felsefelogos



tarih bilinci

uluğ nutku • tarihsellik bilincinin felsefi önbilgisi

afşar timuçin • tarih bilinci ve tarih felsefesi

server tanilli • yirminci yüzyılı nasıl değerlendirmeli

ömer naci soykan • hegel sisteminde tarih felsefesi/ betimleyici-eleştirel bir giriş

attilla erdemli • aydınlanma olarak tarihli yaşama

cemil güzey • tarihsizlik bilinci

raymond m. smullyan • epistemolojik bir kâbus

m. craven nussbaum • aristoteles'te insanın işlevi

9

2000/1

Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 3 • Sayı 9 • Ocak 2000

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

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

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

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

sunu
aforizmalar • Tarih bilinci 7
yusuf çotuksöken • Hüznün ve sevincin fotoğrafları 13
uluğ nutku • Tarihsellik bilincinin felsefi önbilgisi 19
afşar timuçin • Tarih bilinci ve tarih felsefesi 23
server tanilli • Yirminci yüzyıl nasıl değerlendirilmeli 39
ömer naci soykan • Hegel sisteminde tarih felsefesi / betimleyici-eleştirel bir giriş 47
attilla erdemli • Aydınlanma olarak tarihli yaşama 65
cemil güzey • Tarihsizlik bilinci 93
anton stengl • Tarih, bilinç ve dil arasındaki ilişki 101
i. güven kaya • Gelibolulu mustafa âlî ve tarihe eleştirel bakış 119
richard polt • Martin heidegger: tarih, kalıtım ve yazgı 127
h. nur erkızan • Varlık, akıl ve kaygı 133
besim f. dellaloğlu • Vico ve yeni bilim 143
özgür taburoğlu • Avant-garde'ın negatif estetiği ya da tepkimenin tasarımı 153
m. craven nussbaum • Aristoteles'te insanın işlevi 163
gabriel marcel • Goethe ve aşılmış kaygı 169
raymond m. smullyan • Epistemolojik kâbus 173
daniel c. dennett • İzlenimler 183
kitap/eleştiri • 187
dizin • 190
yazarlar hakkında • 193

Sunu

felsefelogos yayın hayatında iki yılı geride bıraktı. Bu süre, Batı'daki felsefe dergileriyle karşılaştırılınca çok kısa bir zaman. Ama yine de yayının kalıcı olup olamayacağı hakkında bir şeyler söyleyen zaman. *felsefelogos*, felsefenin gelişebilmesinin koşullarından biri olan "felsefece" tartışmaya sonsuz önem veriyor. Önümüzdeki dönem daha fazla tartışan, daha yoğun tepki veren bir yayın için çabalayacağız. Bu, felsefe çalışmalarının sanki bir boşluğa fırlatılmışlığını aşmanın, daha emek yoğun çalışmalar yapmaya zorlamanın ve zorlanmanın tek yolu. Bir çabamız da yazar kadrosunun genişlemesine yönelik olacak. Bu amaçla, *felsefelogos*'a kendini yakın hisseden değerli felsefecilerimizi, bir kez daha sayfalarımıza davet ediyoruz.

* * *

Geçen sayımızda Ferat Öztürk'ün Gernot Böhme çevirisinde çok sayıda düzelti hatası yapılmıştır. Nur Erkızan'ın yazısında da teknik bir hatayla dokuzuncu dipnottan sonraki dipnotlar düşmüştür. Her iki değerli yazarımızdan özür diliyorum.

Bu sayıda;

Yusuf Çotuksöken, *felsefelogos*'un ikinci yayın yılını doldurması nedeniyle düzenlenen davette çektiği fotoğraflardan kalkarak, fotoğraf üzerine bir deneme sunuyor.

Uluğ Nutku, "tarih bilinci"nin felsefi işlenişinin yalnızca tarih felsefesinin işi olmadığını, günümüzde bütün felsefenin işi olduğunu savunuyor. Felsefenin güncel sorunlara ilgisiz kalamayacağını belirtiyor. Felsefenin güncel sorunlara toplu bakış sunması gerektiğini savunuyor.

Afşar Timuçin, tarihin insan bilgisinin başlıca kaynağı olduğunun altını çiziyor. İnsanın tarihsel bir varlık olduğunu ve bilincin de her şeyden önce tarihsel

olduğunu savunuyor. Gerçek anlamda insan olmanın tarih bilincine kavuşmakla olası olduğunu tartışıyor.

Server Tanilli, geride bıraktığımız yüzyılı temel hatlarıyla değerlendirirken, kapitalizmin attığı bütün zafer çığlıklarını bir kenara bırakıp, madalyonun öbür yüzünü ele alıyor. Emekten yana olanların geleceğe umutla bakması gerektiğini belirtiyor.

Ömer Naci Soykan, Hegel'in tarih felsefesine ilişkin düşüncelerini detaylı ve eleştirel bir biçimde irdeliyor.

Attilla Erdemli, yaşama sorunu bakımından aydınlanmayla tarihliliğin birlikte etkili olduğunu, aydınlanma ve tarihliliğin birbirinden bağımsız ele alındığında insan yaşamına katkıdan uzaklaşıldığını savunuyor. Tarihliliğin aydınlanmaya bağlı olduğunu ekliyor.

Cemil Güzey, Herakleitos ve Wittgenstein bağlamında tarihsizlik bilincini ele alıyor. Güzey'in vardığı sonuç: Felsefi etkinliğin tarihin felsefesi olmadığı.

İ. Güven Kaya, XVI. yüzyılın ünlü Osmanlı tarihçisi Mustafa Âlî'nin yaşamını ve tarih görüşünü anlatıyor.

Anton Stengl, tarih bilinci ve dil arasındaki ilişkiyi, dilin "özleştirilmesi" tutumuyla birlikte ele alıyor. Adorno'nun görüşleri ve Almanya'daki "Almancalaştırma" eğilimini örnek alıp, özel olarak Türkçedeki "özleştirme" girişimlerini sorguluyor.

Richard Polt, Heidegger'ın tarih hakkındaki görüşlerini ele alıyor. Varlık ve Zaman adlı eserine dayanarak Heidegger'ın tarihi, varlığımızın can alıcı kesinliği olarak gördüğünü savunuyor.

H. Nur Erkızan, temel olarak Aristoteles'in görüşlerini öne çıkararak varlığı, akılı ve kaygıyı sorguluyor.

Besim F. Dellaloğlu, Napolili filozof Vico'nun görüşlerinin geç kavranılan öneminin altını çiziyor. Özellikle Vico'nun Descartes eleştirisini ele alıp, bu filozoftan günümüzde de öğrenilecek şeylerin olduğunu vurguluyor.

Özgür Taburoğlu, avant-garde'ın negatif estetiğini sorgularken; Nietzsche'den, Benjamin'den geçip çağdaş filozoflara kadar uzanan bir yelpazede tartışmayı sürdürüyor.

M. Craven Nussbaum, Aristoteles'in insan doğası hakkındaki görüşlerini temel olarak Nicomakosa Etik adlı kitabından hareketle tartışıyor.

Gabriel Marcel, sanıldığının aksine Goethe'nin görüşlerinde "bunaltı"nın değil, belli bir tür "kaygı"nın var olduğunu savunuyor.

Raymond M. Smullyan, diyalog tarzındaki çalışmasında "epistemolojisti" bir terapist konumuna çekerek, epistemolojiyi ironik bir biçimde ele alıyor.

Danile C. Dennet, Smullyan'ın "Epistemolojik Bir Kâbus" adlı diyaloğunu akıl dışı görenlere, "daha inandırıcı" bir "hikâye"sunuyor.

S.Ö

Tarih bilinci

Derleyen: Cemil Güzey

Tarihçi ve ozan arasındaki fark, birinin düz ötekinin devrik yaziyor olması değildir — Herodot'un çalışmalarını şiire uyarlarsınız, ama o yine de bir tarih örneğidir; sorun şudur ki, bunların biri olup bitmiş bir şeyi, diğeriyse olabilecek bir şeyi tasvir eder. Öyleyse şiir tarihten daha felsefi ve önemlidir, çünkü onun ifadeleri daha ziyade tümeldirler, tarihinkilerse tikel.

Aristoteles, *"Poetics"*

Eğer insan, tam bir güvenceyle yasalarını bildiği fenomenleri öngörebilirse, ve eğer bunu yapamasa bile yine de büyük bir başarı beklentisiyle geçmiş deneyimlerinin üzerine geleceği öngörebiliyorsa, tarih temelinde insanın kaderini hakikate yakın bir şekilde çiziktirmek neden fantazi olsun ki?

Condorcet, *"Sketch for a historical Picture of the Progress of the Human Mind"*; P. GARDINER, *Theories of History.*

İnsan zekasının değişmez bir zorunlulukla konu olduğu temel bir yasa keşfettiğime inanıyorum. Bana öyle geliyor ki, bu yasa ister doğa hakkındaki bilgimizden rasyonal bir kanıtlamayla çıkarılmış isterse tarihsel sınamayla yani geçmişin dikkatle incelenmesiyle olsun, somut olarak kurulmuştur. Bu yasa ilksel kavramlarımızın herbirinin, her bir bilgi dalının art arda üç kuramsal durumdan geçtiğidir: teolojik veya

kurgusal, metafizik veya soyut, bilimsel veya pozitif.

Comte, *"The Essential Comte"*, Ed. S. Andreski

Tarihçi... yalnızca olayları değil (olay demekle içi değil dışı olandan söz ediyorum) eylemleri inceler, ve bir eylem olayın içinin ve dışının birliğidir. Onun Rubikon nehrinin geçilmesiyle ilgisi yalnızca olayın Cumhuriyet yasasıyla ve Sezar'ın kanının akmasıyla ilgisiyse yalnızca anayasal bir çatışmayla bağıntısı bağlamındadır... Tarih için, keşfedilmesi gereken yalnızca olay değil, onun ifade ettiği düşüncedir... Bütün tarih düşüncenin tarihidir.

Collingwood, *"The Idea of History"*

Bütün felsefecilerin ortak yanılgısı, şu anki haliyle insandan yola çıkmaları ve onu çözümleyerek hedeflerine ulaşabileceklerini sanmalarıdır. Gönülsüzce de olsa 'insan'ı bir *aeterna veritas* olarak, tüm akışın ortasında değişmeden kalan ve şeylerin kesin bir ölçütü olarak görürler. Oysa ki felsefecinin insan hakkında beyan ettiği herşey, temelde *çok sınırlı* bir zaman diliminin insanına dair bir tanıklıktan öteye geçemez. Tarihsel anlam fukaralığı bütün felsefecilerin ailece yanılmalarıdır.

Nietzsche, *"Human, All Too Human"*

Kirke olarak hakikat. Hata hayvanları insana dönüştürmüştü; hakikat insanı yeniden hayvana dönüştürebilmeye muktedir midir?

Nietzsche, *"Human, All Too Human"*

Bir insanın yargısı, belli bir soruyla ilgili olarak ne denli *özgürse*, bu yargının içeriğini belirleyecek olan *zorunluluk* da o denli büyüktür; öte yandan, cehalet üzerine temellenip, pek çok farklı ve çatışan olası kararlar arasında keyfi bir seçim yapıyormuş gibi görünen belirsizlik, tam olarak bu şekilde gösterir özgür olmadığını, kendisinin denetlemesi gereken nesne tarafından denetlendiğini. Bu yüzden, özgürlük kendi üzerimizdeki ve dış dünya üzerindeki denetimimizden ibarettir, doğal zorunluluğun bilgisi üzerinde temellenen denetimimizden; öyleyse zorunlu olarak tarihsel gelişmenin bir ürünüdür.

Engels, *"Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science"*

Öyleyse şurası açıktır ki, sabit bir yöntem düşüncesi veya sabit bir akılcılık kuramı, insan ve onun toplumsal çevresi hakkındaki pek safdil bir görüşe dayanmaktadır. Tarihin sunduğu malzeme zenginliğine bakanlar, ve onu aşağı içgüdülerini, açıklık, kesinlik, nesnellik, hakikat şeklindeki entellektüel güvenlik için didinip durmalarını tatmin etmek uğruna fakirleştirmeye niyeti olmayanlar için, insan gelişiminin *tüm* aşamalarında savunulabilecek *bir* tek ilke olduğu apaçık ortadadır. İlke şudur: *herşey olacağına varır.*

Feyerabend, *"Against Method"*

İlksel aşamaları dışında *tüm* geçmiş tarihin, sınıf çatışmalarının tarihi olduğu; toplumun bu savaşan sınıflarının daima üretim ve değiş-tokuş tarzlarının ürünü olduğu—tek kelimeyle, zamanlarının *ekonomik* koşullarının; toplumun ekonomik yapısının daima adli ve siyasi kurumları olduğu kadar tarihsel bir dönemin dinsel, felsefi ve diğer düşüncelerinin bütün üst yapısının nihai açıklamasını işleyebileceğimiz gerçek temeli donattığı görülmüştür.

Engels, *"Socialism: Utopian and Scientific"*

Eğer birisi bize "ama bu *doğru* mu?" diye sorsaydı, ona "evet" diyebilirdik; ve eğer o temeli sorsaydı "sana temel falan gösteremem, ama daha fazla öğrenirsen sen de aynısını düşüneceksin" diyebilirdik.

Eğer bu da işe yaramamışsa, sözgelimi tarih öğrenememiş demektir.

Wittgenstein, *"On Certainty"*

Varlık yalnızca bir sözcük ve onun anlamı buhar mıdır, yoksa "Varlık" sözcüğüyle gösterilen şey Batı'nın tarihsel kaderini de barındırır mı?

Heidegger, *"An Introduction to Metaphysics"*

Bugüne dek varolmuş olan toplum tarihi, sınıf çatışmalarının tarihidir.

Manifesto of the Communist Party, *"Marx Engels Collected Works*

Dünya düşündüğüm değil, yaşadığım şeydir.

Merleau-Ponty, *Phenomenology Of Perception*

Kuşkusuz, bir tarih felsefesi hakkında sorulabilecek ilk şey şudur: varolan her şey bilincimiz aracılığıyla yerini aldığından, geçmiş tarihin tümü de yalnızca kendi bilincimiz aracılığıyla yerini almaktaysa, tarih nasıl olur da anlaşılabilir olur?

Schelling, *"System of Transcendental Idealism"*

Üretim araçlarının toplum tarafından ele geçirilmesiyle emtia ve aynı zamanda ürünün üretici üzerindeki egemenliği ortadan kalkacaktır. Toplumsal üretimdeki anarşi, yerini plana uygun bilinçli örgütlenmeye bırakacaktır. Bireysel varoluş mücadelesi yokolur... Ancak bundan sonradır ki, insan tam bir bilinçlilikle kendi tarihini yapacaktır — ancak bundan sonradır ki , harekete geçirdiği toplumsal nedenler , büyük ölçüde ve sürekli artan bir şekilde, onun hedeflediği sonuçlara sahip olacaktır. Bu, insanın zorunluluğun krallığından özgürlüğün krallığına yükselişidir.

Engels, *"Anti-Dühring"*

311. Veya çocuğun tarihin hakikatini (ve onunla bağıntısı olan herşeyi) — ve hatta dünyanın yüz yıl önce varolup olmadığını sorguladığını düşünün.

312. Burada bu kuşku kofmuş gibi geliyor bana. Fakat bu durumda — tarih *inancı* da kof olmaz mı?Hayır; bunun bağıntılı olduğu pek çok şey vardır.

313. Öyleyse bir önermeye inanmamızı sağlayan *bu* mudur?"İnanma"nın grameri inanılan önermeyle birlikte asılıdır.

Wittgenstein, *"On Certainty"*

Gerçek tarih gerçek tutkulardan ibarettir... Tarihe yalnızca akıl, tin veya ekonominin yön verdiğini söyleyemeyiz... Tarihi gerçek bireysel öznelerin aralarındaki işlevsel bağ taşımaktadır... Tarihte açığa çıkan ve sürekli ilerleyen evrensel bir plan olduğu savı, kof bir savdır.

Adorno, *"Negative Dialectics"*

Humanitenin örnekleri tarihte hep parıldar ve ona yaklaşmak için gösterilen her çaba, kaderin büyük koruyuculuğu altında, daima canlı bir iz bırakır. Böyle bakıldığında, ulusların tüm tarihi, humanitenin ve insani yetilerin en güzel tacına erişme konusundaki bir yarış okulu olarak görülebilir... O, yeryüzünü ve akıldan yoksun varlıkları belli bir tarzda yaratırken, insana (özel) bir biçim vermiş ve onunla şöyle konuşmuştur: *Beni örnek al ve yeryüzünün tanrısı ol! Egemen ol*

ve yönet! Ortaya koyacağın şey, kendi doğandan kalkarak soylu ve yetkin olarak yaratabildiğin şey olsun; ben bu konuda mucize göstererek; çünkü ben senin kaderini yine senin insan ellerine verdim; ama benim tüm kutsal, sonsuz doğa yasalarım sana hizmet etmeye hazırdır.

Herder, *"İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler"* 15. Kitap, (Çev. Doğan Özlem)

Gerek fiziğin gerek tarihin dünya görüşlerini seküler teolojilere dönüştürme çabalarının tutarsızlığı henüz tam olarak açığa çıkarılmamıştır, ama sürecin başladığını umuyorum. Felsefeciler olarak, bütünleme arzumuz ve güçlüğün farkında oluşumuz arasında sıkışıp kalmış gibi görünüyoruz. Bu gerilimin çözümünün neye benzeyeceğini bilmiyorum. Fakat Etienne Gilson 'felsefe kendisiyle uğraşanları daima gömer' dediğinde haklıydı.

Putnam, *"Beyond Historicism"* Realism and Reason

Gerçek tarih gerçek tutkulardan ibarettir.

Adorno, *"Negative Dialectics"*

Tarih, yaşamın hizmetinde bulunduğu ölçüde, tarihsel olmayan bir gücün hizmetinde bulunur, ve bu bağlılık içinde, sözgelimi matematik gibi salt bir bilim olamaz ve olmamalıdır da. Yaşamın , tarihin hizmetine ne derece gerek duyduğu sorusuysa bir insanın, bir halkın veya bir kültürün sağlığı bakımından en önemli sorulardan ve ilgilerden biridir. Çünkü o aşırıya kaçtığında, yaşam unufak olur ve yozlaşır, ve bu yozlaşmanın sonunda tarihin kendisi de unufak olur.

Nietzsche, *"Untimely Meditations"*

Modern tarihselciler, öğretilerinin eskiliğinin farkında değilmiş gibi görünmektedirler. Kendi tarihselcilik markalarının, insan zihninin en son ve en cüretkar başarısı olduğuna inanırlar –zaten, tanrılaştırmış oldukları modernizm başka birşeye izin vermez– bu başarı öylesine afallaştırıcı bir yenilik içerir ki, yalnızca birkaç insan onu kavrayabilecek kadar gelişmiştir. Spekülatif metafiziğin en eski problemlerinden biri olan değişmeyi, gerçekten de kendilerinin keşfettiğine inanırlar. Kendi 'dinamik' düşünmelerini daha önceki bütün nesillerin 'statik' düşünmesinin karşısına koymakla, kendi ilerlemelerini, gelişme hızımızı fazlasıyla ivmelendiren 'bir devrimde yaşıyor olduğumuz' olgusunun mümkün kıldığını ve böy-

lece toplumsal değişimin tek bir yaşam süresinde doğrudan deneyime konu olacağını sanarlar. Bu öykü, elbette, düpedüz mitolojidir. Zamanımızdan önce önemli devrimler gerçekleşmiştir ve değişme Herakleitos'tan beri tekrar tekrar keşfedilmiştir.

Popper, *"The Poverty Of Historicism"*

Hüznün ve sevincin fotoğrafları

Yusuf Çotuksöken

Yıllar önce, sanıyorum ya lise sondaydım ya da üniversiteye yeni başlamıştım, babamın çekmecesini karıştırırken elime birtakım siyah-beyaz fotoğraf filmleri geçmişti. Onları alıp hemen bir fotoğrafçıda tabettirmiştim. Şaşkınlığıma diyecek yoktu: Annemin, babamın ve benim yıllar öncesine dayanan fotoğraflarımızdı bunlar. Özellikle ikisini unutamıyorum. Birincisinde, ben, benden üç yaş büyük olan ağabeyim ve dayım. Dayım köylü şapkası giymiş. Ağabeyim ve benim başlarımızda bere, elimizde de birer balon var. Fonda annemin köyü: Kerpiç bir ev, geniş avlu ve ağaçlar. Ağabeyim de, ben de tombul çocuklarız. İlk defa çocukluk yüzümle / halimle karşılaşıyorum... Yüzümüz güleç, ama biraz şaşkınız, yoksa köyde olmaktan mutsuz muyuz? İkinci fotoğrafta annem ve kız kardeşleri bir düğün sonrasında baba evinin bahçesindeler...





Üçü de (annem, iki teyzem) bindallı giymişler. Tanrım ne kadar da genç, üç kız kardeş...Fotoğraflar günlerce evimizde geçmişe bir yolculuk söyleşisi ve sevinci yaşattı... Belleğimde kırıntı görüntüler: Annemin eskiden gözlerinden zaman zaman yaşlar boşanırdı. Bu fotoğraflara bakarken, dikkatimi çekti, annem aynı edayla ağlıyordu. Gençliğine mi yanıyordu, köyünden ayrılması mıydı onu ağlatan, yoksa bir süre örnce kaybettiği kız kardeşinin acısı mı yüreğini dağlıyordu?... Ne ben sorabildim ne de o anlattı. O günden beri özellikle eskimiş fotoğraflara bakarken hüzünlendiğimi, kimi zaman gözlerimin dolduğunu hissederim...

* * *

Fotoğraflar, fotoğraflar... Sizinkiler yetmiyormuş gibi bir de baba ve anne evinden gelen fotoğrafları saklamakla da yükümlüsünüzdür. Ne de olsa arkalarında en az bir yarım asır belki de daha fazla anı birikimini cömertçe size sunuyor bunlar. Evinizdeyseniz, zamanınız varsa ve de yapacak çok önemli bir işiniz yoksa geçmişten bugüne şu fotoğrafları bir elden geçireyim dersiniz. Albümler, dosyalar, zarflar, çekmeceler, sandık altları, eskimiş bavul ve çantalar fotoğrafların sessiz mekânlarıdır. Birer birer onları yerlerinden çıkarırsınız. Kimileri tozlanmış,



kimileri sararmış, kimileri belki biraz nemlenmiştir. Sizin bu ilginizle onlar da nefes alır, yaşama dönerler. Büyük bir özenle her biri fotoğraf yerinden alıp incelersiniz; varsa tarihini kontrol edersiniz yoksa anımsamaya çalışıp ya da bir bilene sorup olası tarihi yazarsınız. Artık fotoğrafları bir şeylere göre sınıflandırmaya gelmiştir iş. Ama neresinden başlamalı? Aileler karışmış, en çok babanızın dedesine kadar gidebilmektesiniz. Ailenizden kalan bu fotoğraflarda tanımadığınız nice kimseler vardır. Atsanız atılmaz, satsanız satılmaz. Ne yapacağınızı bilemezsiniz... Ama yine de sorup soruşturup belleğinizdeki anı kırıntılarını yüze çıkarıp her bir fotoğrafın



yerini belirlersiniz. Daha sonra tekrar dönüp geçmişten bir dem anmak için...

Sorunların başında gelir: Nereye yerleştirelim bu fotoğrafları? Kimi fotoğraflar, para cüzdanlarındaki ayrıcalıklı yerini alır. Kimileri çalışma masanıza yakışır, siz çalışırken sessizce sizi seyreder. Duvarlara asılacak fotoğrafları belirlemekse başlı başına bir iştir. Siz kendi anlayışınıza göre bir düzenleme yapsanız, aileden biri hemen burnunu sokar: "Ama olmamış bak, falanca falancanın fotoğrafı da buraya yakışırdı. Ona haksızlık etmişsin!" der. Demese bile, demeye getirir bakışıyla, dudak bükmesiyle... Son ayıklamadan nasibini ayrıcalıklı olarak alamayanlar ya albümlere ya da zarflara geri döner. Ta başka bir elden geçirilme vaktine değin...

* * *

Fotoğraflar, yaşamımızın bir daha hiçbir zaman dönülemeyecek ve yaşanamayacak olan dilimlerini anlık görüntüler biçiminde saptayıp bugünümüze taşır. Bu nedenle her bir fotoğrafla geçmişe dönerim. Belleğimde yer etmişse o fotoğraftaki

durum, olay, her bir seyredişimde tazelenir... Anılar, görüntüler kimi zaman sırayla kimi zaman sıra gözetmeden birer birer şöyle bir canlanıverirler...

Fotoğrafa bir anı gözüyle bakarız çokluk. Kimimiz için sıradan bir anıdır. Çektirdikten ve tabettirdikten sonra yıllarca albümlerde, sararmış zarflarda kendi haline bırakılır fotoğraflar. Çok seyrek hatırlanır. Ancak bir eş dost, aileden biri gelecek... Şu fotoğraflarda neler vardı acaba diyeceksiniz... O sıralarda sizden belirli bir fotoğraf istenmiştir, siz de onu aramak durumundasınızdır... Elinizden onlarca, yüzlerce, binlerce fotoğraf geçer. Aceleniz yoksa dalıp gidersiniz fotoğrafların dünyasına... Anılar arasında kaybolup gitmek de ayrı bir haz verir insana. Özellikle anılarına bağlı biriyseniz, fotoğraflar size geçmiş zaman rüyası yaşatır...



Fotoğraflar, geçmiş zaman rüyası! Kimi fotoğraflar vardır ağlatır sizi. Çünkü o fotoğrafta yer alanlar gerçekten çok ama çok sevdiklerinizdir; ne güzel anlar yaşamışsınızdır birlikte; yaşarken paylaşmaktan tat almışsınızdır; şimdi artık onlar yoktur: Ya gerçekten ölmüşlerdir ya da artık onunla yollarınız ayrılmıştır, onlarla, onlardan biriyle (bu biri ilk göz ağrınız olabilir, anneniz, babanız, kardeşiniz olabilir...) bir daha görüşmeniz olanaksız gibidir. Anılar birbiri ardınca gözünüzün önünden film şeridi gibi geçer. Acılarınızın resmidir belki o fotoğraf. Hoş, biz acılarımızın fotoğrafını saklamayı pek sevmeyiz. İsteriz ki bütün fotoğraflarımız bizi sevinçliyken, mutluyken, yakışıklıyken, güzelken... yansıtsın. Ama kaçamayız acı anların fotoğraflarından...

Kimi fotoğraflar güldürür bizi. Hele hele küçükken bir muzipliğimizi resmetmişse ve de biz bu muzipliği hatırlıyorsak keyfimize diyecek yoktur artık. Böylelerini bir yere ayırırız. Daha sonraları daha sık bakmak için. Bizi anılarımızda saklayan bu fotoğrafları daha çok severiz. Dostlarımıza çokluk bunları göstermeyi yeğleriz. Onlarla oturur onlarla kalkarız, günlerce masamızın üstünden gitmez bunlar. Evirip çevirip tekrar tekrar bakarız. Anılarımızı harmanlamanın en güzel saatleridir onlarla birlikte geçirdiğimiz süre...

* * *

Evimizi özellikle aile fotoğraflarıyla süsleyenlerimiz de az değildir. Aile büyüklerimiz, üstün saygımızın bir gereği olarak büyütülmüş fotoğraflarıyla duvarlarımızın en üst konumundaki yerlerini alırlar. Duvarların en göze çarpanında yer ayrılmıştır ona. Çerçeveleri özenle seçilmiştir. Aileden kalma çerçeveler zamanla fotoğrafların koruyuculuğunu da üstlenir. Öyle bir düzenleme olur ki: Bir duvar, fotoğraflarıyla bir ailenin tarihini sunar sanki sizlere. Odaya her girişinizde onlarla birlikte hissedersiniz kendinizi. Size gülümserler. Konuşurlar sizinle. Kimi zaman sizi azarlarlar da. Özellikle kendinizi kabahatli hissettiğiniz durumlarda, kendinizi yargılatmak istediğinizde onlarla sessiz bir konuşma sürecine girersiniz. Hafif, içten başlayan bu konuşma, hiç de istemediğiniz konulara yöneliverir; tartışma alevlenir ve sizin azarlanmanızla sonuçlanabilir. O zaman suçlu suçlu odayı terk edersiniz. Kimi zaman size hak verirler o fotoğraftakiler. Mutlu olur gider üstten öpersiniz, daha da içten olmak isterseniz duvardan alır, bir koltuğa gömülür dakikalarca onunla koyun koyuna dertleşirsiniz. Öfkeniz burnunuzdaysa ve onlar size hak vermiyorlarsa fotoğrafların yazgısı da belirleniyor demektir: Fotoğraflar ya uzun bir süre asılmamak üzere çekmece, sandık ya da dolaplardan birine girecektir ya da paramparça olacaktır. Çünkü artık anılarla yaşananlar iç içe geçmiştir, siz gerçekle-gerçek olmayanı, dünle-bugünü artık ayrımsayamayacak durumdasınızdır.



...

Fotoğrafın da bir sanat olduğu gerçeği artık tartışılmıyor. Ama herkesin çektiği fotoğrafların sanatla ilgili olmadığı da gün gibi ortada. Herkesten fotoğraf sanatçısı

olmasını beklemek de haksızlık doğrusu. Bana gelince: Fotoğraf çekmeyi pek bildiğimi söyleyemem. Benimkisi amatörce bir zevk. Kimi yemek ya da gezilere giderken yanıma fotoğraf makinesi almayı ihmal etmemeye çalışırım. Çektiğim fotoğrafların sanat değeri taşıdığını hiç mi hiç söyleyemem. Çünkü fotoğrafı çekerken öyle bir sanatçı gibi estetik kaygı gütmem, güdemem –keşke böyle bir kaygım ve yeteneğim olabilseydi...– Benim için önemli olan fotoğrafın net çıkması, durumu olabildiğince çerçeveli olarak resmetmesi... Diyeceğim o ki, özellikle önem verdiğim bir anı, bir görüntüyü sabitlemesi, dondurması...Sonsuza değin öyle tutması... Giden, geçen, olup biten bir daha geri dönmez, dönemez. Ama fotoğraflar bir bakıma onların tanığıdır. Onların varoluş belgeleridir. Fotoğrafsız bir aile, kent, ülke, kültür, uygarlık düşünülebilir mi? Sözün yetmediği, bittiği yerde fotoğrafların, o siyah-beyaz ya da renkli fotoğrafların dili başlar söyleşmeye. Bu söyleşme sanki sonsuzdur, sonsuzluğa bir sesleniştir. Bir yokoluşun varoluş öyküsünün tutanağıdır...

Bir süreden beri, daha doğrusu bu ikincisi, felsefeci dostların yemeğinde onların değişik açılardan, farklı konumlarda, tek ya da grup halinde fotoğraflarını çekmek, bana kısmet oldu. Doğal olarak güzel bir rastlantı bu. 4 Kasım 1999 Perşembe günü akşamı Moda'daki Koço Lokantası'nda, Türkiye'nin seçkin felsefecileri, Bulut Yayınları sahibi ve yöneticisi Sayın **Mustafa Aksoy**'un çağrılısı olarak bir araya geldiler. Bu yemeğin gelenekselleşmesinde Sevgili **Sinan Özbek**'in katkısını özellikle belirtmeliyim. Yemekte, **Hüseyin Batuhan**, cin gibi gözleri ve güleç yüzüyle herkesin görebileceği/herkesi görebileceği bir masaya oturmuştu. **Uluğ Nutku** alçakgönüllülüğü ile kurduğu uyumu hiç mi hiç bozmaya niyetli olmaksızın sevdiklerinin/sevenlerinin yanındaydı. **İoanna Kuçuradi**, her zamanki telaşlı bilge tavrını takınmıştı. Diğer dostları da fotoğraflarına bakarak sizler görün, derim. Herkes kendi halindeydi. Ve ben kimi zaman söylemeden kimi zaman seslenerek onların o anki görüntülerini makinemle saptamaya çalıştım.

Ey okur! İşte günümüzün seçkin felsefecilerinden bir öbek size. Yazılarını, kitaplarını biliyorsundur eğer iyi bir felsefe okuruysan. Yüzlerini de görebilmen için, onlarla bir iç konuşma geliştirebilmen için yayımlıyoruz, onların fotoğraflarını... Bunlar hüzün fotoğrafları değil. Bende de hüzün değil, sevinç uyandırıyorlar. Eğer bakmasını bilirsen, bunların Türkiye'nin aydınlanmasına katkısı olan güzel insanların fotoğrafları olduğunu göreceksin... O yüzden yüzümüzü ışıtıyorlar. Ben ne zaman bu fotoğraflara baksam, ülkemin aydınlık yüzünü görüyorum...

İyi okumalar, iyi seyretmeler, iyi düşünce ve düş kurmalar...

Tarihsellik bilincinin felsefi önbilgisi

Uluğ Nutku

I

Tarih bilinci, içeriği belliymiş gibi kullanılan bir terim. Bu tür yaygın, popüler deyim ve terimlerin özelliği, ciddi düşünüşün gerektiği yerde, ezberden konuşma kolaylığını sağlamasıdır. Algı yanılması, duyu verisi, inanç hakikati de bunlardan birkaçı. Algıda doğru-yanlış karşıtlığı olmaz ki yanılmış olsun. Göz suya batırılmış düz çubuğu bükük görmezse, bir sakatlığı var demektir. Yanılan çıkarımcı düşünmedir. Duyu verisi olmaz, duyumlayanın karşısında şimdi-buradaki nesnelerin belli nitelik ve niceliklerinin farkındalığı olur (*data hic et nunc*: burada şimdi verilmiş olanlar). İnanç hakikati olmaz (olsaydı, inanç değil bilgi olurdu); inanç(lar) üzerine insan bilimlerinin ve felsefesinin ortaya koyduğu bilgi olur; hakikat budur. Eğer yukarıdaki dilsel tamlamaların varlıkta karşılığı olsaydı, tahtadan demirin de karşılığı olurdu.

Kavramın belirginleştirilmesi çabasında felsefenin yolunu tıkayan yahut saptıran, bakışını bulanıklaştıran *pseudo* terimlerin gene de çoğu, içeriksizlikleri anlaşılınca, dile yansıyan düşünce sürçmeleri olarak bir kenara bırakılabilirler. Ama 'tarih bilinci', filozoflar arası konuşmaların sınırını aşıp köşe yazarlığı popülerliği uğruna kullanılan bir terim olursa, kullananlar, bilgiçliklerden hiç hoşlanmayan halka bunun hesabını vermelidirler. Veremeyeceklerine göre iş felsefeye düşüyor.

'Tarih bilinci' felsefenin özgül bir terimi olmamakla beraber felsefi terimbilgisinin dışında da değildir. İlk kez kim(ler) tarafından ne anlamda kullanıldığı ayrı bir araştırma konusu. Bizi ilgilendiren, terimi getiren kavrayışın nasıl bir dayanağı olduğu, bunun nasıl geliştirilebileceğidir. Bu gnoseolojik ön hesaplaşmanın sorusu 'tarih bilincinin bilgisi nedir?' olacaktır.

