felsefelogos



sefaletin / dayanışmanın felsefesi

afşar timuçin • dayanışma ve sorumluluk
server tanilli • dünyamızın zenginleri ve yoksulları
uluğ nutku • bir nazi felsefe-kültür dergisinin düşündürdükleri, hatırlattıkları
melih başaran • felsefalet
m. haralambos & m. holborn • yoksulluk kuramları
hatice nur erkızan • batılı aydınlanmaya etkileri bakımından ibn-i rüşd

14

2001/2

Bulut

felsefelogos • sefaletin / dayanışmanın fel

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 4 • Sayı 14 • Nisan 2001

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

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

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Melike Demirtaş
Kapak Resmi: Alexander Deineka
Baskı: Kitap Matbaacılık

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

sunu
afşar timuçin • Dayanışma ve sorumluluk 7
server tanilli • Dünyamızın zenginleri ve yoksulları 13
uluğ nutku • Bir nazi felsefe-kültür dergisinin düşündürdükleri, hatırlattıkları 17
melih başaran • Felsefalet 21
meriç bilgiç • Toplumsal bilinç, güven ve iyi 41
sezgin kızılçelik • 20.Yüzyılın düşün sefaleti ya da 19. yüzyılı yeniden düşünmek üzerine birkaç not 53
m. haralambos & m. holborn • Yoksulluk kuramları 85
güven kaya • Eski edebiyatımızda fakirliğe övgü 95
j. o. urmson • Aristoteles: toplumsal ilişkiler 103
hatice nur erkızan • Batılı aydınlanmaya etkileri bakımından ibn-i rüşd 107
beno kuryel • Matematiğin felsefesi II 117
berent eng / mehmet elgin • Bilimde sınırlama proplemi: bilim ve sahte bilim 125
kamuran gödelek • Carnap ve doğrulanabilirlik prensibi 133
anton stengl • Garip eleştirilere zorunlu kısa cevap 137
adem ökten • Tarihilik ve tarihsizlik 139
kitap/eleştiri • 143
yazarlar hakkında • 145

Sunu

Mutsuz bir tesadüf! Doğal ki *felsefelogos* Yayın Kurulu sene başında işleyeceği başlıkları seçerken, "Sefaletin ve Dayanışma"nın böylesine bir ağırlıkla ülke gündemine yerleşeceğini düşünmemişti. Yine de bu durum, belirli bir felsefe anlayışının sonucu olarak görülmelidir. *felsefelogos* ilk sayısıyla birlikte popülist, ingirgemeci bir tutuma düşmeden felsefe tarafından ele alınması gereken somut sorunlara yöneldi. Bununla; felsefenin sadece tarihinden ibaret olmadığını vurguladı ve kendinden önceki felsefe dergileriyle bir ayırımını da belirginleştirdi. Artık belirli bir yazar kadrosuna ulaşan ve bu kadroyu genişletmeye devam eden *felsefelogos*, bugün ülkede yaşanılan krizi de geride bırakıp yoluna devam edecek. *felsefelogos* yazarlarının, okurlarının bugün yapması gereken dayanışmayı yükseltmektir...

***

Bu sayıda,

Afşar Timuçin, dayanışma ve sorumluluk kavramlarını birçok filozofun görüşlerine gönderme yaparak ele alıyor. Gerçek dayanışmanın, toplum sözleşmesiyle gerçekleşenin ötesinde bir tutumla belirlendiğini savunuyor.

Sever Tanilli, günümüzde yaygınlaşan sefaleti, yoksulluğu istatistiklerle ele alıyor ve geleceğe ilişkin görüşlerini dile getiriyor.

Uluğ Nutku, Afşar Timuçin'in *felsefelogos*'un toplantısında yaptığı konuşmadan hareketle, "bir felsefe yazısının niteliğinin yayımlandığı felsefe dergisinin niteliği altında yer alıp alamayacağı" sorusunu tartışıyor. Bunu yaparken Nazi Almanya'sından örnekler sıralamanın yanı sıra Mengüşoğlu'yla anılarından yararlanıyor.

Melih Başaran, bağış olgusunun -genel temetiği içinde- sadaka ve sadakat ilişkisini Rousseau bağlantısıyla ele alıp, bu olgunun bugün genel olarak özneler arası ilişkide yansımalarını tartışıyor.

Meriç Bilgiç, süregelen bilinç anlayışına karşı, bir anlayış getirmeyi deniyor ve bilimsel kaynaklardan da yararlanarak oluşan zeminde, bir etik açılım kurmaya çalışıyor.

Sezgin Kızılçelik, Marx'ın kapitalizm çözümlemesi konusunda hafızaların tazelenmesini sağlıyor ve küreselleşmenin yeni bir olgu olamadığını yine Marx'a dayanarak gösteriyor.

M. Haralambos- M. Holborn, yoksulluk hakkında ileri sürülmüş kuramları ele alıyor. Yoksul oluşta bireyi sorumlu tutan yaklaşımdan, Marxist anlayışa dek düşünceleri betimleyici bir tarzda dile getiriyor.

Güven Kaya, eski edebiyatta fakirliğin nasıl övüldüğünü ele alıyor ve bunu Hint felsefesiyle karşılaştırıyor.

J. O. Urmson, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabından hareketle politika ve ahlak ilişkisini sorguluyor.

Hatice Nur Erkızan, İbn-i Rüşd'ün felsefesini birçok boyutuyla ele alıp, Batı Aydınlanması'nda oynadığı rolün altını çiziyor.

Beno Kuryel, matematik felsefesini, biçimcilik, sezgicilik ve Plantoculuk başlıklarıyla ele alıyor. Bunu yaparken Frege ve Russell gibi konuyla ilgili filozofların görüşlerine yer veriyor.

Bernt Eng/ Mehmet Elgin, bilimlerde sınırlama ve bilim- pseude bilim tartışmasını; Platon'dan başlayıp konuyla ilgili Carnap, Hempel, Schlick ve Popper gibi önemli filozoflardan geçerek birçok yönüyle ele alıyorlar.

Kamuran Gödelek, pseudo problem tartışmasını ele alıyor. Carnap'ın "Test Edilebilirlik ve Anlamlılık" makaleler dizisini merkeze koyarak tartışmasını sürdürüyor.

Anton Stengl, *felsefelogos*'un 9. Sayısında yer alan "Tarih Bilinci ve Dil Arasındaki İlişki" adlı yazısına Yusuf Çotuksöken'in yönelttiği eleştirileri yanıtlıyor.

Adem Ökten, Takiyettin Mengüşoğlu'nun düşüncesinden hareketle insanın bugün üç boyutlu yaşayıp yaşamadığını sorgulamayı deniyor.

S.Ö

Dayanışma ve sorumluluk

Afşar Timuçin

Toplumsallığın temellerini öykünme olgusunda arayan **Gabriel Tarde** en güçlü dayanışmanın hayvan toplumlarında görüldüğünü söylüyordu. Bilinçli insan için dayanışmanın hayvanlardakinden oldukça ayrı bir anlamı vardır. İnsan yalnızlığı da birlikteliği de üst düzeyde yaşayan bir varlıktır. Yalnız olduğumuz için birlikteyiz, birlikte olduğumuz için yalnızız. Yalnızlık da birliktelik de insan olmanın temel koşulları arasındadır. Ayrıca yalnız olmayı beceremeyen birinin büyük birlikteliklerı yaşayabileceğini düşünmek oldukça zordur. Büyük yalnızlar topluma ve giderek insanlığa büyük ölçüde yerleşmiş kimselerdir. Zayıf insanlar yalnız kalamazlar, kim olursa olsun *birileriyle olmak* isterler. Başkası onlar için zorunlu bir gereçtir ama gereçtir. Oysa insan yalnız kalmalı, yalnız kalabilmelidir. Gerçek insan elbette varlığının oluşumunu kozasını öre öre gerçekleştirecektir. Çokları kafalarındaki yüce amaçlarını yıllar yılı hamal gibi kafalarında taşıyarak kalabalıklar içinde eriyip giderler.

Rilke *Genç bir şaire mektuplar*'ın bir yerinde şöyle der: "*Zorunlu olan bir şey vardır: yalnızlık. Büyük iç yalnızlık. Kendine gitmek ve saatlerce kimseyi görmemek, yapılması gereken işte budur. Yalnız olmak çocuk nasıl yalnızsa...*" Yalnızlığa gidip gelmek, uzun süre yalnızlıkta barınmak, kimsesi yokmuş gibi, olmayacakmış gibi olmamalıymış gibi. Kendine konuk gitmek, kendinde uzun uzun kalmak. Madem ki koskaca dünyanın özü bizde içkindir, diye düşünebiliriz **Montaigne** gibi, o zaman ne diye evrensel gerçekliği kendi dışımızda bir yerlerde aramaya çıkalım? Öte yandan, unutmamamız gereken bir şey var: yalnızlık insan için gerekli de olsa insan yalnızlık için yaratılmış değildir, onun başkaları arasında bir yeri, başkalarıyla beliren bir anlamı olmalıdır. **Teiihard de Chardin** olumsuzdan giderek olumluyu ortaya koyar ve şöyle der: "*İnsan ruhu yalnız olmamak için yaratılmıştır.*" Ya da hıristiyan düşünürü **Gabriel Marcel**'in dediği gibi "*Varolmak birlikte olmaktır*".

İnsan yaşamının birlikteliğe zorunlu oluşu en güzel özgül biçimlerde aşkta kendini gösterir, sevgiliyle bütünleşme ya da hatta sevgiliye sığınma duygusunda kendini gösterir: "*Uyumak, göğüslerinin gölgesinde sereserpe uyumak/ Bir dağın eteklerinde dingin bir hamakta uyur gibi*" (**Charles Baudelaire**). İnsan sevgilinin göğüslerinin gölgesinde uyurken de yalnız olabilir, kendini yapayalnız duyabilir. Belki de onun en çok yalnız olduğu yer orasıdır. Öznelliğin kırılmaz kabukları ya da yıkılmaz duvarları bizi başka bir dünyayla bütünleşme konusunda yarı yolda bırakabilir. Sanatta olmak gibi aşkta olmak da hep ayrı yolda olmaktır. Yolun öbür yarısını yürümeye kalktığımızda sanrılı imgelerle karşılaşabiliriz. Yalnızlık da yalnızlıktan kaçış da insan içindir. Bir gülüşte yakaladığımız şey bir gülüşte yenik düştüğümüz şeyle özdeş gibidir. Bu yüzden insan belki de en büyük birliktelikler-de bile yalnızlığını aşamayacaktır ve belki de o büyük birliktelikler birer oyundan, kendimiz için oynadığımız bir gölge oyunundan başka bir şey değildir. Ancak öbür yanımız her zaman bir başkasını, başkalarındaki o eşsiz dünyayı arayacaktır, bunun için dayanışma tasarıları geliştirilecektir. **Panait İstrati**'nin dediği gibi: "*İşte ben buyum: yalnızlık ve dayanışmayım.*"

Yalnızlık'ım, çünkü ne olursa olsun kendim'im. Dayanışmayım, çünkü kendime yetmiyorum, en azından kendime yetmediğim duygusu içindeyim. **Aristoteles**'in *zoon politikon* belirlemesi işin yalnızca bir yüzünü gösterir, öbür yüzünde işin tam tamına bir bulanıklık, tam anlamında bir karmaşa, iyiden iyiye gelişmiş bir ne olduğu bilinmezlik vardır. Dayanışma gereklidir, buna kimse hayır demez. Genel olarak insanın bencillikle özgecilik arasında salınıp durması onun dayanışma konusunda büyük güçlükleri olduğunu gösterir. Bencillik bir kültür sorunu mu ortaya koyar yoksa doğamızda mı vardır? Belki de ilkin bunu çözmek gerekecek. Ne olursa olsun değerler düzeni bize *gerçek anlamda insan* olmanın bencillikten özgeciliğe doğru ilerleme duyarlılığında olduğunu gösterir. **Aristoteles** *Ethika Nikomakheia*'nın 9. kitabında, 8. bölümünde şöyle diyordu: "*Çünkü başkasından sürekli olarak daha çok adalet, ölçülülük ya da erdem edimlerinde bulunmaya çalışan, kısacası her zaman kendine güzeli ayıran biri varsa kimse onu bencil diye nitelendiremez ve kınayamaz.*"

Dayanışma gönüllü bağımlılıktır ve gerçek dayanışma çıkarla değil sorumlulukla ilgilidir. Çıkar ortaklarına dayanışmadan daha başka bir ad verilmelidir. Üç kafadarın bir bakkalı soymak için işbirliği yapmasına dayanışma diyebilir miyiz? Dayanışma karşılıklı anlaşmadır, ahlaki yükümlenmeyi zorunlu kılar ve topluluk ya da toplum adına kişisel ögeyi dışa atar. Bu bizi en geniş çerçevede evrensel sorumluluğa bağlar. Ben ancak sevdiklerimin haklarını savunurum, başkaları beni ilgilendirmez diyebilir miyiz? Yunan atasözünde olduğu gibi "*Hepimiz aynı teknede kürek çekiyoruz*", bu durumda birimizin sorunu tümümüzü ilgilendirecektir: kürekçilerin en sevimsizi bile bizdendir. Dayanışma böylece yarar sağlar ama özünde ya da çıkış noktasında yararcı değildir. Dayanışma bilinci, böylece, her durumda sorumluluk duygusunu gerektirir, bunu yaparken yarışma ya da rekabet fikrini geriye iter. Dayanışmanın temelinde şu ilke yatar gibidir: birinin başarısızlığı bir başkasının başarısını sağlamaz ya da birinin başarısı bir başkasının başarısızlığını gerektirmez.

Toplumsal, yaşama zorunlu olan insan için dayanışma kaçınılmaz bir koşuldur. *Toplum sözleşmesi*'nde dayanışma tüm özellikleriyle ve bu arada yararcı yanıyla yer alır. Ancak gerçek dayanışma toplum sözleşmesiyle gerçekleşenin ötesinde bir tutumu belirler. Toplum sözleşmesiyle sağlanamayan şeyi dayanışmayla

elde edemezsiniz. Toplum sözleşmesinde özveri yoktur, gerçek dayanışmada özveri vardır, biri ya da birileri için bir şeyler yapma istemi vardır. Toplum sözleşmesi ussallıkta belirgindir, dayanışmada gönül işe karışır. Dayanışma toplum sözleşmesinin yerini tutamaz ya da onun açığını kapamaz, o ayrı bir alanda hep birlikte insanca varolmanın incelikli koşullarını belirler. O yüzden toplum sözleşmesindeki biçimsel dayanışmayı gerçek anlamda bir sözleşmeyse, insanlararası dayanışmaya olanak sağlar. Sözleşme de dayanışma da toplumsallığın gereğidir.

Toplumsal yaşam şu kesin doğrunun üzerine kurulmuştur: birbirimizi sevsek de sevmesek de birlikte olmak zorundayız. Katlama insan için çok önemli bir gerekliliktir. Sözleşme katlanmayı büyük ölçüde zorunlu kılar. Dayanışmada da belli ölçüde katlanma sözkonusu olabilir. Biz çok zaman katlanmaya olumsuz bir anlam veririz, onu edilginleşmeyle bir tutarız. Katlanmada edilginlik değil etkinlik vardır. Elbette hiçbir birey yaşamını yalnızca bir şeylere katlanarak sürdüremez. Katlanma yaşamın bir yüzüdür: yaşamda her savaşım pekçok edimi gereksinirken katlanmayı da gereksinir. Toplumsal yaşam ben'in kendini her koşulda mutlak bir biçimde gerçekleştirdiği bir ortam değildir. Dayanışma insanlar arasında gönüllü bağımlılıksa, böylesi bir gönüllülük katlanmayı da gerekli kılacaktır.

En büyük ve en güzel dayanışma bütün bir insanlıkla dayanışmadır. Toplumsal yaşam bizi bir ya da iki kişiye değil bütün bir insanlığa bağlar. İnsandan bir şey almak, insana bir şey vermek: gerçek insanın amacıdır bu. Sorumlu olmak bütün bir insanlıktan sorumlu olmaktır. Stoa'cı imparator filozof **Marcus Aurelius** "*Bir insandan kopmuş bir insan bütün insanlıktan kopmuş demektir*" diyordu. Her insan bizi ilgilendirmelidir, insanla ilgili özel ya da genel her sorun bizi ilgilendirmez. Latin komedi yazarı **Publius Terentius Afer**'in kaleminden çıkmış olan şu satırlar insanın sorumluluğunu ortaya koymak açısından çok önemlidir: *"-O kadar boş zamanın mı var senin, kendi işine baksana, başkalarının seni hiç ilgilendirmeyen işleriyle neden uğraşıyorsun?/-Ben insanım, sanırım ilgili hiçbir şey bana yabancı değil.*" Çağdaşımız **Andre Malraux** bir söz söyler: "*Yalnız beni ilgilendiren beni hiç ilgilendirmiyor.*"

Sorumluluk insanın en önemli ya da daha doğrusu tek yükümlülüğüdür. Sorumluluk bir yanlışı düzeltme ya da bir amacı gerçekleştirme yükümlülüğüyse bu yükümlülük evrensel uzanımlı olacaktır. **Antoine de Saint-Exupery** *Savaş pilotu*'nda "*Her kişi herkesin tek sorumlusudur*" diyordu. Sorumluluk yalnızca tek bilinçli varlık olan insan için sözkonusudur, yalnız insan sorumludur. Koruma içgüdüsü hiçbir biçimde sorumluluk anlamı taşımaz. Kim sorumludur sorusuna verebileceğimiz tek bir yanıt vardır: özgürce seçimler yapabilen sorumludur. Gerçek sorumluluk en küçük bir zorlamanın da uzağındadır. Özgür seçişi sağlayacak bilinçten yoksun kişiyi sorumlu tutabiliriz ama onu sorumlu sayamayız. Bebeğini cami avlusuna bırakıp kaçan anne elbette sorumlu tutabilir, ancak onun kendisini sorumlu kılacak bir bilinçten yoksun olduğu da tartışma götürmez. Sorumluluk istemliliktir, karar verebiime yatkınlığını ya da daha doğrusu yetkinliliğini gerektirir. Gerçek anlamda sorumlu kişiler hiçbir dış belirleme olmaksızın ya da her türlü dış belirlemeye karşın seçimler yapabilen kişilerdir.

Dayanışma sorumluluk sorununa bağlanırken sorumluluk sorunu da değer sorununa bağlanır. İnsan, değerleri olan ya da bir başka deyişle yüce amaçları olan bir varlıktır. Bu amaçlara topluca ulaşılabileceğini bilir o. İşte bu noktada kendini sorumlu duyar ve sorumluluğunun gereklerini yerine getirmeye yönelir. "İnsan olmak her şeyden önce sorumlu olmaktır" der Antoine de Saint-Exupery. Sorum-

lu olmak her şeyden önce kendinden sorumlu olmaktır. Kendi sorumluluğunu taşıyamayan insanlar başkalarından nasıl sorumlu olurlar? Sorumluluk bir zorunluluk değil bir seçim işi olduğuna göre her kişi önce kendi amaçlarıyla ilgili seçimler yapmak durumundadır. Kendinden ve başkalarından umutlu olan insan bu umudunu sorumlulukların dışında herhangi bir şeye dayandırabilir mi? Sorumsuzluğun kol gezdiği yerde umut da yoktur. Umut her zaman sorumluluklarla düzenlenen tasarımlardadır, umut buna göre her zaman gelecektedir, umut sorunu gelecekle ilgili bir sorundur, gelecek de ancak sorumlulukla oluşturulabilir. Geleceği bugünden giderek tasarlayan kişiler insanlığın gerçek sorumlularıdırlar. Bir romancı olduğu kadar bir umut ve sorumluluk filozofu olan **Antoine de Saint-Exupery** "*İnsan hem sorumlu hem umutsuz duyamaz kendini*" der.

Böylece gerçek dayanışma sorumlulukların belirdiği ve bu çerçevede bencilliğin aşıldığı yerde başlar. Dayanışma buna göre özveri ister. Bencillikte özveri yoktur. İnsanın kendiyle ilgili bazı şeyleri gözden çıkarıp kendini kendinden başka bir şeye adaması kolay değildir. Özveri bencil eğilimlerimizi dizginleyebildiğimiz yerde olasıdır. İşte bu noktada özgeciliğin yasaları işlemeye başlar. Özgeciliğin koyulduğu yerde de gerçek birliktelik kendini gösterir. Demek ki gerçek adanma özgecilikte ortaya çıkar. Başkasının iyi durumda olması için çaba göstermek ya da daha genel anlamda insanlığın iyiliği için kendi yaşamımızda bir şeylerden vazgeçmek kolay iş değildir. **Auguste Comte** özgeciliği bir insanlık dini kavrayışına kadar yaymayı denedi. İnsan için gerçek yaşam ancak böylesine bir adanmışlıkta olasıydı. "*İlke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme*" diyordu **Comte**. Ona göre insanın iki doğal eğilimi vardı: kendi yararını düşünmeye dayanan bencillik ve başkalarının yararını düşünmeye yarayan özgecilik. Bu iki duygu tüm tarih boyunca insan yaşamını belirlemiş, insan ilişkilerini koşullamıştır. Ancak tarihin akışı içinde insan geliştikçe özgecilik bencilliğe üstün gelmeye başlamıştır. Bizim için önemli olan, başkası için yaşamak çabasını daha da geçerli kılmaktır.

İnsanlığın başından beri ya da düşünce dünyasını düşünerek söylersek ilk filozoflardan bugüne kadar uzanan çizgi üzerinde insan adanmış bir yaşamı oluşturabilmek için kendine karşı savaş veriyor. Kolay kazanılacak bir savaş değil elbette bu. Evet, insan ta o zamanlardan beri çıkar ortaklıklarının ötesinde gerçek insani dayanışmayı sağlayabilmek için kendinde çıkış yolları arıyor. Bencillikle özgecilik arasındaki hesaplaşma ya da yıkışma henüz sonuna gelmiş değil. Çok yerde yüce hazların tadına varamamış insan yaşama el koymuş durumda. Bu insan yüce değerlerle ilgili alanlarda bile egemen, bu insan böylece yüce değerleri bile çıkarına kullanmaya çalışıyor. Dünyada en büyük kurtuluş insanın küçüklüklerinden kurtuluşu olacak. Bilim, sanat ve felsefe uzun yüzyıllar boyunca insana ne olduğunu ve ne olmadığını bütün ayrıntılarıyla göstermeye çalıştı, ona daha neler yapabileceğini ve bu arada neleri yapmaması gerektiğini öğretmeye çalıştı. Çok yerde bu üç alanın iyiden iyiye dışında yaşayan insan kendini ne kadar görebildi?

Bugünkü görünüm hiç de iç açıcı değildir. Çıkar toplaşmalarını bir yana bırakırsak bugünkü insanın gerçek bir dayanışma içinde olmadığını, hatta gerçek bir dayanışmadan yana olmadığını görürüz. İnsanın özüne aykırı uydurma savlar insanın varolan bütünlüğünü de parçalıyor, örneğin *evrensel insan* fikrinin karşısına hiçbir insani temeli olmayan ulusçuluklar çıkarılıyor. Küçük insanın Mesih kılığında dolaştığı bir dünyada bilimin, sanatın, felsefenin dar alanlara sığışıp kalmış olması doğaldır. Gene de insanın kötü biçimde toplumsallaşmış insandan toplumsal insana doğru hatta toplumcu insana doğru bir geçiş yapmış olması azımsanır

bir oluşum değildir, hatta geniş zamanlara yayılmış bir devrim diye de nitelendirilebilir. (her ne kadar devrim olgusu dar zamanlar için düşünülüyor olsa da)

İnsanlar arasında gerçek dayanışma küçük insanın bittiği yerde başlayacak, gerçek anlamda yetkinleşmiş insanın habercisi olacak. Yaşam bugünkü koşullar içinde özveri adına, dayanışma adına, adanmışlık adına çok şey söz vermiyor. Tersine bugün insanın yeniden bir dağılma, bir parçalanma, bir kendini kendinden uzaklaştırma dönemine girdiğini görüyoruz. Dünyanın her yerinde insanı yeterince tanımayan insanlar bütün alanlarda etkin olmuş görünüyorlar: güldürmeyen komediler, düşündürmeyen felsefeler, çirkin reklamlar, sözde aşklar, mafyalar, teknolojiye adanmış bilimsel etkinlikler, çarpıcı ve derinliksiz sanat yapıtları, yoksulu soymaya dayalı toplumsal düzenler, hiçbir gerçek değeri duyurmayan ünler ve unvanlar... ortalığı kasıp kavuruyor. Yarar değerleri bütün değerlerin, ahlak değerlerinin de sanat değerlerinin de yerini almış durumda. İnsanlar basitlikleriyle ve bayağılıklarıyla övünebiliyorlar. Bu arada aşağılık duygusu insan olmanın kaçınılmaz koşulu durumuna geldi neredeyse. Bu koşullar altında gerçek bir dayanışmadan sözetmek olanaksız. Gene de insan bir yetkinliğe doğru, daha da insan olmaya aralıksız ilerliyor. Yarının insanı gerçek anlamda toplumsallaşmış yani gerçekten dayanışan insan olacak.

Dünyamızın zenginleri ve yoksulları

Server Tanilli

"Bütün iktidar piyasalarındır": XX. Yüzyıl sonlarındaki büyük yıkılışın arkasından dünyamızın denetimini ele geçirmiş paranın iktidarının sloganıdır bu! Arkasında meddahları, herkesin gözleri önünde bunu haykırırken, siyasal iktidarı tutsak olarak almakta ve ulus-devleti aştığını söyleyerek dünya halklarına yasasını dayatmaktadır. Hegomanyacı bir kapitalist düzen, yeni bir egemen sınıfın, bir "hiperburjuvazi"nin öncülüğünde, liberal ideolojiye de bir başka giysi giydirilip dilini ve gerekçelerini de değiştirerek, piyasaların "küreselleşme"sini emrediyor; ekonominin ve mali iktidarla teknolojinin denetimini elinde toplamış bir halde, bütün gezegene yayılıyor.

Tek fikir var kafasında: Daha fazla kâr!

Ancak bu, çok gözleri gözleri büyülese de, dünyamızın kimi acı gerçeklerini yok edemiyor. Onlardan biri, zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumdur; o, dolacak yerde daha da derinleşiyor.

GİTGİDE DERİNLEŞEN BİR UÇURUM

Gerçekten, yeni bir bin yılın başlarında, şu apaçıktır: Her yıl daha fazla zenginlik üreten yeryüzünde, yoksullar gitgide daha yoksul olurken zenginlerin zenginleşmesi de sürüyor. XX. Yüzyılın ikinci yarısında, dünyanın geliri yedi kat arttığı halde, kişi başına ortalama gelir üç misli artmıştır. Ne var ki, 1960 ile 1995 arasında, dünyanın en zengin- ve hemen hepsi de Kuzey ülkelerinde yaşayan- yüzde 20 insanının bu gelirdeki payı yüzde 70'ten yüzde 86'ya çıkarken, en yoksul yüzde 20'nin payı yüzde 2,3 ten yüzde 1,3 e düşmüştür. Dünya Bankası'nın verdiği rakamlara göre, mutlak bir yoksulluk içinde yaşayanların sayısı, 80'li yıllarda 100 milyon artmış olmalı.

Aşırı bir yoksullukla en çarpıcı zenginliğin bir arada olması tarih kadar eski bir olgu olsa da, çağdaş dünyada eşitsizliklerin vahimleşmesi, son onlu yıllarda, dünyanın iktisadî kalkınışının nüfustaki çoğalışa oranla hiç de geride olmadığı bir ortamda görülüyor. Bunu yanı sıra, Kuzey Ülkeleri- yani eski sanayi toplumları- ile Güney, yani yakın geçmişte Üçüncü Dünya dediğimiz halklar arasındaki uçurum da bugünkü kadar derin olmadı. Gerçi Güney'de, kimi ülkeler ötekilere oranla daha iyi durumda olsalar da, yoksulluk Asya'nın hatırı sayılır bir bölümünde gerilerken Afrika'da vahimleşiyor.

Bununla beraber, dünyamız, yeni bir yüzyıla geçtiğimiz sırada, genel olarak, 1960'lı yıllara oranla iki kez daha eşitsizdir. Gerçekten, 1960'ta, dünyanın en zengin yüzde 20 insanı, en yoksul bir milyarın gelirinden otuz misli dolayında daha çok bir gelire sahipti. 90'lı yılların sonlarında bu oran 1'den 60'a yükseldi ve en zengin ülkeler, dünya çapında gelirin beşte dördünü ellerinde tutuyorlardı. Tarihçilerin tahminine göre, 1820'de, Batı Avrupa'da kişi başına ortalama gelir, Afrika'da Güney Sahra'dakinden 2,9 kez daha yüksekken, 1992'de bu oran 1'e göre 13,5'tir. Hiç de Güney'le ilişkisi olmayan, Güney Kore ve Tayvan gibi kimi ülkelerdeki çarpıcı ilerlemelere ve Portekiz ya da Yunanistan gibi birkaç Batılı ülkenin gelirindeki orta halli artışa karşın, 1996'da, yüksek gelirli sanayi ülkelerinde kişi başına satın alma gücü, en gelişmiş Güney ülkelerinde 7.620 ve en yoksul ülkelerde 1.180 dolara karşılık 22.390 dolara yükseliyordu.

Yoksulluk ve zenginlik, gelirdeki eşitsizliklerin ötesinde, bir de, bir ülkenin sahip olduğu altyapıların yoğunluğu ya da sağlığının ve eğitiminin düzeyine bakılarak ölçülüyor. Bu konularda bile farklılıklar apaçıktır. Zengin ulusların insanlarının yaşama umudu Burkina'da 46 ve Kamboçya'da 53,5 yıldır. Okula kavuşturmanın en düşük olduğu ve okuma-yazmazlığın en yoğun olduğu yerler yine en yoksul ülkelerdir. Buna karşılık zengin ülkeler, tüketim düzeyleri göz önünde tutulduğunda, 1,5 milyar insanın içinde yaşadığı yoksunluğa bakarak neredeyse obur denecek durumdalar. XX. Yüzyılın sonlarında, Kuzey, dünya nüfusunun sadece yüzde 20'sine sahipken, yeryüzünde enerjinin yüzde 60'ını, madenlerin yüzde 75'ini ve ahşap ürünlerinin yüzde 85'ini tüketmekte; motorlu taşıt araçlarının dörtte üçünü elinde tutmakta ve dünyada atmosfere atılan karbon gazının yüzde 49'unu yaymaktaydı.

KUZEY- GÜNEY FARKLILIĞININ YANISIRA

Yukarıda anılan tüm bu farklılıkların yanı sıra, daha dikkat çekici olan şu ki, Kuzey Güney farklılığı tek başına değildir. Gerçekten kadınlar, erkeklerden daha az zenginler ve yüzyılın dönemecinde dünyadaki yoksulların yüzde 70'ini temsil ediyorlar. Çoğu yoksul ülkede ya da kadın düşmanı devletlerde, daha az özene sahip ve okur-yazarlıktan pek nasibini alamamış durumdalar.; yeryüzünde mülkiyetin devede kulak bir bölümü ellerinde ve üretim araçlarına erişmeleri de alabildiğine sınırlı. Avrupa ve Kuzey Amerika, kadın-erkek arasında ücret eşitliğinin uzağındalar; bütün dünyada ise, kadınlar, işsizliğin yükselişinden ve bütçelerde kemer sıkma politikalarının genelleşmesinden en çok etkilenen haldeler.

Ama hatırlatmak da gerek: Kuzey ülkeleri, refah devleti anlayışının belli bir sosyal demokrasinin temellerini atmakla görevlendirdiği son otuz yıl boyunca yurttaşlarının inandıklarının tersine, eşitsizliklerin yükselişinden korunmuş değiller. Ba-

tı'nın 80'li yıllarda katıksız ve katı bir liberalizme dönmesi, bu "sosyal"ı gözden çıkarması, artık milyonlarca insanı çarpan bir "yeni yoksulluk"a yol açtı: Avrupa Birliği ile Birleşik Devletler'de, yurttaşların yüzde 15'i, ülkelerinin zenginliğine karşın yoksulluk içinde yaşıyorlar. Ne var ki, toplumun kalkınması da gitgide eşitsizdir ve zaten yüksek gelirliler yararlanıyor büyümeden. 1995'te, Amerikalı işletmelerin üst düzeydeki şeflerinin ortalama ücretleri, o işletmelerde çalışan ücretlilerin aldıklarından, ortalama 173 kez daha çoktu.

Kalkınmanın eşitsizliği, sadece zengin ülkelere has değil. Gerçekten, Kuzey-Güney arasındaki uçurum derinleşirken, her ulusun bağrındaki eşitsizlikler de büyümüştür. Güney'deki aşırı yoksulluğun adacıkları Kuzey'de de ortaya çıkarken, Güney'in servet sahibi küçük azınlıklarının varlığı, büyük çoğunluğun sefaletini daha da utanılacak boyutlara çıkarır.

Yerkürenin yoksullarının yüzde 80'ini barındıran on iki ülkede (Hindistan, Çin, Brezilya, Nijerya, Endenozya, Filipinler, Ethopya, Pakistan, Meksika, Kenya, Peru ve Nepal), dünyanın birçok dev ekonomik gücü de bulunmaktadır. Eşitsizliği en çok barındıran devletler, Latin Amerika'dadır; Brezilya'da, bu onur kırıcı sınıflamada başta geliyor. Bu ülkede, halkın en yoksul onda biri, 1995'te ulusal gelirin yüzde 0,8'ini bölüşürken, en zengin onda biri de aynı gelirin yüzde 47,9'unu paylaşıyordu. Şili, Kolombiya, Guetemale ve Paraguay, bir parça daha iyi durumdalar. Kara Afrika'nın çoğu ülkesi içlerinde hüküm süren eşitsizliklerle fark ediliyorlar. Kenya'da, en zengin yüzde 10 ulusal gelirden yüzde 47,7'yi alırken, en yoksul yüzde 10 aynı gelirden yüzde 1,2'yi almaktadır; Sierra Leone, Güney Afrika, Zimbabve ve Senegal ise, onu hemen arkadan izlemektedir. Buna karşılık, İskandinav devletleri ile Orta Avrupa'nın eski sosyalist devletleri, dünyamızın eşitsizliği en az ülkelerdir. Büyük Batılı devletlere gelince, sosyal adaletin örnekleri olarak pek gösterilemezler: O ülkelerde, nüfusun en yoksul onda biri, ulusal gelirin aşağı yukarı yüzde 3'ünden az (Birleşik Devletler'de bu oran yüzde 1,5.) bir pay alırken, zenginlik/daha az yoğunlaşmıştır.

Böylece, ne yana bakılırsa bakılsın, görünen, aşağı yukarı aynı şeydir: Dizginlerinden boşanmış bir dünya ekonomisinin rehberliğinde biçimlenen uluslar arası yeni gönenç dairesinin en yoksul ülkeleri bir yana bırakılırsa, her ulusun bağrında da, alabildiğine sömürülen ya da dışlanan geniş tabakalar bulunuyor; ve onlar arasında kadınlar çoğunluktadır. Bununla beraber, Kuzey'de bir yoksul kitlenin ortaya çıkışı, şu olguyu gözlerden saklamamalıdır: Dünyamızda en vahim sosyal kopukluk, gönenç içindeki Kuzey'i en nasipsizlerin Güney'inden ayıran kopukluktur. 'Yeryüzü lanetlileri' de işte bu kopukluğun ürünüdür. Onlar, sürgit bu durumda kalmayı kabul edecekler mi?

Değilse ne yapılmalıdır?

Akla ilk gelen tehlike şudur: Güney'in turizm alanında attığı ve daha da atacağı göz alıcı gelişmeler, onları sonunda, zengin dünyanın gelip ucuza eğlendiği ülkeler durumuna düşürmez mi? Öte yandan, zaten eşitsiz bir durumu sürdürüp o ülkelere temel ürünleri sağlayan ya da daha ucuza mamul madde üreten "atölye ülkeler" durumunda tutmaktan başka ne kazandırır turizmin getirdiği? Son olarak, ilerde sanayi ülkelerindeki gönencin çarklarını çeviren su, işte bu yoksul ülkelerin alın teriyle beslenmektedir.

Nasıl çözülecektir bu sorun?

"Küreselleşme" şarkılarıyla üstesinden gelinecek bir durum mudur bu?

Neresinden bakılırsa bakılsın, "küreselleşme" denen olgu, gelişmelerden ileri

sanayi ülkelerinin, ama en başta onların yararlandıkları bir süreçtir. Kuzey'de söylenen liberal şarkıların büyüleyiciliğine kapılacak yerde, Güney, koşullarının daha da insafsızlaştığı bir ortamda, daha da açıkçası "piyasanın diktatörlüğü"nün kurulduğu bir dönemde, akıllı uslu bir planlamanın öncülüğünde kalkınmaktan başka neyi düşünebilir kurtuluş çaresi olarak?

Bu soruların yanıtını şu girdiğimiz yüzyıl verecek.

DEMOKRASİYİ GÜNEYDE BEKLEYEN TEHLİKELER

Demokrasinin zorunluluğuna ne denli inanırsak inanalım, onu, özellikle gelişmekte olan ülkelerde bekleyen tehlikenin altını da çizmeden edemeyiz. Gerçekten demokratikleşme, Batı'da olduğu kadar Batı dışında da aydın çevrelerce güçlü olarak desteklenen bir akım. Ama onun yanı sıra, dünya ekonomisinde firmaları birbiriyle birleşmeye götüren "tekelci eğilimler" de hızlı bir gelişme içinde. Birleşmelerin yarattığı çokuluslu devler içiçe geçtikçe, dünya pazarı için de ekonomik, teknolojik ve politik etkinliklerini daha da arttırıyorlar; dünya tek bir pazara dönüşürken, doğal kaynakları denetleme yönünde bir bakıma parselleniyor da. Öte yandan, bu dev firmaların "demokrasi öncelikleri" de yok. Eşyanın tabiatı gereği bulunamaz da; amaçları, ne pahasına olursa olsun "kârlarını arttırmak"tır, kârları arttıkça, kendi ülkeleri dahil tüm ülkelerde siyasal ve sosyal sistem içindeki güçleri, etkileri de artıyor. "Etkinin arttığı" doğru ise, Prof. **Erol Manisalı**'nın dediği gibi 'demokratikleşme ile tam bir zıtlık doğmuyor mu?' Daha da açık bir söyleyişle, tekelci konuma gelen çokuluslu firmaların, "sosyal refah"a tanım gereği öncelik tanımak zorunda olan demokrasi ile örtüşmesi nasıl söz konusu olabilir?

Söz konusu firmalar, içerde oldukça sağlam bir demokrasi bulunduğu için, kendi ülkelerinde zorlanabilirler. Ancak, Üçüncü Dünya'da, hele hele güçsüz ülkelerde, bütünüyle "demokrasiye karşıt" bir tutum içinde olacaklardır. Bu ülkelerde yönetimleri ve yerli sermayeyi denetimleri altına sokacak, dahası demokratik gelişmelere karşı çıkacaklardır. Çünkü, o ülkelerdeki demokrasi ya da yarım demokrasi de, tanım gereği "sosyal yarar"ı ön planda tutmak zorundadır; öyle olunca da, çevre sorunlarından rekabet kurallarına, uluslararası sistemin tek yanlı dayatmalarına kadar birçok konuda, demokrasinin gereği olan ulusal politikalar ile çatışacaklardır: Süper dev olup çıkan yeni çokuluslu ortaklıkların bu savaşı kaybetmesi ise güçtür; genellikle kazanacak, o ülkelerde "yerli ortaklar" bulacaklardır. Özetle, yeni tekelleşmelerin demokrasi karşıtlığı ile işler nasıl götürülecektir?*

Şunu söylemek hiç de yanlış değildir: Gelişmekte olan ülkelerde demokrasi, küreselleşmenin- kapitalizm adına – azgınlaştığı ve yeni liberalizmin barbarlaştığı bir ortamda, dışarıya karşı "ulusal" kaygılar duymadan edemez; içerde de "toplumsal" bir yapıya bürünmelidir. Demokrasi, seçim sandıkları başında eşitliği sağlayan sıradan ya da biçimsel bir rejimin adı değildir; o, aynı zamanda ulusal gelirden, herkesin emeği ve alın teri oranında hakkını alabilmesini de örgütlemesi gereken bir rejim olmalıdır. Demokrasi, geniş halk kitlelerinin ve ulusun mutluluğu, ekonomik gönenci için değil midir? Hiç kuşkusuz öyledir. Onu, bugün evrensel değerler arasına sokan, bu niteliğidir de...

*Bkz. Erol Manisalı, "Dünyada hem tekelleşmeler hem de demokrasi birlikte nasıl yürüyecek?", Cumhuriyet, 14 Temmuz 1999

Bir nazi felsefe- kültür dergisinin düşündürdükleri, hatırlattıkları

Uluğ Nutku

felsefelogos'un 2001 yılı toplantısında konuşan dostum **Afşar**'ın ilk cümlesi, "Bir felsefe dergisi, niteliği ne olursa olsun, bir ülkenin onurudur", düşündürdü, hatırlattı. İşitenlerin "bu ne demek?" diye sormadığı anlaşılıyor. Bu söz, o an ne kastetmiş olursa olsun, felsefeye yakın herkesi sofradan uzaklara götürür, felsefenin onurlu varoluş koşullarıyla karşılaştırır. Bir felsefe yazısının niteliği, yayımlandığı derginin niteliği altında yer alır mı? Derginin düzeyi düşükse, içinde felsefe adına layık bir yazının da niteliği düşer mi? Öbür yazarlar kim, yazılar ne, yayımlayıcı neci? sorularıyla başlayalım. Cevabı açık kılmak için açık örnekler seçmek gerekiyor. Almanca bir dergiyi önünüze koyuyorum: "Geist der Zeit", Zamanın (Çağın) Tini. Üç ayda bir yayımlanan bu derginin elimdeki tek sayısı Aralık 1941 tarihli. Alman Akademik Değiştokuş Hizmeti kurumunun yayın organı. Derginin ağırlıklı konusu, Halkların Özü ve Yapısı (Wesen und Gestalt der Völker). İlk makale **Gadamer**'in "Tarihsel Bilincin Yol Açıcısı Olarak Herder" (Herder als Wegbereiter des historischen Bewusstseins) başlığında. 29 Mayıs 1941'de Paris'de Alman Enstitüsünde verdiği- konferansın metni. İlk sayfaya dipnotta bu konuşmanın "*Herder'in Düşüncesinde Halk ve Tarih*" adlı kitapta basılacağı belirtiliyor. Aralık 1941 Nazilerin Fransa'yı işgalinin 1,5 yıl sonrası (Nazi: Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin kısaltılmışı. İktidara gelmek için "her işçiye bir Volkswagen" sloganı attılar. Bu otomobil hiçbir işçiye nasip olmadı; partiye bağışladıkları söylendi.) O tarihte genç bir profesör olan **Gadamer**'in bu konferansı için Paris'e hevesle mi gittiği, yoksa Naziler'in "Kulturkampf" (kültür savaşımı) programı gereğince mi yollandığı hakkında bilgi yok (Gestapo'nun bütün dosyaları elde değil ki).

Şimdi gelelim konferansın kendisine. Nazi ideolojisini Fransız kültürüne taşıyor, çıkartma yapıyor diyebileceğimiz tek cümlesi yok, ima yoluyla da yok. Tersine, bir filozof olarak halkların dostluğuna sesleniyor. Bunu bir manevra olarak yorumlamıyorum. **Herder**'i Alman geri kalmışlığında bir yol açıcı olarak tanıtma çabasında. Naziler bunu anlamıyor, **Sartre**'ın 'Sinekler' oyunu gibi. Demek ki: **Gadamer** işgaldeki Paris'e ister gönüllü ister silah zoruyla gitmiş olsun, **Herder**'in kültür felsefesine açtığı yolu bize gösteriyorsa, biz de bunun insanlığın geleceği için de önemli olduğunu anlıyorsak, dış koşulların önemi kalmaz. Tarihsel koşullar ne denli çelişkili, hatta trajik olsa da, felsefe bunları aşarak önyargısız düşünmeyi halklara sunmak için en küçük bir olanağı bile sağlıyorsa, orada asıl felsefe vardır. Ama şu da var: **Gadamer**, **Nietzsche**'nin 1871 Prusya askeri zaferi karşısında , "biz Fransız kültürünün daha peşinden gitmeliyiz", "Avrupa'nın büyük kültürleri Almanya'yı kuşatmalıdır" anlamındaki unutulmuş sözlerini hatırlatabilirdi. Dergideki diğer yazılarda Nazicilik, yani ırkçılık, Cermenlik, akıldışı kavramcılık dolu. Bir cümlede "bilinçsiz güçten gelişmek" ile "yer altı doğa"nın gücü, Cermen yaratıcılığının kaynakları olarak veriliyor. Sonra Naziler Almanları dünyanın en üstündeki ırk oldukları konusunda bilinçlendiriyorlar. Bu senez(!), "Zamanımızın Tarih Tasarımında Cermenlerin Öntarihi" başlıklı, **Theodor Stiefenhofer** adında birisince yapılıyor. Şöyle diyor: "Dünya Savaşı, uzun zamandır usulca olgunlaşanın sadece tetikleyicisi oldu. Führer'in 30 Ocak 1933'de iktidarı alışıyla Alman yükselişi, dünyayı Alman halkı için en derinden döndürdü...Bugünkü milliyetçi sosyalist halk devletinde hayat güçlerinin tümüyle bilinçli kavranışı..." vesaire övgüler. **Heinrich Guthmann** adında birisi "Yeni Mekan Düzeni" (Neue Raumordnung) yazısında, toprakları verimleştirme planından dolayı bir NSDAP yöneticisine övgü yağdırıyor. Yapılan iş yararlı ama bu ,'Lebensraum' (yaşama mekanı, **Hitler**'in başlıca terimlerinden) ideolojisi çerçevesinde yapılınca, başkalarının toprağım gaspetme hakkı anlamına gelir. (Parantezde söyleyeyim: politika jargonuna girmiş birçok terim Nazilerden gelir. Örn.: son onyıllarda ABD başkanlarının sık sık sözettiği "yeni dünya düzeni", Nazi propaganda bakanı **Goebbels**'indir. **Churchill**'in savaştan sonra Sovyetler için kullandığı "demir perde" terimi de **Goebbels** patentlidir (eiserne Vorhang). **Gadamer** Fransa'ya Nazi görkemi altında gitmesine rağmen, neden Führer'den bir satır bile konuşmasına katmadı? **Hitler**'i felsefenin Führer'i olarak göremeyeceği için. Adı zaten silik birkaç kişi dışında filozofların hiçbiri rejime angaje olmamıştır. Hocamız **Mengüşoğlu** anlatmıştı: doktora sözlü sınavında (1937) jüri üyelerinden birisi, **Nietzsche** uzmanı sayılan **Alfred Baeumler**. Hocaya **Nietzsche**'nin üst-insan tasarımının Nazi Almanyasında nasıl gerçekleştiğini soruyor. Hoca böyle bir yakınlaştırmanın doğru olmadığını, Zarathustra'nın politik bir öğreti getirmediğini söylüyor. **Baeumler** hiçbir felsefenin politikadan soyutlanamayacağını iddia ediyor (tipik önyargıdır) ve **Nietzsche**'den pasajlar aktarıyor. Hoca bunların **Nietzsche**'nin hangi kitaplarından olduğu ayrıntısına girmedi ama bir örnek şu olabilir: **Nietzsche**, Cermenizm'i eleştirirken (kardeşinin kocası **Förster**'i ve **Wagner**'i gözönünde tutarak; **Wagner**'in sonraki Cermenci tutumuna ve müziğine 'Niebelungen Ungeheuer' (Niebelungen Canavarı) deyişini düşünüyorum), "gözleri ne kadar da mavi" (bu canavarın, ve saçları ne kadar da sarı) diye ironik betimler. Naziler bu sözleri düz anlama soktular. Nasıl tahrif ettiklerini **Karl Schlechta**'nın ortaya çıkardığını biliyoruz. **Baeumler**'in azıtması karşısında **Hartmann** hocayı desteklemiş ve başka soruya geçmiş. Yahudilerin iş yerlerinin tahrip edildiği 'kristal gece' ile Yahudi ya

da soyunda Yahudilik olan yazarların kitaplarının yakıldığı 'arınma gecesi' unutulmaz olaylar. 'Hitler Gençliği' iktidarın ilk iki yılında kültür devrimi yaptıklarını sanıyordu. Sonraları bu örgüt Gestapo'nun denetimine alındı. Bu çocuklar, rejimden hoşnutsuz ailelerde muhbir olarak kullanıldı. Yahudi kökenli filozoflar Almanya'yı terkediyorlardı. Bunlardan birisi hocanın ilk doktora danışmanı **Moritz Geiger** idi. **Geiger** ayrılırken hocayı **Hartmann**'a yollamış, çalışmasını onunla sürdürmesi için. **Hartmann** aynen şöyle demiş: "Mademki **Geiger** beni tavsiye etti, seninle çalışırız." (Benim doktora yıllarımda (1964-1974!) hocayla beraber ilk okuduğumuz kitap **Geiger**'in "*Die Einstellung der Wissenschaften und die Metaphysik*" idi. **Nietzsche** okumalarımız 1959-64 arası evinde.) Nazi gençler **Hartmann**'ın üniversiteden atılmasını istemişler. "Aramızda hala bireyciler var, gitsinler" diyorlarmış. Oysa **Hartmann** bütün "cilik"leri (izm'leşen felsefeleri) keskince eleştirir. Bireysellik ise onun ontolojisinin başlıca problemlerindendir. **Hitler** 1934'te akademisyenlere şöyle konuştu: "İstersem hepinizi atarım. Bunu yapmayacağım. Geleneği bozmayacağım. Serbestsiniz." Kısa süre sonra "Führer'i sevme hukuku" yasalaştı ve bütün yasaların üstünde tutuldu. **Hitler** "Mein Kampf"da (1923) özgürlük, birey, birey-toplum ilişkisi, birey-toplum-bilim ilişkisi, bilimin sorumluluğu, plutokrasinin (ona göre kapitalizmin asıl adı) yıkılışı üzerine birşeyler söyler. O dönemin felsefe yazılarında ondan hiçbir alıntıya rastlamadım. Frankfurt Okulu düşünürleri bile, **Marx**'ı yeniden değerlendirmelerinde, **Marx**'a ve Marxizme hep kara çalan **Hitler**'den birkaç cümle alıp eleştirmediler. **Hitler**'in düzeyi ne denli düşük olursa olsun bu yapılmalıydı, çünkü o iktidardaydı ve daha 1920'lerin başında kimleri köleleştireceğini avaz avaz söylüyordu (bir parantez daha : Nazi ikinci adamı **Göring**'e '*Mein Kampf*' hakkındaki düşünceleri sorulduğunda, "beni saçmalamaya zorlamayın" demiştir). Sovyetler Birliği'nde ne oluyordu? **Lenin**'den sonra felsefe ideolojik paçavra oldu. 'Parti Çizgisi' felsefeyi politikanın hizmetçisi olarak görüyordu: ideolojik 'ancilla'. **Stalin**'in 'SBKP Kısa Tarihi"ne soktuğu 'Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm' bölümü, onun ruhban okulundaki öğrenciliğinde edindiği 'amentücü' tarzdaydı ve felsefeyi çürüttü. (Sovyet Ansiklopedisi'inde (1938 baskısı) felsefe konuları **Stalin**'den alıntılarla doludur. 'Çivi' başlığı altında da büyük yoldaşın çivi çakmadaki diyalektik yöntemi açıklanır.) "Voprosi Filosofii" (Felsefe Sorunları) pek önemli bir dergidir. 1947'de yayma girdi. Yanılmıyorsam, 1970'den itibaren her sayısı kısa sürede Amerikancaya çevrildi. DDR'de çıkan "Deutsche Zeitschrift für Philosophie"de hem Rusçadan çeviriler hem de Almanların yazıları yer alıyordu. Çoğu üst düzeydeydi, ama trajik bir durumu hep gösteriyorlardı. Gerçi '60'lı yıllarda Stalinizm felsefeden defedilmişti ama bu kez partinin, parti genel sekreterlerine göre 'çizgi'lerinden sözetmeyen yazılar yayımlanmıyordu. **Kruşçev**, **Brejnev**, hatta **Andropov** ve **Çernenko** da yazıların bir yerinde anılmalıydı. Bu durum, Nazi rejimindeki Alman filozofların durumundan çok daha kötüydü. Oysa -bu tamamiyle kişisel kanım- Avrupa felsefesinin en büyük geleneği olan metafiziği, Sovyet filozoflar 1960'lardan itibaren devralmışlar ve bir 'madde metafiziği'nde birleşmişlerdi. **Hegel**'ce düşünürsek, felsefenin 'Geist'ını , tüm çalışma zorluklarına rağmen, devralmışlardı. Bu ancak bir araaşama olarak görülebilir, ama önemlidir: Marxizm'in 'izm' olmaktan kurtulma aşaması. Zamanımızı tarihleştiren bir felsefe tarihçisi, anlamın taşıyıcıları olan **Narski**'yi, **Oizerman**'ı, **Rosenthal**'ı, **Lektorski**'yi, **İlyenkov**'u birlikte değerlendirecektir. **Heidegger**'in Nazilerle ne biçim ilişkisi olduğu tartışılagelir. Tartışmayı 'Spiegel' başlattı. Sonra birtakım kitaplar yazıldı. Bizde de ilgi uyandırdı. Birikisi

çevrildi. **Heidegger** birkaç mezhep değiştirmiş adamdır. Birara Nazizme uğramıştır. O zamanlar faşizmi ve komünizmi yeni dinler olarak anlayan, burjuva hayat tarzının yıkılmasından heyecan duyan düşünürler vardı, **Ezra Pound, Julian Huxley** gibi. **Heidegger** de Nazilerin kıyısından geçti, ama onun varoluş felsefesi hiç de onlara göre değildi. Savaştan sonra yerden mantar gibi biten sözde Marxistler, Almanca felsefe geleneğini en ucuz suçlamalarla yıkmaya giriştiler. Amerikalıların Alman halkını yeniden eğitme programına çanak tuttular ('reeducation programme'; Eisenhower destek verdi). **Hartmann** karşı çıktı. 1936'da Alman filozoflar kongresinde "Sinngebung und Sinnerfüllung" (Anlam Verme ve Anlam Gerçekleştirme) başlıklı konuşmasıyla Nazilere felsefe dersi vermesi gibi, 1950'de bir kongre düzenleyerek Amerikalılara ders verecekti. Toplantı başlamadan hemen önce öldü. Bunları yazıyorum, çünkü *felsefelogos*'a ikinci mektubumda, **Wolfgang Fritz Haug**'un "*Deutsche Philosophen 1933*" adlı kitabına geçeceğim (baskısı 1989). Felsefeden baktığımızda "ülke onuru" nedir? Düşüneceğim. Ama hep onur duyduğum bir şey var. O da hocam **Nermi Uygur**'un bir sözüdür. Otuzyedi yılönce son sınıfa gelmiş öğrencilerini evine davet etmişti. Konuşmalar arasında şunu söylemişti: Devlet bize maaşımızı, kendisini eleştirmemiz için vermelidir.

Felsefalet

Melih Başaran

BAŞLAMADAN ÖNCE

Başlamadan önce, şunları itiraf etmeliyim. Birkaç sene önce, *Felsefelogos* dergisinin kurucuları (eski hoca, dost veya arkadaşlar) bizi, "insan hakları", "ırkçılık", "dıştalama biçimleri",vb. konusunda hazırladıkları bir sayıya katkıda bulunmaya davet etmişlerdi. Konu, şüphesiz Türkiye'nin olduğu kadar dünyanın da gündemindeydi. Gündem felsefi olmaktan uzak olsa da, gündemi felsefi tarzda, felsefece ele almak da bize düşüyordu. Bu sorumluluktan kaçılamazdı. Ve de bu yeni derginin aynı anda hem çok eski hem de yeni bu başlığı altında ilk kez yazacaktım. Öyleyse, aynı zamanda da bu özgün "başlık altında" olmanın ne demek olacağını soruyordum kendime. Ülkede o sıralar, hâlâ tam bir çözüme ulaşamamış bir "hukuk krizi" de yaşanmaktaydı. Demek konu asla tesadüfi değildi. Bir siyasi partinin kapatılma davası sürüyor. Ama ondan da önemlisi, hukuğun da ötesinde bir "28 şubat" vakası yaşanıyordu. Hukuk hem hiç olmadığı kadar kendini gerekli hissettiriyor, hem de bir "kudeta"nın bir "kudödua" (*coup de droit)* şekline dönüşmesi için kendini araç olarak kullandırıp kullandırmadığı zihinleri kurcalıyordu. Zihnimin ardında, tasarı olarak, bütün hukuğun "kurgul" (*fictif, speculatif*) temeli denilebilecek bir alana eğilme, ve bunu da diğer kurgul (edebiyat, sanat, gözboyacılık, borsa ekonomisi,vb) alanlardan temelde farklı olmayan "kendi kendini temellendirici" (*auto-fondateur*) yapısını çözümleme ve gözler önüne sermeyle yapma gibi bir tasarı vardı. Buna Jean-Luc Nancy'den esinlenerek, *juri-diction* (yasama) ile *juri-fiction* veya *juri-Dichtung* (yasa-kurgu/şiir -

bu yarı Latin yarı Almanca sözcük oyununa izin verilirse eğer-) ortaklığı adı verilebilirdi. Ve de o günlerde tartışılan en önemli konu, görünüşe bakılırsa siyasetin dışında daha geniş bir "gerçekliğe" göndermede bulunduğunu düşündüğüm "*takiyye*" de (içeriğinden bağımsızca) olduğu için, rakipler arasında iki taraflı, iki yönlü bir "şiirleme", bir "-miş gibileme", oyun, gölgeler, yansılar ve hayaletler dansıyla karşı karşıyaydık (bir "gizli Yahudi", bir "gizli Kapital", eskiden olduğu gibi bir "gizli komünist" avıyla mı karşı karşıyaydık? Bu "gerçeği talep etme", görünüşün aksine felsefî olmaktan uzak bir şiddet içerir gibiydi). Bundan, bu "oyunsal", "kurgul", "ironik" olan ile "ciddi" olanın karışmasından, bunun bir "oyun", çok eski bir yaşam oyunu, öznelerarasılığın bağrındaki kurucu mesafe ve bakışımsızlık olduğunu, yani poli-tikanın, çokluk oyununun bir parçası olduğunu göremeyip ciddiye alanların tersine, gizliden gizliye de bir haz, ya da en azından bir keyif duymuyor da değildim. Bu keyfin kendisi de sorunsalın bir parçasıydı tabii. Saf bir sanat eseriyle karşı karşıya olmadığını da biliyordum. Oyuncular ya da taraflar da üstelik bazen pek beceriksizdiler. Kitleler ise rozetleniyor, marşlardan pop şarkıları yapıyordu,vb., ama pek o kadar kurgul bir "oyun" içinde oldukları hissinde olduklarını da sanmıyordum tabii. Oyun haline gelen "gerçekliğin" kendisiydi: bu yüzden de fazla ciddiye alınıyordu. (Bu arada bazı yasa adamlarının da şiir yazdığı, bu dönemde ortaya çıktı. Kuşkum giderek artıyordu). Bağlamın gerçekliğinin betimlenmesi bitimsiz olduğuna göre, fazla uzatmadan, bu "davete" nasıl cevap verdiğimi, daha doğrusu cevap veremediğimi, ve de bir yanıt başlangıcını da eksik ve yayınlamadan bıraktığımı ifade edeyim. Gündem çok sıcak, ve de bağlam çok mu karmaşıktı? Bu arada "beyaz türklüğü" de icad etmiştik. Neresinden bakılırsa bakılsın rencide edici terimler, davranışlar ve de umarsızlıkları çoğaltıp biriktiriyorduk. "Hukuk" böyle istendi, ve böyle istenince de böyle geldi. Cumhuriyet, başkanını seçti. Ve (hızlı gitmek için) dünyadaki manzaralara da bakınca, özellikle de Avrupa birliği ile olan uzlaşmaz ve zor çelişkilerimize, öngörülmesinin zor olmadığı "ekonomik kriz" geldi. Adı dışında "ekonomik" olana indirgenemeyecek, hayaletimsi hale gelen "gerçekliğin" ta kendisinin krizi... Krizi tetiklediği varsayılan, ama kendisi gerçekdışı bir niteliğe sahip gibi gözükse de, etkileri "gerçek" olan olan baştaki, devletin başındaki "kudöteatır"dan (*coup de théâtre*) söz bile etmiyorum. Böylece "ku"ları (*coups*, darbeler) çoğaltırken, sefaletin her anlamda çoğalacağını öngörüp, adalet ve dayanışma fikri üzerine düşünme amacığıyla *Felsefelogos* dostlarına "Dayanışma ve Sefaletin Felsefesi" başlıklı bir sayı önerisinde bulunmuştum. Yeni sefiller ve dilenciler ordusunu beklerken, 17. yüzyıla bir göz atıp **Rousseau**, **Voltaire**, **Mauss**, **Derrida** ve diğer bazılarının dolayımıyla, "sadaka", "bağış", "yardımlaşma", "dayanışma" biçimleri ardında "*aslında neyi verdiğimize*" ya da "*vermediğimize*" ilişkin daha soğukkanlı bir yapıçözümsel strateji geliştirebilmeyi umuyordum. Ama "olay"ın mantığı, her türlü sakin stratejiden daha yoğun olduğu için, "Olay" herşeyi daha da karmaşıklaştırmak için geldi. Ve yazımı daha da parçaladı. Olay, gelendir; gelen de olay, olay olarak öteki. Yanıt, daha fazla beklemeyebilir. Talepkâr biçimde gelen önünde, artık daha fazla ertelemeye tahammül olmayabilir. O halde, aşağıdaki deneme bu aciliyetin getirdiği kusurlarla örülü olaraktan, "insan hakları" söyleminin daha berisindeki, ondan daha indirgenemez, bir o kadar da verili herhangi bir hukukla da tatmin olamayacak bir *adalet* arayışına, olası değil, ama ola-

naksız bir yanıt girişimi olarak okunsun.

Ama önce, dayanışmanın, kılgısal ve tarihsel bir boyutunu çözümlemeye girişmeden önce, "felsefe kertesi" üzerine, daha geniş bir adalet talebi ya da perpektifini tatmin edemeyecek olan "hukuk" ve "yargı ilkesi" üzerine, bunların Felsefe'yle ilişkisi üzerine, ve de altına sığındığımız "*felsefelogos*" başlığına ilişkin yarım kalmış bir yanıttan birkaç söz:

FELSEFELOGOS

Düşünümsellik *logos*'un öngördüğü veya telkin ettiği şeye hiç de yabancı olmasa da, işte, en azından belli bir düşünümselliği korumaya çalışarak, ancak yetkesinin önünde de eğilmeksizin (o halde burada söz konusu olan belli bir *direnç*, ayak direme mi?), kendisini yetkeye ve prestije sahip *logos*'un başlığı altında, tek sözcükle *yetke*'nin altında konumlandıran veya -gerçek anlamda bir zorunluluk olmaksızın- konumlandırmak zorunda kalan (başlığı bende aynı anda hem saygı hem de belli bir çekince uyandıran bir derginin kuruluşuna katkıda bulunmak için dostum **Sinan Özbek** tarafından yapılan doğrusu hoş bir çağrıya veya bir davete karşılık vermekten başka birşey değil burada söz konusu olan) *ben* yine...(yanıt, hep bir "ben" ve konum sorunu). Logos'un düşünümlü olması veya düşünümselliği telkin etmesi, ya da bizi buna davet etmesi, onun kendine özgü *ses*iyle, bir düşünce "nesnesi"yle bir düşünen "özne" arasında bir *üçüncü terim* gibi, "yüklemleme", hatta *yargı* işleminin akışını gözlemleyerek buyuran veya düzenleyen talepkâr bir mercii olmasını engellemez. Yargı konusunda, tam da burada *logos* olarak Felsefe'den itibaren (*felsefelogos*'tan itibaren diyelim) "insan hakları"(ki söyleminde ideal bir *anthropos* görüşü veya yargısı vardır), "dıştalama", "ırkçılık" (önyargılarla beslenmiştir), (buna şimdi "dayanışma"yı da ekleyelim: yardıma muhtaç gözüken biri karşısında, talepkâr öteki karşısında da sorun, ihtiyacın gerçekliğine ilişkin bir yargıda bulunmak, "doğruyu talep" etmek değil mi? sorun gerçekten de bundan mı ibarettir?) konusunda, kısaca *genel olarak* bugün "hak" ve "hukuk" konusunda, yani *bugün*, felsefî terimlerle, öyleyse "özsel" olarak, "genel", "soyut" olarak, ya da bugünden, tekil olaydan soyutlanabilir olan içinde, o halde evrenselleştirilebilirlik ufku ve olasılığı (kuvve, *potentia*) içinde düşünmeye davet edilmiş olduğumuzu varsayıyorum. "Tümel"(evrensel) *ve* "tikel", "kural"(yasa) *ve* "vaka"(olay), "olası" *ve* "güncel": bunlar daha baştan Felsefe'nin bütün bir programını ve düzeneğini, hatta onun "*tekhne*"sini, klasik veya metafizik yordamını veya protokolünü oluşturur.

İşte daha baştan düşünümsel döngüsellik içindeyiz: kendimiz de ("*ben*": tanıklığın ya da davete yanıtın öznesi) bir düşünümsellik tarafından içeri dahil edilmiş (kendi üzerine eğilmiş, çengel atmış), durmaksızın bir *üçüncü*, yani neredeyse saklı veya geriye çekilmiş, ama çizgide, veya yazıda izlerini bırakan, kendini yazdıran *logos* (gerçeği söyleyen veya söyleten, gerçeği yapan veya kuran bir söz veya bir ses) tarafından gözlemlenen ve onunla bağlanmış durumdayız. Bu *logos*, yargıda bulunan, kesip atan (*ur-teilen*) bir özne ile yüklem, önerme veya yargı, hüküm, vb. arasındaki yüklemleme

(*prédicament*) işleminde (özneye iliştirilen bir dir/dır'ın ayrıcalığındaki hakikât) adaleti yerine getirecek olan, "doğru", "uygun", "bitişmiş", eşleşmiş (*homolegein*) olan tek şeyin kendisi olduğu iddiasında. Yargı yararak, ayırarak birleştiriyor.

