir. Buna karşın milliyetçilik ise ne kurumsal yapısı itibariyle, ne de milliyetçilik tarafından desteklenen bireysel eğilimler itibariyle bu yeteneği gösteremez. Modernlik temelinde gelişen, modern öncesi bir davranış kalıbına geri dönüştür milliyetçilik. Burada söz konusu olan şey, yeni bir belirsizlik biçimine gerici bir tepki kalıbıdır. Ve böylece burada da kuramda daha önce saptanan sorunlar kendini tekrardan gösterir. Bireyleri bilişsel ve davranışsal eksiklikle, sonuç olarak gelişim düzeyiyle başa çıkmada beceriksizlikle suçlayan bir ideoloji eleştirisidir söz konusu olan. "Modernliği söken, onun maskesini düşüren, onu meşru olmaktan çıkaran bütün [temel] kavramlar, anti-modernlik için *kutsaldır*: elbette «gelenek»... Karşı modernlik ve kuramcıları] çelişkilerle yaşar. Dile getirdiklerini hiçbir zaman yerine getiremezler. Modernliğin kendi kendine gerçekleşen devinimini, geçmişin *kostümlerine* el atarak sınırlandırabilirler ancak (bunda başarılı olabilirlerse eğer)." (Beck 1999, s. 106 ve 107; buna karşı Derrida'nın hayaletsel olanın mantığı üzerine düşüncesi için bkz., Derrida 2001) Ulrich Beck'e göre karşı-modernlik duygulara ve eyleme doğrudan bağıntılı olan etkin ve bilinçli olarak üretilen sorgusuz-sualsizlik olarak anlaşılmalıdır. Ama modernlik açısından düşünüldüğünde tam da bunun saçma olduğunu ve onu ikiye böldüğünü belirtir Beck (karş. a. y. 103 ve devamı).

Ama bu argümanla modernliğin toplumbilimsel kategorisinden, birdenbire onunla ilintili olan toplumbilimsel fenomenlerin birini basit bir biçimde görmezden gelen ve bir kenara atan bir norm ortaya çıkar. Çünkü modernlik kuramı açıklığının ve sorgulamasının karakterini ve biçimini artık kendisine konu edinmez. Bilinmeyen uzak bir geleceğe bakan, zamanın ötesinde duran bir bireyin kahramanlık biçimi telkin edilir. Ama bu kahramanlık, modernliğin kendisini gizemselleştirmesinin bir parçasıdır sadece (karş. Wehling 1992). İnsanların birarada yaşamalarının önünün açık oluşu, tarihsel sürecin belirlenmediği, daha çok insanların eylemi aracılığıyla -kuşkusuz kendilerinin seçmedikleri koşullar altında- yaratıldığı anlamına geliyordu. Belirsizlik ontolojik bir olgu değil de, daha çok toplumsal süreçteki yorum tarzlarının sadece birisidir. Bu belirsizlik en nihayetinde toplumsal aktörlerin eylem perspektifi olarak, toplumsal amaçları formüle etmekten kaçınan ve kendisini şeylerin oluruna bırakan bir davranışa götürür. [İnsanın kendisini] belirsizliğe bırakması birçok açıdan -atom reaktörlerinin rizikoları düşünüldüğünde- intihar tavrına benzer; o soru sormanın modern bir davranış biçimi değil de, daha çok -Horkheimer ve Adorno gibi konuşursak- intibak etmedir [Mimikry], çaresizliğin ve kaderin bir biçimi olarak toplumun dehşetine uyumdur. Bu yüzden, ulusal özelliklerin mümkün olduğunca güçlendirilmesi çabasının bir parçası olan yaygın «Standort» tartışmalarının[2] da gösterdiği gibi, küreselleşen pazarların rekabet çalkalanmalarına kendini hazırlamak, belirsizlik mantığıyla ve hatta ulusal mantıkla da çelişmez (karş. Porter 1993).

Bunun ötesinde, modernlik kendi eylem ufkunu dolaysız bir biçimde belirsiz olarak kavramaz, daha çok kendi sorgusuz-sualsizliğini [Fraglosigkeit] kullanır. O, sürekli olarak geçmişin kostümlerini anayasal yurtseverlik metinlerine, yazılı anayasalara giydirir ve güncel toplumsal mücadeleleri geleneksel kolektif yorum tarzlarının ve eski yazarların -İncilin, Amerikan Anayasasının kurucularının metinlerinin, Locke ve Kant gibi büyük filozofların- eleğinden geçirmeye zorlar. Alman Anayasasının girişinde şöyle denilir: "Tanrı ve insanların önündeki sorumluluk bilinciyle, Alman halkı bu anayasaya karar kıldı."

Görüldüğü gibi modernleşme kuramının milliyetçiliği ve ırkçılığı açıklamasının yetersizliği kendisini birçok açıdan ortaya koyar: a) Genelde, mevcut sistemik bir toplumsal gelişim süreci kabulünden yola çıkılır. Bu sürece bir öncelik verilir, öyle ki bireylere buna başarılı ya da patolojik uyumdan başka bir seçenek kalmaz. b) Modernleşme sürecinin gelişimindeki bir özellik, yani belirsizlik -toplumsal-eleştirel tarih felsefesine karşı— olumlu bir anlamsızlığın davranış ölçütü olarak görülür. Bu bakış açısından milliyetçilik toplumsal sürece aşkın bir anlam verdiğinden dolayı, zamana uygun olmayan gelenekçilik görünümüne bürünür. Ama belirsizlik ölçütünün kendisi ne kuramsal olarak ayrıntılı biçimde ele alınır, ne de özgül toplum-kuramsal açıklamanın nesnesi olur, bu yüzden modernleşme mantığının ve belirsizlik biçimlerinin kendisinin açıklanması gerekmektedir, c) Bireyler normatif biçimde modern ya da anakronist olarak değerlendirilirler. Anakronist durumda onların yönelimleri ideoloji-eleştirisi [bağlamında] bilişsel olarak kör, duygusal,

2 Standort-Debatten Almanya'da ozellikle şirketlerin uretim yeri ve/veya yonetim merkezlerinin, Almanya'da kalmasının getireceği yararlar (ya da başka ulkelere gitmesi durumunda getireceği zararlar) uzerine yapılan guncel tartışmalar, ç. n

pratikçi, tümüyle patolojik olarak görülür. Sosyal kolektifleri ve bireyleri hep yeniden din, ulus, ırk ve cinsiyet köklü ideolojik modelleri geliştirmeye götüren şeyin, -bunu [özellikle] vurgulamak isterim- hangi somut toplumsal pratikler olduğu açıklanmaz. d) Ulus ve ırk gibi faklı ideolojik kalıplar doğallaştırma, yani sorunun tersine çevrilerek doğal bir olağanlıklık haline gelmesi olarak açıklanırken, farklı kalıpların neden ortaya çıktığına dair daha bir yanıt verilmez.