Tarih bireye özgü değil ama her bireyin kendi tarihi var. Bireyin içine doğduğu

dil ile başlayan, toplumsal ilişkileriyle dolayımlanan, geçmişten etkiler alan, kendi etki alanını oluşturan (köyde, kentte, ülkede, dünyada olsun, temel aynı) bireysel tarih özseldir: nerede ne zaman insan(lar) varsa (var idiyse, var olacaksa) o kadar bireysel tarihler var (dır, idi, olacak). Bu bir sav değil, bir aksiyomdur. Varolanda değişmezlerin bilgisine kategoriler bilgisi dediğimizden, buna sadık kalarak bir özbelirlenimine 'tarihsellik' diyoruz.

'Kendi tarihi olma' (tarihiyle kendisi olma) süreci bireyseldir ama bireyle başlamaz, bireyce edinilir, kazanılır. Süreç öncekilerce ve daha öncekilerce başlatılmıştır, ilklere ulaşmak olanaksızdır. Uzak geçmişe gittikçe süreçlerin bilgisinde kesintiler artar, tahminler, varsayımlar öne çıkar. Ama bu tür bilgi eksikliği, tarihselliğin kategorial karakterinde hiçbir değişiklik yapmaz.

Tarihsellik, belli zaman-mekândaki her bireye girer, ömrünün içinden geçer, derisinin altındaki kültürel doku olur. Beden derisi çürüdükten sonra da bu ikinci deri sonraki bireylerce giyilir.

Bilince gelince, önce onu oluşturan öğeler tanımlanmalı. Yukarıda belirtildiği gibi, gerçekliğin ilk farkındalığı olan duyumlama, nicelik ve nitelikler arasında şimdi-burada bağlar kurup edindiklerini bütünleştirmeye geçer. Nesnenin doğrudan etkisinin bu dolayımlanması (bağıntıların biraradalığının farkındalığı) algıdır. Etki bağıntılarının algılayana dönük olduğunun farkındalığı (filozofların belirsizce 'ben bilinci' dedikleri) ve karşı-etki olanağı bilinçtir. Bilincin kavramsal karşı-etki üretkenliği dildir.

Süreci aşamalara ayırmamız yalnızca bilgisini ayrıştırmamız içindir. İnsanlaşma olayının başlangıçlarında bunlar birer evrimsel aşama olabilirler ve çocuğun gelişmesiyle koşutluk gösterebilirler; ama varoluşunun bütünselliğinde öncelik-sonralık söz konusu olmayan 'insan' için özsel belirlemeler değildirler. Bir insan felsefesi sorunsalı bu noktada başlar. Buna **Mengüşoğlu**'yu izleyerek 'insanın ontik birliğinin incelenmesi' diyorum. Bu bakışta tarihsellik varoluşsal belirlenimdir.

Tarih geçmişin bilgisidir, tarihsellik geçmişin şimdileştirilmesidir. Tarihe bireysel katılım, tarihselliğin, bilincin şimdisinde yoğrulabilmesine bağlıdır. Şimdide gerçek olan bilincin henüz gerçek olmayan geleceğe yönelmesi, tarihsel aşkınlık (aşmaca)dır. İnsan varoluşunun en büyük sorunu tarihsel aşkınlıktaki açıklanamaz 'artıklar' ya da 'tortular'dır. Bunların başında, diğerlerini de kapsayan, çözümlemeden arta kalan şu sorun geliyor: gelecek hem şimdide yoğruluyor hem de alacağı biçimi şimdide vermek olanaksız. Tarihsel *a priori* söylenebilecek tek söz, geleceğin şimdiden başka olacağıdır. Bu başkalığın nasıllığı üzerine deneyim dayanaklı varsayımlar olabilir ama bunlar genelleştikçe yanılırlar, deterministleştikçe içeriksizleşirler. Tarihsel materyalizmi tarihsel determinizm şekline sokmak, ardıllarının **Marx**'a ettiği en büyük haksızlık oldu. Aslında teleolojik düşüncenin tuzağına düşmüşlerdi. Antropolojik olgu şuydu: bilinç henüz varolmayan düşünsel yapıları geleceğe uzatıyor ama sonra olanağı gerçeklik sanarak tasarlanan gelecekten geriye tarihe (şimdiyi de tarih sayarak) bakışla, zorunlu nedensel bağlar kuruyor. Tarihe materyalist bakış pek açıklayıcı olabiliyor ama determinist olunca özgürlüklerdeki şimdiden geleceğe yönelmeyi tersine çeviriyor.

Geleceğe şimdiden yönelme ama onu şimdiden belirleyememe özgürlüğün güvencesidir. Özgürlük, tarihselliği geliştirerek sürdürmekle bir ve aynı süreçtir. Sorun, yönelmenin geliştirici mi, köstekleyici mi, kördüğümleştirici mi olacağının koşullarının önceden bilinmezliğidir. Şimdi bireyin tarihsellik bilinci konusundan girelim.

Bireyin tarihsellik bilinci kendisiyle başlamaz, eğitenlerce başlatılır (aile, yakın çevre, okul). Başlangıçta, kendisine tarih olarak verilenin gerçek olup olmamasına kayıtsızdır; gerçekmiş gibi ayrımsız alır. Bu yansız alıcılık, inanmayla bilme arasındaki sınırı siler. Bu durum masalla gerçeklik arasında kaygan bir zeminde durmaktır, ama bilincin ayrıştırıcı gelişimi için pek önemlidir, çocuğun oyuncağıyla konuşması, onu konuşturması, hayalinde diyaloglar kurması kadar önemli. Masal, bilincin doğru ile yanlış arasındaki esnek konumunu gösterir: inanma olgusunu çözümlemede bir anahtar.

Tüm eğitim bu esnekliğin bilgi-yanılgı ayrımında işlenmesidir. Bilincin ontolojisinin bu temel özelliği, esneklik, antropolojik olarak da açıklanabilir: insan elinin özelleşmemişliği, çok çeşitli tutuş, itiş, çekiş, vuruş biçimlerine yatkınlığı bilincin yatkınlıklarını anlamada bir hareket noktası olabilir.

Tarihin, bireysel bilincin dışında ve öncesinde olmuşluğu ile (birey bir kesitine katılmış olsa da kendisinden taşmıştır) tarihselliğin bilinç içi sürekliliği nasıl bağdaşır? Bağdaşmazsa, tarihsellik ile bilinç iç içe geçemez ve kavram içeriksiz kalır. Bağdaşırsa, aralarındaki bağın nasıl kurulduğu, sorun bilinci oluşturacak kadar anlaşılır kılınmalıdır.

Tarihin tüketilemeyen nedenler karmaşımı olması, olayları yönlendiren etkenlerin ayıklanabilmesine engel değil. Bunu yapabilmek doğru tarih bilgisine (objektif), dolayısıyla da doğru tarihsellik bilincine adım atmaktır (sübjektif). Birbirini tamamlamaları yukarıdaki sorunun cevabıdır. Kesinkes bir iç-dış ayrımı yoktur. Birey-toplum, organizma-çevre karşıtlıkları da birbirini gerektiren, diyalektik karşıtlıklardır. Karşıtlık, bir bütün içinde karşı karşıya hareket anlamındadır.

Tarih, belge toplama, kaydetme ve bunlar arasında olası bağlar kurma yöntembilgisi olarak değil de, kuramsal çerçevesi çizilebilir (bilimsel) bir uğraş olarak anlaşılırsa, tarihsel olaylar ne kadar düzçizgisel görünse de, arkalarında nedenin etkiye, etkinin nedene dönüşlü ve birbirini besleyici bir dinamizmin bulunduğu da anlaşılabilir. Böylece, tarihi çizgisel-nedensel açıklamalarda bırakmayıp anlam boyutuna taşımanın bir yakıştırma olmadığı, anlamın kendisinin 'çok etkenli dönüşümsel nedensellik' olduğu kavrayışına da ulaşılabilir. Bu bireşimci kavrayışa kısaca 'bütünlük kategorisi' denebilir. Bütünlük hem bilginin hem varlığın kategorisidir. Nedensellik de ortak kategoridir ve yapılar karmaşıklaştıkça neden-etki dönüşümleri de çoğalacağından, nedensellik, türlerine göre, bütünlük kategorisi içinde, artan derecelerde yer alır. Canlılardaki geri-beslenme sistemleri (feed back systems) böyledir. Sistemlerin sistemine eko-sistem deniyor.

Tarihsel dönüşümlerin doğal dönüşümlerden çok daha hızlı ve çok daha karmaşıklaşan yapılar oldukları göz önünde tutulursa, bireşimci kavrayışlara ne denli gereksinim olduğu da anlaşılır. Ama anlamın bütünlüğünün bir içgörüşle (intuitif)

birdenbire kavranacağı savı dışarıda bırakılmalıdır. Böyle sezgicikler sabırlı çalışmaktan kaçamaklardır ve bu yüzden metafiziğe olumsuz nitelemeler yüklenmiştir. Anlam bütünlüğü, birdenbire sezgiyle değil (böyle bir şey hiç olmadı; olduğunun sanılması bilincin hastalığı) deneyimlerin birikimiyle kavranır. Tarih bir yana, bireyselliğin en ağır bastığı sanatta bile, deneyim birikimi olmayan, salt içten bir kavrayıştan söz edilemez. Bu göz ardı edilerek sanatta yaratıcılıktan söz edilirse, sanatçının deneyim birikimi hiçe sayılmış olur. Tarihte karizmatik kişilerden söz etmek de , tarihi yapan bilinçlerin bütünselliğini teke indirgemek olur.

Bilinçten bağımsız tarih ile bilince bağımlı tarihselliğin kesişmesi, ortak anlam donanımı ve besini sayesinde oluyor. Anlamda buluşma ortak tarihselliktir, bireylerce taşınır. Ortaklığın yükselen derecesi doğruların doğrultusundaysa, tarihe sahip çıkma yüksek ölçüde olur. Aynı zamanda, geleceğe adımlar için sağlam taşlar döşenmiştir.

Tarihin doğru bilinmesi tarihsellik bilincinin ayıklayıcı-değerlendirici gelişmesini sağlayacaktır. Çağımızın bireyi, tüm bunalımlara karşın, tarihle yüz yüze gelmiş bireydir. Günümüzdeki postmodern birey dahi 'post' değildir; bu yüzleşmenin daha da ayrıntılanarak süregittiğinin tanığıdır.

Günümüzde birincil pratik önemdeki sorun, yetişen bireye doğru tarih bilincini sunma sorunudur, eğitim sorunudur. Bilincin başlangıçtaki kayıtsız alıcılığını ayıklayıcı niteliğe yükseltmek, eğitimcinin de eğitilmesini gerektiriyor. Bu olanaklıdır ve tarihte değerli görülen çok şeyin aslında değersiz olduğunu anlayan bir dünya gençliğinin yetiştiğini görmek umut vericidir. Tarihsellik bilincinin bilgisi nedir sorusunun eylemde anlamlı cevap bulması, olumsuzu olumsuzlayacak kuşaklara ve onların savaşlardan, katliamlardan arınmış tarihsellik bilincine bağlıdır.

Felsefi çözümleme sadece yola nereden koyulmanın başarıya ulaştıracağını düşünmeye yardımcı olur.

Tarih bilinci ve tarih felsefesi

Afşar Timuçin

"Dönüşsüz değişim" kavramı bizi doğrudan tarih fikrine bağlar. Geriye gidiş yoktur, yaşanmışı bir kere daha yaşayamayız, her şey bir defa olur. Bir şeyin aynısını ya da hatta kopyasını oluşturmaya çalışmak çılgınlıktır. Geriye dönüşleri arzulayabilir insan, o her zaman geçmişte dönüp alınması gereken bir şeyler bıraktığı duygusunu yaşayabilir. Geçmiş el süremeyeceğimiz yerdedir, çok uzaktadır, onu bilmek olası da olsa yeniden yaşamak olası değildir. Yeniden yaşamak diye bir şey yoktur zaten. Geçmişin bilgisinde insan kendini görür. Tarih insanın tarihidir: insan varolduğu için tarih vardır. Tarihte her şey insana göredir, insan açısındandır. İnsan tarihe kendini bilmek için yönelir. Tarih bilinci tarih üzerine temellenir, tarih de bilinç koşullarında gerçekleşir. Bilinç zorunlu olarak tarihseldir, tarih bu tarihsel bilincin bir ürünüdür. Bilinçsiz varlıkların tarihi yoktur, onlar ancak bizim tarihimizde yer alabilirler. Her bilinç kendi tarihselliği içinde vardır ve kendi tarihini yaşar. Her bilinç tarihi kendi koşullarına göre kavrar ya da kurar. Kurulmuş, gösterilmiş, belirlenmiş tek bir tarih yoktur. Tarih her kişiye göre değişik özellikler gösterir. Tarih yazmak bir açıdan yorum yapmaktır. Tarihe her bakış kendi bilinç koşullarımız çerçevesinde insanla ilgili bir değerlendirmedir. Her bilinç bir özel tarih olarak genel tarihin içinde yer alır, genel tarihin içine yerleşir, genel tarihi kendinde içselleştirir ve genel tarih dediğimiz şey bir tasarımdan başka bir şey değildir.

Tarih yok tarihler vardır. Her bilinç kendi tarihiyle genel içinde bir anlam ve bir genişlik kazanır. Tarih bilinci tarih kadar eski değildir. Önce yaşanmış vardır sonra yaşanmışın bilinci vardır. Tarih yaşanmışa sonradan dönmekle kurulur. Evrensel düzeyde bilincin kendine dönmesi de diyebiliriz buna. Bilinç kendine dönmeden tarih yazamaz. Kaba veriler ya da somut veriler dışta da olsa bileştirici ve yorumlayıcı güçler içtedir. Bilinç güçleri işe karışmadan tarih yazılamadığı gibi insa-

ni başka bir eylem de gerçekleştirilemez. Evet, insan önce yaşamış sonra da yaşadıklarını ya da yaşadıklarında kendini tanımak istemiştir. Daha doğrusu insan tarihsel bir varlık olduğunun tam bilincine geç ulaşmıştır, tarih bilinci edinecek olgunluğa yeni yeni ermiştir. Eskinin insanları belirgin bir tarih fikrine ulaşmış değillerdi: elbet tapınaklarda olayları yazanların tarihi kavramak açısından yetkin bir bilinçlilikte olmadığı kesindir. O zaman her olan, üst bir gücün ya da tanrısallığın belirleyiciliğinde gerçekleşmektedir. Bugün bizim tarihten anladığımızı örneğin Eskiçağ'ın insanı da Ortaçağ'ın insanı da hatta Yeniçağ başlarının insanı da anlayamazdı. Her çağ kendi tarihini kendi bilinç koşulları içinde kavrayabilmiştir. Geleceğin insanı bugünkü tarih kavrayışımızdan çok daha değişik bir tarih kavrayışına ulaşmış olacaktır.

Biz bugünün insanları bir tarihin sonucu olduğumuzu, ama son durağı ya da sonuncu uğrağı olmadığımızı, bir şeylerin en sonu olmadığımızı biliyoruz. Sonu olmayan bir akışın geçiş yerleri olarak duyuyoruz kendimizi ve insan için bir son düşünemiyoruz. Böyle bir son evrendeki bir devrimin sonucu olarak kendini gösterebilir ancak, böylesi bir devrim de milyar yıllarla ilgili bir sorundur. İnsanlık uzun süre hep bir sona göre düzenlenmiş bir yaşam tasarlamıştır. İnsan için bir son düşünememek ya da tarih için bir son düşünememek olgusu oldukça yenidir. Tarihe biz ne dünün insanı gibi bakabilirdik be yarının insanı gibi bakabiliriz. Yarının tarih kavrayışı bugünün tarih kavrayışını yok sayan değil aşan bir kavrayış olacaktır. Evrim dışlamalarla değil aşmalarla gerçekleşiyor. Bir şeyi aşmak aynı zamanda o şeyi içermektir. Yarın her zaman dünü içerir, düne göre kurulur ve dünü aşar. Yarının tarih kavrayışı bugünün tarih kavrayışında bir tasarı olarak ya da bir taslak olarak elbette vardır ama biz onu açık açık görüp okuma şansına ulaşamayız. Bu taslak insan ürünüdür, bugünkü yaşam koşullarının bir sonucudur, bir yazgı değildir, sonuçsal nedenlere inanmak için bir neden yoktur. Bir sonraki biçimler bir önceki biçimlerin yabancısı değil türevidir, yabancı gibi duruşu özel özellikleri olmasındandır, ancak bir yeniyi ayrıştırdığınızda ondan bir öncekinin ya da öncekilerin izlerini rahatça bulabilirsiniz. Zaten bir yeniyi kavramak bu yüzden zorunlu olarak kaynaklara inmeyi gerektirir. En yenide en eskinin varlığını rahatça sezebilirsiniz. Hiçbir yeni bir kendinde varlık değildir.

Bugünün yarına katılacak ya da yarını oluşturacak ögeleri kalıcılıklarını pek belli etmeden geçici ögelerle yan yana dururlar, hatta öbür ögelerle yani geçici ögelerle doğal bir bütün oluştururlar. Öbürleri olmadan onlar da olmaz gibidirler. Onların her biri öbür ögelerle ayrılmaz bir biçimde kaynaşmıştır ya da daha doğrusu öbür ögelerle iyiden iyiye kenetlenmiştir. Kaynaşmışlığın ya da kenetlenmişliğin en sağlam yerinde ayrımlaşma başlayacaktır. Bu bütün, karşımızda duran bütün, şimdi'nin bütünü tüm çelişkili görünümlerine karşın biryapılı bir dokudur, onu ancak ve ancak zaman ayrıştıracaktır. Yarına katılacak ögeler henüz oluşmuş olmadığından, henüz ayrı bir özelliği duyuracak biçimde ayrışmış olmadığından, henüz bir yeninin temelini kuracak kadar olgunlaşmış olmadığından, bir tohumdan, bir taslaktan, bir tasarımdan başka bir şey olmadığından onun ne olup ne olmadığını tartışmak zaten olası değildir. Bazı üstün bilinç koşullarında bulanık bir biçimde sezilebilen ama asla görünmeyen bir gerçekliktir o. Bir gerçeklik olmaktan önce bir olumsallıktır. Bugünden yarını görmeye, bugünden yarını sezmeye çalışırız ancak

bu yoldaki tüm girişimlerimiz sonuçsuz kalacaktır. İnsan yarını elbette düşünür ve hatta tasarlar ancak kuramaz yani istediği gibi oluşturamaz. Yarına ayrılacak ögeyi bir el olağanüstü bir güçle öbür ögelerden ayırmaya başlamış olsa bile, bu ayrılan şey henüz bir gerçeklik değildir, zaten henüz tam bir ayrılma da sözkonusu değildir, o doğmakta olan ya da zaten var olup da yeni bir bileşime katılacak olan şey gelecekle ilgili bütün bir yaşamı bize açıklayacak, ayrıca doğrudan doğruya ussal bir biçimde kavranılır gibi değildir. Gelecekle ilgili gerçeklik onun görünmez yanlarında, derinlerindedir. Bu çerçevede insan tarihini geçmişteki verilere göre şimdide, geçmişin basit bir özeti gibi görünen şimdide yaşayan bir varlıktır, tarihsel bir varlıktır, ama geleceği bildiği gibi okuyabilen ve bildiği gibi kurabilen bir varlık değildir. Bir buğday tohumunda bizler buğday başağını görebilir miyiz?

Tarih üç beş öngörülü kişinin tasarılarıyla gerçekleşmez. Tarih insanlığın ortak eyleminin sonucudur. Bu yüzden en ussal yolları izleyerek değil en genel koşulları izleyerek gelişir. Onun gelişiminde en sıradan bir bilincin bile katkısı vardır. Tarih büyük adamların tarihi gibi görünür bize, çünkü çok zaman birilerince öyle gösterilir. Tarihi büyükler yazar ya da yapar diye düşünürüz. Büyük diye gösterilenlerin büyük olup olmadıkları bir yana (insanlığın büyük adam görünümünde pekçok küçük insanı vardır), tarih herkesin katılımıyla gerçekleştiği için onda büyük küçük ayrımı yapma olasılığımız yoktur. Tarih, herkesin tarihidir, yalnız dürüstlerin tarihi değil alçakların da tarihidir. O bütün bir insanlığın zamana göre değişiklikler gösteren değerlerini ve eylemlerini kapsar, onlarla ilgili yorumları, bakış açılarını, hatta onlarla ilgili doğruları ve yanlışları içerir. Tarihin içine çok şey sığar ya da daha doğrusu her şey sığar. O yüzden tarihe sağlıklı bir bakış her zaman süzücü, ayıklayıcı, olaylardan anlamlara yükselebilen bir zihni gerektirir. Yoksa olaylar arasında yitip gitmek, ölmüş gitmiş bir takım insanların elinde oyuncak olmak işten bile değildir. Tarihin içinde çalkalanmak, tarihin içinde bir o yana bir bu yana savrulmak, ölenle ölmek dirilenle dirilmek işten bile değildir.

Tarih en genel anlamda gerçekliğin tarihidir. Gerçekliğin tarihi olmayan bir tarih tarih değildir. İnsan için tarihin dışında gerçeklik yoktur ve gerçekliğin dışında tarih yoktur. Gerçekliğin dışında bir tarih bir yanılsamalar dizgesidir ya da karmaşığıdır. Sağlıklı bir bilinç gerçekliğe ulaşmak için tarihe yönelir, gerçekliği en belirgin biçimde en yoğun anlamıyla tarihte bulacağını bilir. Kendini bilen biri yanılmak için ya da göz göre göre kendini kandırmak için tarihe yönelmez. Tarih gerçekliğe göre oluşur, buna karşılık gerçeklik de tarih içinde gelişimini kazanır ya da daha doğrusu doluştukça tarihselleşir. Gerçeklik oluşumunu tarihte sürdüren şeydir. Gerçeklik yalnızca gökler, gezegenler, ağaçlar, sular değildir, o insan gerçeğini hatta tüm bireysel çeşitlilikleriyle içine alacak ölçüde bir bütün oluşturur, bu bütün tüm varolanların ve hatta olası olanların bütünüdür. Gerçeklik bir varlık temelinde anlamını kazanır. Varlık bir genel kavrayıştır, gerçekliğin bilinçte en genel görünümüdür, gerçekliğin bilinçlerde açılımıdır. Buna göre varlığın tarihinden değil gerçekliğin tarihinden sözederiz. Tarihi varlığın kıvrımları arasından sezdiğimiz gibi bilincin en genel görünümünden ya da bazı bilgilerinden de bir sonuç olarak çıkarabiliriz. Bilincimiz silme tarihseldir. Bilinç kendiyle ilgili en genel kavrayışında varlık'a kavuşur. Varlık bilincin dayanağı ya da yastığı gibidir. Bilinç kendi sınırlarının gerisinde bir boşluğu ya da bir hiçliği değil varlığın genel görünümünü ya da zaten bir genel

görünüm olarak varlığı bulur. Varlık bizde boşluk duygusunu giderir: o bildiklerimizle olduğu kadar bilmediklerimizle de ilgilidir, uzaktan şöyle bir sezdiklerimizle de ilgilidir. Varlık vardır, hatta tarihsel olarak vardır, o bize bilinç gibi baştan sona tarihsellik duygusu vermez ama tarihten soyutlanmış da değildir. Varlık tüm gerçekliğin korkunç ya da görkemli görünümünün bizdeki şemasıdır. Bilincin arka planında varlık temeli oluşmuştur. Gerçeklik varlık'ın gerçekliğidir. Varlık bir olan'dır. O kendini bize bir oluşan'dan çok bir olan olarak duyurur. Bilinç bütününü bizden ya da kendinden korur ya da kendi gözünden uzak tutar. Bilinç anlığımıza parça parça açılır, dar açılardan kendini gösterir, kalan yanı hiç yokmuş gibi durur. Buna karşılık varlık buğulu bir bütünsellikte görünür. Parçalı bir varlık fikri kendi içinde çelişiktir, ayrıca tasarlanması olanaksız bir şeydir. Kimse bir anda bilincinin tam bilincine ulaşamaz ama varlık'ın sezgisine her an ulaşabilir. İnsan bilinçte en genel gerçekliği kendiyle görür, kendi ekranında görür, parçalı olarak görür. Varlık bize bu parçalılığın bir bütünsellikte kökel anlamını bulduğunu gösterir.

İnsan geçmişi olan bir varlıktır, geçmişi bugününü belirleyen bir varlıktır. Bu kendimizle ilgili ilk sezgimizde ortaya çıkar. O ayrıca kendini geçmişe göre kuran bir varlıktır. Geçmiş zamanlarımız bugünümüzü koşullamasaydı, geçmişiyle açıklanan bir dünyamız olmasaydı gerilere bakma isteği duymayacaktık. İnsan dünyasında her şey ancak geçmişe götürülerek kavranabilir. Tarihe zorunlu olmak budur işte. Tarihselliğimiz bir zorunluluk olmasaydı, gerilere bakma isteğimiz boş bir merak olurdu. Boş bir merak için ya da bir kişilik arayışı için geçmişe bakanlar gerçekte tarihe değil geçmişteki pırıltılı cansızlığın şehvetine takılırlar. Çok çekici, çok ilginç oyunlar kurarlar tarihte ya da tarihle, tarihi bir düşler alanı olarak bildikleri gibi görürler, onunla ilgili masallar uydururlar. Düş görmek biraz da bildiği gibi görmektir. Oysa tarih doğrudan doğruya kendi gerçeğimizi tanımak için başvurduğumuz bir alandır: şimdi geçmişimizde kendimizi arıyoruz ve buluyoruz, geçmişimizle kendimizi tanıyoruz. İnsan kendini tanıdıkça yetkinleştiğini biliyor. Onun durağan bir varlığı olsaydı bu kendini tanıma işlemi elbette bir yerde bitmiş olacaktı. İnsan sürekli olarak kendini yeniden kuruyor ve bu yüzden kendini tanıması her zaman yeni bir zorunluluk ve elbette yeni bir zorluk olarak karşısına çıkıyor.

Tarih bir bilim olarak geç zamanlarda oluştu, tarihsel kavrayışın önemi yeni yeni anlaşıldı. Tarihin bir bilim olması için yaşamda sürekli bir dönüşümün varolduğu düşüncesine ulaşmak gerekiyordu. Eski uygarlıklarda vakanüvisler gündelik olayları bir yere yazarken elbette bizim bugün ulaşmış olduğumuz tarih kavrayışına ulaşmış değillerdi. Eskinin insanı için tarih yoktur tarihler vardır ya da geçmiş zaman içine dağıtılmış insan etkinlikleri vardır. İnsan şu ya da bu koşulda neyin ne zaman olduğunu merak ettiğinde tarihsel bir bakış ortaya koymuş olmuyor. Tarihsele yönelmek doğrudan evrimlenen insanın en genel ve en temel bilgisine yönelmektir. Tarihte biz insanın özünü yakalarız. Aralıksız büyüyen, sürekli gelişen gerçekliği yakalarız. Tarihsellik bilinci bilincin tarihselliği üzerine temellenir: insan kendini bilincinin koşullarından giderek tarihsel bir varlık olarak algılar ve bilincinin koşullarıyla tarihsel kılar. Kendini gerçek anlamda varetmek tarihe yerleşmekle ya da daha doğrusu tarihle bütünleşmekle olacaktır. Kabaca söylersek, bizde ne kadar tarih varsa biz o kadar insanızdır, kendimizi ne ölçüde tarihsel kılmışsak o ölçüde insanızdır. İnsan oluşun koşullarına ve değerlerine ilgisiz kalabilen kişi bilincinin

tarihselliğini bulanık bir biçimde sezse de tarihe ulaşma, tarihle bütünleşme gereksinimini duymayacaktır. Kimileri tarihi geçmişte kalmış olaylar dizisi olarak görürler. Tarihte kendileri için bir şeyler arayanlar ya da tarihte kendilerini arayanlar insanı en geniş ve en köklü biçimde ele geçirmek isteyenlerdir. İnsan tarihsel insanı ele geçirdikçe ya da daha somut olarak söylersek insanın evrimini oluşturan etkinliklerini öğrendikçe kendiyle ilgili geniş bilgiye ulaşmış olur.

İnsan kendini bilmek zorunda olan bir varlıktır, çünkü doğallığından, doğallığının kesin belirlenim koşullarından kurtulmuş, bilinçli yani seçici bir varlık olarak kendini ortaya koymuştur. O bu gerçeği, kendini bilerek yaşamak gerçeğini, dünü ve yarını olan bir varlık olmanın dününü bilerek yarınım kurmak zorunda olan bir varlık olmasının sorumluluğunda değerlendirecektir. Kendimi bilmezsem yarınımı nasıl belirleyebilirim, daha doğrusu yarının, yarınımın, yarınımızın kurulmasına nasıl katılabilirim? Yarın dediğimiz şey elbette yalnızca benim tasarılarım üzerine kurulacak değildir, kendi yarınım bile kendi tasarımlarımın ve eylemlerimin ötesinde bir şeyleri gerektirir, ne var ki yarının varlığında benim en küçük bir edimim, en küçük bir eylemim bile söz sahibi olacaktır. Hiçbir bilinç yoktur ki insani akışa şu ya da bu şekilde en küçük bir katkıda bulunuyor olmasın. Bu katkı olumlu katkı olabileceği gibi olumsuz katkı da olabilir. Önemli olan yaşama katılmaktır ve yaşama her kişinin kendi bilinci ölçüsünde katılacağı kesindir. İnsan ne ölçüde bilinçliyse o ölçüde kendidir ve o ölçüde bütünün bir parçasıdır, başkalarının bir parçasıdır. İnsan olmak tüm anlamını bilinçte bulur. İnsan bir bilinç varlığıdır. Bilinçlilikten kaçamaz o. Ayrıca olabildiğince bilinçli olmak zorundadır, gelişigüzel edimleri onu dünyada varetmeye yetmeyecektir. Bilinçli yaşamın gerekleri ya da bir başka deyişle seçimler yapmak zorunluluğu insanı bilgiye, kendi bilgisine, kendiyle ilgili her şeyin bilgisine bağlı ya da hatta bağımlı kılar. İnsan bilinci kadar insandır, insan olduğu için bilinçli eyleme zorunludur. Dünyanın bu tek bilinçli yaratığı, öğrendikçe insana ve dolayısıyla kendine yaklaştığını, bilgi edindikçe insanlığın ve kendinin olduğunu, bilinçlendikçe kendiyle arasındaki uzaklığın ve insanla arasındaki uzaklığın kapandığını pek güzel görmüştür, çeşitli deneylerle pek güzel kavramıştır. O durumda onun tarihte aradığı şey tarihin kaba bilgisi değil, tarihsel olguların sıralı öyküsü değil, insan gerçeğinin özüdür. Kimileri tarihle oynarlar, tarihle eğlenir, tarihle oyalanırlar. Bizim tarihle ilişkimiz kendimizle ilişkimizdir. Biz hepimiz insan gerçeğine ulaşabilmek için tarihin küllerini eşeliyoruz. Bu yüzden hepimiz gerçek anlamda düşünmenin ancak ve ancak tarihsel boyutta gerçekleşebileceğini biliyoruz ya da bilmek durumundayız.

Gerçekliği yakalayabilmek ve yaşayabilmek, demek ki, ancak tarihsel yönelim içinde olasıdır. Gerçeklik önümüzde durup duran şey değildir, onu da yani önümüzde durup duranı da içeren büyük bir genişlik ortaya koyar. Yaşadığımız gerçekliğin bilgisi bize önceden verilmiş olsaydı, insan olma serüvenimiz kolay bir serüven olacaktı. İnsan gerçeği çıplak gözle kavranılamayacak kadar derin ve karmaşıktır, onu gündelik yaşamın kıvrımlarında bulabilsek bile onun temel bilgisine daha değişik bir biçimde ulaşmaya çalışmamız gerekir. Ben insanı tanıyorum, çünkü onu gündelik yaşamda çok iyi gözlemliyorum diyen kişi bilgiyle görüntüyü birbirinden ayıramayan kişidir. Hiçbir köklü insan gerçeği kendini gündelikte açıklamaz, gündelikte örnekler ortaya koymakla birlikte kendini gündelikte ele vermez.

Öte yandan gündelik bilinç ya da gündeliğe göre kurulmuş bilinç ince insan gerçeğini yakalayabilecek yatkınlıkta değildir. Gündeliği gözlemleyen insan bir şeylerin bilgisine ulaştığını sanır ve çok zaman sanılardan ve önyargılardan giderek yanlış bilgi edinme serüveninin içine dalar. *Korkunç olan bilmemek değil bildiğini sanmaktır.* Kaba yönelimle sağlanan bilginin ancak ve ancak yanıltıcı olacağını söyleyebiliriz. Demek ki gerçek anlamda düşünmek dediğimiz etkinliği tarihsellikle gerçekleştirebileceğiz. Tarihselin dışında düşünmek ancak ve ancak gündelik gereksinimleri belirlemek anlamına gelecektir. Gündelik bilinçler çok zaman kendilerini tantanalı görünümlerle ortaya koysalar da onların ürettikleri fikirler insan gerçeğini açınlama açısından çokça geçerli fikirler değillerdir. Gerçekliğin temel bilgisine bizler ancak belli bir bilgi alanı içinde ve belli bir yöntemlilikle tarihselin kıvrımlarında dolaşırken ulaşabiliriz.

* * *

Gerçeklik dediğimiz şey, tarihte ya da tarihle ulaşabildiğimiz şey en geniş anlamında insan gerçeğidir. İnsanla ilgili olan her şey tarihte insan açısından görülür. İnsan kendi dışında, kendi bilinç koşulları dışında herhangi bir gerçekliğe ulaşamayacağını bilir, ona bu bilgiyi sağlayan özellikle tarih bilincidir. Bilgi bilincin bir ürünü ya da etkinliğidir, insana bilincin dışından bilgi gelmez. Gerçek bilgi gerçekliği karşılayan, gerçekliğin bir yüzünü karşılayan bir bilinç ögesidir. İşitilmiş olan şey hatta görülmüş olan şey değil bilincine varılmış olan şey gerçek bilgidir. Düşünmek gerçekliğe bilinçle yönelmektir. Bilincimize kattığımız inanç ögeleri bir yana, düşünme düzeneğimiz neye elveriyorsa biz ancak onu düşünebiliriz. Gerçekliği aşan bilinç koşulları dışında, ama gene de bilincimizin belirleyiciliğinde elde ettiğimiz inanç nesneleri bizi doğaüstünün ya da bilinmezin üst sınırlarına kadar götürebilir. İnanç ögeleri ne ölçüde gerçeği karşılıyor ya da karşılamıyor olursa olsun her türlü inanç sorunu insanla ilgilidir. İnsan dilekleriyle ve düşleriyle de insandır. Ancak hiçbir bilinç kendi uzanımının ötesine geçebilecek biçimde bilgi üretemeyecektir. Kendi sınırlarını ya da kendi olanaklarını aşan bilinç gerçeklikte karşılığı olmayan kurgular üretmek durumunda kalır. Olumsallık da bilinç koşullarında olumsallıktır, olumsallık hiçbir zaman bir olağanüstülük değildir. Olası olan her şey bilincin güçleri çerçevesinde olasıdır. Sağlıklı bilinç olağanüstünden kaçar ya da olağanüstüne açılsa bile gerçeklikle gerçekdışılık arasında kesin bir ayrım olduğunun duygusunu yaşar.