Neredeyse uçucu bir döngüsellik. Çünkü geleneğe göre bu, ses ile kulak (dış veya iç) arasında geçiyor/gerçekleşiyor. *Logos* veya onun türevi yargı, hemen her zaman dinlenecek, itaat edilecek, önünde eğilenecek, kısaca önünde hizaya girilecek bir şeyi, bir mevcudiyeti varsayıyor. Yetkesi veya başka hiçbir şeyle karşılaştırılamaz olan ayrıcalığı buradan kaynaklanıyor; tabii, eğer kendimi böyle ifade etmeme izin verilirse, benim de bütün dolayımsızca ittaat ve bağlılık talebine olan "direncimin" kaynaklandığı yer de burası.

Bu direnç tam olarak ne oluyor? Dolayımsız olan neye direniyoruz dosdoğrusu (*au juste*)? Hukuk'ta belli bir "adaleti kurma", ve de Felsefe'de de belli bir "adaleti teslim etme/verme/tanımlama" veya adil, doğru olma biçimine mi? Yoksa yalnızca belli bir çağdan itibaren Yunan "*logos*"unun, yerini Latin "*ratio*"suna bırakmak üzere ortadan kaybolmasından itibaren, Felsefe'nin artık kendisini "yasayıcı" ve "yargılayıcı" hale getirdiği noktada, Hukuk ve Felsefe'nin ortak hale gelen bir "biçimine" mi? (Bu arada "Sanat" ve "Hukuğun" kesiştiği noktayı da hatırlamamazlık edemeyiz. En azından en göze çarpan ve görgül bir örnek olarak, Rönesans perspektifini kuran en önemli resim kuramcılarının aynı zamanda birer hukukçu oldukları da unutulmamalı: örneğin **Alberti**). Kuşkusuz, bu dönüşümü tarihlemek, yerlemini saptamak, son derece incelikli bazı girişimler [1] olmuş olsa da, kolay değil. Ancak bu, kendi evrensel-hale gelişi içinde Batı tarihi için belki o denli belirleyici olmuştur ki, eğer hâlâ "basit aklın sınırları"(**Kant**) içinde düşünmek istenirse, bugün artık bizim için "*ratio*"nun terimleri dışında düşünmek neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Dahası, Yunan *logos*'unu (dolayısıyla diğer başka zihinsel biçimlerin de olabileceği sonucu çıkar burdan. Üstelik bu *logos*'un ardında bir "orantılar bilimi" olan geometrik aklın, onun kanıtlama yöntemlerinin olabileceği de unutulmamalı. Ya da "geometri"nin ardında da, eski Mısır'ın Nil kıyısındaki, su baskınlarıyla sürekli boyut değiştiren ekilebilir topraklarının -ve de buna bağlı olarak ödenecek *vergilerin-* hesaplanması, dolayısıyla toprağın *paylaşımı*, yani ilksel ekonomik ilişkilerin olabileceği unutulmamalı), onun üzerine "*ratio*" üzerine bildiğimizi sandığımız şeyleri yansıtmaksızın düşünmek veya yeniden düşünmek bile olanaksız hale gelmiş olabilir. Bu algılanması güç, çoğu zaman da dikkatlerden kaçan, ihmal edilen yansıtma, çoğunlukla "yasayıcı", ya da "yargı" kipinde veya biçimde bir düşünme olarak kendini gösterir. Hızlı gitmek için, bu yargı kipinin **Kant** tarafından, felsefî söylemin ta kendisi, ve tek meşru biçimi olarak, kendisinden önceki "latin" biçiminden sonra yeniden-kurduğunu, veya temellendirdiğini söyleyebiliriz. **J.-L.Nancy**'nin de hatırlattığı gibi, **Kant** "aklın mahkemesini açan" ya da başlatan kişidir. **Nancy**'de "bu deyimin harfî anlamda anlaşılması gerektiği" ibaresini de buluyoruz[2]. "Yasama aygıtı", **Kant** söz konusu olduğunda artık "mecazi değeri" içinde, yani "bu söylemin bir süsü" olarak anlaşılamaz, ama artık "Eleştiri" söyleminin ta kendisi olarak alınmalıdır.

FELSEFENİN "GEÇER AKÇESİ"

Heidegger de, Yunan *logos*'unun ne olduğunu açıklığa kavuşturma girişiminde, belli bir "geçer akçe"ye[3], dolayısıyla Felsefe'de yaygınlaşıp baskın hale gelmiş (o hale yasayı oluşturan, yasa değeri kazanmış) belli bir "mübadele"ye, "döngü"ye, -diyelim- "ticaret" ve "alış-verişe", veya "yorum", "değerlendirme" ve "yargı"ya yüklenir. Bu "geçer akçe", gelenekte Yunan *logos*'una ilişkin verilmiş "yargı" olacaktır. Bu yargıya göre, *logos* hakikât ile özdeşleşmiş olaraktan, kendini en "has" biçimde *yargı*da bulan birşey olarak belirlenmiş olacaktır. Demek ki, yargı, değerlerin ("has" değerlerden çok "atfedilmiş" değerlerin) dolaşımını güvenceleyen, sonuçta ortalıkta dolaşan ve alıp kabul ettiğimiz bir fikir, dolayısıyla *yargının yargıya olan döngüselliğini* de güvence altına alan bir "geçer akçe", yani yürürlükteki ya da dolaşımdaki paradır. Fikirlerin özgür ve halihazırdaki dolaşımında, çok sayıda kişi tarafından güven duyulan ve alınıp kabul edilen fikir veya önyargı, burada yargıdan başka birşey görmez ve gördürmez. Başka bir deyişle, "doğru ve emin değerler"e olan inançla, itibarî (yani, atfedilmiş, ama bu yüzden de "gerçek-dışı" hale gelmeyen, sadece iman talep eden) ve itibarlı değere olan inançla güvencelenmiş, dolaşımın ta kendisi olan "geçer akçe", yargının ya da yüklemleme işleminin "sahiciliğini" güven altına alarak, *logos* olarak gördüğü ***"hakikatin ilk bir yuvası"*** (**Heidegger**'e göre *logos* böyle bir "yuva" değildir) tarafından güvence altına alınmak istiyor. Belki de böylece, hakikâtin "felsefî" olduğu kadar da "ticarî", "laik" (**Kant**, Aydınlanma) olduğu kadar da "dinsel" (imana dayanan) bir değeri, bütün bunlara kendi rengini veya değerini vererek günümüze kadar "ortak" bir biçim veya biçimverilebilirlik içinde yerleşmiş oldu.

Kuşkulanılabileceği gibi bu "geçer akçe" belki de aynı zamanda bir "sahte para"dır. "Felsefî içtihatta", "öncekilerin" yorumunda, anlamın ve değerlerin belli bir "yıpranma"sı olsa gerek. Paradan söz edilince, madeni olsun olmasın bir dizi "yıpranma" kuramı ya da bilmecesiyle karşılaşırız. Burada ise, **Heidegger**'in dediği gibi, *a-letheia*, örtüsünü açma, görünüşe çıkaran söz olarak değil de, uygunluk veya *adequatio* anlamında bir hakikât kavramından geçerek "tersinden anlaşılmış" *logos*'da bir yıpranma söz konusu. Meşrulaştırmada veya kendi kendini meşrulaştırmada "sahte paracılar" veya "kalpazanlar" pek uzakta değildirler. Biri ötekisinin mirasçısı ve de kalpazanı olaraktan, bu *logos* ve ondan sonra gelen felsefî *ratio* (ki kökensel olarak eski Roma para birimi *denarius* veya dinara karşılık gelecek şekilde, Romalı askerlere dağıtılan "iaşe" veya "aş" anlamında bir "paylaşım"a göndermede bulunur), belki de birinin ötekisiyle çevrilmesinden çok önce, kendi anlamlarının değerinde de bir "yıpranmaya" (yıpranma genelde "duyulur", "maddi" tarafın silinmesi anlamına gelir) uğramışlardır. Belki de Klasik çağ akılcılığının kurucu kitabı "Yöntem üzerine Söylev"in (**Descartes**), bunca "ortak" olan aklın, ego aracılığıyla *kendi kendisi* üzerine kurulması sahnesinden önce, "aklın (ya da sağ duyu) bu dünyada en iyi *paylaştırılmış* şey" olduğu şeklinde bir önermeyle, garip bir "ekonomi" veya "paylaşım" üzerine açılması bir rastlantı değildir.

Ancak, altından gelişigüzel geçmeye izin olmayan Felsefe kapısı üzerine

"altın harflerle" yazılmış olan "*logos*" veya "*ratio*" sözcükleri, Delphe tapınağının kapısı üzerinde yazılı olan "Kendini Bil"den daha çok, **Kant**'ın *Sürekli Barış...* adlı denemesinin sonlarına doğru rastlanan, "Çinli bir bakkalın" kapısında yine "*altın harflerle*", görünüşe bakılırsa güvencelemeye çalıştığı kadar aldatmaya da çalışan "*hakikâtin tonuyla*" (**Kant** altını çizer) yazılmış olan "Ancak burada aldatılmaz" ibaresine benzer.[4]

Kendini meşrulaştırma ve de kendi kendini temellendirme telaşında (burada, sonluluğun ve de hakikatin bir ilk "yuvası", dolayısıyla temeli – *Grund*; *hupokeimenon*- olmamasının çarçabuk üstü örtülen ve kaçınılan belli bir itirafını okuyabiliriz), ötekini, ötekinin izini olduğu kadar "kendi"ni de (*cogito*'ya rağmen, kendindeki uçurumu, uçumluluk durumunu, kendi kendinin destekçisi –*suppôt* diyecektir **Klossowski** skaldal bir tarzda- olma durumunu) unutmuş bir Felsefe (bu arada Hukuk, ve diğer kurucu "ciddi" özneler), görünüşe bakılırsa asla kendi "bakkal hesabında" yanılmaz: örtük olarak "Sizi başka heryerde aldatırlar"ı varsayan bir "Ancak burada aldatılmaz"... Böylece, "aklın muhakemesi" kuşkusuz basit bir "mecaz", "süs" veya bir "baharat" değildir: bu bakkal dükkanının kendisidir. Buradaki "mallar", ne pek o kadar taze ne de sağlıklı olaraktan (ama yine de "el altında", "halihazırda"dırlar: *vorhandeln, zuhandeln*), en azından uzun süre muhafaza edilmiş olma erdemine sahip "öncüller" olarak her zaman için içtihat yap-takçılığında (*bricolage*) bir hizmet sunabilirler. Mahkemenin yüce kapısı (bab-ı âli), onun bozuşturulamaz dokunulmazlığını ve yüceliğini tanıyacak olan herhangi birine, pratikte değil ama (onun kafkacıl sonuçsuzluğu da buradadır) *ilke olarak* açıktır.

"Bakkal" örneği, örneğin örneğidir, "doğruluk" ve "hakkaniyetin" (*droiture; Richtigkeit*) en mükemmelinden örneği, "hakimiyetin" ve de siyasî, iktisadî, felsefî veya başka herhangi bir rejimin örneğidir. Bir kez de bir başka "eleştiri" tarafından, "ekonomi-politiğin" ve de "Felsefenin sefaleti"nin eleştirisi tarafından, **Proudhon** okuması sırasında **Marx** tarafından verilmiştir. Bu kez konu, bir başka boyutuyla, devalüasyonun yaşandığı şu günlerde her zamankinden daha güncel olduğundan genişçe alıntılayalım:

"Fransa Kralı Philip I" diyor **M.Proudhon** "para yapımını tekelinde bulundurduğundan, bir ürünün tekeline sahip her zanaatçının yapabileceğini sanarak, Şarlman'ın altın pounduna üçte-bir oranında maden alaşımı katıyor. Philip'in ve onu izleyenlerin bunca suçlanmasına yolaçan paranın altın değerinin bu düşürülmesi olayı gerçekte neydi? s.88 (...) M.Proudhon'un dediği gibi, Philipl bir altın ve gümüş yapımcısı değil, sikkeler için *ad yapan kişiydi*. (...) Altın ve gümüşe sahte bir etiket koyduğunda, Kral Philip, insanları bu hile açığa çıkmadığı sürece kandırabilmişti. *Herhangi bir başka bakkal gibi*, o da, müşterilerini elindeki mallar konusunda yalan beyanda bulunarak aldatmıştı ki, uzun süremezdi."(*a.b.ç.*,s.90).[5]

Marx, başka bir yerde de parayı "*büyük bir adın hayaleti*" (**magni nominis umbra**) olarak tanımlar[6]. Adlarla oynayarak şeyleri değiştirme, bugün tam olarak aynı yordamlarca yapılmasa da, gerek hukukta, gerek iktisat siyasetinde, gerekse de felsefe ve şiirde aynı kurgusal ve kurmaca yapı yine iş görmektedir. Hakikâtin bir ilk ve sağlam "yuva"sının yokluğunda, insanın sözler ve görünüşlerle oynayıp onu dönüştürmesinin de ötesinde, artık sözler ve görünüşlerin ve diğer sayısız miras alıp değiştirdiğimiz

üçüncü terimlerin (ya da hayaletlerin, hayaletimsi yapıların) bizi dönüştürüp yönlendirdiği, dolayısıyla da ötekiyle ilişkimizi kökten belirlediğinin farkına varıp yine *ötekiye dönmek* için bu duraklardan yeniden yeniden geçmek gerekecek.

FELSEFALET, (YA DA SADAKAT İLE SADAKA ARASINDAKİ GİZLİ BİR İKÂME İLİŞKİSİ ÜZERİNE)

"Ellerindeki boşluğu satarlar"
Dilenciler, **Rainer Maria Rilke**[7]

R.Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* adlı kitabında, başlıkta belirtilen üç kavramdan daha çok "postmodernlere" atfettiği ilk ikisiyle, "olumsallık" ve "ironi"yle, zaman zaman açıklayıcı, betimleyici, hakkını verecek bir biçimde, ama son kertede "siyasi düzeyde bir anlamları olmayacağını", hatta "son derece zararlı sonuçlar vereceğini" bildirerek, dolayısıyla "eleştirel" bir yaklaşımla uğraştığı halde, siyasi bir kategori olarak gördüğü, ve de "postmodernlerin" ihmal ettiğini öne sürdüğü "*dayanışma*" kavramına, kendisi de, en son bölümde, orantısızca, hayal kırıklığına uğratırcasına çok az yer verir[8].

Nedir "dayanışma"? Belki de tam da "postmodernlerin" henüz (iddialara, ya da suçlamalara bakılırsa) bu konuya "el atmış" (şüphesiz "el atmak", "zaman vermek" dayanışmanın bir kipliğidir) olmadıklarından, kavramın tarihi ve pratiği bir yapıçözüme tâbi tutulmadığı için, biz "dayanışma"nın ne olduğunu *henüz bilmediğimizdendir* bu çok az *yer verme* (burada tam da "verme"nin kiplikleri, yer, zaman, ad, hüküm verme, birşeyin yerine başka bir şey, fetiş, simge verme, bütün bu maddi-manevi, yarı-aşkın, yarı-olgusal vermelere değinilmeye çalışılacak), ya da ondan bu *genel* (*idealite*, tikel bir gerçeklikle tam olarak örtüşmeyen bir tümel) olarak ve *dilek* (*sub-jonctif*; alttan alta ve de önsel olarak, olgudan önce, yani gerçek, capcanlı mevcudiyeti içinde bir dayanışma veya bağlanmanın *-jonction-* , yani olanaksız bir dayanışmanın ortaya çıkmasından önce, zamanından önce, zamandaki eklem ayrılığını *-dis-jonction-* , arayı ve uzaklığı *-dys-* kapamak üzere eklemlenen, telaffuz edilip yazı gibi zamana, zamanın koruyuculuğuna ve uçucu unutkanlığına *adanan* bir dilek, *dilde* yapılmış bir dilek, bir *adak*, ad'a yapılmış bir yatırım) kipiyle sözetme dışında "dayanışma"dan ne yapacağını, dayanışma *adına* ne yapacağını bilememe...

"İroni" bir yana, postmodernlere yönelik, ya da daha açık ifade edersek, olumsallık ve ironinin sanat ve edebiyatın güvenceli sınırlarının ötesinde, bunların dışında, siyaset ve felsefi düşüncede de işlerliğini ya da hükmünü sürdürdüğünü göstermeye, ve de bunu edimsel olarak yapmaya girişenlere yönelik bu suçlayıcı tutum ya da yargı bir vehimden (vahim ya da değil), **Rorty** ile sınırlı kalmayıp yaygın bir taraftar bulan, ardında felsefi gelenekte kökleşmiş birtakım varsayımlar taşıyan bir vehimden ibaret olabilir.

Henüz kendini "ironi" ve "olumsallık" motifleriyle, yani zorunluluk yokluğuyla, zorunsuzlukla (polis zoruyla, ya da kısaca "zorla" ahlaklı olunamayacağı, zorla dayanışma veya yardımlaşmaya yöneltilemeyeceği, olsa bile

bunun "ahlaklı" olmayacağı, ama sadece görünüşte bir düzen sağlanabileceği bilinir) ifade eden, yani ahlakın aslında (**Kant**'tan beri) klasik olarak da kurucu bir öğesi olarak görülen "özgürlüğe", yani aslında bir "*yapmayabilirsin de*"ye vurgu yapan, onu da içine alan bir "*yap-malısın*" ahlaki buyruğuna yol açan, temeldeki bu kurucu zorunluluk yokluğuna gönderme yapan şey karşısında, bildik bütün siyasi kuram ve pratikleri üzerlerine bastıkları sağlam topraktan eden, yerine sadece kesinlikten yoksun, kaygan ve tekinsiz bir zemin bırakıp, verili koşulların (örneğin ahlak ve erdemle ilgili verili, yerleşik ilkeler) ötesinde icadî bir tavır, bir kabül, ötekinin kabülünü, her zaman belli bir "dolayımdan" geçmek zorunda kalınsa da evetlenişini (demek bu "dolayımlar" verili koşulların "zorunluluğuyla" belli bir ilişkiyi korurlar, dolayısıyla bu zorunluluğu "yadsıma" biçiminde bile olsa evetlemiş olurlar; "dolayım" tam da bu "ilişki"nin yeni, icadi, dolayısıyla "zorunluluktan yoksun, olumsal bir biçimidir) öngören şey karşısında birazcık vehmi ve korkuyu, bilinmezin karşısındaki korku gibi anlayışla karşılamak gerekir.

"Liberal" kuramcı **Rorty**'nin kitabı 1989 tarihini taşımaktadır; ancak önsözünden 1986-87 dönemi konferanslarından kaynaklandığını okuyoruz. Kitapta sözü geçen, büyük ölçüde de bu suçlamanın hedefi olarak görülebilecek olan **J.Derrida** ise, en azından "bağış" (*don*) kavramının açıktan açığa (ama yine de yapıçözümsel stratejiler gereği, *dolaylı* olarak, edebiyatın dolayımını alarak) temel izleğini oluşturduğu *Donner le temps; 1. La fausse monnaie* [9] adlı kitabını 1991'de yayınlamış olduğu halde, kitaptaki metinlerin 1977-78 seminerlerinden itibaren geliştirildiğini belirtir. Ayrıca "bağış" kavramının kitaplarında 1967'den beri işlendiği yerlerin bir dökümünü de bir dipnot olarak verir (s.10). Mesele tam olarak aydınlar arasındaki, belli bir adalet ve hakkaniyet duygusu (hatta bunlara, bu makalemizde, **M.Mauss**'a göre daha "kökensel" bir anlamıyla gündeme gelecek olan, yine bir zorunluluk içermeyen, olanaksız "sadakati" *-zedeka-* de ekleyebiliriz) bunu gerektirse de, bir öncelik sonralık ilişkisini tespit etmekten ibaret değildir. Sözkonusu olan, hâlâ muğlak ve içine neyi aldığı tam olarak belirlenmemiş bir tanımlama olan "postmodernler" değil de, yapıçözümsel stratejiler olduğu takdirde, bir izleğin, örneğin "bağış" kavramı ve pratiğine ilişkin bir izleğin, *stratejilerin dolayımlı yapıları gereği*, diğer izleklerden yalıtılmış bir şekilde "doğuş" ve "gelişim" anlarını tarihlemek, yalıtarak saptamak pek kolay gözükmemektedir.

Şüphesiz 80'li yıllar, sözde komünist yönetimlere uzun süreden beri ilk anlamlı muhalefetin "Dayanışma" (*Solidarnos*) hareketi adı altında Polonya'da **Lech Walessa** önderliğinde geliştiği ve daha sonra da diğer doğu bloku ülkelerine yayılıp, Berlin duvarının yıkılmasına kadar vardığı yıllardır. Ama bu yıllar bize genel olarak "dayanışma", ya da daha özel olarak, onun ve de hatta komünizmin, "ortaklaşmacılığın" tarihinin bir parçası olan "bağış" kavramı üzerine ne öğretti? Bağışın, eski adıyla "hibe"nin, armağan ya da hediyenin, kendisini aynı dilde değişik adlar verilmiş olarak bulan, **M.Mauss**'dan beri değişik kültürlerde özgüllüğü içinde yakalanmaya, toplumbilim ya da insanbilimin alanına sokulmaya çalışılan şeyin tarihi, paylaşmayı ya da dayanışmayı bilme, ya da *yeniden öğrenme* adına bize ne öğretti? Ya da bütün bu terimlerin (bağış, hibe, armağan, hediye, sadaka, hatta zekât, vb.) göndermede bulunduğu şeyler, toplumsal, dini ya da ahlaki "kurumlar" olsalar da, dolayısıyla **öğrenilebilir, taklit edilebilir, miras alınabilir veya yasak-**

lanılabilir, tarih içinde yok olabilir, kılık değiştirebilir, öğelerine ayrılıp bambaşka bir eklemlenme yoluyla "kökensel" olarak göndermede bulunmuş olduğu varsayılan şeyin çok ötesinde, farklı bir stratejiye hizmet edebilen şeyler gibi görünseler de, tam da bir "pratik", bir edim, bir deneyim olduklarından bilme veya öğretme, öğrenme, dolayısıyla bilinç, bilgi, kuram sorunlarına tam olarak, **artık** bırakmamacasına indirgenebilirler mi? Tabii eğer böyle bir "artık" varsa, bilgiye veya bilmeye direnen böyle bir artık varsa; artık var/yok şeklindeki varlıkbilimsel kategoriler aracılığıyla tanımlanamayan bir "artık" varsa...

Böyle bir "artık" kültürümüzde genel bir "paylaşım" (*ratio*) uyarınca, öncelikle "sanat"ın hesabına yazılır; sanat söz konusu olunca, bilgi, öğrenme ve öğretme, nakil sorunlarında bir *istisna* yapılır; sanata, yani tamamiyle, artık bırakmamazcasına (iktisadi veya bilişsel) döngüye dahil edilemeyen şeye ilişkin olarak bir *ayrıcalıklı* alan yaratılır. Bu alan, tanımı gereği, *istisnai* olduğu için kırılgandır, ve de *genel*'in, gerek genel iktisadi döngünün (sanat pazarı; yatırım aracı haline gelen sanat nesnesi), gerekse verili söylemlerin, bilişsel süreçlerin (sanat eleştirisi; son yıllarda giderek daha fazla kurumlaşan "küratör" –*curateur* sözcüğünün bir kökenbiliminin de işaret ettiği gibi- sanatçının "vasisi" veya "velisi" olarak, bir "bilen-özne" olarak giderek onların önüne geçmeye başlar) indirgeyici, döngüye veya sanat tarihine, insanlık kültürüne, vb. dahil edici "tehditi" altındadır.

O halde sanattan, demek günümüzde yaygınlık kazandığı oranda da bir şekilde tehdit altındaki sanattan, onun kırılganlığından, dolayısıyla "küratör" sözcüğünün diğer bir kökenbilimi uyarınca bir "sağaltıcı"ya, kaygı (*cura*) duyan bir çeşit ("yaban düşünce"nin, bizim için bugün yabancılaştırıcı bir etki yapan, kendi kültürümüze bir yabancı gözüyle de bakabilmemizi sağlayan, buldukları büyüsel, simgesel ya da "sanatsal", icadî, "hasbelkader" –*bricolage*- ama karmaşık –*sophistiqué*- çözümlerle imgelemimizi canlandıran etnolojinin terimleriyle söylersek) "*medecin-man*"a, ya da bir "şaman"a gereksinim duyan sanattan geçen bir *dolayımla* (bu "dolayım" bize indirgenemez, göz ardı edilemez görünüyor), bugün heryerde işaretlerini gördüğümüz kaygı verici sefalet karşısında, dayanışmaya çağıran sefalet karşısında Felsefe'ye yönelik sorumuzu soralım: Tam bir bilinçlilik içinde yapılan, ya da niyet edilen bir dayanışma eylemi (çeşitli biçimleri altında; bağış, armağan, vergi veya sadaka), dolayısıyla araya varolanı paylaştırmak adına, aklı (aynı zamanda bölmek, paylaştırmak, "tayın" demeye gelen belli bir *ratio*'yu), hesabı, ölçüyü, kişisel veya siyasi değerlendirmeyi sokan bir eylem, ötekini kendi hesabının aracı yapan bir eylem dışında, yani ötekiyi (ya da **Kant**'ın deyimiyle İnsan'ı bir amaç olarak almayan), varolanların ötesinde (*epekeina tes ousias*), yani bugüne kadar gelenekte varolmuş, aktarılmış biçimlerinin ötesinde, *paylaşmanın* ötesinde, *ratio*'nun ötesinde karşılayan bir *verme* olanaklı mıdır? Bir olanaksızı ifade ettiğimize, bu da olanaklı olduğuna göre, olanaksız olanaklı mıdır? Aristotelesçi bir "orta yol"un, ılımlı bir *paylaşımın* ötesinde bir siyaset değil ama "siyasi bir tavır" olanaklı mıdır?

Felsefe, sefalet (*poverty*) ile iktidar (*power*) arasında kendisini nasıl konumlayacaktır? Başka bir deyişle, artık sefil, yani **Marx**'ın **Proudhon**'un *Sefaletin Felsefesi*'ne[10] uyguladığı bir çevrim, bir alt-üst etme uyarınca *Felsefenin Sefaleti*[11] olmayacak bir Felsefe nasıl olanaklıdır? Sadece "olanak-

lılık koşulları" içinde kalan, **Kant**'ta olduğu gibi, yalnızca bunların sınırlarını çizmeye çalışan bir Felsefe, olanaklının felsefesi, koşulların elverdiği, koşullara teslim olmuş bir felsefe aç ve açıkta olan karşısında kendisini daha baştan, bütün "ılımlılığıyla" iktidarın, yani güçlünün yanında konumlamış olmayacak mıdır? Burada "icadi", yani henüz gelenek ve kurumlarla, verili söylemlerle, dolayısıyla olanaklı koşullarla belirlenmemiş bir konumdan, dolayısıyla doğrudan bir "bilgi" konusu olamayacak, ama ona tümden de yabancı olmayan, icat edilecek bir konumdan söz etmek gerekmez mi? Burada "siyasi" bir konumun icat edilmesinden, Felsefe'de bir icat ediminden söz ettiğimiz zaman, aslında *istisnai* olanın icat edilmesinden, ya da onun karşılanmasından, kabülü için hazırlanılmasından, ona bir yer açılmasından, gelemeye bırakılmasından, dolayısıyla bir zorunluluk içermeyen, ironi ve olumsallık zemininden, özgürlükten türeyen *sanatsal* bir eylemden söz etmiyor muyuz? Burada "ahlaki edimin" ön koşulu olan özgürlüğü yeniden bulmuyor muyuz?

"Sanat" sözcüğü, belki burada tam olarak yerinde değil; çünkü sanat da tarihsel olarak belli bir paylaşımın, ona bırakılan belli bir özgürlük, hoşgörü ve kabül yanılsamasından faydalanan, sınırları çizilmiş, kendi "olanaklılık koşulları" içinde kalarak, ona ayrılmış "oyun bahçesinde" olanaksızı arayan bir alan. Onun "ayrılmış" niteliği, "ciddi" ve yaşamsal olanla karıştırılmamasının bilgikuramsal olarak güvence altına alınmaya çalışılması, sanatın bu yalıtılması, *bir yandan* onu etkisizleştirmeye yönelik olup, onu sefalete, "sanatın sefaletine" sürüklemekte, *öte yandan* da ciddi, ironiyi, olumsallığı kaldırmaz olduğu varsayılan alanın, yani hukuk, siyaset ve ahlak alanının bağrındaki ironiyi, simgeselliği, eğretileme ve düzdeğişmece süreçlerini, en az sanatta olduğu kadar bu alanlarda da işlerlikte olan, henüz tam olarak "bilginin nesnesi" haline getirilememiş süreçleri gözden kaçırmaya, gizlemeye yönelik olabilir. Burada da sorun yine "dolayımlar", gözden kaçırdığımız, körleştiğimiz, körleşmek zorunda olduğumuz "ikâme" süreçleri...

Yapıçözümsel strateji, tam da "siyasi bir tavır" olarak, bu güvenceli ayrımları, karşıtlıkları (sanat/felsefe; sanat/ahlak; ahlak/bilim, hukuk/sanat, vb.) bozar, herbir alan içinde öteki alanın öğelerini etkinlik içindeyken saptar. **J.Derrida**, bunu *Zaman vermek*'te, **Baudelaire**'in "Sahte Para" adlı kısa bir metninden yola çıkarak, "kendine rağmen", doğrudan "iyi niyet" içermeden, ötekinin talepkâr gözleriyle karşılaşır karşılaşmaz otomatik olarak "kesenin ağzının açıldığı", ötekiye varsayılı bir "borcun" ödenip, bir şekilde sözsüz bir özür dilendiği bir an'ın, "ötekiyle karşılaşma" anının, "tesadüfi", *istisnai* (*fors*; şans, talih, istisna) an'ın, iyiliğe mi yoksa kötülüğe mi yol açacağı önceden kestirilemez bir "dayanışmanın" (çünkü hikayenin kahramanı dilenciye "sahte para" verir; ancak kapitalizmde *her para sahte paradır*; küçük bir sermaye haksız yere dev kazançlar sağlayabilir; aynı, kapitalizmde sanatçının da "sahte"den, bir "hiç"ten itibaren ölçülemez artı değerler yaratmasının olanak dahilinde olması gibi; ama bundan da öte her verilenin, her armağan veya hediyenin, *Gift*, en arkaik toplumların pratiklerinin de doğruladığı gibi, aynı zamanda bir "zehir", *gift*, anlamına gelmesiyle durum, bu "an" zamansız, bütün zamanları aşan bir bilmece sunar[12]) ortaya çıktığı anın dakik bir çözümlemesiyle, "dilenci" figürüyle "şair" arasındaki, **Baudelaire** tarafından son derece iyi hissedilmiş olan o derin ve gizli, kökensel kader ortaklığının, ya da suç ortaklığının sergilenmesiyle yapar.

Derrida'nın kitabının olduğu kadar, aynı zamanda **Baudelaire**'in hikâyesinin, onun da ötesinde şairin dilenciler veya fakirler karşısındaki ikircikli tutumunun son derece girift stratejisi, bir merkezden yoksun olmakla birlikte, aynı anda hem "hediye", hem de "zehir" anlamına gelen *gift* sözcüğünün çift anlamlılığından kaynaklanır gibi gözüküyor (**Baudelaire**'in öyküsünde, dilenciye sadaka olarak tam da "sahte para", yani "zehir" etkisi yapıp onu daha da sefil kılabilecek olan birşeyin verilmesi söz konusudur). **Derrida** daha önceki yıllarda, zaten *La Dissémination* (dağıtma; tohum saçma; yayılım)[13] adlı kitabında "**Platon**'un eczanesi" adlı bölümde, Yunanca'da hem "devâ" hem de "zehir" anlamlarına gelen *pharmakon* (eczâ) teriminin bu çift anlamlılığının **Platon**'un *Phaidros*[14] diyaloğunda "yazı"ya ilişkin bir "mecaz" olarak kullanılmasıyla bütün söylemi, bundan itibaren de gelecek bütün çevirileri nasıl yönlendirdiğini gösterirken, bu ikircikli durumun bütün insan yapısı nesneler (*artefacts*) için geçerli olduğunu da öngörüyordu. Ayrıca, **Derrida**, bu metinde, bir dipnotla, **Platon**'un *pharmakon*'unun okunuşunun, 1967'de yayınlanan *De la Grammatologie* kitabındaki Rousseau'nun "*supplément*" (aynı anda hem bir şeye "ek", hem de o şeyin yokluğunda onun "yerini tutan", "ikâme eden" şey anlamına gelen) terimini kullanış biçimine ilişkin geliştirdiği okumayla[15] "bazı önlemler almak koşuluyla" karşılaştırılabileceğini hatırlatır[16].

Biz de burada, bir "*pharmakon*", yani bir "deva" da olabilen "zehir" olarak "sadaka"nın (ya da genel olarak "bağış"ın) bu ikircikli yapısını, bir şeyin yerine geçen başka bir şey olmaklığını, *supplément* mantığına, yani aynı anda "ek" ve "ikâme"ye gönderme yapan bir mantığa taşıyarak çözümlemeye çalışacağız.

Rousseau, *Zaman vermek*'te de, ancak bu kez kısa bir alıntıyla, sonlara doğru, artık çeşitli görüş ve yazarların kısaca alıntılandığı, özellikle M.Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde "Yeni paylaşım" başlığı (bu başlık biraz trajiktir; çünkü bu "yeni" paylaşım, artık "eski" dayanışmanın, yardımseverlik veya paylaşımın sona erdiğini bildiren bir yolların ayrılması sürecidir) altında, XVIII'inci yüzyılda, o zamana kadar kendi hallerine bırakılmış, ya da hıristiyan yardımseverliğine teslim edilmiş, gizemci tarikatlar, keşişler oluşturmuş olan, ancak artık konumları birdenbire değişmeye başlayan dilenciler ordusunu bekleyen tutuklama, ya da "yeniden üretime katma", "Devlet yararına kullanma" söylemlerinin ortaya çıkışını hatırlattığı bir anda gündeme gelir[17]. Ancak **Rousseau** alıntısına, **Derrida** tarafından daha çok Voltaire'in daha o zamandan beliren "baskıcı katı" fikirleriyle bir karşıtlık, onlara bir seçenek oluşturmak üzere, "toplumsal sözleşme" ve "bağı" vurgulamak üzere ba°vurulur. *Zaman vermek*'te **Rousseau** adının anıldığı bu anı alıntılayalım:

"**Voltaire**'in bu baskıcı katılığıyla, *La Nouvelle Héloise*'in [**Rousseau**] şu sözleri karşıtlaştırılabilir (*opposer*). Dilencinin durumu burada, bütün insanları birleştirmesi gereken toplumsal sözleşmenin temelindeki toplumsal olanın bir çeşit açığa vurulması olarak gösterilmiştir: 'Dilencinin durumunu yalnızca bir meslek olarak görmekte korkulacak bir şey olmaması bir yana, burada tam da bizde bütün insanları birbirine bağlaması için gereken insanlık ve fayda (*intérêt*) duygusunu besleyecek olan şeyi buluruz' (V, 2)."(s.174)

Derrida, burada bir **Rousseau** okumasına girişmez (bunu, *Gramatoloji üzerine*'de fazlasıyla yapmıştır. Üstelik, birazdan değineceğimiz gibi, bu kitabın

asıl konusundan *görünüşte* uzak gibi duran, **Rousseau**'nun ilk insanlarda "acıma" duygusunun, ve de hayvanlardan farklı olarak "öteki"yle, "ölüm"le, "ötekinin ölümüyle" ilişkinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin görüşlerinin ilginç bir çözümlemesine de girişir). Çift anlamlılıkların peşine düşmez. En azından bu alıntının bağlamında "toplumsal bağ"ın ne olduğunu sormaz. Alıntıda geçen "fayda" ya da "çıkar" (*intérêt*) sözcüğünden kuşkulanmaz. Ama, alıntıda geçmeyen, **Rousseau**'nun daha çok kuramsal metinlerinde ortaya çıkmış olan "toplumsal sözleşme" kavramının "kökenini" burada "açığa çıkmış" olarak bulur. Açığa çıkmış olan nasıl bir "fayda" ve "insanlık" duygusudur? Bu "bağ" neyle neyi, kimle kimi bağlar? Dilenci ile sadaka vereni mi, yoksa daha *gizli* olmakla birlikte, kendi okumamızda göstermeye çalışacağımız gibi, *La Nouvelle Héloise*'in bu bölümünde, yukarıda **Derrida** tarafından alıntılanan sözlerin sahibi o çok erdemli (filozoflara karşı olmakla birlikte "kendine rağmen" filozof) **Mme de Wolmar**'ın değil, ancak onun **M. de Wolmar** tarafından da belli bir "şeffaflık" erdemi adına onay görmüş ("kamusallık", "giz yokluğu" ve "şeffaflığın", bir *teknik*, teknik bir düzenleme, bir yöntem olarak nasıl erdemli edimleri doğuracağı, kötülüğü önleyeceği üzerine bütün bir söylem geliştirir Rousseau, s.26-8)[18] "sevgilisi" Saint-Preux'nün "çözümleyici" sözlerinde "açığa vurulmuş", deşifre edilmiş, hatta diyelim, bir "psikanalize" tabi tutulmuş şekliyle, sadaka veren ile sadaka verenin "kocasını" mı birbirine bağlar?

Grammatoloji Üzerine'de sözü edilen "*exorbitant*" (s.226, *ve dev.*), yani "yuvasından fırlamış olan", "yerinden", "asli yerinden" kaymış, şaşırtıcı, hayretler içinde bırakan, inanılmaz gelen, yoksa burada mıdır? Burada, yani, **Rousseau**'nun metninde "sadaka"nın, dilenciye sadakanın, bir çeşit "kocaya sadakat" anlamına gelecek şekilde iş gördüğü, bir "ikâme", zararsız, hatta toplum için yararlı, yanlız toplum için değil "aile", birey için de "faydalı", daha insani hale geldiği noktada...Anlamı ve gözleri yuvasından fırlatan, zararsız bir "verme"den, bir "bağış"tan bir "aile", "sadık bir eş", "ılımlı" ve "iktisatlı bir kadın", böylece de bir toplum, sınıflı, eşitsiz, ama herkesin birbiriyle ilişkisinde, ticaretinde kendi *oikos*'una, evine belli bir "fayda", "çıkar" sağladığı, herkesin bir düzen içinde "şeyden" kendisine bir pay çıkardığı bir toplum, bir "daire", bir "döngü". Bu, basit bir "aşk üçgeni"nden çok, neredeyse, **M.Mauss**'un "bir çeşit potlaç" diye tanımladığı, sözcük anlamının ise "daire" olduğunu söylediği, Trobiand adalarına ilişkin bir "bağış" ve mübadele sistemi olan "*Kula*"yı (bütün benzemezlikler bir yana) çağrıştırır[19].

Dikkatli bir okuma, Rousseau'nun bu bölümde, bir kadın ve bir erkek, aynı sınıftan, aralarındaki bütün "mizaç" ve "uslup" farklılıklarına rağmen entellektüel çözümlemeler yapabilen, dolayısıyla her zaman için birinin ötekinden daha "entellektüel", daha "akılcı", daha "kurnaz", şeylerin ardında yatanı "daha iyi" görüp "açığa koyabilen" olarak değerlendirilebilecek olan, dolayısıyla ötekinin (kadının) daha "saf", daha "iyi niyetli" (burada bir nüans gerekiyor, çünkü **Mme de Wolmar**, tam da dilencilere "deyim yerindeyse bahanesiz ve iyi niyet olmaksızın", s.144, sadaka verir; "bahanesiz" (*sans prétexte*), yani "temellenmiş", "haklı" bir ihtiyacın olup olmadığını araştırma gereği duymadan), daha ilk elden olumlayıcı olarak kendini gösterdiği iki birey arasında geçtiğini saptayacaktır.

Saint-Preux, sanki biraz XVIII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış olan "yeni paylaşım"dan, egemen olmaya başlamış yeni söylemden nasibini almış gibidir. **Voltaire** gibi akıl yürütür: Sadakanın, dilenciyi, ihtiyaç içinde olduğunu iddia edeni "çalışarak topluma sağlayacağı yarardan mahrum ettiğini", "toplumun sırtına yük haline getirdiğini", "serseri ve gezginlerin sayısını artırmaya yaradığım", böylece "verilmiş bir sadakanın, bundan gerçek bir fakirin faydalanmasını önleyen *katıksız bir boşa harcama (un bien jeté à pure perte)*" olduğunu öne sürer (s.142, a.b.ç.). Bu konu, "dilencilere yardım", onunla **Mme de Wolmar**'ın arasını açan, "fikir birliğinde olmakta zorlandığı" konulardan biridir. Dilencilik, onun için "onursuz bir meslek"tir (*ce lâche métier*), ve dilenci de bir "serseri"dir (*gueux*). Kullandığı terimler, **Mme de Wolmar**'ın gözünden kaçmayacak, "doğal acıma duygusunu" yitirmiş, "zenginlerin sertliğine iltifat eden" "büyük şehirlerin umarsız *akıl yürütücülerinin*" (*complaisants raisonneurs*) dili olarak yargılanacaktır. Bu dili, "yasalara rağmen, krallıktaki gezgin dilencilerin sayısının ikiyüzbine çıkaracak kadar, yokolmamakta direnen aşağılık dilencilik mesleğinin (*infâme profession des mendiants*) kökünün kazınması" için çıkarılan "kararnamelerden" sözeden Voltaire'in[20] diliyle rahatlıkla karşılaştırabiliriz.

Yine de, **Saint-Preux**, sadakaya genel olarak, koşulsuzca karşı değildir. Yalnız, onun "filantropi" görüşü, "*gerçek* ihtiyaçlı" ile "*sahtesi*" arasında bir ayrım yapabilmek için, "bilmeyi" talep eder, deney ister. Basit bir deney (*épreuve*) her şeyi apaçık ortaya çıkaracaktır. İnanmak, merhamet duymak için deney, kanıt ister. **Mme de Wolmar** ise, yanlış bile olsa, kandırılmış, yanıltılmış bile olsa, ilk elden, *deney öncesi* bir şekilde, *a priori* olumlar. Varsın dilencilik, dilenenin iddia ettiği gibi bir ihtiyaç, istisnai bir durum, bir müşkül, bir zorluk değil de bir "meslek" (yani bir "alışkanlık" –**Rousseau**'da gerçek bir ihtiyaç olmayan bir şeyin alışkanlık haline gelip yaşamın doğasını bozması, belli başlı eleştiri konularından biridir) olsun der gibidir, ne çıkar bundan? Bize sağladığı manevi artı değere bakın bir kere. Onu "filozofların", "sadaka karşıtı olanların" ne dediği ilgilendirmez; daha doğrusu, onların "haklı veya haksız oldukları konusunda *karar vermeyeceğini*" açıklar. Haklı ve haksız filozof, gerçek ve sahte dilenci arasında "karar *verilemeyeceğini*", bunun olanaklı olmadığını, bunun bir "sınaması", "yöntemi" olmayacağım söylemez. Ama *kararlı* bir şekilde bu konuda "karar vermeyeceğini" ilan eder. Bu konuda, demek "karar verilmemeli", sadece inanmalı, güven gösterilmelidir.

Kendimizi kısa yoldan, kısa ve ekonomik yoldan "cennete göndermenin", "göğün yedinci katına çıkarmanın", "havalara uçmanın", "zevkten dört köşe" olmanın bir yolu bu. Kısa, ve ucuz bir yolu. Öteki zahmetli ve tehlikeler barındıran, boşa harcamalar, israf gerektiren, türlü riskleri, "eldeki avuçtakinin tümünü de kaybetme riskini" (kocayı, evi, aileyi, serveti, toplumsal bağı, yani "şeref"i,vb.) taşıyan "öteki yoldan" nasıl da daha kolay.

Nedir bu öteki yol? Telafi veya ikâme edilen öteki yol? Yani "sadaka"nın yerine geçmiş olabileceği öteki yol? Sadakatsizlikten, ekonomik olmayan bir "verme"den, yeni paylaşım ve toplumsal bağ gereği artık "insani" olmayan, dolayısıyla "toplumsal" da olmayan, "toplum dışına itilmiş" "öteki sadaka-"dan, yani kadim uygarlıkların "yemek" "evlenme" ve "bağış" arasında kurduğu o gizli ve kutsal ittifaktan başka ne? Bu "anlam örgüsü", bütün sonlu

ve garip yapılaşmalarıyla, bir "ne" sorusunun cevabı olamaz. Dolayısıyla, "sadaka"nın yerine geçmiş olduğunu iddia ettiğimiz şeyin varlıkbilimsel tek bir tanımı yapılamaz. Ama elimizde, antropoloji ve diğer anlatılardan, yerel dillerin özgül deyimselliklerinden oluşan bir gönderge ağı, imler ve onların dolaşım dizgesi de yok değil. Lévi-Strauss, bugün Fransızcada "yemek" ve "evlilik" arasında doğrudan saptanamaz olan anlambilimsel ağın, "*consommer*" (tüketmek; yemek, veya bir evliliği yaşamak) fiilinin ikili anlamında bulunabileceğini söyler[21]. Evlilikten kasıt bir "cinsel ilişki" olduğu kadar, toplumsal olarak öngörülmüş, yani cinsel edimin kendisine indirgenemeyen bir töresellik ve törensellikle, dolayısıyla fetiş ve simgelerle bezenmiş bir pratiktir.

DAİRELERİN ABDALI

Rilke'nin "ellerindeki boşluğu (ya da hiçliği) satıyorlar" dizesinden itibaren, verme/alma diyalektiğini bir de dilenciler tarafından çözümlemeye girişmek isterdim. Dilenci "talep eden", "alan" tarafı mı oluşturur? **Rilke**'nin dizesinde tezgâhına bir boşluğu koyup satmaktan da öte, yalnızca ellerinin boşluğunu sunar. Bu "*elin mevcudiyeti*", yeni, daha önceden hiç görülmedik sefalet biçimleri, yalnız-ölümler çağında hâlâ "mevcudiyetin yakınlığı" terimleriyle ifade edilebilecek midir? 19. Yüzyıl sonu, Cumhuriyetimizin kuruluş yıllarında, eşi görülmedik toplumsal yerinden edilmeler ve nüfus hareketliliklerinin yaşandığı bir çağda, **Reşat Nuri Güntekin** *Miskinler Tekkesi* adlı romanında, dilenci hale gelmenin toplumsal ironisini acı ve hayranlık uyandıran bir tarzda dile getirmesini bilmişti. Nedir, dilencinin icrâ ettiği sanat dalı, ve "gizi"? "Ben, burada da kıyafetim, çehrem ve hiç kimseden hiçbir şey kabul etmemeye azmetmiş yalnız ve mahzun duruşumla bir *muamma* gibiyim" (agy,s.126). Bu "reddeden tavır" daha da cömert olmaya zorlar bizi.

Ya da, roman kahramanının "devlet dairelerine", kışın "Adliye binası"na sığındığı an, artık "*dairelerin abdalı*" yeni bir stratejiye geçer: "Yalnız, buradaki çalışma tarzım bana sokaktakinden daha *ahlaksız* görünüyor. Sokaklarda daima gölge gibi *sessiz* dolaştım. Burada *konuşmak mecburiyeti* var" (s.110). Ancak yine de **Güntekin**'in kahramanı, kendine rağmen de olsa bir "dilenci", toplumu ve onun etik duygularının mükemmel bir *yapıçözümünü* kendine sunabilen, daha çok bir "strateji" adamı, yanılsamalardan yanılsama çıkarabilen, aynalar, yansılar, kılıklar oyununu çözümleyebilen, belli bir "sınıftan" bir adamdır. Her ne kadar bir "İbrani peygamberini" andırsa da, kendi üzerine düşünümlü, ve kendi kendisinin tanıklığını yapmaya muktedir, konuşan, iç sese ve dış sese muktedir birisidir. Bu romanın son derece girift stratejilerinin çözümlenmesini başka bir zamana bırakıp öncelikle tektanrılı dinlerin değişmez göndergesi olan "İbrahim vakâsı" ile bir göbek bağı ilişkisi içinde olan, onu yansılayan, sanki gizli bir bağı yineleyen, **Herman Melville**'in ünlü öyküsündeki *Katip Bartleby* (Bir Wall Street Öyküsü)[22] vakâsına bir göz atalım. Kendisi, bir "dilenci" olarak bile tanımlanamayacak denli yoksul ve yoksun bir ötekilik figürü oluşturur.

Öykü, **Bartleby**'nin birkaç çeşitleme dışında, her durumda değişmez

yanıtı "*I would prefer not to...*" (*"...yapmamayı tercih ederim"*) üzerine kuruludur. Bu bir "yanıt" bile sayılamaz, yanıt vermemeyi güvence altına alan bir yanıttır; her durumda, **Wall Street**'te bir "katiplik" mesleğinde bile (söz konusu olan, ucuz, ve pek fazla "adil" olmayan işlerin döndürüldüğü bir "avukatlık bürosu"dur), karşısındaki tikel ötekilere yanıt vermemekle, onlar karşısındaki "sorumluluklarını" yerine getirmemekle, sanki "oğlunu kurban etmeye götüren bir **İbrahim**"in *sessizliğiyle*, sanki Tanrı'dan gelen, yani biçimsel ve içi boş, nüfuz edilemez, dolayısıyla kesin ve *koşulsuz*, bütün verili, etik -bir "meslek etiği"nin gerekliliklerinin de ötesinde- insanî koşulları aşan, ya da onları basitçe, umursamazcasına dikkate almayarak aşan *garip, tuhaf* bir buyruğa uyar gibi, bütün ötekiler için, tam da bu indirgenemez *ötekiliği*, başkalığıyla *unheimlich* bir yapıya sahiptir. Öykü, bütün gerilimini, titreten, sonsuz *edilginliğiyle, vazgeçmişliğiyle* olduğu kadar ortaya attığı bir "*tercih*" meselesiyle, dolayısıyla bir "istenç", irade, seçme hakkı, tekillik, sağlam, sarsılmaz, içine girilemez bir iç dünya varsayımıyla karşısındakini, bütün ötekileri çılgına çeviren, öfkeden titreten, bir tümce bile olmayan, bir tümce parçasından alır: *"...yapmamayı tercih ederim"*.

Bartleby'nin *gizine*, o bir *muamma* gibi duruşuna bir türlü vâkıf olamayan öykü anlatıcısının, sonlara doğru bizle paylaştığı bir sır da, **Bartleby**'nin eskiden, bir zamanlar *Washington Sahipsiz Mektuplar Dairesi*'nde (*Dead Letter Office at Washington*) çalışmış olmasıdır. Bu "ölü mektuplar"la (*dead letters*) uğraşa uğraşa, ötekinin ötekine bir türlü kavuşamadığı, bitişemediği, sonsuz bir eklem ayrılığının, yerinden çıkmış bir varoluşun, hâkim olunamayan, ve yeniden sahiplenilemeyen sonsuz bir "artık" bırakan bir varoluşun deneyimlendiği (ki bu "artık"lar, yani dünya ölçeğinde *sağa sola saçılmış*, ve yeniden bitiştirilebilmelerinin, birbirlerine kavuşmasının, yani "adaletin", "*dike*-"nin sağlanmasının olanaksız olduğu bu "sahipsiz mektuplar" devlet eliyle düzenli olarak yakılmaktadır; adaletin yıkım ya da ateşle sağlanma fantazmı) bu dairedeki ikâmeti, bir bakıma **Bartleby**'nin dünyadaki ikâmetine yansımış, yani dünyayla örtüşemeyen, bitişemeyen, *out of joint* bir ikâmet şeklini almıştır. Bir bakıma bu "artıklar"dan, bu adaletsiz adaletten, bu olanaksız adaletten o sorumludur (*repondre de...*). Ve de *sorumlu* (*responsable*) olacak, yani "yanıt verecek" (*repondre à...*) kimsesi yoktur; daha doğrusu, somut, yaşayan ya da mevcudiyeti şimdiliği içinde saptanabilir ("sağı solu seçmek", adresi bulmak) hiç kimse yoktur artık ortada.

Bu "*Ölü Mektuplar Dairesi*"ne, örneklediği kavram dolayısıyla, rahatlıkla "derridacı" bir ad takılabilir: "Ayıram Dairesi" (*"La Différance"*). Zaten seminerlerinde bu öyküye dikkatimizi ilk çeken de **J.Derrida**'dır.

OKUNAKSIZ KAPİTAL, YA DA FRAGMANLAR

· **Bartleby**'nin öyküsünü, bu yaşam, iktisat döngüsüne katılmaya red, insanî döngüye direnç, ve kaybın bekçiliği, geri döndürülemez, yeniden yapıya bir artı değer olarak sokulamaz olanın, simgesel bir ifadeyle, Modernliğin tam göbeğinde "Kudüs"ün yıkımının işareti, onun yıkıntısının zamansız (*intempestif*), zaman dışı bekçiliği olarak okursak, başka, öteki, daha gizli bir "kapital"in[23] o yok-varlığına da işaret etmiş olabiliriz.

· **Rousseau**, *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı üzerine deneme*'sinde, ilksel acıma duygusunun ahlakî bilincin (vicdan) kökeninde durduğunu söyler. Ancak, "doğal insan" kendisini bu duyguya "dolayımsız ve güçlü" bir şekilde verirken, "uygar insan" bunu ancak "dolayımlı ve incelikli", dolayısıyla "soğuk ve katı" olarak yaşar. O halde, bu kuramsal kurguya göre, uygarlık acımayı yok etmemiş, ama onu farklılaştırma ve erteleme yoluyla, zamana ve uzama, kendi kültürel-ahlakî kurumlarına *yaymış*, neredeyse *devretmiş* (*supplément*), yüklemiş. Böylece de bu duygunun güçlü, zorlu, acı verici niteliğini de üzerinden atmıştır.

Bunu üzerinden atarak/aşarak "devamlı" kılma yoluna da girmiştir belki. Şiddetli bir duygu patlaması olarak acıma, saflığına rağmen teselli edici, iyileştirici, *curatif* (kaygı: *cura,Sorge*) etkisini uzun süre koruyamaz. Acıma, nihai hedefine ulaşamaz. Bir boşluktan, geri dönmemecesine akar (gözyaşı).

• *Öteki*, acı çeken, ölmekte olan, vb. olmadan, onun dolaysız mevcudiyeti olmadan etik olmadığı gibi, belli bir mesafe, yokluk, geri çekilme ve kılık değiştirme, dolambaç, erteleme, yazı süreçleri (fragmanter yapı) olmaksızın da hiçbir etik davranış burada-şimdi'nin koşullarında boy gösteremeyecektir.

• Ötekiyle dolayımsızca özdeşleşmenin, duygu birlikteliğinin mutlak anlamda olamayacağını, mutlak özdeşleşmenin olanaksız olduğunu *ötekinin ölümü deneyiminde* görürüz. "Öteki için ölünebilir, ancak ötekinin yerine ölünemez". Bu, kültürel bir farka değil, varlıkbilimsel bir farka, bir sıfır noktasına işaret eder gibi. Bu mutlak fark, sunumlar, temsiller, yas davranışları gibi kültürel ikâmelerle aşılmaya çalışılır. Dolayısıyla, etik adına layık davranış da bu erteleme anlamında farktan, özdeşleşme yokluğundan itibaren ortaya çıkar. Belleğe ve kültüre devredilen bir *kaygı*, tedavi ve yas davranışlarıyla, "içe alınamayan" *(introjection)* ötekinin "yapıya dahil edilmesiyle" (*incorporation*) işler.

• Öteki için, öteki yerine verilemeyen hayat, zaman vermeyle,vb. daha göreli *verme* biçimleriyle telafi edilmeye girişilebilir.

• Kendi yaşamımız da *verili* olduğuna göre (*étant donné*), ve de yine de "bulunması" gerektiğinden, bu ilksel veriye ilişkin de bir borç ilişkisi, bağlanma ilişkisi içindeyizdir. Borç, geri vermeyi talep eder. İstemimiz dışı verili hayat (kapital), istemimiz dışı gider (nadiren de isteyerek; intihar, ötanazi,vb.). Giden, istemi önceleyen bir istençle giden hayatımız, hem bir vermedir, hem de bir geri-verme. Yani, ilk verme olan yaşam, bir süreç olarak geri-verme olarak da yaşanır. Verilen şey, aynı anda geri-verilmektedir, geçmektedir.

• Bu kendiliğinden geçen, geçişiyle bir adaleti sağlar gibidir. Bir fakir, ihtiyaçlı olan karşısında verebileceklerimiz, sadaka,vb. bu "kökensel adaletin" (*dike*) kültürel görünüşlerinden ibarettir. Her kültürel, öznelerarası verme, örtük olarak bir geri vermeyi de talep ettiğine göre, bunun tek sonucu ve anlamı, sürekli bir dolaşımın sağlanması olsa gerek. Verilmeyen hayatlar *yerine*, kültür bol miktarda ikâme üretir. Teselli armağanları durmaksızın el değiştirir: ihtiyacı ve arzuyu karşılarken, onu erteler, **eksiği eksik olarak bırakıp yeniden üreterek, yeniden vermeyi, almayı sağlar**. Böylece her verme, bir başka şeyin, adı artık ne itiraf edilebilecek, ne de anılabilecek başka bir şeyin, artık birşey bile olmayan *başka*nın yerinedir. Vermeye kalktığımız herşey, kendi yarattığımız bir eser, ya da kendi bedenimiz bile,

bize başka(sı) tarafından verilmiştir. Verme yetisi, "deha" bile verilmiştir.

• Verme, bağış gelenekleri, pratikleri incelenebilir ve gizledikleri stratejiler (*"ne-aslında-neyin-yerine-veriliyor?"*) ortaya serilebilir. Ama bilgi olmaya direnen bir kökensel verme hep kalır -kendisinden itibaren bilgi verdiğimiz.

• Verilmiş olanla karşılaşma, bizden çıkanın bize *yabancı* gibi geri dönüşüdür. Yabancı bir söz gibi, sessizlik gibi, orada-olanın zamansal koşullarıyla deşifre edilmeye çalışılabilir. İcattan, yani gelenden pek az ayırdedilebilecek bir keşif, yeni bulunan'dır bu.

• Kendini başkada (ikâme ve dolayımlarda) yitiren, özgünlüğünü yitiren, kendi'den kurtulan, onu hiç olmadığı kadar yeni ve özgün bulur. O kadar özgün ki, insan kendi kendini bile tanıyamaz. Bu, özgünleşme ile yabancılaşmanın ortak noktası ve ortak *yazgı*sıdır. O halde yabancılaşma, yalnızca genellik içinde yitiş olarak alınmamalıdır. *Gemeinigkeit*'ın *Je-meinig-keit*'la buluştuğu noktadır bu. Genel içindeki bütün ötekilerin de birer öteki olduğu noktadır bu.

• Onun dokunduğu ele dokunur (boşluğun deneyimi), dokunduğuna dokunmaya çalışır, bu çeviriyi yapıp yapıp yapamadığımızdan emin olamadan bunu yineler, öteki(nin) cazibesini, yabancılığını tanıdık kılmamda ötekileşir, özgünleşirim. Aramızdaki yazıdır bu. Deşifre edilerek yazılır. Aralanır. Yakınlaşmamız uzaklığımızın özgün bir deneyimlenişidir.

• Mevcudiyet, bana mevcudiyetinde olmadığım şeyden geçerek varır. Dolayısıyla, ötekinin ihtiyaçlarını, acısını, arzusunu, ancak aramızda bir ekran, bir iletşim uzamı oluşturan söz, tavır, jest, durum, dekor, kılık, vb. şeylerden yola çıkarak yorumlamaya çalışırım. "Söz" burada ayrıcalığı (bu arada imzalı yazı, mektup, dilekçe,vb.) elinde bulunduruyora benzese de, söz asla mevcudiyetle örtüşmez. Bunlara ne safça bir inanç, ne de sürekli şüphe etik olacaktır. Ama bunlarla beraber yaşama (*faire-avec*) zorunluluğunun belli bir kabulünü gerektirir o. Çünkü mutlak özdeşlik, sadakat, seffaflık, bilgi talebi, barındırdığı şiddetle bütün etiği, yani ötekinin ayrı varlığını, kimliğini yok etmeye yöneliktir. Her zaman, bir kimliği olan ben değil, ötekidir. Açılmamayı talep eder.

• Buna karşılık, ötekinin acısı, arzusu, ihtiyaçları ve de kimliği konusunda hiçbir bilgi talep etmemek, ilgi göstermemek de, en az kimliğini talep etmek kadar, etik bir davranış olmayacak, dayanışma adına sıfır noktasını gösterecektir.

• Dayanışma, ne belli kimliklerin talebini ifade edildiği tarzda yerine getirmek, ne de kimliklerin, "gerçek" niyetlerin, ihtiyaçların, arzuların, acının bir sorgulanışıdır.

• Koşulsuz bir buyruğu (**Kant**), üstün bir etik anlayışı olarak, dünyadaki bütün koşullara ilgisizlikle özdeşleştirmek de etik davranışın, nihayetinde burada-şimdinin sorunsal koşullarında ortaya çıktığını unutmak olacaktır.

• Ama yine de *Dasein*'ın alımladığı ve yorumladığı burada-şimdinin, yani mevcudiyetin koşullarının ötesinde, onların önünde bir tutku, iki ötekiliği buluşturmayı başarabilir.

DİPNOTLAR

1. Burada yalnızca M.Heidegger'in, *logos* sözcüğünün çoğul anlamlarını (yalnızca çevirmek için değil) açıklığa kavuşturmak için giriştiği felsefî görevi hatırlatıyoruz (*Etre et temps*, çev. F.Vézin, gallimard, 1986, ss.58-61); özellikle de "ratio" kavramına ilişkin olarak "dönüş"ünden (*Kehre*) sonraki yapıtlarından:*Der Satz vom Grund (Le principe de la raison)*, 1957. Daha yakınlarda, Jean-Luc Nancy de bu "kendini yasayıcı kılan felsefe" sorununu ele almıştır: *L'impératif Catégorique*, Flammarion, 1983, Paris.

2. J.-L.Nancy, a.g.y. s.47-8.

3. M.Heidegger, *Etre et Temps*, §.33, a.g.y, s.60.

4. E.Kant, *Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, (1796), çev.L.Guillermit, Vrin, 1987, Paris, s.124.

5. K.Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol, 1979, Ankara

6. K.Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S.Belli, Sol, 1979, Ankara, s.143.

7. R.M.Rilke, *Ouevres II, Poésie*, yay. haz. Paul de Man, çev. J. Legrand, Seuil, Paris.

8. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Uni. Press, 1989. Türkçe çeviride (çev. M.Küçük – A.Türker, Ayrıntı, 1995), "dayanışma" alt başlığı 275 sayfalık kitabın sadece 13 sayfasını (263-275 arası) kapsar.

9. (*Zaman vermek; 1. Sahte para*), Galilée, Paris, 1991.

10. P.J. Proudhon, *Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère*.

11. K.Marx, *Misère de la Philosophie*, 1847 (Editions Sociales, Paris, 1968).

12. Burada, Platon'un *Devlet*'inde (II/360 ve dev.), Glaucon tarafından aktarılan masaldaki, kendisini görünmez kılan bir yüzük bulan Lidyalı çobanın bu umulmadık armağanla geçirdiği dönüşümleri anımsayabiliriz.

13. *La Dissémination*; Seuil, Paris, 1972,

14. Bkz. Aynı zamanda, Devlet, X/592d.

15. *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967. Söz konusu bölüm "Exorbitant, la Question de Methode" başlığını taşır; ss.226-234.

16. *La Dissémination*, s.109, not: 40.

17. M.Foucault, "Le Nouveau partage", in *L'Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Gallimard, 1972, ss.401-339. [Ayrıca, burada hatırlatmak gerekirse, Foucault'nun bu kitabının 1961 baskısı (*Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon) üzerine J.Derrida'nın, özellikle Foucault'nun Descartes'ın da "deliliğin dışlanması"ndan sorumlu olduğuna ilişkin düşüncelerini hedef alan bir eleştirisi vardır. Bkz. "Cogito et l'histoire de la folie", in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, ss.51-97.

18. J. J. Russeau Julie Ou La Nouvelle Héloise, II, Flammarion, 1946, Paris

19. M.Mausse şöyle der, "Malinowski Kula kelimesinin tercümesini vermiyor. Şüphesiz ki bu kelimenin manası dairedir. Zira sanki bütün kabileler, bütün deniz yolculukları, kıymetli eşya ve lüzumlu eşya, bu gıdalar bu şenlikler, bu dinî ve cinsî merasim, bu erkekler bu kadınlar bir daire içine alınıyor, ve bu dairenin etrafında zaman ve mekan dahilinde muntazam bir hareket takip ediyorlarmış gibidir." (*Hibe*, çev. Sadri Etem, Ahmet Sait Matbaası, 1934, İstanbul, s.45).

20. Alıntılayan J.Derrida, *Donner le temps*, s.173.

21. *La pensée sauvage*, Plon, 1962, Paris, s.139.

22. çev. Münir H.Göle, İletişim, İstanbul, 1991.

23. "Gizli kapital" adlı şiiriyle, belki de bu duyarlığa teğet geçmek istemiş olan Murathan Mungan'ı da burada şükranla anıyoruz:

"(...)hızında herkesten kaçırdığı yarası/(...)yalnızlığı süslemeye kiralanmış menekşeler dinler/ (...)(pazarlıkta gizlilik esastır) bilirler/(...)ve bir karanfil, hiç yağmur görmemiş, geçer usulca sokaklardan/ işitirsiniz ölüme yakın sokak dilini/(...)saklısında bir "Kudüs"ün tıpkıbasımı/ dağılmış bir kitap ki ellerimiz(d)e kurgulanan/ ve ancak yakılarak okunan/ anlaşılır kılmak için tarihin itici nefretini/(...)ve kendini tarihteki yerinden kazıyan/ bu hazin Kudüs/ yarın cenneti olacak hepimizin, diyedir/ yokolacak çünkü Kudüs'ler/ Kudüs'lerin yokolması mecburiyetidir tarihin/ ve başlangıcımız/ ve başlangıçları/ okunmaz edilmesidir Kapital'in".

(*Sahtiyan*, Remzi, 1990,İstanbul, ss.52-5 –kesintiler bize ait-)

Toplumsal bilinç, güven ve iyi

Meriç Bilgiç

Dostoyevski'nin, *Karamazov Kardeşler*'inde ve hatta kendi yaşantısında, yüksek ahlaki değerler koyup onların üzerinde yükselmek isteyenlerin (baba katilliği, ensest ilişki, gibi) büyük günahlardan geçmiş kişiler olduklarını görüyoruz. **Freud** bu tipleri *sado-mazoşist*, yani hem acı çekmekten hem de acı çektirmekten haz alan kişiler olarak tanımlar.[1] Üç İbrahimi dinin ve bunların son yorumu olan modernizmin insanı, çok yükseklerdeki ahlaksal ve dinsel değerler karşısında bunlara ulaşamayan kötü, günahkâr, güvenilmez insandır. Hiç değersizlikle yüce değerlilik dualizmi arasında çarmıha gerilen insanın *sado-mazoşist* olması gayet doğaldır.