II

Milliyetçiliğin bu güncel toplum kuramsal açıklamalar bağlamında. anti-semitizm, ırkçılık ve milliyetçiliği de içeren görüş tarzlarına dair olağanüstü kapsamlı ve onlarca yıl süren bir araştırmalar yapan ilk dönem Eleştirel Teori temsilcilerinin bir dizi önemli noktada modernleşme kuramıyla karşıtlık halindeki düşüncelerinin üstünde durmak bana anlamlı bir şey olarak görünüyor: a) Sık sık kendisine atfedilenin aksine, Eleştirel Teori bireysel davranışların değerlendirilmesinde sisteme dair gelişmeleri norm olarak kullanmayı reddeder. En keskin eleştiri sistemsel gelişmelerin taşıyıcı edimi olan uyarıcılığa yapılır, b) Bunu ardından, neden insanların toplumu sadece nesnelci bir tavır içinde gözlemlemekle yetindikleri ve onu kendi praksisleri tarafından yaratılan bir şey olarak kavramadıkları sorusu yöneltilir. Bireylerin ideolojik körlüğünün kendisi toplum-kuramsal açıklamanın nesnesi olur, c) Eleştirel Teori belirsizliğe hazırlıklı olmaya çağırır, ama o bu davranış kalıbını toplum-kuramsal değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre milliyetçilik ve ırkçılık tümüyle modern, Aydınlanma süreciyle bağıntılı ideolojik kalıplardır, d) Eleştirel Teori değişik ideolojik kalıpları ve onların ilişki bağlamlarını ortaya koymak için yoğun bir dikkat gösterdi. Bu kalıplar birbirleriyle gevşek bir bağ kurabilir, üst üste gelebilir ve hatta iç içe girebilirler, ki böylece bir kalıp diğer kalıpların enerjisini adeta kendisinde birleştirir. İşte tam da bu düşünce, milliyetçiliğin analizi için özel bir öneme sahiptir. Çünkü bu milliyetçilik belirli durumlarda kamusal olarak temsil edilebilecek ve dile getirilebilecek bir ideoloji olarak görülebilir, ama onun dinamiği içine aldığı diğer ideolojik eğilimlerce belirlenir. Böyle bir durum, özellikle anti-semitik ve ırkçı ifadelerin tabulaştırıldığı, ama milliyetçi ifadelerin en azından kısmen hâlâ meşru olarak görüldüğünde söz konusu olabilir. Tahminimce, Horkheimer işte tam da böyle bir gözlemden dolayı milliyetçilik sorununa artan bir ilgiyle yöneldi. Bu uğraş tam teşekküllü bir kuramı ortaya çıkarmadı. Ama arkasında bıraktığı yazıların birçoğunda Horkheimer'ın bir milliyetçilik kuramı kaleme alma planına ilişkin ibareler bulunmaktadır (karş. özelliklikle Horkheimer 1988a, 429).

Milliyetçilik 1950 li yıllara kadar Horkheimer için özel bir kuramsal ve ampirik çalışmanın nesnesi değildi. 1930'lu yılların sonundan itibaren kendisi ve Adorno için belirleyici olan anti-semitizme, onun nedenlerine ve yayılmasına ilişkin ampirik araştırmalardı. Bu çalışmalarda antisemitizmin bütün demokratik toplumlarda gözlemlenen bir olgu olduğu ve -ABD'de olduğu gibi- Almanyadakine göre daha da yaygın biçimde ortaya çıkabileceği kabul ediliyordu (karş. Adorno 1973, 5). Horkheimer'ın başlattığı olağanüstü genişlikteki ampirik araştırma uzun bir demokratik geleneğe sahip, yani devletsel yetke geleneğinin az olduğu bir toplum olarak ABD'de halkın hangi koşullarda

otoriter bir politika peşinden gitmeye hazır olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşıyordu. Tek tek bireylerin böylesi bir politikaya ne kadar çabuk uymaya hazır olabileceklerini, yani antidemokratik propagandaya "yatkınlığı" ortaya çıkarmakta sözkonusu olan.

Daha 1930'lu yılların başlarından itibaren geliştirilen sosyal psikolojik yaklaşıma uygun olarak, ideolojilerin seçiminin dolaysız olarak kişinin sosyo-ekonomik durumu tarafından değil de, öncelikle daha çok onun karakteri tarafından belirlendiğinden yola çıkılıyordu. Böylelikle çok farklı maddi yaşam koşulları içindeki kişilerin aynı ideolojiye sahip olabilecekleri, aynı biçimde tersinden de, benzer sosyo-ekonomik koşullar içinde değişik ideolojik eğilimler saptanabileceği belirtiliyordu. Sosyalleşmeyle kazanılan karakter birbirleriyle çatışan içgüdüsel dürtülerin değişken bir yapısı olarak görülür; bir yanda durağan kalan ve birey için karakteristik olan, ama aynı zamanda farklı durumlara benzer bir biçimde tepki gösterme yeteneği veren yapılaştırıcı bir yapı: "Karakter davranışın *arkasında* ve bireyin *içinde* yatar. Karakterdeki güçler tepkiler değil, daha çok *tepki gizil gücüdür*." (A. y., 6) Bu kabul siyasal bir karakteroloji geliştirmeyi olanaklı kılmaktaydı. Antifaşist bir karakter olduğu gibi, faşist bir karakter de var olmalıydı.

Ama bunu ampirik olarak saptamak için, değişmiş biçimiyle hâlâ ırkçılık ve aşırı sağcılığa ilişkin araştırmalarda güncel olan, oldukça önemli bir yöntemsel sorunun üstesinden gelmek gerekliydi. Faşist karakterin asıl olarak otoriter saldırganlık, erk düşüncesi ve kendi benliğini yadsıma [Antiintrazeption] tarafından belirlendiği kabulünden yola çıkılır. İstikrarlı bir Benin yokluğunda, bu karakter güvensizdir ve daha yüksek merciilerin talimatlarına bağımlıdır. Öyle paradokstur ki, bu karakter erki temsil ettiği ölçüde demokratik siyasal sisteme de boyun eğer. Uyarcılıktan [Konformität] dolayı, demokrasiye karşı ve otoriter bir rejimden yana doğrudan bir tavır almaz. Ama o, milliyetçi ajitatörlerce kolayca harekete geçirilebilecektir (karş. Horkheimer 1986.158).

Otoriter eğilimler bu tür bir psikolojik kümeleşmeden dolayı sadece dolaylı olarak saptanabilirler. Ama, dolaylı anket tekniği anti-semitizm ve entnosantrizm ideolojik eğilimleri arasında sıkı ilişki olduğu gözlemini kendisine dayanak olarak alabiliyordu. Bu da, ankete yanıt verenlerin en azından bir kısmında bu iki ideolojik kalıbın ortak bir karaktere -anti-demokratik-otoriter karaktere - işaret ettiği kabulüne izin veriyordu. Değişik anlam alanlarından ideolojik ifadeler birleşik bir görüş tarzına aittir. Bu, bir ideolojik tasarımdan bir diğerine geçişi, ya da bir ideolojik tasarımın halihazırda diğer bir ideolojik tasarımı içermesi sürecini açıklar ki, böylelikle, onun bağlayıcı olarak anlaşılması için illa da açık bir biçimde formüle edilmesi gerekmez. Bu kamuflaj, kendisini zararsız ve toplumsal olarak kabul edilen ideolojik tasarımlar arkasında adeta saklayabilen otoriter uyarcılığın stratejik bir avantajıdır.

Ama Horkheimer ve Adorno'nun karakter kuramı, böylesi bir otoriter karakterin gelişmesini olduğu gibi, kapitalist toplumun otoriter biçime doğru gelişmesini de açıklama arayışındaki daha karmaşık bir toplum kuramının sadece bir parçasıydı. Burada ayrıntılı olarak olarak ele alınamayacak bu oldukça karmaşık analizde temel sav, liberal kapitalizm için belirleyici olan toplum yapısının kendisini değiştirdiğidir: dolaşım alanının bertaraf edildiği ve şimdi doğrudan büyük tekeller tarafından kontrol edilmekte olduğu söylenir.