Genel oluşum şeması içinde bir bilinmezi bir bilinire çevire çevire ilerleyen bilinç bize gelecek zamanlar için hiç ummadığımız bilgileri elde edebileceğimiz umudunu vermesine verir de kendini aşan bir nesnenin bilgisini bir şıçrayışta ele geçiremeyeceğini de çok iyi bilir. Bu yüzden gerçekçi dediğimiz kişi her şeyden önce kendi sınırlarını bilen kişidir, düşlerini bile gerçeklikten türetmeye çalışan kişidir, her çekici imgenin arkasına takılıp gitmek yerine imgelerini gerekçeli taslaklar olarak kuran kişidir ve sonunda neyi bilip neyi bilemeyeceğini bilen kişidir, ama aynı zamanda bilinmezi bilinir kılmak için sürekli olarak çaba gösteren kişidir. Gerçek bilinç etkinliği atılgandır, yönelgendir, tuttuğunu koparmak istercesine kesinlikli bir tutum içindedir. Bilinç etkinliği üst düzey arayışlarında yürekliliği gerektirir. Felsefe

yapmak yüreklinin işidir, tarihi yorumlamak yüreklinin işidir, bir bilgi bütününden bir öğretiye ulaşmak yüreklinin işidir. Gerçekçilik bilgiye yönelimde hiçbir zaman yürekliliği gidermez, hiçbir zaman uydurma bir alçakgönüllülük içinde kendine aşılmaz sınırlar çekmeye çalışmaz. Her sağlıklı düşünce etkinliği yürekli olmayı gerektirir. Yanlışa düşmek korkusu bilgiye yönelişi eksikli kılar. Tarih biraz da ya da büyük ölçüde yanlışların ya da yanılgıların tarihi değil midir? Yanlışı doğruya açılmanın bir olanağı olarak değerlendirebilmek düşüncenin verimini artıracaktır. Düşünmekten korkmamaktır bu, yoksa yanlıştan korkmamak değildir. Yanlıştan korkmamak bilgi sorunlarında da ahlâk sorunlarında da insanı yarı yolda bırakabilir. Buna göre her bilgi ya da daha doğrusu her sağlıklı bilgi gerçekliğin bilgisi olacaktır, böylesi bir bilgi her şeyden önce tarihselliğiyle ya da tarihe katılımıyla bilgidir. Tarihsel olmayan bilinç olmadığı gibi tarihten kopuk, tarihten bağımsız bilgi yoktur.

Gerçekliği bilincimizin nesnellik ve öznellik koşullarında yakalarız. Nesnellik öncelikli gibidir, ama öznellik pekçok koşulda nesnellikten daha belirleyici gibidir. Gene de gerçekliğin tam bilgisine ulaşırken, ulaşmaya çalışırken öznelliği dindirmeye ya da aralamaya çalışırız. Özellikle tarihe bakışımız bunu gerektirir. Salt nesnellik bir soyutlamadır. Bilinç bilgiyi kendi olanaklarıyla elde eder, onu kendinden türetse de kendi dışından getirse de kendi olanaklarıyla sağlar. Bilgi bilincimizi aşan şey değildir. Bilgi bilincimize görünen şeydir, bilincimizde yerini alan şeydir. Bilinç ancak bakışın elverdiği şeyi görebilir. Hiçbir bilinç kendi olanakları dışında etkin olmaz yani mucize gerçekleştiremez. "Biliyorum" demek "bilincindeyim" demektir. Bir bilgi araştırmacısı için önemli olan bilincin koşulları dışında bilgi derlenemeyeceğinin bilincine ulaşmış olmaktır. Bu çerçevede araştırmacı için en önemli tutum bilginin bilgiyle denetlenmesi tutumudur. Bilginin bilgiden başka denetleyicisi yoktur. Salt us yalnızca tutarlılığı denetler, doğruyu güvence altına alamaz. Doğru gerçekliğin doğrusudur, doğrunun ölçütleri gerçekliğin bilgisindedir. Doğru gerçekliğin yansısıdır ya da bilgisidir ve başka doğruların ürünüdür. Doğrular gerçekliğin anlatımı olarak bir dizge oluştururlar. Bu dizge bir birikim konusu olduğu kadar bir dönüşüm nesnesidir. Her şey dönüşür, doğrular bile. Us doğruyu üreten bir aygıt değildir, doğruyu sağlayan bir düzenektir. Bilinçte tüm bilgileri kendince doğrulayacak bir düzenek yoktur. Doğru ancak doğru olarak varsa doğrudur, o da doğruluğunu doğrudan doğruya gerçekliğe uyarlı oluşundan alır ve başka doğrularla birlikte ortaya koyar. Doğrular gerçekliğin doğruları olmakla özerk bütünlükler değildir, bir doğrunun dönüşümü bazı başka doğruların değişimini gerektirir. Doğru doğruyu, yanlış yanlışı doğurur. Bilinç en güçlü denetimini kendi içinde kurar ya da bir başka deyişle bilinç kendi güvencesini doğrularının belirleyiciliğinde kendinde arar bulur.

Zihnimize birden doğmuş olan doğruları ya da kulağımıza şuradan buradan çalınmış olan doğruları, bilinç koşullarımızda irdelenmemiş olan ya da kimin ya da neyin ürünü olduğu bilinmeyen doğruları bir çırpıda yasallaştırmak doğru değildir. Böyle bir tutum tarihe yönelişi de başka alanlara yönelişi de tehlikeye düşürür. Bilgiye kuşkuyla yönelmek ve kesinlik noktası belirene kadar kuşkuyu elden bırakmamak gerekir; bu konuda bir **Bacon** kadar, bir **Descartes** kadar tutarlı olmak gerekir. Kuşku doğrunun en büyük koruyucusudur hatta güvencesidir. Bir doğru doğruysa başka doğrularla doğrudur. Doğrular birbirlerinin doğruluğuna katılırlar

ve doğruluklarını birbirleriyle güvence altında tutarlar. Her doğru tüm bağımsız görünümüne karşın bilincin temel dayanakları olan doğrular ülkesinin bir üyesidir. Çünkü yalnız temel doğrularımız değil, tüm doğrularımız, tüm doğru bilgilerimiz, tüm fikirler düzenimiz belli bir dizge oluşturur, belli bir dizgesel yapı oluşturur. Kavramlar da bilincin doğruluğuna ya da bilinçteki doğrulara kendi doğruluklarıyla katılırlar. Doğruluğun temel güvencesi kavramların sağladığı güvencedir, nesnellik güvencesidir. Kavramları yanlış ya da yetersiz olan bir bilincin doğruları doğru olabilir mi? Kavramlar gerçekliği ortaya koyan doğruların temel taşlarıdırlar. Ancak kavramların dolgun ve gerçeğe uyarlı oluşu onlardan her zaman yalnızca doğrular üretilebileceği anlamına gelmez. Bir yanlış bakış, bir yanlış görü, bir uyarsız bileşim bize bir yanlışı bir doğru diye verebilir.

Doğruların ortaya konuluşunda sezgisel düşünce her zaman belli bir ağırlık taşır. Esin yalnızca sanatın alanında geçerlidir, sezgisel düşünce belli bir ölçünün ötesine geçildiğinde felsefede de bilimde de yanıltıcı olabilir. Bilimde ve felsefede sezgi bir öngörü sağlar, bizi bir varsayımın kıyısına bırakır, ondan daha ötesini söz vermez. Sezgisel doğru doğduğu gibi kalamaz, onun kimin nesi olduğunu araştırmak ve onu gerçek yerine, gerçeklikteki yerine yerleştirmek gerekir. Sezgi bir çıkış noktası olabilir, bir doğruyu ya da bir bilgi bütününü salt sezgiyle izlemek ve ortaya koymak olasılığı yoktur. Bilinç dizgesel bir düzenektir, orada zıpçıktılara yer yoktur. Sanatta içimizi aydınlatan ve özellikliyi ortaya koyan sezgisel doğru tarihte ve öbür alanlarda zaman zaman özel koşullarda esinleyici olsa da genel olarak her şeyden önce nesnelliğe engel çıraşıyla sıkıntı yaratır. Sezgisel veriyi doğrunun yerine koyduğumuz zaman ya da daha doğrusu doğrulamadığımız zaman yanılsamanın çemberlerine düşmeye hazırız demektir. Tarih denilen o koca araştırma alanının yükünü çekişimiz de gerçekliğin adınadır. Gerçeklik o koskoca tarihsel yapıda hemen görülecek kadar belirgin değildir. Olaylar tüm ayrıntılarıyla gerçekliği bir kabuk gibi örterler. Sezgi deşici bir güç oluşturabilir, ama araştırıcı bir görev yüklenemez. Bunun yanında bizim tarihe bakan bilincimizin takıntıları vardır ya da özel duygusallıkları vardır, dünya görüşümüzden ya da bakış açımızdan gelen tek yanlılıkları vardır. Tarih bizi hep ikircikli durumlarda, hatta çok zaman çok seçenekli durumlarda, bulanıklıklarda bırakmaya yatkın gibidir. Tarihin kıvrımlarında dolaşanlar erkenden şunu öğrenirler: doğru gibi görünen şey her zaman doğru olan şey değildir, belgenin bittiği yerde, sağlam dayanakların, belirgin kanıtların bittiği yerde tarihin yardımını istemek boşunadır. Boşlukları sanılarla doldurmak, bu yetmiyormuş gibi duyguları, dilekleri, öfkeleri tarihe yansıtmak bizi gerçekliğin bilgisine ulaşmada eksik bırakır. Belgeye büyük gereksinim duyan, hemen yalnızca belgeyle çalışan, pek haklı olarak toprağın altından çıkan küçücük çömlek parçalarını bile bir belge olarak değerlendirmeye yönelen tarihçi dayanaksız öngörüler geliştirmekten korkmayı bilmelidir. Tarihçinin ilkelerinden biri ya da başlıcası şudur: belgenin bittiği yerde tarih de biter.

Dayanaksız öngörüler geliştirmekten korkmayan, hatta kaba sezgilerini ve önyargılarını aydınlatıcı dayanaklar olarak görmekten geri durmayan tarihçi yarı yolda kalmış demektir. Kimileri tarih yazmak adına gönüllerinden geçeni gerçekliğe yansıtıp çıkarlar. Önyargı her bilimde büyük ölçüde tehlikeliyken tarihte daha büyük tehlikeler yaratabilir. Bilimsel düşüncenin ya da daha genel olarak nesnel dü-

şüncenin başladığı yer önyargıların bırakıldığı yerdir. Gerçek bilimsel bakış önyargıların bittiği yerde başlar. Kimyacı önyargılarını atamamışsa önyargılarıyla oluşturduğu varsayımlarını en sonunda laboratuvarında bırakıp çıkmak zorunda kalır. Tarihçinin laboratuvarı böylesine güvenli değildir. Tarihçinin sağlam ya da şaşmaz deneyler yapabileceği bir laboratuvar söz konusu olmadığından o önyargılarıyla geliştirdiği varsayımlarını doğru bilgi gibi ortaya atma durumlarına düşebilir. Tarihçi deney yapamayan bilimcidir, yaptığı gözlemlerin çoğu da uzaktandır. Ayrıca, kimyada ya da botanikte duygular görüşlere katılmaz. Oysa tarihte yargılar doğrudan doğruya insan değerleriyle ilgili olacağından tarihçinin yantutmazlığı dile kolay bir iştir. Tarihçi çok güç bir işi başarmak, kendisi karşısında bile yantutmaz olmayı becermek zorundadır. Özellikle ırkçı ya da ulusçu öngörülerle üretilmiş tarih bilgileri yanlış bilinç oluşturmada en verimli etkenler olacaklardır. Tarihsel araştırmaya katılan her dogma hatta her koşullayıcı öğreti nesnelliğe güçlük çıkarır. Bu çerçevede tarihçinin herhangi bir ideolojinin insanı olmamasını beklemek çıkar yol değildir, ondan ideolojisine karşın doğru bilgi üretme titizliği beklemek durumundayız. Bilim alanına girdiğimizde ideolojimizin ışığından yararlanmak ama hiçbir zaman onunla koşullanmamak gibi bir yükümlülüğümüz olacaktır. Bir tarihçi bilimsel bakış açısı içinde öylesine inandırıcı bir dil kullanır ki ya da kullanabilir ki o dille bizi olmadık bir yerlere ya da her yere sürükleyebilir. Tarihin alanında belagatin yerini belgenin alması gerekir. Oysa tarih her zaman belagata kaymaya eğilimlidir. Bu açıdan tarihsel bilgiyi bir tehdit aracı olarak kullananlara da, bir boş övünme nesnesi olarak kullananlara da sık raslarız. Tarihi belge bilimi diye tanımlayanlar haklıdır: yazılı ya da yazısız her türlü belgenin bulunduğu yerde tarihçi konuşur, belgenin bittiği yerde tarihçinin de susması gerekir. Belge bazı durumlarda elimizin altında da olsa bazı durumlarda izine raslanılmayan şeydir. Tarih oluşurken kimileri belgeleri gizlemiş ya da yoketmiş olabilirler. Belge yoksa sağduyumuz da mı yok kolaylığı tarihçiye yakışır iş değildir. Tembel tarihçi belge aramayı büyük bir yük sayıp ussal çıkarımlarla yargıda bulunmayı bir kolaylık diye alabilir. Tarihin kurgulara teslim olduğu nokta işte bu noktadır. Bu noktada tarihçi kendini sonu belirsiz bir akışa bırakmış demektir.

Tarihçiye hiç yakışmayan şey belki de tarihe kendince duygusal yorumlar getirmektir. Böylesi bir durum tarihçiyi daha çok duygularıyla ve önyargılarıyla yaşayan sıradan kişiler önünde çok çekici kılar ama onun bilimsellik karşısındaki titizliğine olan inancımızı zedeler. Tarih gerçekte bizden özel yorumlar beklemez. Tarih olumsallıklar içinde gerçekleşir ama tarihte olumsallıklar yoktur. **Napolyon** kısa boylu olmasaydı tarihin akışı başka türlü mü olurdu, **Louis XVI Antoinette**'den başka biriyle evlenmiş olsaydı tablo değişir miydi, bilemeyiz. Tarihi bu düzeye indirirseniz orada ancak dedikodu üretebilirsiniz. Ancak şu kadarını bilebiliriz: **Louis XVI Antoinette**'le evlenmiş olmasaydı büyük olasılıkla "gerdanlık olayı" gibi bir olayı yaşamayacaktı, ancak ona benzer bir olayı belki de yaşayabilirdi. Olasılık şeytanını tarihe sokmamak gerekir. Tarihte böyle olsaydı böyle olur muydu ya da böyle olmasaydı böyle olur muydu gibilerinden sorular boş sorulardır, bu gibi sorulara kafa yormak boşunadır, eğlendirici olsa da güzel değildir. Kimyacı her zaman olasılıklar alanında çalışır, tarihçinin olasılıkları yoktur. Haydi, laboratuvara girelim, zamanı biraz geriye alalım ve başka bir olasılığı deneyelim diyemez tarihçi.

Nasıl bireysel yaşamda geriye dönemezsek tarihte de geriye dönemeyiz. Evet, usumuza zaman zaman tarihin yanıtlamak zorunda olmadığı, hatta yanıtlayamayacağı birçok soru gelebilir. Bu soruları doğrudan tarihe sormak yerine onları kendi kendimizle tartışmak ve sonra hemen unutmak doğru olur. Bunlar ruhumuzdaki meraklı şeytanın sorularıdır. Bilemeyiz, **Napolyon** Rusya'ya yürümeseydi bir yüzyıl sonraki Avrupa'nın görünümü ne olurdu. Bunu düşünmek bize hiçbir şey kazandırmayacaktır. Üstelik bu tür düşünmelere alıştığımız zaman tarihin altından girip üstünden çıkabiliriz, yeniden tarih yazarcasına tarihsel bilgiler üretmeye girişebiliriz. Nitekim tarihsel çerçevede düşünenler değil de tarihle oynamayı sevenler olmamış şeyler üzerine bol bol kurgu üretmekten ve böyle yaparak birilerini kendilerine hayran bırakmaktan hoşlanırlar. "Bak ben sana anlatayım, **Napolyon** Rusya'ya yürümeseydi ne olurdu..." diyen adam en azından ilginçtir.

En tehlikelisi tarihe az çok benzer bir tarih yazmaktır ya da tarihten kalkarak duyguların belirleyiciliğinde yeni bir tarih yazmaktır. Tarihi dilekler değil gerçekler belirler, tarihi kavramaya çalışırken duyguları geriye çekmek gerekir. Bu işte dilekler kadar kötü eğilimler, gündelik çıkarlar, tutarsız siyasetler belirleyici olabilir. Tarihçi de her insan gibi dilekleri olan bir varlıktır. Gerçekliğe dayalı, gerçekliği açınlayan bir tarih yazacak yerde gerçekliği yükümleyen bir tarih yazmak tarihçi için daha çekici olabilir. Bazen de tarihçi içinde bulunduğu toplumsal ve siyasi koşullar gereği gerçekliğe gerçek olmayan bir takım nitelikler ulamak isteyebilir. Resmi tarih diye adlandırılan tarih bu koşullarda ortaya çıkmıyor mu? Resmi tarih diye bir şey kendi içinde çelişkilidir, o ancak tarihçinin kırılan onurunu olabilir, kötü koşullar gereği bozulmuş ahlâkının acı ürünü olabilir ama tarih olamaz. Tarih bir kişinin, bir insan topluluğunun, bir toplumun duygusallıkları çerçevesinde yazılamaz ve bu tür duygusallıkların aşılabildiği yerde kendini ortaya koyar. Her bilim gibi tarih de kişisel ögenin dışa atılabildiği yerde bilim olabilir. Ne var ki o her bilimden daha çok özelleştirilmeye yatkın gibidir. İşte bu nedenlerle tarih en çok siyasallaşmış bilimdir, gözler onun üzerindedir, kötü ideologlar onu şurasından burasından eğip bükebilmek için ellerinden geleni yaparlar. Bu yüzden yazılmış tarih azçok bir sıkıntı belirtisi ortaya koyacaktır. Tarihçinin namusu yazdığı tarihin nesnelliğinde, önyargılardan arınmışlığında kendini belli eder. Gerçek tarihçi her türlü siyasal kaygıyı geride bırakmış olan tarihçidir. Her bilim kendi felsefesine ulaşarak kendini temellendirmiş olur. İyi tarihçi dileklerini tarihe yansıtmayan ve tarihi açıklarken eğilimli olmamaya özen gösteren kişidir.

* * *

Bu çerçevede tarihçinin bir felsefi bakış açısına ulaşmış olması gerekir, bir başka deyişle kendi araştırma alanının felsefesine yükselmiş olması gerekir. Bu da onun tarihle uğraşırken bir tarih felsefesi kavrayışı geliştirmesini zorunlu kılar. Felsefi bakış açısı her kişiye üst düzeyde bir kavrama gücü kazandırırken tarihçinin de daha keskin bir görüşe ulaşmasını sağlayacaktır. Her tarihçi tarihten ne anladığını açıkça ortaya koyabildiği zaman gerçek anlamda tarihçi olacaktır. Benim için tarih budur demeden tarih yazmaya girişmek en azından tarihi hafife almaktır. Tarihe

filozofça bakmak bir lüks değil bir zorunluluktur tarihçi için. Her gerçek tarihçi tarih bilgisinin insan için ne ölçüde önemli olduğunu kavramak ve kavratmak istiyorsa kendi uğraşının felsefesini yapmakla yükümlü olacaktır. Gerçekte her bilimsel yönelim bir filozofça bakışı gerekli kılar. Bir bilim alanında teknisyen düzeyinde kalmak istemeyenler zorunlu olarak felsefi bir bakış açısı geliştireceklerdir. Doğruları elde etmek, doğruları sınıflamak, doğrulardan yeni doğrulara ulaşmamızı sağlayacak atılımı gerçekleştirebilmek için bu zorunludur. Tarihçi yalnız bir olay saptayıcısı değil, hatta yalnızca tarihsel olaylar arasında nedensellik bağlarını çok iyi gören ve gösteren biri değil, aynı zamanda tam anlamında bir insan değerleri yorumcusudur. Olayları birbirleriyle açıklamaya çalışan olay tarihçiliğini bırakmak gerekir. İlle olayları açıklamak gerekiyorsa onların toplumsal-iktisadi nedenlerine inmek bir zorunluluktur. Tarihçi daha çok yaşam biçimlerinin ve ona bağlı olarak değerlerin değişimini saptamaya çalışacaktır. Özellikle değer değişimleri ve dönüşümleri tarihçinin kaleminde apaçıklık kazanacaktır. Felsefe bize hiçbir şey öğretmese aceleci olmamayı, nesnel bilgileri önyargılardan türetmeye kalkmanın yanlışlığını, olaylar arasındaki nedensellik ilişkilerinin bir çırpıda görülemeyeceğini, tek bir olgunun her zaman tek bir nedene bağlanılamayacağını, tersine bir olayın oluşumunda çok çeşitli pekçok etkenin sözkonusu olabileceğini öğretecektir. Tarihçinin kendini bilmesi diye bir sorun varsa, bu sorun felsefenin katkısıyla çözülecektir.

Tarihçi basit bir olay yorumcusu değildir. Olayların düzeyini aşamayan bir tarihçi bizde güven uyandırmayacaktır. Bir dönemin olaylarını heyecanlı bir biçimde ardarda dizen, bunu yaparken biraz da roman yazan tarihçi can sıkıcı bir kimsedir. Bu tarihçi falanca yüzyılda padişahın vezirine ne dediğini ve vezirinden ne gibi bir yanıt aldığını da bilir. Öyle ya, her şeyin iyisi gibi tarihçinin iyisi de bilmiyorum diyemeyen adamdır. Olayların tarihi pek de yararlı bir şey değildir. Çünkü biz tarihçiden olayların bilgisini değil olayların arkasında yatan gerçekliğin bilgisini almak isteriz. Onca olayla uğraşmamız bir çağı doğru olarak kavrayabilmek için değil midir? Bir olay bir "olgu" değeri taşıdığı zaman yani bir sorunun çözümünde açıklayıcı olduğu zaman önemlidir. Öyle olaylar vardır ki onların içyüzü iyi bilinemez, ancak aydınlatıcı olan o olayın varlığıdır, içyüzü bizi ilgilendirmeyebilir. Örneğin "gerdanlık olayı" bir dönemde siyasal çöküntünün nereye kadar varmış olduğunu gösteren bir örnektir, yoksa gerçekten kraliçenin bu gerdanlığı almış olup olmaması önemli değildir. Onun dışında falanca kıralın falanca imparatora savaş açması beni ne ilgilendirir. Tarihçi bu tabandaki gerçekliğe inebildiği zaman, onu bana gösterebildiği zaman gerçek anlamda tarihçidir. Bu yüzden onun tarih alanında sınırlanmaması, özellikle toplumbilimsel verilere yönelmesi gerekmektedir. Kötü tarihçi ya da yanlış tarihçi toplumbilimi aşağılayarak işe başlar. Ona göre toplumbilimin toplumsal köklü oluşumların genel görünümünü ya da koşullarını gözlemleyen ve saptayan bir bilim olmakla tarihe doğrudan doğruya veri sağlayacak durumda değildir. Böyle bir tarihçi XV. yüzyıldan sonra mutlakyönetimlerin sertleşmeye başlamasının nedenlerini açıklayamayacaktır. O gerçekte toplumbilimle ilgilenmiş olsaydı, XV. yüzyılla birlikte başlayan toplumsal dönüşümleri kavrayabilmiş olsaydı bizim bu konuyla ilgili sorularımızı saçma diye değerlendirmeyecekti. En basitinden şöyle bir yanıt verecekti bize: XV. yüzyıldan sonra mutlakyönetimler gelişmeye başlayan sermayeci düzenin koruyucusu olmak ve yıkılmakta olan feodal düzenin üstüne gitmek adına sertleşmeye başlayacaklardır. Ne feodal düzenin yaşam koşullarını

bilmeyen bir tarihçi ne feodalliğin hangi olay çemberlerinden gelerek geliştiğini bilmeyen bir toplumbilimci başarılı olabilir.

Bu çerçevede tarihçiyi ilgilendiren yalnızca toplumbilim olamaz, onun toplumbilimle birlikte ve hatta toplumbilimden önce iktisadi oluşumla tarihini de iyi bilmesi gerekir. Her bilim adamı öncelikle kendi alanının adamıdır. Elbette bir tarihçiden iktisatçı, bir toplumbilimciden tarihçi, bir kimyacıdan fizikçi ya da gökbilimci olmasını bekleyemezsiniz, ancak şu gerçeği de gözden uzak tutmamalıyız ki bir bilim alanına sıkışıp kalmış ve başka ilgili bilim alanlarına açılmak gereği duymamış kişiler gerçek anlamda bilim adamı olamazlar. Kendine kapalı bir felsefe, kendine kapalı bir tarih, kendine kapalı bir kimya son derece verimsiz olacaktır. Her bilim adamı gibi tarihçi de bazı başka bilim alanlarıyla ilişkide olması gerektiğini, bu ilişkiyi hangi koşullarda kurması gerektiğini bilecektir. Bazen bir kardeş bilgi alanının temel bilgisine gereksinim olur, bazen de bir bilgi alanından bir demet bilgi edinmek gereği duyulabilir. Her ne olursa olsun bilim adamı gözünü kulağını çevrede olan bitenlere çevirmiş olmalıdır. Bir temele dayanmadığı zaman bilincin boş yüklerini oluşturacak olan ansiklopedik bilgi bilim adamları ve felsefe adamları için bir anlamda bir zorunluluktur. Öyle bir yer gelir ki ben tarihçiyim bundan anlamam diyemezsiniz. Ansiklopedik bilgiden ya da bir başka deyişle geniş çerçeveli bilgiden ya da bir başka deyişle yaygın bilgiden yararlanmak için belli bir bilgi alanının toprağına temel atmış olmak gerekir. Başta felsefe olmak üzere bütün alanlar bütün bir dünyaya açılmak zorundadırlar.

Amaç hep birlikte gerçekliğin bilgisine ulaşmaktır. Felsefe gerçekliğin bilgisini bütünsel bir düzeyde öngörür. Felsefe varlık'ın inançlı bir araştırmacısıdır, hatta inatçı bir araştırmacısıdır. Varlık'ı bir bütünde ele geçiremese de bütünlüğü içinde yorumlamak ister. Gerçeklik bizim için nesnelliğin kendisidir, bir başka deyişle gerçeklik bizim bilincimizde nesnellik olarak, nesnellikler olarak dışlaşır. Gerçeklik bilinçte doğrular olarak açınır, bir başka deyişle insan varlık'ı doğrular biçiminde, doğrular çerçevesinde algılar. İnsan bilinç etkinliği çerçevesinde araştırmalar yaparak doğrulara ulaşmış, doğruları sınıflandırarak bilimlere yükselmiştir. Her bilim insan gerçeğini ya da daha genel olarak gerçekliği belli bir açıdan görür. Felsefe bir açıdan değil her açıdan bakmayı zorunlu kılar, ancak bilimler belli açılarda karar kılmayı gerektirir. Bu çerçevede tarih bilimi de gerçekliği dönüşümlerin anlamları açısından ele alır. Tarihin alanına girdiğimiz zaman dönüşüm koşullarını her şeyden önce göz önünde tutmak zorundayızdır. Tarihte belirleyici olan herhangi bir durum değil, o duruma nasıl gelindiği ve o durumdan bir başka duruma nasıl geçildiğidir. Tarih biliminde yalıtık bilgi hiçbir işe yaramaz. Ayrıca yanıltıcı olabilir, örneğin Fransız Devrimi'ni açıklamak için Bastille'in alınmasıyla sınırlanamazsınız. Bastille'in ele geçirilmesini tek başına incelediğiniz zaman da hiçbir şey elde edemezsiniz. Belge bilimi diye tanımladığımız tarih bilimini belki daha doğru olarak dönüşümlerin bilimi diye tanımlamak doğru olacaktır. Herhangi durumlar ancak bu dönüşümler içinde bir anlam kazanırlar. Bir başka deyişle falanca savaşın nasıl başladığıyla ve ne koşullarda bittiğiyle ilgili bilgi genel dönüşüm koşulları dışında ele alındığında gereksiz bir bilgi yığınından başka bir şey olmayacaktır.

Bir tarih kitabını açıp şu bilgilerle karşılaştığınızda kendinizi tarihin içinde duyar mısınız, onları Haçlı Seferleri'nin temel anlamını kavramak açısından size yardımcı olacak nitelikte görür müsünüz: "Kudüs hıristiyan krallığı giderek inançsızla-

rın tehdidi altında kalıyordu. Kıral başkentini yitirmiş ve ancak birkaç kenti elinde tutar durumda olmakla büyük bir zorluk içindeydi..." Bu küçücük metinde sizin ilginizi çekecek olan bir sözcük tarih yazımında ne gibi yanlışlar yapıldığına da tanıklık edecektir. "İnançsızlar" sözcüğü belli bir yantutarlığın belirtisidir. Ayrıca krallığın tehdit altında bulunması, başkentin yitirilmiş olması gibi bilgiler de kabuk bilgiler olarak görünecektir. Bu bilgiler arasından şu bilgilere ulaşmak olası mıdır: Haçlı seferleri dinsel kökenli görünmekle birlikte iktisadi nedenlere dayanan seferlerdir, bu seferlerin temelinde feodallerin yoksulluğu ve lüks yaşama alışmışlığı gibi, toprakların miras yoluyla çok küçük parçalara bölünmüşlüğü gibi, bu nedenle soylu çocukluklarının yol keser duruma gelmiş olmaları gibi etkenler belirleyicidir. Tarihçinin asıl görevi temelde sessizce ya da hatta sinsi sinsi bekleyen etkeni bulup ortaya çıkarmaktır. Tarihçi görüntüleri aralamayı bilen kimsedir. Onun için en büyük tehlike bir görüntüye bir belirleyici nedene takılır gibi takılmaktır. Görüntüler çok zaman aldatıcıdır, altta yatan nedenler de neredeyse görülmemek için ellerinden geleni yaparlar. Tarihçi kabuk bilgilerin oyununa gelmez, asıl olanı, temel olanı, belirleyici olanı ortaya koyar. Bunun için toprağı sabırla derin kazmak gerekir. "Altın arayanlar çok kazar az bulurlar" demesi gibi **Herakleitos**'un.

En büyük tehlike yerin ve zamanın koşullarını unutmakla ya da göz önünde tutmamakla ortaya çıkacaktır. Tarih bilinci taşımayanlar her şeyin her yerde her zaman olabileceğini düşünürken hiç tedirgin olmazlar. Bu yüzden toplumsal koşullara değil de tek tek kişilerin büyüklüğüne ya da küçüklüğüne büyük önem verirler. Tarih onlar için anaların neler neler doğurduğu bir ortamdır. Buna göre insanlık tek tek kişilerin öngörüleriyle birden aydınlıklara çıkmış ya da tek tek kişilerin yetersizliğiyle karanlıklara batmıştır. Onların dünyasında ya hep ya hiç geçerlidir. Evet onlar her zaman kalıp düşüncelere bağlanırlar. Örneğin skolastik düşünce onlar için taşkafalılığa eşittir, örneğin Ortaçağ onlar için tam tamına bir karanlıklar çağıdır. Tarih bilinci taşımayanlar tarihi belli bir biryapılılıkta gördükleri için gariplikler ederler: **Aristoteles**'e köle düzenini savunuyor diye kızarlar, **Sokrates**'de felsefi açıdan tutarsızlıklar bulurlar, **Descartes**'a doğuştan fikirler kavrayışını yakıştıramazlar, **Voltaire**'in tarih anlayışıyla alay etmeye kalkarlar, **Louis XVI**'ya kötü adam imgesi yüklerler, **Hitler**'e akıl öğretmeye yeltenirler ya da onu aşağılayıcı sözlerle anarlar. Gündelik yaşamda nasıl birilerini linç etmeye hazır ahlâkçı ya da ahlâksız toplulukları varsa, tarih karşısında da linç etmeye hazır iğri büğrü kafalar vardır. Onlar tarihi bir araştırma alanı olarak görmek yerine kişiliklerindeki gedikleri kapatacak, çeşitli eksik yanlarını örtecek etkenlerin alanı olarak görürler. Çok kişi aşağılıkduygularını aşmak adına tarihin görüntüleri arasında gezinmeye başlar. Birilerini yüceltirken kendini de yüceltmiş olacaktır. Yüce bir toplumun üyesi olmakla kendisi de yüce bir kişiliktir. Örneğin Haçlı Seferleri'nin oluşum biçimi ve nedenleri onu ilgilendirmez, onu ilgilendiren işin duygusal yanıdır. Nasıl yabancı tarihçi başka bir inancın insanları için "inançsızlar" terimini kullanabiliyorsa, o da rahatça buna benzer bir terimi kullanabilecektir. Tarih çokları için bir dinlenme, oyalanma ve eğlenme ortamıdır, öfkelerimizi giderebildiğimiz, ulusallık duygularımızı coşturabildiğimiz bir ortamdır.