Büyük şehirlerdeki göçmen ve küçük burjuva tipleri de bir turist ahlak(sızlığ)ıyla sürdürdükleri arabesk yaşam, topluluk bilinci ve toplumsal dayanışmayı sağlayamayacak kadar *sado-mazoşist* bir karakter gösterir. Küçük burjuva sınıfı üst kademelere kadar, işlevsel olarak terbiye edilmiş ve örtük olarak bencil ve arkadan saldırgan, tüketim manyağı iyi köleler olarak kullanılabilmekteler; göçmenler ise ya farklılıklara dayanan modern toplumun iş bölümüne ve karmaşık, *organik* dayanışmaya katılamamakta ve yeraltı itişmelerine katılmaktalar ya da kendi benzerleri ile gecekondu bölgelerinde suni geleneksel topluluklar oluşturmakta ve aralarındaki *mekanik* dayanışmayı din, ırk, emek söylemlerinde kullanarak modern toplumla organize siyasi, askeri itişmeye girmektedirler. Bir yandan, Türkiye'nin siyasi yelpazesinin özeti de budur. Herkes ileriye sürüldükleri yaşam çizgisinde zorunlu ödevlere hapsedilmiş güdülüyorlar. Bir süre durup kendi varlığını, kimliğini, zevklerini keşfetme, aslında istediği kişi olmaya doğru yapılanma düşüncesi bile yok. Durmak, hiç birşey yapmamak, kendini dinlemek, üretim ve tüketim, ezme ve ezilme yarışına katılmamak, aşılmaz günah duygularıyla engellenmiş, insanlar iş, aile, ulus, din, cinsellik gibi yükümlülükler arasında nefes alamayacak şekilde fiilen ve ruhen şartlandırılmış ve boğulmuşlar.

İçinde yaşayanlar için 'toplumsal bilincin etik-estetik seviyesini hissetmek

pek olanaklı değil. Ancak dışarıdan içeriye girenler karşı karşıya geldikleri örnekler ve bu örneklerin tamamen çevrelerini kuşatması ile bu seviyenin değişimini gözlemleyebilirler. Örneğin, polislerin en gösterişli ve kibar kişilerden seçildiği ve silahsız olup sokakta daha çok adres tarif etme işlevi gördüğü bir yerden Atatürk Hava Limanı'na inen birinin etik-estetik duygulanım seviyesi de şöyle bir sesle hemen inişe geçiyor: 'sen şöyle bi içeri gel bakiyim de orada görüşelim!' (Bir sivil polis). Muhatabı, bozuk lira bulamadığından bagajlarını taşıyamadığına inanamayan, kızgın birisi. 'İçeri' kavramını burada hepimiz iyi biliriz. Devletlerin, çocuklara ve uluslararası siyasi ilişkilere sunulan 'doktor abla', 'polis amca' gibi vitrinlere sığmayacak, utanç tablosu gerçekleri vardır. Biz büyüklerin dünyasının en yüksek hedefi küçük çocukların kalitesine yükseltebileceğimiz bir insanlık seviyesine ulaşmaktır. Ne var ki, burada hedef tam aksiymiş gibi, delinin dışarıdakileri içeridekiler sanması gibi, 'içerisi' çok fazla dışarıya egemen olmuş. Elemanımız bu tehdidi derinden kavrar. Hemen ardından taksici tarafından dolandırılır. Ertesi gün tipini beğenmeyen bir minibüs sürücüsü tarafından ezilmeye kalkılır, sonra başka bir araba tarafından da. Park mafyası, işlemeyen gerekli kamu hizmetleri, gereksiz yakın alaka, namus bekçileri, kabalık, saldırganlık, vb. Bu böyle sürer gider, ta ki bizimki burnundan soluyan bir kurt haline gelene kadar. Sonra bir gün konserde **Beethoven** dinlerken ne tür bir etik - estetik toplumsal bilinç seviyesinden, kanatları kırıla kırıla aşağılara düşürüldüğünü ve aradaki uçurumu hayretle fark eder.

Bu dayan'ışma - it'işme kültürünün sefalet veya sefahatle açıklanacak bir tarafı yok. Zayıf organizmalar, primatlar ve insan topluluklarında, tehlike sürdükçe doğal bir yakınlaşma, dayanışma - itişme, şiddet hatta saldırganlık olur. Güçlendikçe güven kurulur ve rahat ilişkilere geçilir. Fakat bu farklı, daha köklü bir şey. Burada **Durkheim**'ın 'kolektif bilinç' kavramından[2] çok, **Jung**'un 'kolektif biliçdışı' kavramı[3] daha açıklayıcı. Toplumsal koşullar değiştikçe bu insanların davranışları değişmiyorsa, sorun daha derinlerde demektir. Tarih boyunca ne tür dev masalları ve rüyalarla korkutulmuşlarsa genetiklerine ve bilinçaltlarına güvensizlik işlemiş. Arap ve Bizans'ın küçük hesaplı, ezilmiş toplumsal bilincine sığmayan, Anadolu ve Asya ovaları gibi geniş ve hür, hatta kibirli bilinçlerin isyanı; sürekli iç - dış göçlerle her şeyin değiştiği, zeminin sürekli kaydığı bir dünya; savaşlar, darbeler, devrimler; eskimiş kültürden bir anda çağdaş kültüre atlamanın hazımsızlığı, oral kültürle beyinden beyine nesiller boyu taşınan destanlar, masallar, ninniler kolektif bilinçdışında bu güvensizliğin kurulmasında olumlu, olumsuz bir etkiye sahiptirler.

Hegel'in köle-efendi dikotomisini de toplumsal bilincimizi tanımlamakta kullanabiliriz. Hıristiyan toplumlarında gerçekten köle ve efendi sınıfları arasında keskin bir uçurum vardır. Avrupa kültürünün dinci, ırkçı ve karşıt eğilimlerini anlamanın anahtarıdır bu kavramlar. Avrupalı toplumsal bilincin en karakteristik özelliğidir insanları aşağı - üst diye sülalelere kadar ayırmak. Nereli olduğunuz, kimlerden olduğunuz çok önemlidir. Çünkü Hıristiyanlık kültürü başlangıcından güvensiz, mutsuz bir köle bilinci üzerine kurulmuş ve acımasız Romalı efendiler tarafından ezilmişlerdir. Asalet - sefalet ve eşitsizlik kavramları en temel önyargılarını oluştururlar. Bunun için Hıristiyan ahlak anlayışına **Nietzsche** toptan 'köle ahlakı' der; ve bunun için Avrupa'da toplumsal sınıf bilinci açıkça vardır.

Türkiye'de ise bir sınıf bilinci değil fakat sınıf bilinçsizliğinden söz edilebilir ancak. Çünkü İslam, efendiler dahil herkesin aslında kul - köle olduklarını, herke-

sin eşit köleler olduklarını bildirir. Bu da baştakilerin bilinçsiz halkı köleleri olarak daha rahat gütmelerini sağlar. Tam olmasa da Osmanlı'da gerçekten, liderlere kadar bir kul - köle anlayışı kısmen paylaşılırdı. Fakat çağdaş Türkiye'de halk ve ekonomi hareketlensin diye bir burjuva sınıfı oluşturulmasına rağmen halkta bir sınıf bilincinin oluşmasına izin verilmedi. Böylece dolduruşa getirilmiş Türkiye halkı sınıf bilincinden yoksun bırakılarak köle - efendi dikotomisinin ilkel ve zavallı, sonuç olarak acımasız bir biçimiyle baş başa bırakılmıştır. Çünkü tanımlanmamış ilişkilerde iyi niyet işlemez, o, şimdi olduğu gibi, acımasız güç ilişkilerine dönüşür. Üzerinde markalı giysileriyle bir yakışıklıyı veya güzeli çevirin sokaktan, kendi toplumsal sınıfıyla ilgili hiçbir bilinç kırıntısı bulamayacaksınız, o kendinin bir efendi olduğuna kesin kez inanmıştır. Tehlike anında imana gelmek gibi, bu efendicikler de, hatta özellikle en kabadayıları, korumalı, silahlı, jipli kibarları veya kabaları ciddi bir tehlikeyle karşılaştıklarında hemen köle posizyonlarını alırlar. Çocukken anneden, babadan, öğrenciyken hocadan, askerde komutandan, evde kocadan, işte patrondan dayak, küfür yemeye alıştırılmış bütün bu insanlar sonra, bir anda efendi mi oluveriyorlar? Kölelik zavallı halkın ruhuna vurulmuş hain bir damgadır, üstelik bunu birbirlerine yapmaktalar, bilinçsizce. Karı - koca, ana - kız, baba - oğlan, memur - vatandaş, ast - üst, işçi - patron, yaya - sürücü, ilkelce güçlü zayıfı ezmekte, zayıf bunu kaderi bilmekte ve tüm sistem de bunu desteklemektedir. Sınıf bilinci bile yokken, bu toplumdan köle - efendi olmanın ötesinde demokratik bir ahlaksal bilinç beklemek ise cidden lüks olur.

GÜVEN

Çok renkli ve zevkli bir doğal karmaşanın dikenli bir cangıla dönüştüğü ve toplumsal yapının bütünsel olarak bir iç çöküşe geçtiği durumlarda çırpınmanın bir yararı olmaz. Bir Zen Budist ustanın dediği gibi, 'kızgın nehirde kendini dalgalara bırakmak, su dibe çektiğinde inmek, yukarı attığında çıkıp nefes almaktır yaşamanın yolu, kıyıya doğru çırpınan boğulur.' Alıştığımız ifadelerle söylersek, karmaşa kontrolümüzden çıkmışsa analitik bir mantıkla kavramsal düzenlemeler yapmak çözümü daha olanaksız hale getirir. Kesilen sütten yoğurt yapılmaz, yeniden süt mayalamak lazımdır. (Türkiye toplumunun sütü kesilmiş). Güvensizlik, kötümserlik, şüphecilik hiçliğin karanlığında yok olmaya götürür toplumu. Bireylerin ve toplumların yapısal, duygusal, düşünsel mayası 'güven'dir. Dışımızdaki ve içimizdeki doğa, kısaca doğa kendi halinde, akıl almaz sonsuz bir karmaşa içindedir. Doğada, içinde güvenin kurulmadığı organik birimler çöker. Karmaşanın ilacı akıl dışıdır, duygusal içsel bütünlüktür. Organın duygusal içsel bütünlüğünün göreceli sürekliliğine güven denir.[4]

Güven, toplumsal bilinç evinin duvarları arasında solunan atmosferdir. Kültürel bütün, genetik ve beyin kapasitesi doğrultusunda oluşan yönelimler ağı bu mekanda odalar açar kendine. Bütünsel olarak varlık evinde veya toplumda, ailede, aşkta ortaya çıkar bu duygusal yönelimler. Tek tek bu mekânlarda kendi varlığımızı hisseder, kendimizi bu mekânlar içinde tanımlar, bu mekânlar arasında bulduğumuz ve kurduğumuz karakterlerden bir bilinç topluluğu oluştururuz. Bütün bu duygusal mekânlar ve onların topluluk üyeleri arasında ancak güven duyuyorsak yaşayabiliriz.

Güven(-sizlik) bütünlüklü bir olgudur. Ayrı mekânlarda ayrı çalışmaz güven. Güvenin kaynağı gönüldür. Toplum ve devletin güvenilirliğinin gittiği yerde aile içinde de güven olmaz, güvensiz insanlar aşık da olamaz. Doğada, çevrede, kişisel varlık bütünselliği içinde kişi kendini güvende hissetmiyorsa - bunun için soyut bir evren tasarımı ve tanrısal bir güven şart değil- baharın çiçeklerinde yeni aşklar tomurcuklanamaz, ne yerde toprak ne de gökte yıldızlar kalır; insanlar güvensizlik karanlıkları içinde eriyip giderler, hele bir topluluk hiç oluşturamazlar. Bir insanda, toplumda güven ya toptan vardır ya da yoktur.

Çocukluğundan sıcak yuvalarında güveni yakalayamayanlar öz-güven eksikliğiyle topluma katılırlar, fakat sonra karşılarına çıkan olaylar ve insanlara güvenemezler. Güvenmedikleri öteki karşısında - içine doğdukları güvensizlik ortamında kendilerini güvenilir bir birey olarak geliştiremedikleri gibi - kendileri de sonuç olarak güvenilmez biri olarak tanımlanır, ötekiler tarafından. Artık bu kişiyi tam olarak güvenilir biri yapmak ve başkalarına güvenmesini sağlamak olanaksızdır. Böylece toplum yapısı ve birey kişiliği parçalanmış olur. Kişilik ve toplum bütünlüğünün anahtarı olan değerler, güvenin olmadığı yerde balon gibi havada uçuşan içi boş kavramlar olarak kalırlar. Güven karşılıklıdır, karşılıklı,toptan ve toplu olarak oluşturulur; veya yok edilirler. Güvensiz toplumun özgüvensiz bireyleri yaralı gönüllerini, yardım ister gibi sahte, popüler maskelerle örterler. Hiçbir şey bu insanları tatmin edemez; kişilik parçalanması, hatta etik benlik bölünmesi, gerçek yerine geçen birden çok sahte hayal dünyalarında yaşamak, şizofreni, nevroz, psikoz, depresyon hep toplumsal bilinç evinde yaşanan güven eksikliğinin bir ürünüdür. Kişilikler parçalandığı gibi, aynı nedenden dolayı, güvensiz kişilerden oluşan toplum da parçalanır.

TOPLUMSAL BİLİNÇ

Düşünen ben'in malzemeleri olan öteki(ler) ile donanmış bilincin duygusal, yönelimsel yüzüdür, *cogito*'nun dış duvarlarıdır, evidir toplumsal bilinç. Bilişsel (*Cognitive*) bilinç sadece bir odasıdır bu evin. En genel olarak varlık evini oluşturan bilincin oluşması toplumsallaşma ile, ben ile öteki arasında ayrımla kurulan ilişki ile başlar. Burada **Descartes**'a bir gönderme yaparsak: 'hissediyorum, o halde varım' gibi bir ifade çıkar ortaya. Tabii ki burada demek istenen **Descartes**'ın çıkarımı değil. Bilinç bir bütündür ve bilişsel (*cognitive*) olmadan çok önce toplumsal ve duygusal olarak oluşur. Kavramlardan oluşan belirtik bilgiler üzerine akıl yürütmenin işlediği önermeler mantığından önce, her bilginin oluşum başlangıcında edindiği örtük bilgi biçimi esastır. Bir kişinin toplumsal bilinci, içine doğduğu yönelimler ağı çerçevesinde çevresine yönelir ve bilinçte içkin anlamlar oluşur. Bundan sonra içi boş kalıplar olan kavramlar, içlerine uysa da uymasa da doldurulan anlamlarla, dilsel yapılar oluşturacak şekilde akla vurulurlar ve kişi dil aracılığıyla anlamlı bir şey anlatır. Bilişsel bilinç türü burada ortaya çıkar. Oysa geride, algıları, duyguları da içeren, sezgiyle iş gören, burada toplumsal bilinç denilen asıl, kaynak olan bilinç vardır, bir kişinin bilinci, yönelimsel bilinç. Bilinç sadece bilimsel çalışmalar veya mantıksal çıkarımlar anında yoktur. Hiç de gidimli mantığa uymayacak, henüz üzerine mantıksal çıkarımların yapılmadığı, belki de yapılmayacağı, etik-estetik önyargıların henüz akla vurulmadığı, orijinal ve doğal

halleriyle olduğu, üzerine kurguların geliştirilmediği fakat günlük davranışlarda ve yaşamı yönlendirmede kullanılan alandır bu. Gidimli mantığın kaynağı da burasıdır. Diğer bir açıdan bakarsak matematiğin kökeninin de toplumsal bilinç olduğu ve algı kaynaklı olduğu çıkar ortaya.

Tam karşılıkları olmasa da, **Platon**'un *nous* (zihin, anlık, *intellectus*) ve *dianoia*(akıl, *ratio*) ayrımı[5], buradaki toplumsal bilinç ve bilişsel bilinç ayrımını anlatır. Fakat burada *nous*'un iş görme alanı idealar değil algılardır; ve akılsal çıkarımlarla değil, **Aristoteles**'teki anlamına benzer bir biçimde aklı da önceleyen, algıdan gelen bir sezinleme süreciyle iş görür. Ayrımın arasında bir ilişki, birinden diğerinin çıktığı bir oluşum süreci vardır. Ayrıca bu ayrım onların birlikteliklerini de gösterir. 'Bilinç' kavramı onların ikisini de içerir. Böylece **Descartes**'ın *cogito* kavramını tamir etmiş veya değiştirmiş oluyoruz.

Bunlar çok soyut, yüksek filozofça hayaller değil, basit gerçekler. Örneğin, Kartezyen felsefeyi getirip yaşantımızdan belli bir kişinin toplumsal bilincine uygulayalım. Bakın nasıl tanıdık bir yüz canlanacak: 'Ben böyle hissediyorum, bir şeyin benim için var olmasında, gerçek, doğru, önemli olmasında duygularım temeldir.' Böylece bu kişinin değer verdiği şeyler tüm olası evrenler için kesin doğrudur, değerlidir. Başkasının hakikatte ne hissettiği önemli değil, kendisinin başkasının ne hissettiği üzerine kurgusu önemli. Sahte bir empati! Başkalarının kendisini anlamadığına takılıp kalmıştır o. Evrensel yasallığı olan yargının kaygısını çekmek anlamsız bir aşırı duygusallık, zayıflık. Bu kişinin inceltilmiş hisleri tek, evrensel ve en geçerli değerlendirme makamıdır.

İşte bu tipin bilinci ikiyüzlüce toplumsal bilinci görmezden gelmektedir. Bilişsel bilincin ileri popüler kültürel kurguları sonucu sahte bir kibarlık manyaklığı ile iyi tasarlanmış bir modern tiptir bu bazen. Fakat bu tasarlanmış, modernist felsefenin komedi sonuçlarından biri olan, suni bir toplumsal bilinçtir. Bir *agapeic*[6] toplumsal bilinç, yani ben'in öteki(ler) ile kurduğu karşılıklı bir etkileşim sonucu oluşan bir bilinç değildir. Kartezyen ben, burada, oturup iyi tasarlanmış bir ilişki ortaya koymakta ve buna da toplumsal bilinç demektedir.

Doğal toplumsal bilinçleriyle duygusal bağlantılarını kaybetmiş, onun yerine bilişsel bir toplumsal bilinç tasarlayan kişilikler bu eksikliği doldurmak için, kendilerini elit, dindar, erkek, dişi, gay, doktor, Türk veya her ne tür bir kimlik içinde tanımlıyorlarsa, bu tasarlanmış kimlikleri doğal kişiliklerinin olması gereken yere koyuyor ve o kimlikleri toplumsal ilişkilerin her boyutuna taşıyorlar. Herhalde bir doktor, tuvalette bile doktor olarak def-i hacet eyler (dostlar alınmasın). Etik - estetik yargılar da tanımlanan roller çerçevesinde sergilenir, toplumsal bilinçte bireyin asıl duygulanımları ile değil. Böylece birey kendi bilinciyle kültürel söylemler aracılığı ile bağlantı kurar. İnsanın kendini doğrudan ve çıplak olarak hissedememesi aşırı derecede garip fakat gerçek bir durumdur.

Doğaldır ki kurgusal toplumsal bilinç sadece kibarlık, mesleki roller üzerine kurulmamıştır. Orası burası kültürel tanımlarla oynana oynana laçkası çıkmış toplumsal bilinç kamusal alanda her türlü benlik tatminin ve kötülüğün yasal zeminini oluşturur. 'Zenginler soyulmalı, güzellikler tahrip edilmeli, kafirler öldürülmeli, farklı olanların başı ezilmelidir; sokağa çıkmışsan, yolda yürüyorsan, toplu alışveriş yerlerine girmişsen, toplu taşıma araçlarına binmişsen sen de bizim gibi sefil olmalısın, yoksa aramızda olarak sefilliği hak etmişsindir, biz senin façanı bozarız; bizden güçlüysen de köle pozisyonumuzu alırız...' Kibarla kaba, sefille asil, köleyle efendi, vb. hep aynı aşırı kültürleştirilmiş ve karşıtı kurgusal toplumsal bilincin

ürünüdürler ve güvenin mayalanmasına zararlıdırlar. Kendi içinde gerçekten kendini ve duygulanımlarını tanıyan, onlara dokunabilen kişiler kendilerine en yakın olan toplumsal bilinçlerine, kendilerine ulaşabilir ve gerçek, sağlıklı, doğal toplulukları oluşturabilirler, gerçekten var olan bir kişi olabilir, kendini, karşısındakini sever, gerçekten paylaşabilirler.

Ne var ki, gerçek kişilerden oluşan toplum egemen güçlerin işine gelmez. Onlar toplumların, kendilerinin oluşturduğu bir toplumsal bilinci taşınmalarını ister. Doğal toplumsal bilincimiz, kısaca bilincimiz çocukluğumuzdan beri, hatta tarih öncesinden beri egemen güçler tarafından perdelenmekte, perdede kendi reklamları aralıksız sergilenmekte ve biz de o perdede gördüklerimizle kendimizi tanımlamaktayız. Utançla ahlaksal, suçlulukla hukuksal, günahkârlıkla dinsel olumsuzlamalar, eziklikler içinde sindiriliyor ve erkeklikle cinsel (kadınlar için yok), cesaretle askeri (kadınlar için yok) ve kibirle emeksel olumlamalar, coşturmalar içinde kullanılıp sömürülmüyor muyuz? Bütün ama bütün hesaplar sizin hangi topluma ait olduğunuz ve kaç paralık olduğunuzla ilgili değil mi? Hangi dinsel - siyasi grubun üyesi olduğunuz, hangi banka kartını kullandığınız, hangi pazarlama şirketine müşteri olduğunuz, hangi markaları tükettiğiniz üzerine kurulur toplumsal bilinç perdesi, gölge oyunu veya kültür. Toplumsal bilincimizin bu oluşturulan yüzü gösterilmez asla, ancak oldu bitti yüzü bireysel bilincimize ayna gibi tutulur ve denir ki: İşte senin toplumsal bilinç evin bundan ibaret ve bilinç topluluğun biz ve değerlerimiziz ve sen onun içinde tamamen özgürsün! Biz de toplumsal bilinç denince, toplumun alışkanlık, gelenek, adet ve ananelerini (her ne demekse) bilme, büyüklerimizin nereden geldiği ve kimin verdiği belirsiz saygınlığına yoluna yordamına uygun katılma, eski kalıplaşmış değerlere uymayanları (kendi bilincimiz ve güvenimiz olmadığı için) hemen dışlama, aşağılama, karalama, hatta paralayıp yok etmeyi anlarız. Saldırganlığımız bizim çok bilinçli olduğumuz, hatta kahraman olduğumuzu, (gerçeğin aksine) sahici olduğumuzu gösterir.

Oysa toplumsal bilince ulaşmak geleneği taklitten değil kendimizi tanımaktan geçer. Toplumsal bilincin (nesnesi değil) katılımcıları, topluluğu sadece insanlar değildir, çocuklar, hayvanlar, bitkiler, toprak, kaya, havadır, bilincimizin içinde yaşadığı dünya, evrendir; yani bilincimizin açılmasına aracı olan her şeydir; düşünce ile varolan arasında tüm varlıklar topluluğudur. Kendi bilinci üzerine katlanıp bir üst bilince çıkanlar kendi doğallıklarını da, doğal duygulanımlarını da yakalarlar. Çocuk saflığını yitirmemiş olanlar evindeki kediden bile utanabilir, bir taşa bile heyecan duyabilir, bir çocuk karşısında bile elini nereye koyacağını şaşırabilir. Doğal bilincin en güzel ve en bilgece halidir kendini, cahilliğini bilmek ve şaşkınlık. Kendini, bilincini tanıyanlar ancak, sınırlı ve sahici bir güvene sahip olabilirler.

BEYİN, BİLİNÇ VE RUH

'Bu insanlar neden böyle, nasıl bir ruh hali, nasıl bir ahlak anlayışı böyle anlamıyorum' demenin ve kendi dünya görüşümüz, kişiliğimize uygun bir dille söylenmemizin hiçbir anlamı yok. Bilincin psişik ve etik incelemeleri bize insanların toplumsal davranışlarını açıklıyor. Fakat bunların da gerisinde bilinçle ilgili bazı nörolojik ipuçları var yorumlanması gereken.[7]

Az uyarılmışlıktan aşırı uyarılmışlığa uzanan farklı bilinç hallerinin ortalarındadır normal bilinç, yani ben. 8 ile 23 Hz. arasında alfa veya beta ritminde olan,

tüm algıların dengelenmiş ve beyin korteksinin filtresinden geçmiş uyanıklık halidir normal bilinç. Bir anda normal bilinci besleyen beynin beş uyarım kaynağı vardır. 1) Dış uyarımlar, beş duyu. 2) Motor kas uyarımları ve cevapları. 3) Ağrı gibi vücudun iç uyarımları. 4) Bilinçli iç uyarımlar, beynin ayırdında olduğu ve düşünceden gelen uyarımlar. 5) Bilinçsiz iç, duygusal, psikolojik uyarımlar (korteksten, içgüdülerin merkezi olan limbik sistemden ve bilinçdışından gelen tüm uyarımlar bütünü).

Tüm bu uyarımlar korteks tarafından filtre edilir ve eşiği geçenler toplam bir algı düzeyine çıkartılır. Yani bilinç sadece bilişsel bir bilinç değil. Bir *gestalt* (bütünsellik) durumu var. Sadece gidimli önermeler mantığı ve belirtik bilgiler yok, örtük bilgiler de var ve çıkarımlar yapmaktan çok bütünsel bir denge sağlamaya çalışılıyor. Algılanan doğal çevreden, tarihi bilinçdışı mitolojilere kadar çok çeşitli uyarımlar beslemekte bilinç topluluğunu. Tüm duygusal ve motor kas dengesini taşıyan ve işleyen bilgi aslında beynin kendi kendisine, olağan normal hayatını sürdürebilmek için oluşturduğu bir akardenge (*hemostasis*) mekanizmasından başka bir şey değil. Bu düzen içinde 'ben ve kişilik' kendi yaşantısını sergiler. Az ve aşırı uyarılmışlık hallerinde ise ben, bilinç, kişilik, düşünce, davranışlar köklü değişimlere uğrar. Uyarılmalar kötü anılar sonucu oluşan psikolojik ve duygusal saplantılar olabileceği gibi uyuşturucu, keyiflendirici ilaç, kokular, meditasyon, hipnoz, kişisel - kolektif bilinçdışı uyarımlar da olabilir.

Değişik zihin durumlarında, halüsinasyonlarda, uyku, uyanıklık hallerinde, her bilinç halinin karşılık geldiği bir elektro-kimyasal beden-zihin durumu vardır. Beden -zihin, bilincin bir anlamda tüm vücuda ve tüm işlevlerine yayıldığını, bir böbrek üstü bezinin veya karaciğerin de en az beyin kadar bilincin yapılanmasında etkili olduğu gerçektir. Korteks aracılığı ile bilinci besleyen beden-zihin bütünselliği, bağımsız ve gezgin bir ruh kavramını olanaksız kılmaktadır. Çünkü oksijen ve glikozun olmadığı koşulda sinirlerin oluşturduğu aksiyon potansiyelleri, sinirler arası iletişim, sonuç olarak da bilinç olamaz. Bu koşulların dışında, beyinle bağlantısını koparmış bir düşünen, duygulanan, gören, konuşan gezgin bir ruh tasarımı biraz fazla zorlamalı bir saplantı olmalı. Ruhun gezginliğini bile bir kenara bırakalım, Kartezyen felsefenin öngördüğü ruh-beden dualizmi, düşüncenin yer kaplamayan ayrı bir boyutu olduğu, düşüncenin varolandan, hatta bilincin, insanın doğadan ayrı ve onun üstünde olduğu iddiaları bir hayal ürünüdür. **Popper**'ın *interactions* kuramı[8] bile çok Kartezyen, Kantçı kalıyor.

BİLİNCİN TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİ

Bilincin ortaya çıkışı insanın doğadan çıkışıyla aynı şeydir. Bunun gerisinde de canlılığın başlangıcı vardır. Hücrenin ötekiyle ayrımı ve kendiyle özdeşliğini bulduğu noktada başlar canlılık. Milyarlarca yıl vardır arada, son derece karmaşık beyinlere ulaşana kadar. İlkel bilinçsiz insanın, ortaya çıkışından sonra, bildiklerinin, yaptıklarının farkına varması, ben - öteki ayrımının bilince ulaşması yaklaşık iki milyon yıl sürmüştür. Böylece doğa kendini bilinç aracılığı ile varlık sahnesine çıkartır, bilinç aracılığıyla da kendi oluşumunu sürdürmeye devam eder.

Bilincin ilk hali henüz bilişsel yönünün gelişmediği, sezgilerin, duyguların yoğun olduğu *pre-reflective* evredir. Beynin sol lobu henüz tam gelişmemiştir. Ben - öteki ayrımının yaşanmasıyla bilinç topluluğunun zenginleşmeye başladığı

fakat daha üzerine basitleştirici, çekici kurguların yapılmadığı, toplumsal bilincin ilk - doğal halidir. Doğa kendi halinde nasıl rengarenk, capcanlı, karmakarışık bir düzen içindeyse, doğanın bu taze meyvesi olan bilinç de aynı karmaşayı sonuna kadar taşımaktadır. Zamanla ben ve öteki'nin türevi olan kavramsal açılımlarla bilişsel ve ardından matematiksel yetenek de ortaya çıkar. Buna rağmen kavramlar ve gerisindeki anlamlar, içinde yaşadıkları çok boyutlu karmaşanın hatlarını takip eden çokanlamlı, karmaşık, düzenlenmemiş, kurgulanmamış bir yapıdadır. Düşüncenin doğal halidir bu.

İlkel komünal topluluklar taştan araç, gereç, silah yapmakta ve avcılıkla geçinmektedir. Anarşik bir toplumsal ve düşünsel yapı sürmektedir. On bin yıl önceki bu noktada insanlık tarihinin en büyük değişim evresini görürüz. Bilişsel bilinç ilk kurgularını gösterir ve ilkel içgüdülerini tatmin için şeytanca bir yol keşfeder: Güçlü olan daha çok üretip da az paylaşabilir. Taştan, bronz ve demire, ilkel avcılık ekonomisinden evcil hayvan ve tarım ekonomisine geçilir. Hiyerarşik toplum yapıları, kölelik, şehirler, tapınaklar, ağalar - beyler, rahipler, askerler, tüccarlar... Bu ilahi komedyanın arkasında bilincin şeytanca bir oyunu vardır: Doğada aslında varolmayan bir düzen kurgulamış ve kurgusunu insanlara hakikatin bilgisi diye yutturmuştur.

Feodalizmi ortaya çıkartan bilinç bilişsel, düzenleyici, karmaşayı basite, çokanlamlılığı tek anlamlılığa indirgeyici bilinçtir. Çokanlamlı karmaşık bilinç yapısı, topluluğu ürkütücü ve yorucudur, anlaşılmaz, karanlıktır. Oysa her şey anlaşılır, basit, açık olursa daha sıcak, uyumlu, rahat, tanıdık, aydınlık, alışılabilir bir evde bulacaktır bilinç kendini. Batı felsefesi (İslam da dahil olmak üzere) bu çizgiyi tüketene kadar takip etmiştir. Gerçekleri temsil ettiğine inanılan kavramlar üzerinde *logos* ustası **Sokrates**'ten, bilinci tek nedenli bilime ve tekanlamlı matematiğe indirgeyen **Descartes**'a, **Kant**'a ve artık bilincin bu merdivenlerini itmek isteyen **Wittgenstein**'a kadar asfaltlanmış yoldan rahatça geçer bilinç, ta ki içi iyice boşalana kadar. Bilişsel bilincin sadece biçimsel olduğu ve aslında içinde hiç bir anlam taşımadığı keşfedilince yaşamın anlamı, umut, güven de biter. Modern dünyanın krizi doğar. Bilişsel bilincin kurduğu tekanlamsallık feoadlizmin, büyük dinlerin, ardından da büyük krallıkların, kolonilerin ve sömürgeciliğin, endüstri devriminin, kapitalizmin, ulusçuluğun, bugünün bilinci olmuştur.

Batı, öteki kültürleri yok ederken onlardan etkilenmiştir de. Bu arada kendi kültürünün de altını oymuştur. Bilişsel bilinç de en köklü krizini **Kant** ile geçirir. *Nous - dianoia* benzeri bir ayrımla duyumlanabilir ve akledilebilir dünyayı kesin olarak ayırır, en keskin dualizmi kurar o. **Hegel** de iki dünyanın bir olup aklın bu iki arada diyalektik bir süreç takip ettiğini savunur. Böylece tek anlamlılık ve tek değerli mantık zemininde olsa da bilişsel bilinçten toplumsal bilince uzanan bir diyalektik, iki anlamlı mantık, iki değerli mantık ortaya çıkar. Bilişsel bilinç, aysbergin altında duran toplumsal bilinci açıklamaya girişir. Fakat bunu **Newton** fiziğinin tekanlamlı düşünme alışkanlığı içinde yapar ve aşırı kurgulanmış bir tarihi toplumsal bilinç sistemi kurar.

Newton fiziğinin ve **Öklit** geometrisinin yıkılması, görececi fizik, çok değerli quantum fiziği ve olasılıklar mantığı, belirsizlik kuramı, matematiksel mantığın iflası, biyoloji ve genbilimindeki gelişmeler hızla ve arka arkaya gelmiş ve değil tek anlamlılığın, diyalektiğin bile baş edemeyeceği bir akıl dışı karmaşa çıkmıştır ortaya. Felsefi, ahlaki, dinsel, bilimsel ve bilişsel bilincin kurguladığı her yapı basitliği, sahteliği ve geçersizliği ile sırıtmaya başlamıştır ortada. Bilincin do-

ğal haline çekilmek ve anlamların asıl hallerinin yerlerine oturmasını sağlamak lazımdır. Bilinç evimizde güvenle yaşamak ve bilincimizi oluşturan değerler ve anlamlar topluluğunu gereksiz yüklerden kurtarmak için bilincimizin zaten her zaman içinde olduğu çokanlamlı karmaşayı tanımalı ve onun kendi kendini genel bir düzene sokmasına izin vermeliyiz, yüklerini atıp mayalanmaya bırakmalıyız.

Bilincin son evresi, ilk evresi ve doğal haliyle bütünleşme sürecine girmesi gereken karmaşık çokanlamsallık evresidir ve bilişsel, matematiksel bilinci de taşıyan doğal toplumsal bilinçtir. Varolan ve düşünce, ben ve öteki arasında aracılık yapan bilincimizde, kişisel olarak yaşadığımız evrenin içindeki, öteki her şey, toplum, aile, doğa ve/veya tanrı, aşk, iş, sanatsal beğeniler, ahlaksal değerler, iyilik - kötülükler, çirkinlik, güzellikler, kendi evrenimizde her ne yaşatıyorsak her şey bir bilinç topluluğu oluşturur. Bilinç topluluğu çokanlamlı bir karmaşa içindedir. Bilincin ve ondan çıkan insan yaşamının bilimsel açıklaması yapılamaz. O, ele avuca sığmaz bir karmaşadır. Genel bir düzeni vardır, fakat akıl bu düzenin bir açıklamasını yapamaz, ancak şimdi yaptığımız gibi durumu ve duruşumuzu açıklayabiliriz. Çokanlamlılığı **W. Desmond**'ın yaptığı gibi bir mantığa, *Metaxology*'ye[9] yerleştirme olanağı da yok. Düzen kurmaya, düzene anlamlar yüklemeye başladığımız yerde hayal kurmaya başlarız.

ETİK

Kişisel evren evimiz olan bilinç topluluğunun düzeni, durumu karşısında kendiliğinden bir tavrımız, bir duruşumuz vardır. Toplumsal bilincimizin, bilişsel bilinç öncesi örtük bilgi alanı olup içinde etik, estetik önyargılarımızı da barındırdığını söylemiştik. Fakat bilinç topluluğu bize kendiliğinden etik, estetik önyargılar vermez. Kültür ve gelenek bizim yargılarımızı ve önyargılarımızı biçimler. Bunlar hep dış etkileşimlerle oluşur. Bunların gerisinde toplumsal bilincimiz bize bir etik, estetik değer buyurmaz. Ne **Platon**'un ontolojik 'iyi' ideası gerçektir, ne de **Spinoza**'nın töz'ünden akılsal bir 'iyi' çıkarımlanabilir. 'İyi' aslında içi boş bir kavramdır. Fakat bir kavramdır ve bir kalıbı, biçimi vardır. İyi'nin biçimselliğini ilk formülleştirebilen **Kant** olmuştur. Hangi koşulda, nasıl bir anlamla hareket edeceğini önceden bilemeyiz ama, onu iyi yapacak olan şey, onun evrensel bir ilke olacağına niyetlenmiş olmaktır. **Kant** burada da Kartezyen kalır ve iyiyi oluşturacak benler'in birbirinden bağımsız yüce esinlenimleri olduğunu düşünür.

Kant'ın yakaladığı, iyi'ye koşul olan bir toplumsal bilinç durumu vardır. Dikkat edilirse hepimizin ahlakla ilgili davranışlarında bir evrensellik duygusu hazırdır. Bir atasözümüz de bunu dile getirir: 'Kendin için istemediğini başkası için de isteme!'. Bu ilkenin kaynağını ve anlamını toplumsal bilincin çokanlamlı karmaşası arasındaki *agapeic* ilişkilerde buluruz. Bilinç topluluğunu tanır ve bir konuda zaten ilişki içinde olduğun tüm topluluk üyelerini dikkate alırsan, bu, bütünle hesaplaşma, açık, kaçmayan bir ilişki içinde oluş evrensel maksimi getirir. Hiçbir üyeyi atlamadan, evrenindeki tüm ötekilerle (basit değil karmaşık) eşitlik içinde bağlantılı olma durumu iyi'nin ontolojik koşulunu oluşturur. Bilinç topluluğunun birlikteliğini gözeten yargı ve onun içeriği evrensel ve kesin olmasa da yöntemi evrenseldir. Çünkü bilinç, elemanlarıyla sürekli bağlantı halindedir; bazı elemanları atlamak demek, müdahale etmek ve onları görmezlikten gelmek demektir, ikiyüzlülük, bencillik demektir. İşte bu fazladan hamle, kendiliğinden olan bağlantıları atlama ve

ben'in tek yönlü olarak ötekileri belirlemeye dönüşü de kötü'nün biçimsel koşuludur.

Böylece bilincin evrendeki ontolojik duruşu ilk etik ilkelerin zeminini de hazırlamış olur. Hangi koşullarda, ne anlam taşıyacağını belirlemese de biçimsel olarak, haksızlık, görmezlikten gelme, ikiyüzlülük, ben merkezcilik ve bencillik kötü-'nün açılımının ilk kavramları; bunların karşıtı olarak, eşitlik, dikkate almak, dürüstlük ve diğerkamlık iyi'nin açılımının ilk kavramlarıdır. Toplumsal bilincin varolmasının doğal, zorunlu koşullarıdır bunlar. Bunların ifade edilişi, içerikleri ise kültürden kültüre değişir.

Toplumsal bilincin, çokanlamlı ortamında *agapeic* aracılığına bir örnek olarak klasik bir etik soruna, başkası için kendini feda etme sorununa bakalım: Örneğin, boğulmakta olan birini kendi hayatını tehlikeye atarak kurtarma olasılığı durumunda kimin için kendini feda edeceğin önemlidir. O, bilinç topluluğunun bütünü açısından senden daha önemli, yani daha yararlı ise ve ek olarak yeri doldurulamayacak birisi ise veya senin varlığınla biyolojik bağları olan, kendi varlığından daha çok sevdiğin birisi ise doğal olarak, doğrudan kendini suya atarsın. Bu, sevdiklerin veya toplumun için savaşmak vb. durumlarda da işleyecek benzer bir süreçtir.

Kısaca anmak gerekirse, estetik yargıyı da, epistemolojik doğruyu da belirleyen bilincin ontolojik koşulu, bir konuda oluşacak toplumsal uzlaşımlardır. Bunun nasıl olup da ontolojik bir koşul olduğuna şaşanlara, bilincin Kartezyen tanımından çok dışarılara çıktığımızı, bilincin varolanla düşünce arasındaki gerçek bir temasla ortaya çıkan bir yeti olduğu ve doğanın bir parçası olduğu hatırlatılmalı.[10]

TÜRKİYE

Türkiye'nin daha çok yolu var gibi görünüyor. Aklın tamir edemeyeceği bir bozulma oluşmuş. Sütü kesilmiş toplumsal bilincin yeniden mayalanması gerek. Bireylerinden topluma, kurumlarına ve devlete kadar yeni ve ilkeli bir etik bilinç işletilmeli. Bunun için herkese ve her kuruma çok iş düşüyor. Önce insanın, sosyal bilimlerin ve izin verilirse felsefenin değeri bilinmeli ve gerekli yatırımların ve girişimlerin yapılması lazım.

Türkiye toplumu çok ilginç ve özel bir toplum dünyada. Türkiye'nin toplumsal bilincini anlamak için **Jung**'un kullandığı anlamda toplumsal biliçdışını çözümlemek de gerekli. Çağdaş Türkiye toplumunun çeşitli kökenlerden gelen toplulukları, çok farklı toplumsal bilinçdışılıkların bir toplamıdır. Avrupa (kalıntısı) çok kültürcülüğe karşı tutuculukla direnmekte, kendi mitlerini gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Amerikan toplumu çok kültürcülüğün çağdaş bir örneği. Vitrindeki siyah - beyaz ayrımının arkasında bile asıl olan ekonomik sınıflardır. Türkiye toplumu ise çök kültürcülüğün tarihsel bir kalıntı örneğidir.[11] Avrupa eski dünya ise Türkiye çok daha eski bir dünyadır. Türkiye toplumunu oluşturan toplulukların toplumsal bilinç dışılıklarını eşeleyerek eski mitlerini canlandırmaları mantıksız, hatta kasıtlı anlamda zararlıdır. Türkiye, Amerika örneğinden ders alarak içi boşaltılmış bir kapitalist kitle kültürü yaratma sürecine (şu anda içine sürüklendiğimiz sürece) girmemeli, ayrıca Avrupa örneğinin dinci, ırkçı tutucu sürecinden de ders alarak, içinde bulunduğu benzer süreçten sağduyuyla çıkmalıdır. Bu sayede Türkiye'nin eşsiz tarihi zenginliği kristalize edilebilir, gün yüzüne çıkartılabilir ve buna ek ola-

rak, çağdaş demokratik laik bir Türkiye'nin dünyaya parmak ısırtacak bir ortak toplumsal bilinci oluşturulabilir. Bu oluşumun mayası da, baştakilerin yok ettiği 'güven'dir. (Ekonomik kriz olunca bu garip, nereden geldiği, ne işe yaradığı belli olmayan, sistem dışı kavramın önemini fark ettiler). Dünyanın en büyük orkestrasının, dünyanın en zengin sesleriyle, dünyanın en güzel müziğini, yani uyumlu, basit, doğal, mutlu bir toplumunu seslendirmek, istenirse, Türkiye için olanaksız değil. Türkiye her'le hiç arasındadır; ya hiç olup tarihe karışacak ya da her olup ileriye sıçrayacaktır. Türkiye'nin tek şansı sıçramaktır. Bu da miras yedilikten vazgeçip ciddi bir bilinç açılımını gerektirir. Elbette tarihsel tercihleri yargılamak felsefeye düşmez, ama (değerlerin harcanmasını kendine ulusal karakter edinmiş) Türkiye'nin böylesi bir değer olarak harcanması yazık olur.

NOTLAR

1. Freud, S., Jung, C.G., Adler, A., *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, çev. Selahattin Hilav, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1981, s.9

2. 'Kolektif bilinç' kavramı için bkz. Marshall, Gordon, Ed., *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford Unv. Press, 1994, 'collective conscience' maddesi

3. 'Kolektif bilinçdışı' kavramı için bkz. Audy Robert, Ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge Unv. Press, 1998, 'Jung' maddesi

4. Türkiye'yi yıkmak için siyasi farklılıkları ve tarihte kalmış sorunları körükleyen arkadaki güçlerin, 'güven' kavramının anahtar olduğunun son derece bilincinde olan bir felsefi gücü de var. Bir de günahlarının büyüklüğünün bilincinde olmayan, toplumsal güvenin altını küçük kişisel çıkarları için oyan büyük bir aç bürokrat kitlesi var içeride.

5. Plato, 'State', 510, 511, *PLATO Complete Works*, Hackett Pub. Company, Indianapolis, Cambridge, 1997

6. *Agape* kavramı için bkz. Bilgiç, Meriç, 'Agapeic Felsefe ve Eleştirel Düşünme', Felsefelogos, sayı 13, yıl 2001

7. Bu konuda yararlanılan ana kaynak: Sayın, Ümit, *'Farklı Bilinç Halleri'*, Bilim veÜtopya, Eylül 1998, sayı 51

8. Popper, K., Eccles, J., *The Self and Its Brain*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983

9. *Metaxology* kavramı için bkz. Desmond, Williams, *Being and the Between*, State Unv. of N.Y. Press, 1995, New York

10. Burada modernizmin felsefesini belirleyen Descartes'ın *cogito* tanımı tamamen değiştirilmekte ve küreselleşen dünyanın yeni felsefesini, bilimini, etiğini, siyasetini, tarih anlayışını belirleyecek yeni bir *cogito* tanımı yapılmaktadır. Descartes'ın tanımı Protestanlığın bireysellik, Katolikliğin evrensellik ve Osmanlı tehdidinin getirdiği güçlü dünya devletinin bilimselliği beklentilerine toptan karşılık verebilen bir tanımdı. Düşünce fildişi kulesine çekilip varlığı, bilinci, tüm dünyayı ve tüm insanları belirleyebildiğini varsaymıştı. Batılı siyaseti (İslam dünyası da dahil) hala bu çarpık, 'ya benim ya hiç kimsenin' anlayışıyla işini götürmektedir dünyada. Kapitalist küreselleşmeye, dinci, ulusçu saldırganlıklara, (artık 'çevre sorunu' demenin yetmediği) yok olma sorunlarına karşı - Türkiye bu sorunların merkezindedir - hayatta kalmanın, yeniden varolmanın, sağlıklı bir toplum olmanın ve mutlu olmanın felsefi karşılıklarını verebilecek güçte yeni bir metafizik zemin oluşturulmalı, insanlık için yeni bir bilinç tanımı yapılmalıdır. Felsefecilerin yapması gereken şey bu tartışmaya boğulmaktan çok, bu veya benzeri bir zeminden yola çıkarak insanlığın hala kanayan yaralarının oluşumu, nedeni, sonuçları ve

çözümleriyle ilgili, eleştirel düşünme ile gerçekçi anlam özleri üzerinde çözümleyici söylemler oluşturulmalı ve kişisel olarak toplumsal örgütlenmelere katılmalı ve yeni bir insanlık kültürü oluşturulmalıdır.

11. Bu bağlamda, Amerika Türkiye ile sadece uluslararası güç ilişkileri doğrultusunda ilgilenirken, Avrupa hala Türk, Kürt, Ermeni, Rum, Hıristiyan, Müslüman, vs. doğrultusunda ilgilenmektedir. Kürt sorununun kışkırtılma nedeni ise Avrupa'nın mitolojik, Amerika'nın petrol (kapital) çıkarlarının bölgede bulunmasıdır.

20. Yüzyılın düşün sefaleti ya da 19. Yüzyılı yeniden düşünmek üzerine birkaç not

Sezgin Kızılçelik

"Çoğu sorunlar, günümüzde üzerinde hâlâ tartışılmakta olan sorunlar XIX. yüzyıl çıkışlıdır. Sorunlara getirilen geçerli saydığımız çoğu açıklamalar da XIX. yüzyılın tasaları içinde oluşturulmuş açıklamalardır. Bütün bu nedenlerle XIX. yüzyıl bizler için de ilgi çekici olmaktadır."[**Baykan SEZER**, *Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı, s.34].*

19. yüzyıl, insanlık tarihinde her şeyi dönüştüren ve değiştiren önemli bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. 19. yüzyıl ile birlikte yeni üretim tarzları, toplum yapıları, devlet düzenekleri, siyasal söylemler, toplumsal hareketler, ideolojiler, bilimler ve felsefi yönelimler ortaya çıkmıştır. Eş deyişle 19. yüzyıl çok net bir biçimde feodal üretim tarzı yerine kapitalist üretim tarzını; Gemeinschaft tipi insan birliktelikleri yerine Gesellschaft tipi insan birlikteliklerini yani topluluk [cemaat] yerine toplumu [cemiyeti]; imparatorluk ya da çok-uluslu yapılanmalar yerine bir ulusun siyasal örgütlenimini temel alan ulus-devleti; oligarşi, monarşi, despotizm ve bunlarla iç içe olan dinsellik ve gelenekçilik söylemlerinin yerine demokrasi, cumhuriyetçilik, laiklik ve milliyetçilik söylemlerini; köylü ayaklanmaları ve hareketleri yerine kapitalist dünya-ekonomisine [kapitalist sisteme] başkaldırıları, muhalefet hareketlerini, "sistem-karşıtı hareketler"i[1] ve özellikle sendikal hareketleri ve işçi ayaklanmalarını; dinsel, otoriter ve totaliter ideolojik anlayışların yerine muhafazkârlık, liberalizm ve sosyalizm ideolojilerini; teolojik, metafizik, toplum felsefesi, tarih felsefesi, tarih ve hukuk ağırlıklı bilim geleneği yerine pozitivist epistemoloji ve metodolojiyi referans alan sosyoloji, politika bilimi, ekonomi, antropoloji ve doğubilimi çerçevesinde oluşturulmuş yeni bir sosyal bilim geleneğini ve ayrıca idealizm, metafizik ve materyalist bakış açıları ile örülü felsefe sistemle-

rinin yanına dünyayı değiştirecek olan Marxist felsefeyi koymuştur. Kuşkusuz 19. yüzyılda, "önceki varolanların" yerine ikame edilen bu yeni bilim, düşün, ideoloji, siyasal söylemler ve toplumsala dair bütün sistem ve düzenekler birden bire oluşmamışlardır, onların inşa ediliş süreçleri ve koşulları vardır. 19. yüzyılda yukarıda değindiğimiz alanlarda ortaya çıkan değişimlere kaynaklık eden önemli devrimler, örneğin 1760'larda patlak veren Endüstri Devrimi bir gecede, bir yılda ya da on yılda gerçekleşmiş bir devrim değildir, kökleri önceki yüzyıllara uzanmaktadır, yani o, yüzyılların büyük bir birikiminin ürünüdür. Bu bağlamda biz bilim, düşün, ideoloji, siyasal yönelimler ve tüm toplumsal yapıların, **T.Kuhn**'un ileri sürdüğü "devrimsel dönüşümler"[2] anlayışının bağlamı dışında birikimli olarak şekillendiğini ve varlıklarını sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla 20. yüzyılın sosyo-ekonomik, siyasal, kültürel, düşünsel ve bilimsel yapısına yön ve şekil veren 19. yüzyılın tüm yeni oluşumları-daha somutlaştıracağımız biçimiyle bilimsel, düşünsel ve sosyal teorikleştirme çabaları-ani bir sıçramadan ziyade birikimsel bir süreç sonucunda inşa edilmişlerdir. Bu argümana açılım sağlayacak belki de en iyi örnek **Karl Marx**'ın teorilerini inşa ediş sürecidir. Çünkü **Marx**'ın teorisi ve metodolojisi tamamen yaşadığı çağın felsefi söylemleri, ideolojik anlayışları, ekonomi politiği ve toplumsal yapılarına dayanmaktadır. Her düşün, ideoloji, sistemler, ve tabii ki "her insan belli toplumsal ortamın[milieu] ürünüdür"[3] ve bu anlamda da dünyayı çok derinden etkileyen, bilimsel, düşünsel, ideolojik ve tüm toplumsal yapılara dair açılımlarda tartışılan, tezleri üzerine savaşım verilen, tarafgirinden çok muhalifi olan **Marx**'ın düşüncelerini ve teorisini, yaşadığı ve düşün sistemini ördüğü dönemin felsefi, bilimsel, entelektüel, ideolojik ve toplumsal ortamların ve çevrelerin etkisi, eş deyişle Almanya'daki felsefi atılımlar ve gelişmeler, İngiltere'deki Endüstri Devrimi ile Fransa'daki büyük devrimin [Fransız Devrimi] koşullarının inşa ettiği toplumsal düzen/sistem ve/veya yapılanmaların bağlamı ve düşün çerçevesi dışında değerlendirmek olanaklı değildir. **Marx**'ın yaşadığı dönemde İngiltere'de tam bir vahşi kapitalizm yaşanırken Fransa'da sosyalist düşünce akımları etkiliydi. Almanya'da ise felsefi alanda önemli gelişmeler vardı ve Alman felsefesi özellikle **Hegel** ve Hegelcilik ön plana çıkmıştı. Böylelikle **Marx**'ın düşüncelerinin oluşumunda *İngiliz ekonomi politiği* [**Adam Smith, David Ricardo**], *Fransız ütopik sosyalizmi* [**Claude Henri de Saint- Simon, Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon**] ve *Alman felsefesi*nin [**Ludwig Feuerbach** ve özellikle **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**] çok etkili olduğu[4] söylenebilir. Sözgelimi İngiliz ekonomi politiğinden etkilenimi çerçevesinde **A.Smith** ve **D.Ricardo**'da sömürü teorisini keşfeden **Marx** daha sonra onların "emek değer kuramını dönüştürerek, gençlik eserlerindeki, işçi sınıfının burjuvazi üzerindeki kaçınılmaz zaferine ilişkin sezgisini, *Kapital*'de bilimsel bir temele oturtmakta kullan[mıştır]."[5] Yine **Marx**'ın görüşlerinin asıl kaynaklarından biri, kendinden önce varolan [ütopik]sosyalist düşüncedir. Bu noktada **Engels** *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm* yapıtında, ütopik sosyalistlerin düşün tarzının "on dokuzuncu yüzyılın sosyalist fikirlerinin üzerinde uzun bir süre egemen oldu[ğunu]"[6] bildirmekte ve aynı zamanda modern sosyalizmin teorik yapısını oluşturan **Marx**'ın argümanlarının "... on sekizinci yüzyıl Fransız materyalistlerinin koyduğu ilkelerin daha ussal [akli] bir uzantısı olarak kendini gösterir,"[7] demektedir. **Bogardus** *The Development of Social Thought* adlı çalışmasında, **Marx**'ı etkileyen ütopik sosyalist düşün adamlarının başında **Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Proudhon Robert Owen**'ın geldiğini bildirmektedir.[8] Nitekim muhalifi **Bakunin**'in de dediği gibi, "**Marx, Saint-Si-**

mon'dan **Proudhon**'a kadar bütün Fransız sosyalistlerini okumuştur."[9] **Marx** yukarıda anılan ütopik sosyalistlerin "en kalabalık ve en yoksul sınıf"a[10] yani proletaryaya ilişkin görüşlerinin etkisinde kalmıştır. **Marx**, Fransız ütopik sosyalistlerinin görüşleriyle birlikte Alman idealizminden özellikle **Hegel, Kant** ve **Fichte**'den de etkilenmiştir. Bu etkilenim durumunu **Engels** şöyle dile getirmektedir: "Biz Alman sosyalistleri, kökümüz yalnız **Saint-Simon, Fourier ve Owen**'den değil, aynı zamanda **Kant, Fichte** ve **Hegel**'den çıktığı için gurur duyuyoruz."[11] **Marx**'ın görüşlerinin oluşumunda o dönemde "Almanya'daki tartışmaların merkezinde yer almasının da etkisiyle **Hegel**'in felsefesi"[12] olmuştur. Kısacası felsefe ve sosyal bilim tarihi açısından baktığımızda; **Marx**'ın teorisi, dünya uygarlığının gelişim çizgisi dışında ortaya çıkmış, sekterizm-yönelimli bir teori değildir-zaten böyle bir şey olamaz. **Marx**'ın teorisi "felsefenin, ekonomi politiğin ve sosyalizmin en büyük temsilcilerinin öğretilerinin, dolaysız ve doğrudan bir *devamı* olarak doğmuştur."[13] Bu bağlamda **Lenin, Marx**'ı şöyle tanımlamaktadır: "**Marx**, insanlığın en ileri üç ülkesince temsil edilen, 19. yüzyılın üç temel ideolojik akımını sürdüren ve tamamlayan bir deha idi: klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz ekonomi politiği ve genel olarak Fransız devrimci öğretileriyle birleşmiş olan Fransız sosyalizmi."[14] Dolayısıyla **Marx**'ın düşün yönelimi ve teorileri, "Alman, Fransız ve İngiliz düşüncesinin bir sentezi"[15] olarak değerlendirilebilir. Hatta 19. yüzyılda İngiliz ekonomi politiği, Fransız ütopik sosyalizmi, Alman felsefesi ve onları ortaya çıkaran toplumsal yapı ve koşullar olmamış olsaydı **Marx** ortaya çıkamazdı, diyebiliriz.

Marx'ı "**Marx**" yapan yaşadığı dönemdeki bilimsel, ideolojik, felsefi anlayışların bir birikimi ve bunların ördüğü toplumsal yapılar ve ortamlardır. Ancak 20. yüzyıla geldiğimizde **Marx** çapında bir düşün adamı ile karşılaşamıyoruz. Bu, daha çok 20. yüzyılda büyük değişim ve dönüşümlerin olmaması ve yeni sistem arayışlarının belirginleşememesi ve 19. yüzyılın birikiminin iyi bir biçimde değerlendirilememesinden ya da **Marx** gibi düşün insanlarının ortaya çıkmasına elverişlilik taşıyan koşulların, olanakların ve ortamların oluşmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da 20. yüzyıla ilişkin olarak 19. yüzyıldaki felsefi anlayışları, sosyolojik teorileri, ideolojik argümanları aşabilecek ve 19. yüzyılın bilimsel, düşünsel, ideolojik, ekonomi politiği ve toplumsal yapılarının birikimini ileri taşıyan bir durum ve yapılanmadan çok net bir biçimde söz etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü 19. yüzyıl makro ölçekli devrimler ve "büyük dönüşüm"ler[16] çağıydı. 19. yüzyılın insanlık tarihinde etkileri ve kendinden sonraki dönemleri belirlemesi, etkilemesi ve etkileyeceği kaynaklı olması bakımından önemi büyüktür. 19. yüzyıl düşün, bilim ve ideoloji adamları gerçekleşen büyük dönüşümler döneminde teorilerini inşa etmişler ve o çağa kadar ve o çağda oluşturulmuş birikimin bir ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. 20. yüzyılda ise teknik, altyapı ve doğa bilimlerinde [özellikte tıpta] ortaya çıkan gelişmeler ile 19. yüzyıl kaynaklı kapitalizmin krizlerinin [I. Paylaşım Savaşı, 1929 Dünya Üretim Anarşisi, II. Paylaşım Savaşı, 1960 Öğrenci Protestosu] dışında Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi gibi büyük dönüşümler ile karşılaşamıyoruz. Günümüzde ortaya çıkan sorunlar hep 19. yüzyıl çıkışlıdır ve özellikle 19. yüzyılın ekonomi politiği kaynaklıdır. Hiç kuşkusuz 19. yüzyılda var olan üretim tarzı ve toplum yapılanması 20. yüzyıl ve günümüze gelinceye değin değişimler göstermesine karşın mantığı ve amaçları pek fazla değişmemiştir ve hatta denilebilir ki 20. yüzyıl, 19. yüzyıl kaynaklı düşünler, bilimler, ideolojiler, siyasal oluşumlar, hareketler, yapılanmaların diasporasının praksisidir. Bu çerçevede 20. yüzyılda bilimler [özellikle sosyal bilimler], düşünler,

ideolojiler, siyasal oluşumlar, hareketler ve yapılanmalara ilişkin çok önemli atılımlar yapılamamış-yapılanlar da salt teknik, teknolojik ve doğa bilimleri ile sınırlı kalmıştır-, 19. yüzyılın bütün alanlardaki birikiminin ötesine gidilememiş ve hatta bu birikimden yeterli bir biçimde yararlanılamamış, çoğu kez de bu birikim bazı toplumlarda kapitalizm ve Marxizmi yorumlama ve değerlendirmede olduğu gibi yanlış anlaşılmıştır. Bu belirlememizi kapitalizm, bazı insanlık idealleri, ideolojiler, sosyal bilimler, felsefi anlayışlar ile sınırlandırarak açıklamaya çalışacağız. Ancak hemen belirtelim ki 19. yüzyılın temeli kapitalizm olduğu için ve/veya 19. yüzyıldaki bilimsel, düşünsel, ideolojik eğilimlere yön verdiği ve sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel yapılanmaları belirlediği için kapitalizm üzerinde daha ayrıntılı duracağız.