Böylesi bir durum, bu alan için karakteristik olan, mübadele ve sözleşme için zorunlu önkoşul olan eşitlik ve özgürlük kavramlarının anlamlarını yitirmiş olması demektir. Kapitalist-demokratik toplumları belirleyen genel ile tikel çelişkisi tahakküm aracılığıyla ortadan kaldırılmıştır. Genel olan artık tek tek insanların ihtiyaçlarının ve kararlarının dolayımının sonucu değildir; onlar doğrudan genelin etki alanına dahil olmuşlardır. Genel artık kendisini doğrudan ve hiçbir dolayım olmaksızın ortaya koyar. Ama o, sadece küçük bir grubun çıkarlarına tekabül ettiğinden, hâlâ tikel olarak kalır. Bu egemen grup artık 19. yüzyılın burjuva sınıfı değildir, o daha çok büyük şirket merkezlerinin, hükümetlerin ve bürokrasi kuruluşlarının fonksiyonerlerinin bir grubudur: *Rackets* [mafyavari örgüdenmeler].[3]

Otoriter karakter bu dolayım aşamalarının ortadan kaldırılışının sonucu olarak görülür. Genele ilişkin bir gerilimi taşıyamayan, kendisi ve çevresi arasında bir ayrım yapamayan, bunun yerine genelin erkiyle birliği arayan ve dolaysız bir biçimde erk sahiplerinin emrini izleyen, genelin ve bireyselin yanlış birliğinin taşıyıcısı olan kişisel bir kimliktir burada söz konuş olan.

Bu, neden özellikle yahudilerin saldırgan ırkçılığın hedefi oldukları sorusuna yanıt vermesi gereken faşist anti-semitizmin analizinin kuramsal çekirdeğidir. Zulmetmeye hazır olmanın baştan itibaren belirli bir gruba yönelik olduğu ya da hatta buna bu grubun neden olduğu varsayımından yola çıkılamaz. Böyle bir şey, bireyleri aslında zulüm etmeye yönlendiren belli bir deneyimin ve deneyim yeteneğinin olduğu anlamına gelirdi. Ama Horkheimer ve Adorno'ya göre böylesi bir şey yoktur, çünkü ben-merciinin ve üst-ben ve içgüdüler arasındaki erkesel dengenin kendisi endüstriyel yönetime tabi kılınmıştır. Tek tek bireylerin güdülenmesinde belirleyici olan şey şema ve basmakalıplıktır (karş. Horkheimer/Adorno 1995/96, cilt II, s. 102). Böylece erke uyum da artık çelişkili ve bireyin karşı koyuşuyla dolayımlanan bir süreç değil de, daha çok endüstri, kitlesel tüketim ve büyük birlikler tarafından organize edilen bir süreçtir. "Bireyle beraber onun psikolojik belirlenimleri, yani sahte toplumun manevi acenteleri de ortadan kalkmamıştır. Ne var ki, karakter tipleri şimdi iktidar mekanizmasının çatlaklarından kendilerine uygun yerler bulmaktadır. Bunların başarı ve anlaşmazlık katsayıları göz önüne alınmıştır." (A. y., s. 107)

Düşüncenin ve deneyimin, yani bireylerin özkoruma amacıyla kendi yargılarını oluşturdukları sürecin devre dışı bırakılması, tinsel-kültürel edimleri sermayenin değer kazanmasının nesnesi yapan, düşünceyi profesyonelleşmiş devasa bir aygıtın işlevine dönüştüren gelişkin toplumsal işbölümünün bir sonucudur. Diğer bütün toplumsal edimlere karşı bir kayıtsızlığa götüren bu işbölümü, tinsel yetileri, yani yargı oluşturma

3 Horkheimer 1940'larda devlet kapitalizminin egemenlik biçimi olarak *Rackets* kuramını geliştirir. Toplumdaki belirli çıkar gruplarını, örgütlü kriminal yapıları da içeren *rackets*, herşeyden önce toplumsal ilişkilerde kendi gücünü koruma ve geliştirme kaygısıyla hareket ederler ve aşırı patriyarkal örgütlenmelere sahiplerdir. Türkçede de çeşitli toplumsal alanlarda mafyalaşma sözcüğünün yaygın oluşundan, *racket* sözcüğünü ilkin geniş anlamda mafyalaşma olarak çevrildi, ama yazının devamında bu kelimeyi, Horkheimer ve Adorno'nun kullandığı gibi, orijinal biçimiyle bırakma tercih edildi. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin Türkçe çevirisinde bu kelime „dolandırıcılar" olarak karşılanmıştır. ç. n.

organı olarak usu, dumura uğratır. Başka bir deyişle: burjuva toplumu kendisini kendi öz-anlayışına ve anlam bağlamına uygun olarak geliştirmediğinden, geriye doğru evrilmek zorunda kalır. Modernleşme sürecinin ivmesine salt bir uyum ussal olarak görülür - bu süreç Horkheimer ve Adorno tarafından hep aynı olanın daha yüksek bir düzeyde tekerrürü olarak anlaşılır. "Birbirini kovalayan bütün değişimler, kalıcı olanın kaybolup gittiği, bütün ilişkilerin son derece hızlı dönüştürülmesi hiç de gerçek değişiklikler değildir. Onlar daha çok adeta basit bir değişimin, salt doğal olayların bir sonucudurlar, çünkü gerçek değişiklik, özgün anlamda tarih, bilinenin gücüne, sonsuz tekrarlanana da karşı kendisini savunan insanları koşul olarak görür. (Horkheimer 1985a, s. 58-59). Uyum dönüştürme anlamında bir praksis değildir, o de facto bir yafta seçimidir. Bununla kastedilen şey, bireylerin artık sadece hemen hemen hiç dolayımlanmayan davranış kurallarını, tarafgirliklerini ve düşman imgelerini kapsayan paketler arasında bireysel olarak seçim yapabilecekleridir. Bu anti-semitizm için de geçerlidir: "Anti-semitizm artık bağımsız bir hareket değil, bir platform tahtasıdır: Kim faşizme bir şans tanırsa sendikaların ortadan kaldırılmasından, Bolşevizme karşı Haçlı seferinden ve de Yahudilerin öldürülmesinden otomatik şekilde sorumlu olur." (Horkheimer/Adorno 1995/96, cilt II, s. 102) Bir yaftanın seçilmesi içeriksel bir karar değildir, o daha çok sadece özkoruma ve iktidara uyarlılık tarafından belirlenmiş stratejik bir hesaptır. Ve yaftalar idari önlemler, sembolik kodlar aracılığıyla kovuşturalacak düşmanı yaratırlar: "Kurbanın öldürülmesine neden olan özellik de çoktan silinmiştir. Kararnamede Yahudi olarak yer alan insanların ... ayrıntılı sorular vasıtasıyla bulunup meydana çıkarılması gerekmektedir... Faşist anti-semitizm deyim yerindeyse önce nesnesini bulmak zorundadır." (A. y., s. 108) Özgürlük itkilerinin bile özgürlüğe karşı çevrilmesi, tarihsel dönemin özel bir alçaklığıdır (ikiyüzlülüğüdür). Tam da dolaşım alanının nesnel olarak [zamansal] aşılmışlığı, sadakate hazır kişilerin eşitlik ve özgürlüğün gerçekleşmemesinden kaynaklanan öfkesinin, bu dolaşım alanı için önemli olan normlar olarak Yahudilere karşı kullanılmasına izin verir. Çünkü mitos, «tüccar», «bakkal» ve «tefeciler» olarak onlarda dolaşım alanını sembolik kişilere büründürmüştür.