Sorun yükseklik duygularını kamçılamaksa bunun için tarihten daha uygun bir ortam bulunamaz. Tarihte doğru yargı bu tür duyguların aşıldığı yerde olasıdır. Tarihe duygusal bakanlar onun her kesiminde kendilerine göre güzel dostluklar

bulurlar. Oysa gerçek tarihçi yabancılıklar arasından ilerler, yabancılıkları aşa aşa ilerler. Her adımda bir yeni beklemektedir onu. Her atılan adımda yer ve zamanın başkalığı büyük sorunlar ortaya koyar. Tarihte yer ve zaman ayrılığı diye bir şey olmasaydı değerlendirmeler elbette çok kolay olacaktı. Ancak tarihçinin incelediği olgular başka zamanların olgularıdırlar, başka yerlerin olgularıdırlar, bambaşka duygular yaşamış insanların olgularıdırlar, bambaşka şeyler düşünmüş insanların olgularıdırlar. Tarihçi için önemli olan aradaki yabancılığı kaldırabilmektir, kendisiyle o eski başkaları arasındaki uzaklığı giderebilmektir. Tarihçi her bilim adamı kadar, belki her bilim adamından daha çok yabancılıklarla yüzyüze gelecektir: yabancı olaylar, yabancı zamanlar, yabancı insanlar, yabancı topraklar, yabancı değerler, yabancı duyarlıklar tarihçiyi iyiden iyiye zorda bırakır. Önemli olan o yabancılıkları aşmaktır, aşabilmektir, sabırla aşmaya çalışmaktır. Yabancılıkları ne kadar aşsanız incelediğiniz insan gerçeğini bugünlü kılamazsınız. O, o zamanın, o yerlerin ürünüdür. Tarihsellik işte bu noktada belirleyici olur: her şeyi yerine ve zamanına yerleştirmek. Yerli yerine oturtmak da diyebiliriz buna. Bunun için her çağın ya da her yerin duygu ve düşünce özelliklerini doğru olarak kavramaya çalışmamız gerekir. Bir kıralın öfkesini anlayabilmek için bugünün ölçülerini kullanamazsınız, o günlerin ölçülerine ulaşmış olmanız gerekir. **Napolyon**'u aptal, **Hitler**'i aşağılık, bir başkasını salak bulmamak için bunu yapmak zorundasınız. Kaldı ki sizin bir tarih araştırmasında vereceğiniz duygusal yargılar size olan güveni sarsmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Çünkü sorun falancanın aptallığı ya da falancanın salaklığı sorunu değildir. Öylesine olumsuz görünen davranışlar vardır ki tümü yaşamsal bir zorunluluğun ürünü olarak ortaya çıkmış olabilir. Bu yüzden, bir kere daha söyleyelim, olayların tarihinden değerlerin tarihine ya da daha genel bir deyişle düşünce tarihine doğru yönelmek gerekir. Asıl tarih düşünce tarihidir, olayların tarihi aldatıcıdır, olayların tarihi düşünce tarihine açıklık getirebildiği ölçüde önemlidir. Salt olayları ardarda dizerek, hatta bunlar arasında nedensellik bağlarını göstererek insan bilgisine ulaşma adına çok bir şey elde edemeyiz. Olaylar bize insan bilgisini verecek yerde seçenekler düşündürür, oysa biliyoruz ki tarihin seçenekleri yoktur. Olaylar her zaman kolay ve eğlendiricidir. Anı kitaplarını okumak ne ölçüde ilginçse olayların tarihini izlemek de o ölçüde ilginçtir. Bilinçli bir kişi olaylar düzeyinde tarih araştırmasından sıkılacaktır, çünkü onun hiçbir işe yaramadığını, boş bir çaba olduğunu görecektir. Tarihçi olaylarla elbette ilgilenir, ancak olaylar düzeyinde kalmayı düşünmez, olaylardan veriler toplamayı düşünür. Bu yüzden olaylardan düşünceye doğru derinleşmek zorunludur. Olayları dışlayarak tarih yapmak hiçbir koşulda olası değildir. Ne var ki olaylar araştırması kısır bir araştırmadır, bir süre sonra bizi yarı yolda bırakacak ya da yanlış yollara götürecek bir araştırmadır. Olaylar düşünceye bir altyapı oluşturur, o kadar. Bir tarihsel olayı özenle izlerken izlerken usunuza şöyle bir soru takılabilir: pekiyi o durumda falanca kumandan neden ağırlığını koymadı? İşte bu nokta kurguların başladığı noktadır. Kurgular tarihi bozar, siler, karıştırır. Bir kere tarih karşısında seçenekler aramaya başladık mı, bir kere tarihi öngörülerimizle yorumlamaya başladık mı içinden çıkılmaz bir tablo oluşturmak için ilk sağlam adımları atmışız demektir. Öyleyse, ilk iş olguların da belirleyiciliğinde düşünsel temeli ortaya koymak olacaktır.

Her kişi bu yüzden belleğinde, belleğinin özünü oluşturur gibi duran bir şema

bulundurmak zorundadır. Bu şemada insan yaşamının ve ona bağlı olarak düşüncenin ana gelişim noktaları yer alacaktır. Bu şema ölü bir taslak değil canlı bir bilgi temeli olacaktır ya da olmalıdır. Ayrıntılardan, tek tek olgulardan böyle bir şemaya ulaşamayız, ancak böyle bir şema oluşturduktan sonra ayrıntılara inebiliriz, bu ayrıntılardan herbiri o şemaya, giderek de şemanın aydınlatıcılığı çerçevesinde bütün bilince çok önemli katkılar sağlayacaktır. Kafamızın içinde her zaman son derece belirgin bir tarih şeridi olmalıdır. Gerçekliğe yönelirken bu tarih şeridi ya da bu şema bize yol gösterici olacaktır.

Gerçekliği aramak, gerçekliğin gizlerini giz olmaktan çıkarmaya çalışmak insanlığın en eski ve en temel çabasıdır. Gerçekliği bilimlerin tümünde, bu arada felsefede ve sanatta aramak gerekir. Ancak bu arayış içinde onun bir bütün olduğunu unutmamak da gerekecektir. Elbet en yoğun gerçeklik sanatın barındırdığı, sanatın derinlerinde sakladığı ya da daha doğrusu sanatın pencerelerinden görünen gerçekliktir. Bilimler ve felsefe nesnel gerçeklikte karar kılarken sanatlar insanı hem öznel hem nesnel yanıyla yani bir bütün olarak ele alırlar. İster salt nesnel düzeyde ele alınsın ister hem nesnel hem öznel düzeyde ele alınsın bu gerçeklik doğrudan insan tarihinin dokusunu oluşturur. Aynı gerçeklik felsefede bir başka biçimde yansır: felsefe bir çağın, bir dönemin anlamlarını kendinde taşıyor olmakla tarihsel bilinç açısından bizim için kaba olaylar tarihine göre daha verimli bir kaynak oluşturmaktadır. Bu durumda tarihin derin anlamlarını, güçlü dönüşüm noktalarını bilimlerden ayrı ayrı sorup öğrenmek de olasıdır. Bilimlerin bize parça parça ya da yalnızca kendi açılarından sunduğu bilgiler dizgesel bir çerçevede bütünleştirildiğinde tarihsel bütünsel bilgiye doğru yönelinmiş olur. Bir başka deyişle, bilimlerin ortak bilinci tarihi açıklamak açısından büyük bir veri kaynağı oluşturacaktır. Bilimlerin, felsefenin ve sanatların ortak tarihi düşüncenin genel tarihidir.

Önemli olan tarihe körü körüne bağlanmamaktır, bir tarih kutsayıcılığı görevini yüklenmemektir, daha da önemlisi tarihi kendi ülkülerimizi yüceltmek adına kullanmamaktır. Bir tarih tapınmacılığı her türlü bilgiyi tehlikeye düşürür. Tarih sürekli bir arayışı, aralıksız biçimde değişik alanların verilerinden yararlanmayı zorunlu kılar. Tarih çok zaman bugünüyle sorunlu insanların güçlü bir geçmişin tanıklığını ortaya koyabilmek için başvurdukları bir alan durumuna getirilir. Kısaca eskiyle övünmek diyebiliriz buna. Oysa tarih kimseye bir şeyler kanıtlamak, kimseye bir şeyleri doğrulamak, kimseye özel heyecanlar armağan etmek yükümlülüğünü taşımaz. Bu anlamda insanları kandırmak ya da inandırmak için kullanılan ya da daha doğrusu kötüye kullanılan bir tarih her zaman sözkonusu olabilecektir. Bütün bunların ötesinde tarih bize her zaman şu gerçekçi duyguyu verecektir: geçmişi canlandırmak olası değildir, geçmişi yeniden yaşamak düşü doğrudan doğruya tarihin çürüttüğü bir takıntıdan başka bir şey değildir. Her geçmiş benzeri bile yeniden yaşanılamayacak biçimde elimizden kaçmış gitmiştir. Gerçekten geçmişte çok güzel şeyler yaşanmış olabilir, ama o çok güzel şeyler bir daha ele geçmeyecek şeylerdir. Bireylerin yaşamında olduğu gibi insanlığın yaşamında da en belirleyici yasa dönüşsüzlük yasasıdır. Dünya bu yasaya göre dönüşür. Her dönüşüm bir dönüşsüzlüğü duyurur bize.

XVII. yüzyılın tarihini alalım. Bu yüzyılın tarihi bir yönüyle mutlakyönetimin tarihidir, mutlakyönetimin doruğa ulaştığı ama yavaş yavaş çökmeye de yüztuttuğu zamanların tarihidir. Bu yüzyılın tarihi bir başka açıdan klasikliğin tarihidir, sa-

natta evrensel gerçekçilik dediğimiz bakış açısını geçerli kılmaya yönelen anlayışın tarihidir. Bir başka açıdan bu yüzyılın tarihi mekanikçi bakışın tarihidir. Daha başka bir açıdan usçuluğun tarihidir. Bir başka yönden bu yüzyılın tarihi bilimlerin özerkleşme serüveninde çok önemli bir aşama noktasını oluşturmaktadır. Gene bu yüzyılın tarihi matematik biliminin parladığı bir dönemin tarihidir. Bu yüzyılın tarihi aynı zamanda yöntem fikrinin gelişimiyle belirgindir. Bu yüzyılın tarihi aynı zamanda kuşkucu düşüncenin tarihidir. Bu yüzyılın tarihi bu arada metafizik düşüncenin gelişiminin önemli bir atılımını ve buna bağlı olarak dizgeci düşüncenin en saltanatlı dönemini içerir. Bu yüzyılın tarihi din kurumlarının kökleşmesiyle ve yaygınlaşmasıyla, Ortaçağ'ın sonlarında yitirdiği gücünü yeniden ele geçirmeye yönelmesiyle belirgindir. Bu yüzyılın tarihi Rönesans'la birlikte ortaya çıkan tanrıtanımaz eğilimlerin büyük ölçülere ulaştığı bir yüzyılın tarihidir. Bu yüzyılda ulusal diller gelişimlerini büyük ölçüde tamamlamışlardır, bu yüzyıl biraz da bu dillerin ve onların bağlı olduğu kültürlerin ulusallık çerçevesinde gelişimleriyle belirgindir. Bu yüzyıl biraz da aydınlanma düşüncesinin ilk ışıklarının yanmaya başladığı tarihtir. Bu nitelikleri saymayı daha da sürdürebiliriz. Ancak tek tek saydığımız bu şeyler tek bir gerçekliğin bir diliminin, bir yüzyıllık diliminin çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildir. Öyleyse ne yapmak gerekir? Öyleyse XVII. yüzyılı incelerken bütün bu oluşumları bir bütün olarak ele almak gerekir. Herbirini teker teker görmek gerekir, birbirleriyle ilişkileri içinde görmek gerekir. Bu da bize hemen şunu gösterecektir: tek başına ele alınabilecek bir XVII. yüzyıl sözkonusu olamaz. Bir bütünün parçası olarak XVII. yüzyıl ele alinabilir, ancak başlıbaşına XVII. yüzyıl diye bir varlık sözkonusu değildir.

Bu tarih bilgisi bize daha iyi bir dünyaya, daha güzel bir dünyaya yerleşme olanağı sağlayacaktır. İnsanın kendiyle ilgili araştırmaları her zaman daha iyi bir yarının kurulabilmesi açısından önemli sayılmalıdır. Tarihi kendi heyecanları için sevenler bir yana, tarihe her yönelen kişi bir gelecek kaygısı içindedir. Şunu geçen zaman içinde çok iyi gördük: geleceği istediğimiz gibi kurma rahatlığımız olmasa da geleceği kendi eğilimlerimiz çerçevesinde azçok biçimlemek bizim için olasıdır. Çünkü geleceği kuracak olan şeyler bizim bugünkü çabalarımızın ürünleri olan şeylerdir. Geleceği romanlarımızla, şiirlerimizle, bilimsel buluşlarımızla ve benzeri etkinliklerle koşullamak gibi bir eski alışkanlığımız vardır. Tarihte öyle garip etkilemeler ve etkilenmeler vardır ki bizi şaşkınlığa düşürür: ingiliz filozofu **Locke** bir sonraki yüzyılın Fransa'da ortaya çıkacak aydınlanmacı eğilimlerine kaynak olur, XIX. yüzyılın **Auguste Comte**'u dünyanın öbür ucundaki siyasal gelişimlere ilk itkiyi sağlar. O yüzden tarihten hangi koşullarda ve nasıl yararlanabileceğimizi, tarihi ne işe yaratabileceğimizi iyi bilmemiz gerekir. Tarihe gerçek anlamda yararcı bir bakışla yönelmek bilime karşı suç işlemek gibi alınmamalıdır. Çağdaş bilim, eski bilimsel kavrayışın tersine, yarargözetir özelliklerini ortaya koymaktan hiç utanmıyor. Bilgi yararlanılan şeydir, öyle olmalıdır. Bilgiden nasıl yararlanılacağını bilenler her şeyden önce bilgi insanlarıdır, özellikle filozoflar ve bilim adamlarıdır. Tarihsel bilgi de bizi her zaman yararlı yanıyla ilgilendirir.

Yirminci yüzyılı nasıl değerlendirmeli

Server Tanilli

XX. yüzyılın büyük şairlerinden **Nazım Hikmet**, *Yirminci Asra Dair* adlı şiirinin bir yerinde, yüzyılımızı nitelerken, "Asrım sefil, asrım yüzkızartıcı,/ asrım cesur, büyük ve kahraman" der; "ve son gülenleri güzel gülecek olan Yirminci asır" diye ekleyip şiirini iyimser dizelerle bitirir. Ne var ki, yüzyıl sona ererken, doğduğu sıralarda çok daha büyük sorunlarla yüzyüze: Matlup hanesinde gerçekten "cesur, büyük ve kahraman" şeyleri barındırırken, zimmet hanesinde "sefil, yüzkızartıcı" şeyler de var ve bu sonuncular, yüzyılın bitiminde yeniden öne geçmiş durumda.

Olan bitene bakıp bir "bilanço" çıkarmak önemli.

Nereden başlamalı?

Fransa'nın tanınmış tarihçilerinden olan **Pierre Chaunu**'nün –bir tarih dergisinde (*L'Histoire*, 1998, sy. 226, s. 38)– şöyle bir saptaması var: XX. yüzyılda teknik ve teknolojide olup bitenlere bakıp, "Yenitaş Çağı'ndaki o büyük devrimden beri bir eşine daha rastlanmayan en büyük devrim yüzyılımızda oldu", diyor; kuanta fiziğiyle, enformatiki ile, ordinatörü ile... Işık hızıyla çalışıyor hepsi de. Bu ilerlemelerden gurur duysa da, esef ettiği sonuçlar da var tarihçimizin ve biri de şu: "Kültürde korkunç bir uzmanlaşma oldu. Bilgi, ancak belli bir grubun insanlarının anlayabileceği şey halinde. Hangi **Voltaire** fizikteki son buluşları alıp bize açıklayabilecek?" **Newton**'un kuramlarını –o güzelim diliyle– yalınlaştırıp anlatmış olan XVIII. yüzyılın ünlü filazofuna yollamada bulunuyor son cümlesiyle de.

Yeni bir **Voltaire** beklerken, "Yenitaş Çağı'ndakinden beri en büyük devrim"le ilgili olarak, bir özetleme de biz yapalım. Gerçekten, yüzyılımızda görülmemiş bir hızla birbirini izledi buluşlar ve bilgiler. Çağdaş dünyada, derinden derine

değişikliğe uğrayan bir ortamda, otomobiller, uçaklar, sonra da füzeler çıktı ortaya. İletişim, yer yuvarlağını bir uçtan ötekine ânında kat ediyor. Tıp, antibiyotikleriyle, aşılarıyla, organ nakilleriyle, ölüm üzerinde büyük bir zafer kazanmış durumda. Hele biyolojideki araştırmalar, "kopyalama" tekniğiyle çoğalmanın ve doğumun yasalarını altüst edip çıkmıştır; işler oraya varmıştır ki, türlerin genetik birikiminin şifresini çözmede dev adımlar atılmış bulunuyor. İlerlemeler, beraberinde elbette büyük soru ve sorunları da getiriyor. İnsanlar ve hukuk, ilerlemeyi reddetmeseler de, olanbiteni tartışmasız kabul etmeye hazır da değiller.

Bilinçlenme ağır ağır olacak...

Ancak bir nokta var ki, tekniğin yararları yanında, doğurduğu tehlikeleri bütün sonuçlarıyla görebiliyoruz. Neler onlar? Sanayileşme kaçınılmaz, artık biliyoruz bunu; ama sanayi, adım attığı yeri kirletiyor. İnsanı ve doğayı bir yana bırakıp körü körüne bağlanılmış bir "rant ekonomisi", doğa kıyımlarına yol açıyor. Çevre üzerinde oynamanın dünyanın başına neler açtığının örnekleri son yıllarda arka arkaya sergilendi. İklim dengesizlikleri yaşanıyor: Karbon çıkarıp yayma, yerküreyi kuşatan koruyucu ozon tabakasını zayıflatarak "sera etkisi"ni aşırı ölçüde arttırırken, yalnız iklimsel dengeleri bozmakla kalmıyor, dünyamızın fiziksel geleceği ile de oynuyor. Ancak, duruma çare olarak yapılan uluslararası toplantıların ortaya koydukları bir gerçek de şu: Düşünülen önlemler, bir yerde egemen kapitalizmin çıkarlarına dokunuyor. Buradan şu gerçeğe varıyoruz: Dünyamızı saran tehlike, doğrudan doğruya teknikten gelmiyor; öyle dersek tekniği, insandan ve toplumdan, giderek sosyal yapıdan soyutlamış oluruz, oysa teknik insanla, toplumla vardır. Tehlike, hem de yerkürenin yazgısıyla oynayacak biçimde, başta kapitalizmden geliyor; kapitalizm, yalnız "sosyal sorunu" çözemediği için değil, yerkürenin geleceğini tehlikeye attığı için de kaygılandırıcı. Böylece çevre sorunlarını çözmek, bir yerde kapitalizmi tartışmak demek. Deneyimler bize bunu gösteriyor.

Daha da genel olarak söyleyecek olursak, bugün gelip vardığımız nokta, aslında bir karar ânıdır; tekniği, ilerlemeyi, toplumu, kalkınmayı, bütün bu kavramları, yeni baştan gözden geçirip gerçeklerin ışığında yerli yerine oturtacağımız bir karar ânı. Nedir dayanacağımız ölçütler? Tekniği gerçeklerden soyutlayıp ona körükörüne bağlanamayız; öte yandan, ilerlemeye karşı çıkıp onu durdurmak da bir düştür. Ama bir şey elimizdedir: Toplumu, ne yaptığını bilmez bir durumda bir "tüketim toplumu" olmaktan çıkarıp kalkınmamıza akılcı bir çerçeve çizmek!

Aslında bütün bunlar, bir azınlığın değil, tüm insanların insanca yaşayacakları "yeni bir dünya" kurmaya bağlı. Başta insanların sömürülmediği böyle bir dünyada, sadece onda, başka insanlara olduğu kadar doğaya, öteki canlılara ve hayvanlara saygının koşullarını yaratmış olacağız. Geleceğe kaygılı gözlerle baktığımız, ama insanca bir dünya yaratmamızın da bize bağlı olduğu bir tarih aşamasında, şu gerçeğin de altını çizmeliyiz: İnsanın yeryüzünde tek başına egemen olduğu, hele hele evrenin merkezi olduğumuz inancı, sağlam temeller üzerine oturmuyor. Farklı bir yerimiz var, doğru; ancak doğanın dışında da değiliz; dahası, onun, sorumluluklarının bilincinde olması gereken bir "uzantı"sıyız. Ayrıca, sorumluluğumuz yalnız bugün için de değil, gelecek kuşaklara karşı da; onlara insanca bir toplum

bırakmak zorundayız, ama aynı zamanda anlamını yitirmemiş bir doğa da. Eğitime, sanata, hukuka büyük görevler düşüyor bu bilinçlendirmede. Ne var ki, asıl görevin felsefeye düştüğünü yadsıyabilir miyiz?

Birinci Dünya Savaşı başladığında, egemenliğini dünya çapında kabul ettirmiş tek rejim vardır: Kapitalist rejimdir bu. Savaş biterken, Rusya'da, kapitalizmden bütünüyle farklı ve onun zıddı bir rejim de doğar ve hemen bütün proletarya için bir çekim merkezi haline gelir. Bu gelişme, hiç de bir sürpriz değildir; XIX. yüzyılın ortalarından başlayarak, –**Karl Marx** ve **Friedrich Engels**'in ete kemiğe büründürdüğü– Marksizm, bize böylesi bir sürecin ipuçlarını vermiş ve açıklamasını da yapmıştır. XX. yüzyıl, 1939'a kadar, işte bu yeni eserin yükselişinin coşkulu öyküsüne tanık olurken, "kapitalizmin genel bunalımı" da yaşanır; "faşizm", hem liberal ve demokratik değerlere, hem de sosyalizmin özüne düşman bir görüş olarak, işte bu bunalım içinde yer alır ve bizzat kapitalizmin çarpık çocuğudur. 1939'da, düşmanı olduğu her iki kanada da karşı çıkarak, dünyayı kana boyar ve savaşın sonunda yenilir: "Liberal dünya"nın karşısında "tek bir ülkede sosyalizm", "komünist dünya"ya dönüşür.

Bir başka önemli gelişme olur: Bağımsızlık yolunda daha Birinci Dünya Savaşı ertesinde başlamış bir gelişme İkinci Dünya Savaşı ertesinde hızlanarak, "az gelişmiş" dediğimiz ülkeler, sömürge ya da yarı sömürge olmaktan kurtulurlar. Kimi yerde çarpışarak, kimi yerde uzlaşarak varılmış bir sonuçtur bu. Gelişme bu noktada kalmaz: Kapitalist toplumların niteliklerinden uzak bütün bu ülkeler, "kapitalist olmayan bir yol"a doğrulurken, bir "Üçüncü Dünya" kimliği içinde, uluslararası sahnede yer alırlar. Siyasal alanda eski hükmü kalmayan kapitalist dünyanın çıkarlarını "yeni sömürgecilik" ilişkileri içinde sürdürme girişimlerini de göğüslemek isteyen bir yoldur "kapitalist olmayan yol". Bu ülkeler, söz konusu süreç içinde, bunalımlarla dolu, inişli-çıkışlı da olsa, Sovyetler Birliği ve Çin'in de yardımıyla bir yerlere gelirler.

XX. yüzyıl, ortalarından başlayarak, böyle üç blok halinde bir zıtlaşmaya tanık olurken, 90'lı yılların başlarında, Sovyet Birliği ile Halk Demokrasileri –arkalarında sorular da bırakarak– birden çökerler; Çin ise, kapitalist yöntemler içine gelip girer. Hiçbir zaman türdeş olmamış ve iç yapısı sağlamlıktan uzak "Üçüncü Dünya" ise, eski etkisini yitirir ve Kuzey-Güney ilişkisi içinde, kapitalist dünya karşısında "borca batık" bir hale düşer.

Ortaya çıkan yeni dünya, Amerika Birleşik Devletleri'nin egemenliğinde, deyim yerindeyse "tek boyutlu" bir dünyadır: İktisadî, teknik, siyasal, hatta askeri yönlenişleri Birleşik Devletler'ce çizilen "Yeni Dünya Düzeni"nin dayattığı işbölümüne uymaları istenir ülkelerden; "ulusal devlet" tarihsel miadını doldurmuştur, ideolojiler de sona ermiştir, hâtta "tarihin sonu"dur denir.

XX. yüzyılın sonlarında genel tablo budur.

Ne var ki, daha şimdiden başlamış önemli tartışmalar vardır ki, kesin sonuçlara ulaşmadan önce XXI. yüzyılın başlarında da sürecektir. Onların içinde en önemlisi şu ikisidir: Kapitalizm, hele "azgelişmiş" ülkeler söz konusu olduğunda, ilerleme yolunda tek seçenek olabilir mi? Dahası, "Yeni Dünya Düzeni"nin aslında hangi

sistemin değirmenine su taşıdığı ortaya çıktıkça, köklü bir muhalefetle karşılaşmaması mümkün müdür? Bu sorulara bir üçüncüsünü de eklemeli: Söz konusu tartışmaları, şu ya da bu doğrultuda yönlendirecek olan güçler hangileridir?

90'lı yılların başında, bulunmaz Hint kumaşıymış gibi göklere çıkarılan **Fukuyama** adlı bir Amerikalı, "Tarihin sonu geldi; dünya, liberalizmin tek ideoloji olarak egemen oluşu sayesinde sonsuz mutluluk çağına girmiştir" yollu bir şeyler yazınca, Fransız yazar **Alain Minc** de, dayanamayıp *Yeni Ortaçağ* adlı bir kitap kaleme almıştı ve orada özetle şunları söylüyordu: "Tam tersine, başıboş ekonomilerin, düzensizliğin, yolsuzluğun, mafyaların, din ve mezhep kavgalarıyla etnik boğuşmaların yaygınlaştığı yeni bir Ortaçağ'a giriyoruz".

Gelişmeler, **Alain Minc**'i haklı çıkarmıştır.

Yüzyıl biterken, Amerikan hegemonyasının iyiden iyiye ağır bastığı ve kelimeleri henüz ağzında dolaştırıp anlaşılmaz sesler çıkaran bir "küreselleşme"nin ilk taşlarının yerleştirilmeye çalışıldığı bir ortamda, karanlık güçler de yuvalarından fırlamışlardır: Milliyetçi, cemaatçı, etnik ya da dinsel rekabetler dünyamızı bölüp parçalarken, yüzyıllık mücadelelerin ürünü olan kimi kazanımlara karşı da bayrak açmışlardır. Emperyalizme karşı çıkarken, onca olumlu rol oynamış olan milliyetçilik, şoven bir saptırma ile kendini yüceltiyor ve kimi yerde "etnik temizleme"ye de başvurarak, başka halkların canına kastediyor. Her zaman akla dayanmasa da, evrensel değerlere de yer veren dinlerde, mezhepçi, cemaatçı ve tarikatçı bölünüşler daha çok öne çıkar haldedir. Köktendinci yorumlar, Müslüman dünyada daha da saldırgan biçimleriyle, Fransız Devrimi'nden beri, çoğu toplumda, laik ve akılcı doğrultuda kazanımları yok sayarak, gerilere, geçmiş yüzyılların değerlerine savruluş içindedirler. Aydınlanma, giderek "ilerleme" düşmanlığı kol gezmektedir. İşin üzücü yanı, **Samuel Huntington**'un 90'lı yıllarda yayımlanan *Uygarlıklar Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Oluşması* adlı kitabında yaptığı gibi, tarih felsefesi havalarıyla ortaya çıkan, geçmişi olduğu kadar geleceği de bir "dinler çatışması", özellikle de bir "Hilâl-Haç çatışması" olarak düşünen kışkırtıcı kalemler görülüyor.

Daha başka tehlikeler de var: 1970'li ve 80'li yılların yığınla uyuşmazlığının kendisinden bilindiği Soğuk Savaş'ın saf dışı edilmesi, iki kutupluluğun sona ermesinden beklenen yatışmayı getirmiş değil; tersine, açık savaşın ocakları, olsa olsa "iç savaş" diyebileceğimiz, akla da fazla uygun gelmeyen karmaşık biçimlere bürünerek çoğalmıştır. Bu uyuşmazlıkların çoğunun kaynağında mafyalar ve uyuşturucu ilişkileri görülüyor. Öte yandan, günümüz dünyasına, özellikle de uyuşmazlıklara bakarken, bütün bunların daha geniş bir olguyla bağlantılı oldukları göze çarpıyor: "Devletin genel bunalımı"dır bu. Devlet, ya Üçüncü Dünya'da –örneğin Afrika'da– olduğu gibi neredeyse yok hükmünde, ya da Latin Amerika'da görüldüğü gibi rüşvetin kokuşmuşluğu içinde, ya da Kuzey'in gelişmiş ülkelerinde olduğu gibi, mali, siyasal ve idari skandallarla çalkalanıyor; politikayla maliyenin gizli anlaşmalar içinde oluşu, çevrilen "işler", politikanın imajına zarar veriyor ve bu tür çürümüşlükler, aşırı milliyetçi akımların palazlanıp ilerlemesine de yol açıyor.

Şu olgunun da altı çizilmelidir: Kapitalist devletin, 1917 Devrimi'nin arkasın-

dan, kendi halkına, özellikle de çalışan sınıflara, dikkatlerin başka yönlere çevrilmemesi amacıyla bir ödün olarak verdiği iktisadî-sosyal haklar, daha da genel olarak "refah devleti" anlayışı, sosyalist rüzgârların dinmesiyle gerilemekte, "küreselleşme" nin, "özelleştirme" propagandasının etkisinde kalarak devlet küçülmekte, sonuç olarak eğitimden sağlığa kadar en yaşamsal alanlar denetimden sıyrılıp –liberalizmin erdemleri adına!– özel çıkarlara terk edilmektedir.

Bütün bunlara, "ulusal devlet"in "miad"ını doldurduğu yolundaki propagandayı da eklemeli!

XX. yüzyılın başlarında, özellikle de Birinci Dünya Savaşı'nın arkasından, kapitalist dünyada klasik "Bırakınız yapsınlar" politikası terkedilmiş ve yerini, azçok güdümlü ve planlı bir ekonomi anlayışı ve uygulaması almıştı. Yüzyıl biterken görünüş odur ki, "Bırakınız yapsınlar" politikası, şu ya da bu adla yeniden diriltilmek istenmektedir. Tekniğin ve sanayinin dünya çapında bir genişleme ve birlik süreci içine girdiği –şu yaşadığımız– yıllarda, her ulusun kendi yağıyla kavrulması ve belli sınırlar içinde iktisadî milliyetçilik yapması elbette dar görüşlülüktür; insanlar ve sermayeler gibi, ürünler de alabildiğine genişliğine dolaşmalıdır. Ancak, büyük çoğunluğu tek kaynak diye tarım ürünlerine dayanan, sanayisi yok ya da emekleme halinde olan, üstelik gitgide artan bir nüfusun baskısına çare arayan azgelişmiş ülkelerin bu geniş alanda at oynatmaları mümkün müdür? Onların içinde en palazlanmış olanlarını bile serbest rekabet alanına sürmek, "kurtlar sofrası"na çağırmaktan başka bir anlama gelir mi? Böylece neresinden bakılırsa bakılsın, "küreselleşme" denilen olgu, gelişmelerden ileri sanayi ülkelerinin, ama en başta onların yararlandıkları bir süreçtir. Şimdi, Üçüncü Dünya Ülkeleri için, koşulların daha da insafsızlaştığı bir ortamda, devletin öncülük edeceği akıllı uslu bir planlamanın öncülüğünde kalkınmaktan başka çare yoktur. "Miadı" dolduğu söylenen "ulusal devlet", onlara bu bakımdan da gereklidir; o tür devletlerin, ulusların kültürel kimliklerini dile getiren en eski ve sağlam birimler olduğunu söylemek bile fazla. Siyasal yönden ise, uluslararası hukukun gitgide ağırlığını koyduğu, ya da koyması gerektiği bir "milletlerarası camia" da, "ulus devlet"lerden korkmak için bin neden yoktur.

Bütün bu gelişmeler göz önünde tutulduğunda, demokrasinin ve insan haklarının önemi, kendisini bir kat daha duyuruyor. XX. yüzyıl, her iki konuda da çok şey yaptı: Oy hakkının genelleşmesi, kademeli düzenlerin yıkılışı, eğitime, haberleşmeye, kültüre... genişliğine kavuşma, yüzyılın büyük fetihleri arasındadır. Totalitarizmin acılarını görüp tanımış bir yüzyılın demokrasiye apayrı bir değer vereceği de açıktı. Bir şeyi daha yapmıştır yüzyıl: 1789'un geleneğini sürdürerek, 1948'de, *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*'ni yayımlayarak, hak ve özgürlüklerin yeni ve daha tam bir listesini koymuştur ortaya; onu, başka bildiriler ve güvenceler izlemiştir. Bu ilkeleri, hiçbir ülkenin hukuku çiğneyemez. Öte yandan, doğal hukukun çağımızda "İnsan Hakları Bildirileri" yoluyla bir tür somutlaşarak ortaya koyduğu bütünlüğü, geçmişten kalan hiçbir dinde göremiyoruz. Özellikle İslam'da, insan hakları, İslamcıların bütün iddialarının tersine, alabildiğine eksik bir tablo gösterirken, var olanlar da, hele hele kadın hakları söz konusu oldukta çağımızın isteklerine ters düşmektedir. Kadın hakları ise, çoğu hak ve özgürlüklerde olduğu gibi, XX.

yüzyılda pek büyük adımlar atmıştır.

Yüzyılın, demokrasi derken bir öğrettiği şudur: Demokrasiyi, geneloya da dayansa, sıradan bir seçim olayı olarak görmemeli. Onun yanı sıra, siyasal iktidarı sınırlayan ve anayasaca güvenceye bağlanmış insan hak ve özgürlüklerinin, en başta da "yaşam hakkı" ile "fikir özgürlüğü"nün apayrı bir önemi vardır. XX. yüzyıl, bu tabloya "iktisadî ve sosyal hak ve özgürlükleri" eklemiştir. Öte yandan, demokratikleşmenin toplumların dinden bağımsızlaşması, dünyasallaşması, giderek laikleşmesi ile atbaşı gittiği gerçeği göz önünde tutulursa, demokrasi, ancak laik bir zeminde doğal sonuçlarını ortaya koyabilir. En genel bir tanımlamayla, "din ve devlet ayrılığı"nın gerçekleşmediği bir toplumda demokrasi de yürümez. Özellikle eğitimde, bu ilkenin uygulanması pek önemlidir.

Demokraside "medya"nın oynadığı –olumlu ve olumsuz!– rolü söylemek bile fazla.

Demokrasi söz konusu oldukta, üzerinde durulması gereken son bir nokta da şudur: Toplumların demokratikleşmesi, "Kuzey" ülkelerinde, devrimci özlemleri – neredeyse– boşuna bir çabaya dönüştürüp çıkmıştır. Bu özlemi destekleyen, başta emekçi sınıfların yoksullaşması idi ve kavgada, **Karl Marx** ile **Friedrich Engels**'in, "Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri yok"tu. Günümüzde, ileri sanayi ülkelerinde durum, o yıllara oranla pek değişmiştir; yüzyılın ikinci yarısında, sosyal eleştiri diline dolayacağı konular bulsa da, sosyalist partiler reformcu olmuştur ve komünistler de onları taklit etmekten ileri gidemiyorlar.