Kapitalizm, "çeşitli yönleri ile sermayenin temel üretim biçimini gösteren terim"[17] olarak tanımlanmakta ve toplumların sosyo-ekonomik formasyonlarındaki evrimi çerçevesinde feodalizmin ürettiği ve onun yerine geçen sosyo-ekonomik formasyon[18] olarak ele alınmaktadır. Marx'ın deyişiyle, "kapitalist toplumun ekonomik yapısı, feodal toplumun ekonomik yapısından doğup gelişmiştir."[19] Feodal üretim tarzının zorunlu dönüşümü ile gerçekleşen ve/ya da "feodalizmin bağrından doğmuş..."[20] olan kapitalizm, sermayeye malik olan bir azınlık [burjuvazi] ile bu azınlığa emeğini satmak zorunda bırakılan bir çoğunluğun [proletarya] oluşturdukları üretim tarzına dayanmaktadır. **Marx**, kapitalizmin çözümlemesine, meta ile başlamaktadır. Çünkü kapitalist üretim tarzının şekillendirdiği toplum düzeneği [kapitalist toplum] insanlık tarihinde "üretimin çok büyük bir bölümünün metalardan ibaret olduğu ilk toplumdur."[21] Kapitalist üretim tarzında her şey- tüm eşyalardan emek-gücüne kadar- alınıp satılmakta ve ekonomistlerin dediği gibi, bir meta biçimini almaktadır. Bu çerçevede toplumdaki insanlar arası ilişkiler metalar arasındaki ilişkilerin biçimini temsil eder hale gelmektedir. Meta, burjuva toplumunun "ekonomik hücresi"[22] konumundadır. Burjuva zenginliğinin ilk biçimi olarak **Marx**'ın çıkış noktasını oluşturan temel öğe metadır. Eş deyişle metanın diyalektik metot açısından çözümlenmesi,[23] **Marx**'a kapitalist üretim tarzını ve bu tarzın inşa ettiği bütün ilişki formlarını ve yapılarını açıklama olanağı vermiştir. "*Meta*, sermayenin oluşması için bir ön gereklilikti."[24] Bu bağlamda **Marx, Althusser**'in hepimizin bir biçimde okuduğu[25] dediği *Kapital*'de, şöyle demektedir: "kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği 'muazzam bir meta birikimi' olarak kendini gösterir, bunun birimi tek bir metadır.... Meta, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir."[26] İnsan yaşamı için gerekli, yararlı ya da hoş olan her şey kısacası bir geçim aracı anlamındaki meta, "kullanım-değeri ve değişim-değeri"[27] biçiminde iki yönlüdür. Bu noktada **Marx** *Kapital*'de şöyle demektedir: "Metalar, dünyaya, kullanım-değerleri ya da demir, keten bezi, buğday vb. gibi ticari mallar olarak gelirler. Bu, onların, sade, yalın, maddi biçimidir. Bununla birlikte, bunlar, yalnızca iki yanlı bir şey oldukları, hem yararlılığın nesneleri ve hem de değerin taşıyıcıları oldukları için metadırlar. Birisi fiziksel ya da doğal biçim, birisi de değer-biçim olmak üzere, iki biçime sahip oldukları sürece, ancak meta olarak görünürler, ya da meta biçimine bürünürler."[28] Meta, doğrudan tüketilmek için değil, aksine bütünüyle pazarda değiş[tir]ilmek maksadıyla yaratılan üründür. Bu durumda her meta hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın "kullanım değeri ve değişim değerine birlikte sahip olmak"[29] zorundadır. Metaların en büyük özelliği "emek ürünleri olmaları[dır]."[30] Her çeşit emek yani somut emek ve soyut

emek özünde insan emek- gücü harcanmasıdır. Bu çerçevede her türlü emek, özdeş soyut emeği özelliğinde oluşu ile, metaların değerini yaratmakta ve ona biçim vermektedir. Aynı zamanda her türlü emek, insan emek-gücünün, özel bir şekilde ve belirli bir amaca yönelik olarak harcanmasıdır, ve bu somut yararlı emek niteliğiyle, kullanım-değerini üretmekte[31] ve sermayeye karşıtlık taşımaktadır. Bu konuda **Marx** şöyle demektedir: "Vazedilmiş mübadele değeri olarak sermayenin karşısında duran kullanım değeri, emektir."[32] Kısacası metada maddeleşen emeğin ikili özelliği vardır: somut emek ve soyut emek. Değişim-değeri yaratıcısı emek, soyut emek iken, kullanım-değeri yaratıcısı olarak emek ise somut emektir. Hemen belirtelim ki, "metada maddeleşen emeğin ikili karakterini ilk defa **Marx** ortaya çıkarmıştır."[33] Aynı zamanda insan emeğinin ürünü olan metalar için asıl olan öğelerden biri de değişimdir. Metalar, kapitalist üretim biçiminde pazara kendi başlarına gidemezler ve kendi hesaplarına değişim yapamazlar. Demek ki metaların sahipleri olan koruyucularını ve onların metalarla ilişkilerini bilmemiz gerekir. Meta, maliki için direkt bir kullanım-değerine sahip değildir, yoksa onu pazara getirmez. "Ondaki kullanım-değeri başkaları içindir; kendisi için dolaylı kullanım-değeri olması, yalnızca değişim-değeri taşıyıcısı olması, dolayısıyla değişim aracı olmasındandır."[34] Bu nedenle meta sahibi metasını kullanım-değeri kendisine yararlı olacak metalar ile değiştirmeye karar vermektedir. Tüm metalar, aslında sahipleri için kullanım-değeri değildir, fakat kendilerine sahip olmayanlar için kullanım-değerleri durumundadırlar, bunun için de bütün metalar el değiştirmek[35] zorundadırlar. Bu el değiştirme, metaların değişimlerini oluşturan şeydir ve böylece birbirlerinin karşısına değer olarak çıkmaktadırlar ve değer olarak gerçeklik kazanmaktadırlar. Bu süreçte değerlerin ölçüsü konusu öne çıkmaktadır. Metalar artık altın ya da para olurlar. "Para, değişim sırasında, zorunluluğun oluşturduğu kristaldir; böylece farklı emek ürünleri fiilen birbirlerine eşitlenir ve bu uygulama sonucu metalara dönüşürler."[36] Böylece metaların değişim-değerini belirleyen fiyatlar belirginleşir. "Fiyat, metaların değişim-değerinin dolaşım süreci içinde *belirdiği*, başkalaşıma uğramış şeklidir."[37] Kısacası fiyat, "... değerin aldığı özel bir şekil[dir]."[38] Demek ki, metaların değerlerinin altın-fiyat olarak ifade edildikleri aynı sürecin sonucu olarak, altın, değer ölçüsü ve dolayısıyla para haline dönüşmektedirler. Sermayenin ilk ortaya çıkış biçimi olan ve daha çok "... burjuva toplum idealini [özgürlük, eşitlik, bencillik] realize eden, bunun fiilen varolmasını mümkün kılan toplumsal mekanizma..."[39] durumundaki para, hem değerin ölçüsü ve hem de fiyatın ölçüsüdür. "Para, insan emeğinin cisimleşmesinin toplumsal olarak kabul edilmesi yönünden ele alınırsa değerin ölçüsüdür, belirlenmiş bir madenî ağırlık olması yönünden fiyatın ölçüsüdür."[40] Demek ki para önekli bir metadır ve para "meta niteliğini, tam anlamıyla, ancak dünya pazarlarında kazanır."[41] Paranın meta olması ile birlikte meta değişim süreci de değişmiştir. Eş deyişle para ile birlikte meta-meta değişimi [M-M], meta değişiminde para ön plana çıkmıştır. Meta başkalaşımı "meta-para-meta" [M-P-M] şekline dönüşmüştür. Böylece, "değişim, birbirine karşıt, ama birbirini tamamlayan nitelikte iki başkalaşım ile tamamlanmış oluyor-metaın paraya dönüşmesi ve paranın yeniden metaya dönüşmesi."[42] Metanın en basit dolaşım şekli olan M-P-M, metanın paraya dönüşmesi ve paranın tekrar meta haline gelmesi eş deyişle satın almak için satmaktır. Fakat bu biçimin yani M-P-M'nın yanında paranın metaya dönüşmesi ve tekrar para halini alması ya da satmak için satın alma süreci yani "para-meta-para" [P-M-P] vardır. Bu ikinci biçimde yani P-M-P'da "dolaşımını tamamlayan para, böylece

sermayeye dönüşür, sermaye halini alır, ve zaten aslında sermaye olma özelliğindedir."[43] Bu noktada meta dolaşımı, sermayenin çıkış noktasıdır. Tarih açısından sermaye, toprak mülkiyetinin aksine, her zaman para biçimini almıştır; paradan oluşan servet, tüccar ve tefeci sermayesi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, sermayenin ilk ortaya çıkış biçiminin para olduğunu keşfetmek için, sermayenin kökenine kadar gitmeye gerek yoktur. "Her yeni sermaye, başlangıçta sahneye, yani pazara, ister meta, ister emek ya da ister para piyasasına, günümüzde bile, belirli bir süreçle sermayeye dönüşeceği para biçiminde çıkıyor."[44] Kısacası sermayenin çıkış noktasını oluşturan meta dolaşımı iki biçimde gerçekleşir: Meta-para-meta [M-P-M] ve para-meta-para [P-M-P]. Bu iki dolaşımdan ilki yani basit meta dolaşımı [M-P-M], bir satış ile başlar ve bir satın alma ile sona erer, oysa paranın sermaye olarak dolaşımı [P-M-P] bir satın alma ile başlar ve satış ile sonlanır. M-P-M'da hem çıkış noktası ve hem de amaç meta iken P-M-P'da ise paradır. Yine meta dolaşımının "ilk biçim[in]de hareketi meydana getiren paradır, ikincide metadır."[45] **Marx**'a göre, "kapitalist, meta ve emek pazarında alıcı olarak ortaya çıkar; parası metalara dönüşür, ya da P-M dolaşımından geçer. ... Satın alınan metaların kapitalist tarafından üretken tüketimi. ... Kapitalist, pazara satıcı olarak geri döner; metaları paraya dönüşür, ya da bunlar M-P dolaşımı hareketinden geçer."[46] Sonuçta, M-P-M dolaşımı bir meta ile başlamakta ve dolaşımdan çıkıp tüketim alanına giren başka bir meta ile son bulmaktadır. Tüketim, gereksinimlerin karşılanması, ya da tek bir sözcük ile kullanım-değeri, M-P-M'nın sonu ve aynı zaman da amacıdır. Tersine P-M-P dolaşımı, para ile başlamakta ve para ile bitmektedir. Bunun için onu harekete geçiren temel şey, sadece değişim değildir. P-M-P dolaşımı ilk bakışta amaçsız görünebilir, her iki uçta da aynı ekonomik biçim olan para vardır ve bu nedenle de nitelikçe farklı kullanım-değerleri değildir; çünkü para, özel kullanım-değerlerinin içinde yittiği metaların dönüşmüş şeklinden başka bir şey değildir. Örneğin 100 sterlini pamuk ile değiştirmek ve ardından tekrar aynı pamuğu 100 sterlin ile değiştirmek, parayı para ile , kısacası aynı şeyi aynı şey ile değişmenin sadece dolaylı bir yolundan başka bir şey değildir. Bu işlem, saçma olduğu kadar amaçsız gibi görünebilir. Bu noktada para miktarı, birbirlerinden ancak büyüklükleri vasıtasıyla ayırt edilebilmektedir. Demek ki, P-M-P sürecinin genel özelliği ve yönelimi, her ikisi de para olduğu için, uçları arasındaki bir nitel farktan değil, sadece nicel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Dolaşımdan, sonuçta, başlangıçta konulduğundan daha fazla çekilmiş olmaktadır. Şöyle ki, 100 sterline alınan pamuk, belki de 100+10 ya da 110 sterline yeniden satılmaktadır. Bu nedenle bu sürecin doğru biçimi, "P-M- P?"[47] dır ki, burada P′=P+?P= ilk sürülen para, artı, bir fazlalıktır. İşte ilk değerinin üstündeki bu artışa ya da fazlalığa **Marx** artı-değer[48] demektedir. **Marx**'a göre başlangıçta ileri sürülen/belirlenen değer, dolaşım sürecinde ilk haliyle kalmamakta, kendisine sürekli bir artı-değer katmakta ya da kendisini sürekli çoğaltmaktadır. İşte onu sermayeye dönüştüren şey, bu harekettir. Ancak bilindiği üzere artı-değer terimi **Marx**'dan önce de vardı. **Marx**, özellikle *Kapital*'in dördüncü cildi olarak düşündüğü *Artı-Değer Teorileri*'nde artı-değerin sadece meta dolaşımından elde edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Sözgelimi **Marx** *Artı-Değer Teorileri* adlı yapıtında, kendinden önceki düşün adamlarının, özellikle Fizyokratlardan öncekilerinin artı-değeri sadece "*değişim* ile, metanın değerinin üstünde satılmasıyla açıkla[dıklarını]"[49] ileri sürmekte, ve daha sonra aynı ve benzer yanılgılara Fizyokratların ve **Adam Smith** gibi düşün insanlarının da düştüklerini belirtmektedir. Fizyokratlar da, artı-değeri ilk kez başkaları-

nın emeğinin sahiplenilmesi ve bu sahiplenmeyi metaların değişim temeli üzerinde açıklamışlar, fakat değerin, genel olarak, toplumsal emeğin bir biçimi olduğunu ve artı-değerin bir artı-emek olduğunu kavrayamamışlardır.[50] Yine **Adam Smith** de artı-değeri kâr ile özdeşleştirmiş, dolayısıyla artı-değeri, kâr ile karıştırmıştır.[51] Nitekim **Marx** bu konuda *Kapital*'de şöyle demektedir: "Artı-değerin yaratılması ve dolayısıyla paranın sermayeye dönüşmesi, ne metaların değerlerinin üzerinde satılmasını, ne de bunların değerlerinin altında satın alınmasını varsaymak ile açıklanamaz."[52] Dolayısıyla **Marx**, "kapitalizmin nesnel ekonomik yasası"[53] olan artı-değerin oluşumunda ve üretiminde başka bir öğeye dikkat çekmektedir: Emek ve emek-gücü. Demek ki artı-değer, toplumsal artı-ürünün para şeklidir, yani "ücretli işçinin üretiminin, üretim araçları sahiplerine karşılıksız bıraktığı bölümün para biçimidir."[54] Para sahibi kapitalist, M-P-M ve P-M-P dolaşım sürecinde artı-değer oluşturmada bir meta olarak emek kapasitesi ya da emek-gücünü piyasada bulmak zorundadır. Böylelikle **Marx**, para ve meta dolaşımının sermayenin varoluşunun tarihsel koşullarının doğmasına yetmediğini ileri sürmektedir. Sermayenin oluşabilmesi için "... üretim ve tüketim araçlarını elinde bulunduran kimse ile emek-gücü satan özgür emekçilerin pazarda karşı karşıya gelmesi gerek[mektedir]."[55] Eş deyişle kapitalizmin ortaya çıkabilmesi iki koşulla olanaklıdır. Bunlardan ilki, bireysel özgürlükten yararlanabilen, ama üretim araçlarıyla geçim araçlarından yoksun ve emek-güçlerini satmak zorunda kalan insan kitlesi yani proleterler, ikincisi ise oldukça fazla miktarda para ve üretim araçlarının bazı kişilerin yani kapitalistlerin ellerinde toplanmasıdır.[56] Söz konusu ön-gereklilikler ve koşullar bağlamında cereyan eden kapitalist üretim ilişkileri ağında, pazarda, para sahibi kapitalist ile direkt bir biçimde yüz yüze gelen aslında emek değil, emekçidir. Onun pazarda sattığı, kendi emek-gücüdür. Emek-gücünün emeği, fiilen harcanmaya başlar başlamaz, artık emek-gücüne ait olmaktan çıkmıştır ve bunun içinde söz konusu emeğin onun tarafından satılması olası değildir. "Emek, değerin özü, ve değerin içkin ölçüsüdür, ama *kendisinin değeri yoktur*."[57] Emek-gücü ya da çalışma/emek kapasitesi ise, "insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı[dır]."[58] Her şeyin metaya dönüştüğü/metalaştığı bir ekonomik yapılanmada emek-gücü de bir metadır. Kapitalist döneme niteliğini kazandıran temel şey de, "emek-gücünün, işçinin kendi gözünde, kendi malı olan bir meta şeklini alması ve dolayısıyla emeğinin, ücretli emeğe dönüşmesidir. Öte yandan, emek ürününün genel olarak meta halini alması ancak bu andan sonra olur."[59] Çünkü kapitalist düzenin sahibi olan kapitalist, emek-gücünü, kullanmak için satın almaktadır; "kullanılan bu emek-gücü, emeğin kendisidir."[60] Kapitalist üretim tarzı bütünüyle "işçinin emek-gücünü bir meta olarak satması olgusuna dayan[maktad]ır."[61] Zaten, "... sermayenin tarihsel koşullarından biri, özgür emek[tir]."[62] Bu çerçevede kapitalizm, yalnızca bir meta üretimi sistemi değil, işgücünün bizzat meta durumuna geldiği ve herhangi bir mübadele nesnesi gibi pazarda alınıp satıldığı bir sistemden başka bir şey değildir. Bunun tarihsel önkoşulu,[63] en son çözümlemede, üretim araçlarının mülkiyetinin, toplumun azınlıktaki bir kesiminden oluşan bir sınıfın [burjuvazinin] elinde toplanması ve bunun sonucunda da, yaşamını idame ettirebilmenin tek yolu olarak işgücünü satmak olan mülksüz bir sınıfın [proletaryanın] ortaya çıkmasıdır. Öz olarak sermaye, öncelikle emek satın almakta daha sonra ise satın aldığı emeği kullanmakta ve değer üretmektedir.[64] Ancak kapitalist düzende bir meta olan emek-gücü öteki metalardan önemli ölçüde ayrılık göstermektedir. Bütün metalar tüke-

tim ile birlikte yok olmalarına karşın "emek gücünün tüketimi değer yaratmaktadır."[65] Bu çerçevede kapitalistin emek-gücünün tüketilmesi biçimine dönüştürdüğü iş süreci, kendine özgü iki olgu göstermektedir.[66] Bunlardan ilki, işçinin, emeğinin ait bulunduğu kapitalistin denetimi altında çalışması, kapitalistin işin usulüne uygun bir tarzda yapılmasına ve üretim araçlarına önemli ölçüde özen göstermesidir. İkincisi, ürünün, onu doğrudan üretenin yani işçinin değil, kapitalistin metası olmasıdır. Çünkü işyerine adımını attığı anda, emek-gücünün kullanım-değeri ve bundan dolayı da emek olan onun kullanımı tamamıyla kapitaliste aittir. Emek-sürecinin ürünü, "tıpkı mahzende mayalanma sürecini tamamlayan şarap gibi, gene kapitaliste aittir."[67] Kapitalist bu çerçevede iki amaç gütmektedir: İlk olarak, kapitalist, değişim-değeri olan bir kullanım-değeri üretmek yani satılacak bir mal, bir meta üretmeyi amaçlamaktadır, ikinci olarak değeri, üretiminde kullanılan metaların toplam değerlerinden daha fazla olan bir meta üretmek istemektedir. Aslında kapitalistin amacı sadece "kullanım-değeri değil, onunla birlikte meta üretmektir; yalnız kullanım-değeri değil, değer üretmektir; yalnız değer değil, aynı zamanda **artı-değer** üretmektir."[68] Bu bağlamda **Marx** çok net bir biçimde kapitalist üretim tarzının özünü içeren bir saptama yapmaktadır: "Kapitalist üretim, yalnızca meta üretimi değil, esas olarak artı-değer üretimidir. Emekçi kendisi için değil, sermaye için üretir."[69] Artı-değer ise "fazladan harcanan emek miktarı ile, bir ve aynı emek sürecinin uzatılmasından"[70] doğmaktadır. Özü itibariyle emekçinin emeği tarafından kendi işgücünün değerinin üzerinde meydana getirilen değer fazlası artı-değeri oluşturmaktadır.[71] Böylelikle **Marx** kapitalist üretim tarzının temel yasası olan artı-değer yasasını formüle etmektedir. Nitekim bu yasa aslında **Marx**'ın, *Kapital*'inin esas amacıdır: "bu yapıtın son amacı da, zaten modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmaktır."[72] Kısacası **Marx**'ın "toplumun ekonomik hareket yasası" dediği artı-değer yasasından başka bir şey değildir. Bu yasa Marx'ın kapitalizm teorisinde oldukça önemli bir açılımdır. Nitekim Zagolov ve diğerlerinin de belirttiği üzere,[73] kapitalist sömürünün özü bu yasada açığa çıkmakta ve aynı zamanda kapitalist üretimin amacı, proletarya ile burjuvazinin sınıfsal/yaşamsal çıkarlarının karşıtlığı ve uzlaşmazlığı bu yasada ifadesini bulmaktadır. Artı-değer üretimi ya da fazlalaştırmasını kapitalist üretim tarzının mutlak yasası olarak gören **Marx**, onu aynı zamanda kapitalist toplumdaki üretim ilişkilerinin gelişme yönünü belirleyen üretici güçlerin gelişmesinde önemli etken olarak değerlendirmektedir. Kapitalizmin temel dayanağı olan ve **Marx** tarafından değişmeyen sermaye [sermayenin üretim araçları, hammadde, yardımcı malzemeler ve iş aletlerince temsil edilen ya da üretim araçlarında maddeleşen, ve üretim süreci sırasında nicel yönden bir değer değişimine uğramayan kısmı] ve değişen sermaye [sermayenin, emek-gücü tarafından temsil edilen ve üretim sürecinde bir değer değişimine uğrayan kısmı] olarak ikiye[74] ayrılarak analiz edilen sermaye özü itibariyle "ölü emektir ve ancak vampir gibi canlı emeği emmekle yaşayabilir, ve ne kadar çok emek emerse, o kadar çok yaşar."[75] Dolayısıyla kapitalist üretim tarzının başlıca amacı artı-değer üretimi, artı-değerin sızdırılması ve dolayısıyla emek-gücünü mümkün olan en geniş ölçüde sömürmek[76] olduğuna göre bunun için yapılması gereken ilk işlerden birisi **işgününün uzatılmasıdır**. Bu durumu **Marx**, mutlak artı-değer üretimi olarak ortaya koymaktadır. Kendi deyişiyle, "işgününün, emekçinin kendi emek-gücünün değerine eşit bir değeri ürettiği noktanın ötesine uzatılması ve bu artı-emeğe sermaye tarafından el konulması, işte bu, mutlak artı-değer üretimidir."[77] Kısacası **Marx**, "işgünün uzatılmasıyla

üretilen artı-değere, ... *mutlak artı-değer*",[78] demektedir. Artı-değeri arttırmaya yönelik olarak duyduğu aşırı hırs nedeniyle sermaye, işgününün sadece manevi değil, aynı zamanda fiziksel en üst sınırlarını da yok etmeye girişmektedir. Emek-gücünün ömrünün uzunluğu sermaye için çok önemli değildir. Sermayeyi ilgilendiren tek ve temel şey, bir işgünü boyunca işin sürekliliği ve akışını sağlayabilecek azamî emek-gücüdür. Özü itibariyle artı-değer üretimi ve artı-değerin emilmesi anlamına gelen kapitalist üretim tarzı böylelikle "işgününün uzatılmasıyla, insan emek-gücünü, normal, manevi ve fiziksel gelişme koşullarını ve işlevlerini yozlaştırır. Aynı zamanda, bu emek-gücünün, zamanından önce tükenmesine ve ölümüne neden olur. Belli bir dönem içerisinde emekçinin gerçek yaşam süresini kısaltarak, onun üretim süresini uzatır."[79] Kapitalist üretim tarzında, emeğin sömürü derecesi ve kapitalistler tarafından el konulan "artı-emek ve artı-değer miktarı, ... işgününün uzatılması ve emeğin yoğunlaştırılması ile yükseltil[mektedir]."[80] Çünkü sermaye bunu doğal bir hakkı olarak görmektedir. **Marx**'ın ifade ettiği biçimiyle "sermayenin doğuştan gelen ilk hakkı, emek-gücünün, bütün kapitalistlerce eşit olarak sömürülmesidir."[81] Zaten hem ücretli-emekçiyi ve hem de kapitalisti meydana getiren gelişmenin çıkış noktası, "emekçinin köleleşmesiydi."[82] **Marx**, işgününün uzatılmasına ilişkin olarak mutlak artı-değer ile birlikte nispî artı-değer anlayışını ileri sürmektedir. Nispî artı-değeri **Marx** *Kapital*'de şöyle tanımlamaktadır: "gerekli emek zamanının kısaltılması, ve bunun sonucu, işgününün iki kısmının uzunluklarındaki değişiklikten doğan artı-değer[dir]."[83] Kapitalist üretim tarzında artı-değeri arttırmanın iki temel yolu bulunmaktadır: Mutlak artı-değer ve nispî artı-değer. Kapitalist üretim tarzında emek-gücünün kendisini üretmek için gerekli çalışma süresi sabit iken, toplam çalışma süresini uzatma yani işgününün uzatılması mutlak artı-değer anlamına gelirken, çalışma süresi sabit iken, gerekli süreyi olabildiğine uzatma ise nispî artı-değer anlamına gelmektedir. Mutlak artı-değer, kapitalizmin ilk kuruluş aşamasına, nispî artı-değer ise makineleşme aşamasına yani üretimin teknik ve örgütsel koşullarının olgunlaştığı ve proletaryanın gittikçe artan savaşımının burjuvaziye çalışma süresini [işgününü] uzatma olanağı bırakmadığı döneme tekabül etmektedir.[84]

Şimdiye değin yaptığımız analizlerden de anlaşılacağı gibi, kapitalist üretim, ancak her bireysel kapitalin aynı anda oldukça çok sayıda işçi kullanmasıyla ve bunun sonucu emek- sürecinin büyük ölçüde yürütülmesi ve nispeten geniş miktarda ürün vermesiyle başlamaktadır. Çok sayıda işçinin, aynı zamanda, aynı yerde yani aynı iş alanında, tek bir kapitalistin patronluğu altında aynı türden meta üretmek üzere bir arada çalışmaları, hem tarih hem mantık açısından, kapitalist üretimin çıkış noktasını meydana getirmektedir.[85] Çok sayıda işçinin, bir ve aynı, ya da farklı, fakat aralarında ilişki bulunan süreçlerde birarada yan yana çalışmalarına **Marx**, elbirliği etmek ya da elbirliği içinde çalışmak, demektedir.[86] Kapitalist üretim tarzında, işçilerin biraraya getirilmeleri sağlanmadıkça üretim yapılamaz. Bu açıdan işçilerin tek bir yerde tek bir patronun himayesi altında bir yerde toplanmaları, elbirliğinin zorunlu bir koşuludur. **Marx**'ın ifadesi ile "ücretli işçiler aynı sermaye, aynı kapitalist tarafından, aynı zamanda çalıştırılmadıkça ve bunun için de emek-güçleri kapitalist tarafından aynı zamanda satın alınmadıkça, elbirliği yapamazlar."[87] Çok sayıda işçinin aynı işyerinde aynı zaman diliminde çalış[tırıl]maları, emek-sürecinin maddi koşullarında bir devrime kaynaklık etmektedir. Çalıştıkları işyerleri, hammadde depoları, işçilerin aynı anda birlikte ya da sıra ile kullandıkları araç ve gereçler, kısacası üretim araçlarının bir kısmı bu süreçte artık

ortaklaşa tüketilmektedir.[88] Ancak elbirliği yapan işçi sayısı arttıkça, sermayenin egemenliğine karşı direnmeleri de artmaktadır. Bununla birlikte, sermayenin de bu proleter direnmenin üstesinden gelebilmesi için karşı- baskı yapma gereği de artmaktadır. Bu noktada "kapitalistin uyguladığı denetim, yalnızca, toplumsal emek-sürecinin niteliğinden doğan ve bu sürece özgü özel bir işlev değil, aynı zamanda, bu toplumsal emek-sürecinin sömürülmesi işlevidir ve kökleri, sömürücü ile onun sömürdüğü canlı ve çalışan hammadde arasındaki kaçınılmaz karşıtlıkta bulunur."[89] Kısacası çok sayıda ücretli işçinin bir ve aynı süreçte aynı zamanda çalıştırılmaları, hem kapitalist üretimin çıkış noktasını ve hem de onun sürekli temel biçimini oluşturmaktadır. Çok sayıda işçinin tek bir kapitalistin patronluğu altında aynı türden meta üretmek üzere bir araya gelmeleri ve kapitalistin denetimine girmeleri elbirliğinin olduğu gibi aynı zamanda özellikle "manüfaktürün de doğal başlangıç noktasıdır."[90] İşbölümü ve el tekniği üzerine inşa edilmiş "kapitalist işletmeler"[91] olan manüfaktür, gelişmiş bir uluslararası ticarete, oldukça yüksek miktarlara ulaşmış olan bir nüfus yoğunluğuna ve artmış bir sermaye yoğunluğuna dayanmaktadır.[92] Özgül kapitalist biçimi içerisinde hem işçi ile işveren arasındaki ilişkilerde ve hem de mülkiyet ilişkilerinde değişikliğe[93] yol açan manüfaktür, nispî artı-değer elde etmenin ve/ya da işçilerin çıkarlarının aleyhine sermayenin kendi kendisini genişleterek büyütmesinin özel bir yolu ve aracıdır. Manüfaktür, emeğin toplumsal üretken gücünü, proleter adına değil kapitalist lehine arttırmakta ve aynı zamanda sermayenin emek üzerindeki üstünlüğü için de yeni koşullar ve olanak alanları oluşturmaktadır. Bu nedenle manüfaktür, bir yandan, "kendisini, tarihsel olarak, toplumun ekonomik gelişmesinde bir ilerleme ve bir zorunlu evre olarak gösterir. Öte yandan da o, inceltilmiş ve uygarlaştırılmış bir sömürü yöntemidir."[94] Manüfaktürel üretimin gelişmesi ile birlikte sermayenin emek üzerindeki egemenliği artmış ve aynı zamanda kafa ve kol işçisi arasındaki karşıtlık önemli ölçüde derinleşmiştir. Ancak kapitalizmin hızlı gelişim seyri içinde manüfaktür yetersiz kalmıştır. Tüm bunlarla birlikte manüfaktürün tarihsel bir önemi vardır. Onun bu önemi, makineli büyük üretime geçişin önkoşullarını yaratmasından kaynaklanmaktadır.[95] Üretim tarzında devrim, manüfaktürde emek-gücü ile, büyük sanayide emek araçları ile başlamaktadır. Buradaki temel problematik durum emek araçlarının alet olmaktan çıkıp "bir artı-değer üretme aracı..."[96] olan makineye dönüşmesidir. Makineli büyük üretime geçiş, özellikle iş aletlerindeki temelden değişiklikler ile makinelerin icat edilmesi ve yaygınlaştırılmasıyla başlamıştır.[97] Bu bağlamda Sanayi Devrimi'nin çıkış noktası olan makine,[98] tek bir aleti kullanan işçi yerine, oldukça fazla sayıda benzer aletleri çalıştıran ve gücünün şekli ne olursa olsun tek bir devindirici güç tarafından devindirilen bir mekanizmayı koymuş ve aynı zamanda fabrika sistemini de inşa etmiştir. "Fabrikanın gövdesi"[99] olan makine ilk önce kas gücünü vazgeçilmez bir öğe olmaktan çıkarmış, onun yerine kas gücü zayıf, vücut gelişmesi eksik ama eklem ve organları kıvrak olan işçileri çalıştıran bir araç halini almıştır. Bu nedenle de kadın ve çocuk emeği, makine kullanan kapitalist için aranan ilk şey olmuştur. Eş deyişle makinenin üretimde kullanımı ile birlikte daha az teknik eğitim ve güce gereksinim duyulmuş ve özellikle kadın işgücü[100] daha fazla aranır olmuştur. Emek ve emekçinin yerini alan bu güçlü araç yani makine, çok geçmeden, yaş ve cinsiyet farkı gözetmeksizin işçi ailesinin bütün üyelerini direkt bir biçimde sermayenin egemenliği altına sokarak, ücretli işçi sayısını çoğaltmanın bir aracı durumuna gelmiştir. Makine bu süreçte özellikle "erkeğin emek-gücünün değerini düşürmüş..."[101] ve bir sanayii tamamen ele geçirdiğinde işçilerin sürekli

bir rakibi olmuş, "kendisi ile rekabet eden işçiler arasında müzmin bir sefalet yarat[mıştır]."[102] Makine, işçinin karşısına sürekli onunla rekabet halinde olan ve onu gereksiz kılan bir rakip gibi çıkmakla kalmaz, aynı zamanda makine "işçiye düşman bir güçtür ve bunu, sermaye, hem bütün gücüyle ilân eder, hem de bundan yararlanır."[103] Makine işçiyi işten kurtarmadığı ve çalışmanın tüm ilginçliğini yok ettiği için işin hafiflemesi bile bir işkence halini almaktadır. Bu noktada **Marx**'a göre, "her türlü kapitalist üretim, yalnızca bir emek-süreci olmayıp, aynı zamanda bir artı-değer yaratma süreci de olduğu için, şu ortak özelliği gösterir: emek araçlarını kullanan işçi değildir, tersine, işçiyi kullanan emek araçlarıdır."[104] Makine kapitalist üretim tarzında çoğu işçinin üretim dışı kalmasını sağlayan, her an kullanıma hazır "yedek bir sanayi ordusu"[105] kurmasına olanak veren ve aynı zamanda kapitaliste işçi üzerinde denetim kurmasına olanak veren bir aygıta dönüşmüştür. Eş deyişle makine, çoğu işçinin üretim dışı kalmasına yol açmakta "sermayenin diktasına boyun eğmeye zorunlu, bir fazla işçi nüfusu meydana getirir."[106] Böylece kapitalist üretimde makine, **Marx**'ın dediği gibi, "sermayenin sömürücü gücünün başlıca konusu olan insan malzemesini artırmanın yanısıra, bu sömürünün derecesini de yükselt[mekte]"[107] ve sermayeye, sürekli eğilimini rahatça pratik etme olanağını sağlayan koşullar yaratmakta ve ayrıca sermayenin, işçilerin "emeğini sömürmek konusundaki iştahını kamçılayacak yeni dürtüler hazır[lamaktadır]."[108] Dolayısıyla makinenin kullanılmaya başlaması ile birlikte, işçi, sermayenin somutlaşmış şekli olan bu aracın bizatihi kendisi ile savaşmaya başlamış ve "kapitalist üretim tarzının maddi temeli olduğu için bu özel üretim aracı şekline karşı başkaldırmıştır."[109]

Marx'ın buraya kadar yaptığı analizler aslında kapitalizmin temeli olan sermaye birikimi sürecini açıklamaya yöneliktir. Bir para miktarının üretim araçlarına ve emek-gücüne dönüştürülmesi, sermaye olarak işlevde bulunacak bir değer miktarının atacağı ilk adımdır. Bu dönüştürülme işlemi, pazarda, dolaşım alanı içinde gerçekleşmektedir. İkinci adım ise, üretim süreci, üretim araçları, değerleri kendilerini oluşturan öğelerin değerini aşan ve bu yüzden başlangıçta yatırılan sermaye ile birlikte bir artı-değeri kapsayan metalara dönüşür dönüşmez tamamlanmaktadır. Bu metaların da derhal dolaşıma sokulması gerekmektedir. Bunların satılması, değerlerin para olarak gerçekleşmesi, bu paranın yeniden sermayeye dönüşmesi ve bu hareketin sürekli bir biçimde yenilenmesi gerekmektedir. Aynı evrelerin durmadan birbirlerini takip ettikleri bu dairesel harekete **Marx**, "sermayenin dolaşımı hareketi"[110] demektedir. Bu çerçevede sermaye birikiminin ilk koşulu, "kapitalistin elinde bulunan metaları satabilmesi ve aldığı paranın büyük kısmını sermayeye dönüştürmesidir."[111] Birikim için artı-ürünün bir bölümünün sermayeye dönüştürülmesi zorunluluğu bulunmaktadır. Artı-değer, ancak, değerini temsil ettiği artı-ürün, yeni sermayenin maddi öğelerini meydana getirdiği için sermayeye dönüşebilir.[112] Özü itibariyle hiçbir zaman başka birine ait olmayan yani kapitalistin malı olan artı-değerin sermaye olarak kullanılmasına ve tekrar sermayeye dönüştürülmesine **Marx**, "sermaye birikimi"[113] demektedir. Onun bakış açısından "... sermaye birikimi, artı-değerin varlığını; artı-değer, kapitalist üretimi; kapitalist üretim ise, meta üreticilerinin ellerinde daha önceden oldukça büyük bir sermaye ve emek-gücü kitlesinin bulunmasını öngörür."[114] Kapitalist üretim tarzının temeli olan ve onun "olmazsa olmaz koşulu"[115] durumunda bulunan sermaye birikimine ilişkin olarak **Marx**, "Biriktirin, Biriktirin! Musa da böyle der, peygamberler de!"[116] biçimindeki o ünlü cümlesini ileri sürmüş ve biriktirmenin, toplumsal zenginlik âlemi-

ni ele geçirmek, sömürdüğü insanların sayısını çoğaltmak ve böylelikle kapitalistin dolaylı ve dolaysız egemenliğini genişletmek[117] olduğunu bildirmiştir. Bu konuda **Marx** şöyle demektedir: "Sermaye arttıkça, ücretli emek kitlesi büyür, ücretli işçilerin sayısı çoğalır ... sermayenin egemenliği daha çok sayıda bireyleri kapsar."[118] Kısacası sermayenin birikimi, "proletaryanın çoğalması"na[119] ve kapitalistlerin proleterler üzerindeki başatlıklarının artmasına kaynaklık etmektedir. Sermaye, birikim sürecinde ikili bir aşamadan geçmektedir: sermayenin yoğunlaşması ve sermayenin merkezileşmesi. Eş deyişle "sermaye birikimi,...sermaye yoğunlaşmasını ve merkezileşmesini...birlikte getir[mektedir]."[120] Her şeyden önce, "bireysel meta üreticilerinin ellerinde toplanan belli miktarda bir sermaye birikimi, özgül kapitalist üretim tarzının zorunlu önkoşuludur."[121] Her bireysel sermaye, şu ya da bu ölçüde üretim araçlarının yoğunlaşmasıdır. Bu bireysel sermayenin aynı zamanda kendisinin büyüklüğü ölçüsünde bir emek-ordusu üzerinde komuta yetkisi bulunmaktadır. Aslında her birikim, yeni bir birikimin aracı olmaktadır. Sermaye olarak işlev gören servetin kitlesindeki çoğalmayla birlikte yükselen birikim, bu servetin bireysel kapitalistlerin ellerinde yoğunlaşmasını arttırmaktadır. Böylece birikim, boyutları genişlemiş bir üretim ile kapitalist üretim tarzına özgü usullerin dayandığı temeli genişletmektedir. Böylece "bir çok sermayelerin büyümesi, toplumsal sermayenin büyümesi sonucunu verir. ... bireysel sermayeler ve bunlarla birlikte üretim araçlarının yoğunlaşması, toplam toplumsal sermayenin parçaları olmaları oranında artar. ... sermaye birikimi ile birlikte kapitalistlerin sayısı da, şu ya da bu ölçüde artar."[122] Genel hatlarıyla denilebilir ki; toplam sermayeyi meydana getiren bireysel sermayelerin her biri, üretim araçlarının ve emek-sürecini temin eden bütün araçların kapitalistlerin ellerinde yoğunlaşması olarak görünmektedir ve toplam sermaye arttıkça bu yoğunlaşmada artmaktadır. İşte bireysel sermayelerin birikimine eş deyişle artı-değerin sermayeleştirilmesi aracılığıyla büyümesine sermayenin yoğunlaşması denir. Sermayenin merkezileşmesi ise sermayenin yoğunlaşmasından farklı bir süreçtir. Sermayenin merkezileşmesi, iki ya da daha fazla özerk ve bağımsız küçük sermayelerin bir tek ve bütün büyük bir sermaye halinde birleşmesi, eş deyişle bireysel sermayelerin daha sınırlı ve tek elde toplanması durumudur.[123] Kısacası sermayenin merkezileşmesi, "...daha önce oluşmuş bulunan sermayelerin yoğunlaşması, bağımsızlıklarına son verilmesi, kapitalistin kapitalist tarafından mülksüzleştirilmesi, bir çok küçük sermayenin, birkaç büyük sermayeye dönüştürülmesidir."[124] Sermayenin büyük bileşimi ile birlikte aynı zamanda çalışan ücretli işçi kesiminin önemli bir kısmı üretim-dışı kalmaktadır. Bu bağlamda **Marx**'a göre "kapitalist üretimin büyük güzelliği şuradadır: yalnız ücretli işçiyi durmadan ücretli işçi olarak yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda, sermaye birikimiyle orantılı olarak daima bir nispî ücretli işçi artı-nüfusunu da üretir."[125] **Marx**, sermayenin merkezileşmesi ile üretim dışı kalan bu kitleye nispî artı-nüfus [nispî nüfus fazlası] ya da yedek sanayi ordusu demektedir. Bu duruma ilişkin **Marx**, *Kapital*'de şöyle demektedir: "nispî aşırı emekçi nüfusu, yani sermayenin kendisini genişletmesi için gerekli olandan çok daha fazla bir emekçi nüfusu, bu yüzden de bir artı-nüfusu kendi enerjisi ve büyüklüğü ile doğru orantılı olarak durmadan üreten şey, kapitalist birikimin ta kendisidir."[126] Emekçi artı-nüfus, sermaye birikiminin ya da kapitalist temele dayanan zenginliğin gelişmesinin zorunlu bir ürünü olduğu gibi, aynı zamanda, tersine olarak da, bu nüfus fazlası, kapitalist üretim tarzının ana varlık koşulu haline de gelmektedir. Bu artı-nüfus, kapitalist üretim tarzında, "her an el altında bulunan yedek bir sanayi ordu-

su oluşturur ve bu ordu, tıpkı bütün masrafları sermaye tarafından karşılanarak beslenen bir ordu gibi, tümüyle sermayeye aittir. Fiilî nüfus artışının sınırlarından bağımsız olarak bu artı-nüfus, sermayenin kendisini genişletme konusunda değişen gereksinmelerini karşılamak üzere, daima sömürülmeye hazır, bir insan malzemesi kitlesi yaratır."[127] Demek ki, kapitalist üretim tarzı, emekçi nüfus kitlesinin bir kısmını sürekli bir biçimde işsiz ya da yarı-işsiz bir duruma getirmektedir. Bu süreçte aynı zamanda proletaryanın çalışan kesiminin de aşırı-çalışması söz konusudur. Proleterlerin çalışanlarının aşırı-çalışmaları bir yandan yedek işsiz ordusunun saflarını şişirirken öte yandan da bu yedek sanayi ordusunun rekabet yoluyla çalışan proleterler üzerindeki sürekli çoğalan baskısı, bunları, aşırı-çalışmaya boyun eğmeye ve sermayenin tahakkümü altına girme zorunda bırakmaktadır. Sözgelimi "yedek sanayi ordusu, duraklama ve gönenç dönemlerinde faal emek-ordusunu baskı altında tutar, aşırı-üretim ve coşkunluk dönemlerinde bu faal ordunun isteklerini dizginler."[128] Bütün bunlarla birlikte **Marx**, kapitalist birikiminin mutlak genel yasasını ortaya koymak istemektedir. Buna göre toplumsal servet, işleyen ve çoğalan sermaye, bu sermayenin ölçüsü ile hızı ve dolayısıyla proletaryanın mutlak kitlesi ve emeğin üretkenliği ne kadar büyük olursa yedek sanayi ordusu da o kadar büyük olmaktadır. Sermayenin büyüme ve genişleme gücü ile denetimindeki emek-gücünün genişlemesi ve çoğalması aynı nedene bağlıdır. Bunun için yedek sanayi ordusunun nispî büyüklüğü, servetin potansiyel enerjisi ile birlikte artmaktadır. Fakat bu yedek sanayi ordusunun faal orduya oranı ne kadar büyük ise yoksulluğu, çalışma sırasında katlandığı sıkıntılarla ters olan toplam artı-nüfusun kitlesi de o denli büyük olmaktadır. Dolayısıyla bir yanda "faal emek-ordusunun hastanesi, yedek sanayi ordusunun safrası..."[129] olan yoksulluk, diğer yanda yoksulların emek-gücünün ve ürettikleri artı-değere el konması ve onların emeğinin muazzam bir biçimde sömürülmesine dayanan zenginlik. Bu bağlamda Marx şöyle demektedir: "... kapitalist sistemde emeğin üretkenliğinin yükseltilmesi için kullanılan bütün yöntemler, bireysel emekçinin aleyhine kullanılıyordu; üretimi geliştirme araçlarının hepsi, üreticiler üzerinde egemenlik kurulması ve sömürülmesi araçlarına dönüşüyordu; bunlar, emekçiyi, bir parça insan haline getiriyor, onu makinenin bir parçası düzeyine indirgiyor, yaptığı işin bütün sevimliliğini yok ederek nefret edilen bir eziyet haline sokuyordu; bilimin bağımsız bir güç olarak sürece katılması ölçüsünde işçiyi, emek-sürecinin entelektüel yeteneklerinden uzaklaştırıyor; çalışma koşullarını bozuyor, emek-süreci sırasında nefret edilecek bir despotluğa boyun eğmek durumunda bırakıyor; tüm yaşamını yalnızca çalışma yaşamı şekline sokuyor ve karısıyla çocuklarını, sermaye, **Juggernaut**'un çarkları arasına sürüklüyordu. Ne var ki, bütün artı-değer üretim yöntemleri, aynı zamanda, birikim yöntemleridir; ve birikimdeki her genişleme, bu yöntemlerin gelişmesi için bir araç haline gelir. Bundan da şu sonuç çıkar ki, sermaye birikimi oranında, aldığı ücret, ister yüksek ister düşük olsun, emekçinin yazgısı daha da beter olacaktır. En sonu, nispî artı-nüfusu ya da yedek sanayi ordusunu, birikimin büyüklüğü ve hızı ile daima dengeli durumda tutan yasa, emekçiyi, sermayeye, **Vulcan**'ın **Prometheus**'u kayalara mıhlamasından daha sağlam olarak perçinler. Sermaye birikimine tekabül eden bir sefalet birikimi yaratır. Bu yüzden, bir kutupta servet birikimi, diğer kutupta, yani kendi emeğinin ürününü sermaye şeklinde üreten sınıfın tarafında, sefaletin, yorgunluk ve bezginliğin, köleliğin, bilgisizliğin, zalimliğin, aklî yozlaşmanın birikimi ile aynı anda olur."[130] Kısacası **Marx**'a göre sermayenin yoğunlaşması ve daha sonra da merkezileşmesi ile oluşan süreçte

sermayenin büyümesi ve genişlemesine koşut olarak proletaryanın yoksullaşması da artmaktadır. Kapitalist birikimin büyüme hızı ne kadar büyük olursa proletaryanın toplumsal ve ekonomik koşulları da o derece olumsuzlaşır. **Marx** bu süreçte aslında sermayenin oluşum mantığına yani mülksüzleştirme olgusuna dikkat çekmektedir. Kapitalist üretim tarzı, emeğin nesnel koşullarının [hammadde, üretim aracı ve işçiyi üretim süresince canlı ve dinamik tutacak temel gereksinim maddeleri] mülkiyeti ile emeğin birbirlerinden ayrılmasına dayanmaktadır.[131] Böylelikle kapitalist üretim tarzı, emekçilerin, emeklerini gerçekleştirebilecekleri üretim araçları üzerinde her türlü mülkiyet hakkından tamamen ayrılmış ve kopmuş olmalarını[132] esas almaktadır. Konuya dair *Kapital*'de ileri sürdüğü argüman oldukça nettir: "... bireylerin malı olan dağınık üretim araçlarının toplumsal ve yoğunlaşmış birimler haline, pek çok insanın cüce mülkiyetinin birkaç kişinin dev mülkiyeti haline dönüştürülmesi, büyük halk yığınlarının, topraktan, geçim araçlarından ve emek araçlarından yoksun hale getirilmesi, halk yığınlarının bu korkunç ve ıstıraplı mülksüzleştirilmesi işlemi, sermayenin tarihinin başlangıcını oluşturur."[133] Mülksüzleştirme, kapitalist üretim tarzının kendi içinde taşıdığı yasaların işlemesi ve özellikle sermayenin merkezileşmesi/tekelleşmesi süreci ile gerçekleşmektedir. Mülksüzleştirme işlemi emekçi kesimi tükettiği gibi bir kapitalistin diğer birçok kapitalisti yok etmesini de sağlamaktadır. Kapitalist üretim tarzının ana öğelerinden biri olan mülksüzleştirme sürecini **Marx** şöyle açıklamaktadır: "Emek-sürecinin, gitgide boyutları büyüyen kooperatif şekli, bilimin bilinçli teknik uygulaması, toprağın yöntemli bir biçimde işlenmesi, emek araçlarının ancak ortaklaşa kullanılabilir emek araçlarına dönüştürülmesi, bütün emek araçlarının bileşik toplumsal emeğin üretim araçları olarak kullanılmasıyla sağlanan tasarruf, bütün insanların dünya pazarları ağına sokulması ve böylece kapitalist rejimin uluslararası bir nitelik kazanması, bu merkezileşme ya da birçok kapitalistin birkaç kapitalist tarafından mülksüzleştirilmesi ile el ele gider."[134] Kapitalist üretim tarzının bir ürünü olan bu mülk edinme tarzı, en son analizde kapitalist özel mülkiyeti yaratmakta ve onun büyümesine katkıda bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda mülk sahibinin emeğine dayanan bireysel özel mülkiyetin de ilk yadsınmasıdır. Fakat kapitalist üretim tarzı bir doğa yasasının kaçınılmaz zorunluluğu ile kendi yadsınmasını üretmektedir. **Marx** bu durumu "yadsımanın yadsınması"[135] olarak nitelemektedir.

Sonuçta kapitalist üretim tarzının bütün avantajlarını sömüren ve tekellerine alan büyük sanayiinin gelişmesi ve sermaye sahiplerinin sayılarındaki sürekli azalmayla birlikte yani sermayenin merkezileşmesi ve mülksüzleştirme ile, sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma ve sömürü de alabildiğine artmaktadır. Hem emeğini satmak zorunda kalan ücretli emekçiyi ve hem de kapitale sahip olan kapitalisti doğuran bu gelişmenin yani "kapitalist dönemin başlangıcı 16. yüzyıldır."[136] Kapitalist üretim tarzı kısacası, üç temel olgu ekseninde şekillenmektedir:[137] 1) Üretim araçlarının az sayıda insanın elinde toplanması ve böylece bunların, doğrudan kullanan işçilerin mülkiyetinden çıkıp, toplumsal üretim güçleri halini alması, 2) Emeğin kendisinin toplumsal emek halinde örgütlenmesi: elbirliği, işbölümü ve emeğin, doğal bilimler ile birleştirilmesi vasıtasıyla, 3) **Dünya pazarı**nın yaratılması.

Görüldüğü üzere, kapitalizm, ortaya çıkışı ve mantığı gereği kendisini ulusal alan ile sınırlayan bir düzenek değildir, tam tersine dünya pazarına yönelik yani tüm **dünyaya yayılma**yı esas alan ve dünyayı kuşatmaya yönelik bir sistemdir. **Marx**, ekonominin kapitalist üretim tarzı tarafından uluslararasılaştırılmasını vurgularken sağlam bir zemine dayanmaktaydı: " 'Ulusların evrensel düzeyde birbiri-

ne Bağımlılığı'nı sağlayarak 'endüstrinin ulusal temelini tahrip eden' dünya piyasasının oluşması."[138] Bu durumu **Marx** *Kapital*'deki "bir ülkenin kapitalist sınıfının tümü, kendi kendisinden kâr sağlayamaz,"[139] şeklinde ifade etmektedir. Günümüzdeki küreselleşme tartışmalarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla kapitalizmin diasporası olan küreselleşmeyi de yeni bir süreçmiş gibi kavramamak gerekir. Nitekim **Marx**'ın "Amerika'da altın ve gümüşün bulunması, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlere gömülmesi, Doğu Hint Adalarının ele geçirilmeye ve yağmalanmaya başlanması, Afrika'nın, kara-deri ticaretinin av alanı haline getirilmesi, kapitalist üretim çağının pembe renkli şafak işaretleriydi,"[140] şeklindeki saptaması kapitalizmin küresel olduğuna işaret etmektedir.

Bu çerçevede multidisipliniter tarihsel sosyal bilimci **Wallerstein** da, küreselleşmenin yeni bir oigu olmadığını, "yüzyıllardır sistemin en temel özelliklerinden biri olduğu halde, daha yeni keşfedil[diğini]"[141] vurgulamaktadır. **Wallerstein**'ın bu görüşüne **S. Amin** de katılmaktadır. **Amin**, varolan sistemin yani kapitalist düzenin küreselleşmesinin kesinlikle yeni bir şey olmadığını, küreselleşmenin bizatihi kendisinin, beş yüz yıl önce Amerika'nın keşfi ile başlayıp Aydınlanma Çağı'nın evrenselliğinde devam eden bir süreç olduğunu ileri sürmektedir.[142] Açıkçası **Wallerstein** ve **Amin**, küreselleşmeyi kapitalizmin kökenleriyle ve tarihsel gelişim süreci ile temellendirmektedirler. Kapitalizm, her şeyden önce, tarihsel bir sosyal sistem[143] konumundadır ve "bu tarihsel sistemin doğuşunun on beşinci yüzyıl sonları Avrupası'nda yer aldığı; sistemin zaman içinde, on dokuzuncu yüzyıl sonlarına gelindiğinde tüm yerküresini kaplayacak biçimde mekân içinde de genişlediği; bugün hâlâ tüm yerküresini kapla[dığı]"[144] bir gerçektir. Kapitalizmin diasporası ile bağıntılı küreselleşmenin, 16. yüzyılda şekillenmeye başladığını kabul edebiliriz. "Tüketilebilecek olandan fazla üretme"[145] eğilimi taşıyan kapitalizmin günümüzdeki formu, "küreselleşmiş kapitalizm"dir.[146] Küreselleşmiş kapitalizmin yani reel kapitalizmin esas özelliği ise kutuplaşmadır.[147] Eş deyişle küreselleşmiş kapitalizm, dünya ölçeğinde merkez ülkeler [egemen güçler] ile çevre ülkeler [sömürülen ülkeler] arasında, "kutuplaşmayı üretme, yineleme ve derinleştirme doğal eğilimiyle..."[148] donanımlıdır. 20. yüzyılda kapitalizm, yeni bir düzenliliğe değil, "küresel düzensizliğe"[149] ve dünya ölçeğinde "eşitsiz gelişme"ye[150] kaynaklık etmektedir. Küreselleşme, egemen güçlerin çıkarınadır ve çağımıza yön verenlerin programı durumundadır: "İşçi sınıfının kazanılmış haklarını yok etmek, sosyal güvenlik ve istihdamı koruma sistemlerini parçalamak, yoksulluk ücretlerine dönmek, üretici sistemlerine taşeron statüsü yükleyerek, görece sanayileşmiş ülkelerin fırsatlarını sınırlandırırken, belli çevre ülkelerini hammadde sağlayıcıları olarak modası geçmiş statülerine döndürmek ve gezegenin kaynaklarının çarçur edilmesini hızlandırmak: İşte bugünkü egemen güçlerin programı budur."[151]

Sonuçta **Marx**'ın 19. yüzyılda çözümlediği kapitalizm ile günümüzdeki küreselleşme tartışmaları çerçevesinde çözümlediğimiz kapitalizmin amacı ve mantığı değişmemiştir. **Marx**'ın ele aldığı biçimi ile emeğin sömürüsü, mülksüzleştirme, yoksullaştırmaya ve "aşırı-üretim, aşırı-nüfus, aşırı-tüketim"[152] adlı üç güzel meleğe dayalı kapitalizm, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kendisini ad değiştirerek yani küreselleşme adı ile daha fazla sömürü, mülksüzleştirme, yoksullaştırma ve üç meleğine aşırı-silahlanma, aşırı-militarizm, aşırı-milliyetçilik, aşırı-ırkçılık, aşırı-etniklik, aşırı-şovenizm ve aşırı-dincilik gibi yeni melekler ekleyerek etkin bir formda sürdürmektedir. 20. yüzyılda öne çıkan ve toplumların önemli bir kısmının

temel ekonomi politiği olan ve Sovyetler Birliği'nin çözülmesi ve dolayısıyla ona bağlı toplumların ayrışmaları ile bütün dünyanın temel üretim tarzı haline gelen kapitalizm ve onunla bağlantılı küreselleşme gibi oluşumlar, 19. yüzyılın ürünü ve birikimidir. Dolayısıyla 20. yüzyıl yeni üretim tarzı inşa etmede bir sefalet çekmiştir. 20. yüzyılda dünya egemenliği kapitalist Batı'nın tekelindedir. Dünyaya yön veren Batı'dır. Oysa **B. Sezer**'in de işaret ettiği üzere, "Batı'nın dünya egemenliğini ele geçirişi tamamen 19. yüzyılın ürünüdür."[153] Dünyadaki toplumlar arası ilişkilerde yeni arayışların olmaması-olsa bile başarı elde edilememesi-önemli bir sorun olarak durmaktadır. Aynı biçimde Sovyetler Birliği'nin 1917 Ekim Devrimi ile pratik etmek istediği ve bunda da başarılı olamadığı sosyalizm de 19. yüzyılın düşün örgüsüdür.

Diğer yandan 20. yüzyılın insan ve toplumlarının peşinden koştukları idealler, sözgelimi demokrasi, ulusalcılık hareketleri, ulus-devlet, ulusun egemenliği, ulusal bağımsızlık, demokratik politikanın doğuşu, demokratik toplumsallaşma, iktidarı kamuoyunun kurması laiklik, laikleşme, laikleştirme, sendikal hareketler, özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve insan hakları gibi anlayışların hiç birisi bu yüzyıla ait değildir. Çünkü bunların tamamı Batı'daki büyük devrimlerin özellikle Fransız Devrimi'nin[154] ürünüdürler. Dolayısıyla söz konusu söylem, anlayış, argüman ve idealler bugünkü anlamı ve içeriği ile tamamen 19. yüzyıla aittirler. Sözgelimi 20. yüzyıl insanının adeta idolleştirdiği insan haklarını ele alalım. 20. yüzyılda çok tartışılan fakat içeriği zenginleştirilemeyen, belli birtakım hak ve özgürlüklerden, özellikle yasal haklardan bütün insanların yararlanabilmesi anlayışına dayalı olan insan hakları, bütün insanların insanca yaşaması iddiası ve söylemine dayalı olarak Fransız Devrimi sonrası burjuvazinin[155] insanlığa sunduğu bir projedir. Bugünkü bilinen şekli ile insan hakları, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10Aralık 1948'de kabul ettiği "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi"ni referans almaktadır. Birleşmiş Milletler üyesi 58 devletten 48'inin olumlu oyu ile benimsenen 30 maddelik bildirgenin temelini, 26.8.1789'da Fransız Devrimi Kurucu Meclisi'nin onayladığı "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi" oluşturmaktadır.[156] Bu bildirinin ana maddeleri arasında insanların hukuksal açıdan özgür ve eşit olarak doğdukları, baskı ve işkenceye başkaldırmanın insanın doğal bir hakkı olduğu, var olan ve oluşturulacak olan yasaların ancak yasalarla korunabileceği ve insanların düşüncelerini ifade etme özgürlüklerinin var olması gösterilebilir. Görüldüğü üzere, 20. yüzyılda insan haklarına ilişkin önemli atılım ve girişimler 20. yüzyıl öncesine uzanmaktadır. Dolayısıyla 20. yüzyıl insanlara ve toplumlara yeni idealler ve amaçlar inşa etmede sefalet içinde yüzmüştür.

Tıpkı 20. yüzyıl insanının önemli ideallerinde olduğu gibi, 20. yüzyıla yön veren ideolojilerin- bu arada hemen belirtelim ki, "ideoloji kavramı, Fransız Devrimi'yle birlikte kullanılmıştır"[157] - bütünü de 19. yüzyıl kaynaklıdır. Bu çerçevede **Wallerstein**, "bilinçli politik ve kollektif olarak formüle edilen bir *dünya görüşü*"[158] olan ideolojilerin yani "muhafazakârlık", "liberalizm" ve "sosyalizm"in erken 19. yüzyıldaki büyük dönüşüm ve değişimlere koşut bir biçimde inşa edildiklerini ileri sürmektedir. Bunlar arasında kurumsal olarak ortaya çıkan ilk ideoloji, muhafazakârlıktır. Muhafazakârlığın öncelikli olarak tarih sahnesinde yer edinimi rastlantısal değildir. Çünkü 19. yüzyılda ortaya çıkan makroskopik değişimlerin temposunu azaltmak, mümkün olan en yavaş değişim ritmini sağlamak, kısacası kapitalist modernliğin büyük bir proje olarak toplumsalı yeniden yapılandırmasına tepkide bulunmak için muhafazakarlık ideolojisi inşa edilmiştir. Muhafazakârlar,

önceliği daha çok reformcular ve devrimcilerin argüman ve söylemlerine karşı duracak aile, cemaat, kilise ve monarşi gibi yapıların korunması ve ideolojilerinin merkezi motifi ve söylemi olan geleneklere vermektedirler. Kapitalist modernliğin doğal ve resmi ideolojisi olan ve kendisini muhafazakârlığın muhalifi olarak tanımlayan liberalizm ise bilinçli bir şekilde 19. yüzyıldaki büyük dönüşüm ve değişimlere yardımcı olacak, onları kanalize edecek ve kolaylaştıracak yasal reformların devlet tarafından yapılmasını öngören/varsayan bir söylemi temel almaktadır. Sosyalizm ise 19. yüzyılda Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi gibi makroskopik dönüşüm ve değişimlerin yarattığı kaotik dünyanın üçüncü ideolojisi olarak doğmuştur. Sosyalizm, genel hatlarıyla, liberal ideolojinin temel öncülünü [ilerleme teorisini] kabul eden ve bu öncüle iki temel tanımlama ekleyen bir ideolojidir. Bu noktada sosyalizmde ilerleme sürekli bir şekilde gerçekleşen bir şey olarak değil, sıçramalı yani devrimle gerçekleşen bir şey ve mükemmel topluma doğru gidişatında dünya nihai aşamaya değil, ondan bir önceki aşamaya ulaşmış olarak kavranmıştır.[159] Her şeyden önce "kapitalizmin yadsınması"[160] olan sosyalizmin özü, tarihin akışını hızlandırmaktır, bu yüzden de "reform" sözcüğünden çok "devrim" sözcüğü sosyalistler için ön planda olmuştur. Kapitalist toplumu dönüştürecek olan ana sınıf proletaryadır.

Aslında 20. yüzyılın ideoloji ve siyasal sistemleri dikkatli bir biçimde incelendiğinde; varolan ideolojilerin hiç birinin bu yüzyıla ait olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada tarihsel ve toplumsala dair olan her türlü kalıtı muhafaza eden, geleneksel yapıları öne çıkaran ve değişim karşıtı bir ideoloji olan muhafazakârlık ve onunla ilintili gelenekçilik ve köktendincilik söylemlerinin; toplumsal sınıflara ve sınıfsal eşitsizliklere gönderme yapmaksızın ya da onları yok sayarak toplum içindeki bireylerin ulusal bilince, ait oldukları topluma bağlı olmalarını ön-koşul olarak kabul eden, "milli kimlik"i referans alan milliyetçilik ve onunla bağıntılı ırkçılık ve etnikçilik söylemlerinin; mülkiyete sahip olanlar ile mülksüzler arasındaki sınıfsal uzlaşmazlıkların olmadığı, sınıfsal düzeyde eşitsizliklerin giderildiği, toplumsal ölçekte emeğin sömürüsünün olmadığı ve çoğunluğun erkine dayanan sosyalizm; bireyin çıkar, özgürlük ve mutluluğunu temel aldığını iddia eden, devlet ve toplumun birey için var olduğu bir anlayışı getiren ve burjuva sınıfının ideolojisi olan liberalizm; sosyalizmin bazı yönleri ile ağırlıklı olarak liberalizmin temel özelliklerinin bir karışımı olan sosyal demokrasi ve onunla bağıntılı laikleşme/laiklik/laikleştirmenin tamamıyla 19. yüzyılın ürünü olduklarını söyleyebiliriz. Kısacası, 20. yüzyıldaki büyük ideolojiler, onların fraksiyonları ve yeni olduklarını iddia eden tüm ideolojiler 19.yüzyılda üretilmişlerdir. Dolayısıyla 20.yüzyıl ideoloji üretmede sefalet yaşamıştır ya da 20. yüzyıl ideolojik sefaletin olduğu yüzyıldır.

19. yüzyılın egemen sınıfı olarak ortaya çıkan ve 20. yüzyılda tarih sahnesindeki yerini iyiden iyiye sağlamlaştıran burjuva sınıfının ideolojisini [liberalizmi] meşrulaştırma işlevi yüklü sosyal bilimler de, insanlık ve düşün tarihinde önemli dönüşüm ve değişimlerin belirginleştikleri bir yüzyıl olan 19. yüzyıl sonunun icadıdır.[161] Çünkü sosyoloji, ekonomi, politika bilimi ve antropoloji gibi sosyal bilim disiplinlerinin bizzat isimleri de dahil olmak üzere, kavramsal terminolojilerinin büyük bir kısmı 19. yüzyılda inşa edildi.[162] 19. yüzyılda Batı'da, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin kaynaklık ettiği hızlı toplumsal değişim, dönüşümleri ve kaotik yapıları anlama, egemen sınıfların sınıfsal çıkarlarına uygun bir biçimde sosyal dünyanın incelenmesi eksenli sosyal bilimler [ekonomi, sosyoloji, politika bilimi ve tarih] ile Batı-dışı toplumları tahakküm altına alma anlayışı bağlamında

söz konusu toplumların tarihseline, yapı ve işleyişlerine ilişkin veri toplama ve bilgi edinme maksadıyla yeni sosyal bilimler [antropoloji ve doğubilimi] icat edilmiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren sosyal bilimlerin epistemolojisi ve metodolojisi giderek artan bir biçimde "pozitivistik"[163] olmuştur. 19. yüzyıl sosyal bilim paradigması ve inşa edilen teorik çabalar 20. yüzyıl sosyal bilimin teorik açılımlarında belirleyici olmuş ve hatta 20. yüzyılda sosyal bilimlerde inşa edilen teoriler [sosyal teoriler] 19. yüzyılın sosyal teorilerinin yeni terimlerle yeniden inşasından öteye gidememiştir. Sözgelimi 20. yüzyıl sosyolojisinin önemli teorileri ve sosyolojik gelenekleri en yaygın kullanımıyla çağdaş sosyoloji teorileri hiç de "çağdaş" ve "yeni" değildir yani 20 yüzyılda icat edilmemiştir. Çağdaş sosyoloji teorileri[164] tamamıyla 19 yüzyıldaki **Karl Marx**'ın, geç 19.yüzyıl ile erken 20. yüzyılda yaşayan **Max Weber** ve **Emile Durkheim**'ın teorik açılımlarına dayanmaktadır. Örneğin çağdaş sosyoloji teorilerinden işlevselcilik, özellikle **Durkheim, Weber, Comte** ve **Spencer** gibi klasik sosyoloji teorisyenlerinin görüşlerinden kaynaklı olarak **T. Parsons** ve **R. K. Merton** tarafından 20. yüzyıl Batı toplumlarındaki kapitalizmin krizlerine ve kapitalizmin yol açtığı "yeni düzensizliklerin" önüne set çekme eğiliminden hareketle, toplumdaki bütünleşme, değerler, normlar, durağanlık, düzen ve konsensüs üzerinde odaklaşmıştır. Toplumu birbiri içine girmiş, karşılıklı işlevsel bağıntı içinde bulunan öğelerin oluşturduğu sistemler bütünü olarak kavrayan, ortak değerler sistemi çerçevesinde toplumda bütünleşmenin gerçekleşeceğini savunan, toplumu oluşturan her öğenin diğer öğeler ve toplumla tam bir konsensüs içinde olduğunu iddia eden, böylelikle de toplumda disfonksiyonlar, gerginlikler, çatışma ve sapmanın pozitif işlevlerini yadsıyan, toplumda ani ve devrimsel değişmeler olamayacağını, bunun yerine toplumsal değişmenin, derece derece ve düzenli bir biçimde gerçekleştiğini kısacası toplumu, öğelerinin mükemmel bir şekilde bütünleşmiş bir yapısı olarak ele alıp toplumdaki öğeleri bütünle, bütünü oluşturan öğeleri ise birbirleriyle ilişkilendiren, önemli olanın düzen, denge, uyum ve konsensüs olduğunu varsayan işlevselcilik[165] **Comte-Spencer-Durkheim** çizgisinin bir uzanımı çerçevesinde değerlendirilebilir. Batı toplumlarında kapitalizmin krizlerine işlevselcilik dışında bir çözüm üretme eş deyişle yeniden Marx'a yönelim sürecinde inşa edilen bir çağdaş sosyolojik teori olarak çatışma teorisi, **R. Dahrendorf, L.A. Coser, C.W. Mills** gibi temsilcileri vasıtasıyla çatışma, çelişki, değişme, baskı, güç, otorite ve çıkar gibi terimler çerçevesinde toplumu; temel maddi gereksinimler ve kaynaklar için savaşım veren zıt grupların bir sistemi olarak değerlendirmekte[166] ve toplumsal çatışmanın, monopolleşme ve kaynakların kıtlığından doğduğunu, çatışma ve çelişkinin toplumdaki öğeler-toplumsal sınıflar değil- arasında sürekli olarak var olduğunu, çatışmanın, toplumun amaçlarını yerine getirmesine, ilerlemesine, değişmesine katkıda bulunduğunu, toplumun bütünlüğü için işlevsel olduğunu, onun asla yok edilemeyeceğini, toplumda zorlama ve çatışmaya dayalı bir dengenin varlığını ileri sürmektedirler. Çatışma teorisi **Marx**'ın argümanlarının kapitalist düzen bağlamında kötü bir biçimde revizyona tabii tutulmasından başka bir şey değildir. Ayrıca neo-Marxist sosyoloji teorileri olan yapısal-Marxizm, eleştirel teori ve bağımlılık teorisi **Marx**'ın teorik ve düşün yöneliminin daha dikkate değer yeniden değerlendirilmesidir. Yine Weber'in etkisi çağdaş sosyolojik akım ve anlayışlarda belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Sembolik etkileşimcilik, sosyal alışveriş teorisi, etnometodoloji ve fenomenolojik sosyoloji, yorumsamacı [hermeneutik] sosyoloji geleneği **Weber**'in sosyolojik kavrayışı temellidir. Başka bir anlatımla 20.yüzyıl sosyoloji gele-

nekleri üç büyük kurucu sosyologun yani **Marx, Weber** ve **Durkheim**'ın görüşlerinin ya da sırasıyla Marxist sosyolojinin, anlamacı/ yorumcu/ hermeneutik sosyolojinin ve pozitivist sosyolojinin bir açılımıdır. Kısacası sosyoloji de dahil olmak üzere 20. yüzyılda başat olan bütün sosyal bilimler 19. yüzyılın ürünü ve birikimine dayalıdır ve 20. yüzyılda sosyal bilimler teorik ve metodolojik bakımdan yeni açılımlar üretmekte yeterince başarılı olamamışlardır. Dolayısıyla 20. yüzyıl sosyal bilimler için bir sefalet yüzyılı olmuştur. Yine 20. yüzyılda felsefe ve sosyal bilimler alanında bir **Marx**, bir **Hegel**, bir **Kant**, bir **Nietzsche** çapında ve büyüklüğünde bir filozof ortaya çıkamamıştır, dolayısıyla onların felsefi anlayışlarını aşacak bir felsefi akım inşa edilememiş, inşa edilenler ise adı anılan ya da 20. yüzyıl öncesi filozofların felsefi sistemlerine dayanmaktadır. 20. yüzyıl felsefi yönelimlerini [varoluşçuluk, neo-pozitivizm, fenomenoloji, neo-Marxizm, Frankfurt Okulu, postmodernizm gibi] 19. yüzyılda iyice şekillenmiş olan idealizm ve materyalimin dışında düşünmek olanaklı mı? Sözgelimi 20. yüzyılın en önemli felsefe okullarından biri olan Frankfurt Okulu üyeleri bile kendilerini **Kant, Hegel** ve **Marx**'ın felsefeleri dışında görmemekte ve Marxist teorinin yeniden düşünülmesine odaklanmaktadırlar. Bu bağlamda Frankfurt Okulu teorisyenleri, "Marxist teorinin, bir yandan geçmişteki yanlışlıkları açıklayabilme öte yandan da gelecek için bir eylem çizgisi belirleyebilme umuduyla, temelindeki düşünsel dayanakların yeniden ele alınıp incelenmesi"ni[167] kendilerine ilgi odağı olarak seçmişlerdir. Eleştirel Teorisyenler olarak da bilinen Frankfurt Okulu[168] üyeleri, Marxist teorinin/kavramların çok sıkı bir şekilde yeniden değerlendirilmesi, eş deyişiyle **Marx**'ın görüşlerinin kökten bir biçimde gözden geçirilerek yenilenmesi, Marxizmin çağdaş deneyim ve koşulların ışığı altında canlandırılması gerekliliğinden hareket etmiştir.[169] Bunu yaparken de Frankfurt Okulu'nun düşünürleri Marx[izm] üzerine yapılan incelemelerde ıskalanmış bir konu olan **Marx**'ın felsefi geçmişine ve ayrıca teorinin praxis ile olan ilişkisine yönelmişlerdir. Böylelikle de kendilerini "Genç Hegelcilerin çağdaşları"[170] olarak etiketlemektedirler. Kısacası 20. yüzyıl, sosyal bilimlerde bir 19. yüzyıldaki gibi etkin ve önemli [**Marx, Weber, Comte** ya da **Durkheim**'ın teorileri gibi] sosyal teorilerin, metodolojik kavrayış ve açılımların yapılamadığı, aynı zamanda büyük filozofların kaybolduğu yüzyıldır. Çünkü 20. yüzyıl, klasik sosyoloji teorisi üretecek çapta büyük sosyologlar, **D. Ricard**o gibi büyük ekonomistler ya da **Kant** ve **Hegel** gibi büyük filozoflar üretecek bir birikim oluşturamamıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; birikimsel bir süreç içerisinde ilerleyen insanlık tarihinde 19. yüzyıl en çarpıcı yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. 19. yüzyıl, dünyadaki tüm toplumları derinden etkileyen, dünyanın yapısını yeniden şekillendiren, 20. yüzyıl toplum ve devlet sistemlerini inşa eden, onlara üretim tarzlarını ve ideolojik yönelimlerini kazandıran, bilimsel ve düşünsel eğilimleri belirleyen bir yüzyıldır. Yeni üretim tarzları inşa etmede, yeni ideolojiler üretmede- ve hatta 19. yüzyıl sonrası için inşa edilen sosyalizmi bile anlamada- teorik ve metodolojik bakımdan sosyal bilimlerde gelişim kaydetmede ve felsefede yeni açılımlar yapmada sefalet içinde bulunan 20. yüzyılın sosyo-ekonomik, siyasal, kültürel, düşünsel ve bilimsel temellerini, inşa ettiklerini, geliştirdiklerini, varolan sorunlarını ve onların çözümlerini önemli ölçüde 19. yüzyılda bulabilmekteyiz. Bu yüzden içinde bulunduğumuz 21. yüzyılda da aynı düşün sefaletinin yaşanmaması için 19. yüzyılı yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ALTHUSSER, Louis; Kapital'i Okumak, Çev. C. A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul, 1995.