III

[*Aydınlanmanın Diyalektiği* nin bir bölümü olan] "Anti-Semitizmin Öğeleri"ndeki, artık anti-semitlerin olmadığı sadece yaftaların olduğu ve kurbanlar adeta keyfi olarak belirlendiği ifadesi, Avrupa tarihinin ve burjuva toplumunun Auschwitz ile birlikte bir dönüm noktasına ulaştığı düşüncesine dayanır. Sosyalizm ya da barbarlık seçeneği artık gelecekte karara bağlanacak bir şey değildir, o karara bağlanmıştır. Siyasal olarak amaçlanan, bilimsel bir biçimde planlanan, bürokratik olarak organize edilen ve teknik randımanlı ve soğukkanlı uygulanan barbarlık milyonlarca insanın yok edilmesiyle gerçekleşmiştir. Kendisini ortaya koyan soru sadece canını kurtaran ve yakınları için yas tutan Yahudi sürgünlerin deneyimine ilişkin bir soru değildi; asıl olarak bu soru tarihsel döneme ilişkin bir soruydu: insanlar böylesi oldukça modern, "birbirinden farklı alt-sistemler" tarafından organize edilen barbarlık biçimine entelektüel, ahlaki, siyasal, ekonomik olarak nasıl bir tutum alacak ve nasıl onunla yaşamaya devam edecekler? Kendisini kitlesel katliamda

geliştiren toplumsal verimlilik ne anlama gelir; işkencenin sürmesine ve olanaklılığına, imha etmeye ve kolektif öz yok edişe ilişkin bilgi, toplumsallaşma sürecinin devamı için her gün yine de normal olmak zorunda olan insanlar için ne anlama gelir? Tarihsel olarak yaşanılanla barışılamazlığa rağmen ve onun toplumsal kurucu etkisine karşın yaşama devam etmede hangi olanaklar vardı (karş. Gruppenexperiment 1955, s. 285). Eleştirel Teori temsilcilerinin yanıtı gayet açıktı: Sadece toplumun temelden dönüştürülmesi geçmişle ilişkiyi düzeltebilirdi (Adorno 1999, s. 133). Ama bu hâlâ gerçekleşmediğinden, özgürlük itkileri de varlıklarını sürdürmektedirler, ki bu itkiler tahakküm altına alınabilmekte ve kurtuluşun kendisine karşı kullanılabilmektedirler.

Böylelikle dikkatler artık öncelikle anti-semitizm sorununa değil de, daha çok bunun temelinde yatan milliyetçiliğin patolojik biçimine yönelmiştir. Bu kalıp kendisini Almanya'da savaş sonrası dönemde, yani ırkçı soykırım programının kısmen icrası sonrasında ve ırkçılığın da devlet yaptırımlarıyla yasaklanmasıyla, gündelik ideolojide ön plana çıkıyor ve ulusal kolektifin incinmiş narsizminin yarı açık bir biçimde -yasağı kırmaksızın ya da soykırımın bilindiğini itiraf etmeksizin- ifade edilmesine izin veriyordu (karş. Gruppenexperiment 1955, s. 302). Milliyetçilik haklı görülebilecek ihtiyaçları öylesine biçimlendirir ki, bunlar özgül bir dinamik kazanır ve nefretin itkisel bir temeli olurlar - "böylesi bir nefretin nesneleri olabilecek bütün herkese karşı" (Horkheimer 1988a, s. 381). Milliyetçiliğin, onun rasyonel uğraklarının da analizi, milliyetçiliğin zulmetmeye hazır olma dinamiğini embriyonal olarak içerdiği görüşünden yola çıkar.

Horkheimer'ın bakış açısına göre, milliyetçilik geç-kapitalizmle birlikte tek tek bireylerin dolaysız olarak kolektife tabi oldukları, ülkeleri, kıtaları ve güç bloklarını içine alan bir biçimdir. Bu kolektif ulus olarak belirlenmiştir. Ama ulus tikel çıkarlara hizmet eden bir örgüt biçimi olduğundan, Horkheimer'a göre, burada bir gasp söz konusudur; ulus birçok gruptan sadece biridir (karş. Horkheimer 1985b, s. 91) "Ulus bu *Rackets* lerin hizmetinde olan bir örgüttür. Bütünün ulus olduğu sırf bir ideolojidir. Bütünün esenliğini kendi parolası olarak göstermesine rağmen, milliyetçilik toplumun esenliğine zıt bir konum alır." (Horkheimer 1988a, s. 334)

Horkheimer'ı iki soruyu ele alır. Birincisi: Tahakküm aracılığıyla organize edilen kolektif oluşum, tikel bir çıkar erki neden milliyetçilik biçimini alır. Neden "bugün, yabancı ülkelerle rekabeti ortadan kaldırmak istendiği söylenemiyor da, onun yerine ulusun selametinin söz konusu olduğu iddia edilebiliyor", diye sorar Horkheimer. (A. y., s. 381) İkinci soru, Horkheimer'ın "*Rackets*" lerin çıkarı için manipülasyon aracı" (a. y., s. 381) olarak gördüğü milliyetçilik anlayışıyla ilintilidir. Öyle görülüyor ki, Horkheimer bu iktidar sosyolojisi düşüncesiyle tam bir milliyetçilik kavrayışına sahip olunduğu görüşünde değildir, çünkü bu düşünce insanların neden kendilerini milliyetçilik vasıtasıyla manipüle ettirdiklerini açıklamaz: "Eğer milliyetçilikte bir parça doğruluk [Wahrheit] olmasaydı, insanlar onun tarafından manipüle edilmezlerdi." (A. y., s. 337)

Bu doğruluğu Horkheimer, toplumsal ve tikel çıkarların birliğinin -bu birlik her ne kadar zayıf ve çelişkili de olsa- parçalanması olgusunda görür, insanlar toplumsal ilişkilere artık bireysel eylemler, yargılar ve kararlar aracılığıyla biçim veremezler, böyle bir şey liberal kapitalist aşamada en azından toplumun küçük bir kesimi, burjuvazi için

mümkün bir şeydi. Horkheimer'a göre bireyler daha çok "kariyerlerince sürüklenmiş ya da anlamsız bireyselliği açık bir coşkuyla bir yana bırakan ırkdaşlara [Volksgenossen][4]" dönüşürler (Horkheimer 1988b, s. 171). Toplumsal yükümlülüklerinin olmayışı, kendi toplumsal ilişkilerine biçim verme olanağını yitirmeleri, aynı toplumsal ilişkilerin durağanlığı ve tekrarı dolayısıyla insanlar yalıtılır ve kitleye dönüşürler (a. y.). Topluluğa ihtiyaç milliyetçiliğin rasyonel özü olarak görülür - ve bu ihtiyaç, "burjuva anlamda birey ne kadar az işleve sahip olursa" (Horkheimer 1988a, s. 381) o derece artar.