Ancak bu, şu gerçeklerin altını çizmekten de alıkoymamalı: XX. yüzyıl, herşeye karşın eşitlik sorununu çözebilmiş değildir. Batı'nın, çapı hiç de yabana atılamayacak "yeni yoksullar"ı vardır; işsiz, meskensiz, umutlarını yitirmiş geleceksiz insanlardır bunlar. Toplumda aslan payını alan, yine bir azınlıktır: Büyük mülkiyet sahipleri, sanayinin dizginlerini ellerinde tutanlar, teknisyenler, vb. Aynı ulusun sınıfları arasında süren bu eşitsizlik; dünya çapında halklar arasındadır da: Yüzyıl biterken, onun en çarpıcı gerçeklerinden biri, Kuzey'in "zengin ülkeler"inin karşısında, Güney'in "yoksul ülkeler"idir. Dünya çapında gelirden aslan payını alan birinciler, kıytırık bir miktarı edinenler de ikincilerdir. Bu eşitsizlik, hafifleyecek yerde derinleşmektedir. Ekonomik gelişmeden asıl yararlananlar, ileri sanayi ülkeleri olmuştur; edindikleri zenginliği de, eskisinden biraz daha adil biçimde kendi yurttaşları arasında paylaştırarak ulusal bütünleşmeyi –büyük ölçüde– sağlamışlardır; onların tersine, azgelişmiş ülkeler, karınca gibi çoğalan nüfuslarıyla, ahım şahım bir atılım içinde değillerdir. İleri sanayi ülkelerindeki gönencin çarklarını çeviren su, işte bu yoksul ülkelerin alınteriyle beslenmektedir.

Nasıl çözülecektir bu sorun?

"Küreselleşme" şarkılarıyla üstesinden gelinecek bir durum mudur bu? "Yeni Dünya Düzeni"nin dizginlerini elinde tutanın, aslında "bilgisayarlı bir güçle donanmış finans kapitalin egemenliği" olduğu düşünülürse, umurunda mıdır olumlu anlamda bir çözüm? Sonra, niçin istesin?

Bu soruların yanıtını XXI. yüzyıl verecektir.

Ayrıca, Batılı ülkelerin temelini oluşturan, bugün de, **Maurice Duverger**'nin

deyimiyle, "kapitalistlerin kapitalist olmayanlar üzerindeki egemenliği"dir. Ne denirse densin, "sınıf çatışması sürmektedir; sadece, yerine göre daha az şiddetli biçimlere bürünmüştür" mücadele.

Böyle bir ortamda, demokrasinin, yalnızca siyasal bir anlam taşımadığı, onun aynı zamanda "sosyal" bir içeriği de olduğu; yani, toplumda zenginliklerin hakça paylaşılması gerektiği, gitgide daha çok anlaşılacaktır. Sorunlara dünya çapında yaklaşıldığında ise, sosyalizm –ister istemez– hatırlanacaktır: Çünkü, kapitalizmin çözemediği "sosyal sorun"u, o büyük ölçüde çözmüştü; üstesinden tek gelemediği de siyasal demokrasiyi kuramamıştı, ya da kurduğu bir süre işe yaradı, ama sonra yıkılışının nedenlerinden biri oldu.

Yüzyılın "bilanço"sunu çıkarırken, son olarak **Pierre Miquel**'in söylediklerine de dikkat etmeli. Bu tanınmış Fransız tarihçisi, *Bu Yüzyıl Bin Yaşındaydı* adlı –çiçeği burnunda– kitabına (1999) başlarken şöyle diyor: "2000 yılını, dünya çapında bir olay olarak kutlayan bütün televizyonların gözünde, XX. yüzyıl, savaşların ve ilerlemenin, Aya ayak basmanın ve büyük Yahudi kıyımının, Hiroşima'nın ve Cap Canaveral'ın, **Hitler**'in ve **Fleming**'in yüzyılıdır herşeyden önce. Ne var ki, bütün ilerlemelerin yanı sıra, Kıyamet'in de yeniden baş gösterdiği yüzyıl, yüz yaşında değil bin yaşındadır. Bu yüzyılın dile getirdiği ne ki var, bir uzun sürenin sonucudur. Ama öyle de olsa, bin yıl diye bir şey yok; bin yıllık bir sınırlama, tarihin yolu üzerinde bir geçiş noktasıdır; ve bin yılı kutlamak, başlangıç noktasına geri dönmek değil, yeni bir bin yıla geçişi selamlamaktır".

Gerçekten, bir yüzyılı, ondan öncesini, özellikle tarihin büyük dönüşümlerini bilmeden tanımak mümkün değildir. Görece bir sınırlama da olsa, geçmişteki bin yıl, savaşlar, Haçlı seferleri, salgınlar, siyasal alt üst oluşlarla dolu; ama onların yanı sıra, insan zekâsının –onur verici– bilimsel fetihleri ve insan imgeleminin –görkemli– edebi ve sanatsal atılımları da yer alıyor o süre içinde. Ayrıca şu büyük düş: İnsanın insanca yaşayacağı bir dünya kurmak! Özgürlüğün, eşitliğin, kardeşliğin dünyası; savaşsız, sömürüsüz bir dünya!

2000'li yılların eşiğinde, böyle bir dünyayı kurabilmiş değildir insanoğlu. Bir otuz yıl kadar önce Ay'a ayak basmış ve şimdi de Mars yolculuğuna hazırlanan, kısacası akla ve bilime dayanarak onca harikalar yaratan insanın, kendi anayurdunda hâlâ akla uygun ve insanca bir düzeni kuramamış olması, şaşırtıcı olduğu kadar kendi hesabına üzücüdür de.

Ancak, hiç kuramayacağı anlamına da almamalı bunu!

Geçmişteki bin yıl, özellikle de Modern ve Yakın Çağ'da sözünü ettiğimiz "büyük düş"ün gerçekleşmesi yolunda çok çaba harcandı. İçine onca acı ve gözyaşının da katıldığı bu çabaların sonunda, "insanın insanca yaşayacağı bir dünya"nın ne anlama geldiğini; özgürlükten, eşitlikten ve kardeşlikten ne anladığımızı; savaşların kaynağını özellikle de sömürü düzenleriyle yakın bağlantısını bugün iyi biliyoruz. XX. yüzyılın, bu konudaki katkısı büyüktür: Şu anlamda ki, kavramların, uygulamaya geçerek içini doldururken, aklın, özgürlüğün ve demokrasinin –somut olarak– düşmanlarını da göstermiştir; bu arada, gözlerimizi geçmişten geleceğe daha çok çevirmiştir.

"Altın çağ", geçmişte değil gelecektedir.

Ve gelecek, uğrunda mücadele ettiğimiz oranda güzelleşecektir. İnsanın gerçekten insanca yaşayacağı dünya, bize gökten "vaad edilmiş" değildir, onu biz kendi ellerimizle kuracağız.

Niçin bir kez daha tanımlamayalım o dünyayı?

Arkasından koştuğumuz ve kurulmasında daha nice çabaları göze alacağımız dünya, insanın doğayla bütünleşeceği ve böylece onun dengelerine saygılı olacağı; insanın temel hak ve özgürlükleri gibi, halkların ve kültürel kimliklerin de saygı gördüğü; emeğin ve alınterinin sömürülmediği, kadının erkeğe oranla geri sayılıp ezilmediği, insanların tüm yeteneklerinin özgürce serpilip gelişebileceği bir toplumda insanın da kendisini insanca gerçekleştirebileceği bir dünya olacaktır.

Yeni bir yüzyıl ve onun içinde yer alacağı yeni bir bin yıl, eskisinin tekrarı olamaz; ister istemez geçmişi aşacaktır. Tarih sürekliliktir ama, yeniyi, değişmeyi, daha ileriye adımları da içinde barındırır; zaman zaman yol ağızlarında sert ve ani dönüşlere de tanıklık eder; öyle olmasa, mağara döneminden çıkıp bu günlere gelemezdik. Böylece gelecek, bugünkünden –hiç kuşkusuz– daha ileride olacak. Bunun için de, insan aklına ve emeğine, onlardan yana olan güçlere güvenmeliyiz. Tarih, bu güveni aşılıyor bize; o güveni yitirmek, kapıları kör ve karanlık güçlere açmak demek olur. Onlar bugün de vardır ve herşeyden önce de umudun düşmanıdırlar.

Umudumuzu koruyalım ve "bahçemizi işlemeye" bakalım!..

Hegel sisteminde tarih felsefesi betimleyici-eleştirel bir giriş

"İnsan, eğer düşünmüyorsa özgür değildir; çünkü o zaman o, bir başkasına göre davranır."[1]

Ömer Naci Soykan

1. GENEL ÇİZGİLERİYLE SİSTEMİN YAPISI

Tarih görüşünün, **Hegel** felsefesinde, onun sisteminin bütününü temsil edici bir niteliği vardır. Her şeyi, bütün bilgiyi kapsama savında olan bu sistem, biri doğa, diğeri kültür veya tarih dünyası olmak üzere, her biri kendi içinde bütünlüklü iki ana bölümde ortaya konur. Ancak bu bölümleme, onun "varlık öğretisi"ni "doğa felsefesi" ve "tin felsefesi" olarak birlikli bir tarzda ele alışında da görüldüğü gibi, yalnızca bilgi bakımındandır (epistemolojik); doğa ile tin dünyası arasında varlıksal (ontik) bir ayrım yoktur. Esasen **Hegel**'de, tıpkı daha önce **Schelling**'de olduğu gibi varlık ve düşünme ilkece birdir.[2] **Hegel**, dünya tarihini, en uzak çevreden, her yönden merkeze doğru gelen bütün kuvvetlerin merkezde toplandığı mimari bir yapı olarak görür. Zaman ve yer bakımından en uzak çevre Uzakdoğu, merkez Avrupa'dır. Sistemin sağlam, bütünlüklü, tamamlanmış, kapalı bir yapıda olması, onun bir yönünü ya da bu yön içindeki tekil bir sorunu ele almak isteyen biri için, önce onu bütünlüğüyle göz önüne koymayı istemek, neredeyse bir zorunluluk olur.

Buna göre biz de **Hegel**'in tarih görüşünü anlamaya yönelik niyetimizle onun felsefesinin bütününe, bu bütünün âdeta simgesi olmuş, şiir biçiminde yazılmış,

onun şu ünlü savsözüyle girmek istiyoruz: "Ne akılsal ise o gerçektir/ Ve ne gerçek ise o akılsaldır."[3] Burada geçen "akıl" kavramı, "tin" ("Geist"), "töz" ("Substanz"), "ide" kavramlarıyla birlikte yaklaşık aynı anlamda olmak üzere, yerine göre birinin, yerine göre diğerinin kullanıldığı, insanı, insanın içinde bulunduğu doğa dünyasını ve kültür dünyasını, yani tarihi varlık alanını, kısacası, her şeyi oluşturan, her an yönlendiren-yöneten bir temel varlık, tasarlayan-eyleyen-düşünen-bilinçli özne olarak metafizik bir ilkedir. **Hegel**, aklın, düşüncenin (nous) dünyayı yönettiğini ilk kez **Anaxagoras**'ın söylediğini belirtir. Ancak düşüncenin tinsel gerçekliği yönetmesi gerektiği bilgisine insanın ilk kez şimdi, yani kendisiyle vardığını öne sürer.[4] **Anaxagoras**'ta nous pek ince de olsa yine de maddi bir şeydir ve maddi dünyayı yönetir. Fakat **Hegel**'in tinsel gerçekliği yönettiğini söylediği düşüncenin kendisi de tinsel bir şeydir ve maddi olanı da kendisinden çıkarır ve yönetir. Bu yönetme sınırlayıcı değil, tersine açımlayıcı, geliştirici, ilerletici, özgürlüğe ve bilgiye götürücü tarzdadır. Bu ilke, dinsel anlamda Tanrı'dan başka bir şey değildir. Esasen dine, ahlâksallıkla bir tuttuğu dinselliğe sisteminde üst bir yer vermiş olan **Hegel**'in kendisi, "felsefenin sanki dinsel hakikatleri anımsamaktan çekiniyor olması veya çekinmiş olması ve bunlara ilişmemesi kuruntusundan kaçınmak"[5] ister. **Kant**'ın "Tanrı" kavramını kullanmaktan olabildiğince çekinmiş olması, onun yerine çoğu kez "doğa" kavramını benimsemesi karşısında, **Kant** sonrası Alman İdealizmi'nde, özellikle de bu idealizmin iki büyük filozofu Schelling ve **Hegel**'de bu çekince büsbütün bir yana atılmıştır. **Hegel**'e göre, "akıl dünyayı yönetiyor" demek, "Tanrı dünyayı yönetiyor" demektir.[6] Akılsal olan tanrısal olan olduğu gibi, aynı zamanda iyi olandır: "Bu iyi olan, bu akıl, kendi en somut tasarımında Tanrı'dır. Tanrı dünyayı yönetir; onun yönetiminin içeriği, onun planının gerçekleşimi dünya tarihidir. Bunu felsefe kavramak ister."[7] **Hegel**'in kavramak istediği bu gerçekleşim, tin'in ya da Tanrı'nın kendini dünya olarak açımlamasıdır. Böyle bir Tanrı da "Oğul-Tanrı" olarak kendisini dünyada gösteren, **İsa** olarak insanların arasına katılan, böylece insanların onu görmesini, bilmesini sağlayan Hıristiyanlığın Tanrı'sından başka bir şey değildir: "Hıristiyan dininde Tanrı, kendisini açık kılmıştır. Bu şu demektir: O, insana, kendisinin ne olduğunun bilinmesini vermiştir; öyle ki o, bir kapalı şey, bir giz değildir artık. Bu olanakla, bize Tanrı'yı bilmek, bu amaçla olan görevi üstlenmek yükümlülüğü düşer."[8] Bu sözlerinden **Hegel**'in bir teoloji yaptığı belki sanılabilirdi; ama bu tümüyle doğru olmazdı. Onun felsefesi, dini, daha doğrusu Hıristiyan inancını kendisine temel almakla bir teoloji değilse de onun kendi deyişiyle, Tanrı'nın haklı çıkarılması demek olan bir "theodizzee"dir: "Dünya tarihinin bu gelişme-süreci ve tinin gerçek oluşu olması, tarihin değişen oyuncuları arasında - bu, gerçek theodizzedir, Tanrı'nın tarihte haklı çıkarılmasıdır."[9] Ancak bu "Tanrı'nın haklı çıkarılışı" ("theodizze") kavramı, yine de Ortaçağ'ın kutsal sözlerin akılla doğrulanması anlamındaki skolastik düşünceden ayrıdır. Çünkü **Hegel** felsefesinde kutsal metinlerden hareketle, onlarda söylenenlerin akıl yoluyla doğrulanması tarzında bir eğilim bulunmaz. Eğer öyle bir inancın (dogma) sözü ediliyorsa, bunun kanıtlanması diye bir kaygı yoktur; o mutlak hakikat olarak görülür. **Hegel**'in sözünü ettiği, dünyanın kendisinin, Tanrı'nın açınımı olarak tanrısal planın gerçekleşmesi, hakikat olması anlamında Tanrı'nın haklı çıkarılması, aynı zamanda

dünyanın iyi olduğunun gösterilmesi demektir. O, dünyanın iyi olduğu konusunda tıpkı **Leibniz** gibi düşünür. Hatta **Hegel**, **Leibniz**'in denemesini, kötünün dünyada kavranması, düşünen tinin kötü ile uzlaşmak zorunda kalması sonucunu vermiş olmakla yeterince başarılı bulmaz.[10]

Aklın tamamen özgürce kendi kendisini belirleyen düşünme olduğunu söyleyen **Hegel**, akıl-dünya bağıntısını şöyle dile getirir: "Aklın kendi kendisinde belirleniminin ne olduğu sorusu, aklın dünya ile ilgi içinde alınması bakımından, dünyanın son ereğinin ne olduğu sorusuyla örtüşür."[11] Dünyanın son ereği, aklın planında vardı; yoksa bu, böyle bir tanrısal plan olmazdı. Bu planın uygulanması, yani aklın kendini dünyada açması ve bu açınımın gelişmesi üç basamaklı, diyalektik bir süreçtir. Sözü fazla uzatmamak için, bu süreci biraz serbest bir dilegetirimle kısaca özetlemek istiyoruz.

Evrensel akıl, en başta, kendi kendisiyle özdeş, kendi içinde hiçbir çelişkisi olmayan kapalı bir olabilirliktir. O, kendi kendisinde, kendi içindedir. Bu, tez durumudur. İkinci durumda, olanaklarını bilmek için, açılmaya, gelişmeye başlayan akıl, kendisini, kendisinden oluşturduğu doğa olarak kendi dışına, karşısına koyar. "Doğa, başka-olanın biçiminde kendisini ide olarak meydana getirdi."[12] Ancak evrensel ilke, böylece, doğada kendisine çelişik bir duruma düşmüş, kendi karşıtı, başkası olmuş, kendisine yabancılaşmıştır. Çünkü akıl, doğada bilinç-olmayan maddi bir şey olmuştur. Burada, temel ilkenin diğer baş özellikleri olan özgürlük, birlik, kalıcılık da yoktur. Doğada kalıcılığın olmamasıyla tek tek nesnelerin oluşu ve bozuluşu kastedilir. Bu, antitez durumudur. Aklın dünyada açılma, gelişme sürecinin üçüncü aşaması olan sentez durumuna gelince: Akıl ilkin kendi kendisinde kapalı olabilirliktir, ama "gerçek" (real) değildir; sonradan doğada "gerçek" oldu, ama bilinçten yoksun madde olarak, kendisiyle çelişen, kendine yabancı olarak. Bu çelişki, şimdi insanın ve kültürün dünyasında ortadan kalkacak. Çünkü burada akıl, bir yandan doğada olduğu gibi "gerçek" olacak, hem de "kendisi için" olan bir gerçeklik; doğa aşamasındaki gibi "kendi özü dışında" olan bir gerçeklik değil. Öte yandan akıl, bu insan ve kültür dünyasında bilinç, birlik, süreklilik, özgürlük gibi kendi temel özelliklerine sahip olarak artık kendine yabancı olmayacak.[13] Böylece felsefe, bu diyalektik yönteme ve kendi nesnesine uygun olarak üç bölüme ayrılır. Birincisi, aynı zamanda varlıkbilim veya metafizik olan, kendisinin kendi varlığındaki ide'yi inceleyen mantık, ikincisi kendisindeki başka-varlığı araştıran doğa felsefesi, üçüncüsü kendisinin kendi başına ve kendisi için olan varlığı bilen tin felsefesidir.

Felsefenin bu üçüncü bölümü olarak ele alınacak olan, insan, kültür, tarih dünyasında görünen, açılıp gelişen akıl, böyle bir şey olarak "tin" adını alır. Şimdi artık, tinin kendini açma sürecinden söz edilecektir. Bu süreç, aynı zamanda tinin kendini bilme sürecidir. Burada tini ilkin "öznel tin" olarak görüyoruz. Kendi idealitesinde kendisini açan tin, "bilen" tindir. Ama burada bilme, "somut" tinin kendisini belirlemesi olarak anlaşılır. Öznel tinin üç tarzı vardır. Birincisi, kendi kendisinde veya aracısız tin olarak ruh veya doğa-tinidir ve bu, antropolojinin konusudur. İkincisi, henüz kendisinde ve başkasında özdeş düşünme olarak kendisi için veya aracılı tindir. Bu, fenomenolojinin konusudur. Üçüncüsü de kendisi için özne olarak, kendisini kendisinde belirleyen tindir. Bu da psikolojinin konusudur. Öznel

tinin bu üç ana biçimi, sırasıyla, "ruh", "bilinç" ve "tin olarak tin"dir.[14] Burada örneğin, "duyum", "algı", "anlama yetisi", "tasarım", "anımsama", "hayalgücü", "bellek", "düşünme", "dürtü ve isteme" gibi, öznel tinin ilerleyişinde ortaya çıkan fenomenlerle karşılaşılır. Buradan **Hegel**, "nesnel tin"e, bunun kendini açma ve bilme sürecine geçer. Nesnel tin, hukuk, ahlâksallık adımlarından sonra törelilik evresinde aile, kentsel toplum ve devlete geçer; devlette içsel ve dışsal devlet hukukundan sonra bu evrenin son aşaması olan dünya tarihine yükselir. **Hegel**'in tarih felsefesi asıl burada başlayacaktır. Bu tarihsel süreçteki her evre, her aşama, her aşama içindeki her adım, her adımda ortaya çıkan her fenomen, daima, yukarıda belirttiğimiz, genel olarak varlığın açınım tarzında, tez-antitez-sentez diyalektiğiyle oluşur. Varılan her sentez, kendi içinden tezi çıkararak diyalektiğin devamı olanağını sağlar. Tez-antitez zıtlığı, burada, olumlu anlamda "çelişki" olarak diyalektiğin motoru konumundadır. Tinin üçüncü ve son tarzı, "mutlak tin" adını alır. Mutlak tin, önce sanatta, sonra vahyedilmiş dinde ve en sonunda da bu ikisinin birliği olarak felsefede kendini mutlak bilmeye varır. Bu, mutlak özdeşlik durumudur. Burada artık hiçbir çelişki, hiçbir diyalektik kalmaz; tıpkı aklın en ilk durumundaki gibi. Şu farkla ki, en başta bir olabilirlik olarak akıl kendi kendisiyle özdeş iken, buna karşın şimdi tin, kendisini doğa ve kültür dünyasında gerçekleştirerek, açıp geliştirerek bu süreçte sonunda kendisinin tam, mutlak bilgisine varıyor. Bu anlamda "felsefe kavramı, kendi kendisini düşünen ide, bilen hakikattır. Bilim bu tarzda kendi başlangıcına geri dönmüştür. (...) Mantıksal olana temelde hareket noktası olarak ve doğaya, tini kendisiyle [tinle ç.] birleştiren ortam olarak sahip olan bitiş, ilk görünüşü bitirir. [Böylece -ç.] mantıksal olan doğa olur ve doğa tin olur. (...) İkinci bitişdeki görünüş: doğanın mantıksal olanla birleşmesi, ide'deki tinsel kendi üstüne düşünmenin bitişidir; bilim, ereği kendisinin ortaya çıkaracağı özgürlük ve kendisi yol olan bir öznel bilgi olarak görünür. Üçüncü bitiş, kendi kendisini bilen akla, mutlak-genel olana, tinde ve doğada iki parçaya bölünen kendi ortamı olmak üzere sahip olan felsefenin ide'sidir. (...) İde'nin iki görünüşte [ilk iki bitişteki görünüşlerde -ç.] kendini yargılaması, bu iki görünüşü kendisinin (kendini bilen aklın) tezahürleri olarak belirler ve o [kendini yargılama -ç.] onda [tezahürlerde -ç.] kendisiyle uzlaşır; ki hareket eden ve gelişen şeylerin, kavramların doğası budur ve bu hareket ne denli çok bilgi etkenliği ise, kendisinde ve kendisi için var olan ebedi ide, mutlak tin olarak o denli kendini ebediyen üretir ve keyfini çıkarır."[15] Bu sözler, sistemin bütünlüklü bir tarzda ortaya konduğu "Enzyklopädie"nin son cümleleridir. Böylece **Hegel** metafiziği, başka bir deyişle, Tanrı'nın evren içindeki macerasının[16] bir yüce destanı tamamlanmış olur. Mutlak tin'in "tad-keyif alması" biçimindeki deyiş, aynı zamanda **Hegel**'in tüm dünyayı estetik tarzda algıladığını gösterir.

2. TARİH FELSEFESİ

Hegel için tarih felsefesi, en genelinde "felsefi dünya-tarihi"dir. "Felsefi dünya-tarihinin amacı, tarihte ide'nin bilgisi"dir.[17] Yukarıda sistemin bütününü, daha doğrusu onun nasıl işlediğini kısaca özetlerken, aklın, bu temel ilkenin kendini dünyada

açmasının ve ilerleyişinin üçüncü ve sonuncu aşamasında, "nesnel tin" olarak dünya tarihine vardığını, **Hegel**'in tarih felsefesinin bu noktadan hareket ettiğini belirtmiştik. Evrensel aklın veya tinin kendini dünya tarihinde açması,[18] tarihsel kronolojiye uygun olarak verilir. Bu, **Hegel**'in "Tarih Felsefesi Dersleri" adlı yapıtında ortaya konur. Bu yapıt, bazı temel sorunların ele alındığı uzun bir "Giriş"ten sonra, birinci bölümü "Doğu Dünyası"na, ikincisi "Yunan", üçüncüsü "Roma", sonuncusu "Cermen Dünyası"na ayrılan dört bölümden oluşur. İslam dünyası, daha doğrusu **Hegel**'in deyişiyle "Muhammedcilik", bu dördüncü bölümün bir alt bölümünün bir alt bölümü olarak verilir. Kitabın bu bölümlenişi, **Hegel**'in tarih görüşü bakımından yalnızca bir kronolojiyi değil, aynı zamanda bir sistematiği de içerir. Zaten şimdiye dek anlatılanlardan kolayca anlaşılacağı gibi, zamanın akışı ile aklın ilerleyiş süreci bir ve aynıdır. Öte yandan bu birlik, **Hegel**'in tarih felsefesi sisteminin bir zayıflığını da gösterir: Aklın tarihte kendini açma süreci, bilgiye ve özgürlüğe doğru gittikçe ilerleyen, gelişen kesintisiz bir çizgisellik gösterir. Bu çizgide bir sonraki nokta, bir öncekinden daima daha gelişmiş olmalıdır. Başka bir deyişle tarihin ikinci adımında birinciye göre daha çok bilgi ve daha çok özgürlük vardır. Buna göre, örneğin, "Roma", zaman bakımından "Yunan"dan daha sonra ortaya çıktığı için ister istemez "Yunan"dan daha üst bir düzeyde olmalıdır. Tin, Roma'ya Atina'dan sonra gelmiştir. Tin, kendini mutlak bilmesine ve özgürlüğüne ancak felsefede sahip oluyorsa, Roma felsefesinin Yunan'ınkinden üstün olması gerekir. Oysa Roma'da bırakınız Yunan'dan üstün bir felsefeye, doğru dürüst özgün bir felsefi görüşe bile rastlamak zordur. Yunan felsefesinin ötekinden üstün olduğunu söylemek de **Hegel**'in işine gelmez. Böyle bir şey, aklın zamansal ilerleyişinin onun içeriksel açınımına ters düşmesi demek olurdu. Her halde bu açmazı kendisi de görmüş olacak ki **Hegel**, burada garip bir tutum takınır, Roma ile Yunan'ı aynı kefeye koyar. Üstelik bunu o, **Platon** ve **Aristoteles** gibi filozofların insanın insan olarak özgür olduğunu bilmediklerini söyleyerek Atina'daki kölelik kurumunun sorumluluğunu âdeta onlara yükleyerek yapar: "Yunanlılarda özgürlük bilinci henüz uç verdi ve bundan dolayı onlar özgür oldular. Ama onlar, tıpkı Romalılar gibi, yalnızca, bazılarının özgür olduklarını biliyorlardı, insanın insan olarak özgür olduğunu değil. Bunu **Platon** ve **Aristoteles** de bilmiyordu. Bu nedenle Yunanlılar yalnızca kölelere sahip olmakla ve onların yaşamı ve güzelim özgürlüğünün varlığı buna bağlı olmakla kalmadı, aynı zamanda onların özgürlüğünün kendisi, kısmen rastlantısal, kısa ömürlü, küçük bir çiçek, kısmen de aynı zamanda insansal olanın, insanca olanın zorlu bir köleliği idi."[19] **Hegel** sisteminin ikinci tarz bir zayıflığı da her sistemde görülebilecek olan bir eksikliktir. **Hegel**'in öğretmeni **Schelling**, böyle bir sistemi ilkin dener, ama sonra bilinçli olarak bırakır. Bunun nedenini o, **Hegel**'i eleştirirken şöyle dile getirir: "Gerçekten tam bir sistem isteyen kimse, uzağa bakmak zorundadır; doğrudan doğruya tek olanı ve yakında olanı, ütopik biçimde görmez olsa gerektir."[20] Ama tüm bu eleştiriler, ayrıntılarda haklılık kazanmakla birlikte, kendi bütünlüğünde sistem, tüm varlığın soyuttan somuta bir açımını olarak, tarih felsefesi bakımından ise tarihin tıpkı bir tiyatro sahnesindeki gibi dramatik yürüyüşünün felsefi bir destanı olarak kendi tarzında biriciktir. **Hegel** söylüyor:

"Tin, ama, bizim onu seyrettiğimiz tiyatrodadır, dünya tarihinde, kendi somut gerçekliğindedir..."[21] Elbette bu sözler, **Hegel** felsefesine yüklediğimiz destansı niteliği, onun kendi ağzından desteklemeye yeterlidir.

2.1. TARİH YAZIMI

"Tarih Felsefesi Dersleri"nin "Giriş" bölümü, "tarihin ele alınış tarzları"yla başlar. Genellikle üç tarzın olduğu söylenir. Bunlar, sırasıyla "a) kökensel tarih", "b) yansıtıcı tarih" ve "c) felsefi tarih"tir. Birincisi için **Herodot, Thukydides** ve diğer benzeri tarih yazarları örnek gösterilir. Onlar, "her şeyden önce, kendi karşılarında buldukları eylemleri, olayları ve durumları betimlemişlerdir, onların kendileri bunların tinine aittirler ve onlar, dışsal olarak mevcut olan şeyi tinsel tasarımın alanına aktarmışlardır. Dışsal görünüş, böylece içsel tasarıma çevrilir."[22] Burada tarihçinin, kendisinin de bir üyesi olarak ait olduğu tin dünyasında karşılaştığı, karşısında bulduğu olayları betimlemesi için onları tasarımlaması, yani içsel hale getirmiş olması gerekir. Bu, tıpkı şiirdeki gibidir: "Şair de kendi duyumunda sahip olduğu malzemeyi tasarım için böyle biçimlendirir."[23] Ama yine burada tarihçi yalnızca kendisinin tanık olduğu olaylarla da yetinmez. "Elbette bu aracısız tarih yazarları da başkalarının bildirdiklerini ve hikâyelerini hazır bulmuşlardır (bir insanın her şeyi tek başına görmesi olanaksızdır), ama onlara yalnızca malzeme olarak sahiptirler, tıpkı şairin de pek çok şey borçlu olduğu biçimlenmiş dile sahip olması gibi."[24] Şiir ile tarih yazımı arasında kurulan bu ilgi, bize **Aristoteles**'i anımsatır. Ama **Hegel**, buradan daha ileri gitmez; **Aristoteles** gibi, daha çoğu geneli ortaya koyan şiirin tek olanı betimleyen tarih yazımına göre daha felsefi, daha üstün olduğunu söylemez.[25] **Hegel**, söylenceleri, halk türkülerini, rivayetleri, henüz bulanık oldukları için bu tarz tarihin dışında tutar. Onlar, "bulanık halkların" tasarımlarına özgüdürler. Bir halkın asıl tarihi, hangi biçimde olursa olsun, onun bir tarih bilimine (Historie) de sahip olduğu yerde başlar; örneğin diyor **Hegel**, üç bin beş yüz yıllık Hindistan'da henüz tarih yoktur.[26]

Tarih yazımının ikinci tarzı olan "yansıtıcı tarih", başka bir deyişle "pragmatik tarih", geçmişi ortadan kaldırır ve olayı şimdileştirir.[27] "Burada aslolan, tarihçinin kendi tininden ayrı bir tinsel içerik taşıyan malzemeyi işlemesidir; burada yazarın bir bölümüyle eylem ve olayların içerik ve amaçlarından, öbür bölümüyle tarih yazma tarzından edindiği kurallar, tasarımlar, ilkeler söz konusudur."[28] Bu tarih yazımı tarzı, kendi içinde dört biçimde ele alınır. Birincisinde, "genellikle bir halkın, ülkenin ya da genel olarak bütün dünyanın tüm tarihinin özeti istenir. (...) Bu tür tarih kitapları, demek ki zorunluca, ilksel, resmi tarih-yazarlarından, çoktan oluşturulmuş daha önceki bilgilerden ve tek tek haberlerden meydana getirilen derlemelerdir. (...) Böyle bir derleyici ile kökensel bir tarihçinin ayrımının ne olduğu, en iyi, **Polybius** ile **Livius**'un kökensel tarihçinin yapıtından belli dönemler üzerine kalanları nasıl kullandığı, atttığı, kısalttığı karşılaştırılırsa bilinir."[29] Yansıtıcı tarihin bu birinci biçimi, genellikle ikinci bir biçime varır. Bu "pragmatik" tarihtir; aslında o,

özel bir adı gerektirmez. Bu tarih yazımının göz önünde bulundurduğu şey, bir geçmişin ve bu geçmiş yaşamın oluşturulan bir tasvirini vermektir.[30] Üçüncü biçim, "eleştirel tarih"tir. Burada tarihin kendisi değil, fakat tarihin tarihi ve tarihsel öykülerin bir yargılanması ve onların doğruluk ve inanılırlığının araştırılması söz konusudur. **Hegel**, şimdiyi geçmişe götürmenin bir çeşidi olan bu tarzı yerici biçimde ele alır ve ona kendi zamanının Almanya'sında yapılan tarihleri örnek olarak gösterir. "Yansıtıcı tarihin sonuncu biçimi, o halde, kendisini aynı zamanda kısmi bir şey olarak tanıtan tarihtir. O, gerçi soyutlayıcıdır, ama genel bakış noktalarını (örneğin sanatın, hukukun ve dinin tarihi) ele aldığı için felsefi dünya tarihine bir geçişi oluşturur."[31] Gerçi **Hegel**'in kendisinin somut bir anlatımı olduğunu söylemek, sanırım hiç kolay değildir; ama o, daima "somut olan"ı yeğlemiştir. Burada da aynı şeyi görüyoruz. Bu tarzın "soyutlayıcı" olması, onun için bir zayıflığı göstermektedir. "Somut", **Hegel**'de daima bir açınımı, bir gelişme aşamasını gösterir. Bunun anlamı şudur: Nasıl Tanrı, kendisini dünyada somut biçimde **İsa** olarak gösterdiyse, aynı şekilde aklın ya da tinin kendisini dünyada açması da onun görünür olması, somutlaşmasıdır. Bu süreç aşamalı olduğundan somutlaşma da aynı aşamalı oluşu gösterir. Ve bu sürecin bilinmesi, burada konumuz tarih olduğuna göre, tarihin bilimi de aynı şekilde soyuttan somuta giden bir yol üzerindedir. **Hegel**'e göre, kendini belli bir alana ayıran bu kısmi tarih türünün dalları, bir halkın tarihinin bütünüyle bir bağıntıda bulunur. Buradan tarih biliminin üçüncü tarzı olan "felsefi tarih"e geçilir.

Tarihin ele alınışının bu son tarzı olan "tarih felsefesi" için **Hegel**, "tarihe düşünerek bakmaktan başka bir şey demek değildir."[32] diyor. "Felsefenin getirdiği biricik düşünce, ama, aklın dünyaya hükmettiği, demek ki dünya tarihinde de akılsal gidişin olduğu biçimindeki aklın yalın düşüncesidir."[33] Tarihin akılsal bir seyri olduğu varsayımı, tarihin kendisinden çıkar. Bu düşünce, dünyanın rastlantının, dışsal nedenlerin keyfine bağlı olmadığı, fakat bir öngörünün dünyayı yönettiği biçimindeki dinsel inanıştan başka bir şey değildir. Aklın dünyayı yönetmesi, Tanrı bilgisinin olanağı sorusuyla bağıntılıdır. Tarih felsefesi demek olan tarihteki tanrısal planın bilinmesi, Tanrı bilgisine götürür. Bu da Kutsal Kitap'ta en yüksek görev olarak verilen şeydir: yalnızca Tanrı'yı sevmek değil, aynı zamanda onu bilmek de gerekir.[34] Görüldüğü gibi **Hegel**, bilmeyi, bunun en "somut" ve en yüksek biçimi olan felsefi bilgi edinmeyi, Tanrı buyruğunun yerine getirilmesi, yani ibadet olarak anlıyor.