AMİN, Samir; Eşitsiz Gelişme-Çevre Kapitalizmi Toplumsal Kuruluşları Üzerine Deneme, Çev. A. Kotil, Arba Yayınları, İstanbul, 1991.

AMİN, Samir; Üçüncü Dünya Demokrasi ve Sosyalizm, Çev. Y. Bener-F. Başkaya , Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.

AMİN, Samir; Kaos İmparatorluğu-Yeni Kapitalist Küreselleşme, Çev. İ. Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1993.

AMİN, Samir; Küreselleşme Çağında Kapitalizm, Çev. V. Eranus, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

AMİN, Samir; Kapitalizmin Hayaleti-Günümüz Entellektüel Modalarının Bir Eleştirisi, Çev. C. Algan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

ANDERSON, Perry; Tarihsel Materyalizmin İzinde, Çev. M. Bakırcı ve H. Gürvit, Belge Yayınları, İstanbul, 1986.

ARRIGHI ve diğerleri, Sistem Karşıtı Hareketler, Çev. C. Kanat ve diğerleri, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

BAKUNIN, Mihail; Devlet ve Anarşi, Çev. M. Uyurkulak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

BAECHLER, Jean; Kapitalizmin Kökenleri, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.22.

BALIBAR, Etienne; Marx'ın Felsefesi, Çev. Ö. Laçiner, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

BEBEL, August; Kadın ve Sosyalizm, Çev. S.N.Kara, İnter Yayınları, İstanbul, 1991, s.233.

BESSE, Guy, "Sunuş", MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Felsefe Metinleri [iç.], Çev. K. Somer ve diğerleri, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

BOGARDUS, Emory S.; The Development of Social Thought, David McKay Company Inc, New York, 1960.

BROWN, Chris H.; Understanding Society- An Introduction to Sociological Theory, John Murray Ltd., London, 1981.

BUHR M. ve diğerleri, Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi, Çev. V. Atayman, Birim Yayınları, İstanbul, 1984.

COSER, Lewis A; The Function of Social Conflict, The Free Press, New York, 1964.

DAHRENDORF, Ralf, Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford University Press, California, 1959

DAHRENDORF, R.; "Toward a Theory of Social Conflict", Social Change [iç], A. Etzioni ve E. Etzioni [ed] Basic Books, New York, 1964.

DAVIS, Kingsley; "The Myth of Functional Analysis as a Special in Sociology and Antropology", American Sociological Review [iç.] Vol: 24, December, 1959.

DECOUFLE, Andre-Clement; Devrimler Sosyolojisi, Çev. M. Aközer, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

DESAI, Meghnad; "Kapitalizm", Çev. A. Doğan, Marxist Düşünce Sözlüğü [iç.], T. Bottomore ve diğerleri [ed.], İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

DOBB, Maurice; Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler, Çev. F. Akar, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

DURAND, Jean-Pierre; Marx'ın Sosyolojisi, Çev. A. Aktaş, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

EAGLETON, Terry, İdeoloji, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

ENGELS, Friedrich; Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm, Çev. K. Savaş, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993.

FURET, François, Fransız Devrimini Yorumlamak, Çev. A. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.

GARAUDY, Roger; Marks İçin Anahtar, Çev. A. T. Kışlalı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

GAXOTTE, Pierre, Fransız İhtilali Tarihi, Çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1969.

GIDDENS, Anthony; Sosyoloji, Çev. H. Özel ve Diğerleri, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.

JAY, Martin; Diyalektik İmgelem-Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950, Çev. Ü.Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

KINLOCH, Graham C.; Sociological Theory Its Development and Major Paradigms, McGraw -Hill Book Company, New York, 1977.

KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Teorileri 1, Yunus Emre Yayınları, Konya, 1994.

KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Teorileri 2, Yunus Emre Yayınları, Konya, 1994.

KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Teorileri 3, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996.

KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Yazıları 1, Saray Kitabevleri, İzmir, 1998.

KIZILÇELİK, Sezgin; Frankfurt Okulu, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000.

KIZILÇELİK, Sezgin; Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000.

KORSCH, Karl; Karl Marx-Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi, Çev. M. Okyayuz, Doruk Yayınları, Ankara, 2000.

KUHN, Thomas; Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982.

LEE, Richard, "Bilgi Yapıları", Geçiş Çağı-Dünya Sisteminin Yörüngesi(1945-2025), Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, Çev. N.Ersoy ve diğerleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2000.

LEFEBVRE, Henri; Marx'ın Sosyolojisi, Çev. S. Hilav, Gökkuşağı Basın Yayın, İstanbul, 1995.

LENİN, Viladamir İ.; Felsefe Defterleri, Çev. A. Tokatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1976.

LENİN, Viladamir İ.; Marx- Engels-Marksizm, Çev. V. Erdoğdu, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

LÖWY, Micheael; Dünyayı Değiştirmek Üzerine-Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri, Çev. Y. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

MANDEL, Ernest; Marksist Ekonomi Kuramına Giriş, Çev. A. Ünlü, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

MARCUSE, Herbert; "Marcuse ve Frankfurt Okulu", Yeni Düşün Adamları [iç.], B. Magee [derleyen], Çev. Ü. Oskay, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

MARX, Karl; Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma, Çev. S. Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979.

MARX, Karl; Ücret, Fiat ve Kâr, Çev. C. Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

MARX, Karl; Kapital I- Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili, Çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1986.

MARX, Karl; Kapital II- Ekonomi Politiğin Eleştirisi, F. Engels [Yay. Haz.], Çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1992

MARX, Karl; Kapital III-Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Çev. A. Bilgi, F. Engels [Yay. Haz.], Sol Yayınları, Ankara, 1990.

MARX, Karl; Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

MARX, Karl; Formen-Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler, Çev. Sol Yayınları Yay. Kur., Sol Yayınları, Ankara, 1997.

MARX, Karl; Artı-Değer Teorileri 1, Çev. Y. Financı, Sol Yayınları, Ankara, 1998.

MARX, Karl; Kapital'e Ek: Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları, Çev. M. Topal, Ceylan Yayınları, İstanbul, 1999.

MARX, Karl; Ücretli Emek ve Sermaye, Çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Alman İdeolojisi (Feuerbach), Çev. Y. Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, Çev. M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Komünist Parti Manifestosu, Sol Yayınları, Ankara, 1998.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Felsefe Metinleri, Çev. K. Somer ve diğerleri, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

MASTERMAN, M.; "Paradigmanın Doğası", Çev. H. Arslan, Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimi İle İlgili Teorilerin Eleştirisi [iç.], I. Lakatos ve A. Musgavre [ed.], Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.

McCARTHY, Thomas; "Introduction", Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures [iç.], Çev. F. Lawrance, The MIT Press, Cambridge, 1995.

NİKİTİN, P.; Ekonomi Politik, Çev. H. Konur, Sol Yayınları, Ankara, 1990.

OSKAY, Ülgen; Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi, Ege Üniv. Edb. Fak. Yayınları, İzmir, 1983.

ÖZBEK, Sinan; İdeoloji Kuramları, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.

POLANYI, Karl; Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Temelleri, Çev. A. Buğra, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

POLITZER, Georges; Felsefenin Temel İlkeleri, Çev. M. Erdost, Sol Yayınları, Ankara, 1996.

RIBARD, André; İnsanlığın Tarihi, Çev. E. Başar [Berktay] ve diğerleri, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1983.

RİAZANOV, David; Karl Marx ve Friedrich Engels-Hayat ve Eserlerine Giriş, Çev. R. Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

RITZER, George; Sociological Theory, Alfred A. Knopf, Inc, New York, 1983.

ROSENTHAL, M. ve YUDİN, P.; Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev. E. Aytekin ve A. Çalışlar, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1980.

SEZER, Baykan; Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1990.

SEZGİN, Ömür, Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm, V Yayınları, Ankara, 1989.

SOREL, A; Avrupa ve Fransız İhtilali, Çev. N.S. Örik, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1949.

STIRK, Peter M. R.; Critical Theory, Politics and Society-An Introduction, Pinter, London, 2000.

SWEEZY, Paul; "Sosyalizm", Çev. O. Etiman, Marxist Düşünce Sözlüğü [iç.], T. Bottomore ve diğerleri [ed.], İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

TIMASHEFF, Nicholas S. ; Sociological Theory Its Nature and Growth, Random House, New York, 1967.

TURNER, Jonathan H.; The Structure of Sociological Theory, The Dorsey Press, Illinois, 1974.

VYGODSKI, Vitali S.; Marx'ın Düşüncesi: İktisat ve Tarih, Çev. A. Aksoy, V Yayınları, Ankara, Tarihsiz.

WALLACE, Ruth ve WOLF Alison; Contemporary Sociological Theory, Prentice-Hall, New Jersey, 1991.

WALLACE, Walter; Sociological Theory, Adline, Chicago, 1969.

WALLERSTEIN, Immanuel; "Geçiş Olarak Bunalım", I. Wallerstein ve diğerleri, Genel Bunalımın Dinamikleri (iç.), Çev. F. Akar, Belge Yayınları, İstanbul,1984.

WALLERSTEIN, Immanuel; Tarihsel Kapitalizm, Çev. N. Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel; Jeokültür ve Jeopolitik- Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler, Çev. M. Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel; "Bugün Gözümüzün Önünde Bir Sistem Çökmekte," Çev. A. Daldal, Birikim Dergisi [iç], Sayı:104, Aralık 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel; Liberalizmden Sonra, Çev. E. Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel; Sosyal Bilimleri Düşünmemek-19.Yüzyıl Paradigmasının Sınırları, Çev. T.Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel; Bildiğimiz Dünyanın Sonu-Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

WEST, David; Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. A. Cevizci, İstanbul, 1998.

WORSLEY, Peter; A New Introducing Sociology, Penguin Books, Midlesex, 1987.

ZAGOLOV, N.A. ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, Çev. B. Dicleli, May Yayınları, İstanbul, 1976.

DİPNOTLAR

1. Bu terimi I. Wallerstein'dan ödünç aldık. Wallerstein, 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkan sistem-karşıtı hareketlerin iki çeşit olduğunu bunların ise "toplumsal hareketler" ve "ulusal hareketler" biçiminde somutlaştığını bildirmektedir. Eş deyişle sistem-karşıtı hareketler, " işçi sınıflarının toplumsal hareketleri ve yoksun bırakılmış halkların ulusal hareketleri"dir. Sistem-karşıtı olan toplumsal hareketler ile ulusal hareketler oldukça farklı düşün, yapı ve özneleri temel almaktadırlar. Sözgelimi toplumsal hareketler/işçi-sosyalist hareketler ezilen sınıf proletarya ile ezen sınıf burjuvazi arasındaki antogonistik ilişkiler ve çatışmalar üzerine yoğunlaşıp baskıyı burjuvazinin proletarya üzerindeki baskısı olarak tanımlarken, "hakların" temelde eşitliksizçi, ezici ve adaletsiz bir şekilde dağıtıldığı noktasında ısrarcı olan ulusal hareketler ise baskıyı, bir etnik-ulusal grubun bir diğeri üzerindeki baskısı olarak tanımlamaktadır. [WALLERSTEIN, Immanuel; "Geçiş Olarak Bunalım", I. Wallerstein ve diğerleri, Genel Bunalımın Dinamikleri (iç.), Çev. F. Akar, Belge Yayınları, İstanbul,1984, s.37, WALLERSTEIN, Immanuel; Tarihsel Kapitalizm, Çev. N. Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s.57-58, ARRIGHI ve diğerleri, Sistem Karşıtı Hareketler, Çev. C. Kanat ve diğerleri, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.35- 36].

2. T. Kuhn, "devrim/devrimsel"i Marx ve Marxistlerin ele aldıkları anlam bağlamının dışında düşünmektedir. Marxistler, "devrim"den belli bir üretim tarzının şekillendirdiği bir yapıdan başka bir üretim tarzının başat olduğu bir yapılanmaya geçişi kastetmektedirler. Bu anlayışa yönelik ilk vurguya K. Marx ve F. Engels'in birlikte ürettikleri bir metinde, Alman İdeolojisi [Feuerbach]'da rastlamaktayız. Marx ve Engels söz konusu yapıtlarında "devrim"i geliştirmiş oldukları tarih anlayışının bir sonucu olarak "sınıf bilinci" ile bağıntılı bir biçimde kavramaktadırlar: "Üretici güçlerin gelişmesinde öyle bir aşama gelir ki, bu aşamada, mevcut ilişkiler çerçevesi içinde ancak zararlı olabilen, artık üretici güçler olmaktan çıkıp yıkıcı güçler haline gelen [makineler ve para] üretici güçler ve karşılıklı ilişki araçları doğar, ve bu, bir önceki olaya bağlı olarak, kazançlarından yararlanmaksızın toplumun bütün yükünü taşıyan, toplumdan dışlanmış, ve zorunlu olarak, bütün öteki sınıflara karşı en açık bir muhalefet durumunda bulunan bir sınıf doğar, bu sınıf, toplum üyelerinin çoğunluğunun meydan getirdikleri bir sınıftır, köklü bir devrim zorunluluğunun bilinci, komünist bir bilinç ve elbette ki, kendileri de bu sınıfın durumunu gösterdikleri zaman başka sınıflarda da oluşabilen bu bilinç, bu sınıfın içinden fışkırır." [MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Alman İdeolojisi (Feuerbach), Çev. Y. Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s.61-62]. Marx ve Engels bu çerçevede kapitalist üretim tarzını dönüştürecek temel sınıfın proletarya olduğunu çok açık bir biçimde dile getirmişlerdir. "Bugün burjuvazi ile karşı karşıya duran bütün sınıflar içersinde yalnızca proletarya gerçekten devrimci bir sınıftır." [MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Komünist Parti Manifestosu, Sol Yayınları, Ankara, 1998, s.23]. Kuhn ise "devrim" terimini Bilimsel Devrimlerin Yapısı [Çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982] adlı metninde, tamamıyla bilimsel devrimler çerçevesinde, eski bilim yapma geleneklerinin bir yenisiyle değiştirilmesi, yani "yirmi bir değişik anlamda kullandığı 'paradigma'"[Bkz. MASTERMAN, M.; "Paradigmanın Doğası", Çev. H. Arslan, Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimi İle İlgili Teorilerin Eleştirisi (iç.),

I. Lakatos ve A. Musgavre (ed.), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s.74-80] değişimine ilişkin kavramsal devrimler olarak değerlendirmektedir.

3. RİAZANOV, David; Karl Marx ve Friedrich Engels-Hayat ve Eserlerine Giriş, Çev. R. Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 1997, s. 13.

4. Bkz.BALIBAR, Etienne; Marx'ın Felsefesi, Çev. Ö. Laçiner, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s.15 ve LEFEBVRE, Henri; Marx'ın Sosyolojisi, Çev. S. Hilav, Gökkuşağı Basın Yayın, İstanbul, 1995, s.153. Ancak Marx'ın Alman felsefesinden yararlanmasını Feuerbach ve Hegel ile sınırlandırmamak gerekir. Marx'ın felsefi sisteminin oluşumunda Alman felsefesinin önde gelen iki ismi Kant ve Fichte'nin de etkisi bulunmaktadır. Bu konuda bkz. GARAUDY, Roger; Marks İçin Anahtar, Çev. A. T. Kışlalı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s.36-48.

5. DURAND, Jean-Pierre; Marx'ın Sosyolojisi, Çev. A. Aktaş, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s.12.

6. ENGELS, Friedrich; Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm, Çev. K. Savaş, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993, s.57.

7. A.g.e, s.39.

8. BOGARDUS, Emory S.; The Development of Social Thought, David McKay Company Inc, New York, 1960, s.246-250.

9. BAKUNIN, Mihail; Devlet ve Anarşi, Çev. M. Uyurkulak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s. 237. Hemen belirtelim ki; Marx, Fransız ütopik sosyalistlerinden etkilenmiştir, derken Marx'ın üç büyük önceli [Saint-Simon, Charles Fourier ve Robert Owen]'inden biri yani Owen İngiliz'dir. Bkz. POLITZER, Georges; Felsefenin Temel İlkeleri, Çev. M. Erdost, Sol Yayınları, Ankara, 1996, s.287.

10. RİAZANOV, Karl Marx ve Friedrich Engels-Hayat ve Eserlerine Giriş, s.59.

11. ENGELS, Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm, Engels'in 21 Eylül 1882 tarihli "önsöz"ünden [ki bu "önsöz" bizim kullandığımız Engels'in aynı adlı yapıtında yer almamaktadır. Bizim alıntı yaptığımız aynı yapıtında Engels'in "1892 İngilizce Baskısına Özel Giriş"i bulunmaktadır] aktaran RİAZANOV, Karl Marx ve Friedrich Engels-Hayat ve Eserlerine Giriş, s.44.

12. DURAND, Marx'ın Sosyolojisi, s.11.

13. LENİN, Viladamir İ.; Marx- Engels-Marksizm, Çev. V. Erdoğdu, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s.83.

14. A.g.e, s.18.

15. BALIBAR, Marx'ın Felsefesi, s.15. Bu sentez, Anderson'a göre bir başka alternatifin üstlenmeye kalkışacağından çok daha geniş sınırlardaki toplumsal biçim ve pratikleri kapsayan, üç bileşene [Alman felsefesi, Fransız ütopik sosyalizmi ve İngiliz ekonomi politiği] ait bir ortak kavramlar ve tezler yığını üretmiştir. Bkz. ANDERSON, Perry; Tarihsel Materyalizmin İzinde, Çev. M. Bakırcı ve H. Gürvit, Belge Yayınları, İstanbul, 1986, s.104.

16. Bkz. POLANYI, Karl; Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Temelleri, Çev. A. Buğra, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986. Polanyi'ye göre siyasal ve ekonomik kaynaklarıyla büyük dönüşümlere kaynaklık eden ve uygarlık tarihimizin ana hatlarını belirleyen 19. yüzyıl uygarlığı aslında dört kurum üzerinde duruyordu: a)Bir yüzyıl boyunca büyük devletler arasında uzun ve yıpratıcı bir savaş çıkmasını engelleyen güç dengesi sistemi, b)Dünya ekonomisinin eşi görülmemiş bir şekilde organize olmasını sağlayan uluslararası altın standardı, c)Görülmemiş maddi refaha vesile olan kendi kurallarına göre işleyen piyasa düzeneği, d)Liberal devlet gerçeği. Bu dört öğeden ikisi ekonomik ve ulusal, ikisi de politik ve uluslararasıdır. Bkz. POLANYI, Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Temelleri, s. 29.

17. DESAI, Meghnad; "Kapitalizm", Çev. A. Doğan, Marxist Düşünce Sözlüğü [iç.], T. Bottomore ve diğerleri[ed.], İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.321.

18. ROSENTHAL, M. ve YUDİN, P.; Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev. E. Aytekin ve A. Çalışlar, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1980, s.255.

19. MARX, Karl; Kapital I-Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili, Çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1986, s. 731.

20. NİKİTİN, P.; Ekonomi Politik, Çev. H. Konur, Sol Yayınları, Ankara, 1990, s.40.

21. MANDEL, Ernest; Marksist Ekonomi Kuramına Giriş, Çev. A. Ünlü, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s.13.

22. Bkz. NİKİTİN, Ekonomi Politik, s.41 ve VYGODSKI, Vitali S.; Marx'ın Düşüncesi: İktisat ve Tarih, Çev. A. Aksoy, V Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s.68.

23. Bu bağlamda Lenin'in Felsefe Defterleri'ndeki açıklayıcı bir notu konunun daha anlaşılır kılınması açısından oldukça önemlidir: " 'Kapital'de Marx, burjuva [tüccar] toplumunun en basit, en alışılmış, temel, en kitle halinde yaygın, en sıradan ve milyarlarca kez raslanan bağıntı'sını: mal [emtia] mübadelesini, çözümler ilkin. Ve çözümleme ortaya koyar ki, çağdaş toplumun bütün çelişkileri [yani bütün çelişkilerin tohumları], bu ilk fenomenin içinde [burjuva toplumunun bu 'hücre'sinde] bulunmaktadır. Açıklama, daha sonra, bu çelişkilerin ve bu toplumun, başlangıcından sonuna kadar, çeşitli parçalarının ? [toplam]'ı içinde gelişimini [ve büyümesini ve hareketini] gösterir bize. Genel bakımdan diyalektiğin [çünkü burjuva toplumunun Marx'taki diyalektiği, diyalektiğin tikel şıklarından biridir ancak] açıklama [yani inceleme] metodu, işte bu olmalıdır."[LENİN, V. İ.; Felsefe Defterleri, Çev. A. Tokatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1976, s.304-305].

24. MARX, Karl; Kapital'e Ek: Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları, Çev. M. Topal, Ceylan Yayınları, İstanbul, 1999, s.10.

25. Althusser'e göre "kuşkusuz, hepimiz Kapital'i okuduk ve herkes de okudu.... 'Dünyaya geldiğimiz' andan başlayarak, bizim için onu okumuş, iyi ya da kötü, ölü ya da diri olanların, Engels'in, Kautsky'nin, Plekhanov'un, Lenin'in, Gramsci'nin, işçi örgütlerinin, onların yandaş ve karşıtlarının, felsefecilerin, ekonomistlerin, siyasetçilerin yazı ve konuşmalarında, sürekli olarak Kapital'i okumuş bulunuyoruz." ALTHUSSER, Louis; Kapital'i Okumak, Çev. C. A. Kanat, Belge Yayınları, İstanbul, 1995, s.29.

26. MARX, Kapital I, s. 49.

27. MARX, Karl; Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s.41.

28. MARX, Kapital I, s.62.

29. MANDEL, Marksist Ekonomi Kuramına Giriş, s.12.

30. MARX, Kapital I, s.52.

31. A.g.e, s.61.

32. MARX, Karl; Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma, Çev. S. Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979, s.355.

33. ZAGOLOV, N.A. ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, Çev. B. Dicleli, May Yayınları, İstanbul, 1976, s.136.

34. MARX, Kapital I, s.100.

35. A.g.e, s.101.

36. A.g.e, s.102.

37. MARX, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.83.

38. MARX, Karl; Ücret, Fiat ve Kâr, Çev. C. Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s.57.

39. MARX, Grundrisse, s.265.

40. MARX, Kapital I, s.113.

41. A.g.e, s.156.

42. A.g.e, s.120.

43. A.g.e, s.161.

44. A.g.e.

45. A.g.e, s.162.

46. MARX, Karl; Kapital II- Ekonomi Politiğin Eleştirisi, F. Engels [Yay. Haz.], Çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s.33.

47.Marx'a göre "P-M- P?", sermayenin genel formülüdür. Bkz. MARX, Karl; Kapital III-Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Çev. A. Bilgi, F. Engels [Yay. Haz.], Sol Yayınları, Ankara, 1990, s.43 ve 239 vd. Aynı zamanda sermaye, öncelikle paradır ama daha çok özel bir işlevi olan para yani "para kazanan para"dır. Başka bir deyişle, sermaye haline gelen para, para olarak paradan farklı bir paradır. Sermaye haline gelen para, bir meta satın almakta ve mübadeleye girmektedir. Bkz. MARX, Grundrisse, s.308-313 ve 351.

48.MARX, Kapital I, s.164.

49. MARX, Karl; Artı-Değer Teorileri 1, Çev. Y. Financı, Sol Yayınları, Ankara, 1998, s.33.

50. A.g.e, s.44.

51. A.g.e, s.82.

52. MARX, Kapital I, s.176.

53. NİKİTİN, Ekonomi Politik, s.23.

54. MANDEL, Marksist Ekonomi Kuramına Giriş, s.27.

55. MARX, Kapital I, s.185.

56. NİKİTİN, Ekonomi Politik, s.68.

57. MARX, Kapital I, s.549.

58. A.g.e, s.183.

59. A.g.e, s.186.

60. A.g.e, s.193.

61. A.g.e, s.442.

62. MARX, Karl; Formen-Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler, Çev. Sol Yayınları Yay. Kur., Sol Yayınları, Ankara, 1997, s.5. Marx'ın bu çalışmasının aynısı MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, Çev. M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s.61-109 arasında yer almaktadır. Söz konusu alıntı için aynı yapıt s. 61'e bakılabilir. Marx, Kapitalist Üretim Öncesi Biçimleri'ni ilk olarak 1857-1858'de Grundrisse adlı çalışmasında [s.523-590] kaleme almıştır.

63. DOBB, Maurice; Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler, Çev. F. Akar, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s.8.

64. MARX, Grundrisse, s.351.

65. SEZGİN, Ömür, Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm, V Yayınları, Ankara, 1989, s.52.

66. MARX, Kapital I, s.201.

67. A.g.e.

68. A.g.e, s.202.

69. A.g.e, s.520.

70. A.g.e, s.213.

71. ZAGOLOV ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, s.192.

72. MARX, Kapital I, s.18.

73. ZAGOLOV ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, s.195-196.

74. MARX, Kapital I, s.224-225.

75. A.g.e, s.247.

76. A.g.e, s.244, 310 ve 345. Hemen belirtelim ki, Marx "kapitalist üretim tarzını çözümlerken,

sistemin ücretli emek-gücünün sömürülmesine dayanan sistem olarak özünü ortaya çıkarmak için çözümlüyor." BESSE, Guy, "Sunuş", MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; Felsefe Metinleri [iç.], Çev. K. Somer ve diğerleri, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s.14.

77. MARX, Kapital I, s.521.

78. A.g.e, s.329.

79. A.g.e, s.279.

80. MARX, Kapital III, s.206.

81. MARX, Kapital I, s.305.

82. A.g.e, s.732.

83. A.g.e, s.329.

84. SEZGİN, Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm, s.56-57.

85. MARX, Kapital I, s. 336.

86. A.g.e, s. 340.

87. A.g.e, s. 344.

88. A.g.e, s. 338-339.

89. A.g.e, s. 345.

90. A.g.e, s. 373.

91. NİKİTİN, Ekonomi Politik, s.87.

92. BAECHLER, Jean; Kapitalizmin Kökenleri, Çev. M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.22.

93. MARX ve ENGELS, Alman İdeolojisi (Feuerbach), s.81-82.

94. MARX, Kapital I, s. 378-379.

95. ZAGOLOV ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, s.224-226.

96. MARX, Kapital I, s. 385.

97. ZAGOLOV ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, s.227.

98. MARX, Kapital I, s. 390.

99. A.g.e, s. 431.

100. Marx'a göre özellikle evli kadınların çalışmasının, kapitalist için özel bir anlamı vardır. Çünkü "kadınlarla çocukların yığınlar halinde işçi saflarına katılmalarıyla, makine, en sonu, manifaktür döneminde erkek işçilerin sermayenin zorbalığına karşı sürdürdüğü direnmeyi kırmış olur."[MARX, Kapital I, s. 415]. Bebel Marx'ın bu tespitlerini şu şekilde açmaktadır: "İşçi olarak evli kadın, bekârlardan 'çok daha dikkatli ve anlayışlıdır'; çocuklarını geçindirmek kaygısı kadını, gücünü sonuna dek harcamaya zorlar ve bu nedenle bekâr kadının ve hele hele erkek işçinin göz yummadığı bazı şeylere göz yumar. Genel olarak kadın işçi, daha iyi çalışma koşulları elde etmek için iş arkadaşlarıyla birleşmeye henüz ender olarak cesaret ediyor. Bu da işverenin gözünde onun değerini arttırıyor; hatta çoğunlukla işverenin elinde, asi erkek işçilere karşı iyi bir koz oluşturuyor; ayrıca onlar daha büyük sabıra, daha usta el becerisine, daha gelişmiş bir zevke sahiptirler ve bu özellikleri nedeniyle bir sürü iş için erkekten daha uygundurlar." BEBEL, August; Kadın ve Sosyalizm, Çev. S.N.Kara, İnter Yayınları, İstanbul, 1991, s.234.

101. MARX, Kapital I, s. 408.

102. A.g.e, s. 443.

103. A.g.e, s. 447. Ancak hemen belirtelim ki, kapitalist üretim tarzının temel çelişkisi makine ile işçi arasında değil sermaye ile proletarya arasındadır. Yine Marx'a göre makineleşmenin çelişkisi ve

antinomileri [çatışkıları], makineleşmenin kendisinde değil, "'onun kapitalist kullanımından [anwendung]' kaynaklanır." LÖWY, Micheael; Dünyayı Değiştirmek Üzerine-Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri, Çev. Y. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.234.

104. MARX, Kapital I, s. 435.

105. A.g.e, s. 489.

106. A.g.e, s. 420.

107. A.g.e, s. 408-409.

108. A.g.e, s. 416.

109. A.g.e, s. 439.

110. A.g.e, s.579.

111. A.g.e, s.580.

112. A.g.e, s.597.

113. A.g.e, s.595.

114. A.g.e, s.729.

115. KORSCH, Karl; Karl Marx-Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi, Çev. M. Okyayuz, Doruk Yayınları, Ankara, 2000, s.210.

116. MARX, Kapital I, s.612.

117. A.g.e, s.609.

118. MARX, Karl; Ücretli Emek ve Sermaye, Çev. S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s.36.

119. MARX, Kapital I, s.631.

120. A.g.e, s.667.

121. A.g.e, s.641.

122. A.g.e, s.642.

123. Bkz.SEZGİN, Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm, s.60 ve ZAGOLOV ve diğerleri; Ekonomi Politiğin Temelleri, s.299.

124. MARX, Kapital I, s.643.

125. A.g.e, s.788-789.

126. A.g.e, s.647.

127. A.g.e, s.649.

128. A.g.e, s.656.

129. A.g.e, s.661.

130. A.g.e, s.662-663.

131. MARX, Grundrisse, s.519.

132. MARX, Kapital I, s.731.

133. A.g.e, s.781.

134. A.g.e, s.782.

135. A.g.e, s.783.

136. A.g.e, s.732.

137. MARX, Kapital III, s.235.

138. LÖWY, Dünyayı Değiştirmek Üzerine-Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri, s.85.

139. MARX, Kapital I, s.178.

140. A.g.e., s.769.

141. WALLERSTEIN, Immanuel; "Bugün Gözümüzün Önünde Bir Sistem Çökmekte," Çev. A. Daldal, Birikim Dergisi [iç], Sayı:104, Aralık 1997, s.36.

142. AMİN, Samir; Kaos İmparatorluğu-Yeni Kapitalist Küreselleşme, Çev. İ. Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1993, s.11. AMİN, Samir; Küreselleşme Çağında Kapitalizm, Çev. V. Eranus, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s.51.

143. WALLERSTEIN, Tarihsel Kapitalizm, s.11.

144. A.g.e., s.16.

145. AMİN, Samir; Kapitalizmin Hayaleti-Günümüz Entellektüel Modalarının Bir Eleştirisi, Çev. C. Algan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s.14.

146. A.g.e., s.77.

147. Bkz. AMİN, Samir; Üçüncü Dünya Demokrasi ve Sosyalizm, Çev. Y. Bener-F. Başkaya , Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s.10 ve AMİN, Küreselleşme Çağında Kapitalizm, s.13-14. AMİN, Kaos İmparatorluğu- Yeni Kapitalist Küreselleşme, s.15

148. AMİN, Kapitalizmin Hayaleti, s.125.

149. AMİN, Küreselleşme Çağında Kapitalizm, s.14.

150. AMİN, Samir; Eşitsiz Gelişme-Çevre Kapitalizmi Toplumsal Kuruluşları Üzerine Deneme, Çev. A. Kotil, Arba Yayınları, İstanbul, 1991.

151. AMİN Kapitalizmin Hayaleti, s.9.

152. MARX, Karl; Kapital I, s.652.

153. Bkz.KIZILÇELİK, Sezgin; Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000, s.50-51 vd.

154. Bkz. SOREL, A; Avrupa ve Fransız İhtilali, Çev. N.S. Örik, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1949, GAXOTTE, Pierre, Fransız İhtilali Tarihi, Çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1969, FURET, François, Fransız Devrimini Yorumlamak, Çev. A. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989 ve RIBARD, André; İnsanlığın Tarihi, Çev. E. Başar [Berktay] ve diğerleri, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1983.

155. Feodaliteyi yıkarak tarihte son derece devrimci bir rol oynayan burjuvazi [Bkz.MARX ve ENGELS, Komünist Parti Manifestosu, s.12] ürettiği değer ve ideolojiler ile sınıflı toplumlar oluşturmayı amaçlamıştır. Proletaryanın emek-gücü ve emeğinin sömürüsüne dayalı bir biçimde sermayenin sürekli artırılmasını amaç edinen burjuvazi, aynı zamanda kendisine yönelik reaksiyonların oluşumunu da kaynaklık etmiştir. Eş deyişle Marx'ın düşün örgüsü çerçevesinde, "burjuvazi, yani sermaye, hangi oranda gelişiyorsa, proletarya da, modern işçi sınıfı da aynı oranda geliş[mektedir]." [Bkz.MARX ve ENGELS, Komünist Parti Manifestosu, s.12]. Kendisine yönelik bu sürecin ve reaksiyonların farkında olan ve bu yüzden de tepkileri ve gerginlikleri yumuşatma ve/veya denetim altına alma eğiliminde bulunan burjuvazi, kendi sınıfı dışındaki toplumsal sınıflara bir takım haklar vermek zorunda kalmıştır-İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yer alan haklar ve 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde yazılanlar gibi. Örneğin, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin giriş bölümünde; insan haklarının ihmal edilmesi, unutulması ve bunlara saygı gösterilmemesi yüzünden toplumsal düzeyde huzursuzluk ve mutsuzlukların kısacası önemli sorunların ortaya çıkacağı açıkça belirtilmektedir. Bu nedenle İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde yazılan insanlık ve yurttaşlık hakları 1789'dan beri dünyadaki çoğu burjuva devletinin anayasalarının değişmez öğesi hatta demirbaşı olmuşlardır. Bkz. KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Yazıları 1, Saray Kitabevleri, İzmir, 1998, s.49-56. Aynı şekilde "burjuvazinin kendi haklarını insan hakları tanımı altında ortaya atması, kendi sınıfsal çıkarlarını genelin çıkarları gibi sunma alışkanlığının tipik bir örneğini oluşturur." BUHR, M. ve diğerleri; Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi, Çev. V. Atayman, Birim Yayınları, İstanbul, 1984, s.94.

156. BUHR ve diğerleri, Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi, s.93-94.

157. ÖZBEK, Sinan; İdeoloji Kuramları, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000, s.9.

158. WALLERSTEIN, Immanuel; Sosyal Bilimleri Düşünmemek-19.Yüzyıl Paradigmasının Sınırları, Çev. T.Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999, s.27.

159. Bkz. WALLERSTEIN, Sosyal Bilimleri Düşünmemek , s.27-29, WALLERSTEIN, Immanuel; Liberalizmden Sonra, Çev. E. Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.75-80, EAGLETON, Terry, İdeoloji, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

160. SWEEZY, Paul; "Sosyalizm", Çev. O. Etiman, Marxist Düşünce Sözlüğü [iç.], T. Bottomore ve diğerleri [ed.], İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.512.

161. WALLERSTEIN, Immanuel; Bildiğimiz Dünyanın Sonu-Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s.239. Ne var ki, bütün sosyal bilimlerin 19. yüzyıldaki iki büyük devrim [Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi] sonrası inşa edildikleri sosyal bilimciler tarafından kabul edilmesine karşın söz konusu devrimler ve etkileri sosyal bilimciler tarafından genellikle ihmal edilmektedir. Örneğin sosyoloji biliminin Endüstri Devrimi ve Fransız Devrimi'nden doğduğu görüşünü görünüşte bütün sosyologlar paylaşmaktadırlar ama "devrimler sosyolojisi" sosyologların en az ilgi duydukları alanların başında gelmektedir. Bkz. DECOUFLE, Andre-Clement; Devrimler Sosyolojisi, Çev. M. Aköz er, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

162. WALLERSTEIN, Immanuel; Jeokültür ve Jeopolitik- Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler, Çev. M. Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993 s.156.

163. LEE, Richard, "Bilgi Yapıları", Geçiş Çağı-Dünya Sisteminin Yörüngesi(1945-2025), Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, Çev. N.Ersoy ve diğerleri, Avesta Yayınları, İstanbul, 2000, s. 227.

164. Çağdaş sosyoloji teorilerine ilişkin olarak bkz.KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Teorileri 1, Yunus Emre Yayınları, Konya, 1994, KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Teorileri 2, Yunus Emre Yayınları, Konya, 1994, KIZILÇELİK, Sezgin; Sosyoloji Teorileri 3, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996.

165. Bkz. TURNER, Jonathan H.; The Structure of Sociological Theory, The Dorsey Press, Illinois, 1974,DAVIS, Kingsley; "The Myth of Functional Analysis as a Special in Sociology and Antropology", American Sociological Review (Iç.) Vol: 24, December, 1959, DAHRENDORF, Ralf, Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford University Press, California, 1959, OSKAY, Ülgen; Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi, Ege Üniv. Edb. Fak. Yayınları, İzmir, 1983, WORSLEY, Peter; A New Introducing Sociology, Penguin Books, Midlesex, 1987, RITZER, George; Sociological Theory, Alfred A. Knopf, Inc, New York, 1983, R. WALLACE ve A. WOLF; Contemporary Sociological Theory, Prentice-Hall, New Jersey, 1991, W. WALLACE; Sociological Theory, Adline, Chicago, 1969, N. TMASHEFF, Sociological Theory Its Nature and Growth, Random House, New York, 1967.

166. Bkz. COSER, Lewis A; The Function of Social Conflict, The Free Press, New York, 1964, KINLOCH, Graham C.; Sociological Theory Its Development and Major Paradigms, McGraw -Hill Book Company, New York, 1977, TURNER, The Structure of Sociological Theory, WALLACE ve WOLF, Contemporary Sociological Theory, OSKAY, Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi, DAHRENDORF, R.; "Toward a Theory of Social Conflict", Social Change (iç), A. Etzioni ve E. Etzioni (ed.) Basic Books, New York, 1964, BROWN, Chris H.; Understanding Society- An Introduction to Sociological Theory, John Murray Ltd., London, 1981.

167. JAY, Martin; Diyalektik İmgelem-Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950, Çev. Ü.Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.21.

168. Frankfurt Okulu konusunda bkz. KIZILÇELİK, Sezgin; Frankfurt Okulu, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000.

169. Bkz. GIDDENS, Anthony; Sosyoloji, Çev. H. Özel ve Diğerleri, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s.402 ve MARCUSE, Herbert; "Marcuse ve Frankfurt Okulu", Yeni Düşün Adamları [iç.], B. Magee [derleyen], Çev. Ü. Oskay, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s.57-60. WEST, David; Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. A. Cevizci, İstanbul, 1998, s.83.

170. Bkz. STIRK, Peter M. R.; Critical Theory, Politics and Society-An Introduction, Pinter, London,

2000, s.31,43,61 ve McCARTHY, Thomas; "Introduction", Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity-Twelve Lectures [iç.], Çev. F. Lawrance, The MIT Press, Cambridge, 1995, s. vii.

Yoksulluk kuramları

*M. Haralambos &M. Holborn**

BİREYSEL TEORİLER

İlk yoksulluk teorileri, belki de bu konudaki teorilerin en basitleriydi. Bu teoriler yoksulluğun, yoksulların kendisinden kaynaklandığını ileri sürmekteydiler. Yoksulluk çekenler, kendi yaşamlarını sürdürebilmek için, ya aciz olduklarından ya da istemediklerinden ötürü geçimlerini sağlayamamaktaydılar. Bu görüşte bireyin içinde bulunduğu ne toplum ne de sosyal gruplar önemliydi. Toplum yoksulların gereksinmelerini karşılamakla yükümlü değildi. Yoksullukla ilgili bireysel teoriler özellikle on dokuzuncu yüzyılda oldukça modaydı.

HERBERT SPENCER "SEFİH YAŞAM"

İngiliz sosyolog **Herbert Spencer** yoksulları şiddetle eleştirmiştir. Yoksulluk içinde yaşayan "zavallı birey"e ilgi gösterenlerin görüşünü kabul etmemekteydi. **Spencer**, toplumda yoksullara ilgi gösterenlerin "genelde fahişeleri kazanmak için hiçbir işe yaramayan, serseri ve ayyaşlar, suçlu erkeklerle, aşağı görülen saygın ol-

---

* Çevirenin Notu: M.Haralambos &M.Holborn Sociology-Themes and Perpecpectives Third Edition Published 1990 reprinted 1991by Harper Collins Collins Educational pp.205-221 arasındaki sayfalardan teoriler seçilerek tercüme edilmiştir.

mayan bir gurup kadınlar" olduğunu neden kabul etmediklerini sorguladı. **Spencer**'e göre "sefih yaşam" sürenlerin eylemlerini engellemek için onlara yardım etmek doğal değildi. **Spencer**, çalışmak tembellik yapanların yemek yemesine izin verilmemesi gerektiğini savunmaktaydı. Belirli bireylerin yoksul olmasının açıklanmasında anahtar, onların ahlaki karakterinin nedenlerinin incelenmesinde bulunabilirdi.

Spencer, devletin bireylerin yaşamına mümkün olduğunca az müdahale etmesi gerektiğini düşünmekteydi. Eğer yoksul yasası ya da refah sistemi yoksullara tamamen minimum miktardan biraz fazla verse, tembellik ve moral düşüklüğü tüm nüfusa yayılabilirdi. Bireyler, kendi yaşamlarını sürdürmek için çalışmayı benimsemek yerine kendilerine sunulan kolay yaşamı benimsemeyi daha çekici bulabilirlerdi. Burada, sonuç olarak toplum zararlı çıkabilir ve ekonomisi başarılı olamazdı.

Viktoria Britanyası'nda moda olan evrimci düşüncelere **Spencer** tümüyle katılmaktaydı. "Güçlü olanın yaşamını sürdürmesi" sözünü genellikle bilindiği gibi biyolog Charles Darwin değil Spencer özdeyiş haline getirmiştir. Eğer toplumun gelişmesi ve daha başarılı olması isteniyorsa güçlü olan ve çok çalışanların gücünün karşılığı olan ödüle sahip olabilmesine izin verilmeliydi. Güçsüz, yetersiz ve tembel hak ettiği yoksul yaşama mahkum edilmeliydi. Yoksulluk, olmadan çalışmak için ödül ortadan kalkacağından, yoksulluk toplum için bir gereksinmeydi.

OTLAKCILAR

Yoksullukla ilgili bu tür açıklamalar modern Britanya'da halen etkisini sürdürmektedir. Avrupa Topluluğu'nda yapılan bir araştırmada ortalama % 45 Britanya'lıya karşın Avrupa Birliği üyesi diğer ülkelerin % 28'i yoksulluğu tembellik olarak nitelendirmişlerdir. Bu tür teorilerin popüler olmasının nedenlerinin bir kısmında, Britanya Medyası'nın yoksullukla ilgili haberleri etken olabilir. **Peter Golding** ve **Sue Middleton**'a göre birçok gazete haberinde yoksulluk yardımı alan kişiler "otlakçılar" olarak sergilenmektedir. **Golding** ve **Middleton**'un araştırmasına göre basında çıkan sayısız haberde sosyal güvenlikle yaşayanların, vergisini ödeyenlerin paralarıyla nasıl rahat ve hatta aşırı bir yaşam şeklinden keyif aldıklarını anlatılmaktadır.

Bugün sadece birkaç sosyolog yoksulluğun bireysel açıklamalarını kabul etmektedir. Sosyologlar en azından, yoksulluğu bireylerin özelliği olarak değil, aile ya da topluluk gibi sosyal grupların özelliği olarak görürler. Birçok sosyolog daha da ileri giderek, bolluk ortasında yoksulluğun varolmasında refah devletinin ya da toplumun yapısının cömertliğinin değil, yetersizliğinin sorumlu olduğunu tartışırlar. Bazılarına göre, yoksulluğun bireysel açıklamaları, yoksulların çektiği adaletsizliği gizlemek için oluşturulmuş bir duman perdesinden öte bir şey değildir. Amerikalı yazar **William Ryan**'a göre "sorumluluğu mağdura yüklemek" çektiklerinin diğerlerinin elinde olduğunu örneklemektedir.

YENİ SAĞ- BAĞIMLILIK KÜLTÜRÜ
DAVID MARSLAND-YOKSULLUK VE REFAH DEVLETİNİN CÖMERTLİĞİ

Marsland'a göre düşük gelir, bireysel yetersizlikten çok refah devletinin cömertliğinden kaynaklanmaktadır. **Marsland**, özellikle "evrensel refah koşulları"na yani düşük ya da yüksek gelirli olmalarına bakılmaksızın toplumun tüm üyeleri için refah koşullarına karşı eleştirel bakmaktadır. Britanya'daki eğitim, sağlık hizmetleri ve çocuk yardımı **Marsland**'ın eleştirel baktığı örneklerdir. **Marsland**, bu yardımların "bağımlılık kültürü" yarattığına inanmaktadır. **Marsland**, toplumun, devletin ve hükümetin bizim sorunlarımızı gözeteceğine inanmak beklentisinin, "kendimize güveni ve sosyal sorumluluklardan feragat etmek kandırmacasına kapılmayı" sağlayacağını söyler. **Marsland**, refah "dağıtımlarının" işsiz kalma dürtüsünü yaratacağını, yarışı basite almayı ve eğitimde kendini geliştirme hevesini yok edeceğini iddia eder. **Marsland** ayrıca sanayi yatırımlarından alarak kamu harcamalarını yükseltmenin zenginliğin üretimini engelleyeceğini iddia eder. Bunun yanı sıra **Marsland**, bütün yardımların kaldırılmasına inanmadığını ancak gerçek ihtiyacı olanlarla, kendi kendilerine yardım edemeyenlerle bu yardımların sınırlandırılması gerektiğini savunur. Yardımlar hasta ve özürlüleri hedeflemeli ve kendi kendinin geçimini sağlayabilecek olanlara verilmemelidir.

Marsland'a göre refah devletinin hantal merkezi bürokrasisine güvenmek; "karşılıklı yardımlaşmanın doğal alanı olan ailenin, yerel topluluğun ve gönüllü kuruluşların canlılığını zayıflatmaktadır". **Marsland**, "evrensel refah koşullarını eleştirenlerin yoksulları sorumlu bulmadığını ancak bu durumun refahçı ideologlardan kaynaklandığını kabul eder. Aksine, yoksullar, vatanseverlerin sosyalistlerin ve ayrıcalıklı yeni profesyonel sınıfın hatalı düşüncelerini ve yıkıcı politikalarını uygulandığı en baştaki kurbanlarıdır.

BILL JORDAN-EVRENSEL DAĞITIMLARIN YARARLARI

Bill **Jordan Marsland**'ın kültürel bağımlılığını evrensel refah koşulları ile özdeşleştirmesine karşı çıkmaktadır. Eğer böyle bir kültür varsa varlık ayarlaması dağıtımlarından yararlananlar, sadece çok yoksullar olduğundan bu kültür onları hedefleyenlerce yaratılmış olabilir. **Jordan**, "seçici sistemlerin insanları yoksulluk ve eylemsizlik tuzağına düşürdüğünü ve diğer vatandaşları keyif aldığı fırsat ve dürtülerden yoksun bıraktığı" görüşündedir. Örneğin, eğer çalışanlar eğitim ve sağlık hizmetlerini öderken çalışamayanlar ödemezlerse, "birçok kalifiye olmayan ve kısmen özürlü insan çalışamayacaktır".

Jordan'a göre, ABD gibi varlık ayarlaması dağıtımlara dayanan toplumlarda, alt sınıfta olan insanlar düşük gelirli işlerde çalışırlarsa parasız hizmetlerden yararlanma hakkını yitirerek daha yoksullaşacaklardır. Böyle toplumlarda insanları çalışmaya ikna etmek için çalışmazlarsa onlara ağır cezalar uygulanacağına inandırmak gereklidir. **Jordan**'a göre yoksulluk, çok fazla cömert refah sisteminden değil, tam tersi son derece cimri bir sistemin sonucudur. **Jordan** yoksullukla mücadele tek yolun "herkesi kabul edilebilir düzeye getirecek evrensel koşullar" olduğunu söyler. Bu koşullar bağımlılık yaratmak yerine insanları bağımlılıktan kurtaracaktır.

YOKSULLUK KÜLTÜRÜ

Birçok araştırmacı, yoksulların yaşam şeklinin toplumun diğer bireylerinden belirli ölçüde farklı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, yoksul yaşam şekillerinin farklı toplumlarda ortak özellikler taşıdığını vurgulamışlardır. Benzer koşullar ve sorunlar benzer cevaplar üretirken bu cevaplar öğrenilen, paylaşılan ve sosyal gruplarca sosyal olarak nakledilen davranışlarla kültürü geliştirmektedir.

Bu nedensellik çizgisi "yoksulluk kültürü" (ya da daha doğru olarak yoksulluk alt kültürü) kavramını oluşturmaktadır. Bu kültür görece olarak yoksulluğa ait kendi norm ve değerleri olan farklı bir alt kültürdür. Yoksulluk kültürü düşüncesi 1950'lerin sonunda Amerikalı Antropolog Oscar Lewis tarafından ortaya atılmıştır. Bu kavramı **Lewis**, Mexico ve Puerto Rico'lu kentli yoksullarla yaptığı alan araştırmasında ortaya atmıştır. Lewis, yoksulluk kültürünün bir nesilden diğerine aktarılan 'bir yaşam modeli' olduğunu tartışır.

YAŞAM MODELİ

Davranışları yönlendiren yaşam modeli olan yoksulluk kültürünün unsurları Lewis'in sözleriyle şunlardır: "Bireysel düzeyde güçlü bir kıyıda kenarda kalma duygusu, çaresizlik, bağımlılık, aşağılık duygusu, görece olarak az bir haz alma gücüyle şimdiki zamana yönelim, teslim olma duygusu ve kadercilik başlıca özellikleridir."

Aile düzeyinde, 'özgür birliktelik ya da resmi olmayan evlilik, göreceli olarak üst düzeyde anne ve çocukların terk edilmesi, anne merkezli aileye yönelim ve ana soyuna ait bilgilerin yoğunluğu' yoksul yaşamı tanımlamaktadır. Yoksulluk kültürünün yaşam modelinde boşanma oranları ve erkeğin ailesini terk etmesi sonucu kadının öncülüğünde ana- odaklı aileye yönelim söz konusudur.

Topluluk düzeyinde 'etkili katılım eksikliği ve geniş toplumun temel kurumlarıyla bütünleşememe yoksulluk kültürünün can alıcı özelliklerindendir.' **Lewis**'in araştırmasına göre kentli yoksullar çoğunlukla sendikalara ve diğer birliklere mensup olmayıp herhangi bir siyasi partinin üyesi değillerdir. **Lewis** kentli yoksulların 'genel olarak milli refah araçlarına katılmadıklarını ve banka, hastane, büyük mağazaları, müze ve sanat galerilerini çok az kullandıklarını iddia eder.' Öncelikle aile, kentli yoksulların doğrudan katıldıkları tek kurumdur.

YOKSULLUĞUN SÜREKLİLİĞİ

Yoksulluk kültürü, yoksulların toplumdaki yerine yanıt olarak görülebilir. **Lewis** yoksulluk kültürünü: " sınıfsal tabakaların ve üst düzeyde bireyselliğin olduğu toplumda yoksulların düşük konumlarına tepki " olarak görür. Ancak yoksulluk kültürü sadece konuma tepkiden daha öteye dayanmaktadır. Yoksulluk kültürünün genel özellikleri yoksullarca içselleştirilen ve bir nesilden diğerine geçen, eylemlere yol gösteren kültürden gücünü alır.

Yoksulluk kültürü, genel olarak, kadercilik ve konumunun benimsenmesine yol gösterici teslimiyet, sendikalara ve diğer birliklere katılmadaki başarısızlık

gibi yoksulların potansiyel gücünü zayıflatıcı mekanizmalarla yoksulluğun sürekliliğini sağlamaktadır.

Lewis'e göre yoksulluk kültürü : "bir kez yerleşince çocuklar üzerindeki etkisi nedeniyle kuşaktan kuşağa sürdürülür. Yoksul semt çocukları altı ya da yedi yaşına ulaştıklarında kendi alt kültürlerinin temel değer ve tutumlarını içselleştirmişler ve kendi çıkarları doğrultusunda koşullarını değiştirmek ya da yaşamları boyunca karşılaşacakları fırsatları geliştirmek için psikolojik olarak donanmamışlardır."

Lewis yoksulluk kültürünün, eski sömürge toplumlarda ya da üçüncü dünya ülkelerindeki kapitalizmin erken dönemindeki yoksulların konumlarıyla en iyi şekilde tanımlanıp, açıklanabileceğini iddia eder. **Lewis** yoksulluk kültürünün gelişmiş kapitalist ve sosyalist toplumlarda ya olmadığını ya da oldukça zayıf geliştiğini öne sürerken diğer bir grup yoksulluğun gelişmiş sanayi toplumlarındaki yoksullara da uygulanabileceğini iddia ederler. Örneğin, 'Diğer Amerika' kitabının yazarı **Michael Harrington**, Amerikalı yoksullar için:

" kısaca yoksulluğun dili, yoksulluğun psikolojisi, yoksulluğun dünyaya bakışı söz konusudur. Yoksullaşmak, topluma hakim kültüre tamamen farklı kültürde büyümek ve içe yabancılaşmaktır" cümlesiyle onların varlığını sergilemektedir.

AŞAĞI SINIFIN ALT KÜLTÜRÜ

Amerikalı antropolog **Walter B. Miller, Lewis**' in çizgisine benzer bir düşünce geliştirmiştir. **Miller**' in düşüncesi doğrudan yoksullukla ilgili olmasa da yoksulluk kültürüyle ilişkilendirilmiştir. **Miller** Amerika'nın aşağı sınıfının -işçi sınıfının en aşağı katmanı- kendine has "temel ilgi alanları" olan farklı bir alt kültürü olduğunu iddia eder. Bu ilgi alanları, güce ve erkekliğe önem, heyecan ve tahrik arayışı, anlık yaşama yönelme, gerçek hedefleri belirleyerek başarı ve çabaya yönelmek yerine şansa ve kadere bağlanmayı içerir. **Miller** değer düşüncesi üzerinde **Lewis**'in düşüncesinden daha fazla durarak aşağı sınıfların ana ilgi alanlarına bağlı olduğunu öne sürer. **Miller**' in tanımı, **Lewis**' in bildik bozulma ve düzen bozukluğu olmamaksızın kültürel sisteme uyarlı bağımsız bir görüntüdür.

Miller' in aşağı sınıfının alt kültürü, **Lewis**'in yoksulluk kültüründe olduğu gibi, kendi kendini sürdürüp, bir kuşaktan diğerine geçer. **Miller**,"aşağı sınıfın kültürünün kendine has yüzlerce yıllık bütünlüğü ve farklı bir geleneğinin" olduğunu iddia eder. **Miller**'in aşağı sınıf alt kültür grubu, **Lewis**'inki gibi, yoksulluktan kaçmak için herhangi bir bağa gereksinme duymamaya göre düzenlenmiştir. Bir açıdan işlevsel olarak değerlendirilebilir. **Miller**, aşağı sınıf alt kültürünün "aşağı uzmanlıktaki iş gücüne" uyumda gerekli bir işlevsel zemin hazırladığını öne sürer. Bu uyum görünümü "yoğun sıkıntıya tolerans" ve "işin dışındaki yaşamdan zevk alma kapasitesini" içerir. Can sıkıntısı, düşük gelir ve yüksek düzeyde işsizlikle yüz yüze kalan aşağı sınıfın üyeleri, kendilerine belli ölçüde doyum sağlayan kendi ana ilgi alanları geliştirirler.

Yoksulluk kültürü ve düşük gelirli işçi sınıfı alt kültürü kavramlarının ortak iki önemli faktörü vardır. Birincil olarak ikisi de yoksulları toplumun genelinden farklı bir özellik gösteren alt kültür olarak görür. İkinci olarak, yoksulların var olan konumlarında bu alt kültürün muhafaza edildiğini kabul ederler.

ÇATIŞMACI YOKSULLUK KURAMI

Yoksulluğun sosyolojisi gittikçe daha fazla çatışmacı yaklaşımla incelenmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşımla çalışanlar kaynakların adaletli bir şekilde dağıtılmaması nedeniyle yoksulluğun varlığını sürdüreceğini ve bunun da toplumun başarısızlığı olduğunu öne sürerler. Yoksulluk çekenler bu çektiklerinden sorumlu tutulmamalıdırlar. Tam tersi yoksullar "mağdurlar" olarak değerlendirilmelidirler. Çatışma kuramcıları neden toplumun yoksulluğu yok edemediği konusundaki nedenlerde bir derecede anlaşamamaktadırlar. Bazıları yoksulluğun aslında Refah Devletinin başarısızlığının sonucu olarak görmektedir. Diğerleri daha çok, yoksulların iş pazarı içindeki güçsüz ve zayıf pazarlık konumlarının onları dezavantajlı konuma getirdiği üzerinde dururlar.

Yoksullar iş güçlerini ya satamamaktadırlar veya kendilerini yoksulluktan çıkarmak için yeterli ödül sunulmadığından engellenmişlerdir. Bir çok çatışma kuramcısı toplumda yoksulluğun varlığını daha geniş yapısal güçlerle, özellikle tabakalaşma sisteminin varlığıyla ilişkilendirirler. Marksistler yoksulluğun, kapitalizmin doğasında var olan kaçınılmaz bir sonuç olduğuna inanırlar. Toplumun top yekun dönüşümü olmamaksızın yoksulluğun yok olabileceğini tasarlayamazlar.

YOKSULLUK VE TABAKALAŞMA

Çatışma kuramcılarının çoğu belirli yoksulluğu birey ve gruplarda aramak yerine, toplumun bütününde arayarak, yoksulluğun örgütlenmesiyle bağlantılı olarak açıklamaya çalışırlar.

Bu görüş yoksulluğun toplumun yapısının ta kendisinde köklendiğini iddia eder. Bu iddiada anahtar kavram sınıf iken, bazı çatışma kuramcıları sınıf ve yoksulluğu birbirine bu kadar yakın görmezler.

Peter Townsend, "Birleşik Krallıkta Yoksulluk" adlı çalışmasının son bölümünde; "bu kitapta geliştirilen teorik yaklaşım sınıf ilişkisi üzerine köklendirilmiştir." demektedir. Özellikle **Townsend** sınıfı, "kaynakların üretim, bölüşüm ve yeniden üretiminde" ya da başka bir deyişle, "kim ne götürüyor" un temel nedenlerinden biri olarak görür. Ancak **Townsend'** in tanımlamasında yoksulluk aynı zamanda toplumun kültürel desenleri, "toplumun üyeliğiyle ilintili beklentilerle" de ilişkilidir. Farklı sınıflar arasındaki ilişkilerle yoksulluğu tanımlamak yetersizdir; çünkü yaşam şeklinin nasıl geliştiği ve bazı tipteki sosyal davranışların beklentisi tamamen yoksulluğu açıklayamaz.

Townsend, "sınıf" kelimesini **Marx**'dan daha çok **Weber**'e yakın kullanır. **Townsend** kaynakların dağılımının her zaman sermaye ve kapitalistin menfaatleri doğrultusunda doğrudan ilişkilendirilemeyeceğini iddia eder. Devletin bazı organlarının zaman zaman kendi menfaatleri doğrultusunda ya da kapitalistlerin bazı operasyonlarında kontrol işlevini yürüttüklerini ancak burjuvazinin işlerini yürüten bir kurul olmadıklarını söyler. Örneğin devlet hizmeti, kapitalistlerin karını en yükseğe çıkarmaktan çok kendi statü ve gücünü korumakla ilgilidir. Yasaları yürütmekle ilgili olan ve çalışma ya da başka yerde sağlık ve güvenlik yönetimini üstlenen sağlık ve güvenlik yöneticileri gibi yürütücülerin kar peşinde koşmalarına

izin verilemez. **Townsend**, iş pazarının sadece bireyler ve grupların yüksek ücret için yarıştıkları bir Pazar olmadığını bunu yanı sıra ücret komisyonu, fırsat eşitliği komisyonu gibi kurumlardan oluştuğunu sergiler. Bu kurumların da yoksulluk kapsamında etkilerinin olduğunu vurgular.

Townsend, Weber'in kullandığı "sınıf altında" kavramını devlet yardımlarına güvenenlerin yoksulluğunda kullanır.

"Sınıf altında" ki grup, aşağı statüleri nedeniyle toplumdan aşağı konumdadır. Bu grup varlıktan yoksunluğuna ek olarak itibardan da mahrumdur. Emekli yaşlılar, özürlüler, kronik hastalar, tek ebeveynli aileler ve uzun dönem işsizler **Townsend**'in sınıf altı insanlarını oluştururlar. Düşük statüleri nedeniyle ücretli işe giriş fırsatları şiddetle kısıtlanmıştır.

Etnik azınlıklar ve belirli kategorideki kadınların da grup olarak düşük statülerini ve görece olarak düşük ödülleri aldıklarını bazı sosyologlar sergilemektedir. Bu gruplar da sınıf altı olarak görülebilmektedir.

Marksist sosyologlar yoksulları diğer işçi sınıfı üyelerinden ayırmaya daha az önem verirler. **Ralph Miliband** bu grubu farklı bir grup olarak görmek yerine işçi sınıfının en dezavantajlı bölümünde görür. **Westergaard** ve **Resler** daha da öteye gidip, yoksulların özel dezavantajlarında yoğunlaşarak "yoksulluğun gömülü olduğu daha geniş yapısal eşitsizliklerin dikkat çeker." Marksistler, **Townsend**'i bu geniş yapının üzerinde yeterince durmayı başaramadığını söylerler. **Miliband** "temel gerçekliğin, en fakir ve dezavantajlı katmanda bulunan yoksulların, işçi sınıfının gerekli bir parçası" olduğu inancıyla sözünü tamamlar. Sürekliliğin bir parçası olan yoksullarla resmi kayıtlarda daha fazla yoksun olmayan işçiler, her an sürekli yoksullar sınıfına girme tehlikesiyle yüz yüze yaşamaktadır. Bu iki grup dezavantajlı konuma girme tehlikesini paylaşırlarken yoksun olanları da olumsuz etkilemektedir.Yoksulluk, sınıf eşitsizliğinin genel konumuyla yakından ilintisi olan sınıf olgusudur.

YOKSULLUK VE KAPİTALİST SİSTEM

Bir çok Marksist'e göre yoksulluk, yöneten sınıfın yararları doğrultusunda açıklanmaktadır. Yoksulluk vardır; çünkü üretim güçlerini elinde bulunduranların menfaatine hizmet eder. Üretim güçlerini elinde bulunduranlar, kapitalist sistemin muhafaza edilmesini sağlarken, karlarını en üst düzeye çıkarmalarına olanak verir.

YOKSULLUK VE EMEK PAZARI

İşçi sınıfının üyeleri açık pazarda emeklerini ücret karşılığı satmak zorundadırlar. Kapitalizm, üst düzeyde güdülenmiş iş gücüne gereksinim duyar. İşe güdülenmenin temelinde parasal dönüşler söz konusu olduğundan, hizmeti ekonomi tarafından gerekli görülmeyen yaşlı ve işsizler, ücretli işçilerden daha düşük geliri kabul etmek zorundadırlar. Bu kurallar geçerli değilse çalışmak için çok az bir dürtü olur.

Çalışırken iş gücünün güdülenmesinde eşitsiz ödüller sürdürülmektedir. Yüksek düzeyde yarışçı bir toplumda işçiler, bireyler ve gruplar olarak birbirleriyle gelir için mücadele etmektedirler. Bu nedenle, düşük ücret sektörü yarışçı ücret

yapısına temel oluşturur. Düşük ücretler, düşük ücretlilerce sağlanan çizgiyle, kendi ücretlerinin değerini takdir etmede iş gücünün genel ücret talebini aşağı çekmeye yardımcı olur.