Horkheimer'ın bu düşünceleri ilk bakışta yukarıda betimlenen modernleşme kuramının açıklamalarıyla uygunluk içindedir: bireyselleşme, gelenekselliğe ve topluluğa geri dönüş. Kendine sadık ve kendi yaşamını biçimlendiren bir kolektife aidiyet, tarihsel olarak bir Tanrıya ortak inançtan ya da hatta dinsel bir inanç olmayan mesiyanist bir toplumsal kurtuluştan oluşabiliyordu. Ama: "Dinin ve onun seküler biçiminin, Marksizmin, yıkıldığı bir çağda insanlar kendilerini acınası bir bireyselliğe geri itilmiş olarak bulur. Bundan da aşkın belirleyiciliği olan bir kavrama önüne geçilemez bir aidiyet ihtiyacı oluşur. Bu ihtiyaç bugün ... sadece ulusa bağlılıkla giderilebilir. Ortalama bir insan için başka bir seçenek yoktur." (Horkheimer 1988a, s. 428) Bu başka yerde şöyle ifade edilir: "Yeni put ulusal BİZdir." (Horkheimer 1985c, s. 139) Rekabet ve kariyer yüzünden yalnızlaşmış ve yoğun bir anlamsızlık duygusuyla sindirilmiş insanlar, bu puta bağlılık için yapılan baskıya karşı koyacak durumda değildirler. Bununla da Horkheimer, ulusun siyasal teolojinin bir biçimi olduğu savını ileri sürer - ki bu da modernleşme kuramının argümantasyonuna karşı bir ilk vurgu farkına işaret eder. Modern toplum sekülerleşmemiştir, daha çok o kendi teolojik-metafizik yorum perspektifini hep yeniden oluşturur, çünkü bu toplum için kendisini biçimlendirme yolları kapanmıştır.

Milliyetçiliğin rasyonel yanlarının yakından irdelenişiyle, Horkheimer [modernleşme kuramıyla ayrışan] ikinci bir vurgu farklılığı ortaya koyar. Bireyler ulusal topluluğa uyum baskısına karşı koyamazlar, çünkü bu baskı adeta kendilerinden, bireyin burjuva toplumunda sistematik bir biçimde üretilen bireysel öz-anlayışından kaynaklanır. Milliyetçilik bireyciliğin hep yeniden girişilen ve pekâlâ rasyonel olan düzeltisidir. Çünkü bireyler, bireyin kolektife ve topluluğa göre önceliğine ilişkin ölçütlere sahip değildirler. "Tekil birey mi, yoksa belki de kolektif mi birincil olandır... Mantıksal olarak bakıldığında milliyetçilik de bireycilik gibi doğru görünür. Milliyetçilik yandaşı bunu böyle hisseder." (Horkheimer 1988a, s. 375) Kolektifin birincil ve bireyselciliğin bireyinin bir soyutlama olduğunu öğreten tarihsel deneyime uygun düşmediğinden, bireyselcilik sezgisellik-karşıtıdır [kontraintuitiv]. "Tarihin bütün dönemlerinde birey toplumun yaratısı olarak görünür." (A. y.) Bu açıdan, milliyetçilik "bireyselin mutlaklaştırılmasına haklı bir tepki" olarak anlaşılabilir. Bireylerin bu toplumsallığı bağlamından gücünü alır milliyetçilik. Başka bir deyişle, modern toplumun her bireyselleşme dalgası zorunlu olarak milliyetçileşme dalgasıyla beraber gider. Böylelikle Horkheimer yeniden, tek tek insanların çıkarı ile genelin

4 Volksgenossen Nazi kökenli bir deyim. Özellikle Nazi rejimi sırasında Alman kanından olanların Alman vatandaşı olabileceklerini (özellikle Yahudilere karşı) vurgulamak için kullanılmıştır, bu özel anlamı göz önüne alınarak halkdaş olarak da çevrilebilir. ç. n.

çıkarı arasındaki birliğin yıkıldığı ve bireylerin artık doğrudan toplumsal yükümlülük taşımadıkları ve böylece de onların rasyonelliğinin dumura uğradığına dair düşüncelerini ortaya koyar. Milliyetçilik, insanlara bir "ütopya hayali" sunup, gerçekte onları "zulmün ballı bademi" ile besleyerek (Horkheimerl985c, s. 127), tarihsel olarak birbirinden kopan "öz-koruma ile türü koruma" diyalektiğinin iki uğrağını birleştirir (Horkheimer 1988a. s. 375).

Horkheimer bireylerin kendilerini bir kolektifin parçası olarak görmelerini eleştirmediğinden, onun eleştirisi sadece ulusal kolektif oluşturmanın özgül bir ideolojik biçimini hedef alabilir. Bu eleştiri, ulusal olanı önemsemeyen ya da onun karşısına başka bir şey koyarak onu nötürleştirmek isteyen yüzeysel basit bir taktik çabadan ibaret olmayan kurtarıcı bir eleştiridir. Horkheimer'e göre yapılması gereken şey daha çok toplumsal yaşamın milliyetçiliğe işlemiş olumlu öğelerinin ele alınmasıdır. "Felsefi görev milliyetçiliği iyi bir toplum kuramından yola çıkarak anlamak ve ona sınırlarını göstermektir." (Horkheimer 1988a, s. 428) Milliyetçilik yandaşı basit bir biçimde yargılanmamalıdır, yoksa onda "kendisine haksızlık yaptığım" (a. y., s. 375) izlenimi oluşabilir. Bu argüman Horkheimer tarafından birçok kez ifade edilir. Bu yüzden oldukça önemli pratik sonuçları olan kuramsal görev, "milliyetçiliğin kimi haklı öğelerini -yaşamı anlamlı kılma ve yalnızlıktan kurtulma ihtiyacının- doğru yaşam kavramına kanalize etmektir. Birçok devrimci kendileri tarafından iyi olarak görülen bir toplumu kurmak uğrana öldüler. Tarih onların ereğini değil, ama onların bu ereğe dair somut tasavvurunu çürüttü. Mutlak olan formüle edilemez, o yoktur." (A. y., s. 429) Böylece Horkheimer'ın düşüncesi bir kez daha aynı yöne yönelir: burjuva toplumunun kendi gelişimindeki blokaj ve bununla bağıntılı olarak bireyin boyun eğdiği egemenlik biçimleri hep daha yüksek ve hep daha az etkilenebilen bir ölçüde yönetimi, tüketimi ve işbölümünü olduğu gibi, entelektüel durağanlığı ve geriye dönüşü de beraberinde getirir. Her ne kadar milliyetçilik halk ile birey arasındaki, genel ile tekil olan arasındaki çelişkileri uzlaştırma sözü verse de, o bunu başaramaz: bu mesiyanist misyon daha çok dışarıya karşı fetih biçimini alır (karş. a. y., s. 405) Ancak mesiyanist toplumun gerçekleşmesi tekil bireyleri bütün içinde asıl olarak korur.

Son olarak Horkheimer'ın eleştirel bir milliyetçilik kuramına ilişkin değinmelerini toparlamak gerekirse, onun milliyetçiliği şeylerin seyri içinde rasyonelleştirilip ortadan kaldırılacak, modernlikteki irrasyonel öteki, modernlik öncesi kalıntı olarak kavramadığı kaydedilebilir. Modernliğin her aşamasında o yeniden üretilir. Milliyetçiliğin varlığı olgusu, bireylerdeki modernleşme ve rasyonelleşme eksikliğinin bir belirtisi değil, daha çok modernliğin kendi eksikliğinin, endüstriyel-kapitalist toplumsal ilişkilerin yetersiz sekülerleşmesinin belirtisidir. (Demirovic 1995). Ulus Tanrıya inancın dünyevileştirilmiş biçimidir - bireyselleşmiş öznenin BİZ altında hiyerarşik çağrılma mercisidir. Tanrıya inanç bu toplumda aslında aşılmamıştır, çünkü insanlar eylemlerinde onlar tarafından kontrol edilmeyen toplumsal süreçlerle karşı karşıya kalmaya devam ederler. Böylelikle belirsizlik ve bireyselleşme hiçbir şekilde kendinde olumlu olarak değerlendirlebilecek tarihsel gelişmenin özellikleri ve milliyetçilik ise hiçbir şekilde modern bir yaşam tarzının gerekleriyle başa çıkamayan geri kalmış insanların üzüntü verici tepkisi olarak anlaşılamaz.