2.2. DÜNYA TARİHİNDE TİNİN BELİRLENİMİ

Tinin kendini açıp gösterdiği yer dünya tarihidir. Dünya tarihi bu tinsel zeminde ilerler. Tin ve tinin gelişim süreci tözseldir. Ama tin, tarihte, kendi en somut gerçekliğinde gözümüzün önündeki sahnededir. Nasıl maddenin tözü ağırlık ise, tinin özü de özgürlüktür. Tinin doğasının ne olduğu, onun karşıtı yoluyla bilinir. Bu karşıt da maddedir. "Maddenin tözü kendi dışındadır; tin kendi kendisinde varlıktır.

Bu özgürlüktür; çünkü eğer ben bağımlıysam, öylece ben, ben olmadığım bir başka şeyle ilintili olurum; ben dışsal bir şey olmaksızın var olamam; eğer ben bende kendim isem özgürüm. Tinin bu kendi kendisinde varlığı, öz-bilinçtir, kendi kendisinin öz-bilinci."[35] Bilinçteki araştırma iki tarzdadır; birincisi "ben biliyorum"un, ikincisi "neyi biliyorum"un araştırılması. Öz-bilinçte bu ikisi birliktedir. Çünkü tin kendi kendisini bilir; o kendisinin kendine özgü doğasını yargılamadır. Ama aynı zamanda o, kendi kendisine yaklaşan, böylece kendisini meydana çıkaran, kendisinde ne olduğu şeyi yapan etkenliktir. Bu soyut belirlenim bakımından dünya tarihi, tinin ortaya konumudur. Dünya tarihi, tinin kendisinin ne olduğu hakkındaki bilgisini nasıl işleyerek elde ettiğini gösteren tasvirdir. Nasıl ki çekirdek, ağacın tüm doğasını, meyvelerinin tadını ve biçimini kendi içinde taşırsa, tinin ilk izleri de tüm tarihi gizil olarak içinde bulundurur. Tin başka özelliklere de sahiptir. Ama felsefe bize, tinin bütün özelliklerinin ancak özgürlükle var olduğunu, hepsinin özgürlük için yalnızca araç olduğunu, hepsinin yalnızca bunu aradığı ve ortaya çıkardığını söyler.

Tinin dünya tarihindeki açınımının ilk izleri doğuda ortaya çıkar. Bunu **Hegel**, bir iğretilemeyle şöyle dile getirir: "Güneş, ışık, doğudan [sabah ülkesi -ç.] doğar."[36] Ama bu, hiç de masum bir iğretileme değildir. Sanki bu sabah ülkesinde güneş, hep bu haldedir. Orada sanki hiç öğle ve akşam olmaz. Bu sabah ışığı soluktur, parıldamaz, ısıtmaz. Bu yüzden bu ölgün sabah güneşinin altında yaşayan insanlar, yani "Doğululur tinin veya böyle bir şey olarak insanın kendi kendinde özgür olduğunu bilmezler... Onlar yalnızca Bir Kişinin özgür olduğunu bilirler; ama bu nedenle böylesi özgürlük, yalnızca keyfilik, vahşilik, tutkunun darkafalılığı veya yalnızca bir doğa durumu ya da bir keyfilik olan aynı tutkunun kendisinin bir yumuşaması, ehlileşmesidir. Bu bir kişi, bundan dolayı, yalnızca bir despottur, özgür bir insan değil. (...) İlkin Cermen ulusları, Hıristiyanlıkta, insanın insan olarak özgür olduğu bilincine vardılar."[37] Bu sözler, **Hegel**'in tarih ve dünya görüşünün Hıristiyan-batı merkezli, dahası şovenist tutumunun açık bir örneğidir. Onun bu yönde daha pek çok sözleri de vardır; hatta Avrupa halkları arasında da Almanları öne çıkaran, özellikle Fransızları hafife alıcı sözleri de. **Hegel**'e göre, yalnızca en mükemmel olan kendi dini değil, aynı zamanda akıl da özgürlük de kendi Cermen dünyasında tecelli etmiştir. Dünyada ortaya çıkmış ne varsa hepsi, tarih içinde batıya doğru yol almakta ve bu yol alışta edinilen tüm kazanımlar batıda toplanmaktadır. Bu da tinin, evrensel aklın, başka bir deyişle Tanrı'nın planı gereğidir. Sanki Tanrı, bütün insanları ve bütün dünyayı Hıristiyan batılı için yaratmıştır. Batının dışında kalanlar, cahildir, ilkeldir, barbardır... Onların bu kötü özellikleri, batıya doğru gelindikçe derece derece azalır.

Tinin ide'si özgürlüktür. Bu ide'nin gerçekleşmesi, demek ki özgürlüğün gerçekleşmesidir. Özgürlük dünyada araçlarla ortaya çıkar, tarihte görünür olur. Bu araçların neler olduğu sorusu, bizi tarihin görünüşüne götürür. "Tarihe daha ilk bakış, insanların gereksinimlerinden, tutkularından, ilgi ve çıkarlarından, erişmek istedikleri ideal ve ereklerden, karakterleri ile yeteneklerinden doğan davranışları gösterir."[38] "Dünyada tutku olmaksızın hiçbir büyük şey meydana getirilmemiş-

tir."[39] Özgürlük ya da ide, dünya tarihinde kendini bu araçlarla dışlaştırır. **Sezar** gibi, **Napolyon** gibi tarihteki büyük adamların kişisel ereklerinde olan şey, dünya tininin istencini oluşturan tözdür. Halklar ise daha çoğu bu kişilerin bayrağı çevresinde toplanır. Bu adamların ve halkların tarihte sergilemiş oldukları, tüm o tüyler ürpetici olaylar tablosu, dünya tarihinin mutlak son ereğini gerçekleştiren araçlar alanıdır. Demek ki tin, büyük adamları ve halkları, kendi son ereğini gerçekleştirmede araç olarak kullanır. Ama onlar bunu bilmezler. Onlar kendi isteklerinin, tutkularının gerçekleşiminin ardındadırlar. Bu da **Hegel**'in yine ünlü bir deyişiyle aklın hilesi'dir. Tutkular, genel olanın işleyişinden ayrı tutulamaz. Onlar öndedirler, saldırırlar, zarara uğrarlar, ama onların arka planındaki genel ide'ye hiçbir şey olmaz, ona hiçbir zarar gelmez. "Bu, aklın hilesi diye adlandırılacak olan şeydir, o tutkuları kendisi için etken kılar, bu yolla kendisini var oluşa koyar, zarar ziyanı da öteki görür. (...) İde, varoluşun ve gelip geçiciliğin haracını kendisinden değil, tersine bireylerin tutkularından öder."[40] Doğrusu bu sözlerden etkilenmemek olası değildir. Ama dünya tarihinin bu dramatik, şairane tasviri, bizde bıraktığı estetik hazzın dışında, tarihin yalın, olabildiğince nesnel bilgisi bakımından bizim için neyi dile getirir? Belki de bu soruyu **Hegel**'e sormak uygun değildir. Ama başka eleştirici bir soru burada sorulmalıdır: Dünyada onca zulüm, onca kıyım sahnede iken ve bu "tüyler ürpertici tablo"nun ardında "hileci" bir "akıl" (Tanrı) varken, yine de nasıl oluyor da dünya ve dünyayı yöneten iyi oluyor? Bütün bunlar, **Hegel**'in hiç ağzından düşürmediği akılsallıkla nasıl açıklanabilir? İyisi mi, biz yine de kendimizi **Hegel**'in kurguladığı dramayı izlemeye yeniden bırakalım.

İlgiler, istekler, tutkular aracıyla gerçekleştirilecek olan erek nedir, bu ereğin gerçeklikteki oluşumu, biçimi nedir? Bu sorunun kestirmeden yanıtı "devlet"tir. Devlet, dünya tarihinin daha yakından belirlenmiş konusudur. Özgürlük devlette nesnellik kazanır. Öznel istenç tutku olarak ele alındı. Ama onun tözsel bir yaşamı vardır. Bu da öznel istençle genelin oluşturduğu birliktir. Bu birlik somut biçimiyle devlettir. "Devlet, bireyin -birey geneli bilip istediği ve ona inandığı ölçüde- kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve onun tadını çıkardığı gerçekliktir. (...) Devlet, herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren, bir insan toplaşması da değildir. (...) Tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. Kısıtlanan özgürlük, tek tek gereksinimlerle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgürlüğüdür. İnsan yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur. Eğitimin tüm amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır. (...) İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir."[41] Devlette birey-devlet ilişkisi, tıpkı ailede olduğu gibidir, arada hiçbir çelişki yoktur. "Aile yalnızca bir kişidir; onun öğeleri, onun kişiliğine sahiptirler. (...) Ailenin ruhu, Penat'lar[42], keza, bir halkın devletteki tini olarak tözsel bir varlıktır ve ahlaksallık her ikisinde [ailede ve devlette -ç.], bireysel kişilik ve ilgi-çıkarların değil, fakat onların [ailenin ve devletin -ç.] genellikle bütün öğelerinin duygusunda, bilincinde ve istencinde meydana gelir."[43] Kuşkusuz bu düşünceler, zamanımızın birey-devlet ilişkisi üstüne olan yaygın görüşlerinden oldukça uzaktır. **Hegel**'e göre, tinin son ereğini gerçekleştirdiği alan devlettir. Ancak

şimdiye dek devlet hakkında söylenenler onun soyut belirlenimleri idi. Şimdi ise tinin devlette somut belirlenimi olarak devletlerin tarih sahnesinde ortaya konumu gösterilmelidir. Ancak bu belirlenim de yine soyuttan somuta doğru olacaktır.

2.3. DÜNYA TARİHİNİN GİDİŞİ

Tarihte olup biten tüm değişiklikler, **Hegel**'e göre, daima daha iyiye, daha yetkine doğru bir ilerleyişi ortaya koyar. Doğada ne denli sonsuzca değişiklik olduğu görünse de bu, kendisini durmadan yineleyen bir döngüden başka bir şey değildir. "Güneşin altında yeni hiçbir şey doğada olup bitmez. (...) Yalnızca tinsel zeminde olup biten değişimlerde yeni bir şey ortaya çıkar."[44] Bu da tarih dünyasıdır. "Doğada tür hiçbir ilerleme yapmaz, tinde ise her ilerleme her değişme ilerlemedir."[45] Bu sözleriyle **Hegel**, sanki evrim kuramına karşı bir tutum sergilemektedir. Ama sözlerin devamına baktığımızda, daha çoğu evrim kuramının farklı bir yorumuyla karşı karşıya geliriz: "Gerçi doğada da, doğal oluşumların sırası her sonraki basamak bir öncekinin yeniden düzenlenmesi olacak biçimde, insana doğru yükselen ışıklı bir basamaklar dizisini oluşturur ve bir öncekinin yokolması ve kaldırılmasıyla daha yüksek bir ilke meydana gelir, ama bütün bu basamaklar birbirinin dışındadır, bütün tomurcuklar birbiriyle yan yana dururlar. Birinden ötekine geçiş, yalnızca bu bağlamı kavrayacak düşünen tin için vardır." Tinin ise tarihdeki gelişimi çatışmasız değil, tersine kendi kendisiyle sert ve zahmetli bir uğraşmadır. "Tinin istediği şey, onun kendine özgü kavramına erişmektir; ama o, bunu kendi kendisinden saklar, kendi kendisine olan bu yabancılaşmadan tin mağrurdur ve dolu dolu zevk alır."[46] Doğrusu bu, tinin bir çeşit kendi kendisiyle oyunudur. Bu "hileci" ve "oyuncu" tinin dünya tarihindeki kendini açması ve gelişimi basamaklı bir yapıdadır. Sanki o, tarihte seke seke oynuyor. İlk basamak, tinin içe gömülü varlığının doğalılığa çıkması, ikincisi kendisinin kendi özgürlüğünün bilincinde ortaya çıkmasıdır. Bu ilk iki çıkış kısmi ve tam olmayan bir çıkıştır. Üçüncüsü, henüz özel olan bu özgürlükten salt genel olana, öz-bilince ve tinselliğin özünün öz-duygusuna yükseliştir. Bu basamaklar, genel sürecin temel ilkeleridir.[47] Tinin tarihinin başlangıcı kavram bakımından böylece ortaya konduktan sonra, şimdi somut tarihe geçilecektir.

Halklar devlet olmaksızın uzun bir yaşam sürmüş olsalar gerektir. **Hegel**, öntarih dediği ve tarihin dışında tuttuğu bu evre üstünde durmaz. Dünya tarihinin başlangıcının biçimi ve ondan çıkarımlanan ön-tarihe ilişkin düşünceler, dünya tarihinin gidiş tarzını daha yakından görmemizi sağlar. Bu, yalnızca biçimsel bakımdan olan bir bilgidir. Somut içeriğin süre giden belirlenimi, tarihin bölümlenmesi sorunudur.[48] Bu bölümle, yukarıda belirttiğimiz gibi, Doğu dünyasıyla başlayan ve Cermen dünyasıyla sonuçlanan dört dönemde ele alınır. Bu tarihi betimleme bakımından, böyle bir "giriş" çerçevesinde ancak genel bazı belirlemelerle yetinmek durumundayız.

Dünya tarihi, doğa olarak ide'nin kendisini uzamda yayması gibi, tinin zamandaki serimlenimidir. "İmdi eğer, genellikle dünya tarihine bir bakış atarsak,

öylece, değişimlerin ve olayların, halkların, devletlerin, bireylerin sonsuz çeşitli oluşumlarının muazzam bir tablosunu dur duraksız ard arda oluşta görürüz."[49] Bu oluşumu **Hegel**, insan tekinin büyüme, gelişme çağlarıyla karşılaştırarak göz önüne koyar. İnsan yaşama çocuk olarak başlar. Çocuğun dünya ve kendisi üzerine olan belli belirsiz bilinci, duyu deneyiyle oluşur. Buradan yola çıkarak insan, genel tasarımlar basamağına, oradan kavrama basamağına varır. Onun, nesnelerin asıl doğasını tanıması bundan sonra olanaklı olur. Buna göre, "Kendisiyle başlayacağımız ilk olan, demek ki Doğu'dur. Bu dünyanın temelinde dolaysız bilinç, öznel istencin ilkin inanç, güven, baş eğme olarak ait olduğu tözsel tinsellik bulunur. Burada devlet yaşamında, kendisinde öznel özgürlüğe doğru yol almaksızın gelişen, gerçekleşmiş ussal özgürlüğü buluruz. O, tarihin çocukluk çağıdır."[50] Doğu dünyası, ilke olarak töresel olanın tözselliğine sahiptir. Burada yasalar, kısmen hukuksal, kısmen töreseldir. Burada biri, tözsel olanda tözsel olan olarak, diğeri bunun karşısında paramparça edici teklik olarak iki aşırı uç vardır. Bunun anlamı, doğu dünyasında, törelerin baskıcı tözsel varlığı ile ona karşı çıkan, yok edici tekliğin sürekli bir çatışma içinde olması demektir. Burada hiçbir uzlaşım, uyum yoktur; âdeta doğal güçlerin sonsuz çatışmasına benzer bir çelişki vardır.

Delikanlılık çağı Yunan dünyasıdır. Çünkü burada oluşmuş bireysellikler vardır. "Bu, dünya tarihinin ikinci temel ilkesidir. Töresel olan Asya'daki ilke gibidir; ama o, bireyselliğe damgasını vuran ahlaksallıktır ve böylece bireylerin özgür istemesini gösterir. Burası, demek ki töresel olan ile öznel istencin birliği ya da güzel özgürlüğün ülkesidir; çünkü ide, plastik bir oluşumla birleşmiştir. (...) Bu ülke, demek ki hakiki uyumdur, en hoş, ama gelip geçici veya çabuk gelip geçen gençliğin dünyasıdır. Bu dünya, safdilane bir ahlaksallıktır, henüz moralite değildir, tersine öznenin bireysel istenci doğrudan doğruya törede ve hukukun ve yasaların dolaysız alışkanlığında bulunur."[51] Doğudaki birbirinden ayrılmış olan ilkeler, burada yalnızca dolaysız olarak birlik içindedirler. Yunan tininin özgürlüğü koşulludur ve doğal bir uyarımla ilgi içindedir. Bu özgürlük genelliğe ulaşmamıştır. Bu Yunan tininin temel belirlenimidir. Tinsellik burada henüz mutlak özgür değil, henüz kendi kendisinde yetkin değildir. "Yunan tini, taştan sanat yapıtı oluşturan plastik sanatçıdır. (...) Yunan güzelliğinde duyusal olan, tinin kendisini gösterdiği yerde, işaret, ifade, dış kabuk içindir."[52] Görüldüğü gibi **Hegel**, pek çok batılı düşünürün, başka bağlamlarda da bizzat kendisinin göklere çıkardığı Yunan sanatını ve güzellik anlayışını, burada, tinin tarihte ilerleyişinin anlamı bakımından kendi görüşüne uysun diye yalnızca dışsal bir güzellik, bir kabuk olarak göstermekten çekinmemektedir. Bu da yine yukarıda belirttiğimiz gibi, onun sistemciliğinden kaynaklanan bir zayıflığın sonucudur.

"Üçüncü evre, soyut genelliğin dünyasıdır: Bu, Roma dünyasıdır, tarihin erkeklik çağının hırçın işidir. (...) Genel olan, bireyleri boyunduruk altına alır. (...) Bireyler, özel olarak tüzel kişiler olur. (...) Roma, tüm tanrıların bir Pantheon'u ve tüm tinsel olan olur, ama bu tanrılar ve bu tin, kendilerinin özgün canlılığını elde bulundurmaksızın."[53] Romalılarda patrisiyenler ile plebeyenler arasındaki ayrım ve savaş ortaya çıkar. Yunan dünyasında henüz böyle bir ayrım yoktu, orada aile

sevgisi ve aile bağı, kendi ilk kaynağında idi. Roma'nın kurucuları, Romulus ile Remus bizzat hayduttu ve aile bağından yoksundu. Bu başlangıç, Roma ailesini belirlemiştir. Orada sevgi değil, bağlılık ve itaat vardır. Bu sertlik ve hamlık, Roma töreselliğinin temel bağıntısı olur. Öte yandan pozitif hukuk temelini bu töresellikte bulur. Romalılar kurbandırlar, fakat böylece başkaları için tinin özgürlüğünü, yani içsel özgürlüğü kazanmış oldular. Roma ilkesi aristokrasiye izin verir; ama bu aristokrasi, aynı zamanda çelişki olarak, kendi kendisinde eşitsizlik olarak, kendine özgü durumdur. Yalnızca yokluk ve bahtsızlık yoluyla bu çelişki düzeltilir.[54]

"Yeni dünya", Hıristiyanlıkla başlar. Onun başka bir adlandırımı da "antik" karşıtı ve antikle belli bir ilişkide olma anlamında "modern"dir. Bu, genelde batılı düşünürlerin paylaştığı bir kanıdır. Ama bu yeni dünya, ilkin Roma Dünya'sında uç vermiştir. Hatta **Hegel**'e göre, **İsa**'dan biraz önce hazırlık yapılmıştı. Onun deyimiyle "**Sezar**, yeni dünyayı, onun gerçek [real] yönü bakımından açıyordu."[55] Hıristiyanlığın başlangıcı yeni dünyayı ortaya çıkarmış olmasına karşın, bu, **Hegel**'in dünya tarihini bölümlemesinde yeni bir tarihsel dönem olarak ele alınmaz. Böylece Bizans da Roma'nın bir devamı olarak görülür. Bizans'ın yıkılışı ile Roma dünyası sona ermiş olur. Ama Türklerin İstanbul'u almasıyla tin, müslümanlaşarak Osmanlı'ya geçmez. Böyle bir şey, **Hegel**'in tin felsefesine uygun olurdu, ama onun Hıristiyan-Cermen merkezli bakış açısına değil.[56] **Hegel**, yeni dönemi batı kilisesine bağlı olarak Cermen dünyasıyla başlatır. Ortaçağ da bu Cermen dünyası içinde yer alır. "Yeni dünya", yeniçağ değildir. Yeniçağ, Cermen dünyasının sonuncu evresi olarak ortaçağın bitimiyle başlayan çağdır.

Böylece dünya tarihinin dördüncü ve sonuncu dönemi olan Cermen dünyasına geliyoruz. Bu, insanın yaş dönemi ile karşılaştırıldığında yaşlılık çağına karşılık gelir. Ama burada **Hegel**'in iğretilemesi, bu kez düşüncesine pek uymaz. Bu nedenle o, bu iğretilemeye hafif (?) bir rötüş yapar. Çünkü yaşlılık, aynı zamanda, güçsüzlüğü, ölüme yakınlığı gösterir. **Hegel**, bu çağa "olgunluk" deseydi, o zaman bundan sonra bir yaşlılık çağının geleceğini, dünya tarihinde yeni bir çağın açılacağını söylemek zorunda kalacaktı. Bu da onun düşüncesine uymayacaktı. O şöyle diyor: "Doğal yaşlılık çağı zayıflıktır, ama tinin yaşlılık çağı, onun yetkin olgunluğudur, o bu olgunlukta birliğe geri döner, ama tin olarak."[57] Demek ki tin bu son dönemde tin olarak, yani kendisi olarak, olgunluğunun doruğunda, güçlü ve yaşlı ama hep bu yaşta ve olgunlukta kalacak. **Hegel**'in sözlerini izlemeyi sürdürelim: "Bu dünya, Hıristiyanlıkta vuku bulan uzlaşma-barışma ile başlar; ama bu uzlaşım yalnızca kendi kendinde tamamlanmıştır ve bu yüzden bu dünya, daha çoğu, tinsel, dinsel ilkenin ve barbar gerçekliğin kendisinin muazzam karşıtıyla başlar. Çünkü içsel bir dünyanın bilinci olarak tin, kendi başlangıcında henüz soyuttur, dünyasallık böylelikle hamlığa ve keyfiliğe bırakılmıştır." Gerçi **Hegel** burada İslam'ın doğu dünyasını aydınlattığını söyler; "ama somut gerçeklik için olan, Cermen dünyasının ilkesi yalnızca Cermen ulusları tarafından oluşturulmuştur." demekten de kendini alamaz.

Tüm İslam dünyası bir yana, **Hegel**'in özel olarak Türklere karşı tutumunu ortaya koyan bazı sözlerini, sırası gelmişken burada olduğu gibi vermek istiyoruz:

"Avrupalı devletlerin dışa karşı ortak bir ilgi-çıkarı Türklere karşı idi, doğudan Avrupa'ya akın akın istila tehdinde bulunan bu korkunç güce karşı idi. O, vaktiyle henüz sapasağlam, güçlü bir ulustu, gücünü fetihte buluyordu, bu nedenle sürekli savaş açıyordu ve yalnızca mütarekelere giriyordu. Fethedilen ülkeleri, Franklar'daki gibi, savaşçılara kişisel mülk olarak üleştiriyor, kalıtsal mülk olarak değil; daha sonra kalıtsallık ortaya çıktığında ulusun gücü kırılmıştı. Osmanlı gücünün tazeliği, Yeniçeriler, Avrupalılar için bir dehşetti. Bu amaçla güzel ve güçlü Hıristiyan çocukları, başlıca olarak yıllık askere almalar yoluyla Yunan tebalarda bir araya getiriliyor, uzlaştırılıyor, zorla İslam yapılıyor ve gençlikte onlara silah eğitimi yaptırılıyordu; onlar, keşişler gibi, ailesiz, kardeşsiz, kadınsız, tamamen bağsız ve korkunç bir sürü idiler. Doğudaki Avrupalı güçler, Avusturya, Macaristan, Venedik ve Polonya, hep birlikte Türklere karşı koymak zorundaydı. İnebahtı savaşı, İtalya'yı ve belki de bütün Avrupa'yı barbarların istilasından kurtardı."[58]

Türkler Avrupa'yı istila etmekle "barbar" olurken, daha önce Avrupalılar, haçlı seferleriyle İslam ülkelerine saldırır, burada binlerce sivil Müslüman ve Yahudi'yi, yine kendi ülkelerindeki Yahudileri kılıçtan geçirirken, bu, **Hegel**'ce "barbarlık" olarak nitelenmek için yeterli sayılmaz. Barbarlık bir yana bu eylemler, etkileyici sözlerle kutsanır. Çünkü amaç kutsaldır ve kutsallık yalnızca Hıristiyanlığa özgüdür! **Hegel** söylüyor: "Kutsal ekmek, en yüce olan şey, sayısız kilisededir; **İsa**, şimdileşmiş teklik için tözsel dönüşüme uğramış olarak pekala buradadır... Buşimdi, zamanda geçmiştir, ama uzamsal olarak ve uzamda somut olarak, bu yerde, bu köyde vbg. kazanılmış bir Bu-dünya'dır. O halde bu Bu-dünya, Hıristiyanlık'tan uzaklaşmış olan, onun yeniden kazanmak zorunda olduğu şeydir... Kutsal yerlerin ve **İsa**'nın mezarının kilisenin mülkiyetinde olmaması, Hıristiyanlığa yakışmaz. Hıristiyanlık bu duyguyla birleşmiştir; bundan dolayı o, haçlı seferlerine girişti ve o, bu sırada şuna buna değil, tersine biricik bir ereğe - Kutsal Toprağı fethetme ereğine sahipti. (...) Böylece Hıristiyanlık, en yüksek iyinin mülküne geldi."[59] Haçlı seferlerini yücelten bu sözler, bu tarzda uzar gider.

Ortaçağ, toplum-devlet yapısı bakımından feodaliteyi ortaya koyar. Haçlı Seferleri sonrasında, Ortaçağ'ın sonlarına gelindiği bu zamanda, feodaliteden monarşiye geçilir. "Feodalitenin ilkesi, kendi başına hukuk olmaksızın tek kişilerin, prenslerin, hükümdarların dışsal gücüdür. (...) Monarşi ilkesi de üstün güçtür, ama ... bu güç, başlıca olarak bir devlet gücüdür ve kendi kendisinde tözsel, hukuksal ereğe sahiptir. Feodalite, katıksız efendilerin ve kölelerin olduğu bir poliarşidir. Buna karşın monarşide efendi ve köle yoktur... Buna göre monarşide istem teklere tabi olur ve egemenliğin bir bütünsel özü oluşur."[60] Almanya ve İtalya'da feodaliteden monarşiye geçiş, feodal bağıntının tamamen bertaraf edilmesiyle vuku bulur.[61] Böylece Cermen dünyasının, aynı zamanda dünya tarihinin üçüncü ve sonuncu evresi olan yeniçağa gelinir. Bu da başlıca olarak iki aşamadan, yani Reformasyon ile Aydınlanma ve Devrim'den oluşur. Ama ilginçtir ki, **Hegel**'in "Tarih Felsefesi Dersleri"nde Rönesans'a hiç yer verilmez. Belli ki bunun nedeni, Rönesans'ın onun sevgili Almanya'sına hiç uğramamış olmasıdır.

Reformasyon'un, **Luther**'in başı çektiği dinsel bir hareket olarak Alman kö-

kenli olduğuna kuşku yoktur. **Hegel**'e göre, Reformasyon kilisenin bozulmasından, kokuşmasından meydana geldi. "Kilisenin bozuluşu rastlantısal değildir, yalnızca, gücün ve egemenliğin yanlış-kullanımı değildir... Kilisenin bozuluşu, kendi kendisinden çıkıp açılmıştır."[62] **Hegel** diyalektiği burada da kendini gösterir. Bundan dolayı **Luther** öğretisi, dışsal olan her şeyi dışarda bırakan katolik öğretiden başka bir şey değildir. O, Hıristiyanlığın özünü, içsel olanını benimsemiştir. Reformasyon, yani protestanlık, devlet oluşumunu da etkilemiştir. Zaten devlet temelini dinde bulur. "Devletler ve yasalar, dinin gerçeklik bağıntılarında görünümünden başka bir şey değildir. Bu, Reformasyon'un esas içeriğidir; insan özgür olmak için, kendisini kendisiyle belirlemiştir."[63]

Aydınlanma'ya bir tepki olarak ortaya çıkan romantizmin filozofu **Schelling**, "akıl üstüne mırın kırın eden" bir anlayış ve "düşünce boşluğu" olarak gördüğü Aydınlanma'ya tümden karşı çıkmıştı. **Hegel**'in Aydınlanma'ya karşı tutumu ise hem olumlayıcı hem olumsuzlayıcı yöndedir. Daha doğrusu o, bu tutumu bir Fransız felsefesi olarak gördüğü Aydınlanma karşısında takınır. **Hegel**'e göre, bu felsefenin dine, alışkanlıklara, ahlaka, kanılara, yasal düzene, devlete, yönetime, siyasal ve hukuksal yetkeye, anayasaya, sanata, kısacası, ortaya konulmuş her şeye karşı bozguncu tutumu olumsuzdur. Olumlu yön ise, başlıca olarak, insanın kendisinde kökensel olarak hak-hukuk duygularının bulunduğu yönündeki varsayımlardır.[64] Ancak **Hegel**, Aydınlanma'yı yalnızca bir Fransız felsefesi olarak anlamakla yetinmez. O, Aydınlanma'nın dünya tarihi bakımından önemini de dile getirir. Fakat bu değeri o, Aydınlanma'nın asıl kendini gösterdiği, arkasından devrimi getirdiği Fransa'ya değil de yine Almanya'ya, yani **II. Friedrich** çağına verir. **Hegel** söylüyor: "II. Friedrich, kendisiyle yeni dönemin gerçekliğe çıktığı, orada gerçek devlet-ilgisinin kendi genelliğini ve en yüksek haklılığını elde ettiği hükümdar olarak adlandırılabilir... Onun ölümsüz eseri, doğma büyüme buralı [yerli -ç.] bir yasa kitabı, yurt hukukudur... Böylece şimdiki bilinçte temelini bulmuş olan bu belirlenimler, doğa yasaları ve doğru ve iyi olanın içeriği, akıl diye adlandırıldı. Bu yasaların geçerliliğine Aydınlanma denir. O, Fransa'dan Almanya'ya geldi ve tasarımların yeni bir dünyası burada doğdu."[65]

Fransız Devrimi dünya tarihsel değere sahiptir. Bu devrim yoluyla liberalizm, Fransa'dan İtalya'ya, İspanya'ya, tüm roman dünyasına yayıldı. Ancak bu katolik ülkelerde Reformasyon vuku bulmamıştı. "Bu roman dünya, dinsel kölelik yüzünden politik özgürsüzlükte mıhlanıp kalmıştı. Çünkü o, vicdan özgürlüğü olmaksızın hukukun ve özgürlüğün zincirlerinin çözülmesi, reformasyon olmaksızın bir devrim olabilmesi bakımından yanlış bir ilkedir. (...) Diğer uluslar ve özellikle protestan uluslar bu roman uluslarının karşısında bulunurlar. (...) Almanya, muzaffer Fransız ordularınca çiğnendi, ama Alman ulusallığı bu yükü silkip attı."[66] Fransız etkisiyle uyandırılmış olsa da hukuk yasaları Almanya'nın temel bir momentidir. Üstelik, **Hegel**'e göre bu yasalar, Fransa'daki ilk eksikliklerini de artık burada kendilerinde bulundurmazlar. Burada her yurttaş devlet memurluğuna yükselme hakkına sahiptir. Yönetim ancak memur dünyasında huzur içindedir. Bu dünya, bireyin kendi istencini kendi isteğiyle genele, yani bu memur devletine vermekle

tam özgürlüğe ulaştığı dünyadır. Böylece ortaya çıkan bilinç, içinde özgürlük ilkesinin gerçekleştiği biçimin ana momentidir. Dünya tarihi de son ereğini bu özgürlük kavramında bulur.

2.4 "TARİHİN SONU"

Hegel'e göre, tinin kendini açıp, çeşitli basamaklardan geçerek kendini geliştirdiği ve son ereğine vardığı süreç, yani dünya tarihi, tinin kendini özgürleştirmesi ve kendi tam bilgisine ve bilincine ulaşmasını gösterir. Bu erek, başlangıçta tinde olanak olarak vardı ve sonunda Cermen dünyasında tamamiyle gerçekleşti. "Tarihin bu son evresi" diyor **Hegel**, "bizim dünyamız, bizim günümüz"dür.[67] "Dünya tarihi doğudan batıya doğru ilerler; çünkü Avrupa dünya tarihinin kesin sonudur, Asya başlangıçtır. (...) Buradan [doğudan] dışsal, fiziksel güneş doğar ve batıda batar: ama onun yerine burada yüksek bir parıltı saçan öz bilincin iç güneşi doğar."[68] Ve ama bu "iç güneş"in batması diye bir şey söz konusu değildir. Zaten bu yüzden bu evre tarihin sonudur. Dünyanın bu sonu, "tüm düşünen varlıkların birlikte kutsadıkları", "güneşin muhteşem bir doğuşu"dur.[69] "Bu son erek, Tanrı'nın dünya ile istediği şeydir; ama Tanrı en yetkin olandır ve bundan dolayı kendi kendisinden, kendisinin kendine özgü istencinden başka bir şeyi isteyemez."[70] Kuşkusuz, dünya tarihi hakkındaki böyle kesin, katı bir sav, yalnızca safdil bir inançtan öteye geçemez. Ama **Hegel**'in bu inancı, onun başka bir düşüncesiyle de örtüşür. **Hegel** söylüyor: "Eğer felsefe, kendisine karanlık bir tablo çizerse, o zaman yaşamın bir biçimi yaşlanmıştır ve o, bu tablo ile gençleşemez, fakat yalnızca bilinebilir; Minerva'nın baykuşu, uçuşuna ilkin akşamın alaca karanlığında başlar."[71] Bu sözlerin, **Hegel**'in tarih felsefesi bakımından anlamı şudur: Tarih böylece sona ermiştir. Bu, felsefenin çizdiği karanlık bir tablodur. Bu sayede, yeni bir yaşam biçimi, yeni bir çağ başlatılamaz. Şimdi yalnızca bilgi söz konusudur. Çünkü bir şey olup biter, ancak bundan sonra onun bilimi yapılabilir. Bu aynı tutumu **Hegel**, sanat konusunda da ortaya koyar. Ona göre sanat, eski çağlarda olduğu gibi, artık tinsel gereksinimlerin doyurulması değildir. "Bundan dolayı bizim günümüz, kendi genel durumu bakımından sanata elverişli değildir. (...) Sanat, kendi en yüksek belirlenimi yönünden bizim için geçmiş bir şeydir. (...) Bu nedenle sanatın bilimi, bizim çağımızda, sanatın kendisi için sanat olarak artık tam doyumu verdiği çağlarda olduğundan çok daha fazla ihtiyaçtır."[72] Böylece demek ki **Hegel**'in, tarihin bilimini (tarih felsefesini) ve sanatın bilimini (estetiği) yapması için bu ikisinin de onun düşüncesine uygun olarak bitmiş olması gerekiyordu. **Hegel**'in sadık öğrencileri, onun bu tutumuna uygun olarak, **Hegel**'den sonra felsefenin de bittiğini söylemişlerdir.[73] Günümüzde de bazı çevrelerde görülen bu "bitti" söyleminin demek ki yaklaşık 150 yıllık bir geçmişi var. **Hegel**'e göre tarih ve sanat, 19. yüzyılın ortalarında sona ermişse, yüzyılımızdaki iki dünya savaşını, Ekim Devrimini ve Sovyetlerin çöküşünü, sanatın her dalındaki onca devrimci, öncü sanatçıyı nereye koyacağız? **Hegel**'cilere göre, felsefe **Hegel**'le birlikte son bulmuşsa, **Marx**'a, **Nietzsche**'ye, **Husserl**'e, **Heidegger**'e, **Wittgenstein**'a ne diyeceğiz? Günümü-

zün "bitti"cilerine de doğru yanıtı, elbette ancak gelecek verebilir.[74]

DİPNOTLAR:

1. Hegel, G.W.F., Werke 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S.521, Suhrkamp 1976.

2. Schelling-Hegel karşılaştırması için "Postmodern Tartışmanın Neresindeyiz?" (*Türkiye'den Felsefe Manzaraları 1* içinde. Üçüncü baskı: Küyerel Yayınları, 1998) başlıklı yazımız ile "Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat. Schelling Felsefesinde Bir Araştırma" (Kabalcı Yayınevi 1995) adlı kitabımıza bakılabilir.