J.C. Kincaid "kümenin en altındaki standart ücret ve iş koşullarının ücret modelinin üst derecesini etkilediğini" söyler. **Kincaid,** düşük ücretlerin kapitalist ekonomi için hayati bir değeri olduğunu ekler. **Kincaid**'e göre "kapitalizmin bakış açısından düşük ücret sektörü ücretlerin genel yapısını ve emekçi sınıfın çalışma koşullarını destekleyerek denge sağlamaya yardımcı olur. İşverenler kapitalizmin varlığını sağlayan emek pazarının yönetimini ve yarışçı değerlerini ciddi bir tehlike olarak görmeyip, hoşgörüyle bakabilirler."

Eğer düşük ücret sektörü, düşük ücretlilerin ücretlerinin gerçek değerlerinde artışla iptal edilirse, bir çok olası sonuç kapitalist sınıfa zarar verebilirdi.

1- Ücret farklılıklarındaki hassas denge yıkılabilirdi. Diğer gruptaki işçiler talepte bulunabilir, belki ücretlerinde gerçek artışı alabilirdi. Bunun sonucunda kar payları azalabilirdi.

2- İşçi sınıfının ücretleri gittikçe daha benzer hale gelebilirdi. Şu anda bölünmüş ve daha yüksek ücret için birbirleriyle mücadele eden işçi gruplarını içeren emekçi sınıfın birleşmesini sağlayabilirdi. İşçi sınıfının birleşmeye yönelmesi kapitalist sınıf için tehlike oluşturabilirdi.

3- Düşük ücretlilerin ücretlerinin gerçek değeri artsaydı, ucuz iş gücü havuzunu oluşturan kara bağlı emek yoğun bir çok kapitalist endüstri yok olabilirdi.

KONTROL VE EMEKÇİ SINIF

Marksist görüşe göre kapitalist toplumda devlet, yöneten sınıfın menfaatlerini yansıttığından, hükümetlerin yoksulluğun acımasız etkilerini yumuşatmaktan öte bir önlem almaları beklenemez. **Kincaid** "kapitalist ekonominin verimliliğinden öte herhangi bir endişesi olmayan hükümetten, düşük ücret sektörünü yok etme konusunda etkili adımlar atması beklenemez" iddiasındadır. Bunun tersi görüşler olmasına rağmen, Refah Devletinin zenginlerden alıp, yoksullara yeniden dağıttığına dair az bir belirti vardır. **Westgaard** ve **Resler** devletin gücünü kullanarak, refahın daha eşit dağıtımı için, pazarın çalışmalarını bir düzeyde değiştireceği görüşünü reddeder. **Westergaard** ve **Resler**'e göre; "devletin sosyal hizmetleri, güvenlikleri öncelikli olanların ücretleriyle düzenlenerek finanse edilmiştir. Sosyal hizmetler, sermaye ve en yüksek ücretlerin yeniden dağıtımı sırasında çok az kazanırlar...kaynakları-kazananlarla bağımlılar, sağlıklı insanlarla hastalar arasında, farklı nitelikteki ailelerden, bireyin yaşam sürecinin bir noktasından diğerine, sınıflar içinden ve farklı sınıflar arasında – yeniden düzenlerler."

Böylece işçi sınıfının üyelerince kabul edilen toplu para kendilerinin ya da o sınıfın diğer üyelerinin ödediği vergilerden ya ödenmiştir ya da ödenecektir. **Westergaad** ve **Resler** yönetici sınıfın, Refah Devletini işçi hareketlerinin istekleri doğrultusunda yaratmasına izin verdiğini ancak sistemin "kapitalistlerin varlığını sürdüreceği kurumlar ve olasılıklar çerçevesinde" işlediğini iddia ederler. Onların görüşüne göre "anahtar kelime kontrol"olup, işçi hareketlerinin talepleri var olan sistem içerisinde sınırlandırılmıştır.

Westergaard ve **Resler**, yoksulluğun varolduğunu; çünkü kapitalist eko-

nomik sistemin işleyişinde, yoksulların mali kaynakları yoksul olmamak için ele geçirmelerinin engellendiğini iddia ederler. **Kincaid**, "basitçe zenginlerin ve yoksulların olmasından öte bazıları zengindir. Çünkü bazıları yoksuldur"sözleriyle bu tartışmayı özetler. "Neden yoksulluk" sorusu " neden zenginlik" sorusuyla aynı temel soruyken, yoksulluk, ancak sınıf sisteminin işleyişi ile anlaşılabilir. Bu nedenle Marksist yaklaşımda yoksulluk zenginlik gibi kapitalist sistemin kaçınılmaz bir sonucudur.

'Marksist görüş, yoksulluğun neden varolduğunun sergilenmesini ortaya çıkarmaktadır, ancak, neden bazı grupların ve bireylerin yoksul olduğunu açıklayan diğer çatışmacı yaklaşımlardan daha az başarılıdır. Emekçi sınıflar içinde, gelir gruplarındaki farklılıklara karşı özellikle duyarlı değildir. Açıkça yoksulların diğer emekçi sınıfın üyelerinden farklılığını ve onların yoksulluğunun açıklanmasını sağlamakta yetersiz kalmaktadır.

YOKSULLUĞUN İŞLEVLERİ

Herbert J. Gans "Daha Fazla Eşitlik" adlı eserinde " toplumda yoksulluğun sürmesinin diğer grupların yararına olduğunu" iddia eder. Yoksulluk genelde yoksul olmayanların, özelde zengin ve güçlü olanların yararınadır. Bu nedenle onlar yoksulluğun sürdürülmesini kazanılmış hak olarak görürler. Zengin ve güçlü olanlar için yoksulluk, bir sosyal sorun değildir. Bu görüşten hareketle **Gans** "yoksul olmayanlar için" yoksulluğun işlevlerini aşağıdaki gibi belirler;

1- Her ekonomi belirli sayıda geçici, sonu olmayan, kirli, tehlikeli ve aşağılık işlere sahiptir. Yoksulluğun varlığı bu tür işlerin yapılmasını garanti eder. **Gans** yoksulluğun, "isteyerek ya da istemeyerek, kirli işlerin düşük gelirle yapılmasını sağlayan düşük ödemeli işçilerden oluşmuş bir havuz işlevi" gördüğünü iddia eder. Düşük ödeme olmamaksızın, bir çok endüstri bugünkü yapısında sürekliliğini sağlayamazdı. **Gans** hastanenin, yiyecek ticaretinin, tarım sektörünün büyük bir bölümünün, giysi endüstrisinin bir bölümünün düşük ücretli işçiye bağlı olduğunu iddia eder. Ücretleri yükseltmenin "zengin insanlar için bilinen bozuk fonksiyonlu sonuçlara neden olarak" maliyeti yükselteceğini söyler. Böylece birlikte ve aynı zamanda, yoksulluk "kirli işlerin" yapılmasını ucuz bir şekilde sağlarken, nüfusun yoksul olmayan kesimlerinin açığını kapatır.

2- Yoksulluk, hızlı büyüyen işçi grubuna doğrudan iş ve mali destek sağlar. **Gans**'ın sözleriyle "yoksulluk yoksullara yardım eden çok sayıda meslek grubu ve profesyoneller yaratırken, nüfusun geriye kalanını yoksullardan korur. Polis, gözaltı görevlisi, sosyal çalışmacı, psikolog, doktor ve 'yoksulluk endüstrisini' yöneten yöneticiler bu gruptandır." Birleşik Krallıkta sosyal güvenlik sistemi 1976 yılında 80.000 kişiyi çalıştırmakta idi ve sistemin yönetimi 649 milyon Sterling idi. **Gans**'a göre yoksullarla uğraşan işlerde çalışanların yoksulluktan menfaatleri olması söz konusudur.

3- **Gans** yoksulların varolmasının toplumun diğer üyeleri için güven ve destek sağladığını iddia eder. Yoksulların varlığı toplumda yoksul olmayanların değerlerini yeniden tazeleyerek başarısızlıklarına temel oluşturur. **Gans** "yoksulluğun yoksul olmayanların statüsünü garantilemeye yardımcı" olduğunu iddia eder. Bu

işi "statü karşılaştırmaları için güvenli ve görece olarak kalıcı ölçü kriteri" sağlayarak yapar. Yoksullar görece olarak güçsüz olduklarından yoksul olmayanlar için etkili bir günah keçisi işlevi görürler. **Gans**, çok çalışmanın cazibesini, tutumluluğu, dürüstlüğü ve tek eşliliği savunanların, bu normları haklı kılmak için tembel, savruk, sahtekar ve rasgele cinsel ilişkiyle suçlayacağı insanlara gereksinmeleri olduğunu iddia eder. **Gans**, normların ihlalini keşfetmek için yoksulların temel normları yeniden güçlendirici bir işlevi olduğunu iddia eder.

Gans'ın, farklı bir bakış açısından yoksulluğu değerlendiren, yoksulluğun sınıf eşitsizliği açısından incelenmesi gerektiğini düşünenlerle benzer bir sonuca ulaştığı görülür. İki görüşe göre de yoksulluk zenginlerin yararına vardır, çünkü yoksullar kendi konumlarını değiştirecek güçte olmadıkları için yoksulluk vardır.

Gans yoksulluğun kalıcı olduğunu,'çünkü yoksulluğa alternatif bir çok işlevsel seçeneğin toplumun daha zengin üyeleri için daha fazla işlevsiz" olacağını iddia etmektedir.

Çeviri: Nurgün Oktik

Eski edebiyatımızda fakirliğe övgü

Güven Kaya

Ümmet dönemi edebiyatı içinde "fakr ü fenâ" konusu, edebiyatın temel konularından birini oluşturur. Bu dünyanın geçici oluşu, kalıcı ve gerçek olanın, öteki dünya olduğu, bu bakımdan bu göz kamaştıran geçici güzelliklere ve zenginliklere kapılmamak gerektiği konusu ümmet kültürü edebiyatı kapsamında, Anadolu'da edebiyatın başladığı ilk dönemlerden beri söylenile gelmiştir. XIII. Yüzyılın büyük tekke şairi **Yunus Emre,**

"Dünyanın muhabbeti ağulu aşa benzer
Âhirin sana kişi ağulu aştan geçer
Başında aklı olan ücret ile iş etmez
Hûrîlere aldanmaz göz ile kaştan geçer"[1]

beyitlerinde ve pek çok şiirlerinde dünyanın geçiciliğinden, onun aldatıcı güzelliklerinden yakınır. Yine, XVI. yüzyılın büyük divan şairi **Fuzuli** de pek çok divan şairi gibi,

"Zevk ü şevkiyle cihan kaydın çeken zahmet çeker
Ehl-i zevk oldur kim andan dâmen-i minnet çeker"[2]

beyitinde, dünya zevklerine bağımlı olarak yaşayanların, aslında manevi acılar içinde olduklarını söyler. Ona göre gerçek mutluluk bütün bu geçici zevklerden bireyin kendini uzak tutmasında yatmaktadır. Bu konu, eski edebiyatımızın dinsel ağırlıklı yanında daha yoğun ele alınmakla birlikte, din dışı konuları temel alan şairlerde de çok kullanılmıştır. Nitekim **Bâkî,**

"Felek bir ejderhâ-yı heft-serdür
Dolanmış genc-i dünyâyı ser-â-pây"[3]

diyerek, göz kamaştırıcı bir hazine olan dünyayı, yedi başlı ejderhaya benzettiği feleğin (ki gökyüzü yedi kattır ve her bir katında güneş ve ay dahil yedi gezegen vardır) koruduğunu söyler. Yani, bu koskoca mücevher, hiç kimseye sonsuza değim yar olmamaktadır, çünkü bu yedi başlı ejderha her an binlerce insanoğlunun yaşamına son vermektedir.

XVI. yüzyılın önemli divan şairlerinden **Taşlıcalı-Dukaginzâde Yahya Bey**'e göre dünya yalancıdır, ona güvenmeğe gelmez. Yalnızca insanın gönlünü oyalar. Gelmiş geçmiş ne kadar yüce mevkilere ulaşmış, servet sahibi kimseler varsa, hepsi yok olup gitmiştir. Bu geçici zevklere ve güzelliklere kıymet vermeyenler, ancak sonsuz mutluluğa ulaşmışlardır. Onun için, bu "fânîliğin" ardındaki "ilâhi" varlığa inanmalı ve kişi, iradesini evrenin bu genel ahengine uydurmalıdır.

"Oyalanma aldanup ârâyişine âlemün
Menzil-i maksûduna bir gün önürdi var gör"

Kimseye kalmayan bu dünyada mal mülk edinmenin de bir anlamı yoktur

"Kimseye kalmadın bir giz bu cihan
Taşı taş üzre komaz âkil olan"

Öte yandan, dünyada mevki sahibi olmak için verilen mücadele ve kavga da anlamsızdır:

"Başını gavgaya salma devlet-i dünya ile
Pâye-i ednâda kalma mansıb-ı alâ ile"

Çünkü, mal mülk hırsı ve mevki peşinde koşanların verdiği mücadele hamallıktan başka bir şey değildir. Onun için en iyisi, olan biteni uzaktan izlemektir:

"Yanılmış her biri hammâl-ı bâr-ı itibâr olmuş
Irakdan ehl-i dünyânun temâşâsına hayrân ol"

Bu yolda, hâlâ inatla direnenler, dünya insanlarına gönül bağlayanlar ise

"Müsâvîdür ol kimse hayvân ile
Seve ehl-i dünyâyı bin cân ile"

Onun için dikkatli olmalıdır Çünkü,

"Dem olur döner bu devr-i dâyim
İder mahkûmı kendüye hâkim"[4]

Bir bakarsınız dönen bu gök kubbe altında roller değişmiş; yönetenler yönetilen, yönetilenlerde yöneten duruma gelivermişlerdir. Aynı düşünceyi XVII. yüzyılın büyük hikmet-düşünce şairi **Nâbî**, "görmüşüz" redifli gazelinde kendine özgü bir anlatımla şöyle söyler:

" Çok da mağrûr oylma kim meyhân-i ikbâlde
Biz hezârân mest-i mağrûrun humârın görmişüz"
"Kâse-i deryûzey tebdîl olur câm-ı murâd
Biz bu bezmün Nâbiyâ çok bâde-hârın görmişüz"[5]

Dünya nimetlerinden uzaklaşma, dünya hırslarından arınma arzusu ve ona bağlı olarak dünyadan – daha da çok felekten - yakınmalar eski şairlerimizin karşısına iki seçenek sunmuştur ki, bunlardan biri dünyayı bırakıp âhiret düşüncesi içinde bir çıkış yolu aramak; ikincisi her şeyin bırakılıp gidileceği bu dünyada elden geldiğince gününü gün edip zevk alarak yaşamak.

Birinci yol eski edebiyatımızın şairinin karşısına önemli bir seçenek olan tasavvufu çıkarmıştır. Bu durumda "fakr", (fakr u fenâ ya da fenâfillah) tasavvufta "beşerî" mücadelenin en son aşamasıdır. Bu mücadele, bireyin iyiyi, güzeli ve doğruyu - tasavvuf deyimiyle 'Mutlak'ı bulma yolunda verdiği bireysel mücadelesi - yine tasavvuf deyimiyle kendi içinde gönül ülkesine yaptığı yolculuğudur. Bu yolculuğun ilk aşaması, "istek" sözcüğü ile özetleyebileceğimiz harekettir ki, Tanrı'ya karşı muhalefetten "fânî" olmayı içerir. İkinci aşama, kulların işlediklerinin, kendi işleri olduğunda "fânî" olmaktır ki mu mertebeye "aşk" denir. Üçüncü aşama "marifet" adını verebileceğimiz ve tüm yaratıkların sıfatlarından "fânî" olmaktır ve söyleyenin, işitenin, görenin Allah olduğuna kanaat getirmektir. Dördüncüsü, kulun kendi zatından "fânî" olmasıdır ki buna "istiğnâ" diyoruz. Beşincisi, Tanrının veya zâtın şehadetiyle bütün âlemden "fânî" olmaktır ki buna "tevhid" diyoruz. Altıncı mertebe Allah'tan gayrı her şeyden "fânî" olmaktır ki bu mertebeye "hayret" mertebesi denilir. Sonuncusu da Allah'ın sıfatlarında ve sıfatların nispetlerinden "fânî" olmaktır ki bu mertebeye "fenâfillâh" ya da "fakr u fenâ" dediğimiz mertebedir. Tasavvuf deyimi ile "ölmeden ölmektir."[6]

"Fakr" sözcüğünün "fenâ" sözcüğü ile birlikte bu anlamda kullanılmasında Peygamber'in ünlü "ben fakrımla övünürüm" hadisindeki yorum yatmaktadır. Bu hadise dayanarak tasavvufta "fakr" sözü böyle böyle bir önem kazanmıştır. Buna göre "fakr"ın ortaya koyduğu anlamdaki fakirlik ve yoksulluk kavramı maddi değil, manevidir. Yani varlıktan geçme, kendini Mutlak'da yok etmektir. Nitekim,

"Gayra arz et her ne esbâbun ki var ey dehr-i dûn
Men gedâ-yı kûy-ı yârem mülk ü mâlı neylerem
Yoh acepger mâla rağbet mülke kılmam iltfât
Men ki ehl-i zevkem esbâb-ı melâli neylerem" [7]

diyen **Fuzûlî**, dünyadaki malk ve mülk hısmın karşısına "fakr ü fenâ"yı çıkarmaktadır. Yine,

"Gönül verdim fenâ vü fakra terk-i itibar itdüm
Bihamdillâh ki âhir küfrümü îmâna değşürdüm"[8]

diyerek "fakr ü fenâ"ya gönül vermenin Tanrı katında küfrü îmâna dönüştürmekle eş değerde olduğunu söylerken olsun,
"Ey Fuzûlî fakr toprağında devlet iste kim
Sâye ol toprağa salmıştur hümâ-yı himmetüm"[9]

diyerek gerçek mutluluğun "fakr ü fenâ" toprağında olduğunu, çünkü o toprağa, efsanevi bir kuş olan ve gölgesi kimin başına düşerse onun sonsuz mutluluğa kavuşturacağına inanılan- Hüma kuşunun gölgesi düşmüştür.

XVI. yüzyılın büyük şairi **Bâkî**'nin beytinde ise, "fakr" konusu daha değişiktir:

"Şarâb-ı bezm-i gam zevkin ne mîr ü ne vezîr itdi
Anun keyfiyyetin benden suâl eylen fakîr etdi"[10]

Bâkî, tasalarla dolu şarap meclisinin kendisini mutlu etmediğini, tam tersine fakirleştirdiğini söylerken, öte yandan da, bu mecliste içtiği şarabın kendisini padişah ya da vezir yapmadığını ancak, ona tarifsiz bir zevk verdiğini söyler. Ancak buradaki "bu fakir" sözcük öbeğine farklı bir anlam yükler. Bu anlam, şairin alçak gönüllü kimliğinin ve tavrının sergilenmesine yönelik bir anlamdır. Aslında, "fakir" sözcüğünün alçakgönüllülük ifadesi yüklenerek kullanımı, eski edebiyatımızda, özelikle de düzyazıda öteden beri bir gelenek olmuştur. Sözgelimi şuârâ tezkirelerinde olsun, başka düzyazı metinlerinde olsun "ben fakir" ya da çoğu zaman yalnızca "fakir" sözcüğü, alçakgönüllü biçimde sanatçının kendilerini ifade etme yoludur.

Dünyanın gelip geçiciliğinden ve ölümün kaçınılmazlığından ürken ümmet dönemi şairi, "fakr" sözcüğüne, bir yandan tasavvufî derinlik vererek bu anlama sığınıp bir bakıma kaçış yolu ararken; öte yandan da sözcüğün "fakirlik, düşkünlük, fukaralık" anlamını da temel alır; yani bir konaklama yeri olarak var saydığı dünyadaki geçici yaşamını klişe bir deyimle "bir lokma, bir hırka" ile geçirme yolunu benimser. Nitekim,

"Fakru Fahrî'yle tefâhur ederüz vallâhi
Anun içün gezerüz biz fukarâ şeklinde"[11]

beytindeki "Fakru fahrî- fakirlik benim övüncümdür" hadisinden yola çıkarak şairin yaptığı sözcük oyunlarına karşın burada "fukara gezmek" söz öbeğinin bildiğimiz anlamda da kullanıldığına tanık olmaktayız. Her şeyden önce, bir tarikata yeni intisap eden derviş adaylarının yaşamında inzivâ denilen süreç, genellikle belli bir zaman dilimini kapsamasına karşılık, pek çok tarikat mensubu dervişler fakir ve yoksul yaşamayı bir yaşam biçimi olarak almışlardır. Hatta Işık ya da Kalenderîlik gibi, Melâmîlik'ten ayrılan ve çoğu fanatik ve radikal görüşleri ile tanınan derviş grupları "çâr-darp" yaparak (saç, sakal, bıyık ve kaşlarını ustura ile kazıtarak) ve kulaklarına halkalar takarak toplu halde, ellerinde def, nefir (boynuzdan yapılmış ve üfleyerek çalınan bir çalgı aleti) ya da davullarla şehir şehir dolaşıp bir çeşit gösteri yapar, karşılığında karınlarını doyururlar ve geçimlerini sağlarlardı. Yani bir bakıma dilenirlerdi. Çoğu uyuşturucu kullanan ve çağına göre bir tür bohem yaşamı benimsemiş olan bu kişilere, hiçbir şeye aldırış etmeyen anlamına gelen "kalender" denmesi de bu yüzden olmuştur. Bunların arasından önemli şairler de yetişmiştir. Örneğin XVI. Yüzyılın önemli şairi olan **Hâyâlî**, yaşamının belli bir döneminde böyle bir topluluğun içinde yer almış, Yenice Vardar'ından genç yaşta **Baba Ali Mest-i Acemî** liderliğindeki Kalenderî topluluğu ile birlikte İstanbul'a gelmiştir. Onlar, yolculuklarına devam edip Bursa'ya geçmişler, ancak **Hâyâlî** İstanbul'da kalmıştır. Topluluktan ayrılmasına karşın, uzun süre kimi alışkanlıklarını sürdürmüş olmalı ki, adı Mehemmed olmasına karşın, kendisine "Bekar

Memi" demişlerdir. **Âşık Çelebi** şairin uzun bir bekarlık süresi yaşadığını ve oldukça geç evlendiğini söyler.[12]

Bütün bunlara karşın "Fakru fahrî" hadisinin uydurma hadislerden olduğunu kabul eden kimi İslâm düşünürleri de vardır. Onlar, bu hadisin İslâm inancına aykırı olduğunu söylerken[13] hadisi doğru kabul eden kimileri de "fakr" sözcüğünün "fakirlik" anlamında kullanılmasının İslâm inancına aykırı olduğunu kabul eder. Öte yandan "fakr, insanı hemen hemen küfre götürür" ya da "Yoksulluk iki cihanda yüz karasıdır" gibi hadislerde[14] söz konusu edilen ve fakir ve sefilce yaşamaya eleştiri getiren yorumlar ile az önceki hadisin anlamı bu yönde var olan ikilemi de ortadan kaldırmış görünmektedir.

İyi de tüm bunlar, inanç sistemindeki ve yaşam biçimindeki bu ikilemi neden ortadan kaldıramamıştır?

Toplumlar, yüzyıllar boyunca kendilerinden daha güçlü bir kültür ve uygarlık dünyası ile karşı karşıya geldiklerinde, bir yandan bu kültürün çekiciliğine kapılıp şu ya da bu biçimde onun etki alanına girerken, bir yandan da geleneklerini terk etmek istemezler. Yeni kültür ve uygarlık dünyası, kendi gelenekleriyle örtüştüğü sürece alışveriş sorunsuz gerçekleşir. Çeliştiği süre içinde ise iki zıt kutup arasındaki sürtüşme ve çekişme ancak uzun bir süreçten sonra, daha güçlü olanın baskın etkisi ile sonuçlanır. Bu bakımdan Arap- İslâm kültürünün bulunduğu coğrafyadan tüm orta ve uzakdoğuya, önasyaya yayılma süreci içinde, bu alanlarda yaşayan insanların, binlerce yıl kendini yönlendirmiş olan inanç ve geleneklerinden birden kopmalarını ya da yeni kültür ve uygarlığa hemen adapte olmalarını beklemek elbette olanaksızdır. Bunun en canlı örneğini, "Dedekorkut Hikâyeleri"nde ve İslâm kültürü çerçevesine yeni giren Türklerde görüyoruz. XIV. Yüzyılda Anadolu'da –Akkoyunlular zamanında yazıya geçmesine karşın, öykülerde anlatılan sosyal oluşum, çok öncelere ait sözlü geleneğin izlerini taşır. Bu dönemle ilgili pek çok kültürel ayrıntı, bu gerçeği gözler önüne serer. Toplam on iki öykünün pek çoğunda kültürel geçiş dönemi yaşayan göçebe halkın sosyal yaşamından canlı izler bulmak mümkündür. Örneğin, kımız ya da şarap içip eğlendikten sonra "arı sudan apdest alıp iki rekat namaz kılan" beylerin atlarına atlayıp, askerleri ile birlikte komşuları olan düşman kavimlere karşı sefere çıkmaları bu kültürel oluşumun tipik örneğidir.

Arap-İslâm kültürünün yayılma süreci içinde, yayıldığı yörelerde egemen kültür İlkçağ kültürünün üç büyük taşıyıcı kültürü olan Hint, Çin ve Yunan kültürleri idi. Arap- İslâm kültürü, bu değişik coğrafi koşulları da gelişmiş kültürlerle karşı karşıya geldiği andan itibaren, karşılıklı alışverişleri şu ya da bu biçimde yüzyıllara yayılan bir uzun süreç yaşadı. Yeni ve eski inançlar, gelenek ve görenekler uzun süreli bir hesaplaşmaya girdi. Özellikle doğu bilgeliğinin temelini oluşturan eski Hint felsefesinin "Vedalar Çağı" denilen ve kesin tarihsel dönemi saptanmamış olsa bile İ. Ö. 1500- 500 yılları arasında sürüp gelen bir felsefi düşünce ve yaşam sisteminin İslâmiyet'ten sonra bile çeşitli şekillere dönüşerek devam ettiğini görüyoruz. İşte, yukarıdan beri üzerinde durduğumuz "fakr" konusu da bu geleneğin ve yaşam biçiminin izlerini taşımaktadır.

Vedalar Çağı, Alman düşünürü **H.J. Störig**' e göre üç dönem geçirmiştir. Bunlar sırası ile Vedalar Çağı'nın ilk dönemi olan "İlahiler Dönemi" (yaklaşık İ.Ö. 1500- 100 yılları), "Kurban Törenlerinin Gizemciliği Dönemi" (yaklaşık, İ.Ö. 1000-750 yılları), "Upanişadlar Dönemi" (yaklaşık İ.Ö. 750- 500 yılları).[15]

Upanişadlar, Hint felsefe sisteminin tarihselliği içinde, kendi içinde tutarlı tek

bir öğretiyi değil, pek çok bilgenin çeşitli öğreti ve görüşlerini içeriyor. Kimi önemli, kimi daha az önemli yüzü aşkın Upanişad olduğu söylenir. Upanişad sözcüğünün etimolojisine gelince; "upa" (yakın), "şad" (oturmak) sözcüklerinin birleşmesinden oluşmuş birleşik bir sözcüktür. En geniş anlamda, "gerçeğe, ustaya (ya da bilgeye) yakın oturanlar" şeklinde yorumlanabilir. Bu dönemde, Hint felsefesi öğretisi, gerçekte küçük bir azılığın işiydi. Daha başka bir deyişle bir tür gizli öğretiydi ve bu gizli öğretinin yalnızca gerçeğe en çok yaklaşmış ve en sevilen öğrenciye verilmesi de bir gelenekti. Upanişadları kimin yazdığı bilinmemekle birlikte Gargi adlı bir kadınla büyük Yaknavalkaya'nın adlarının sık sık anıldığı söylenir. [16]

Söylenceye göre büyük **Yaknavalkaya**'nın iki karısı varmış. Bunların adları **Maitreyi** ve **Katyayana** imiş. İki karısını evde bırakıp, gerçeği aramak için ormana gitmeye hazırlanırken **Maitreyi** ile aralarında şöyle bir konuşma geçer:

"Efendim, şimdi yeryüzünün bütün zenginlikleri benim olsa ölümsüz olabilir miyim?"

"Hayır, olamazsın." Dedi **Yaknavalkaya**. "Zengin olunmakla ölümsüz olunmaz."

Bunun üzerine **Maitreye** dedi ki:

"Beni ölümsüz yapmayan bütün bu şeyleri ben o zaman ne yapayım! Efendim, ne biliyorsan bana öğret."[17]

Yannavalkaya'nın yolculuğu devam eder. Sonunda bir kente gelir ve orada bir bilge ile bir racanın konuşmalarına tanık olur. Bilge racaya şöyle der:

"Ey saygıdeğer kişi! Bu kemikten, deriden, kastan, etten, ersuyundan, kandan, gözyaşından, çapaktan, sümükten, tükürükten, terden, boktan, çişten, ödden ve salyadan oluşan, kokuşmuş vücutla nasıl mutlu olunur? Bu isteklerin, öfkenin, kızgınlığın, tutkunun, korkunun, kuşkunun, ürkekliğin, kıskançlığın, özlemin, tiksinmenin, açlığın, susuzluğun, yaşlılığın, ölümün, hastalığın ve daha başkalarının uğrağı olan bu vücutla nasıl mutlu olunur? Hem, bu dünyada her şey gelip geçici, bu sinekler ve böcekler ve benzerleri gibi, şu otlar, ağaçlar gibi önce oluyor sonra yok oluyor. Dahası da var, denizlerin kuruması, dağların devrilmesi, demirkazığın titremesi, fırtınaların kopması, yerin çatlayıp göçmesi... Bütün bunları olabildiği bir yerde nasıl mutlu olunur? Sonra bir gün her şeyden bıkılır; sonra yine her şeye yeni baştan başlanır."[18]

Dünyanın geçiciliğine karşın, bakışlarını yine de dünyadan alınacak zevklere yönelten şairlere gelince, bunlara kısaca "rind" diyoruz. Nitekim **Bâkî**,

"Biz niçe toyınca kanalum câm-ı murada
Bir lahza komaz sâkî-ı devran elümüzde"[19]

diyerek, bu geçici dünyanın zevklerine başımızı çevirir. Ancak, Bâkî'nin bu söyledikleri yeni bir şey değildir. Bu yaklaşıma İ.Ö 500 yıllarda, Çarvakalar'da da rastlanır. Bir Çarvaka düşünürü, o yıllarda prensesine şöyle sesleniyor:

"Ey Rama! Gereksiz kurallarla tatlı canını sıkarsın!
Bunlar aymazları, kafasızları kandırmak için değil mi?
Acırım, saçma kurallara uymak için yırtınanlara
Zevk almak istemiyorlar, uçup gidiyor verimsiz yaşamları

Atalara tanrılara adanan kurbanlara da yazık!
Boşa giden kurbanlar! Tanrılar, atalar yemek yiyebilir mi?
Birileri burada tıkınırken, onlara sanki bir şey mi kalır?
Brahmanlara sunulan yemek, atalara ulaşır mı hiç?

Kurnaz rahipler işlerine gelen kurallar koymuşlar ve derler ki:
Neyin varsa ver, tapın, dua et, bu dünya yalan!
Ey Rama! Öbür dünya yalan, tapınmak, yalvarmak saçmalık
Yaşamın tadını çıkart, sakın palavralara kanma"[20]

Störing'in, geleneğe karşı çıkan ve maddeciliği yücelten rahipler olarak tanıttığı Çarvakalar, kendilerinden önceki tüm öğretileri aşağılayarak alaya almışlar ve topluma yaşamdan zevk almayı salık veren bir öğretiyi sunmuşlardır. Bu akımın ünlü düşünürü **Brihaspti**, yaşam felsefesini şöyle özetliyor yüzyıllar ötesinden:

"Ye, iç, bol eğlen, borçlan!
Ömür kısa. Hoş geçir gününü.
Verilmişken tatlı yaşam,
Giden gelmez, düşünme hiç ölümü!"[21]

Aslında, bu Çarvaka düşünürünün düşüncesi bize hiç de yabancı yabancı değil. XVIII. Yüzyılın büyük şairi **Nedim** de yüzyıllar sonra **Brihaspti** ile aynı duyguyu paylaşıyor:

"Gülelim oynayalım kâm alalım dünyâdan
Mâ-i Tesnîm içelim çeşme-i nev-peydâdan
Görelim âb-ı hayât akdığın ejderhâdan
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda"[22]

DİP NOTLAR

1. Yunus Emre ve Tasavvuf. Haz. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul: Remzi kitabevi, 1961, s. 147

2. "Zevk almak ihtirası ile dünyaya bağlanan insan zahmet çeker. Asıl zevk ehli dünya bağlarından himmet eteğini çekendir." Ali Nihat Tarlan, Fuzuli Divan Şerhi, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 253

3. "Evren, dünya hazinesine baştan ayağa dolanmış bir yedi başlı ejderdir." Bâkî Divanı, Haz. Sabahattin Küçük, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994, s. 213

4. "Bu dünyanın süsüne aldanıp oyalanma; bir gün önce amacına ulaş."

"Bu kimseye kalmayan dünyada aklı başında olan taş üstüne taş komaz."

"Dünya mutluluğu ile başını kavgaya salma ve yüce mevkiler peşinde koşarak kendini alçaltma."

"Herkes yanılmış, yalnızca tibar yükünün hammalı olmuş; en iyisi dünya insanına uzaktan bakıp yaptıklarına şaşmaktır."

"Dünya insanlarına bir can ile sevenler hayvanla eşittir."

Devir gelir, bu sürekli dönen gökkubbede mahkum olanlar, bir bakarsınız egemen olmuşlardır."

Dukaginzâde Yahyâ Beğ'in Sanatı, yayınlanmamış doktara tezi. Haz. İ. Güven Kaya, Priştine: 1985, s. 205-207

5. "Bu yükseliş meyhanesinde (dünyada) o kadar çok burnu büyüklük etme; biz yüzlerce gurur sarhoşunun sonradan baş ağrıları çektiğini görmüşüz."

"Ey Nâbi, biz bu mecliste öyle içki içenler gördük ki, ellerindeki murad kadehi dilenci çanağına dönüşmüştür."

Nâbî Divanı I-II, Haz. Dr. Ali Fuat Bilkan İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 696

6. İskender Pala, Divan Edebiyatı Sözlüğü, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, s. 183-184

7. "Ey alçak dünya, insanı mesut edecek neyin varsa onu sen başkasına arz et; ben yar diyarının dilencisiyim. Mala rağbet etmiyor, mülke dönüp bakmıyorsam hiç hayret etmeyin; ben zevk ehliyim, insana sıkıntı veren şeyleri de ne yapayım."

Fuzûlî Divanı Şerhi, s. 195-196

8. "Dünyadan elimi, eteğimi çekmeye ve kendimi Hat'da yok etmeye gönül verdim, dünyadaki saygınlığı terk ettim; Allah'a şükür sonunda küfrümü îmânâ dönüştürdüm."

Fuzûlî Divanı Şerhi, s. 493

9. "Ey Fuzûlî, hakiki devflet-mutluluk "fakr" toprağındadır. Onu iste çünkü himmetimin hüma kuşu o toprağa gölge salmıştır."

Fuzûlî Divanı Şerhi, s. 499

10. "Gam meclisinin şarabının verdiği zevke ne hükümdar ne de vezie ulaşabildi; onun keyfiyetini benden sorun, bu beni fakir etti. (Ya da bu fakir –yani kendisi- bu zevke ulaştı.)"

Bâkî Divanı. Haz. Sabahattin Küçük, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994, s. 425

11. "Peygamber'in 'fakirlik benim övüncümdür," sözüyle övünürüz ve onun için de böyle fukara gezeriz." Lâ-edrî

12. Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-Şuarâ. Haz. G.M. Meredith Owens (tıpkı basım-indeks), London, 1971, vr. 270b-277a. Cemal Kurnaz, Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 57-98

13. Aslı, "El-fakru fahrî v bihi eftahırü- Fakirlik benim övüncümdür, ben onunla övünürüm" olan hadis, hadis bilginlerinden Askalânî ve İbn-i Hacer'e göre uydurma hadislerdir. İbn-i Teymiye de onlara katılmakla birlikte bu sözün, Abdurrahman bin Ziyad'ın sözü olduğunu söyler. Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâm kaynaklı Sözler, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992, s. 49.

14. Mahir İz, Tasavvuf, İstanbul: 1990, s. 135-136. (sahih hadislerinden Buhari ve Enes'in yorumlarına göre.)

15. H.J. Störing, İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan, İstanbul: Yol Yayınları, mayıs 2000, s. 39-40

16. Age, s. 46

17. Age, s. 47

18. Age, s. 48

19. "Adına zaman denilen bu içki dağıtan güzel, muradımızın kadehini elimizden almadan önce, içkiye bir güzelce doyalım." Bâkî Divanı, age., s. 347

20. H.J. Störing, age, s. 61

21. Age. S. 62

22. Nedim Divanı. Haz. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1972, s. 356

"Gülelim, oynayalım, dünyadan zevk alalım; yeni yapılan çeşmeden Tesnim suyu içelim; hayat suyunun ejderha motifli çeşmeden aktığını görelim; ey servi boylu güzel, yürü sadâbâdâ gidelim.

Aristoteles: Toplumsal ilişkiler

J. O. Urmson

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in başında (1094a 25-b4) bize ahlakın, politikanın bir bölümü olduğunu söyler; her ikisi de insan için iyi olanın ne olduğu ile ilgilidir; fakat ahlak, toplumsal boyuttan soyutlanmış olarak insan için iyi olan şey üzerinde düşünürken politika, sivil oluşumların incelenmesine yönelir ki onlar insanın kendi iyisini toplumsal boyutta gerçekleştirmenin aracı olarak vardırlar. Dolayısıyla, ahlak politikaya bir önsözdür; ve ilgili çalışmanın son önermesi şudur: 'şimdi tartışmaya başlayabiliriz' (1181b 22-23). Ahlak üzerine olan çalışmanın sonu politikaya başlamanın başlangıcı olarak düşünülme durumundadır.

Politika'da işaret edilen çok ünlü bir düşünce vardır ve hemen hemen aynı biçimde *Nikomakhos'a Etik*'te de aynen tekrar edilir (genel olarak çevrildiği gibi) 'insan doğal olarak politik bir varlıktır.' **Aristoteles**'in burada demek istediği şey, insan için politik olarak düzenlenmiş bir toplumda yaşamanın doğal olduğudur. Fakat, insanların içine girdiği öyle toplumsal ilişkiler vardır ki bunlar öyle vatandaşlık gibi kapsayıcı değildirler; ve *Nikomakhos'a Etik*'in sekizinci ve dokuzuncu kitapları bunlardan bazılarının incelenmesine ayrılmıştır. Sözü edilen kitaplar aynı zamanda onların iyi yaşamdaki yerlerinin ne olduğunu da soruşturur. Bu kitapların genel olarak dostluk üzerine olduğu kabul edilir ve **Aristoteles'in** konuya ilişkin kullandığı terim doğal olarak 'dostluk' olarak çevrilmiştir ki o bütün toplumsal, sosyal ilişkilere gönderimde bulunur; ama **Aristoteles**'in yazdıkları okunduğunda kısa zamanda beliren şey şudur ki bu başlık, **Aristoteles**'in tartıştığı bütün ilişkileri kapsaması bakımından son derece dardır, sınırlayıcıdır. Öyle görülüyor ki bu iki kitap **Aristoteles** tarafından tanımlanan ahlakın sınırlarının ötesine gitmekte ve onlar açıkça orijinal olmalarına karşın aynı zamanda bir düzenleyicinin eklemesi gibi de görünmekteler. Böylece VII. kitapta haz üzerine olan tartışma şu cümleyle biter: 'Son olarak biz dostluk üzerine konuşacağız' (1154b

34); fakat IX. kitapta ise dostluk hakkındaki soruşturmayı şöyle noktalar: 'Bundan sonra biz hazzı tartışmalıyız.' (1172a 15) Bu hiç kuşkusuz farklı parçaların gelişigüzel bir araya getirilmesidir. Ancak *Nikomakhos Etik*'in geri kalan hiçbir yerinde bu iki kitaba göndermede bulunulmaz; yalnızca onların birinde geri kalan çalışmaya işaret edilir (1170a 25) ki orada **Aristoteles** verilecek tartışmanın acının ne olduğunu, açık kılacağını belirtir. Kuramsal olarak bu iki kitap insan için iyi olanı kendi başına ele alan ve insan için iyi olanı politik boyutta soruşturan tartışmanın arasında yer alan bir konuyu ele alır ki onun dostluktan daha kuşatıcı bir birlik olduğu göz önüne alınırsa toplumsal ilişkiler olarak konuyu tanımlamak daha yerinde gözükür.

Nikomakhos Etik'in geri kalan kısmında mutlu bir yaşam (*eudaemon life*) için toplumsal ilişkilerin önemi yapay bir biçimde ihmal edilir; ve biz bu nedenle sözü edilen kitaplarda **Aristoteles**'in dostluk üzerinde ısrarla durmasına dikkat etmeliyiz. Hiç kimse **Aristoteles**'e göre, dostlara sahip olmadan yaşamayı seçmez; o kişi ki diğer bütün iyi şeylere sahip olsa bile (1155a 5-6). Ve iyi insan dostlara gereksinim duyar ve iyi bir insan olmanın göstergesi insanın dostluklar yaratabilmesidir. (1155a 27-30) O nedenle Aristoteles'in yaşamın toplumsal ilişkiler boyutunu unuttuğunu ve yalnızca sözü edilen iki kitapta konuya gelişigüzel değindiğini düşünmek yerine onun sistematik olarak insanı, insanın toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış bir biçimde ele aldığını düşünmek daha akıllıca olacaktır.

VIII. kitabın ikinci bölümünde **Aristoteles** sevginin ve arzunun birbiriyle ilişkili üç ayrı konusu olduğu görüşünü tekrarlar ki bunlar hoş olan, iyi olan ve yararlı olandır. Yararlı olanı sevme hakkındaki konuşmada, biz geleneksel olarak kabul edilmiş anlamdan söz ediyoruz ki hiç kuşkusuz ona değer verdiğimizi söylemek yerinde olacaktır. Bu ayırım temelinde, üçüncü bölümde **Aristoteles** üç ayrı dostluk biçimi arasında yer alan (geniş anlamda) diğer bir dostluk anlayışını temellendirir. Biz insanlarla ilişkilerde bulunuruz; çünkü bu tür ilişkiler yararlıdır ve bunları biz günümüzde iş ilişkileri olarak adlandırabiliriz. Biz aynı zamanda diğer insanlarla eğlence ve zevk amaçlı birliktelikler oluşturmaya da yöneliriz; örneğin briç oynayanlar ve nükteli konuşanlarla olduğu gibi. Bu iki tür beraberlik, eğer yukarıda söylenenlerden daha fazlasını içermiyorsa, kişiyi kendilerine obje olarak almaz; gerçek dostlukta olduğu gibi, fakat çıkarı veya onun sağladığı hazzı kendisine obje olarak alır; ve bu tür beraberlikler doğal olarak amacın dışına çıkılır çıkılmaz da son bulur. Üçüncü tür beraberlik biçimi, yani gerçek dostluk son derece azdır; çünkü o, ancak her ikisi de iyi olan iki insan arasında ve birbiri için iyiyi dileyen insanlar arasında bulunur. Gerçek dostlar, gerçekten de birbirleri için hoş ve birbirlerine iyilikleri dokunan insanlardır; fakat gerçek dostluk özsel olarak hazzı veya yararlılığı kendisi için amaç olarak görmez. Diğer tür beraberlikler iki kötü insan veya bir kötü ve bir iyi insan arasında olabilir, ama **Aristoteles**'e göre gerçek dostluk ancak ve ancak iyi insanlar arasında olabilir ve o, karşılıklılığı zorunlu kılar. Tek taraflı dostluklar olamaz; ama tek taraflı iyi niyet veya çıkar söz konusu olabilir. Fakat bazı toplumsal ilişkiler vardır ki, bunlar doğal olarak dostluklar olarak adlandırılamaz; çünkü ilişkilerin öznesi durumunda olanlar eşit statüde değildirler. Bunlara örnek olarak baba ve çocuk, karı ve koca, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiler verilebilir. **Aristoteles**'in bu konudaki düşüncelerinin ayrıntıları modern okuyucuya hitap eder görünmez; çünkü o statülerin eşitsizliğini inkâr edebilir ve her bir duruma ilişkin olarak aşağıda bulunanın üstte olanı sev-

mesi gerektiğini itici bulabilir. Fakat, buna rağmen Aristoteles'in sevilmekten çok sevmenin dostluğun özünü oluşturduğu hakkındaki ısrarı (1159a 33-35) onun az da olsa kimi zaman günümüz değerleri dışında gibi görünen düşüncelerini daha yumuşak kılabilir.

Aristoteles bu eşit olmayan ilişki biçimlerini ilginç bir tarzda yönetim biçimleri ile bağıntılar. O, üç ayrı yönetim biçimi ayırt eder ki bunlardan her biri kendi kendisinin bozulmuş biçimini de içerir ve böylece yönetim biçimleri toplam olarak altıya ulaşır.Bunlar şöyle gösterilebilir:

İyi Biçim	*Bozulma*
Monarşi	Tiranlık
Aristokrasi	Oligarşi
Timokrasi	Demokrasi

Bu yönetim biçimlerinden ilk ikisi kendi kendini açıklar durumda; timokrasi ise bir yönetim biçimidir ki onda politik güç geniş olarak ve uygun bir biçimde mülkiyete sahip kişiler arasında ve onları memnun edecek bir düzenlemeye göre dağıtılmıştır. Timokrasinin bozulmuş biçimi demokrasidir ki onda herkes yönetimsel güce sahip olmak bakımından eşittir; yani insanların sahip oldukları statülerinden bağımsız olarak. **Aristoteles** bu yönetim biçimini tiranlık ya da oligarşi kadar kötü bulmaz; fakat yine de onu kötü organize edilmiş ve kötü düşünülmüş bir yönetim biçimi olarak algılar. Atina demokrasisinin aşırılığı ilk çağ düşünürlerini aşırı doğrudan demokratik yönetim konusunda derin bir şüpheye yöneltti; ve **Aristoteles, Platon** kadar doğrudan demokrasiye karşı düşmanca bir tutum içinde olmasa da yine de demokrasinin ülke yönetiminde payı olanlara sorumluluk olmadan politik güç verdiği düşüncesindeydi. **Aristoteles** aşağıda gösterilen şu paralelliklerden söz eder:

I. Babanın oğlu ile olan iyi ilişkisi monarşiye benzer; onun bozulmuş biçimi tiranlıktır.

II. Kocanın karısı ile olan iyi ilişkisi aristokrasiye benzer; fakat kadınının etki alanının yaratılmasına izin verilmediği ve erkeğin her şeyi belirlemeye başladığı ilişki biçimi oligarşik yönetime benzemeye başlar.

III. Kardeşlerin iyi ilişkisi timokrasidir, fakat bir evde hiç kimsenin tek başına etkisinin olmaması demokrasi gibidir.

Bu paralelliklerin ayrıntılar bakımından ne kadar doğru ve aydınlatıcı olduğu tartışılabilir; fakat onlar **Aristoteles**'in konu ile ilgili genel düşüncelerini oluştururlar ki buna göre ev yönetimi küçük bir dünya gibidir ve o, bir devlette bulunan ilişkilerin daha özelleşmiş biçimlerini yansıtır ve bu nedenle ev yönetimi aynı zamanda devlet ile ortak olarak paylaşılan olumlulukları ve olumsuzlukları da sergiler.

Aristoteles'in çeşitli biçimlerde ortaya çıkan birliktelikleri yöneten ilkelere ilişkin düşüncelerinin ayrıntılarının, gerçek dostluktan ticari ilişkilere kadar, yani ayakkabıcı ile müşterisi arasındaki ilişki gibi, burada daha fazla üzerinde durulmasına gerek yok. Onlar son derece kapsayıcı ve açıkça anlaşılabilir niteliktedir. Do-

layısıyla, sözü edilen konulara ilişkin Aristoteles'in düşünceleri son derece önemli ve derin olmanın yanı sıra tarihsel bakımdan geçersiz ve tanıdık olmayan toplumsal görünümler ve pratikler bakımından farklılıklar gösterir.

Çeviri: Hatice Nur Erkızan

Batılı aydınlanmaya etkileri bakımından İbn-i Rüşd

Hatice Nur Erkızan

I

Philosophia, yani her türlü pratik ilgi ve kaygıdan bağımsız olarak evrenin ve insanın ne olduğunu anlamaya, kavramaya yönelme insanın tarihinde , onun bizzat kendisinin yarattığı kendi tarihindeki en büyük aydınlıktır, en büyük ışıktır.[1] Çünkü ,**Thales** ile başlayan **Platon** ve **Aristoteles**'le devam eden ve Ortaçağ İslam dünyasında **Farabi, İbn-i Sina** ve **İbn-i Rüşd** gibi anıtsal isimlerle varlığının sürekliliğini koruyan felsefe , insanın her şeyden önce bilen, bilmek isteyen bir varlık olduğunu ,daha açık bir ifadeyle ,anlamanın, aydınlanmanın ancak ve ancak bilmekle olanaklı olacağını bildirir. Böyle bir etkinlik olarak felsefe ve onun öznesi olan filozofun kendisi, kendi özgürlüğünü her türlü yararı dışarıda bırakan bilme sevgisi üzerinde kurar. O, böyle olması bakımından da insanın en yetkin akılsal aktivitesi olarak görülmeye hak kazanır. Ancak, felsefenin ve filozofun sahip olduğu bu nitelikler, içinde yaşanılan ve temelde bireysel çıkarlar ve ilgiler doğrultusunda biçimlenen pratik dünyada kendisine düşman yaratmakta hiç de zorlanmaz. Felsefenin ve filozofun karşıtı anlamanın, kavramanın, yani aydınlığın ilkesi olan akılsallığın inkarını içeren her türlü söylemin kendisidir. Ancak , İ.Ö. 6. yüzyılda başlayan ve insanın tarihindeki en büyük aydınlanma olarak ortaya çıkan *philosophia* Ortaçağda Hıristiyan din adamlarının kara giysileri altındaki karanlık tarafından boğulma noktasına getirildi. Nitekim 529 yılında Doğu Roma İmparatoru **Justinianus** Hıristiyanlığa aykırı diye Antik Yunan felsefesinin okutulmasını yasaklayarak Atina'daki Akademiyi de kapattı. Aslında bu olay birçok bakımdan son derece önemli olmakla birlikte esas itibarıyla iki noktayı açık kılmasından dolayı önemlidir ki birincisi felsefe ile inanç arasındaki mücadele diğeri de akılsal bir

özne olarak filozofun din adamı ile siyasetçi karşısındaki yalnızlığının yanı sıra bağımsız olmaklığıdır. Tarih boyunca din adamı ve siyasetçinin mutlu işbirliğine felsefenin ve filozofun pek katkısı olmamıştır; ama din adamı ve siyasetçi ,her zaman , azalan ve çoğalan ölçüde, felsefe ve filozofa karşı sürekli bir öfke içinde olmuştur. İşte, Hıristiyan Orta Çağ Avrupa'sı filozofun olmadıgı yerde din adamının siyaseti ve siyasetçiyi yoksadığı ,baskı altına aldığı bir Avrupa'dır. Burada ve bu dönemde aklın,varlığı ve insanı ,özgür bir biçimde anlama ve bilme sevinci Hıristiyan dininin dogmaları altında kalmıştır ve bu süreç neredeyse bin yıl sürmüştür.

Aslında akıl ve inanç veya felsefe ile din arasındaki bu karşıtlığın kaynağı belki de insanın ikili bir doğaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü o, bir yanıyla bilen bir varlık iken diğer bir yandan da bilen bir varlık olarak yetersizliğinin de farkındadır. Ve onun farkındalığının yarattığı mutsuzluk kendisine mutluluk, güven verecek başka söylemlere yönelmesini ,bizzat başka söylemler yaratmasını sağlamıştır. İşte, Antikçağ sonlarında büyük bir güce erişen din, insanın mutsuzluğunun temel ögelerini oluşturan korku, kirlenmişlik ve kurtuluş üzerinde durarak özelde insanın, genelde ise varlığın felsefi temelde kavranımından uzaklaşmaya neden olmuştur. Bu dönemde *philosophia' nın* yerini *theosophia*'ya bıraktığı söylenebilir. Ancak burada konu ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta da gelişen dinsel söylemin kendisine felsefi bir temel aramasıdır ve o, bu temeli **Platon**'un felsefesi üzerinde gelişen Yeni -Platonculukta bulacaktır. Fiziksel olan ile tinsel olan arasında tam bir karşıtlığı içeren ve insanın kendi fiziksel yanından kurtularak arınabileceğini öne süren Yeni- Platoncu felsefenin mistik anlayışı Doğu'da ve Batı'da uzun süre etkili olacaktır.[2] Yeni- Platonculuk öğretisinin kurucusu olan **Plotinos** (203- 270) Mısır'ın Lykopos kentide doğmuştur. Onun dünya zevklerinden uzak bir yaşam sürdüğü ve bir bedene sahip olmaktan utanç duyduğu söylenir. İran, Mısır ve Hint düşüncelerine çok büyük yakınlık duyan **Plotinos**, insanın kendi yetkinliğini ancak ve ancak fiziksel dünyadan koparak ve Tanrıya ulaşarak kurabileceğini belirtir. İnsan ve Tanrı arasındaki bu kaynaşmanın özünü de mistik bir birleşme oluşturur.[3] *Philosophia*'nın rasyonalist ışıklarının sönmesiyle ortaya çıkan bu dini nitelikli Yeni - Platoncu felsefe mistisizmin öznelliğinde ve irrasyonalizminde Avrupa Ortacağı'nda ve esas olarak Hıristiyan dini altında uzun süre etkili olacaktır.

II

Genelde felsefe tarihini Batı Felsefe Tarihi olarak gören anlayış ise Batı'nın yeniden aydınlanmasını *philosophia*'nın varlığı ve insanı özgür ve bağımsız bir temelde kavramaya yönelen Reneissance ile başlatması hiç kuşkusuz doğru olmaktan çok uzaktır. Ne olmuştur da Batı bin yıl süren bir karanlıktan sonra felsefenin ve aklın aydınlık ışığına geri dönmüştür? Antik felsefenin ışığı olan akıl gerçekten sönmüş müdür? Yoksa **Thales** ile başlayan ve **Aristoteles** ile doruğa ulaşan bu ışık başka yerlerde aydınlıklar yaratmaya devam mı etmiştir? Bütün bu sorulara yanıt vermeden önce belirtilmesi gereken bir nokta var ki o da Hıristiyan Avrupa Ortaçağı'nın yanı sıra İslam Ortaçağı'nın varlığıdır. Ve bu İslam Ortaçağı Avrupa Ortaçağı'nın tersine aydınlığı temsil eder.

İyonya'da doğan felsefe ırmağı yön değiştirerek Doğuya doğru akmıştır. Bu bakımdan varlığı ve insanı özgür bir kavranım ışığında ele alan felsefeyi Batı'nın tarihine hapseden, onunla sınırlayan anlayışın sorgulanması esastır. Ve biz bu sorgulamayı **İbn-i Rüşd**'ü ele alarak onun nasıl Batılı Aydınlama'nın temelinde yer aldığını göstermeye çalışarak başlatmak istiyoruz.

Ancak bu noktada neden özellikle **İbn-i Rüşd** ile Batı Düşüncesi ve özellikle de Batılı Aydınlanma hareketi arasında bir bağıntı kurulduğu sorulabilir. Böyle bir soruya verilecek yanıt kısa ve açıktır. Batı düşüncesinin temelini oluşturan Antik Yunan Felsefesi İslam Felsefesinin oluşmasında da çok önemli bir rol oynamıştır. Çeviriler aracılığıyla İslam dünyasına ulaşan Antik Yunan Felsefesi ve bilimi daha sonraları yine bu dünyada varlığın ve insanın kavranımında son derece özgün ve evrensel nitelikli yapıtların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat, İslam Felsefesi ile Antik Yunan felsefesi arasındaki bu kopmaz organik bağlantının Hint ve Çin düşüncesi arasında var olduğunu söylemek mümkün değildir. Yalnızca bu gerçek bile Batı Düşüncesi ile İslam felsefesi arasındaki ilişkinin yapay bir bağıntılama olmadığını göstermeye yeter.[4] Öyle ki; XI. yüzyılda Antik Yunan felsefe geleneği içinde yer alan **Kindi, Farabi** ve **İbn-i Sina** birbirinden değerli çalışmalar üreterek İslam dünyasının Doğu kesiminde felsefenin ve bilimin sembolü haline gelmiş bulunmaktaydılar. Ancak **Gazali**'nin bizzat **Farabi** ve **İbn-i Sina**'ya karşı yönelttiği saldırılar kısa sürede İslam dünyasında felsefenin varlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir harekete dönüştü. Fakat eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı esas isim **Aristoteles** oldu; çünkü o, **Farabi**'nin ve **İbn-i Sina**'nın yapıtlarında özsel olarak Yeni- Platoncu bir biçimde sunulmuştu. Dolayısıyla **Aristoteles**'in gerek Ortaçağ Avrupa düşüncesinde ve gerekse Ortaçağ İslam düşüncesinde XII. yüzyılın sonlarına kadar bilinmediği söylenmek zorundadır. Ve ileride görüleceği üzere, Batılı Aydınlanmanın temelinde yer alan **İbn-i Rüşd**'ün yine Batı'ya tanıttığı **Aristoteles**'ten başkası değildir.

III

1126 yılında Kurtuba'da doğan **İbn-i Rüşd** hukukçu bir aileden gelmekteydi. O Kur'an bilimlerinin yanısıra felsefe, fizik, matematik, astronomi, mantık ve tıp gibi birçok alanda bilimsel çalışmalarda bulundu. Zaten Kurtuba, felsefe çalışmalarının merkezi olmak bakımından son derece büyük bir üne sahipti. **İbn-i Rüşd** zamanının önde gelen bir tıp bilgini **İbn-i Zuhr** ile konuşurken şunları demiştir: " Eğer Seville'de bir bilgin ölürse kitapları satılmak üzere Kurtuba'ya gönderilir; eğer Kurtuba'da bir müzisyen ölürse müzik aletleri Seville'e gönderilir."[5] Ayrıca **İbn-i Tufeyl**, *Hayy İbn Yekzan* adlı yapıtında Magrib bilginlerinin çoğunun matematik ve fizik ile uğraştığını, ancak **Aristoteles**'in yapıtlarının çevirisiyle birlikte felsefeye ilgi duymaya başlandığında da **Farabi** ve **İbn-i Sina**'nın yetersiz bulunduğu düşüncesinin ağırlık kazandığını belirtir.

Son derece karmaşık politik koşulların ortasında yaşayan **İbn-i Rüşd**, Murabıtların yönetimde olduğu sırada doğmuştu. 1147 yılında Muvvahhidlerin yönetimi ele geçirmesi hem **İbn-i Rüşd**'ü ve hem de devlette üstün görevler alan ailesini olumsuz yönde etkilemedi. Bu dönemde **Sultan Abdül- Mü'min** medreseler kuruyor, bilim ve felsefe çalışmaları yapılmasına çok büyük destek veriyordu. **İbn-i Rüşd** 1169 yılları civarında **İbn-i Tufeyl** aracılığıyla hükümdarın oğlu

Ebu Yakup ile tanıştı. Bu tanışmanın neden olduğu iki önemli sonuç meydana gelmiştir; Birincisi; Aristotelesçi İslam felsefesi hakkında bilgisi olan hükümdarın ondan **Aristoteles**'in eserlerinin şerh etmesini istemesidir; diğeri ise **İbn-i Rüşd**'ün Seville'e kadı olarak atanmasıdır. Çalışmalarının çoğunu Seville'de ve Kurtuba'da gerçekleştiren **İbn-i Rüşd , Aristoteles**'in eserlerini yorumlama çabasından dolayı *Şarih* yani *Commentator* ünvanını aldı. **Dante** *İlahi Komedya*'sında onu **Öklid, Batlamyus, Hipokrat, İbn-i Sina** ve **Galen** ile beraber anarak *Büyük Şarih* (yorumcu) **İbn-i Rüşd** olarak tanımlar. Aynı zamanda **İbn-i Rüşd**'ün resmi **Raphael**'in Atina Okulu isimli resminde de yer alır. Bu ise onun **Aristoteles** okuluna dahil edildiğini gösterir. Ancak ,çalışmanın başında kısaca değinildiği gibi her türlü, pratik ilgi ve yararın dışında yer alan *philosophia* ve onun özgür noetik öznesi olan filozof varlığını ve anlamını başka zeminlerde arayan politik ve dinsel özne ile sonsuza uzanan bir işbirliğini gerçekleştiremez. **İbn-i Rüşd**'ün gözden düşmesi ve birçok saldırıya maruz kalması işte bu çatışmanın bir sonucu olarak kısa sürede kendini gösterdi.[6]

Din eğitimi görmüş olan ulemalar, bugünde olduğu gibi ,halkı kolay etkilemeleri bakımından ona, yani halka daha yakındılar. Varlıklarını ve anlamlarını halkın desteğine borçlu olan siyasi yöneticilerde filozofları kitlelerin gazabına terk ettiler. Din adamlarının politik muhalefeti o kadar başarılı oldu ki **İbn-i Rüşd** Lucena'ya sürüldü. Karşıtları ona karşı , onu son derece küçük düşürücü hicviyeler yazdılar. Her türlü mal varlığı elinden alınan **İbn-i Rüşd**'ün kitapları halkın önünde yakılma noktasına ulaştı. Bunu felsefe ve filozoflara karşı bir buyruğun yayınlanması izledi. Bu buyruk Endülüs ile Marrakuş'un her yerine dağıtıldı ki o tehlikeli olarak görülen **İbn-i Rüşd**'ün kitaplarını yasaklıyor ve felsefe ile ilgili tüm kitapların yakılmasını emrediyordu.[7] **Ahmet Fuad el- Ehvani**'nin konuya ilişkin çözümlemeleri son derece büyük bir önem arz eder. **Ehvani,** o dönemi şu sözlerle anlatır: '' Birçok sebepten ötürü **İbn-i Rüşd** Ortaçağ Avrupa'sında, Doğu'da olduğundan daha iyi tanınıp takdir edildi. Birinci olarak onun bir çok eseri Latince'ye tercüme edilmiş, elden ele dolaşmış ve muhafaza edilmişti; oysa Arapça orijinalleri ya yakılmış ya da felsefe ve filozoflara karşı beslenen düşmanca tavır yüzünden yasaklanmıştı. İkinci olarak, Rönesans döneminde Avrupa,**İbn-i Rüşd**'ün öngördüğü bilimsel yöntemi benimseme arzusundaydı; oysa Doğu'da bilim ve felsefe , mistik ve dini akımlar uğruna kurban edilmeye başlanmıştı. Nitekim kendisi bilim ve felsefe ile din arasındaki bu çatışmanın etkisine bizzat maruz kalmıştı. Doğu'da din kazandı; Batı'da bilim"[8] Antik Yunan düşüncesi *philosophia*'nın doğuşu ile kendini mitolojiden kurtararak insanlık tarihinde ilk aydınlanmayı gerçekleştirdi. Ancak kökleri **Pythagoras**'a kadar geri götürülebilecek irrasyonalizmin kımıltıları **Platon**'un iki dünya ayırımı temelinde gelişen Yeni- Platoncu yorumda derin bir mistisizme ve dinsel nitelikli bir felsefeye dönüştü. Ve bunun sonucu olarak Ortaçağ Hıristiyan Avrupa'da kendine yer bulamayan felsefe, daha doğrusu felsefeden yoksun Avrupa uzun süre karanlıkta kalacaktır. Ancak, aklın sönmeyen ışığı olan felsefe, bir başka yerde, İslam dünyasında aydınlanmayı gerçekleştirecektir. Fakat, onun din ile değil, din adamları ve siyasetçiler ile olan uzlaşmaz çelişkileri, felsefenin burada da son derece büyük saldırılara maruz kalmasına neden oldu. İşte, İslam'da felsefe ve bilim geleneğinin en yüksek doruğunu teşkil eden **İbn-i Rüşd** ve onun felsefesinin maruz kaldığı saldırı bu gerçeğin altını bir kez daha çizer. Fakat ne var ki İslam felsefesinin gerçekleştirdiği aydınlanma bu kez ışıklarını yayacak ortamı Batı'da bulur.