Milliyetçilik modernliğin kendi yanlış bir gelişimine işaret eder. Bireylerin bireyselleşmesi ve milliyetçiliği zorunlu bir biçimde birlikte ortaya çıkarlar, biri olmadan diğeri olmaz; en modern birey biçimi de -ya da tam da bu biçim- milliyetçileşen bireyin biçimidir (bu durum genç yeni sağcıların kendilerini tanıtmalarında açıkça ortaya çıkar, Bubik 1995). Paradoks bir biçimde formüle edilirse, milliyetçiliğin sürekliliği ve yenilenişi modernliğin tümden modern olmadığını, dahası teolojinin gölgesinde kaldığını ve kendisinin -yeninin bütün ilanlarına rağmen- hâlâ geleneğe saplanıp kaldığını gösterir. Kendi ilkesi olan, toplumsal ilişkilerin öz-biçimlendirilmesi gerçekleşmediği sürece, modernlik kendi kendisinden dolayı başarısızlığa uğrayacaktır.

Çeviri Muharrem Açıkgöz

Kaynaklar

Adorno, Theodor W. (1973). *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1999). „Geçmişin işlenmesi Ne Demektir?", çev. Tarhan Onur, *Defter*, Kış 1999, Yıl 12, Sayı 38, s. 121-137.

Anderson, Benedict *(1993). Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul.

Beck, Ulrich (1999). *Siyasallığın İcadı*, çev, Nihat Ülner, İstanbul.

Bubik, Roland (1995). *Wir '89er. Wer wir sind und was wir wollen,* Frankfurt/M - Berlin.

Demirovic, Alex (1995). „Wahrheitspolitik. Zum Problem der Geschichte der Philosophie", in: Sigrid Weigel (Hg.): *Flaschenpost und Postkarte*, Köln.

Derrida, Jacques (2001). *Marx'm Hayaletleri,* çev. Alp Tümerkin, İstanbul.

Gellner, Ernest (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk,* çev. Büşra Ersanlı ve G. Göksu Özdoğan, İstanbul.

Gruppenexperiment (1955). Ein Studienbericht, bearbeitet von Friedrich Pollock, Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1987). *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1992). „Staatsbürgerschaft und nationale Identität", in: Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1985a). „Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft", in: Horkheimer: *Gesammelte Schriften, Bd. 8,* Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1985b). „Ansprache an das Hohe Haus", in: Horkheimer: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1985c). „Die Aktualität Schopenhauers", in: Horkheimer: *Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1986). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul.

Horkheimer, Max (1988a). „Späne", in: Horkheimer: *Gesammelte Schriften, Bd. 14,* Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1988b). „Nachgelassene Notizen", in: Horkheimer: *Gesammelte*

Schriften, Bd. 14, Frankfurt am Main.
Horkheimer, Max (1986). *Akıl Tutulması,* çev. Orhan Koçak, İstanbul.
Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (1995/96). *Aydınlanmanın Diyalektiği I-II,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul.
Porter, Michael E. (1993). *Nationale Wettbewerbsvorteile,* Wien.
Wehling, Peter (1992). *Die Moderne als Sozialmythos,* Frankfurt - New York.

İnanmanın Felsefesi, Uluğ Nutku, Anı Yayıncılık, Ankara: 2012

Başlığından da anlaşıldığı üzere inanmanın Felsefesi çalışmasında Uluğ Nutku, inanç kavramı yerine inanma kavramını tercih ederek yaygın olarak inanç kavramının din araştırması ile sınırlandırılması yönündeki eğilimlerin eleştirisi ile girizgah yapar. Bununla birlikte Nutku'ya göre, inanma ile bilgi arasında varsayıldığı gibi bir çelişki de yoktur. İnanma, bilmeye oranla daha kapsamlı olmakla birlikte inanma da bilme gibi düşünmenin ve varolmanın bir tarzı olarak görülebilir. Nutku, bu ayrımı bir adım daha ileri götürerek inanmanın insana mahsus ve "insan varlığının özsel apriori bir dayanağı" olduğunu iddia eder. Dolayısıyla felsefenin arayışı, inanmanın aşkın kategorileri oluşturma imkânını araştırmak ve inanmanın anlam verme ile bağıntısını çözümleme yönünde olmalıdır. İnanma ile anlam verme ve değer duygusu arasındaki bağıntının araştırılması hem inanmanın teoloji araştırmasının dışına çıkarılarak felsefeye yerleştirilmesi açısından hem de anlam verme ve değer vermeye inanmanın nasıl eşlik ettiğini anlamak açısından araştırmayı iyiden iyiye genişletecektir.

Anlam vermede temel özellik bütünlük olarak belirlenebilir. Bununla birlikte anlamın inanç ile bağıntısı amaçlılıktır. Bu noktada Nutku, inanmanın konusunun ve toplumsallığının belirlenmesinde felsefi araştırmanın sınırına işaret eder: "Cevabı verilmesi gereken soru, zihinsel kurguların -tapılacak bir obje kurgulamanın (bu obje bir kavram da olabilir) - nasıl objektifleştiği ve toplumsal gerçekliğe katıldığıdır" (s.20). Bu soru, felsefenin konusu olarak inanma kavramının araştırılması ve bu araştırmanın değer araştırmasıyla ilişkilendirilmesi yoluyla form kazanır. Bu iki araştırmayı birleştiren kategorinin ise ereksellik olduğunu söylemek mümkün gözüküyor. Anlam verme ve değer vermede kategorik bir belirleyen olarak ereksellik, felsefede genel olarak doğaya atfedilmesinin aksine sadece insana mahsustur. Nutku, bu sınırda Kant eleştirisiyle birlikte Hartmann'ın ontolojisindeki nedensellik ve ereksellik çözümlemesine başvurur.

Ereksellik kavramını salt felsefi yönüyle değil aynı zamanda bilimsel araştırmaların sonuçlarıyla genişleterek ele alan Nutku, felsefede ve bilimdeki mutlak bir nedenselik kavrayışının aksine özgün bir birleştirmeye işaret eder: "rastlantı ve zorunluluk birbirinden kopmaz belirlenimlerdir. Bu diyalektik kategori doğada ve insan olaylarında, tarihte geçerlidir; sırf metodolojik değildir, metoda ulaşmayı sağlayan varlık bağıntılarında işlerdir" (s. 31). Rastlantı ile zorunluluk ilkesinin varsayıldığının aksine çelişkili olmadığını vurgulamak son dönemdeki fizik bilimi araştırmalarının -özellikle kuantum fiziğinin- neticeleriyle doğrudan uyumlu bir belirlemedir. Bununla birlikte bahsi geçen ilkelere ya da doğaya herhangi bir diyalektik boyutun atfedilmesi özellikle bilimsel açıdan tartışmaya elverişli niteliktedir.