3. Hegel, Werke 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.24, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.

4. Bkz. Hegel, Werke 12, S.529.

5. Hegel, Werke 12, S.27.

6. Örneğin bkz. Hegel, Werke 12, S.27, 40, 53.

7. a.g.y., S.53.

8. a.g.y., S.27.

9. a.g.y., S.540.

10. Bkz., a.g.y., S.28.

11. a.g.y., S.29.

12. Hegel, Werke 9, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, S.24, Suhrkamp 1978.

13. Bu paragraf için krşl. Macit Gökberk, *Hegel'in Felsefesi - Yaşayan Yönleriyle*, Felsefe Arkivi, sayı:18, İstanbul 1972.

14. Bkz. Hegel, Werke 10, *Enzyklopädie der phil. Wissen. III*, S.38, 40, Suhrkamp 1976.

15. a.g.y., S.393-394.

16. Burada "macera" sözcüğünün "olup biten şey" demek olan sözlük anlamına gönderme yapmak istiyorum.

17. Hegel, Werke 12, S.545.

18. Evrensel aklın ya da tinin tarihte kendini açması ve tarihin böyle bir açınım olarak görülmesi düşüncesi, Schelling'de şöyle dile getirilmiştir: "Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen, gitgide örtüsünü kaldıran bir açınımıdır." (Sämtliche Werke, I, III, 603.)

19. Hegel, Werke 12, S.31.

20. Alıntılayan K. Jaspers; *Schelling*, S.116, Piper, München 1955.

21. Hegel, Werke 12, S.29.

22. a.g.y., S.11.

23. a.g.y., S.11.

24. a.g.y., S.11-12.

25. Krşl. Aristoteles; *Poetika*, IX, 1451 b.

26. Bkz. Hegel, Werke 12, S.545.

27. Bkz. a.g.y., S.16.

28. Hegel, *Tarihte Akıl*, S.17, Türkçesi: Önay Sözer, Ara Yayıncılık 1991. (Özgün adı *Vernunft in der Geschichte* olan bu kitap, Burada "Werke 12" diye geçen, *Hegel'in Tarih Felsefesi Dersleri*'nden oluşturulmuştur.

29. Hegel, Werke 12, S.550-551.

30. Bkz. a.g.y., S.554.

31. a.g.y., S.19.

32. a.g.y., S.20.

33. a.g.y., S.20.

34. Bkz. a.g.y., S.26-27.

35. a.g.y., S.30.

36. a.g.y., S.133.

37. a.g.y. s.31.

38. *Tarihte Akıl*, S.82.

39. Hegel, Werke 12, S.38.

40. a.g.y., S.49.

41. *Tarihte Akıl*, S.113.

42. Penat: Roma'da yurdu ve aile ocağını koruyan Tanrı.

43. Hegel, Werke 12, S.60.

44. a.g.y., S.74.

45. *Tarihte Akıl*, S.154.

46. a.g.y., S.76.

47. Bkz. Hegel, Werke 12, S.77.

48. Bkz. a.g.y., S.86.

49. a.g.y., S.97.

50. a.g.y., S.135.

51. a.g.y., S.137-138.

52. a.g.y., S.294.

53. a.g.y., S.138-139.

54. Bkz. a.g.y., S.348-359.

55. a.g.y., S.385.

56. Hocamız Takiyettin Mengüşoğlu, derslerinde Hegel'in tarih felsefesini anlatırken, burada kendi hocası Nicolai Hartmann'a atıfla Bizans tininin gençleşerek Türklere geçtiğini söylemişti. Hegel'de halk tini olarak öznel (subjektif) tinin, yaşlanmış, ömrü tükenmiş bir halktan, onun yerini alan diğer bir halka gençleşerek geçtiği kabul edilir. Bu, "aklın hilesi" kavramına da uygundur. Tin, önceki halkla işi bittikten sonra, onu tarihin çöp tenekesine atıp yenisini ele alır. Bizans tini, hemen hemen bütün kurumlarıyla, bu arada "Bizans oyunları" denen şeyle de Osmanlı'ya geçmişti. Ancak Hegel'in böyle bir şeyi söyleyebilmesi için en azından onun Hartmann gibi Hıristiyan-Cermen bakış açısından kurtulmuş olması gerekirdi.

57. a.g.y., S.140.

58. a.g.y., S.514.

Türkler hakkında benzer düşünceleri, Hegel'den önce, Alman tarih felsefesinin öncülerinden Herder'de

de buluruz. Herder'e göre, "Avrupa'da üçyüz yılı aşkın bulunuşlarına rağmen, dünyanın bu bölümüne daima yabancı kalan Türkler"e öfkelenmekte o, Hegel'den geri kalmamıştı: "Ne çok sanat yapıtı bu cahillerce yıkıldı! Bir daha asla yerine gelemeyen ne çok şeyi onlar yok ettiler! Onların ülkesi, orada yaşayan tüm Avrupalılar için büyük bir hapishanedir. Bu hapishane zamanı gelince ortadan kalkacak. Çünkü binyıllardan sonra hâlâ Asyalı barbarlar olmak isteyen yabancıların, Türkler'in Avrupa'da ne gereği var?" Bu sözlerin kaynağı ve konuyla ilgili daha geniş bilgi için "İnsan: Burada ve Her Yerde! Evrensellik-Yerellik Sorununa Herder ve Goethe Dolayımında Bir Bakış" (Toplumbilim, sayı:8, Haziran 1988, İstanbul.) adlı yazımıza bakılabilir.

59. a.g.y., S.469-471.

60. a.g.y., S.478.

61. Bkz. a.g.y., S.480.

62. a.g.y., S.492.

63. a.g.y., S.497.

64. Krşl. "Aydınlanma" başlıklı yazı: *Arayışlar Felsefe Konuşmaları-1* (Küyerel Yayınları, 1998) adlı kitabımız içinde.

65. Hegel, Werke 12, S.523.

66. a.g.y., S.535-538.

67. Bkz. a.g.y., S.524.

68. a.g.y., S.134.

69. Bkz. a.g.y., S.529.

70. a.g.y., S.33.

71. Hegel, Werke 7, S.28.

72. Hegel, Werke 13, *Vorlesungen über die Ästhetik*, S.24-26, Suhrkamp 1970.

73. Örneğin Arnold Ruge, 1841'de Hegel felsefesinin "bütün felsefelerin en sonuncusu" olduğunu yazıyordu. (Bkz. Jürgen Habermas; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.65, Suhrkamp 1991.)

74. Günümüzde "tarihin sonu"ndan söz eden popüler adlardan biri olan Francis Fukuyama'nın bu düşüncesi üstüne olan eleştirimiz için *"Tarih Bitti" mi?* başlıklı yazımıza bakılabilir: *Türkiye'den Felsefe Manzaraları-2* (Küyerel Yayınları 1998) içinde.

Aydınlanma olarak tarihli yaşama

Attilla Erdemli

1. YAŞAMA SORUNU BAKIMINDAN, AYDINLANMA VE TARİHLİLİK

Yaşama Sorunu İnsan'ın varoluş sorunudur. Bu nedenle o sahip olduğumuz olanakların en büyüğüdür. Hatta ondan daha büyük, daha güçlü, daha kuşatıcı ve daha olumlu bir başka olanağımız yoktur. Doğamıza içkin, sahip olduğumuz her türlü olanağın nedeni de Yaşama Sorunu'dur. Bedeni, tinsel güçleri, duygusal yaşamı ile İnsan Doğası, Yaşama Sorunu'na göre biçimlenmiştir. Buna karşın günübirlik süreçte genellikle sorunlardan arınmış ve onlardan uzak bir yaşam özlenir. Sorunsuz bir yaşama özlemi de Yaşama Sorunu'nun bir sonucudur. İstenir ki, her türlü zorluğun, engelin kalktığı, pürüzsüz, rahat, huzurlu, sağlıklı, mutlu bir yaşam sürdürelim. Bu isteğin en yücelmiş biçimi olarak da Cennet tasarlanır. Cennetin nasıl bir yer olduğunu kimse bilmiyor, fakat eğer yaşama tembellerinin tasarladığı gibiyse; Cennet'i istemek ölümü istemektir. Çünkü, İnsan için yaşamak, varlığından doğan, çok yönlü sorunlara atılmaktır. İnsan olmanın da, İnsanlaşma'nın da Yaşama Sorunlarıyla uğraşmaktan başka yolu yok.

"Sorunlara Atılmak" sözü yaşamamızın, geriye hiç bakmadan, hep ileriye dönük olduğu izlenimini yaratabilir. Oysa dünü, bugünü ve yarınıyla bir bütün olan tek yaşama İnsan yaşamıdır. Dünü yok sayan bir yaşama, bugün tökezler, tıpkı hep yarını gözeten yaşama gibi; yalnızca bugünü var kabul eden bir yaşama ise yalnızca yerinde saymaktadır. İnsan için Yaşama'nın büyüklüğü, önemi ve sorunsallığı daha burada başlamaktadır: Bir hayvan için dün yoktur. İnsan ise bir "Arkadyalı Çoban" bile olsa bellek sahibidir ve dünü bir yerde, bir nedenle anımsar, onu

dikkate alır, ondan yararlanır. Daha burada bile İnsan yaradılışının veya varlık yapısının sorunsala göre olduğu görülebilmektedir. Yine de bu yapıyı göz ardı ederek yaşamayı bekleyenler ve umut edenler vardır. Onlar kendilerinde gerçekleşmeyi bekleyen İnsanlaşma'ya hayvansı bir direniş içindedirler.[1]

Durumu sorunlaştıran, sorunu da zorlaştıran bir başka öğe, mutluluk. İnsan her canlı gibi, doğal olarak acılardan kaçan, hazza yönelen bir tavra sahiptir. İnsan'ın hayvandan en temel ayrımlarından biri, hatta onu İnsan kılan özelliklerinin başta geleni "İnsanlaştırma" olgusudur. Hayvan doğada, kendisi de bir parçası olduğu çevrede yaşar. Yaşaması için gerekli her şey orada vardır ve onun yalnızca kalkıp onu alması gerekir. İnsan ise ne belli bir doğal çevreye doğar, ne de her şeyi hazır bulur; O yaşaması için gerekli her şeyi kendisi yapacaktır. **Kant** bunu bir tür zorunluluk, doğanın bir belirlemesi olarak gösterir. "Doğa İnsanın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir."[2] Ayrı deyişle, yaşama ortamını, yaşama biçimini, kısaca her yönüyle yaşamasını kendisinin yaratması, kendisinin belirlemesi; işte İnsanlaştırma Olgusu budur. Sözgelimi, doğadaki bütün varlıklar hareket ederler. Fakat İnsan hareketi eyleme dönüştürür ve böylece O'nun artık hareket etmesi değil, eylemde bulunması ya da eylemesi söz konusudur. Aynı durum haz konusunda da kendisini gösterir. İnsan kaba, ilkel hazla yetinmez, onu İnsanlaştırır ve mutluluğa dönüştürür. Bu noktada onun doğasından kaynaklanan ve yalnızca İnsana özgü olan önemli bir durumla karşılaşılır: İnsan'da o kaba, ham hazzı isteyen, ona gereksinme duyan bir yan bulunmaktadır. Bu İnsan'ın ilkel, doğal yanıdır; kabadır, hamdır. İçimizde, bizimle birlikte var olan, yaşadığımız sürece birbirini alt etmeğe ve biri diğerine üstün gelmeye çalışan, fakat asla ortadan kaldırılamayan iki güçten biridir bu ilkel yanımız. **Kant** buna sanki ikinci doğamız[3] der; gerçi o varlığımızda böyle ikinci bir doğa bulunduğu kanısında değildir, fakat İnsan'ı erginleşmeden alıkoyan, sürekli tembelliğe ve tembelliğin ilkel hazzına çeken gücü de göz ardı etmez. İlkel yanımız karşısında İnsan yanımız bulunur: O bir gizil güç(potansiyel) olarak vardır ve bizden somutlaştırılmayı, gerçekleştirilmeyi bekler. Onu gerçekleştirdiğimiz ölçüde İnsanlaşırız. Burada İnsanlaşmak, kendimizde bulunan gizil gücü somutlaştırmaktır, fakat o gerçekleştikçe kendimizi insanlaştırıyoruz demektir. Böylece ham yanlarımıza biçim verme gücümüz artar. İşte bu nedenle ilkel yanımız hazla yetinirken, İnsan yanımız hazzı mutluluğa çevirir.

Birbiriyle sürekli çatışma içinde bulunan bu iki güç, Yaşama Sorunu'nun önemli alanlarından birini oluşturur. İnsan yaşamı çok zaman bu iki gücün çatışmasıdır: Yukarda değindiğim gibi, biri diğerini asla yok edemez, yalnızca bastırabilir. Bunlardan ilki; ilkel olanı diğerinden daha çok doğal olduğundan, ikinci yanımız olan İnsan'a hep üstün gelir ya da bir yerde ona teslim oluruz. İkinci yanımızın, yani İnsan yanımızın güçlenmesi ancak küçük yaşlarda başlayan doğru bir yetişme[4] ile olasıdır. Yukarda "durumu sorunlaştıran, sorunu da zorlaştıran" derken, ilk gücün, yani doğaya daha çok uygun ve bağlı, daha çok ham, kaba ve kolay, kestirme olanla yetinen ilkel[5] yanımızın mutluluk için gereken çabadan kaçınmasını ve hazza yönelerek yaşamanın İnsanlaştırılmaktan uzaklaşmasını anlıyorum.

Yaşamamı ne ölçüde İnsanlaştırıyorsam, ben de o ölçüde İnsanlaşıyorum demektir. Bu süreçte bana en gerekli olanlardan biri "Tarih-içi" yaşamamdır. Bu da yaşamayı ister istemez tarihli kılacaktır, fakat bir koşulla; biraz sonra ele alacağım gibi, tarih hamalı olarak değil. Tarih yaşama hamallarının sırtında taşınmak için değil, yaşama mimarlarının elinde her seferinde yeniden yorumlanıp, yaratılmak içindir. Ancak o zaman **Nietzsche**'in "plastik güç"[6] dediği bu yapıcı-yaratıcı güç, yaşanmış olan zamanı bugüne ve yarına katabilmektedir.

1.1. TARİHLİLİK VE AYDINLANMA

İnsanlaşmanın taşıyıcısı olan yaratıcılık tarihe de dayanacaktır, fakat tarihli olmanın bir başına yeteceğini hiç düşünmüyorum. Hiçbir Tarih kendi başına yaratıcı olamaz. Öyleyse bir başka etkinliğin tarihi yoğurması gerekiyor: Bu güç, olmuş olanı ele alan, çözümleyen, anlayan, yorumlayan, değişik sonuçlar çıkartan, bu sonuçları tartışan, tarihi dünden bugüne, bugünden yarına, yarında zamana yayan güçtür. İşte tarihli olmak ile aydınlanma burada kaynaşmakta ve tarihle ya da tarihte aydınlanma ortaya çıkmaktadır. Kavrama tarihsel aydınlanma da denilebilir. Nasıl söylenirse söylensin, aydınlanma ile tarihli olma İnsan Yaşaması'nın iki önemli tavrıdır ve birlikte gelişirler. Aydınlanmacı tutumun bulunmadığı bir tarihlilik kısa sürede doğru yolundan sapmaya ne ölçüde hazırsa, tarihsiz bir aydınlanma çabası da o ölçüde pek çok bakımdan aydınlanmamış bir süreç olacaktır. Öte yandan, bu önemli bağlılığa karşın tarihliliğin ölçülü kullanılması, abartılmaması da **Nietzsche**'nin belirttiği üzere, özellikle yaşamaya zarar vermesi bakımından dikkate edilmesi gereken bir konudur.[7]

Aydınlanma 18. yy.'ın, Tarih ve tarihlilik ise 19. yy.'ın çocukları olarak bilinirler. Fakat her ikisi de tavır olarak, düşünmeye başlamış olan, yani; soran, bilmek isteyen, arayan İnsan' a dek geri giderler. O dönemde İnsan için değişik olayların nedenini bilmek, kolayca elde edemediği yiyecek kadar önemli bir gereksinmedir. Yaşadığı, başından geçen her olay bu nedenle önemlidir ve onları büyük bir özenle korur, unutmaz, kullanır, yeni olaylarla karşılaştırır, denetler. Bu yolda belleği onun en büyük dayanağıdır, öte yandan böyle yapmaya da zorunludur, çünkü ortada canlılığını sürdürme türünden bir varolma sorunu vardır. Bellekte tutmanın ve aktarmanın en iyi aracı da yaşananı öyküleştirmedir.[8] Öykü, bilgi geleneğinin oluşmadığı her toplumda değişik yaşama deneylerinin aktarılmasının en iyi aracı olagelmiştir. Geçmişin deneyimlerinden yararlanmak böyle sağlanıyordu ve bu bir tür tarihlilikti. Bu bilgiler giderek İnsan'ın temel sorularına yanıt ararken yarattığı mitoslarda da işlevsel oldular. Mitoslar ağırlıklı olarak tarihlilik tavrının görüldüğü, yanıt verdiği sorunlar bakımından da bir tür aydınlanmanın gerçekleştiği evren, tanrı, yaşama, ölüm, bu ve öteki dünya üzerine İnsan'ın ilk sistemleşmiş bilgileridirler. Daha sonraki zamanlarda büyük din sistemleri bu görevi üstlendiler. İster mitolojik düzeyde ve isterse de gelişmiş düzeyde olsun her din kendi bilgileri dışındakilere direnir. Giderek din dışında bilimler, felsefeler, sanat, teknolojik gelişmeler, değişen yaşama koşulları, geçişmeyle başka toplumlardan gelen bilgilerin harman-

lanması, yoğrulması, bütünleşmesiyle ortaya çıkan dünya görüşleri ve yaşama anlayışları dinin sunduğu evren ve yaşama anlayışının çatışması kaçınılmaz olur. Çatışma bazen büyük aykırılıklara dayanarak, bazen de İ. Ö. 6. yy.'da görüldüğü gibi küçük kımıltılar biçiminde gerçekleşir.

Batı düşünce tarihinde, alışılagelmiş bilginin dışında bir bilginin aranışıyla ilkin İ.Ö. 6. yy.'da karşılaşıyoruz. Bu bilginin niteliğini yaklaşık iki yüzyıl sonra **Aristoteles** şöyle belirleyecektir: "Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan İnsan'a özgür İnsan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o kendi amacı için vardır. Bundan dolayı, ona sahip olmaya İnsan'ın gücü ötesinde olan bir şey gözüyle bakılabilir. Çünkü İnsan doğası birçok bakımdan sınırlıdır. Dolayısıyla **Simonides**'e göre «yalnız Tanrı bu imtiyaza sahip olabilir» ve İnsan'ın kendine uygun olan bilgiyi aramakla yetinmemesi doğru değildir. ... Çünkü en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu bilimin iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. ..."[9] Kuşkusuz başlangıçta, böyle bir sav ile ortaya çıkılmamıştı: **Thales**'de böyle bir düşünceye rastlamıyoruz.[10] O yalnızca, İnsan'ın Yaşama Sorunu'na mitosların verdiği yanıtların artık yeterli olmadığı, bu nedenle için için yeni arayışların başladığı bir dönemde, daha ayrı bir evren anlayışı için her şeyin özünün sorun edilmesini gündeme getirmiş ve bu yolda ilk denemeyi yapmıştır. **Thales** 'in anamadde (arkhe)yi sorması ne bir rastlantıdır, ne de bir işgüzarlık, bütünüyle bir zorunluluktur. Geçmişi yeni bir bilgi için sorgulayan; o bilgiyi tüm bilgi donanımı ile arayan bu tavır aydınlanmacı olduğu ölçüde tarihli bir tavırdır. Yine de geleneksel evren tasarımı ve yaşama bilgilerinden bütünüyle bir kopuşun olduğu söylenemez. **Sokrates** öncesi doğa filozofları da, mitoslardaki gibi, günübirlik yaşamalarında karşılaştıkları görünüşün ardında bulunan temel öğeyi aramaktaydılar.[11] Yeni bir evren ve yaşama anlayışı getirecek olan bu çabanın, mitoslara aykırı olmasına karşın onlara koşut özellikler de taşıması, olgunlaşmasını engelleyecek tepkileri almamasını sağladı. Bu da onun önemli bir süre kendi kabuğunda, fakat rahatça gelişmesine olanak verdi. İşte buradan bir yanıyla İnsan yaşamını sıkıştıran, daraltan her türlü düşünceye karşı duran; diğer yanıyla her türlü gerçekliğin arkasında bulunan hakikati araştıran ve Yaşama Sorunu'na en geçerli yanıtı buradan devşireceği umudunu taşıyan bir düşünme ve yaşama tavrı gelişti. Genel olarak Felsefe adı verilen bu yaşama tavrının önemli iki yanı aydınlanma ve tarihlilikti. Yaşama Sorunu'nu bir bütün olarak ele alabilen bu düşünme biçimi aydınlanmayı olduğu kadar tarihliliği de İnsan'ın bir temel tavrı olarak inceleme sorumluluğuna sahip tek uğraş olarak gelişti.

2. AYDINLANMA VE AYDINLANMA TAVRININ BELLİ BAŞLI YANLARI

Biraz önce Aydınlanma Tavrı'nın, Aydınlanmaçağı'ndan daha önce geldiğini ve hatta İnsan yaşamının önemli bir özelliği olduğunu göstermeye çalıştım. Ayrıca Aydınlanmanın bir çağı olabileceği konusunda da köklü kuşkularım var. Aydınlanmanın İnsan için bir sorun durumuna getirilmesine ve değişik bakımlardan üzerin-

de durularak incelenmesine eğer bir çağ deniliyorsa, bu bir ölçüde kabul edilebilir. Fakat İnsanlığın aydınlandığı bir çağın olabileceği kanısında değilim. İnsan nasıl her yaşama atılımında yeniden aydınlanmak zorundaysa, İnsanlık da hep yeniden aydınlanmak; birey de, bütün de aydınlığını ve aydınlığın gerektirdiği erdemleri sürekli artırmak zorundadır. Bir veya birkaç konuda bir kere aydınlanmış olmak, yalnızca o zaman için geçerli olan ve bir kerelik aydınlanmadır; İnsan'ın bütün yaşamını kuşatacak ölçüde büyük bir aydınlanmaya ulaşmak gibi ne bir olanağı var ne de bir şansı. Yaşamamız tıpkı bedenimiz gibi: Bedenimiz harekete göre programlanmıştır ve hareket etmek zorundadır. Yaşamamız da aydınlanmaya göredir ve sürekli aydınlanmak zorundadır.

Önemsediğim bir sorun da işte burada ortaya çıkıyor: Herkes aydın olmayı, aydınlanmak gerektiğini savunuyor; bu kuşkusuz iyi bir durum. Yine herkes aydınlanma gerektiğini savunurken kendisinin aydın olduğunu da bir biçimde dile getiriyor; bu da iyi bir durum. Herkes aydın olmasına karşın, yine herkes aydınlanma gerektiğini savunuyorsa burada aksayan bir şey var demektir: Ya herkes aydın değil, ama aydınlanmanın iyi bir şey olduğunu öğrenmiş ve o konuda söyleme giriyor, ya herkes aydın, fakat her biri diğerlerinin aydın olduğunu kabul etmiyor, ya da herkes aydın, fakat aydınlanmayı da, nasıl aydın olunacağını da kimse doğru dürüst bilmiyor. Öte yandan, zaman zaman durup, görebildiğim ölçüde dünyaya bakıyorum: Dünya beni ürkütüyor; çünkü değişik kaynaklardan fışkıran bir sisli karanlığın İnsan Yaşamı'nı kapladığını görüyorum. Beni ürküten bu sisli karanlık değil; o her zaman vardır ve yaşamamızı sarmak için hep hazırda bekler. Yalnızca bizler –İnsanlar– onun coşup, kaynağından fışkırmasını ve üzerimize akmasını sağlıyoruz. İşte beni ürküten bu: Sorunun kaynağında İnsan'ın olması. Aydınlığı yitirmek, karanlık bir siste belirsizlikler içinde yaşamak pek çoğumuza haz veriyor. Haklı da görülebilirler, çünkü tembellik rahattır. Öyleyse neden, yine de sürekli aydınlanmadan söz ediliyor? Acaba aydınlanmaya kapıldık kaldık; onun ne ve nice olduğunu hiç sorun etmedik, yani ilkin, küçük bir zahmetle aydınlanma üzerine aydınlanmadık da ondan mı kaynaklanıyor bu zorluklar? Yoksa Aydınlanmanın kendisinde mi bir sorun var ve o mu karanlığı yaratıyor? Böylece sorun burada iki yanlı olarak ortaya çıktı kanısındayım: yayılmakta olan bu sisli, yapışkan karanlığın nedeni Aydınlanmada mı, İnsanda mı? İlkin Aydınlanma üstüne biraz aydınlanalım.

2.1. BİR YAŞAMA TAVRI OLARAK AYDINLANMA

Aydınlanmayı açıklayan, yorumlayan, onu savunan ya da ona karşı çıkan görüşlere baktığımızda, daha çok bir yaşama tavrı olarak ele alındığını görüyoruz. Bu konudaki birçok örnekten birine, **Jaspers**'in Aydınlanma görüşüne bakalım: "Aydınlanmanın istemeleri, araştırmaksızın doğru diye benimsemenin körlüğüne-büyüyle ilgili işlerde olduğu gibi kanıtlanamayan yanlış varsayımlara dayanması düşünülen davranışları, sınırlandırılmayan soru sormanın ve araştırmanın yasağına, geçmişten gelen önyargılara karşı yönelir. Aydınlanma, görüş ve eleştirel bir bilinç türü ve her görüş sınırı için, sınırlandırılmamış bir çaba ister. Düşündüğünün, istediğinin

ve yaptığının kendince aydınlatıcı olması, İnsan'ın benimsediği savdır. İnsan, kendince, düşünmek ister. İnsan, anlayışla kavramak ve doğru olanın elden geldiğince saptanmasını ister. Her İnsan için yaklaşılabilir olan deneylerle köklü bir bağlantı kurmak ister. İnsan, ortaya atmak için önünde bulunan ürün yerine, görüşün kaynağına varan yolu arar. Bir kanıtlamanın hangi anlamda geçerli olduğunu ve usun hangi sınırlarda başarısız kaldığını görmek ister. Sonunda, temellendirilmez varsayımlar olarak, yaşamının tabanını kurmak gereğinde kaldığı nesne için dayanak ister: Bunları izlediği yetke için, duyduğu derin saygı için, bu zaman ve durum içinde anlaşılamayan ve kavranılmaz olan nesneye beslediği güven için; boyun eğme konusunda da neden boyun eğdiğini bilmek ister. İnsan, doğru ve yerinde diye yaptığı, her nesne için, ayrım gözetmeden, içten gelen bir katılma koşulu öne sürer. Benimsediği kanı, kendi anlayış ortamına göre onaylanırsa diyeceği olmaz?[12]

Aydınlanma İnsan'ın en temel sorularından birine; "Nasıl yaşamalıyım? " sorusuna, kendisinin getirdiği yanıtlardan biridir. Bu soruya birçok yanıt verilebilir ve her yanıta özgü bir yaşama-davranma biçimi ortaya çıkar. Örneğin birey, içine doğduğu ve içinde büyüyüp, geliştiği toplumun değerlerini, yönlendirmelerini en iyi ve olumlu bularak; onlara ve toplumdaki yetkelere bağımlı bir yaşama-davranma biçimini seçebilir. Bu onun özgür seçimidir. Neden bunu seçtiği sorulacak olursa, değişik gerekçeler vererek o yaşama-davranma bağlamı savunulacaktır. "Nasıl Yaşamalıyım? " yalnızca İnsan için önemli bir sorundur ve İnsan bu soruyla yaşamında hiç değilse bir kez karşılaşabilen varlıktır. Soruna gelenekten, dinden, teknolojiden, tarihten, değişik dünya görüşlerinden, ideolojilerden değişik yanıtlar devşirilip, değişik yaşama-davranma bağlamları oluşturulabilir. Çok zaman kişi, hazır bulduğu bir bağlama katılmayı yeğler.

Aydınlanma da aynı soruya dayanır. Fakat, aydınlanma daha önce bir başka soruyu sorar: "Nasıl Yaşıyorum? " Aydınlanmada bu ön soru sorulmadan, "Nasıl Yaşamalıyım? " sorusuna geçilemez. Aydınlanma'da olan eleştirilmeden, olması gereken olanaksızdır. Çünkü, ikinci soruya aranacak yanıt, olanın eleştirisini gerektiren ilk sorudan hareketle gelişecektir. Aydınlanma sürdürülen bir yaşama-davranma biçiminin gözden geçirilmesini, yeniden düzenlenmesini getirir. Kendi başına aydınlanma olmaz; Aydınlanma ancak yaşamada belli bir gelişme sağlandıktan sonra olanaklıdır. Bu da bir tavır değişikliğidir. Aydınlanma bir yaşama tavrıdır. Yukarıdaki alıntıda **Jaspers**'in dile getirdiği de budur.

2.1.1. KANT'IN AYDINLANMA'YA GETİRDİĞİ AYDINLIK

Kant, bir yandan Aydınlanma Olgusu'nun çatısını belirlemiş, bir yandan da aydınlanmaya belli bir aydınlık getirerek, onun İnsan için önemini, zorluğunu ve gerekliliğini aydınlık bir dille ortaya koymuştur. Biraz sonra aşağıda değineceğim üzere, **Kant** görüşünde aydınlanma ile ahlâk, tarih ve tarihlilik arasında önemli bağlar, ilişkiler bulunmaktadır. Fakat Aydınlanma da kendi içinde aydınlatılmayı bekleyen ciddi sorunlar taşımaktadır. İşte **Kant**'ın Aydınlanma bağlamında yönelmediği alan budur. **Kant** Aydınlanmayı yalnızca temel işleyişi bakımından anlatır.

Kant'ın aydınlanma anlayışı'nın temelinde "erginlenme" bulunmaktadır. İnsan erginlenmesi gereken bir varlıktır, eğer erginlenmeyi başaramıyorsa, bu yeterli olmadığı için değil, kendi kendini böyle bir duruma düşürdüğü içindir. Bu da İnsan'ın kendi suçudur. "Aydınlanma İnsan'ın kendi suçuyla girdiği ergin olmama bağlamından çıkışıdır. Ergin Olmama durumundaki İnsanın aklını hep bir başkası yönetir, fakat kendisi kendisi için kullanmaz. Ergin olmamayı getiren suç İşte buradadır?[13]

Kant'ın "Erginlenme" –Mündigkeit– kavramını Antikçağ Ege Uygarlıklarında karşılaştığımız "erginlenme" ile bağıntısı bakımından ele aldığımızda, Antikçağ'daki anlayışta kavrama içkin bulunan sürekliliğin daha belirgince vurgulandığını görürüz. Sözgelimi **Platon** Symposion diyalogunda Erginlenmeyi bir yaşama yolu, bir yaşama tutumu olarak belirler.[14] **Platon** aynı yaşama tutumunu Phaidon diyalogunda ruhun ölümsüzlüğü ve İnsan'ın ölümsüz bir yaşamaya ulaşabilmesi bakımından yeniden temellendirmektedir.

İnsan bu dünyadaki yaşamasında ne ölçüde erginlenirse, o ölçüde ölümsüzlüğe ulaşma olanağı elde edebilmektedir.[15] **Kant**, İnsan Yaşamı bakımından böyle bir sürekliliği göz önünde bulundurmaz. Gerçi tarihlilik bağlamında aydınlanma ile süreklilik arasında erginlenme temelli sıkı bir bağlılık görür, fakat İnsan ve yaşamı bağlamında aynısını pek bulamamaktayız. Oysa Erginlenme –Initiation– aydınlanmanın en önemli temeli, hatta taşıyıcısıdır.

Kant'ın tarih anlayışıyla bağıntısını göz önünde bulundurarak, doğada da bir erginlenmeden söz etmek olası. Canlı doğada da bir erginlenme süreci var ve Her canlı varlık değişik erginlenme dönemlerinden geçer. Yüksek organizmalara geldiğimizde anne karnındaki gelişme ve olgunlaşma süreci bir erginlenmeyle son bulur ve bu yavrunun önceki yaşamının bitmesi, ileriki yaşama geçmesi, yani; dünyaya gelmesidir. Bundan sonra hayvan yavrusu türüne göre belli erginlenmelerden geçer ve olgunluk dönemine geldikten sonra erginlenme biter. Bu doğa tarafından, her bakımdan belirlenmiş bir canlı varlığın doğanın amacına uygun olarak gelişimidir. Bağımlılığın, özellikle de yaşamasının bütünüyle ve kendisi tarafından değiştirilemez biçimde bağımlılığın bulunduğu yerde ne özel bilinç, ne özgün işleyen akıl ve ne de aydınlanma söz konusudur. Hayvanlardaki erginlenme doğa tarafından saptanmıştır ve bağımlıdır. Erginlenmenin aydınlanma çizgisinde ortaya çıkabilmesi için özgürlük alanına girilmesi gerekmektedir. Doğa da böyle yapmıştır: İnsan'a gelindiği zaman, onun " hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesinde her şeyi kendisinin yapmasını istemiştir"[16] Ayrı deyişle İnsan erginlenmesini kendisi gerçekleştirecektir. Öyleyse yalnızca İnsan aydınlanabilir. O bunun olanaklarına sahip bulunduğu için böyle bir gelişmeden kendisini ancak kendisi ayırabilir, yani; kendi suçuyla ergin olmama durumuna düşebilir. Yukarda aydınlanmanın ancak bir yaşama-davranma biçimini elde ettikten sonra olabileceğine değinmiştim. İnsan'ın kendi aklını kullanıp, aydınlanarak yeterince denenmiş, belli bir yaşama biçiminden daha yetkin bir başkasına geçmesi bir erginlenmedir. Aydınlanma bakımından İnsan yaşamının gelişen, yetkinleşen, mükemmelleşen bir süreç olması erginlenme nedeniyledir: O bulunmadığı zaman yaşama yinelemelere dayanacağından, yani du-

rağanlaşacağından aydınlanma sönecektir.