IV

İbn-i Rüşd'ün kendisinden önce gelen İslam filozoflarına yönelttiği en büyük eleştiri onların **Aristoteles**'i **Platon** ile daha doğrusu Yeni- Platoncu felsefe ile uzlaştırma denemeleriydi. Buna karşı çıkan **İbn-i Rüşd, Aristoteles**'in hemen hemen bütün eserlerini yorumlamaya ve gerçek Aristotelesci felsefeyi kurmaya girişir. XII. yüzyılda Avrupa'da **Aristoteles**'in bilim ve felsefe anlayışının çok büyük bir canlanmaya neden olmasının gerisinde **İbn-i Rüşd** vardır. Ve o, bu nedenle kısa bir zaman içerisinde Yahudi ve Hıristiyan bilim ve felsefe adamları arasında tartışmasız bir saygınlığa ulaşır. Ünlü Yahudi filozofu **Maimonides** ve öğrencisi **Yehuda** tarafından ona duyulan derin saygı **İbn-i Rüşd**'ün en büyük **Aristoteles** yorumcusu olarak kabul edilmesini getirdi . XIII. yüzyılda Yahudilerin Pireneler ötesine ve Akdeniz çevresine gitmeleriyle beraber **İbn-i Rüşd**'ün çalışmaları İbraniceye çevrilmeye başlandı. Onun en ünlü çevirmenleri arasında **Moses ben Tıbbon, Joseph ben Machis** ve **Colonymus ben Todros**'u sayabiliriz **İbn-i Rüşd**'ün bilim ve felsefe üzerine düşüncelerinin Batı'ya geçmesinin birinci aşamasını oluşturan bu süreç **Michael the Scot**'un 1217-1230 yılları arasında **İbn-i Rüşd**'ün **Aristoteles**'in yapıtlarına yazdığı yorumların Latinceye çevirisiyle devam etti. Ayrıca **Herman the German** 1240-1256 yılları arasında *Poetica* ve *Ethica Nicomahea*'nın özetlerini Latince'ye kazandırdı. XIII. yüzyıla gelindiğinde **İbn-i Rüşd**'ün **Aristoteles**'in yapıtlarının yorumunu içeren otuz sekiz çalışmasından on beşi doğrudan Arapça'dan Latince'ye çevrilmiş bulunuyordu. Ayrıca Bologna'da (1501-1580), Roma'da, Pavia'da, Strasburg'da, Napoli'de, Cenevre'de , Liyon'da **İbn-i Rüşd**'ün yapıtları yayınlanmaya devam etti. **E. Renan**'la günümüze kadar süregelen bu ilgi ne yazık ki aynı etkiyi İslam düşünce dünyasında doğurmadı. Neredeyse onu izleyen hiçbir öğrencisi ve halefi olmamıştı denilebilir. Fakat **İbn-i Rüşd**'ün Batı'daki izleyicileri son derece parlak bir galaksi oluştururlar. Bunlardan başlıcaları **Maimonides, Siger de Brabant. St. Thomas, Roger Bacon , Albert the Great** ve **Antonio Bernardi di della Mirandola**'dır. Ancak **İbn-i Rüşd**'ün bilim ve felsefeye ilişkin düşünceleri ile onun **Aristoteles**'i yorumlayan yapıtları Batı'nın egemen düşüncesi olan Hıristiyanlığı ve onun temsilcilerini rahatsız etmekte gecikmedi. **İbn-i Rüşd**'ün felsefesinin aynı İslam dünyasında olduğu gibi, Hıristiyan dünyanın din adamları tarafından da bir kuğu kuşu şarkısı gibi tatlı olmadığı kısa zamanda anlaşıldı ve kilise **İbn-i Rüşd**'ün ölümünden 12 yıl sonra 1210 yılında toplanan bir mecliste **Aristoteles**'in ve **İbn-i Rüşd**'ün eserlerini yasaklama kararı aldı. **İbn-i Rüşd**'ün Batı dünyasındaki en önemli ve en güçlü temsilcisi olan **Siger de Brabant** ise 1284 yılında bir saldırı sonucu öldürüldü. Bilim adamları özgür düşünmeyi ondan öğrendiler. **Roger Bacon**'un '' deneysel olmayan bilime bakmamak gerekir'' sözü onu sürgüne göndermeye yetti. **Bacon**'ın bu bilimsel kavrayışının temelinde de **İbn-i Rüşd** vardı. Onun *Opus Magnus* adlı yapıtı bunu açıkça gösterir. **St. Thomas,** *Contra Averrois* adlı yapıtında **İbn-i Rüşd**'ü şiddetle eleştirmesine karşın yine de onun büyük etkisi altında kaldı. Hollandalı bir rahip olan **Herman Van Riswik, İbn-i Rüşd** felsefesini savunduğu için 1512'de Den Haag'da ateşte yakıldı.[9]

V

Şimdi Avrupa'da bilimin doğuşunu hazırlayan ve onun bin yıl süren karanlığından kurtulmasına yol açan Latin İbn-i Rüşdcülük (Averroism) anlayışının temelinde yer alan **İbn-i Rüşd**'ün düşüncelerine daha ayrıntılı olarak eğilebiliriz.[10] Bazı felsefe tarihçilerine göre **İbn-i Rüşd** İslam Felsefesindeki Doğu mistisizmine karşıt olarak Magribi, yani Batı rasyonalizmini temsil eder. Hatta bazıları onun bilim ve felsefeye ilişkin düşüncelerini, ve **Gazali** ile olan karşıtlığını **Kant** ve **Aristoteles** temelinde görmeye çalışır. Fakat her ne olursa olsun **İbn-i Rüşd**'ün Batılı Aydınlanmanın temelinde yer alan düşüncelerinden biri din ve felsefe; diğeri de onun evreni rasyonel temelde kavrayan bir etkinlik olarak gördüğü bilim anlayışı olmuştur. Birincisi felsefenin özgür araştırma ruhunu ortadan kaldıran kilisenin öğretisini yıkarken; ikincisi, ki birincisi ile bağıntılı olarak, bilimin Avrupa'da gelişmesine neden oldu. Önce **İbn-i Rüşd**'ün felsefe ve din üzerine olan düşüncelerini ele alalım.

Felsefe ve din arasındaki ilişkiler İslam felsefesinin en önemli problemlerinden birini oluşturur. **İbn-i Rüşd**'ün bu konuda getirdiği yorum ancak ve en azından dahiyane olarak nitelenebilir. **Gazali**'nin *Tehafüt'ul- Felasife*'de filozofları ve felsefeyi tekfir etmesini izleyen süreçte filozoflara ve felsefeye karşı şiddetin ölçeği iyice artmaya başlar. Öyle ki, filozoflar açıkça kafirlikle suçlanır.[11] Buna göre, felsefe yapmaktan vazgeçmeyen ve sahip oldukları felsefi düşüncelerini inkâr etmeyenlerin ölümle cezalandırılması gerekir. **İbn-i Rüşd**'ün konuya yaklaşımı gerçekten olağanüstüdür. Ve o, filozofun ve felsefenin savunmasını *Tehâfüt el Tehafüt* adlı çalışmasında ortaya koyar. **İbn-i Rüşd**'ün temel önermesi felsefenin yapılmasının İslam dinine aykırı olmadığıdır. O, tam tersine işlevi, evren ve insan üzerine düşünmek, anlamak olan felsefenin din tarafından bizzat teşvik edildiğine gönderimde bulunur. Kur'an insanı bilmeye yönelten bir çok ayetlerle doludur. Örneğin, ''Ey Akıl sahipleri! İyice düşünüp değerlendirin'' gibi. **İbn-i Rüşd**'e göre buradaki *itibar* terimi salt spekülatif bir düşünme biçimini aşan bir anlama sahiptir. Aslında o, akıl yürütme biçiminin en mükemmel olanıdır. Ve eğer Kur'an, insanı sonuçları hiçte kesin olmayan diyalektik ve sufilerin kullandığı mecazlı ifade yolundan başka bir yola teşvik ediyorsa, insan için bilmek için bilme yöntemleri arasında en yetkin olan akılsal çözümlemeye yönelmelidir. Bu ise, daha doğru bir ifadeyle, kanıtlama yolu ile bilmedir ki o bilim ve felsefenin esas yöntemini oluşturur. Ve eğer dinin amacı da doğru görüş ve doğru eyleme ulaştırmak ise onun felsefe ile çatışması söz konusu olamaz. Ancak felsefenin yöntemi, **İbn-i Rüşd**'e göre, hem diyalektikten ve hem de *poetik*'ten üstündür; çünkü diyalektik gerçeği dışarıda bırakarak düşünsel düzlemde bir kanıtlamayı amaçlar ki, kelamcılar bu bakımdan filozofların aşağısındadır. Öte yandan *poetik* yöntem sıradan insanlar için geliştirilmiştir; ve o örneklerle, mecazi ifadelerle kitlelerin eğitimini amaçlar. Dolayısıyla, en yetkin akıl yürütme biçimi kanıtlamaya dayalı olandır. (*demonstration; burhan*) Ayrıca Kur'an bazı ayetlerin yalnızca ''ilimde derinleşmiş olanlar'' tarafından anlaşılabileceği hususu üzerinde durur. Bu ise, neden felsefenin İslam dinine aykırı olmadığını ve filozofun da neden kafir olamayacağını gösterir. İsteyen istediği yolu kullanarak gerçeğe ulaşma hakkına sahiptir. Dinin zahiri (yani halk için sembolik) ve batını (bilgiye dayalı) anlamları olduğunu öne süren **İbn-i Rüşd** ,gerçeğe götüren yolu seçmede insanların özgür olduğunu belirtir. İsteyen

diyalektik , isteyen poetik kanıtlamalara göre gerçeği kendisi için kurar. Ama o, şu gerçeğin de altını önemle çizer: Filozofun gerçeği kavrama yöntemi diğerlerinden farklı ve onlardan üstündür. Ve ayrıca, insanın felsefe yapma hakkı vardır ve onun gerçeği felsefi temelde anlama çabası zorunlu olarak dine karşı değildir. Ama aklın vahiyle uygunluk göstermediği yerde de felsefe, dinden ayrı ve farklı kalma özgürlüğüne sahip olmalıdır. İşte **İbn-i Rüşd**'ün Avrupa Ortaçağını bin yıl süre ile örtüleri altında tutan dinsel egemenliğin sorgulanmasına götüren düşünceleri. İşte 1280-1347 yılları arasında yaşamış olan **Occam'lı William**'ın "felsefe ve akılla dini konular açıklanamaz," örneğinde kendini Avrupa'da hissettiren felsefenin ve teolojinin, akıl ve inancın birbirlerinin alanlarını yavaş yavaş terk etmelerinin sonucu olarak Batılı Aydınlanmanın ortaya çıkması...[12]

VI

Bu gelişme ile sıkı bir bağıntı gösteren bir diğer konu da daha önce belirtildiği gibi, **İbn-i Rüşd**'ün Aristotelesci bilim anlayışıdır ki esas olarak Batı onun bu rasyonalist bilgi anlayışını izleyerek kendi aydınlanmasının temelindeki bilimsel oluşumu gerçekleştirebildi.[13] Gazali'nin filozoflara ve felsefeye saldırısı kendisine İslam'ın önde gelen bilim otoritesi olma anlamına gelen *Huccetü'l İslam* unvanını kazandırmıştı. Ona satır satır yanıt veren **İbn-i Rüşd** ile **Gazali** arasındaki bu tartışma aslında din, bilim ve felsefe arasındaki bir tartışma olarak da görülebilir. Aslında başka bir bakımdan, o rasyonalizm ile mistisizmin bir çatışmasıdır. Gerçeğe ulaşmayı amaçlayan bir filozof olarak **İbn-i Rüşd** ,akılsal bir temelde din ile felsefeyi bir araya getirmeye çalıştı. Ancak **Gazali**'nin dini bütünüyle mistisizmin öznelliğinde eriten anlayışı yalnızca Doğu'da din ile felsefe arasındaki uçurumu derinleştirmekle kalmayıp, bilimin olanaklılığını bütünüyle ortadan kaldırdı. Oysa bilimin yolu mistisisizmden geçmez. **İbn-i Rüşd**'den önce gelen İslam filozoflarından **Farabi** ve **İbn-i Sina**'nın evren anlayışları Yeni- Platoncu felsefenin temelleri üzerinde yükselmişti . Onlar bütün varlığı tek bir ilkeden , yani Tanrıdan sudur (*emanation*) yoluyla türetmişlerdi. Öyle ki ; bu anlayış varlıklar arasında hem bir hiyerarşik yapılanımı zorunlu kılıyor ve hem de her bir varlığın kendinden dolayı var olma nedenini ortadan kaldırıyordu. **İbn-i Rüşd** önce **Farabi** ve **İbn-i Sina**'nın bu düşüncelerine karşı çıkmakla beraber, **Aristoteles**'in düşünceleri ışığında varlığın ilk ilkesi olan Tanrıyı kabul eder. Ama o, aynı zamanda doğada öncesiz ve sonrasız bir hareketin var olduğunu da söylemekten uzak durmaz. Bu ise varlığın açıklanmasında birden fazla ilkenin kabulü anlamına gelir. Ve **İbn-i Rüşd**'e göre ,Tanrı bu ilkelerden biri ama en başta bulunan ilkelerden biridir. Dolayısıyla o, Tanrıyı Yeni- Platoncu anlayışın yaptığı gibi metafizikte değil, fizikte görür.[14]

İbn-i Rüşd'e göre, bilimin temeli ontolojiktir. Dolayısıyla ontolojik temellendirme üzerinde kurulmayan hiçbir bilginin olanağı yoktur. Bütün varlığı tikellere indirgeyerek, Kelamcıların yaptığı gibi, her şeyi salt olumsal *(contingent)* bir duruma indirgemek bilimi olanaksız kılar. Bu, bizzat Tanrının özüne de aykırıdır; çünkü varlığın olumsallığa terk edilmesi evrende kör bir iradenin , kaotik bir iradenin var olduğunu veya böyle bir ilkeye bağlı olduğunu söylemekle aynı anlama gelir. Oysa, bilim evrenin rasyonel ve zorunlu ilkelere sahip olduğunu varsayar. O

çokluğu birliğe, yani tikeli evrensele ulaştırma çabasıdır. Evreni bilinemez yapılara sahip bir çokluk olarak gören anlayışa karşı **İbn-i Rüşd** rasyonaliteyi zorunlulukla birleştirerek karşı çıkar. Fakat o, aynı zamanda bilimin duygusal- duyusal temeller üzerine kurulamayacağını da belirtir. **İbn-i Rüşd**'e göre aklımızın varlıkta gördüğü nedensellik salt öznel bir temelde anlaşılamaz.[15] İşte **Hume**'un nedensellik eleştirisinin farkında olarak **Kant** ,bilimi salt aklın a priori doğrulara sahip olmasıyla yeniden kurulabilmişti. Bugün çağdaş bilimin kendisiide bu nedensellik ilkesi üzerinde çalışır..

Gazali felsefeye olduğu kadar bilime de saldırmıştı. O bilimin olanaksızlığını neden- sonuç bağlantısının zorunluluğunu yok sayarak göstermeye çalışıyordu. Bu ise,bilimin var oluş nedenini yitirmesi anlamına gelmekteydi; çünkü bu durumda varlığın temeli diye bir şey kalmıyordu.[16] Gazali'nin varlıktaki nedensel ilişkiyi inkâr etmesinin asıl nedeni doğanın işleyişini kesintiye uğratan mucizelerin varlığına ilişkindir. **İbn-i Rüşd**'e göre onları inkar eden günah işler ama mucizeleri ele alıp incelemekte filozofun işi değildir. Ona göre İslamın kendi mucizesi bizzat Kur'an'dır ve Kur'an'da doğanın öteden beri süregelen işleyişini kesintiye uğratacak bir içeriğe sahip değildir. Fakat **Gazali**'ye göre varlığın yasalılığa sahip olduğunu söylemek neredeyse olanaksızdır. O şöyle der: ''Bize göre çoğunlukla sebep ve sonuç, olduğuna inanılan şeyler arasındaki bağ zorunlu bir bağ değildir. Her biri kendi başına vardır ve biri öteki değildir... susuzluğu gidermek, içmeyi; yanmak, ateşle teması zorunlu olarak gerektirmez... Çünkü bunlar arasındaki bağlantı Allah'ın onları art arda yaratan kudretiyle kurulur; dolayısıyla bizatihi zorunlu bir bağlantı değildir.''[17]

İbn-i Rüşd duyusal varlık alanında görünüşe çıkan nedenselliğin olanağını ret etmenin bir safsata olduğunu belirterek , bunu inkâr edenin ya aklında olanı diliyle inkar ettiğini veya da safsatacı bir şüpheye kapıldığını belirtir. **İbn-i Rüşd** ne felsefenin ne de bilimin salt duyusal -duygusal temel üzerinde kurulamayacağının bilincindedir. Onun bilim anlayışı gerçeğin kavranımına yöneliktir. Başka bir ifadeyle, **İbn-i Rüşd** empirist- rasyonalisttir. Bilimsel olmak demek bir nedene bağlı olarak gelecekte ne olacağını tahmin edebilmektir. Dolayısıyla, bilime inanmak aslında bilimin nedenselliğine inanmaktır. Günümüzün modern bilimi de hala bu nedensellik düşüncesi ışığında çalışmaktadır. **İbn-i Rüşd** doğanın mükemmel bir akılsal yetkinliğe sahip olduğuna inanarak hem varlığın sürekliliğini ve hem de nedenselliğe olan inancını hep korumuştur. O, *Tehafüt el Tehafüt* adlı çalışmasında **Gazali**'nin nedenselliği eleştirisine şöyle yanıt verir: ''Evinde bir kitap bırakıp ayrılan bir kimse, döndüğünde onu parlak bir oğlana dönüşmüş bulabilir... bir taşın altına ve altının taşa dönüştüğünü görebilir; bu durumda bu eşyalar hakkında bir şey sorulsa , adam 'Şimdi evimde neler var bilmiyorum.' diyecektir.''[18]

Sonuç olarak; **Kindi, Farabi, İbn-i Sina** ve **İbn-i Rüşd** hem birer bilim adamı ve hem de filozoftular. Fakat onlar aynı zamanda dini, kendi bilimsel ve felsefi bilgileri ışığında yorumlamaya, anlamaya çalışan samimi birer Müslümandılar. Gazali'nin *Tehâfüt'ul Felasife* adlı çalışmasında felsefeye ve filozoflara yöneltilen saldırılar **İbn-i Rüşd** tarafından yazılan *Tehafüt el- Tehafüt* adlı çalışmada çürütülmeye çalışıldı. Ve o, **Gazali**'ye karşı bilimi ve felsefeyi savundu. **İbn-i Rüşd**'ün düşüncelerini büyük bir coşkuyla izleyen Ortaçağ Avrupası bin yıllık karanlığını aydınlığa çevirme çabasında ona çok şey borçludur. Bilim ve felsefe varlığın akılsal zeminde kavranımını gerektirir; ancak bilimsel yöntemin niteliği en az bilimin kendisi kadar önemlidir. Çünkü gerçeğin bilinmesine, anlaşıl-

masına giden yolu, yöntem belirler. Dolayısıyla, varlıkta her türlü nedenselliği inkâr ederek rasyonalizm yerine mistisizmi benimseyen **Gazali**'yi, yani Hüccetül İslam'ı izleyen İslam dünyasında bilim ve felsefe zamanla bir tarafa bırakıldı. Ancak bunun sonucu İslam kültürü ve uygarlığı için hiç de olumlu olmadı. Buna karşın Latin İbn-i Rüşdçülüğünün temelinde yatan **İbn-i Rüşd**'ün bilim ve felsefe anlayışı Antik Yunan'dan taşıdığı ışıkla , aklın ışığıyla , Batı'yı içine düştüğü bin yıllık karanlıktan kurtarmayı başardı. Hiç kuşkusuz bugünkü Avrupa uygarlığının temelinde bilim ve felsefe vardır; ve günümüzde de açık bir biçimde görüldüğü gibi bu her ikisinin olmadığı yerde ise yine karanlıklar kendini göstermektedir. İşte bu gerçekten hareketle denilebilir ki, bilimin ve felsefenin olmadığı yerde ne aydınlanmadan ve ne de uygarlıktan söz etmek mümkündür.

NOTLAR :

1. Aristotle : *Metaphysics* : 980 a 21-7

2. Gökberk, Macit .,*Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları,1980. Özellikle s:128-131

3. Sorabji, R. ,*Time, Creation and Continuum*, Duckworth, 1983 ,s: 138,152,155.

4. Davidson, H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press,1992, s:7,9. Konu ile ilgili bir diğer önemli çalışma: Fahri, Macit ., *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev: Kasım Turhan), Ayışığı Kitapları, İstanbul ,1998.

5. El-Ehvani,A.F., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri: İbn-i Rüşd* (çev: İlhan Kutluer;ed:M.M. Şerif) İnsan Yayınları, 1997, s:299

6. a.g.v. s:302

7. a.g.y. s:301-302

8. a.g.y. s:302

9. Ülken, Hilmi Ziya. , *İslam Felsefesi Tarihi* , Ülken Yayınları ,1998, s : 142,146,152,153.

Ayrıca Yahudi ve İslam filozofları arasındaki ilişkiler konusunda: *History of Jewish Philosophy* (ed. by: D. H Frank and O. Leaman) Routledge History of World Philosophies Vol: II, 1997. (Özellikle s: 228 ve 375 arası)

10. Hourani,G.,*The Life and Thought of ibn Rushd*,AmericanUniversity Press,1947,Seyh,M.Said, *Kant's Critique of Rational Psychology and its Paralogisms*, Proceedings of the Sixth Pakistan Philosophical Congress, Lahore, 1959; :185-193.

11. De Boer,T.S., *The History of Philosophy in Islam* (trans.by:E.R.Jones), London,1933.

12. Konu ile ilgili Davidson'ın çözümlemeleri son derece büyük bir öneme sahiptir.Davidson,H.A., *Alfarabi,Avicenna,and Averroes on Intellect*, Oxford University Press,1992,s:220-351.

13. Wensinck,A.J., *The Relation Between al-Ghazali's Cosmolgy and His Mysticism*,Amsterdam 1933.

14. Van den Bergh, S., *Averroes' Tahafut al- Tahafut*,London, 1954.

15. Fahri, Macit., *Islamic Occasionalism*, London, 1958.

16. Davidson,H., *Proofs for Creation, Eternity,and the Existence of God, in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York,1987.

17. El-Ehvani, A.F., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*: Ibn-i Rüşd (çev:İlhan Kutluer, ed: M.M.Şerif), İnsan Yayınları, 1977,s:316.

18. a.g.y. s:317.

Matematiğin felsefesi-II

Beno Kuryel

GİRİŞ

Matematiğin felsefesi ele alınması oldukça zor ama çok da ilginç bir konudur. **Alfred N. Whitehead**'in bir keresinde söylediği gibi, "matematik, insan ruhunun en özgün yaratılarından biridir ve başlıca rakibi müziktir"[1]. Arı matematik, akılcı düşüncenin doruğunda oturmaktadır. Ondan kopuk olmayan uygulamalı matematik de o doruğun etrafını saran inanılmaz güzellikleri oluşturmaktadır. Bugünün belirleyici paradigması olan pozitivizm ne kadar dirense de, bu dorukla etrafının karşılıklı etkileşimli bağlantıları giderek yeni bir matematik felsefesinin inşa edilmesine kaynaklık etmektedir. Matematiksel sonuçlar - temel kuramlardan geometrik şekillere, işlevsel çözümlemenin karmaşık yapılanmalarına ve küme kuramına kadar - kesinliğin, özenin ve belirliliğin paradigmaları olarak bir görüntü çizerken, yine aynı matematik bilginin kesin gerçekliğine ulaşmanın sonsuzda olacağını bize gösteren ayrı bir resim de çizmektedir. Matematiğin, felsefesinden yoksun kalmasının olanaksızlığı giderek "uzman" kişilerden insanlık kültürünün bütünlüğüne doğru yol almaktadır. Matematiksel sonuç ve yöntemler genellikle şaşırtıcı ve zariftir. Bazen de sanatlarda bulunan tipik güzelliklere benzer biçimde sade, soyut güzelliklerin üstündeki örtüyü kaldırır. Eğitim dizgelerinde yalnızca işlem, yöntem ve problemlere indirgenen matematiğin entelektüel yaşamımızın içine işleyen bu boyutlarıyla ele alınmasına ve felsefesiyle bütünleşen kültürel bir bütünlüğe büyük gereksinme vardır. Felsefesinden koparılmış bir matematik özellikle eğitsel süreçlerde insana yabancılaşır ve bu yabancılaşma içindeki birey de matematiği bir kaygı yığınına dönüştürür ve "ezber" olgusuna önemli bir yer açılır.

Matematiğin felsefesi, matematiğin özsel yönlerini aralamak, aydınlatmak ve insan türünün nasıl oluyor da matematik yapabildiğini araştırmak üzere yola çıktığımızda başlar. Buradaki zorluk, çeşitli yönlerini tutarlı bir bütünlük içinde toplayabilmekte yatmaktadır. Tüm bunları bir araya getirmenin güçlüğü açıktır. Kültürden ve yaşam tarzından bağımsız olmaması farklı bakış açılarını da beraberinde getirmektedir. Örneğin, matematiksel sonuçların kuşku duyulmazlığını, nesnelliğini ve zaman dışılığını açıklamak için onları, uzay-zaman dışında bir platonik dünyanın gerçek betimlemeleri olarak görmemiz gerekir. Bu bakış açısı bizi, insanın bu gerçekliklerle nasıl temas edebileceğini açıklamak sorunuyla baş başa bırakır. Buna karşılık, platonik dünyadan uzaklaşarak matematiğe, biçimsel simgelerle oynanan bir oyun olarak bakabiliriz. Bu, insanların nasıl matematik yaptıklarını açıklayacaktır. Zaten doğuştan *oyun oynayanlar* değil miyiz? Ancak, bu görüş bizi bir görevle karşı karşıya bırakır: Oyunun kurallarını belirleme ve bu matematik oyununun neden bu kadar kullanışlı olduğu. Fakat hâlâ, matematiği açıklamak için başka yaklaşımlar da vardır. Ve tüm bunlar, matematiğin diğer yönlerini tamamen gizem içinde bırakarak matematiğin bazı yönlerini aydınlatmak üzere kaçınılmaz olarak indirgemeci konumlarını alacaklardır. Fakat, tüm bu çeşitlilik içindeki yaklaşımlarda göze çarpan temel bir ayırım vardır: Matematiğin gerçekçi (Platonist) düşünce ve yapılandırmacı (constructivist) düşünce olarak ele almak. Gerçekçilik, matematiksel evrenin gerçekliğini kabul eder ve bunu *keşfeden* matematikçilerden bağımsız olduğunu öne sürer. Yapılandırmacılık ise matematik gerçekliğin, matematiği *icat eden* matematikçilerin var olan, günlük ve kazandıkları olası yapılanmalarca koşullandığını savunur. Yani, kültürel bir boyutu vardır.

Acaba, soyut nesneler var mıdır? Ya da, tüm nesneler uzay-zaman içinde somut olarak mı var olur? *Gerçekçi* yaklaşıma göre soyut nesneler vardır. Bunlar matematiksel nesnelerdir ve nesnel gerçeklikler olarak bulunur. Zihin, matematiksel sezginin ilkel yetisi veya matematiksel alanı kavrama yeteneğiyle donanmıştır. Matematiksel dil ve anlam, referans ve gerçek cinsinden geliştirilir. Buna karşılık, tüm nesnelerin uzay ve zaman içinde var olduğu, değiştiği ve kültürel olarak paylaşıldığı düşüncesi, matematiğin *yapılanmaya dayalı* bir yorumu olacaktır. Buna göre, matematik içsel bir zihin etkinliğidir. Anlam, daha çok hesaplamaya dayalı bir içeriktedir ve dilsel özelliklere çok yakındır. Dilsel anlam kuramı, koyutları (postulaları) ve dönüşümleri anlamlandırarak devingen bir yapıda geliştirilir. Görüldüğü gibi, matematiğin felsefesi çok boyutlu bir sahneyi canlandırmaktadır. İnceledikçe yeni boyutlar eklenmektedir. Felsefe ve ötesinde, örneğin doğal bilimler, ruhbilim, dilbilim gibi alanlarda yankılanan özelliklere sahiptir.

Genel ve ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız matematiğin felsefe sahnesi, bilim felsefesi ve doğal olarak tarihi ile de bir bütünlük içindedir. Fakat, kendine özgü bir yönüyle uzun yıllardır bu sahnede aranmaya çalışılan "matematiğin temelleri" düşüncesidir. Aşağıda biraz daha ayrıntıyla vermeye çalışacağımız düşünce okulları, matematiği kendi alanları içinde hapsetmişlerdir. Yani, indirgemişlerdir. Buna karşılık, o alanlarda yapılan araştırmaların, matematiğin özsel bazı özelliklerinin ortaya çıkarılması açısından önemli katkıları vardır. Bunu aşağıda biraz daha ayrıntılı araştıracağız. Elde edilen sonuçlar birer düşünce önerisidir. Tartışma ortamını zenginleştirmeyi, tartışmaya açmayı ve yeni bir "matematiğin felsefesinin" kuruluşuna katkıyı amaçlamaktadır.

BİÇİMCİLİK

Matematiksel kılgıyı gözlediğimiz zaman simgelerin belirli kurallar uyarınca kullanıldığını görürüz. Bu açıdan baktığımızda matematiği, simgelerin kurallarla denetlenip yönetilen, ya da *biçimsel* bir kullanımı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bundan başkası olmadığını da vurgulayabiliriz. İşte bu noktada, "bundan başkası olmadığı" vurgusu, yüzeyselliğin ve onun felsefi bir başka adı olan *indirgemeci* değerlendirmeye düşmüş oluruz. Bu görüş, genellikle "*biçimcilik*" olarak bilinir. Buna bir örnek verelim. Yapay zekâ ile ilgilenen bilgisayar bilimcilerinden bazıları, doğal olarak insan zekâsının, kullandıkları makinaların yaptıklarından ilke olarak farklı olmadığını düşünme eğilimindedirler (her meslek alanında benzer indirgemeci eğilimlere rastlandığı gibi). Böylece, insan zekâsı bilgisayara, kuramlar programlara ve düşünce de bir makinanın yaptığı işlemlere benzetilir ya da uyarlanır. Bir biçimciye göre matematik, bundan başka ne olabilir ki? Ve de ekler: Herhangi bir yolla matematik yapan bir kişi simgeleri kullanmaktan kaçabilir mi?

Bunu biraz daha somutlaştırmak için bir biçimciye, aritmetiğin temel kuramından[2] ne anladığını sormuş olalım. Tamamen biçimcilik içinde kalan bir kişi için bu kuram, yalnızca bir simgeler zinciridir. İçerik belirleyici değildir. Bu kuramın bir içeriğe sahip olduğunu bize hissettiren şey ise, yalnızca meşgul olduğumuz etkinliklerde oynadığı kesin roldür. Eğer simgesel etkinliklerimize daha kesin bir betimleme yaparsak, örneğin, matematiğin herhangi bir bölümünü yasa ve kurallarla düzenleyen özel bir biçimsel dizge geliştirirsek o zaman aritmetiğin temel kuramının rolüne ilişkin kesin bir açıklama getirebiliriz. Bunu yapmadığımız sürece, kuramın içeriği boştur. İçerik, biçimsel tasarımla ortaya çıkar ve anlam kazanır. Bu kuramla ilgili birkaç biçimsel kanıt belirtebiliriz. Bu kanıtları, başka kanıtların biçimsel ele alınışlarında kullanabiliriz. Ancak, biçimci için kuramların, simgesel etkinlerimiz içindeki işlevinin dışında bir anlamı yoktur. Bütünüyle biçimci olarak bakan bir kişi için kuram, doğal sayılar için herhangi bir önermede bulunmaz, çünkü kendisi için böylesi nesneler yoktur. Nesne yerine biçim egemendir.

Bu tartışma, matematiksel bir dizgenin biçimsel bir dizgeye indirgendiği bir durumu ifade etmektedir. Yoksa, matematikte simgenin rolü olmadığı, simgeler aracılığıyla bir göstergeler ve dil süreci içinde anlam kazandığını yok saymak olanaksızdır. Ayrıca, çok da önemlidir. Matematiksel etkinliklerde koskoca bir göstergebilimsel bir dizgenin belirleyici bir tarafı olduğu açıktır. Ancak, insan zihnin algoritmik bir araç olmadığı da ayrı bir açık noktadır. Biçimsel düzeyde, algoritmaların işlediği ve sorunları belirli adımlarla çözüme ulaştırabileceği gerçeği, matematiğin felsefesindeki, ya da yaşamla olan bağlantılarındaki karşılıklı etkileşimli yapılanmaları gözden ırak tutamaz. Yüzeysel kalan bu yaklaşım, özdeksel nesneye inemez.

Matematik yaparken, nasıl çözüleceğini bilmediğimiz bir problemle didişirken simgelerle uğraşmaktan çok, düşünceler ve yapılanmalarla uğraşırız. En zor durumlardan biri, matematikle uğraşan bir kişinin bir düşüncesinin olduğu, fakat bu düşüncesini biçimsel olarak belirtemediği anlardır. Bu düşünceler kendilerini sıklıkla görsel ve kinestetik görüntüler olarak gösterir. Problem üzerindeki inceleme sürdükçe ve çalışma aydınlandıkça ve de daha biçimsel oldukça, belirgin bir içsel yapının varlığı açıkça görülür. Bu durumda, bu içsel yapılar henüz simgesel kodlamaya uğramamıştır. Ruhbilimsel kategorileri burada nasıl ihmal edebiliriz?

Bilgikuramsal yönlerini nasıl küçümseyebiliriz? Matematikçiler alışılmış olduğu üzere, düşüncelerden, yapılanmalardan ve kanıtlardan öyle bir şekilde konuşurlar ki, kullandıkları simgelerin dışında / arkasında, zihinlerinde birşeyler olduğu açıkça görülür. Farklı simge dizimlerinin aynı matematiksel yapılanmayı ifade ettiği, iki farklı sunumun aynı kanıtı açıkladığı / yorumladığı çoğu kez karşımıza çıkar. Aynı yapılanma - örneğin, karmaşık sayılar - matematiğin oldukça farklı alanlarında kullanılabilir. Eğer eski bir kuramın yeni bir kanıtıyla karşılaşırsak, eski kuramın yeni bir biçimi olmadığını, boyutlararası yeni bir yapılanmanın oluşturulduğunu - biraz dikkatlice bakarsak - görebiliriz. Yapılanmalar, simgelere yaşam ve içerik kazandırır. Biçimcilikte, yapılanmalar öznel bir yanılsama olarak görülür ve bunları ya yadsırlar ya da "höristikler" değerlendirmesiyle ortamdan uzaklaştırırlar. Biçimcilik, yapılanmalarla ilgili bir kuram geliştiremez, çünkü sezgisel ağı yok sayar. Bu bakımdan biçimcilik, birçok yönüyle eksik açıkladığı matematiğin bir felsefesi olamaz.

Şimdi bu yapılanmalara biraz açıklık getirmek üzere biraz önce sözünü ettiğimiz "sezgi" olgusu üzerinde duralım. Sezgi, biçimselin karşıtı gibi durmaktadır. Bu bağlamda sezgisel bir kanıt; biçimden kurtarılmış, simgelerden bağımsız ve belki de konuşulamazdır. Kılgısal bir gerçeklik olan sezgilerin, ya da sezgisel yapılanmaların matematiksel etkinlikte yaşamsal işlevleri vardır. Ancak matematiği, sezgiye indirgeyebilir miyiz?

SEZGİCİLİK

Matematik, sezgisel yapılanmalardan meydana gelir, bunların dışsal ifadeleri de biçimsel kullanımlarıdır. Bundan ötesi önemsizdir. İşte bu önerme, *sezgicilik* olarak bilinen bir görüştür. Yine indirgemeci geleneğin bir koludur.

Sezgicilik, matematikçinin dışındaki herhangi bir matematiksel gerçekliğin varlığını veya gerçekten kanıtlanmış ya da kanıtlanabilir bir gerçeği yadsır. Sezgiciye göre, matematiksel nesneler yalnızca yapılanmaların bir sonucu olarak var olur. Matematiksel olgular, ancak kendisinin yapabildiği tartışmaların sonucu olduğu sürece kendisi için gerçektir. Şimdi yeniden aritmetiğin temel kuramını ele alalım. Sezgici, bunu bir biçimci gibi yalnızca bir simgeler dizimi olarak almaz. Kuramın bir anlamı vardır. Ancak, kuramı herhangi bir doğal sayıyı, asal sayı çarpanlarına ayırma yeteneğimizi ifade etme olarak düşünür. Başka bir deyişle, bir sezgici aynen bir biçimci gibi kuramın anlamını, kılgısal etkinliğimiz içinde bırakır. Elbette insanda böyle bir yetenek olmasa, böyle bir bilişsel süreci gerçekleştiremezdi. Bu bilişsel sürecin, yetenek dışında bir dilsel ve göstergebilimsel ağ içinde karşılıklı etkileşimlerle toplumsal olarak meydana geldiğini göz önüne alırsak, sezgiye dayalı etmenlerin dışında da birçok değişkenin olduğu görülecektir. Entelektüel bir hareket olarak matematiksel sezgicilik, her birimizi birbirimizden yalıtır ve bu yalıtma bizi bilgikuramsal olarak bireysel kaynaklara indirger. Buna göre, içsel deneyim olanaklı biricik bilgi kaynağıdır ve içsel deneyimin dayandığı dışsal gerçeklikleri yadsır.

Yine yüzeysel bir tasarımla karşılaşmış durumdayız. Matematiğin söz konusu indirgemeci yorumu tek başına bütün bir felsefeyi açıklamakta güçlük çekmesine ve bundan dolayı yüzeysel kalması kaçınılmaz olmasına rağmen bu sezgici yaklaşımın katkıları da olmuştur. Sezgici yazın bize, matematiksel kılgının anlaşıl-

masına yardım etmiştir. Matematiksel yaratımın içsel süreçlerine ilişkin zengin düşünsel kaynaklar sağlamıştır. Matematiksel mantığın bir dalı olarak kendisini bu içgörülerin içeriğini anlamaya adamıştır.

Bununla birlikte sezgicilik, matematiğin en güçlü itici gücü olan toplumsal onaylı gerçeklikleri önemsememesidir. Her şey bir yana matematik, bilimin bir parçasıdır. En azından bilim-matematik bütünlüğünün önemli bir bileşenidir. Matematiği uygulamanın en temel amacı yeni gerçeklikleri ortaya çıkarmaktır. Sezgicilikte olduğu gibi, eğer bu özelliğinden vazgeçilirse matematik, bir oyuna indirgenmiş olur. Halbuki, matematiğin kültürle bir bütünleşikliği vardır. Matematik tarihine bir göz attığımız zaman, yeni tanımların, yeni tekniklerin ve yeni kuramların katıksız bir birikimiyle karşılaşmayız. Aksine, eski kavramların yinelenerek arıtıldıkları ve daha keskin anlamlar kazandıkları bir süreçle karşılaşırız. Burada, giderek yükselen bir özenlilik standartına, artan bir genellilik ve derinlik karşımıza çıkar. Her matematikçi kuşağı, bir önceki kuşağın matematiğini yeniden düşünür, geçici ve yapay ya da sahte olanları atar ve yeni koşulların gerçekliğine dayanarak onu bir kez daha yapılandırır. Tüm bu karşılıklı etkileşimli ilişkiler bütünlüğünü, bireyin içsellliğine indirgeyen ve matematik gerçekliği savsaklayan bir bilgikuramıyla açıklamak olası mıdır? Böylesi bir yaklaşım içindeki araştırmalarda değerli bilgiler üretilse de, indirgemeci yapısı nedeniyle matematiğin felsefesini inşa edecek bir süreci kaldıramaz.

MANTIKÇILIK

Diyelim ki, matematik belirli gerçekliklerden, bu gerçeklikleri kuran savlardan, bu savların altında yatan yapılanmalardan, bu savları ve gerçeklikleri ifade eden simgelerin biçimsel kullanımlardan meydana gelmiş olsun. Yani, matematik bunların dışında herhangi bir şey olmasın. Böyle bir yaklaşım, geleneksel olarak bilinen *mantıkçılığın* genel iddiasıdır. En önemli savunucuları Gottlob Frege ve Bertrand Russell'dir[3].

Bir biçimci veya bir sezgicinin aksine bir mantıkçı aritmetiğin temel kuramını, içeriği bizim etkinliklerimizden oldukça bağımsız bir gerçeklik olarak görecektir. Bununla birlikte bir mantıkçı için, aritmetiğin temel kuramında ifade edilen özellikleri olan ve bağımsız varlıklar olarak bulunan doğal sayılar yoktur. Aksine bu kuram, uzun bir tanımlar dizisi temelinde anlaşılmalıdır. Kuram, yalnızca çok karmaşık mantıksal bir gerçekliktir. Matematiksel gerçeklikler, herhangi bir gerçek durumu başarıyla betimlediği için gerçek değildir. Onlar, gerçeklere dayanan içerikten yoksundur. O halde, matematiksel gerçeklikler, kendi içsel yapıları ve aralarındaki ilişkiler nedeniyle gerçektir. Bu yolla mantıksal gerçeklikler, "*gerçek*" olur. Kısacası, matematik yalnızca mantıktır. Ancak, buradaki "mantık" kavramsal akıl yürütmedir. Belirtmek gerekir ki, mantıkçı düşüncenin kavramsal akıl yürütme yoluyla matematiğe önemli katkıları olmuştur. Bir felsefe olarak mantığa indirgenen özsel yapısı dışında, temel matematiksel düşüncelerin kuruluşuna katkısı olmuştur. Aslında matematiksel kılgı, birçok yerde mantıktır. Biçimcilik ve sezgicilikte olmadığı ölçüde, mantıkçılıkta matematiksel kılgıyla ilgili katkılar, özellikle aritmetik ve matematik çözümlemede alanlarında olmuştur. Ancak, matematiğin ilgili olduğu nesneleri es geçtiğinden mantıkçılık, matematiğin eksik bir felsefesidir.

PLATONCULUK

Yirminci yüzyıl, "Platoncu matematik" olarak bilinegelen çalışma ilkelerini ve ona bağlılıklarını ifade eden makaleleri kesin bir şekilde betimlemiş değildir[4]. Ancak bu ilkelerin - inançların - başlıcalarını şöyle belirtebiliriz:

- Gerçel sayı dizgesi gibi, belirli ideal matematiksel varlıklar - büyüklükler - bulunmaktadır.
- Belirli tümdengelim biçimleri vardır.
- Eğer matematiksel bir önerme akla yatkın geliyorsa, onun doğru ya da yanlış olduğu kanıtlanabilir.
- Matematik temel olarak, matematikle uğraşan insanlardan bağımsız ve ayrı olarak vardır. Örneğin, "*pi sayısı göklerdedir*".

Bu felsefi yaklaşımı şöyle belirtebiliriz: Matematik, bizden bağımsız olarak var olan soyut yapılarla ilgili gerçekliklerden, bu gerçeklikleri kuran mantıksal savlardan, bu savların altında yatan yapılanmalardan, bu savları ve gerçeklikleri sergileyen simgelerin biçimsel kullanımlarından oluşur. Bu önermeyi başka bir deyişle ifade edersek: Matematik, soyut yapılarla ilgili gerçekliklerden oluşur. Bu gerçeklikler; bizden, bu gerçeklikleri kuran mantıksal savlardan, bu savların altında yatan yapılanmalardan, bu savları ve gerçeklikleri sergileyen simgelerin biçimsel kullanımlarından bağımsız olarak bulunur, yani vardır. Matematiğin, bunların dışında oluştuğu herhangi bir şey yoktur. Bu önerme, matematiğin felsefesine *platoncu* bir yaklaşımdır. Şimdi, biraz daha açalım.

Bir platoncu, aritmetiğin temel kuramını harfi harfine yorumlar. Platoncu için, doğal sayılar bizden bağımsız olarak vardır. Bu bakımdan sayıların, asal çarpanlara eşsizce ayrılmaları zaten gerçektir. Buradaki "eşsizce" sözcüğü, çarpanlara ayrılmanın her bir sayı için "tek, teksel" olduğunu vurgulamaktadır. Yani her bir sayı, tek bir şekilde - eşsizce - çarpanlara ayrılır.

Bu görüşe göre matematikçi, kendi matematiksel etkinliğinden önce gelen çeşitli soyut yapılarla karşı karşıyadır. O, bu yapıları yaratmaz, aksine bulur, keşfeder. Bunlarla ilgili çalışma sürecinde, bu yapılarla ilgili giderek arıtılan bir sezgi geliştirir. Sezgisi, kendisinden önce gelenler tarafından keşfedilen gerçekliklerden oluşur. Ve bu sezgisi kendisine yeni yapılar bulmasına, eski yapılarla ilgili yeni varsayımlar yapmasına olanak verir. Bu varsayımları irdelemek için, kendisinde beliren soruları yanıtlamak üzere, yapılanmaları devreye sokar, savlarda bulunur ve yeni kavramlar tanımlar. Bu yapılanmalar giderek matematiksel gündelik dilde ifade bulur, hesaplamalarla desteklenir, daha kesin ve biçimsel duruma gelir. Öylelikle, bunlar toplumsal olarak ulaşılabilen ve iredelenebilen bir konuma varır ve matematiğin içinde geliştiği daha geniş toplumsal diyalektiğin bir parçası olur.

Yukarıda ana hatları verilen platoncu yaklaşımda öylesine bir rehavet vardır ki, gündelik yaşam paradigmasıyla hemen hemen hiç çelişmez. Bu bakımdan, matematiğin felsefesiyle hiç de ilgili olmayan birçok kişi farkında bulunmadan *platoncu* bir görüntü çizer. Bu tatmin edici etkisiyle platonculuk, belirleyici paradigmada yerini hep koruyagelmiştir. Çok az matematikçi veya felsefeci ya da düşün insanı onu aşmak gibi bir uğraşa girmiştir.

SONUÇ YERİNE

Matematiğin temelleri üzerine yoğunlaşan ve onların arayışı içinde olan farklı düşün okullarının indirgemeci karakteri bu yaklaşımlarından ileri gelmiştir. Matematiğe önyargı ile bakarsak, matematiğin temellerini arayış içinde olanlar tarafından ihmal edilegelmiş birçok yönünü açıkça görmüş oluruz. Bunlar arasında, belirleyici matematik paradigmasınca resmen onaylanmamış kanıtlar, tarihsel gelişim, matematiğin olası hataları, kanıtların dışında matematiksel açıklamalar, matematikçiler arasındaki iletişim, çağdaş matematikte bilgisayarların kullanımı, matematik öğrenimi, matematik öğreniminin felsefesi, matematik ve dil/göstergebilim ilişkisi, matematik, kültür ve toplumsal - ruhsal - ideolojik bağlantılar ve daha benzerleri yer alır. Temelleri arayan düşünsel yaklaşım, matematiksel kılgıyı temeller cinsinden açıklamaya çalıştığı için tüm bunları yok sayabilir. Buna göre, matematik etkinlikleri özünde kümelerle ilgili gerçeklerin keşfedilmesi, belirleyici matematik paradigmasınca resmen onaylanmış kanıtların irdelenmesidir. Geri kalanlar ise konu dışı üstyapılardır. Temelleri çıkış noktası kabul eden yaklaşımların matematiğin kapsamlı bir felsefesini geliştirebilmesi oldukça olanaksız görünmektedir. Matematiği, çevresinden yalıtan bir anlayış ya da anlayışlar, kendi özellerinde olumlu birtakım sonuçlar elde etseler de matematiğin felsefesine katkıları, indirgemeci bir yelpazenin solgun renkleri içinde olacaktır. Matematiğin yaşamsal kılgısını yok sayarak felsefi boyutlar getirmek çok güçtür. Matematiğin felsefesini sağlayacak olan, sorunları ve çözümleri için verileriyle işte bu kılgıdır. Günlük yaşamdan bir örnek verecek olursak, hesap makinelerini göz önüne alabiliriz. Bir açının herhangi bir trigonometrik işlevdeki değerinin makinenin ekranında görülen karşılığı, sekiz ya da dokuz basamak kesinliktedir. Burada, sekiz ya da dokuz basamaktan sonraki basamakların da kesin olması kullanılan yaklaştırmanın özelliklerine bağlıdır. Yaklaştırma, başka bir deyişle bir işlevin değerini gerçek değerine yakın bir değerle elde etmek bilgisayarın özündeki felsefedir. Bu kapsamda; işlevlerin değişim hızı, limit, yakınsama, ıraksama gibi matematiksel kavram ve nesneleri ele alıyoruz. Böylece, hem matematiksel bilginin, hem de sezgisel müdahalenin insanın gündelik nefesinde buluştuğu bir arayüzey oluşmaktadır.

Bu sahneye yeniden baktığımızda, matematiğin felsefesi canlıdır. Araştırmayı yapan matematikçi, matematikçinin felsefi eğilimleri, bunu kullanan diğer araştırmacılar, uygulayanlar, öğretmenler ve öğrenciler birlikte yaşarlar bu canlılığı. Hangimiz matematikle tanışmamış olabilir? Hangimizin, matematikle iyi kötü bir anısı yoktur? Tüm dünyada matematiğin felsefesiyle ilgili bir tartışma olmasına rağmen tıkanan bazı önemli noktalar vardır. Şöyle toparlayabiliriz:

Çalışan matematikçilerin, matematiğin felsefi boyutlarına ilişkin ortak düşünceleri birbirleriyle ve matematik çalışmayla ilgili günlük deneyim ve kılgıyla uyuşmazlık içindedir. Birçok kılgısal sorunların ve matematiğin karşılaştığı kördüğümlerin felsefi yönleri vardır. Matematik üzerine felsefi bir söylemin iyice oturtulmamış olmasının, öğretimde, öğrenimde, araştırmada ve toplumların kılgısal işlerinde gözlenebilir zararlı etki ve sonuçları vardır.

Matematiğin felsefesinde bugün var olan çıkmaz, "matematiğin temellerini" ele alan geniş zaman aralığında **Frege** ve **Russell**'dan Brouver, **Hilbert** ve **Gödel**'e kadar yer alan birçok derin karşıtlığın kötü sonuçlarıdır. Tek tek ele alındığında birçok şey öğreneceğimiz bu düşün akımlarında sorun, indirgemeci ve yaşamdan

kopuk yapılarında olmuştur. Üstelik gelenekselleşmiş bir etkileri ve düşünce dönüşümlerini teşvik etmeyen özellikleri vardır. Artık, biçimcilik, sezgicilik, mantıkçılık gibi "okulların" ötesine geçebilmektir. Onların tarihine yeniden geri dönerek, matematik ve felsefenin nasıl ele ele verdiklerinin köklerine inmeliyiz.

Platonculuk ve biçimciliğin aksine, eğer matematiği kuşku duyulmaz gerçekliklerin kaynağı olarak kurmaktan vazgeçersek, matematiğin doğasını, insanın zihinsel etkinliğinin belirli bir çeşidi olarak ele alacağız demektir. İnsanlar tarafından yaratılan bir düşünceler dünyası vardır. Bu dünya onların paylaşılan bilinçlerinde bulunmaktadır. Özdeksel nesnelerin kendi özelliklerine sahip olduğu gibi, bu düşüncelerin de, nesnelce kendilerinin olan özellikleri vardır. Kanıtın ve karşıkanıtın yapılandırılması, bu düşüncelere ait özelliklerin keşfedilmesindeki devingen yöntemdir. Bu da, matematik denen bilgi dalıdır.[5]

Notlar ve Kaynaklar

1. *Science and Modern World*, New American Library, 25, New York (1948)

2. *Aritmetiğin Temel Kuramı*: Her doğal sayı, ya bir asal sayıdır, ya da asal sayıların çarpımıdır ve bu çarpım

tektir. Örneğin, 60 = 2 ' 2 ' 3 ' 5 olur. 2, 3, ve 5 asal sayılardır. Yani, kendilerinden ve 1 sayısından başka bir sayıya tam bölünemezler.

3. Goodman, N., "Mathematics as an Objective Science", *American Mathematical Monthly*, 86, 540, (1979).

4. Davis, J. D., "Fidelity in Mathematics Discourse: Is One and One Really Two?", *American Mathematical Monthly*, 79(3), 252-263, (1972).

5. Hersh, R., "Fresh Brezees in the Philosophy of Mathematics", *American Mathematical Monthly*, August-September,590.

Bilimde sınırlama problemi: bilim ve sahte bilim

Berent Eng / Mehmet Elgin

Bilgi (episteme) ile sanı (doxa) arasındaki ayrımı tanımlayacak kriter arayışı eski yunan filozoflarına kadar gider. Örneğin **Platon** jürinin gercekten bir sanığın suçlu olduğunu bilip bilmediği sorusunu tartışır. Bu örnekte **Platon** çok yetenekli bir savcı alıyor ve yargılanan sanığın suçlu olduğunu varsayıyor. Savcı başarılı bir şekilde sanığın suçlu olduğunu göstermeye çalışıyor. Ancak jüri sanığın suçlu olduğu kararını tarafların mahkemede sundukları argümanlar ve delillere dayanarak değil başarılı savcının yeteneklerine bakarak veriyor. Jürinin sanığın suçlu olduğunu bildiği söylenebilir mi? **Platon**'nun burada ele aldığı problem siyasi veya etik bir problem değil. Ele alınan problem bir bilgi problemidir. Diyalogda **Sokrates**'in bu soruya yanıtı hayır. **Sokrates**'e göre jürinin kararı delillere dayanmadığından, jüri böyle bir kararı sanık suçlu olmasa da verebilirdi. Buradan **Sokrates**'in çıkardığı ders şudur: bir inancın (belief) bilgi olabilmesi için o inancın doğru olması gerekiyor, fakat bu bilgi için yeterli değil. Bu yeterli koşulun ne olduğu bugün bile bilgi teorisinin en önemli problemlerinden biridir. **Sokrates**'ten beri bilgi teorisyenleri arasındaki genel kanı bilgi için yeterli koşulun doğruluğuna inanılan önermenin güvenilir bir mekanizmanın ürünü olmasıdır. Fakat bilgi teorisyenleri bu mekanizmanın nasıl bir mekanizma olduğu konusunda anlaşamazlar.

Evrim teorisi taraftarları kendi görüşlerinin bilimsel ve yaradılış hipotezinin de sahte olduğunu savunurlar. Böyle bir savunma neye dayanarak yürütülebilir? Bu soruyu cevaplayabilmek için önce bilimi sahte bilimden ayırt eden kriterin ne olduğu sorusunu cevaplamamız gerekir. Biz bu makalede bilimi sahte bilimden ayırt eden bir kriterin olup olmadığını ve varsa bu kriterin ne olduğunu tartışacağız. Aslında bilim ile sahte bilimi ayırma problemi (sınırlama problemi) bilgi teorisindeki yukarıda tartıştığımız bilgi ile sanıyı ayırma probleminden bağımsız bir problem değildir. Bilim felsefecileri bilimsel yöntemin bize dünya ve evren hakkında bilgi veren en güvenilir yöntem olduğunu varsayarlar. Bu bakımdan bilimde sınırlama probleminin çözülmesi bilgi teorisindeki temel probleminde çözü-

müne katkıda bulunacağı düşünülür. Bilimde sınırlama problemi **Aristoteles**'e kadar gider. **Aristoteles**'e göre bilim mantıksal ispatlar aracılığı ile olayların ilk nedenlerini açıklar. Bilimin dışındaki diğer etkinliklerin olayların ilk nedenlerini açıklama gibi bir amacı yoktur. Fakat **Aristoteles**'e göre ilk nedenlere dayanarak mantıksal ispatlarla olaylar açıklanmazsa elde edilen bilgi kesin (certain) olamaz. Ancak **Aristoteles**'in iddia ettiği gibi bilimin mantıksal ispatlarla değil deneysel gözlemlerle olayların nedenlerini açıkladığı fikri 17. ve 18. yüzyıllarda bilim çevrelerince kabul görmeye başlamıştır. Fakat bilimin kesin bilgi bilimsel olmayan bilginin ise sallantılı olduğu anlayışı 19. ve 20. yüzyıllara kadar devam etmiştir. Bu nedenledir ki 17. ve 18. yüzyıl filozofları için temel problem şu olmuştur: Deneysel bilgi bize hiçbir zaman mantık ve matematikte olduğu gibi kesin bilgi veremez; eğer bilim olayların nedenlerini deneysel gözlemlerle açıklıyorsa nasıl olur da böyle bir bilgi kesin olabilir? Bu dönemdeki filozoflar (Örneğin **Descartes** ve **Kant**) böyle bir bilginin nasıl mümkün olabileceğini göstermeye çalışmışlardır. 19. yüzyılın sonlarına doğru bilimde baş tacı edilen **Newton** fiziği sorgulanınca **Descartes** ve **Kant**'ın çözümleri yetersiz görünmeye başladı. Böylece bilimsel bilgi kesindir bilimsel olmayan bilgi sallantılıdır teziyle özde bilimi sahte bilimden ayırmanın mümkün olmadığı kabul edildi. Yeni gelişen anlayışa göre bilimsel bilgiyi bilimsel olmayan bilgiden ayıran kriterin bilimsel bilginin kesinliğinde değil bilimsel önermelerin karakterinde aranması gerekir.

Yukarıda bilimde sınırlama probleminin kısa olarak tarihçesinden bahsedip problemi formule etmeye çalıştık. Makalenin geri kalan kısmında çağdaş bilim felsefecilerinin bu probleme ilişkin çözümlerini ve sınırlama probleminin kendisinin sahte bir problem olduğu anlayışını eleştirel olarak tartıştıktan sonra yeni bir çözüm önermeye çalışacağız. Yüzyılımızda sınırlama problemine ilişkin çözüm getirmeye çalışan iki akım özellikle etkili olmuştur. Bu akımlar doğrulamacı (verificationist) ve yanlışlamacı (falsificationist) akımlardır. Mantıksal olumcu (logical positivist) olarak bilinen **R. Carnap, K. Hempel, O. Neurath**, ve **Schlick** birinci grubun temsilcileri arasında sayılabilir. Bu filozofların görüşleri arasında önemli farklılıklar olmakla birlikte bu farklılıkların buradaki tartışmanın içeriğini etkilemeyeceği kanısındayız. Doğrulamacı yaklaşıma karşılık **K. Popper** yanlışlamacı yaklaşımı geliştirmiştir.

Doğrulamacı Yaklaşım: Mantıksal olumculara göre bütün önermeler analitik ve sentetik olarak iki gruba ayrılır. Analitik önermelerin doğru veya yanlışlığı onların içerdiği kavramların anlamı tarafından belirlenir. Sentetik önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı ise ampirik gözlemlerle belirlenir. Yani analitik önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı salt mantıkla bilinebilir fakat sentetik önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı ancak ampirik gözlemlerle bilinebilir. Birkaç örnekle analitik/sentetik önermeler arasındaki farkı açıklamaya çalışalım. "Üçgenin üç açısı vardır," "Hiç evlenmemiş erkekler bekardır," "Bütün kenarları eşit olan dikdörtgen karedir." Bu örnekler çoğaltılabilir, fakat burada birkaç örnek yeterli olacaktır. Örneklere baktığımızda onların doğru olup olmadığını bilmek için bilmemiz gereken tek şeyin onların içerdiği kavramların anlamı olduğunu ve bir kere bu kavramları anladığımızda bu önermelerin doğru olduğunu görürüz. "Türkiye bir yarım adadır," "Karadeniz Türkiye'nin kuzeyindedir." Bu örneklere baktığımızda onların doğruluğunu salt mantıkla bilemeyeceğimizi ve onların doğruluğunu bilmek için ampirik gözlemler yapmamız gerektiğini görüyoruz ve yine görüyoruz ki bu önermelerin doğruluğu en azından ilkede ampirik gözlemlerle bilinebilir ve dolayısıyla mantıksal

olguculara göre anlamlı önermelerdir. Öbür yandan doğruluk değeri her iki şekilde de bilinemeyecek olan önermeleri mantıksal olumcular anlamsız olarak tanımlar. Örneğin 'evren sonsuzdur' gibi bir önerme analitik değildir çünkü 'evren' ve 'sonsuz' kavramlarının anlamında bize bu önermenin yanlış veya doğru olduğunu gösterecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu önerme sentetik olmak zorundadır, yani bu önerme doğruluk değeri ancak ampirik gözlemlerle bilinebilir, fakat bu önermenin doğruluk değeri ampirik gözlemlerle belirlemek imkânsızdır ve bu nedenle de doğrulamacı anlayışa göre önerme anlamsızdır.

Mantıksal olgucular yukarıda bahsettiğim anlam teorisini (theory of meaning) kullanarak bilimsel olan ve bilimsel olmayan önermeleri ayırt etmeye çalışmışlardır. Buna göre bilimsel önermeler dış dünya hakkında olduğundan sentetik önermelerdir ve dolayısı ile onların doğruluğu veya yanlışlığı ancak ampirik gözlemlerle bilinebilir. Doğruluk veya yanlışlığı ampirik gözlemlerle bilinemeyen ve de analitik olmayan önermeler bilimin konusu içinde yer almaz. Yani mantıksal olgucular göre "Tanrı vardır," "Evren sonsuzdur," "Suçsuz bir insanı öldürmek yanlıştır," gibi önermelerin hiçbiri bilimsel değildir. Fakat mantıksal olumcuların bu kriteri bilim olmanın ne gerekli ne de yeterli koşullarını vermekten çok uzaktır. Gerekli koşullarını veremez çünkü dünya hakkındaki tümel önermelerin doğruluğu ne kadar gözlem yaparsak yapalım **Hume** ve **Popper**'ın gösterdiği gibi ispatlanamaz. Şu örneği düşünelim: "Eğer herhangi bir kuvvet objeyi etkilemiyorsa, o obje, eğer hareket halinde ise, hareketine sabit hızla devam eder, eğer sabitse, sabit kalmaya devam eder." Binlerce objeyi inceleyip yukarıdaki hareket yasasına tabii olduğunu gözlemlemek yukarıdaki yasanın doğru olduğunu göstermez çünkü daha sonraki gözlemlerimizde bu yasaya tabii olmayan objeler bulabiliriz. Dolayısıyla mantıksal olumcuların bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayırt eden kriter olarak öne sürdükleri kriter bazı bilimsel önermelerin de bilimsel olmadığı gibi saçma bir sonuca neden olmaktadır ki bu yüzden bilimi sahte biliminden ayıramaz.

Popper yukarıda bahsedilen gözlemden yola çıkarak bilimsel önermelerin doğrulanabilirliğiyle değil yanlışlanabilirliği ile bilimsel olmayan önermelerden ayrıldığını iddia eder. **Popper**'a göre everensel bir önermeyi ne kadar gözlem yaparsak yapalım doğrulayamayız fakat bu önermenin belirlediği koşulu sağlamayan tek bir gözlem önermenin yanlışlığını gösterir. **Popper**'ın bu iddiası doğru bir iddiadır fakat böyle bir kriterde bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayırdetmekten çok uzaktır. **Popper**'ın yanlışlama kriterinde birçok teknik problemler olmasına karşın burada sadece genel olarak bu kriterin bilim olmanın gerekli koşulunu ortaya koymadığı tartışılacaktır. **Popper**'ın evrensel önermelerin doğrulanabilir değil yanlışlanabilir olduğuna ilişkin iddiası doğru olmakla beraber bilimdeki tekil önermeler için doğru değildir. Örneğin "Bütün kargalar siyahtır" gibi bir önerme tümel bir önermedir ve yanlışlanabilir, fakat "Dünya dışında evrende hayat vardır" veya "İnsanla maymun arasında eksik halka vardır" gibi önermeler tekil önermelerdir ve yanlışlanamaz. Ancak bilim evrensel önermelerden ibaret değildir, tekil önermelerde bilimde önemli yer tutar. Eğer **Popper**'ın iddia ettiği gibi sadece yanlışlanabilen önermeler bilimselse bilimdeki tekil önermelerin bilimsel olmadığını iddia etmemiz gerekir bu nedenledir ki yanlışlayıcı yaklaşım da bilimi sahte bilimden ayırt edememektedir.

Mantıksal olgucular ve yanlışmacı yöntemi savunanlar yukarıda bahsettiğimiz güçlükleri kabul etmişler ve yeni kriterler ortaya atmışlardır. Bunların içinde

confirmability (doğrulanabilirlik- fakat bu yukarıdaki doğrulamacı teorisinden farklı burada bir şeyin mantıksal olarak doğrulanmasından ziyade gözlemlerin hipotezi desteklediğinden bahsediyoruz) ve testability (sınanabilirlik) kriterlerini tartışacağız. Bu anlayışa göre sadece gözlemlenebilir sonuçları olan hipotezler test edilebilir. Eğer bir hipotez birtakım gözlemlenebilen sonuçlara sahipse ve bu sonuçlar deneysel olarak doğrulanırsa, hipotez desteklenmiş (confirm) olur. Öbür yandan deneysel gözlemler hipotezin sonuçlarının doğru olmadığını gösterirse hipotez yanlışlanmış olur. Bir hipotezin gözlemlenebilir sonuçlara sahip olabilmesi için, o hipotezin deneysel öngörüler içerebilmesi gerekir. O zaman da teoriyi sınama olanağı kazanılmış olur. Bu düşünce sınırlama problemini çözmekte yardımcı olabilir mi? Bu soruya hayır yanıtını Fransız bilim felsefecisi ve bilim adamı **Pier Duhem**'den alıyoruz. **Duhem** göstermiştir ki bilimsel teoriler kendi başlarına bu tür öngörülerde bulunamazlar. **Duhem**'e göre bilimsel teorilerden deneysel olarak gözlemlenebilir sonuçlar çıkarabilmek için bu teorilere yardımcı hipotezler veya ilk koşullara ilişkin önermelerin (auxiliary hypotheses or initial conditions) eklenmesi gerekir. Örneğin, $f_g = m_1 m_2/d^2$ kendi başına bize gezegen Uranus'un bulunduğu noktayı hesaplamamıza izin vermez. Böyle bir hesaplamayı yapabilmek için Güneş'in ve diğer gezegenlerin kütleleri ve Uranus'e olan uzaklıklarının da bilinmesi gerekir. Bu bakımdan bir teoriyi yalnız başına sınamak imkânsızdır. Gözlemler teoriyi, bütün yardımcı hipotezleri ve ilk koşullara ilişkin önermeleri topyekün sınarlar. Bu şekilde bir teoriyi, yardımcı hipotezleri değiştirerek, her zaman yanlışlayıcı gözlemlerden korumak mümkündür. Ve de doğrulayan gözlemler bize sadece bütünün doğru bir öngörüde bulunduğunu söyleyebilir, fakat bu bütündeki her bir parçanın doğru olduğunu söyleyemez. Özet olarak böyle bir sınanabilirlik kıstası da bize bilimle sahte bilimi ayırt etmede yardımcı olamaz.

Günümüz bilim felsefecilerinden bazıları bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayırma çabalarının ve bilim ve sahte bilim arasında sınır koyma arayışlarının başarısızlıkla sonuçlanmasından dolayı bilim ile bilim olmayan veya bilim ile sahte bilim arasına sınır koyma arayışlarının boşa kürek çekmek olduğunu çünkü sınırlama probleminin kendisinin sahte bir problem olduğunu iddia ediyor. Burada bu bilim felsefecilerinden **Larry Laudan**'ın not 7'te bahsettiğimiz makalesindeki argümanını ele alıp bu argümanın bilimde sınırlama probleminin sahte bir problem olduğunu göstermediğini iddia edeceğiz. **Laudan** bilimsel olan ve bilimsel olmayanı ayırt eden kriter arayışlarının başarısızlıkla sonuçlandığını söyledikten sonra bilimde sınırlama probleminin sahte bir problem olduğunu iddia ediyor. **Laudan**'ın kendisinin de farkında olduğu gibi bu tür arayışların başarısızlığa uğraması problemin kendisinin sahte bir problem oldğunu göstermez. Örneğin fizikte hareket ile ilgili bazı problemler eski Yunan filozoflarından **Newton**'a kadar tartışılmış fakat çözüm üretilememiştir. Bu demek değildir ki hareket ile ilgili bu problemler sahte problemlerdir. Yani bir probleme şu ana kadar çözüm bulunamaması o probleme ilerde de çözüm bulanamayacağı anlamına gelmediğinden problemin kendisinin sahte olduğu sonucu çıkarılamaz. Bunun farkında olmakla beraber **Laudan** çeşitli birçok aktivitenin ve inanç (belief) sisteminin bilim olarak sayıldığı ve dolayısı ile bütün bilimler için aynı olan ve değişmeyen bir bilgi (episteme) sisteminden bahsedilemeyeceğini iddia ediyor. Fakat **Laudan**'a göre bilimde sınırlama problemi bütün bilimleri kapsayan ve onları diğer bütün aktivite ve inanc sistemlerinden ayıran bir bilginin varlığını ön koşul olarak koyup bu tür bir bilgiyi tanımlama çabasıdır. Ancak **Laudan**'a göre böyle bir bilgi ortada yoksa bu tür bir

bilgiyi aramak boşa kürek çekmektir. Dolayısıyla bilimde sınırlama problemi sahte bir problemdir.