İnanç araştırmasında "sanki var" inancının titiz bir araştırmasını

gerçekleştiren Nutku, inanma kavramını olanak araştırmasının içine yerleştirir. Aslında bu yerleştirme, insanın doğayı ve doğadaki olanağını açığa çıkarma girişimi olarak da değerlendirilebilir. Nutku, deyim yerindeyse oldukça pratik bir amaçla hareket eder. Bu belirlemeyi onun yer yer ama oldukça belirgin olarak değindiği insanın doğadaki varoluş tarzına dönük eleştirilerine bağlamak mümkün gözüküyor. Anlam ve değer gibi sorunlarla çatallanmış-boyutlandırılmış bir inanç araştırmasında insan doğası araştırması da kaçınılmaz görülmelidir. Bu bağlamda insan doğası araştırmasının derinleştirilmesi açısından hem olanak hem de ereksellik kavramlarının önemi aşikardır. Ancak Nutku, çalışmasının sonunda güncel felsefe açısından oldukça tartışmalı bir metafizik araştırması ortaya koyarken bu araştırma vesilesiyle metafiziği de yeniden tanımlamış olacaktır.

"Her şeyi tek bir ilkeye indirgemeye çalışan" metafiziklerin eleştirisiyle başlangıç yapan Nutku, "insani birçaba" olarak nitelendirilebilecek mutlaklık ve bütünsellik arayışının bu metafiziklere rağmen geçerliliğine ve önemine işaret eder. Öyle ki bütünsellik vurgusu salt maddeci olmayan metafizikler ile sınırlandırılamayacağı gibi Marx'ınkine benzer maddeci metafizikler de bütünsellik kavramına başvurmaktan geri durmaz. Nutku'nun özellikle Marx'ın madde kuramına atıfla temellendirdiği metafiziksel bütünsellik niteliğinin Marksistler tarafından eleştirilmesi muhtemel gözükse de Nutku'nun bu nitelemesine Marx'ın madde ve doğa anlayışına felsefi bir görüyle nüfuz edilerek ulaşılabilir.

İnanmanın Felsefesi, bir yandan günümüzdeki inanç ve inanmaya dair tartışmaların genellikle teoloji ve din gibi alanlarla sınırlandırılıyor olması nedeniyle ortaya çıkan boşluğu bu tartışmaları doğrudan felsefi bir düzlemde yürüterek doldururken diğer taraftan özellikle metafizik araştırmaya ilişkin belirlemeleri yeni bir çalışmada ortaya koyabilme gereksinimini de duyuruyor. Bununla birlikte inanma, anlam ve değer gibi kavramları ele alırken bilimsel çalışmaları da göz önünde bulundurarak felsefi araştırmayı sürdüren Nutku, bu tutumuyla yeni bir metafizik salık vermekle birlikte bu metafiziğin daha da ayrıntılı bir araştırmasını içeren yeni bir çalışmaya ihtiyaç duyuruyor.

Sevinç Türkmen

Kısaca Felsefe, Kurtuluş Dinçer, Pharmakon Kitap: 2010

"Kısaca Felsefe" adından da anlaşılacağı gibi felsefede ve felsefenin ilgi alanlarında kısa bir gezintiye çıkarıyor okuyucuyu. Kurtuluş Dinçer'in kitabın önsözünde bahsettiği gibi; "..felsefenin belli bir sorunu üzerine eğilen bir deneme değil, meslekten olmayan okuru felsefenin kimi sorun alanlarıyla tanıştırmayı amaçlayan bir buluşma/buluşturma kitabıdır".

Temel felsefe alanlarının konu edindiği kitabın ilk bölümünde, felsefe eğitimi vefelsefe öğretimi arasında ayrım yapmanın gerekliği vurgulanmıştır. Felsefe eğitimi ve felsefe öğretimini büsbütün birbirinden

ayırmamış, bu ayrımın da olanaksız olduğunu belirtmiştir. Bu iki süreç iç içe gerçekleşmektedir. Felsefe eğitimi almak isteyenlere ilk söylenilen şey, doğrudan doğruya filozofların yapıtlarına bakmak, felsefenin ne gibi sorunlarla uğraştığını bu yapıtlar arasında gezinerek görmektir. Dinçer'in kitabının amacı, yalnızca felsefeye giriş kitabı olarak okuyucuya sunulması değil, felsefe yürüyüşünde okuyucuya bir yön vermesi bakımından, bütünlüğü görmesini sağlamak ve filozofların yürüyüşlerinde karşılaştıkları güçlükleri betimleyerek, felsefenin geçmişteki ve günümüzdeki sorunları hakkında fikir vermesidir. Ayrıca verebileceği en değerli bilginin ise, filozofların felsefenin ne olduğu hakkında söylediklerine değil, felsefe adına ne yaptıklarına bakmak gerekliliğidir. "Felsefe Nedir?" sorusunun tam bir yanıtı olmadığı için, kimilerince felsefenin ne olduğu açıklamaya çalışılmıştır. Kimisi felsefeyi tek tek bilimlerin temeli saymış, kimisi için ise bilimlerin anası, içerisinden çıktıkları dölyatağı olarak kabul edilmiştir. Yine kimileri için, yaşam bilgeliğidir felsefe, evrensel değerlerin bilgisidir. Kitap, felsefe sorularını bilimin sorunlarından ayırmamız gerekliliği üzerinde durur. Felsefe sorularını bilimlerin sorularından ayrılmasının nedeni, felsefe sorularının kavrama ilişkin, yani nelik ve anlam soruları olmasındandır. Bilim "neden" veya "nasıl" sorularını sorarken, felsefe "nedir" sorusu sorar. Yine kitabın ilk bölümünde felsefe ve öteki bilimlerin birbirleriyle olan ilişkisi açıklanmıştır. Bunu yaparken de öncelikle felsefenin kendine özgü nesnelerine değinilmiştir: "varlık, bilgi, değer, insan ve dil". Öteki bilimler varolanlarla uğraşırken, bilgi üretirken, olanı incelerken, felsefenin "Varlık nedir?", "Bilgi nedir?" sorularını sorduğuna, olanı değil olması gerekeni, yapılması gerekeni araştırdığına değinilmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde "Bilgi Felsefesinden söz edilmiştir ve özne ile nesne arasındaki bağın varlığından ve bu bağdan söz edilebilmesi için özne ve nesnenin birbirinden ayrı incelenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca buradaki özne bilen, nesneye yönelen, onun hakkında bilgi ortaya koymaya çalışan insandır. Nesne ise varolandır, ister doğal varlık dünyasında ister insanın tinsel varlık dünyasında olan şeydir. Bölümün devamında ise bilginin olanaklı olup olmadığı sorgulanmıştır. Bilgi olanaklıysa, bu bilginin bir kaynağı olması gerekmektedir. Zaten "bilginin kaynağı nedir?" sorusu bilgi felsefesi tarihinin ana sorularından biridir. Felsefe tarihinde bilginin kaynağına ilişkin tartışmalar üç farklı yoldan ilerler. Akılcılık, deneycilik ve eleştirel felsefesiyle Kant'ın görüşü. Akılcılık, aklın malzemesinin kavramlar olduğunu, bu kavramları doğrudan doğruya bildiğini, hakikate onlar aracılığıyla bağlar kurarak ulaştığını öne sürerken; deneyci filozoflar, hakikate duyusal görü aracılığıyla ulaşıldığını söylüyorlardı. Yani, akılcılık ve deneycilik hem başlangıçları hem de vardıkları noktada birbirinden tamamen ayrılıyorlardı. Bu ayrılığı vurgulayan ve iki görüşü de eleştiren, Immanuel Kant olmuştur. Ona göre " Her türlü bilgi deneyle başlar, ama deneyden çıkmaz". Kant için sorun 'bilme sürecinde akıl ne sağlar, deney ne sağlar' sorusudur ve ona göre bilginin iki

kaynağı vardır, bunlar akıl ve deneydir. Bu bölümde son olarak da bilgi felsefesinin en önemli sorunlarından biri olan doğruluk(hakikat) sorunu işlenmiştir. Doğruluğun ne olduğu konusunda farklı düşünceler bulunmasının okuyucuyu, doğru diye bir şeyin olmadığına, her türlü bilginin göreli olduğu sonucuna götürmemesi gerektiği vurgulanmıştır.