Yukarıdaki argüman ilk bakışta inandırıcı görünmekle beraber birçok problemle karşı karşıyadır. **Laudan** basit bir şekilde bütün bilimleri içine alan bir bilginin varlığından söz edilemeyeceğini öne sürüyor ve bize buna ilişkin ne bir açıklama veriyor ne de bunun doğru olduğunu gösteren argüman veriyor. Bu tür bir strajenin en büyük zararı bir problemin çözümünün araştırılmasının önünü herhangi bir şekilde elimizde delil olmadan tıkamak oluyor. Gelelim ikinci noktaya. Bilimde sınırlama problemi bütün bilimlerdeki bilginin her yönü ile aynı olan ve değişmeyen özellikleri olduğunu değil, bütün bilimlerdeki bilginin böyle bir tane özelliği olduğunu koşul koşar. Fakat **Laudan**'ın ifadesinde bilimde sınırlama problemi bilimlerdeki bilginin böyle bir tane özelliği mi yoksa bütün bilimlerdeki bilginin her yönü ile mi aynı olması koşulunu gerektirdiği açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Eğer **Laudan** bilimde sınırlama probleminin bütün bilimlerde her yönü ile aynı olan ve değişmeyen bir bilginin varlığını gerektirdiğini kastediyorsa yanlış bir şey iddia ediyor. Eğer **Laudan** bilimde sınırlama probleminin bütün bilimlerde en az bir yönü ile aynı olan ve değişmeyen bir bilgiyi kastediyorsa doğru bir şey söylüyor fakat bu durumda bize böyle bir şeyin varolmadığı veya olamayacağına ilişkin hiçbir neden vermiyor, yukarıda yönteme ilişkin söylediğimiz gibi böyle bir şeyin varlığını veya yokluğunu a priori olarak karar veremeyiz. Sonuç olarak bilimde sınırlama probleminin kendisinin sahte bir problem olduğu görüşü ya yanlış önermelere dayanıyor, bu durumda onların savunduğu tezin hiçbir temeli yok, veya doğru önermelere dayanıyor fakat bu durumda da bu tezi savunanların iddia ettiği gibi bilimde sınırlama probleminin sahte bir problem olduğu sonucu çıkmıyor.

Makalenin geri kalan kısmında **Elliott Sober**'in sınanabilirlik (testability) teorisini kullanarak bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayıran en az bir özelliğin olduğunu ve böyle bir özelliğin kategorik bir ayrım yapmak için kullanılamasa bile en azından neyin bilimsel neyin bilimsel olmadığı hakkında yol gösterici olabileceği görüşü savunulacaktır. Bu makalede birkaç paragraf önce bahsettiğimiz sınanabilirlik ilkesi tümdengelimseldir, yani tümel birtakım önermelerden yardımcı hipotezler aracılığı ile deneysel olarak gözlemlenebilir sonuçlar çıkarıyoruz ve bu sonuçların gerçekten doğru olup olmadığını yine deneysel gözlemlerle kontrol ediyoruz. Fakat bilimdeki bazı öngörüler böyle bir tümdengelimsel yöntemle elde edilmesine rağmen bilimdeki birçok diğer öngörüler olasılık yöntemleri ile elde edilir. Örneğin "Yarın hava yağışlı olacak" gibi bir öngörü tümdengelim yöntemi ile herhangi bir teoriden çıkarılamaz, fakat bu öngörü bilimsel teorilere yardımcı hipotezlerin eklenmesi ile belli değerde bir olasılık olarak çıkarılabilir ki yöntem arasındaki ayrımı formel olarak aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

Tümdengelim: (Teori & Yardımcı Hipotezler) ® Deneysel Gözlemler.

Bunu teori ve yardımcı hipotezlerin mantıksal olarak bir takım gözlemlenebilir sonuçları gerektirdiği (entail) şeklinde okuyabiliriz.

OLASILIKSAL: OLASILIK (DENEYSEL GÖZLEMLER/TEORİ&YARDIMCI HİPOTEZLER)

Bunu teori ve yardımcı hipotezlerin doğru olması halinde bahsedilen gözlemlerin olasılığı şeklinde okuyabiliriz. Burada hipotezin koşullu olasılığı (conditional probability) söz konusu değil. Yani gözlemlerin teori ve yardımcı hipotezleri ne kadar olası kıldığı sorusuyla ilgilenmiyoruz. Bu olasılığı matematiksel olarak hesaplamak mümkündür, ancak bilimsel önermelerin olasılığını hesaplamada bu matematiksel formül pek faydalı görünmüyor. O öyle ki, O = Olasılık, H = Hipotez, G = Gözlem ise hipotezin koşullu olasılığını şu şekilde hesaplayabiliriz: O(H/G) = O(G/H)xO(H)/O(G). Dikkat edilecek olursa hipotezin koşullu olasılığını hesaplayabilmek için bilmemiz gereken değerlerden biri hipotezin herhangi bir gözlemden önceki olasılığı (prior probability) yani O(H). Fakat bilimsel bir hipotezin gözlemlerden önceki olasılığının nasıl belirlenebileceğine ilişkin rasgele olmayan bir yöntem yoktur ve dolayısıyla bilimsel bir hipotezin koşullu olasılığını rasgele olmayan bir şekilde hesaplamak pek mümkün görünmüyor. Örneğin şöyle düşünelim. **Kepler**, Mars'ın yörüngesinin elips olduğu hipotezini ortaya attı. Düşünelim ki **Kepler** kendisinin ve kendisinden önceki astronomistlerin yapmış olduğu gözlemlerin elips hipotezini ne derece desteklediğini ölçmek istiyor. Diyelim ki **Kepler** bu problemi hipotezin koşullu olasılığını kullanarak çözmek istiyor. (**Kepler**'in zamanında bu formül belki de henüz keşfedilmemişti, fakat burada konuya açıklık getirmek açısından Keplerin bunu bildiğini varsayalım.) **Kepler**'in bu varsaydığımız problemini olasılık dilinde şöyle formüle edebiliriz:

O (H: Mars'ın yörüngesi elipstir)/(G: **Kepler**'den önceki ve **Kepler**'in kendisinin Mars'ın çeşitli zamanlardaki pozisyonuna ilişkin yapmış olduğu gözlemlerin tümü)

Hipotezin koşullu olasığının formülünü yukarıda vermiştik. Tekrar etmek gerekirse hipotezin koşullu olasılığı şudur: O(H/G) = O(G/H)xO(H)/O(G). Dikkat edilecek olursa bu problemi çözebilmek için bilmemiz gereken değerlerden birisi O(H) yani Mars'ın yörüngesinin elips olduğu hipotezinin gözlemlerden önceki olasılığıdır. Mars'ın yörüngesi kare de dahil olmak üzere herhangi bir şekil olabilirdi. Fakat bu olasılığın nasıl belirleneceğine ilişkin herkesin üzerinde anlaştığı ve kabul edilebilir bir çözüm bulunmuş değildir. Ama hipotezin olasılığını sormaktansa hipotezin likelihood'unu sorabiliriz. (Bu kavrama Türkçede henüz bir karşılık bulamadık, umarız buradaki kısa açıklamamız kavaramın anlaşılmasına yardımcı olacaktır.) Bu likelihood kavramını yukarıda verdiğimiz formülle ifade edebiliriz. Bir hipotezin likelihoodu o hipotezin gözlemleri ne kadar olası kıldığına eşit. Yani,

H'in likelihoodu = Olasılık (Gözlemler/H).

Bu kavramı iki hipotezi karşılaştırmak için kullanabiliriz. Diyelim ki bir zarın hileli olup olmadığını bilmek istiyoruz ve elimizde iki hipotez var: H1: Zar hileli H2: Zar normal. Zarın 100 atışın 50'sinde düşeş geldiğini kabul edelim. Bu durumda eğer hipotez 1 doğru ise böyle bir gözlemin yapılması umulan bir şeydir, fakat hipotez 2 doğru ise böyle bir gözlemi ummayız. Bunu hipotez 1'in likelihood'nun hipotez 2'nin likehood'undan daha yüksek olduğu şeklinde ifade edebiliriz. Özet olarak hipotezin likelihood'u o hipotezin *deneysel gözlemleri* ne kadar olası kıldığı ile ilgili yani buradaki soru hipotez doğru ise deneysel gözlemlerin olasılığı nedir sorusu. Bizim için bu makalede önemli olan kavram likelihood kavaramı.

Sober teorisini bu likelihood kavramını kullanarak geliştirir. Yukarıda bu kavramın bize nasıl iki hipotez arasında bir seçim yapmamıza yardımcı olacağını gördük. Yani bir teorinin doğru veya yanlış olup olmadığı sorusundan ziyade herhangi bir teorinin diğer alternatif teori ile karşılaştırıldığında alternatifinden daha iyi olup olmadığı sorusunu araştıracağız (Tümel önermelerin hiçbir zaman doğrulanamayacağı göz önüne alındığında böyle bir tez daha akla yatkın görünüyor). **Sober Duhem**'in bir teorinin kendi başına öngörülerde bulanamayacağı tezini kabul eder ve bu tezi olasılıksal yönteme uygular. **Sober**'in sınırlama problemine katkısını açıklamak için yazıya başlarken kullandığımız örneğe dönelim. Demiştik ki teori ve yardımcı hipotezlerin bütünüyle likelihoodu O (Deneysel Gözlemler/ Teori & Yardımcı Hipotezler)'in olasılığına eşittir. Diyelim ki hipotezlerimizin birincisi (H1) = Evrim teorisinin doğal ayıklama ilkesi ile yardımcı hipotez (YH) olarak kabul edebileceğimiz şu iki önerme: "popülasyonda sahip olunan karekterestikler açısından variyason vardır", ve "anne babanın sahip olduğu özellikler kalıtsaldır". Gözlem (O) olarak da "canlı varlıklar karmaşık ve yaşadıkları çevrelerine çok uygun olan organlara sahiptir" önermesini alırsak, H1 ve YH'in likelihood'unu hesaplamak için

Olasılık (G/(H1 ve YH)) formülünü düşünmemiz gerekiyor. Bu olasılığın değeri epeyi yüksektir herhalde. Fakat bu değeri hesaplamamız gerekmiyor. Çünkü yöntemimiz karşılaştırmalı bir yöntem. Sadece burada YH'i H1'den bağımsız olarak test edebileceğimizi not edelim. H1'le karşılaştıracağımız hipotez diyelim ki Tanrı hipotezi. Tanrı hipotezini düşünürsek, onun da gözlemleri çok olası kılacağı ortaya çıkar. Yani Olasılık (G/Tanrı vardır)'ın değeri de epeyi yüksektir herhalde çünkü Tanrı isterse her şeyi yapar ve organizmaları bu şekilde yarattırdı denebilir. Fakat burada daha öncede belirtildiği gibi yardımcı hipotezlere ihtiyaç vardır. Yani Tanrı bu şekilde canlıları yaratırdı diyebilmek için Tanrının yetenekleri ve niyetlerine ilişkin bilgiye sahip olmamız gerekir. Ancak hiç kimse bize Tanrının yeteneklerini ve niyetlerini bildiğini iddia edemez. Ne de biz bunları deney yolu ile bilebiliriz. Organizmalara ilişkin gözlemleri gösterip Tanrının niyetlerine ilişkin öngörülerde bulunamayız çünkü Tanrı hipotezinin bu gözlemleri destekleyip desteklemediğini araştırıyoruz. Eğer gözlemlere bakarak Tanrı hakkında öngörülerde bulunmaya kalkarsak kendimizi bir kısır döngünün içinde buluruz. Dolayısıyla Tanrıya ilişkin yardımcı hipotezleri kısır döngüye düşmeden sınayamayacağımız için Tanrının olması halinde organizmalara ilişkin gözlemlerimizin olasılığının ne olacağına belirli bir değer veremeyiz, ve bu yüzden de Tanrı hipotezini test edemeyiz. Bu değer belirsiz olduğu için Tanrı hipotezini evrim teorisi ile de karşılaştıramayız.

Buradan çıkan önemli bir sonuç şudur: Hipotezlerin veya teorilerin bilimsel olması için onların sınanabilir deneysel gözlemlerde bulunması gerekir ve bu sonuçların anlamlı bir şekilde yorumlanabilmesi için ilk koşullara ilişkin önermelerimiz ve yardımcı hipotezlerimizi teoriden veya test ettiğimiz hipotezden ayrı bir şekilde deneysel yöntemlerle test edebilmemiz gerekir. Eğer ortaya atılan hipotez bu koşullara uymuyorsa o hipotezi en azından şu anda bilimsel olarak test etmemizin mümkün olmadığını söylüyoruz. Neyi deneysel olarak test edip edemeyeceğimiz bilimdeki teknolojik gelişmelerle değiştiğinden bugün bilimsel olarak test edemediğimiz hipotezleri yarın belki de test edebiliriz. Dolayısıyla ile burada biz kategorik olarak neyin bilim neyin bilim olmadığından ziyade ne tür önermelerin bilimin konusu içerisinde bilimsel yöntemlerle araştırılabilir olduğunu söylüyoruz. Fakat bugün bilimsel olarak araştırılamayan şeyler belki teknolojinin gelişmesi ile bir gün

bilimsel olarak araştırılabilir. Örneğin Tanrının yetenek ve niyetlerini eğer bir gün deneysel olarak bilme olasılığı ortaya çıkarsa o zaman bu hipotezi bilimsel yöntemlerle araştırma olanağı çıkar fakat bilimin şu anda sahip olduğu teknolojik düzey bunu olanaklı kılmıyor. Eğer hiçbir şekilde bu mümkün olmazsa o zaman Tanrı' ya ilişkin hiçbir önermeyi bilimsel olarak test edemeyiz ve bilemeyiz. Neyin bilimsel olduğunu o şeyin doğru olup olmamasına göre değil o şeyi deneysel olarak test edip edemeyeceğimize göre belirliyoruz. Örneğin bu gün herkes **Newton** fiziğinin yanlış olduğunu biliyor fakat kimse bilimselliğinden şüphe etmiyor. Dolayısıyla, Örneğin, astrolojistlerin söyledikleri yanlıştır ve bu yüzden astroloji bilimsel değildir demek iyi bir bilimsellik kriteri olmuyor. Eğer astroloji bilim değilse bu astrolojinin önermelerinin test edilip edilemeyeceğinde aranmalı bu önermelerin doğru olup olmadığında değil.

Yukarıda sunduğumuz teorinin en zayıf noktası test edilebilirliği göreceli hale getirmesidir. Yani test edilebilirliğin bizim o anda ne bildiğimize bağlı olması. Fakat bu kaçınılmaz bir sonuç olarak görünüyor çünkü test edilebilirlik sadece test edilen teorileri değil, aynı zamanda dünya hakkında başka hipotezlerin bağımsız olarak test edilebilirliğini kapsıyor. Bu yardımcı hipotezlere ilişkin deliller zaman içinde değiştiğinden bir teorinin test edilebilirliği de zaman içinde değişiyor ve dolayısıyla neyin bilimsel yöntemle araştırabileceği de buna bağlı olarak zamanla değişiyor. Daha öncede belirttiğimiz gibi burada sunduğumuz test edilebilirlik ilkesi kategorik olarak neyin bilimsel olup olmadığından ziyade bilimsel olarak neyi araştırabiliriz sorusunu cevaplıyor ve bu anlamda neyin bilimsel olarak araştırabileceğinin zamanla değişebileceğini söylüyor. Eğer bazı önermeler kategorik olarak birtakım özelliklere sahip ve bu nedenle hiçbir zaman deneysel yöntemlerle bilinemez ise o önermeleri bilimsel olmayan önermeler olarak sınıflandırabiliriz. Fakat biz burada böyle önermelerin olup olmadığı sorusunu tartışmadık ve böyle bir tartışmanın daha geniş bir makale konusu olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte neyin bilimsel olarak test edilebileceği teknolojik gelişmeye ve bizim dünya hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğumuza bağlı olduğundan, herhangi bir önerme için bu önerme kategorik olarak sahip olduğu bir takım özellikler dolayısıyla test edilemez diye bir iddiada bulunmanın da hayli zor olduğunu düşünüyoruz.

Carnap ve doğrulanabilirlik prensibi

Kamuran Gödelek

Carnap, mantıksal pozitivizm akımının en önemli temsilcilerinden biridir ve metafiziğin reddi tezinin en ateşli savunucularındandır. Mantıksal pozitivistler genel olarak, bütün metafizik problemlerin, özellikle de realizm ve idealizm probleminin pseudo-problem olduğunu ve bu nedenle de anlamsız olduğunu savunmuşlardır. Bir önermenin bilişsel ve olgusal bakımlardan anlamlı olabilmesi, **Schlick**, **Waismann**, **Neurath**, **Carnap** ve diğer mantıksal pozitivistlere göre, ancak deneysel olarak incelenebilir olması ya da incelenebilirliği (empirically verifiable) ile mümkündür.

Mantıksal pozitivistler, anlam sorusu ve incelenebilir olma (verifiability) arasında ayrım yapmışlardır. Anlam sorusu esas olarak "bir cümlenin (bilişsel ve olgusal olarak) anlamlı olmasının koşulları nelerdir?" sorusudur. Buna karşın, incelenebilirlik sorusu "bir şeyi bilmenin koşulları nelerdir, bir cümlenin doğru veya yanlış olduğunu bilmenin koşulları nelerdir?" sorusudur. Buna göre, incelebilirlik ilkesini şu şekilde formüle etmek mümkündür: Bir önermenin anlamı, onun incelenebilirliğinin koşulları ile belirlenir, yani bir önerme ancak ve ancak prensipte incelenebilirliği varsa anlamlıdır. Sonraları, **Carnap** bir önermenin anlamlı olabilmesinin ön koşulu olarak, incelenebilir olması ilkesi yerine, doğrulanabilir olması (confirmability) ilkesini getirmeye çalışmıştır.

Carnap, doğrulanabilirlik ilkesi ile ilgili görüşlerini özellikle "*Testability and Meaning*" (Test Edilebilirlik ve Anlamlılık) adlı bir dizi makalesinde geliştirmiştir. Bu serinin ilk makalesi olan "*The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*" (Metafiziğin Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Ortadan Kaldırılması) **Carnap**'ın metafiziği ortadan kaldırmanın ön koşulu olarak ortaya attığı doğrulanabilirlik ilkesinin uygulanmasını içermektedir.

Serinin ikinci makalesi "*Testability and Meaning*" de açıkca, esas problemin, incelenebilirlik ve anlamlılık sorunları arasında yer alan ilişkilerin kesin bir şekilde belirlenmesi olduğunu, bir başka deyişle, anlamlı olmanın kriterinin incele-

nebilirlik, doğrulanabilirlik veya test edilebilirlik bağlamında ele alınması gerektiğini belirtmiştir.

Carnap'ın amacı, incelenebilirlik ilkesini yeniden düzenlemektir. Bu yeni düzenlemeye göre gerçek bir önerme hiç değilse bazı gözlem önermeleri seti ile o şekilde bağlantılı olmalıdır ki bu gözlem önermeleri, yalnızca kati, kesin incelenebilirlik sağlamakla kalmamalı, aynı zamanda orijinal önermenin doğrulanabilirliğini de sağlamalıdır. **Carnap**'a göre, bir önermenin anlamı semantik olarak onun doğruluğunun veya yanlışlığının tespit edilmesi ile eşdeğerdir. Böylece, bir önerme sadece böyle bir tespitin mümkün olduğu durumlarda anlamlıdır. Carnap, doğrulanabilirliği bir önermenin doğruluğunun tam ve kesin bir belirleyicisi olarak ortaya koyar. Carnap bunu şöyle ifade eder:

... o zaman, hiçbir sentetik önerme incelenebilirlik özelliğine sahip değildir. Biz bir cümleyi yalnızca daha fazla doğrulayabiliriz. O halde, bundan böyle incelenebilirlik yerine doğrulanabilirlik probleminden bahsedeceğiz (1936, s. 420.)

Carnap ayrıca test edilebilirlik ve doğrulanabilirlik ön koşullarını da birbirinden ayırmıştır. Ona göre, eğer bir önermenin hangi durumlarda doğrulanabilir olduğu biliniyorsa, o önerme doğrulanabilir bir önermedir. Bir önerme test edilebilirlik özelliğine sahip olmadığı halde doğrulanabilirlik özelliğine sahip olabilir.

Carnap, bir önermenin doğruluğunun veya yanlışlığının belirlenmesi için kesin bir incelenebilirlik ilkesi yerine, tedricen artan bir doğrulanabilirlik süreci ortaya koymuştur. **Carnap**'ın iddiasına göre, belli bir cümleden, geleceğe ilişkin gözlemlere dair yapılabilecek öngörüler sonsuz sayıda olduğu için, bir önerme hiçbir zaman tamamen incelenemez.

İncelenebilirlik ilkesinin ve dolayısıyla doğrulanabilirlik ilkesinin formüle edilmesi, esas olarak temel gözlem önermeleri (protocol statements) nosyonunu içermektedir. **Carnap** "*Testability and Meaning*" adlı makalesinde, doğrulanabilirlik ilkesinin tanımını şu şekilde vermiştir: "Bir Ö önermesi, eğer Ö gözlemlenebilir bir yüklemler sınıfına indirgenebilirse (veya tamamen indirgenebilir, veya kısmen indirgenebilir), o zaman doğrulanabilirdir (veya tamamen doğrulanabilir, veya kısmen doğrulanabilir) (1936, s. 456).

Böylece, **Carnap**'a göre dildeki her kelime, kısmen veya tamamen diğer kelimelere, ve nihayet "protokol önermeleri" adı verilen gözlem önermelerinde yer alan kelimelere indirgenebilir. Ona göre, bir kelime anlamını bu indirgenme süreci yoluyla kazanır. O halde, bir kelimenin anlamı, o kelimenin içinde yer aldığı esas cümlenin indirgenebilirlik şartları aracılığıyla belirlenir. **Carnap**'ın doğrulanabilirlik prensibi, incelenebilirlik ilkesinin özel bir şekli olarak formüle edildiği için bir cümlenin indirgenebilirlik ilkesi, onun doğrulanabilirlik yöntemidir ve ayrıca o cümlenin aldığı doğruluk – yanlışlık durumlarıdır.

Viyana Çevresi tarafından kabul edilen ve özellikle **Schlick**'in temsil ettiği ve **Wittgenstein**'ın "temel cümleler" (elementary sentences) hakkındaki fikirlerine dayanan görüşe göre gözlem cümleleri, doğrudan doğruya konuşanın duyum organlarıyla elde ettiği bilgilerle karşılaştırılabilecek cümlelerdir. **Carnap**, bir cümlenin anlam kazanmasının yolu olarak ortaya atılan incelenebilirlik ilkesinin bu şekilde formüle edilmesini, gözlem cümlelerini doğrudan doğruya cümleyi söyleyen kişinin sahip olduğu duyum verilerine dayandırdığı için eleştirmiş, ve incelenebilirlik ilkesini doğrudan gözlemi yapan kişinin duyumlarına dayandırdığı için de Schlik tarafından temsil edilen bu görüşün bir nevi solipsizme yol açtığını iddia etmiştir.

Böylece **Carnap**, gözlem veya protokol cümlelerinin, en basit duyumlara ve duygulara mı dayandığı, yoksa fiziksel nesnelere mi dayandığı sorusunun, olgusal bir soru olmaktan ziyade dilsel (linguistic) bir soru olduğunu söylemiştir. Bu sorunun cevabı da **Carnap**'a göre, tamamen gözlemlerimizi rapor ederken hangi dil kalıbını kullanmayı seçtiğimize bağlıdır.

Carnap, dilin mantıksal yapılanması ve indirgenebilirlik prensibi temelinde metafiziği ortadan kaldırmanın yolunu ortaya koymuştur. Ona göre, metafiziksel önermeler anlamsızdır. Çünkü doğru veya yanlış olabilen deneysel (empirik) önermelerle bir indirgenebilirlik ilişkisine giremezler; yani doğru veya yanlış bir deneysel önerme şeklinde ifade edilemezler. O yüzden metafiziksel önermeler pseudo-önermelerdir. Örneğin, "hiçbir şey" gibi metafiziksel kelimeler, mantığın prensipleriyle çelişir ve dolayısıyla anlamsızdır.

Carnap'a göre, bir kelimenin anlamlı olabilmesi için bir uygulaması olmalı yani gözlemlenebilir, deneysel bir temele dayanmalıdır. Örneğin yeni bir kelimeyi, diyelim "sçay" ele alalım; şimdi, bu kelimenin doğruluğunu veya yanlışlığını anlayabileceğimiz gözlemsel bir temel yoktur. Bu kelimenin karşılık geldiği herhangi bir nesne veya uygulama yoktur. Dolayısıyla, bu kelime anlamsızdır ve bu kelimeyi içeren önermeler de pseudo-önermelerdir.

İncelenebilirlik ilkesine karşı doğrulanabilirlik ilkesini açıkça savunan **Carnap**, **Schlick**'in görüşlerine şu hususlarda katıldığını belirtir: "Bir cümleyi deneysel olarak test etmek isteyen herkes ister istemez kendi gözlemlerine başvurmaktan başka bir şey yapamaz; kendi gözlemleri ile başkalarının gözlemleri ayrışmadıkça diğerlerinin gözlemlerini kullanamaz" (1936, s. 424). **Carnap**'a göre, eğer protokol cümleleri bireyin gözlem yaşantısının içeriğini yansıtıyorsa solipsizm onu anlamanın tek yoludur. Ama, her protokol cümlesi - gözlemcinin içinde bulunduğu fiziksel durumları anlatan cümleler de dahil olmak üzere - fiziğin belli cümleleri ile eşdeğerdir. Her gözlemcinin protokol dilinin, bu şekilde karşılıklı olarak birbirine çevrilebilmesi protokol cümlelerinin inter-sübjektif olarak anlaşılmasını sağlar; protokol cümleleri de ancak bu şekilde ele alındıklarında epistemolojik olarak anlamlı olabilirler. Böylece, bir başka bireyin dünyasını anlama yolu açılmış ve kişinin kendi gözlemleri ile başkasının gözlemlerini karşılaştırma yoluyla bilimin nesnel dünyasını oluşturan intersübjektif bir dünya kurma imkânı sağlanmış olur.

KAYNAKÇA

Carnap, Rudolph (1936) "Testability and Meaning", *Philosophy of Science* 3 (4), 420-468.

Carnap, Rudolph (1937) "Testability and Meaning", *Philosophy of Science* 4 (1), 2-35.

Garip eleştirilere zorunlu kısa cevap

Anton Stengl

felsefelogos'un Tarih Bilinci başlıklı sayısında benim makalem "Tarih, bilinç ve dil arasındaki ilişki" yayınlandı. Tepki gelmesi hoşuma gitti. (Çünkü bu, makalemin okunduğunu gösterir.) Bu yazıyla ilgili olarak iki metin yayınlandı: **Ömer Demircan** tarafından yazılmış "Eskimiş yinelemeler" (*'felsefelogos'*11-2000/3) ve **Yusuf Çotuksöken** tarafından 'Bayatlamış görüşler'('Çağdaş Türk Dili' Ekim 2000/152). Bunlardan daha kayda değer olan ikincisine cevap veriyorum.

Sayın Çotuksöken, - maalesef bu kaynaksız metinde, bu makale ne yazık ki yalnızca onun yorumundan ibaret- iddia ediyor ki Anadolu Türkleri her zaman Öz Türkçe konuştu. (Yaptığım küçük araştırma, bugün ne Osmanlıca ne Öz Türkçe konuşulmadığını gösteriyor). Bunun için tarih bilinci ve dil arasındaki ilişkiye Türk Dil Devrimi örnek gösterilemez sanıyor, Sayın **Çotuksöken**. **Stengl** yabancıdır. "Atatürk Devrimi, bir bütündür." (17) ve Türk Dil Devrimi, onun bir parçasıdır. Yabancı tarafından ona karşı yapılmış bir eleştiri, Atatürk'e küfretmek demektir: "Anton Stengl gibileri, bizim için pek yabancı sayılmaz. (Batılı doğubilimcilerin çoğunun aynı zamanda ülkeleri adına casusluk yaptığını anımsayalım lütfen)." (17) Türk dil tarihinin ideolojileştirilmesi, ben düşündüğümden çok daha ilerlemiş! Sırasıyla birkaç düşünce:

1) Şimdiye kadar bu Arapca ve Farsca sözcükleri yabancı sözcükler olarak değerlendirilir ve bunlardan sadece 8.000 tane mevcuttur (s. 14). Sayın **Çotuksöken**'e göre Türkçe'de kaç sözcük var? 15.000 mi? Sayın **Çotuksöken**, Türk halkını gücendirdiğinin farkında değil. Bu yaklaşıma göre Türkler, yabancı sözcükler olmaksızın ne 'lütfen' ne de 'teşekkür' sözcüklerini söyleyemezler. (İki sözcük de, Arapça asıllı sözcüklerdir.) "Bu sözcükler, dün de yabancı sözcüklerdi, bugün de yabancı sözcüklerdir." (s. 14) **Çotuksöken**'e göre Türk halkı, Arapça ve Farsça sözcükleri her zaman reddetti. (s. 16) - İlginç, neden köylerde 'merhaba' (Farsça) ile selâm (Arapça) sözcükleri kullanılıyor ve çorba (Arapça) içiliyor ve kebap (Arapça) yeniliyor? Sonra bira (Latince) veya şarap (Arapça)!

Veya çay (Arapça) veya kahve (Arapça) ve baklava (Arapça)! "Soralım: Hangi dil, yabancı sözcükleri, öz sözcükleri gibi kabul edebilir ?" (s. 14) Bu konu için makalemde **Ziya Gökalp** örneği var. Sayın **Çotuksöken**, bunu unutuyor. Ama ben cevap veriyorum: Örneğin, Almanca'da kaç sözcük yabancı asıllıdır? 'Nase'den (burun) 'Schule'ye(okul) kadar (Latince), 'Auto'dan (araba) 'Zone'ye kadar (bölge) (Yunanca), 'Chef'den (şef) 'Champagner'e kadar (şampanya) (Fransızca). Örnekler artırılabilir. İngilizce'de iki köken vardır: daha eski Cerman dili ve Latince. (1066'dan sonra.) Hangisi 'daha çok ingilizcedir'? diye soralım. 'Opinion' mu, 'meaning' mi, 'liberty' mi veya 'freedom' mu? (Birinciler Cerman asıllı, ikinciler Latince asıllı, ama aynı anlama geliyor.) Hiçbir İngiliz, böyle aptalca bir soru sormaz. Ama sayın **Çotuksöken**'e göre sorun var. Neden? Ona göre tarih yoktur, gelişme yoktur. Böyle bir yorum, bilimsel midir? Moğolca kökenli sözcükler, hâlâ yabancı sözcükler midir? Sekiz yüz yıl geçti aradan 'ulus' ve 'yasa' (Moğolca) hâlâ yabancı birer sözcük mü? 'Yasa' veya 'kanun' (Arapça), bunlarda mı yabancı?

2) Ben, bürokrasi dili olan Osmanlıcayı 'kaba' Osmanlıcadan (Türkçe) ayırdım (s. 113). Sayın **Çotuksöken**, 19. yüzyılda Arapça ve Farsça sözcükler olmaksızın 'saf' Anadolu Türkçesi konuşulduğunu kanıtlasın.

3) **Çotuksöken**'e göre saf Türkçe yazılan kitaplar her zaman varmış. (s.16) Ama sadece **Dadaloğlu**'nu ve **Aşık Veysel**'i örnek gösteriyor. Dadaloğlu, 14. Yüzyılda yaşamış, **Aşık Veysel** ise 1973'te ölmüştür. Ben, "19. yüzyıla kadar 'Saf Türkçe' yok olmuştur" diye yazdım (s. 113). Sayın **Çotuksöken**, neden benim makalemi anlamakta güçlük çekiyor?

Sayın **Çotuksöken**, aynı zamanda iddia ediyor ki Anadolu'da oturan Türk halkı her zaman saf Türkçe konuşmuştur ve devam ediyor; Türk Dil Devrimi, "hem siyasal hem kültürel" devrimdir. (s. 16). Böyle bakarsak birinci iddia şu anlama geliyor; resmi dilin Türkçe olması sadece bir formalitedir! Avrupalılar bu durumdan hiç de rahatsız olmamışlardır. Çünkü latin harflerle yazılan ve Batıya ait birçok sözcüğün kullanıldığı bir Türkçe her Avrupalı (örneğin Turist) için kolaylıktır. **Atatürk**'ün 'inkılapçılığı', batılılaştırma da demekti.

4) Osmanlı tarihi üzerine cumhuriyet döneminde daha çok araştırma yapıldı. Tamam. Ama bu alan, benim konum değil. Türklerin tarih bilinci nasıl oluştu? Türklerin tarih bilinci hiç yok muydu? Türklerin tarihi **Atatürk** ile başlamış ve **Atatürk**"le mi bitiyor? **Mustafa Kemal**'den önce hiçbir şey yoktu, **Mustafa Kemal**"en sonra hiçbir şey yoktur. Böyle bakılırsa onun geleceği yok edilir. "İçimizde de, özellikle Atatürk Devrimi'ne düşman olanlar, **Stengl** gibi düşünmektedir. Belki **Stengl**, bu insanlarımızın yazılarını okuyarak bu düşünceye varmıştır." (s. 17) **Çotuksöken** böyle diyor ama kullandığım kaynaklardan biri **Kamile İmer**'in kitabıydı. **Kamile İmer**'in kitabı 1976 yılında Türk Dil Kurumu'ndan yayınlandı! Tabii ki, bu makalede de "Ne mutlu Türküm..." eksik değildi. Bu şovenizm değil mi? Bu ifadenin Kurtuluş Savaşı'yla bir ilgisi yok. 1933 yılında kime karşı söylendi? **Çotuksöken**'e yeniden benim makalemi okumasını öneriyorum.

Tarihilik ve tarihsizlik

Adem Ökten

Bu yazı, **Takiyettin Mengüşoğlu**'nun Felsefe Arkivi 16. Sayı'da yayımlanan "Tarihilik ve Tarihsizlik" adlı yazısından yola çıkarak, bugün üç boyutlu yaşayıp yaşayamadığımızı sorgulamayı amaçlamaktadır.

Mengüşoğlu için tarihilik ve tarihsizlik nasıl bir anlam taşır? Bu soru önemlidir, çünkü tarihsel-varlık alanının ne olduğuyla yakından ilgilidir. Tarihilik ve tarihsizlik, her şeyden önce tarihsel varlık-alanında olma ile, dolaylı olmayan bir ilişki içindedir. Çünkü her "İnsan tarihi bir varlıktır."[1] O halde, tarihilik ve tarihsizlik kendi içinde özel bir anlam taşımasına rağmen, taşıdıkları bu anlamlar onların tarihsel varlık-alanında olmalarını engelleyemez; tarihsel varlık-alanı bir insan başarısıdır ve tüm bağıntılar içinde diğer başarıların da taşıyıcısıdır. Buradaki "insan başarısı"nın anlamı, insanın yapıp-etmeleriyle ulaştığı, kültür: Düşünsel ve maddi üründür. Tarihsel varlık-alanına, insanların ulaşması yadsınamayacak bir gerçektir.

Tarihsel varlık-alanı zamanla ilgilidir. Zaman, inceleme açısından fizik-kosmik zaman ve antropolojik-tarihi zaman şeklinde iki kısma ayrılır. Bu ayırım ontik bir ayırım değildir."Zaman 'bir' ve 'tek' bir oluş prensibidir."[2]

Antropolojik-tarihi zaman, insan olaylarının ve başarılarının içinde bulunduğu zamandır. Bu anlamıyla zaman, üç boyutlu [ölçülebilen] olarak düşünülür. Bu boyutlar geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılırlar. İşte, insanın tarihiliği ve tarihsizliği bu boyutlarla ilgilidir. "İnsanın tarihi bir varlık olması demek, onun bütün başarılarıyla, başından geçen ve geçmiş olan bütün olaylarla zaman dimension'larına (boyutlarına) kök salması demektir."[3] Buradaki 'kök salma', insanın yapıp-etmelerinin zamanın üç boyutuyla bağlantılı olması anlamına gelir.

Mengüşoğlu'nun tarihsizlik adını verdiği durum, sosyal-birliklerde görülen, insanın zaman boyutlarından geçmişe ya da şimdiye saplanıp kalmasıdır. Bu du-

rumda 'kök salma' görülmez.

'Tarihilik ve Tarihsizlik' iki farklı yaşantıya işaret ederken zorunlu olarak, iki farklı yaşam tipine de işaret eder. **Mengüşoğlu** tarihi yaşantıya sahip olan düşünce tipine Batılı; tarihsiz yaşantıya sahip olan düşünce tipine ise Şarklı adlarını verir. Ancak bu terimler geneldir. Eğer Batılı zaman boyutlarına kök salmamışsa onun yaşamı da şarklı yaşam tipine işaret eder.

Tarihsizlik, Şarklının yaşamında iki şekilde ortaya çıkar: Donmuş gelenekçilik ve süreklilikten mahrum olma. Donmuş gelenekçilik, geçmişi olduğu gibi şimdiye getirerek, şimdi gibi yaşamaktır. Süreklilikten mahrum olma ise geçmişi ve geleceği hesaba katmadan, sürekli olarak şimdide yaşamaktır. Her şimdinin bir yönüyle geçmişe, bir yönüyle de geleceğe uzanması Şarklı tipin yaşamındaki çelişkiyi gözler önüne sermektedir.

Mengüşoğlu'nun yazısında yaptığı saptamalar, Şarklı tip ile Batılı tip arasındaki anlam ve yaşantı farklılıklarını ortaya koymaktadır. Örneğin eğitim kurumlarının sürekliliği konusunda Şarklı tip ve Batılı tip birbirinden tamamen farklı iki yaşantıya sahiptir. Şarklı tipin yaşamında, eğitim kurumlarında kurumlaşma düşüncesi yerleşmediği için, yönetime geçen kişiyle birlikte değiştirmeler yapılır; Batılı tipin yaşamında, eğitim kurumlarında kurumlaşma düşüncesinin yerleşmiş olması nedeniyle, gerekli olmayan durumlar dışında değiştirmeler yapılmaz.

Mengüşoğlu'nun çizdiği Batılı ve Şarklı tiplerin yaşamlarındaki fenomenler üzerinde dururken; bir yandan da , bizim yaşamımızdaki fenomenlere bakmamız ve onları değerlendirmemiz gerektiğini düşünmekteyim. Şarklı tipin yaşamındaki fenomenler üzerinde durduğumuzda, temelden bizimle olan ilgisini saptamak mümkün görülmektedir.

Şarklı tip, ya geçmişini şimdisine taşır, şimdiymiş gibi yaşar; ya da geçmişini unutmuşçasına ve geleceğinden korkarcasına, şimdi de yaşar. Şarklı tip, değişmeleri sever ; daha doğrusu, değişmelere alışmıştır. Değişmelere alıştığından olsa gerek, hiçbir değişmeye ses çıkarmaz. Şarklı tip kendisi ile, kendi çıkarları doğrultusunda yapıp-etmelerine başlar; kendinden öncekilerin ya da kendinden sonrakilerin yapıp-etmeleri ve başarıları onu ilgilendirmez. Şarklı tipin belki de en önemli özelliği, geçmişi ile hesaplaşmaması, yaşamındaki sorunları sorgulamamasıdır. Bunları yapmaz, çünkü korkar. "Tarihsizlikten bir türlü kurtulamayan Şarklı için "dün" geçmiş ve ölmüştür; hem de bir daha dirilmemek şartıyla ölmüştür." ve "ölü ile uğraşılmaz" [4].

Şarklı tipin yaşamındaki fenomenlerin tam tersi olarak , Batılı tipin yaşamındaki fenomenlerin en önemlileri; Batılı tipin geçmişte olup-biten yapıp-etmeleri ile hesaplaşması; bütün başarılarını ve sorunlarını sorgulamasıdır. **Mengüşoğlu**'nun deyimi ile, *revision* yani düzeltmeler, Batılı tipin yaşamında sürekli olarak kendini gösterir; bunun temelleri ise Rönesans ve Reform hareketlerinde bulunur. **Mengüşoğlu** bu *revision* da ki ölçütü **Nietzsche**'den alır. Ölçüt şu: "Bugünkü ilim ve hayat aktivitemize bir şey katmayan, onu engelleyen terk edilir; bugünkü ilim ve hayat aktivitemize bir şey katan, ona canlılık kazandıran da yeni fikirlerle birlikte yürütülür. Tarihi gelişme, tarihilik ancak böyle gerçekleşir."[5].

Mengüşoğlu bu gerçekleştirmenin toplumsal bir atılımla olanak kazanacağını başka bir yazısında belirtir. Tarihsel varlık-alanını incelediği Felsefeye Giriş (1992), isimli kitabındaki bir dipnotta (48 nolu dipnot); toplumda tarihsizlik durumundan kurtulmanın, azınlıkta kalan aydın bireylerle gerçekleşemeyeceği kanısında. Şöyle diyor: "Biz bu karşılaştırmalarla Doğuda bütün insanların böyle olduğu-

nu ileri sürmüyoruz, biz burada çoğunluk üzerinde duruyoruz; çünkü çoğunluk, görüş-tarzının yönünü çizer. Şurada burada tam Batılı insan anlamında çalışan ve öyle bir görünüşe sahip olan insanlar eksik değildir. Fakat onlar er-geç *passif* olmaya mahkumdurlar; çünkü genel hava onların istediğini sağlayamıyor."[6] .

Mengüşoğlu, tarihsel varlık-alanının belirlenim ilkelerinden birisi olarak öne sürdüğü " değerlerin belirlenimi" konusunda, 'yüksek' ve 'araç' değerlerden söz eder. Tarihsel varlık-alanının yüksek ve araç değerler arasındaki savaşımla oluştuğunu, şekil kazandığını söyler. Burada, Tarihiliğin yüksek değerler ile, Tarihsizliğin de araç değerler ile örülü olduğunu söylemenin yanlış olmayacağını sanıyorum. Çünkü **Mengüşoğlu**'na göre, Şarklı tipin, kendisine söylediği yalanların; kendi çıkarlarından başka bir şeyi gözetmemesinin; kendisine ve karşısındakine karşı saygısızlığının ve belki de, en önemlisi olan, gerçeklere gözünü kapatmasının, onları görmezden gelmesinin temelinde araç değerler bulunur. Bu durum, süreklilik gerektiren tarihiliğin kesintilere uğramasına, geleneklerde akıcı olanla donmuş olanın ayırd edilememesine ve sonunda tarihsizliğe yol açar. Tarihilikde ise yüksek değerler dayanağında, geçmişi değerlendirerek ve geleceği hazırlayarak sorgular; böylece şimdisiyle hesaplaşır. Düzeltme anlamında olan *revision*'un temelinde sorgulama ve hesaplaşma vardır; bunlar ise yaşamdaki 'anlamların' ve 'değerlerin' değişmelerinin olanaklarıdırlar.

Mengüşoğlu'nun **Nietzsche**'den ve onun özellikle "Tarih Duygusu" (Historical Sense, Das Historische) kavramından etkilendiği göze çarpmaktadır. **Mengüşoğlu** "Tarihsizlik" kavramı ile **Nietzsche**'nin İç Batı Avrupa kültürünü eleştirdiği Tarih Duygusu kavramından yola çıkarak kültürümüzü değerlendirmekte ve tarihsizlik içinde yaşadığımız Şarklı tipten kurtulma yolunda -ki bu bir kriz durumudur- öneriler sunmaktadır.

Nietzsche' yi kültürümüze uyarlamaya çalışmadan, onun söylediklerine, daha doğrusu onun bütün toplumlar için olan öngörülerine dayanarak, şu andaki durumumuzun pozitif bir karakter taşıdığı söylenebilir. Nietzsche için "tarih duygusu"[7], aşılması gereken fenomenlerden oluşur ve bu tarih duygusu, zorunlu olarak toplumları bir kriz durumuna, yani nihilizme ulaştıracaktır. Bu kriz durumunda, tarih duygusu içinde kalınmadığı sürece, bu durum pozitifdir.

Mengüşoğlu ve **Nietzsche**'nin bu kriz durumundan çıkış için öngörülerine, bir arada değinmenin faydalı olacağını düşünüyorum; çünkü **Mengüşoğlu** toplumumuzun kültürel yapısı içinde yaşamış ve bununla birlikte tarihe ilişkin düşüncelerinde **Nietzsche**'den oldukça etkilenmiştir.

Nietzsche tarih duygusu ile ilgili olarak şunları söyler: " Tarih duygusu' nun insanları olarak, bizim de erdemlerimiz var; bu yadsınamaz,-iddiamız yok, bencil değiliz, alçak gönüllü, yürekli, kendimizi yenmekle dolu, sadakatla dolu, teşekkür borçlu, çok sabırlı, çok uyumlu:- Bütün bunlarla, belki de, 'zarif' değiliz."[8] Bu sözleriyle hem gerçekliği dile getirir hem de belirttiklerinin aşılması gereken fenomenler olduğunu söyler.

"Zarif olmama", iç güdülerimize ve kişilik realitemize uymayan fenomenler dolayısıyladır. Zarif olan, içgüdülerimize ve kişilik realitemize uyan fenomenlerdir; başka bir deyişle tarih duygusunun bize vermeye çalıştığı değerler, içgüdülerimize ve kişilik realitemize uymazlar. O halde, tarih duygusunun fenomenlerinin aşılması gerekir. **Mengüşoğlu** için de durum bundan farklı değildir: Şarklı tipin içinde bulunduğu "Tarihsizlik" durumundaki fenomenler de aşılması gereken fenomenlerdir. Aşılması gereken bu fenomenler nasıl aşılacak?

Mengüşoğlu için bu fenomenlerin aşılması, görüş-tarzında yapılacak köklü değişikliklerle mümkündür. Görüş- tarzının değişmesi ile ilgili olarak şunları söyler: "Gerçekten ancak köklü bir eğitim sistemi bizim görüş tarzımızı, yani hayat, insan ve doğa karşısındaki tavrımızı değiştirebilecektir."[9]. **Mengüşoğlu'**nun düşüncesindeki köklü eğitim sistemi ancak devrimlerle yani köklü değişimlerle sağlanabilir ve buradaki çözüm de uzun vadede kendini gösterir. Ancak bu köklü değişimlerde, kişilere bağlı kalınmamalı, 'kurumlaşma' sağlanmalıdır. Geçmişimizde bunun önemli iki örneğini görmekteyiz: İlki **Atatürk**'ün yaptığı devrimler; ikincisi **Hasan Ali Yücel**'in Köy Enstitüleri uygulaması. Bu iki örnek kesintiye uğramaları nedeniyle, tarihsizlikten kurtulamayışımızın birer örneğidirler. **Mengüşoğlu**'na göre bu devrimler Tanzimatla başladı. **Ziya Gökalp** bunu denedi, ancak başaramadı; çünkü, sadece 'şimdi'yi gözönünde bulundurmanın donmuş gelenekçilikten bir farkı yoktur ve 'Tarihsizlik'tir.

Nietzsche'nin içgüdülerimize ve kişilik realitemize uymadığını söylediği tarih duygusunun fenomenlerini aşmadaki çözüm önerisi de dikkate değerdir. Ona göre tarih duygusunun aşılması gereken fenomenlerini aşmanın olanağı üst-insandadır. Tarih, üst-insanların yoğurduğu hamur olacaktır. Kriz durumundaki toplumun anlamlarını, değerlerini sorgulayacak ve yerlerine yeni anlamlar ve değerler getirecek olanlar üst-insanlardır.

Mengüşoğlu'na göre, içinde bulunduğumuz Tarihsizlik durumu aşılması gereken bir durumdur. Tarihsizlik durumu, zorunlu olarak bir kriz durumuna, yani değerler karmaşasına götürür ve bunun aşılması üzerinde ciddi bir şekilde durulmalıdır. Bu ciddi ve zor iş aydınların yapması gereken bir iştir.

Mengüşoğlu kendi bulunduğu noktadan geçmişe ve geleceğe yönelik saptamalar yaparak kendisinden sonraki kuşaklara bir yol açmıştır. Şimdi içinde bulunduğumuz durumun bir 'Tarihsizlik' durumu olup olmadığı ve eğer 'Tarihsizlik' durumundaysak yaşayan Şarklı olup olmadığımız sorusu hâlâ açıktadır. Bana göre **Mengüşoğlu**'nun tespitleri bugün için de geçerlidir. Üstümüze düşen felsefenin dinamiği ile sorgulamayı sürdürmek ve 'insanın ensesinde bir at sineği' olabilmeyi başarmaktır. Böylece, 'Tarihsizliğin' Talihsizlik olmasını engelleyebiliriz ve geleceğimize olan yolda daha sağlam adımlar atabiliriz.

DİPNOTLAR

1. Takiyettin Mengüşoğlu, "Tarihilik ve Tarihsizlik", Felsefe Arkivi, Sayı:16 Ayrı baskı,115, İstanbul, 1968
2. A.g.y., 115-116
3. A.g.y,, 116
4. A.g.y., 121
5. A.g.y., 118
6. T. Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 1992, 180-181

Franfurt Okulu
Sezgin Kızılçelik
Anı Yayınları
Ankara
295 sayfa

Toplumsal olgular, doğaları gereği hiçbir bilimin tek başına kapsayamayacağı bir alanı kuşatır. Doğal bilimlerdeki uzmanlaşma, olumlu sonuçlarını üretmekte hiç gecikmezken, toplumbiliminin hem doğumu hem de gelişimi sancılı olmuştur. Doğal bilimlerde artan uzmanlaşma, nesnelerin kavranmasındaki olanaklarımızın artışını ve bu anlamda herkesin üzerinde fikir birliği edebileceği sonuçların üretilmesini sağlarken, toplumbilimindeki uzmanlaşmanın bu tür sonuçlar üretemeyeceği açıkça bellidir. Çünkü varoluş koşulları toplumsal olan her şeyin kökeni, aynı zamanda politik olanın belirleyici özellikleriyle de şekillenir. Bu nedenle toplumsal gerçekliği kavramada, birbirleriyle bağlantı noktalarını kaybedecek dereceye kadar varan bir uzmanlaşma, bu gerçekliği kavramadaki olanaklarımızın artışına değil, aynı gerçekliği kavramaya dönük başka bir disipline kayıtsız ve bu nedenle ölçüsüz ve hesapsız bir politik tavra işaret eder. Uzmanlaşmanın bu kayıtsız biçimi, toplumsal gerçekliği kavramadaki eksikliği bir tarafa (ve buna bağlı olarak) toplumun çok büyük bir bölümünü memnun edemeyecek politik sonuçlara neden olmuştur.

Franfurt Okulu'nun varoluş nedeni, toplumbilimindeki bu kayıtsız uzmanlaşmaya ve toplumsal hayattaki baskıcı siyasal eğilimlere dayanmaktadır. **Sezgin Kızılçelik**, Franfurt Okulu'nun multidisipliner özelliğine hemen daha ilk sözünde değinmekte ve bu yaklaşımın salt yöntembilimsel kaygılarla değil, politik endişelerle birlikte dile getirildiğini vurgulamaktadır. Hem doğum hem de gelişim aşamasında nesnel bir eğilimde uzmanlaşan ve giderek uç bir noktaya sürüklenen toplumbiliminin aynı zamanda statükoyla birleşen özgül niteliği, Franfurt Okulu'nun hangi gerekçelerle ortaya çıktığını göstermektedir. **Kızılçelik**, ülkemizde, sosyolojik çözümlemenin dar pozitif sınırlarıyla yetinen okur kitlesi için son derece öğretici olacak bu probleme özel bir başlık (Franfurt Okulu'nun Sosyoloji Bilimine Yönelik Eleştirisi) ayırarak, felsefe ile sosyoloji disiplinleri arasındaki zorunlu birlikteliği sergilemiştir. Franfurt Okulu, değer yargılarından arınmış, objektif-bilimsel bir toplumsal projenin en popüler iddiasını gerçek yüzüyle ortaya koymuştur. Bu iddia, bilimsel bir toplum projesini sınıflar-üstü genel bir solidarizmle ötüştürmektedir. Franfurt Okulu'nun giriştiği pozitivizm eleştirisi, hurafeden arınmış bilimsel bir akıl düşüncesinin tüm apolitik ve genel yararcı iddialarının ardındaki politik görüntüyü ortaya çıkarmıştır. Okulun bu tarihsel işlevi ülkemiz okuru için özellikle önemlidir çünkü; ülkemizin tarihine ilişkin araştırmalarda vazgeçilmez kavramsal olanaklar tanımaktadır. Toplumun tüm kesimleri aynı oranda memnun edecek bilimsel bir toplum projesinin, egemen kurumlaşmayla ne derece kolay bir şekilde dirsek temasına geçebildiği ülkemizin tarihinde tecrübeyle sabittir. Bu nedenle Franfurt Okulu'nun pozitivizm eleştirisi, kitapta belirtildiği gibi, bu okula ait eleştirinin zamana dayanabilecek en sorunsuz yanını teşkil etmektedir. **Kızılçelik**, Okulu'nun pozitivizm eleştirisini sunmadan önce, pozitif eğilime ait tarihsel örneklerin temel kabullerini ortaya koyarak okuyucuya, toptancı politik eğilimlerin entelektüel ifadelerini görme fırsatı tanımaktadır.

Franfurt Okulu'nun oluşturduğu toplum kuramının hangi araçlarla eleştirel kılındığı onun diyalektik düşünüşle olan ilişkisinde dile gelmektedir. Okulun, tarihsel materyalizmin temel tezleri üzerindeki eleştirel tavrı kitapta dile getirilmiş, bu okulun proletarya üzerinden beslenen nihai kurtuluş se-

naryolarına itibar etmediği özenle belirtilmiştir. Kitapta, Franfurt Okulunun Marksist Teori Eleştirisi başlığı altında, Okulun **K. Korsch** ve **G. Lukacs** ile olan ilişkisi vurgulanmış ve eleştirel bir toplum kuramının hangi diyalektik araçlarla mümkün olabildiği ortaya konmuştur. Bu bölüm, hem toplumsalın kavranmasında, hem de özgürlükçü bir toplum kuramının inşa edilmesinde giderek dışlanan felsefi kavramların gerekliliğini sergilemesi bakımından önem taşımaktadır. Ne var ki kitap, Franfurt Okulu'nun bu konumuna ilişkin daha fazla bir şey söylemeyip, gerçekte son derece problemli olan bu konumun okuyucu tarafından sorunsuz kabullenişine zemin hazırlamaktadır. Dahası, Okulun ulaştığı sonuçlardaki muğlaklık gösterilmediği içindir ki; bu Okul'un temeldeki ekonomizm eleştirisi, Weberyen tezlere sorunsuz bir geçiş olarak algılanmıştır. Sözgelimi Nesnel Akıl teorisinin, bir toplum kuramının felsefi açıdan kuramlaştırma gayretine ne ölçüde uygun bir kategori olup olmadığı konusunda sessiz kalmıştır. Bu ve bunu benzer çelişkiler, gerek yapılmış çalışmalar aracılığıyla gerekse yazar tarafından işlenmiş olsaydı, toplum ve felsefe arasındaki zor, ama bir o kadar da çekici olan ilişki ilginç ve öğretici boyutlarıyla sergilenmiş olacaktı.

Kitabın da belirttiği gibi, Franfurt Okulu'nun modern toplum eleştirisi, giderek altyapıya ilişkin değişkenlerden ziyade rasyonalizmin epistemolojik ve toplumsal boyutlarına yönelmektedir ve bu açıdan **Weber** ile ortak bir zemine ayak bastığı söylenebilir. Hatta kitap, **Weber**'in rasyonalizm sorununa nasıl yaklaştığını çok yerinde bir ifadeyle belirtmekte ve bize **Weber** ile Franfurt Okulu'nun hangi noktada birleştiklerini değerlendirme fırsatı tanımaktadır: " Böylelikle **Weber**, akılcılaş(tır) ma kavramının anlamı dar epistemolojik/bilimsel anlamının üstünde kültürleri determine eden bir motif olarak göstermektedir" (s.174) Ancak şu da hemen söylenmeli ki; Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu, rasyonalizmin epistemolojik kökenini aşan bir projeyi hedeflediği halde bunu başarıp başaramadığı çok açık değildir. **Weber**, topluma dönük bilginin bilimselleşmesinde en önemli isimlerden biridir. Hatta bu anlamda, bilimselliği ancak öznel anlamın etkisiyle oluşmuş eylemi dışlayarak oluşturabileceğini sanan eğilimlerin karşısında direnebilmemizin önemli bir dayanağıdır. Ama buna rağmen anlam, değerden bağımsız nesnel bir bilginin olabilirliğini öngören bir epistemolojiye konu teşkil edebilmek için bağlamını özneden öteye götürmemiştir. Bu nedenle, **Marx**'ın kuramı, nasıl ortodoks versiyonunun üretilmesini olanaklı kılacak öğeleri miras bıraktıysa, **Weber**'ın kuramı da bu sefer benzer ortodoks versiyonu öznelcilik temelinde üretecek olanakları tanımıştır. Ve bu durum, Okul'un Weberci tezlere hiçbir zaman tam olarak oturamayacağını gösterir.

Franfurt Okulu üzerine yazılmış bu kitap, toplumbiliminin felsefi kavramlaştırmalarına olan ihtiyacı konusunda okuyucuyu ikna etmektedir. Fakat yazarın, konuya kendi inisiyatifiyle yönelmeyip salt betimlemeyi esas alan yöntemi, toplumu ve toplumsal eylemi kavramlaştırmaya dönük bu felsefi girişimin çelişkili yapısını gizlemektedir. Konu anlatımında ihtiyatlı bir tavır takınılmış olması, her ne kadar bol kaynaklı ve didaktik bir çalışmanın somutlaşmasını sağladıysa da, özgün bir yorumlamaya olanak tanıyacak fırsat alanlarını yok etmiştir. Üstelik böyle bir serbest yorumlama, Franfurt Okulu'nun çelişkili doğası nedeniyle kendiliğinden bir meşruiyete sahipken!

Taner Yelkenci.

MELİH BAŞARAN
1960'da İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde psikoloji-felsefe lisansından sonra Paris VIII. Üniversitesi'nde master ve doktora çalışması yaptı. Halen Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe doçenti olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

MERİÇ BİLGİÇ
1963'te İstanbul'da doğdu. 1986'da Yıldız Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'nde okudu, 1991'de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999 yılında Belçika, Leuven Katolik Üniversitesi'nde felsefe masterini yaptı. Halen Kocaeli Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

H. NUR ERKIZAN
1964 yılında Nizip'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Halen Muğla Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

KAMURAN GÖDELEK
Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

İ. GÜVEN KAYA
1944 yılında Ünye'de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. Halen Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyet Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

SEZGİN KIZILÇELİK
1969 yılında Ardahan'da doğdu. 1989'da Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1997'de Genel Sosyoloji ve Metodoloji doçenti unvanı alan Kızılçelik, halen Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

BENO KURYEL
1972'de İTÜ Kimya Fakültesi mezunudur. Şu anda Ege Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi, Kimya Mühendisliği Bölümü'nde, Proses ve Reaktör Tasarımı Anabilim Dalı başkanıdır. Araştırma alanları, matematik modelleme-proses tasarımı, uygulamalı matematik ve bilim felsefesidir.

ULUĞ NUTKU
1935'de Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde profesör unvanıyla çalışmaktadır.

ANTON STENGL
1957 yılında Regensgurg'da (Almanya) doğdu. Regensburg Üniversitesi ve Federico II. Üniversites'nde (Napoli-İtalya) Biyoloji Bölümü'nde okudu. Federico II. Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğrenime başladı. 1992 yılında "Habermas'ın Felsefe ve Politikası" konulu tezle doktor unvanını aldı. Halen Mersin Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

SERVER TANİLLİ
1931 yılında İstanbul'da doğdu. 1953'te İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1981 yılında, Strassbourg İnsan Bilimleri Üniversitesi'nin çağrılısı olarak Fransa'ya giden Prof. Dr. Tanilli aynı Enstitüde derslerini sürdürmektedir.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

BULUT YAYINLARI

SÜRELİ YAYINLAR

FELSEFELOGOS 4	Ortak konu: Sanat ve Estetik (Baskısı yok)
FELSEFELOGOS 5	Ortak konu: Cumhuriyet Döneminde Felsefe
FELSEFELOGOS 6	Ortak konu: Çevre Etiği ve Felsefesi
FELSEFELOGOS 7	Ortak konu: Sevginin ve Aşkın Felsefesi
FELSEFELOGOS 8	Ortak konu: Savaşın Felsefesi
FELSEFELOGOS 9	Ortak konu: Tarih bilinci
FELSEFELOGOS 10	Ortak Konu: Felsefe ve Eğitim
FELSEFELOGOS 11	Ortak Konu: Demokrasi Bilinci
FELSEFELOGOS 12	Ortak Konu: Ölümün Felsefesi
FELSEFELOGOS 13	Ortak Konu: Geleceğin Felsefesi

BULUT FELSEFE

Uğur Felsefe Öğreniyor (2.Baskı)	Hüseyin Batuhan
Bilim ve Şarlatanlık	Hüseyin Batuhan
İnsan Felsefesi Çalışmaları	Uluğ Nutku
Descartes Felsefesine Giriş	Afşar Timuçin
Descartes'çı Bilgi Kuramına Giriş	Afşar Timuçin
Felsefe Sözlüğü	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 1.cilt	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 2. Cilt	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 3.Cilt	Afşar Timuçin
Estetik	Afşar Timuçin
İdeoloji Kuramları	Sinan Özbek
İsyankâr Ruh	Sinan Özbek
Müziksel Dünya Ütopyasına	
Adorno İle Bir Yolculuk	Ö. Naci Soykan
Hayvanların Hareketi Üzerine	Aristoteles

Önceki sayıların içeriği

13: geleceğin felsefesi

afşar timuçin: Yeni bir yıl yeni bir buluşma • *server tanilli:* Eğitim, toplum ve gelecek • *afşar timuçin*: Gelecek var mı • *stephen voss*: 21.yüzyılda nasıl felsefe yapılacağı üzerine düşünceler• *sezgin kızılçelik*: Sosyal bilimlerin dünü, bugünü ve geleceği üzerine • *jean-françois lyotard*: Eğer bedensiz düşünülebilirse • *meriç bilgiç*: Agapeik felsefe ve eleştirel düşünme • *engin delice*: Felsefe dünyayı değiştirebilir mi • *james s. coleman*: Yeni sosyal yapı ve yeni sosyal bilim •*jacques derriada*: İnsanların sonları / erekleri • *beno kuryel*: Matematiğin felsefesi • *aristoteles*: Uykudaki kehanet üzerine • *hatice nur erkızan*: Farabi'de halk ve halk kültürü • *musa akar*: İnanmaya yatkınlık üzerine • *tahsin t. kılıçarslan*: Felsefe tarihi cevapsız sorular tarihi midir•*metin coşar*: nietzsche'de decandence kavramının düşündürdükleri

12: ölümün felsefesi

uluğ nutku: ölüm bilincinin gölge oyunu: ruh ve beden ikileştirmesi • *afşar timuçin*: bilinç ve ölüm . •*arslan kaynardağ*: ölüm felsefesinin türk düşünce tarihindeki yeri. •*server tanilli*: ölüm karşısında felsefe ve teknik • *aşkın karadayı:* farkedilemeyen • *sinan özbek:* "allah iki iyilikten birini versin" • *epikuros*: menoikeos'a mektup • *attilla erdemli*: yaşama sorunu olarak ölüm • *melih başaran*: yunus'un buyrukları • *cemil güzey*: son • *anton stengl*: anti-ütopya olarak ölüm-marxist filozof ernst bloch'un anısına • *çetin veysal*:ölüm üzerine• *aristoteles:* parva naturalia. vı. yaşamın uzunluğu ve kısalığı üzerine• *meriç bilgiç*: öteler'den aralar'a metafizik • *i. güven kaya*: divan şirinde metafizik olgular • *sezgin çelik* : ölümü sosyolojik düşünmek • *nurgün oktik*: yaşlılık ve ölüm üzerine sosyolojik bir bakış • *ömer naci soykan*: ölüm ve ölümsüzlük üzerine özdeyişler •*betül çotuksöken*: anlam ve nedensellik üzerine

11: Demokrasi Bilinci

server tanilli: arda denkel için • *arslan kaynardağ*: cumhuriyetimizin 75 yılda felsefeye getirdikleri • *uluğ nutku*: demokrasi metaforunun içeriksizleşmesi • *afşar timuçin*: demokrasi • *server tanilli*: demokrasi, özgürlükle eşitliğin sentezi • *attilla erdemli*: profanlaşan dünyamızda demokrasi • *anton stengl*: çokkültürlü toplum demokratik mi? • *kamuran gödelek*: hoşgörü kavramına felsefi bir bakış • *h. nur erkızan*: bilim, felsefe ve demokrasi: aristotelesçi bir yaklaşım • *meriç bilgiç*: demokratik etik 'ben' modernizmde özerklik ve türkiye • *muammer tuna*: demokrasi kültürü • *cemil güzey*: neden felsefe öğretiyorum? • *örsan k. öymen*: sekstus empripusun ölçüt sorunu • *cengiz çakmak*: isgogen'in felsefe tarihindeki önemi • *i. güven kaya*: osmanlı devletinde eğitim sorunsalı • *ömer demircan*: eskimişi yinelemeler • *bora erdağı*: gizil gücün nesnelliğinde kök salan ekolojik diyalektik etiği söyleşisi • *gabriel marcel*: bugünün dünyasında kaygı • *sezgin kızılçelik*: korkuyu korkusuzca düşünmek • *özgür taburoğlu*: modern kentte uğultulu söyleşiler ve yazı • *ferhat taylan*: bilgi iktidar mıdır? • *onan günöz*: insanın doğası ve değerleri üzerine

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
feminist felsefe
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
01 haziran2001

Afşar Timuçin

DÜŞÜNCE TARİHİ 1

felsefe dizisi

GENİŞLETİLMİŞ 3. BASKI

GERÇEKCİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI



Bulut

Afşar Timuçin

ESTETİK

felsefe dizisi

GENİŞLETİLMİŞ
4. BASKI

Bulut

FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Genişletilmiş
üçüncü baskı

Bulut

ISBN 975-8295-47-0