Kitabın önemli bölümlerinden birisi de varlık felsefesiyle ilgili olan bölümdür. Varlık felsefesi Aristoteles tarafından ilk defa İlk felsefe' olarak adlandırmıştır. Bölümün ilk başlarında varlık ve varolan tanımlanmaya çalışılmıştır. Fakat bunun olanaksızlığı kabullenilmiştir. Çünkü varlık ve varolanın tanımlanabilmesi için birşeyin başka birşeyle karşılaştırılması gerekir. Oysa varlık ve varolan kavramları 'en son şey'in kavramlarıdır ve başka bir şeyle karşılaştırılamaz.

Bölümde varolanın dört temel ilkesinden söz edilir. Bunlar özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı ve yeterli neden ilkesidir. Varlık felsefesinin varolanın bilimi olduğu ve varolanda temel olanı, varolanın yapısını araştırdığı vurgulanmıştır. Felsefe disiplininin bir kavramı olarak kategori, varolanın temeli, varlık yapısı anlamına gelir. Kategori varolanın görüntüsünde ortaya çıkar ve görüntü alanının kendine ait kategorileri vardır. Kategoriler belli bir görünüş alanından başka bir görünüş alanına aktarılamazlar. Felsefe tarihinde varolanın kategorilerinin aynı zamanda düşünmenin formları olduğu düşünülmüştür. Kategori, varlığın kendisinde bulunan bir belirlenim ilkesi olarak görülmüştür. Varlık felsefesinde iki tür varolandan söz edilir, gerçek varolan ve ideal varolan. Gerçek varolan denildiğinde belirli bir yerde, belirli bir zamanda varolan anlaşılmalıdır, ideal varolan denildiğinde ise gerçek varolanın tam karşıtıdır. Belirli bir zamanda ve yerde değildir, oluş halinde olmadığı için meydana gelmediği ve değişmediği anlaşılmalıdır.

Dinçer'in kitabı bir nevi felsefe ve felsefe alanlarının kısaca özeti olma özelliğini taşıyor. Her bölümde ünlü düşünürlerin görüşlerine değinilmeden geçilmediği gibi, aynı zamanda her bölümün içinde, her alanın önemli kavramları da en yalın şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca bölümler arasında geçiş yaparken Dinçer'in kendi yorumlarına da rastlıyoruz. Kitap, felsefe okumaları yapanlar için hafif kalabilecek olsa da okumalarına yeni başlayanlar ve felsefeye genel bir çerçeve içinden bakmak isteyenler için ideal bir 'başlangıç' niteliğindedir.

Sibel Pirizoğlu

Önceki sayıların içeriği

42: Marksizm ve Evrim

BenoKuryel Bir Kultur Olarak Matematiksel Duşuncenın Evrımı Terence Ball Marx ve Darwın Yenıden Bir Değerlendırme Mitchell Aboulafı Engels, Darwın ve Hegel'ın Olumsallık Duşuncesı Fehmı Unsalan Darwın ve Marx arasındakı Ilışkı Uzerıne Bir Inceleme Alı Yalçın Göymen Karl Marx'ın Tarih Anlayışı Toplumsal Evrım ve Belirlenım Sorunu Ralph Colp Karl Marx ve Charles Darwın Arasındakı Temaslar Mehmet Cem Kamozut Bılımın Normatif Alanda Soz Soyleme Olanağı ve Sosyal Darwınızm Tamer Yıldırım John Desmond Bernal ve (D)evrım uzerıne Taner Yelkencı Devlet Mantığı Bora Erdağı-Taner Yelkencı Uluğ Nutku Logos'un Peşında Sarhoş Gemı Doğan Goçmen Immanuel Kant'ın Guzellık ve Yucelık Duygusu Uzerıne Gozlemler'ı

43: Din ve Devlet

Sınan Ozbek Dın Halkın Afyonudur Marx Aslında Ne Dıyor Hamdı Bravo Nıetzsche'de Güç Istencının Gorunumu Olarak Dın Orsan Oymen Hume'un Agnostızmı ve Nıetzsche'nın Ateızmı Uzerıne Hakan Poyraz Tanrı Tasavvuru ve Polıtık Tercıhler Eyup Erdoğan Üç Devırde Üç Şehırde Aydınlanma Çabası ve Dın Engelı Metın Toprak Ernst Bloch'un Felsefesınde Ideoloji, Utopya, Sanat ve Dın Arasındakı Ilışkı Mustafa Yıldız Farabı'de Felsefe, Dın ve Devlet Ilışkısı Utku Ozmakas Failsız Sahıplık Musluman Kız Kardeşler Abdurrahman Aydın Dınden Devlete Dın ve Dınden Dıne Devlet Seda Ersar Ortaçağ Sunnı Islam Sıyasal Teolojısınde "Dının Koruyucusu" Olarak Devlet Talıp Karakaya Teokrasıden Demokrasıye Dın ve Devlet Ilışkılerınde Egemenlik Sorunu ve Laıklık Jale Karakaş Bılgı ve Inanç Ilışkısı Açısından "Hukuk'a Bakmak Gonul Balkır Dın Devlet Ilışkısı ve Hukuk Yansıması Advıye Erbay Sıyaset Felsefesı ve Etık Açısından Neo-Liberalizm ve Değerlerı Işıl Bayar Fukuyama'da Liberal Devlet ve Dın Cengız Mesut Tosun Hobbes ve Rousseau'nun Dıne Araçsal Yaklaşımı

44: Gramsci

BenoKuryel Bir Kultur Olarak Matematiksel Duşuncenın Evrımı Terence Ball Marx ve Darwın Yenıden Bir Değerlendırme Mitchell Aboulafı Engels, Darwın ve Hegel'ın Olumsallık Duşuncesı Fehmı Unsalan Darwın ve Marx arasındakı Ilışkı Uzerıne Bir Inceleme Alı Yalçın Göymen Karl Marx'ın Tarih Anlayışı Toplumsal Evrım ve Belirlenım Sorunu Ralph Colp Karl Marx ve Charles Darwın Arasındakı Temaslar Mehmet Cem Kamozut Bılımın Normatif Alanda Soz Soyleme Olanağı ve Sosyal Darwınızm Tamer Yıldırım John Desmond Bernal ve (D)evrım uzerıne Taner Yelkencı Devlet Mantığı Bora Erdağı-Taner Yelkencı Uluğ Nutku Logos'un Peşında Sarhoş Gemı Doğan Goçmen Immanuel Kant'ın Guzellık ve Yucelık Duygusu Uzerıne Gozlemler'ı