Aydınlanma ile özgürlük arasındaki içten bağlılık da burada ortaya çıkmaktadır. İnsan'ın kendisini somutlaştırıp, gerçekleştirdiği yerde aydınlanma, erginlenme ve özgürlük iç içe, birlikte bulunurlar. Bu da İnsan'a en yaraşır olan yapıcı-yaratıcı yaşamadır. Özgürlük daha başka bir yaşama bağlamında yerini pek bulamaz. İlkin ve önemle temellendiği yer bireyin özgün yaşamasıdır, oradan yaşamanın diğer yanlarına yayılır. İnsan özgürlüğünü yarattığı sürece özgür olabilen bir varlıktır. **Kant** özgürlüğü aydınlanmanın bir koşulu olarak koyar.[17] Ayrı deyişle aydınlanmanın önüne koyar. Öte yandan aydınlanma da özgürlüğün somutlaşması, görülmesidir. Bu özgürlüğün bireysel bakımdan ele alınışıdır, bir de toplumsal bakımdan ele alınışı vardır. **Kant** bu bağlamda,[18] gerçi bireyi bütünüyle göz ardı etmez, fakat özgürlük bakımından bireyin ve toplumun karşı karşıya gelmesi, iki gücün özgürlüklerini dengeleyebilmesi önemlidir. Bir toplumda İnsan'ın makine gibi görülmesi, bireysel özgürlüklerin önemli ölçüde kırılmasıdır; bu da İnsan onuruna aykırıdır.[19] Aydınlanma İnsan onuruna en yaraşan yaşama tutumudur.

Burada **Kant**'ın şu soruya verdiği yanıtın belirlenmesi gerekir: İnsanlık onuruma uygun yaşama biçimi Aydınlanmaya engel olan nedir?

Kant Aydınlanmayla ilgili yazısının başında en büyük ve en önemli engel olarak İnsan'ın kendisini gösterir. "Sapere aude! Aklını kullanacak kadar cesur ol!"[20] Aklımızı kullanalım ve cesur olalım, ama neye karşı? **Kant**'ın İnsan'a büyük bir önem verdiğini söyleyebiliriz. İnsan, yalnızca O kendisini yüceltebilir ve alçaltabilir. Yalnızca O böyle her iki yaşamanın olanaklarıyla donatılmıştır ve birine karar verip öyle yaşamayı sürdürebilecektir. Bu İnsan dışındaki hiçbir canlıda bulunmaz. Dolayısıyla sanki iki doğamız varmış gibi düşünülebilir: Bir yanda tembel, korkak ve güçsüz olan, rahatına düşkün, başkalarının buyruğuna girmeye, aklını yetke saydığı kişi ya da kişilerin kullanımına sunmaya hazır doğamız; diğer yanda akla uyan, zaman zaman yanılsa da doğruyu bulan ve özgür yaşamaya yatkın, yaratıcı, onurlu, erginleşen doğamız. Burada sapere aude! savsözü, "Seni erginlenmekten, onurlu yaşamadan, aklını kendin için kullanmandan alıkoyan tembel ve korkak doğan karşısında diren! Aklına uy ve Sana yaraşır bir yaşamı sürdür!" diye anlaşılabilir. Böylece, sahip olduğum iki doğadan veya varlığıma ilişkin iki temel yaşama yatkınlığından akıllı olana ağırlık vererek yaşamak, aydınlanma olmaktadır. Ancak böyle bir yaşamayı başarabilenlerin başka İnsanların ve giderek kitlenin aydınlanma yoluna girmesinde bir katkısı olabilir.[21] Bireyler aydınlandığı ölçüde toplum ve giderek İnsanlık aydınlanma olanağı bulur.

2.1.1.1. AKIL YETER Mİ?

Kant aklın gücüne güveniyor. Öyle ki, aklın nerede geniş ve özgürce (offentliche Gebrauch), nerede sınırlı ve özel (privat Gebrauch) kullanılacağına[22] bile akıl karar verecektir. Akla böylesine büyük bir bağlılığa karşın yine de sormak gerekir; Akıl yeter mi?

İlkin soruyu biraz açmalıyım: İnsan yalnızca akılla aydınlanabilir mi? Aklımı tüm gücüyle tembel, korkak, onurlu bir yaşamayı haklı göstermede kullanabilirim; aklımı olumlu çizgide kullanabilir ve tüm yaşamamı yalnızca okuyup, araştırmalarla doldurup, bunlar dışında hiçbir şey yapmayabilirim; aklımla öyle yapıcı-yaratıcı çalışmalara girebilirim ki, ortaya koyduğum başarılar İnsanlık için büyük tehlikeler yaratabilir. Aydınlanmada aklın çok önemli bir işlevi bulunduğu, fakat bir başına yeterli olmadığı kanısındayım. Akıldan başka öyle bir şey daha olmalıdır ki, o akıl tarafından bulunmuş bile olsa, aydın bir yaşamada aklın işleyişini yönetmeli ve onun ilerlemesi gereken yoldan sapmasına izin vermemelidir.

Soruya verilecek değişik yanıtlar var. Fakat burada **Kant** Felsefesi bağlamında kalırsak, birbiriyle bağıntılı olan iki görüşe değinmek gerekir: Koşulsuz Buyruk (kategorischer Imperativ) ve Tarihin Amacı. İlkinde İnsan ya da akıl sahibi bir doğanın kendisi amaç kılınmaktadır.[23] Böyle yaşayan bir İnsan İyi İstenç (gute Wille) sahibi olacağından genel, bütün için iyi, olumlu ne varsa onu isteyecektir. Ayrı deyişle İnsanlığın büyük amacına uyacaktır. İşte burada tarihliliği ele almak gerekmektedir. Çünkü **Kant**'ın tarih anlayışı, İnsanlığın doğanın büyük amacına doğru ilerleyişinde biçimlenmektedir. Bu konuyu Tarihlilik bağlamında ayrıca ele alacağım (bkz.: 3.2.2.) için Aydınlanmanın diğer birkaç özelliğine değinmek istiyorum. Fakat daha önce yukarıdaki soruya daha açık bir yanıt vermek gerektiğini düşünüyorum: Akıl bir başına istediği ölçüde doğru çalışsın, İnsanın yaşamasına olumlu katkıda bulunması rastlantısaldır. Aklın doğru kullanılması, başarılı işlemesi kadar önemli olan aklın önündeki amaçlardır. Aydınlanma için doğru işleyen bir akıl kadar, doğru amaçları bulunan akıl da önemlidir.

2.2. AYDINLANMA BİREYSELDİR.

Yaşamam benimdir ve ondan ben sorumluyum. O'na biçim vermek ve sürdürmek de bana bağlı. Öyleyse Aydınlanmayı benim için ancak ben gerçekleştirebilirim. Kimse kimse için aydınlanmaz ve kimse kimseyi bütünüyle aydınlatamaz; yalnızca diğerlerinin aydınlanmasına katkıda bulunabilir. Dolayısıyla toplumsal aydınlanma olamaz. Zaman zaman kullanıldığı gibi kitlesel aydınlanma hiç olamaz. Çünkü kitlenin aydınlanması, kitlenin ortadan kalkmasıdır. Bir başka bakımdan her İnsan kendisine göre aydınlanır.[24] Aydınlanmanın toplu olmamasının en önemli nedenlerinden biri de buradadır: Bireysel olan İnsanın bireyselliğine dayanacak ve ona göre biçimlenecektir.

2.3. AYDINLANMA İNSAN'IN KENDİSİYLE BÜTÜNLEŞMESİDİR.

İnsanın kendisiyle bütünleşmesi nedir? Bu söz bireyin kendisini dışa kapatarak yaşaması değildir. Bütünleşme, bireyin eylemlerinde kendisi olması anlamındadır. Bu da "ortaya çıkartılmayı, geliştirilmeyi bekleyen kendi güçlerine göre, becerilerine, yani İnsan'ın yapıcı-yaratıcı yapacak yanlarına göre yaşamasıdır?[25] Bu bireyin

özgün yaşamasıdır ve özgünlüğün en yoğun yaşandığı bağlamdır. İnsan'ın yaşamı çok yönlüdür ve hepsinde özgünlüğü önemlidir, fakat özellikle en önemli olduğu yer, bu kendimizi yarattığımız yaşama bağlamıdır. Orada özgürlüğü, erginlenmeyi ve mutluluğu diğerlerinden daha ayrı ve yoğun yaşarız. Çünkü bu yaşamada kendimizi artırmakta, yani mükemmelleştirmekteyiz.

Yabancılaşma olgusu da İnsan'ın kendisiyle bütünleşmesi bağlamında ortaya çıkar: Birey yaşamasında, kişi ya da kurum olarak bir başkasını yetke bildiği zaman kendisi olamamakta, kendisinden uzaklaşmaktadır. Günübirlik yaşama çok zaman bizim böyle bir yaşamaya alışmamızı sağlar. Günlük yaşamanın üzerine çıktığımız özgün etkinliklerimizde ise kendimiz olma erki'ni yeniden bulur ve artırırız. Yabancılaşma aydınlanmanın düşmanıdır, çünkü kendimiz olmamızın, kendimizle bütünleşmemizin düşmanıdır.

2.4. AYDINLANMA GERÇEKÇİ OLMAKTIR.

Gerçekçilik değişik bakımlardan ele alınır. İlkin, bireyin sahip olduğu yapıcı-yaratıcı yanını doğru olarak tanımasındadır. Kendini Bil! buyruğu yaşamamızdaki en büyük gücünü buradan alır. Kuşkusuz bilmek yetmez; aynı çizgide yapabilmek de gerekir. İnsan kendi gerçekliğiyle asıl etkinlik içindeyken karşılaşır ve nice olduğunu orada tanır. Eyleme girmeyen bir aydınlanma bu nedenle tam değildir, aksaktır.

Gerçekçiliğin ikinci yanı olağan yaşamamızda otaya çıkar. Burada bir gerçeği iyice belirlemek gerekmektedir: Aydınlanmış İnsan her yerde aydın olarak yaşar. Bir yerde aydın, bir başka yerde başka türlü yaşamak, bilgi dağarımız, görgümüz gibi aydınlanma için gerekli görülenler nice çok olursa olsun bizi aydın yapmaz. Önemli olan yaşamamızın bütününde ve her yerinde aydın tavırlı olmaktır. Buradan Aydınlanmanın bir başka özelliği doğar: Etkinlik.

2.5. AYDINLANMA ETKİNLİKTİR.

"Edilginlik genellikle iki biçimde görülür: Bir düşüncenin veya isteğin gerektirdiği etkinliğe girmemek ve Yinelemek."[26] Bilmeden eylemek olanaksızdır. Eylemsiz bilgi ise yalnızca bir bilgidir. Birey istediği ölçüde biliyor, bilgilerini geliştiriyor, bildikleriyle yeni bilgiler üretiyor olsun, en azından görüşlerini kamuya yansıtma etkinliğine bile giremiyorsa, ona aydın denilemez. "Ben söylüyorum, siz yapın" anlayışı ise aydınlanmayla bağdaşmaz. *Aydınlanma eyleme giremeyecek denli tembellerin ve korkakların başaramayacağı bir yaşama tutumudur.*

Yineleme, hep aynı ve alışılmış olan yapıldığı için kolaydır, rahattır, çünkü yeni bir şey ortaya koymanın sıkıntısı yoktur. Yineleyenler eleştirel kafalı olmayan; olanı korumaya çalışan; olanın yanlış ve aksayan yanları ortaya çıksa bile değiştirmemekte direnen kişilerdir. Oysa yaşamak yaratıcı bir süreçtir. Onun hakkını vermek gerekir.

2.6. AYDINLANMA OLGUNLAŞMADIR.

Yinelenmeye dayanmayan, bireyin yapıcı-yaratıcı yanını ön sıraya çıkartan bir yaşama erginlenme süreci içindedir. Erginlenme bir mükemmelleşmedir. Bu da olgunlaşmayı getirir. İnsan yaşamı başından sonuna bir olgunlaşma sürecinden başka bir şey değildir. Yeter ki, ona olabildiğince egemen olalım, yeter ki, ışığımızla aydınlatabilelim.

2.7. AYDINLANMA DAHA ÇOK YANILMAYA AÇIK OLMAKTIR.

İnsanı başarıya götüren yalnızca olayları, durumları ve şeyleri bize doğru olarak veren bilgiler değildir; başarılarımızda daha büyük pay, yanlışın doğru bilgisine aittir. İnsan daha çok deneyerek ilerleyen bir varlıktır. Denemek yanılmaya açık olmaktır. Deneme kalktığında, yineleme başlar, çünkü deneme yeniliğe açılmadır. Burada da yanılmanın bulunması çok olağandır. Önemli olan yanılmak değil, yanılmanın nedenlerini doğru olarak bilmektir. Önemli olan yanılmak değil, yanılmayı yinelememektir. Nedenleriyle doğru dürüst bilinmeyen her yanılma yinelemeye açıktır. Bu nedenle yanılmadan değil, yanılmanın doğru bilgisine sahip olmamaktan ve onu yinelemekten korkmak gerekir. Deneme Aydınlanma için kaçınılmazdır. Deneme olmadan erginlenme, etkinlik, gerçekçilik ve özgürlük olanaksızdır. Deneme ise yanılmaya açık olmaktır. Aydınlanma başarı hırsıyla yaşayanlara cimri davranır.

Burada Aydınlanmanın ortaya çıkan diğer bazı özelliklerini anmak gerekmektedir: Aydınlanma mutlak değildir. Çünkü İnsan'a ve Yaşamasına bağlıdır. Böylece o bir tavır olarak sürekli gelişebilme özelliğini taşır. Yaşamaya bağlı olması ve yaşamanın bütününe yayılması nedeniyle, yukarıda kısaca değindim gibi, Aydınlanma çok yönlüdür.

2.8. AYDINLANMA "İNSAN BÜTÜNLÜĞÜ"NE KATILMADIR.

Aydınlanma mutlak değildir, fakat İnsan için geneldir; yani bütün İnsanlar için ortaktır. Aydınlanma İnsanları birleştiren değişik ortak etkinliklerden biridir. Çünkü orada her türlü yapay ayrılmaların üstüne çıkılır ve İnsanlar kendilerinde ve diğerlerinde bulunan İnsan'a dokunurlar. "Aydınlanma... bazen, umulmadık bir anda, umulmadık bir etki ile başlayıp, İnsan'ın tüm yaşamını sarabilir. Aydınlanmak bazen çok değişik, hatta birbirine karşıt dünya görüşleri, yaşama anlayışlarıyla başlayabilir. Sonra İnsan İnsan'a yaklaşır: Bir bilim adamı ile bir dindar, bir sporcuyla bir filozof, bir ateistle bir mistik, bir sanatçıyla bir tüccar, bir köylü ile bir kentli, ayrı dinlere inananlar, ayrı toplumlarda yaşayanlar, ayrı kültürlerde yetişmişler hepsi aynı yaşama bağlamına girerler; orada herkes kendisi olarak yaşar, fakat anlayışın, hoşgörünün, ortak ve genel geçer değerler uyarınca eylemenin, dayanışmanın, birbirini gereksinmenin, gelişmenin, yapıcılığın, yaratıcılığın dünyasında herkes bir

bütündür?[27]

İnsan Bütünlüğüne katılma Aydınlanma'nın yetkinleştiği yerde kendiliğinden ortaya çıkar ve Aydınlanmayı yönlendiren bir görüş durumuna girebilir. **Kant**'ın tarih anlayışı ile Aydınlanma'nın bu durumu arasında ciddi ilişkiler ve etkileşimler bulunmaktadır. Burada artık Aydınlanma Tarihlilik bağlamına yönelmek gerekiyor. Fakat Aydınlanma konusunda bilinmesi gereken bir konuya değinmeden, aydınlanma üstüne bir ölçüde de olsa aydınlanmamış sayılırız.

2.9. AYDINLANMA'NIN YANLIŞLIKLARI

Aydınlanma konusunda genellikle kamuya hep madalyonun bir yanı gösterilir. Oysa Aydınlanmanın gözardı edilemeyecek ölçüde önemli olan ve İnsan'ı aydınlanma adına yanlış tutumlara götürecek yanları bulunmaktadır. Bunlardan birine **Jaspers**, yanlış aydınlanmalar,[28] adını vererek değinir. Diğer yandan Aydınlanma, Antikçağda Sofistlerle başlayan felsefece gelişmede görüldüğü gibi, partikülarizme neden olabilir. Bu ilkin Aydınlanmanın "İnsan Bütünlüğü"ne katılma özelliğine karşıdır; ikinci olarak da, hiçbir aydınlanma toplumsal yapının parçalanıp, dağılması yolunda işlevsel olmamalıdır; oluyorsa, o aydınlanma hareketinin aksayan önemli yanları var demektir. Bir başka yanlış, Aydınlanma Bağnazlığı'dır. İnsan her şeyin bağnazı olabilir, Aydınlanmanın da. Bu nedenle her aydınlanma etkinliği zaman zaman kendini eleştirmek, denetlemek zorundadır.

3. TARİHLİLİK

Tarihlilik tek başına ele alınıp, incelenmesi olanaksız bir yaşama tutumudur. Bu yolda ilkin Tarih üstüne aydınlanma gerekir. Tarih ise bizi Zaman sorununa götürür. Öyleyse Tarihlilik üstüne yapılacak her çalışmanın Zaman'dan başlaması gerekmektedir. Bu yazıda da, çalışmanın boyutları everdiği ölçüde bu yol izlenecektir.

3.1. ZAMAN

Varlık, her yerde iki temel belirleyicisiyle bulunur: Zaman ve Uzam (mekân). Zaman ve Uzam birbirinden ayrı, bağımsız olarak var olamazlar: Her ikisi de birbirine bağlıdır. Özellikle doğa bilimlerinde ölçülen zaman, fiziksel ya da nesnel zamandır; ayrı deyişle tek tek şeylerin devinim, değişim vb. hareketleriyle bağıntılı olan zamandır. Doğadaki zaman varlıkla birlikte bir gelişme içindedir: Varlığı belirleyen ilkeler, burada zaman için de belirleyicidirler.

Batı Düşünce tarihi sürecinde Zaman ve Uzam önemli bir sorun olarak değişik görüşlerce işlenmiştirler. Örneğin **Kant**, Zaman'ı, Uzam ile birlikte duyu bilgisinin salt öğeleri olarak ele alır. Eğer bunlar olmazsa duyulara dayalı ya da sentetik a priori bilgilerimizin gerçekleşmesi olanaksızlaşır. Zaman ve Uzam **Kant**'ın bilgi

anlayışında birer görüdürler (Anschauung); yani bunlar birer kavram değildirler; düşünmeyle elde edilmemişlerdir; bunlar yalnızca ilişkilerde görülürler. Duyulur dünyaya ilişkin böylesine vazgeçilmez işlevleri nedeniyle, **Kant** Zaman ve Uzam'ı salt görü formları olarak belirler. **Henri Bergson** ise Zaman'ı süre kavramı altında görür. Zaman "Oluş"la dolarak akıp giden bir süreçtir. Yaşama Atılımı 'nın maddeye girişiyle başlayan bu süreci anlayabilmek için zekâ ile onu saniye, dakika vb. parçalara ayırır. Bu gerçek Zaman değildir; yalnızca mekanik, bilimsel çalışmalarda ve günlük yaşamada iş görebilmek için gerekli bir uygulamadır. Bu oluşla durmadan akıp giden süreci nesnelleştirmektir. **Bergson**'a göre bu Zaman anlayışıyla, devinip gelişen bütünü kavrayamayız.

Zaman öncesiz ve sonrasızdır: Ne nerede başladığı bilinebilir ve ne de nerede sona ereceği. Varlıkla böylesine bağıntılı olan fiziksel ya da kozmik Zaman tek boyutludur.[29] Günlük yaşamamızda ise zaman bakımından, ilk bakışta matematiksel ve mekanik bir işleyişle kendisini gösterir: Orada da belli Zaman dilimlerini birbirini izler. Onun içinde yer alan olaylar da aynı özellikleri taşırlar.[30] Bu tarih içinde de aynı görülebilir: Tarih bazı olayların birbirini izleyen ve gerektiren sıralanışıdır. Fakat bu Tarih Olgusu'na çok kaba bir bakıştır. Tarih böyle bir zamanı çok aşar.

Zaman ve Varlık İnsan'a gelindiğinde önemli bir değişim olur: Artık zorunluluk alanı bitmiş ve özgürlüğün alanı başlamıştır. Ayrı deyişle Zaman ve Varlık İnsan'a geldiğinde Yaşama Sorunu başlamıştır. İnsan doğal varlığı nedeniyle fizik dünyanın zorunluluğuna bağlıdır, fakat bu İnsan'ın zorunlu yasalara bağlı bu doğal yanı bile yaratıcı yaşaması için dayanaktır.

Tarih, İnsanla ya da Doğada Yaşama Sorunu olan varlığın ortaya çıkışıyla başlar. Ayrı deyişle, Tarih'in varoluş temeli, Yaşama Sorunu'dur. Varlık İnsan'a, Zaman Yaşam'a girdiğinde, doğada özel bir süreç başlar; Bu yalnızca özgürlüğe bağlı olan Tarihsel Zaman'dır. Orada nedensellikle birbirini gerektiren mekanik bir devinimin yerini İnsan olayları alır; orada bilinen Uzam yalnızca nicel bir belirleyici olarak bulunur; tarihsel zamanın başladığı yerde Uzam artık bir iç uzamdır[31] ve bu nedenle sonsuzdur; orada olaylar ne iseler o değildirler, olayların değerleri anlamları vardır ve buna göre yaşama içinde yerlerini alırlar; orada yinelenemeyen olaylar yaratılır ve tarih hep yeni ve hep yeniden yaratılan olayların sürecidir; onlar yinelenemezler, fakat anımsanır, yorumlanırlar. Tarihi içinde olmak ve tarihli yaşamak yalnızca tarihin zorunlu koşulu olan İnsan için, söz konusudur.

Tarihli Yaşamak, İnsan'ın bir tarih bilinciyle yaşamasını biçimlendirmesi ve yönlendirmesidir. Tarih bilinci, tarihsel Zaman'a değgin bilinçtir ve genel olarak birbiriyle yoğun ilişkide bulunan Dün-Bugün-Yarın ile ortaya çıkar. Bunlar arasında tarihliliğin asıl temellendiği, Dün'dür.

3.1.1. DÜN

Dün zaman içinde bir bölümü gösterir. Dün yaşanmış olan zamandır. Onu mutlaka benim yaşamış olmam gerekmez: O bir başkasının veya başkalarının yıllar hatta yüzyıllar önce yaşadığı bir zaman olabilir. Eğer bugüne bir yazı, bir işaret, bir yapıt

ya da bir biçimde gelebildiyse Dün vardır. Bugün sahip olamadığımız, yitip gitmiş ya da henüz gün ışığına çıkmamış Dün var sayılamaz. Var olan Dün İnsan için önemli bir olanaktır. Onun yalnızca bana ait olması gerekmez: Dün'ün tek sahibi vardır, o da onu sahiplenen, onunla ilgilenen, tek tek her İnsandır. Yalnızca İnsan Dün'ü yaşatabilir. Yine yalnızca İnsan dünü umursamaz, bugüne katmaz, önemsemez, onu savurgan ve hoyratça harap edebilir, hatta yok edebilir. Böyleleri için dün geçmiş bir zamandır, geçmiş de geçmiştir, önemsizdir. Oysa Dün birçok bakımdan bilinmesi gereken, incelenecek, yeni baştan tanınacak, fakat asla yinelenemeyecek olan Yaşanmış Zaman'dır. Bu bakımdan Dün bir doluluğu gösterir: Dün yaşamayla doldurulmuş zamandır. Bir zaman, yaşanmış olması bakımından Dün, bugün olmuş ve yarın olabilecek pek çok olay için bir başlangıçtır, taşıyıcıdır: Bugün pek çok bakımdan Dün'de hazırlanır, fakat Dün hiçbir zaman bugün ve yarının kesin belirleyicisi değildir. Onun bugün ve yarına etkisi, bugün ve yarın bakımından, onda kök bulma, oraya köklerini salmış olma biçimindedir. Bu bakımdan Dün geçmişten geleceğe gidiştir ve Yaşanan Zamanı taşıyan bir bilinçtir.

Tarihli olmak, ağırlıklı olarak Dün Bilinci ya da Yaşanmış Zaman bilincinde olanak kazanır. Ağırlıklı olarak diyorum çünkü, Tarihli Olma'nın ya da Tarihlilik Bilinci'nin ve Tavrı'nın tamamlanabilmesi için Dün'ün bugün ve yarın ile birleşip, bütünleşmesi gerekmektedir. Tarihlilik Dün-Bugün ve Yarın'a ilişkin özel bir bilinçtir. Bu özel bilinçten yoksun olan her Tarih amacım ve işlevini yitirmiştir.

3.1.2. TARİHLİLİĞE İLİŞKİN BAZI YANLIŞ TAVIRLAR

Çoğunlukla Dün'e bağlı olarak bazı yanlış anlayışlar ve bunlardan kaynaklanan yanlış tavırlar, Tarihliliği çarpıtıp bozmakta, giderek zarar vermektedir.

Dün'e saplanıp kalanlar vardır. Bunlar için Dün en yetkin, en olumlu ve en büyüktür. Örneğin **Mimar Sinan** en büyüktür, sondur ve başka yoktur, olamaz da. Ondan sonra gelenler, yalnızca onu taklit edebilirler. Böyle bir anlayış ilkin **Mimar Sinan**'a zarar verir. İnsanlığa armağanlar bırakan her yaratıcı İnsan "anlaşılmak" ister; kuru övgü yerine anlamaya dayanan değerlendirmeler ister; taklit edilmek yerine eleştirilmek ve aşılmak ister; Çünkü O, tarihteki yerine o zaman yerleşecek ve yeni kuşaklarla ancak böylece yaşamayı sürdürecektir. Düne saplananlar, **Sinan**'ı putlaştırırlar. Putların yaşama olanağı yoktur.

Kimilerine göre Dün, olduğu gibi sürdürülmelidir. Bu düşüncede olanların çoğu bugün doğru dürüst bir şeyler yapılmadığı, geçmişte yapılanların mükemmel olduğu, fakat onların unutulduğu ya da unutturulduğu kanısındadırlar. Böylece Dün'ü olduğu gibi yeniden yaratmaya girişirler. Ne yaparlarsa yapsınlar, ne denli içten ve dürüst olurlarsa olsunlar, yaptıkları, ortaya koydukları bir taklittir. Hiçbir Dün mükemmel değildir. Her Dün iyisi, kötüsü, olumlusu, olumsuzuyla yaşanmıştır. O bir kereliktir ve yinelenemez. Önemli olan onun bugün yeniden yaratılması değil, çok yönlü bilinmesidir, yeniden anlaşılması, yorumlanmasıdır. Dün yalnızca bugüne kalmış doruklarıyla var değildi; o bugün ve yarın gibi bir bütündü. Bir yerde doruklar ne denli yüksekse, karanlık, uçurum ve vadiler de o denli çok ve derindir. Dün'ü

bütünüyle görüp kavrayamayanların gözüne yalnızca Doruklar batar. Dün yaşanmış en görkemli zamanlara bakalım, Sözgelimi Antikçağ Atina Kent Devletinde **Perikles** dönemi; **Büyük İskender** dönemi, **Kanuni Sultan Süleyman** dönemi: Geniş kuşatımlı incelediğimiz zaman, bu dönemlerin birer doruk olduğunu görürüz. Yani, en yüksek noktaya ulaşılmıştır ve iniş ya da çöküş zamanı başlamıştır. Bunun olabilmesi için, çöküşün koşullarının da varolması gerekir. Öyleyse en gelişmiş dönem, sorunların en çok, yoğun ve olgun olduğu dönemdir. Elbette bu dönemlerin büyüklüğünden söz edeceğiz, fakat onları kusursuz ve biricik görüp, bir de yeniden yaratmaya çalışmak değişik nedenlerle ortaya çıkabilecek bir durumdur. Dün'e böylesine saplanmak ve onu abartmak ya bugün üzücü, olumsuz ve sert bazı olayların yaşanmasından, ya birtakım sığ görüşlere saplanıp kalmaktan ya amaçlarını yitirmiş ve yaşamadan bir şey beklemez olmaktan ya da artık yapıcı ve yaratıcı çizgide yaşamayı beceremekten kaynaklanabilmektedir. Tarihli olmak Dün bağnazlarının, Dün'de yaşayanların işi değildir.

Kimileri de Dün umursamazıdırlar. Dün onlar için yaşanmış ve bitmiştir; önemli olan şimdidir, bugündür. Böylelerinde Dün'e karşı bilinçli bir tavır, gerekçeleri verilmiş, sağlamca pekiştirilmiş bir karşı çıkışı bulamayız. Onlar "gün bugündür, Yaşamaya Bak!" gibi tembelliği, bıkkınlığı, eylemsizliği getiren anlayışlara sığınırlar. Günübirlik yaşamanın önemsendiği, yaşama sorumluluğu ve kaygısının en aza indiği, bir kaba faydacılığın yaşamaya egemen olduğu zamanlar ve ortamlarda güçle ortaya çıkan bir anlayıştır bu. Bir başka bakımdan; büyük kriz ve acılı günlerin ardından da bugünü önemseyen, başkasına pek bakmayan yaşama tutumlarının yaygınlaştığı bir gerçektir. Bazen de daha akılcı ve ileri görüşlü tutumla bütünü ele alıp, değerlendirme yerine, sorumsuzca bugünü yaşamanın ve gerisini önemsememenin savunulduğu tavırla karşılaşırız. Hangi gerekçeyle olursa olsun, hepsi bir tür tarihsizliği getirmektedir.

Kimileri de yarına göre yaşarlar. Bu da bir tür tarihsizliktir. Onların Dün ve Bugün'ü yok saydıklarını söyleyemeyiz: Yaptıkları daha çok yarını düşünmek, onun daha iyi olacağını tasarlamak ve buna göre yaşamaktır. Yarını böylesine önemseyip, hatta yüceltenlerin Dün ve Bugüne karşı tavır almaları olağandır. Böyleleri bazen değişik kaynaklardan devşirilmiş bir dünya görüşü veya yaşama anlayışından, dünya düzenine dayanırlar. Düşünüşleri aşağı yukarı şöyledir: "geçmiş ve bugün iyi yaşanmamıştır, olumsuzdur, acılıdır. Çünkü orada böyle bir dünya görüşü ve yaşama düzeni yoktu. O düzen gelecek ve yarın mutlu, huzurlu olacaktır? Buna gerçekten inananlar bulunabilir; onlar bekledikleri yarın için yaşarlar, uğraş verirler ve hatta ölebilirler. Hiçbir Yarın, hiçbir gelecek cennet olmayacaktır. Anlamak istenmeyen işte budur. Her gün kendi sorunlarıyla, kendi acılarıyla, kendi güzellik, esenlik ve mutluluklarıyla var olur. İçine doğduğumuz veya yarattığımız sorunlar, zorluklar yaşama sorumluluğumuzun önemli kaynaklarındandır. Yarına bağlı yaşayanların bazıları da bugünden ve onun zorluklarından kaçanlardır. Yaşamak, hakkını verdiğimiz ölçüde bizi var kılan bir süreçtir. Böyle bir sürece girmek bir yana, düşünmek bile yaşama tembelleri için bir sıkıntı kaynağıdır. Bunların yeter ölçüde zekâ güçleri varsa, kendilerini kısa süreli kandıracak en parıltılı gerekçeleri bulurlar. Sözgelimi "dün olumsuzdur, hatta kötüdür; bugünün ise beğenilecek bir

yanı yoktur. Fakat yarın böyle olmayacaktır; yarın bütün bu olumsuzluklar aşılacaktır. Öyleyse bugün çalışıp, uğraşmanın gereği yok? Bunlar ne beğenirler, ne de düzgün bir şey ortaya koyarlar, fakat hep başkalarından yararlanırlar.

Kimilerine göre, Dün-Bugün-Yarın süreci hep büyük olaylarla kurulmuştur. Hatta bu büyük olaylar genellikle olumludurlar. Tarihlilik olgusuna tüm kapsamıyla baktığımızda onun birey ve toplum sınırlarını aştığını, İnsanlık sınırlarına ulaştığını görürüz. Tarihli olmak, davranmak, yaşamak da bireyden olabildiğince bu sınırlara yayılmasını, öylesine geniş düşünmesini ister. (Bkz.: 2.8.) Tarihlilik birey; birey ve içinde bulunduğu topluluk, örneğin aile; birey, topluluk ve toplumun bütünlüğü çizgisinde de gerçekleşebilir. Özellikle iletişimin böylesine büyük ve güçlü boyutlara ulaştığı bir çağda daha geniş sınırlarda da gerçekleşme olanağı artar. şimdi bunlar arasında yalnızca bireysel olanı örnek olarak alalım. Tarihlilik, bireyin kendi geçmişinin, kendi tarihinin, kendi yaşadığı zamanın bilincinde varmasıyla başlar. Hangi İnsanın geçmişi yalnızca başarılarla doludur.

Her birimizin yaşamı daha çok yanılmalar, sürçmeler, aksamalarla doludur ve onlardan öğrendiklerimiz oranında biraz daha olumluya ulaşabiliriz. (Bkz.: 2.7.) Mekanikleşmiş iş ve günlük yaşama dışında, özellikle yapıcı ve yaratıcı yanımız, yeniliğe yönelen etkinliklerimiz birer deneme olmaları bakımından yanılmaya açıktırlar. Bilincine varılan her yanılgı, her başarısızlık gerçekte başarıdan daha önemli bir kazançtır. Aynı durum bireyin ötesinde, toplumların yaşamı bakımından da aynı güçle geçerlidir. Biraz daha geniş düşünürsek, aynı durumun İnsanlık için de geçerli olduğu gerçeğiyle karşılaşırız.

Tarihliliğe ilişkin bu tutum, Tarih anlayışına da yansıtılır. "Bazen, yenilenler de nihai sonuca yenenler kadar büyük katkıda bulunmuşlardır. Fakat, tarihçi genel olarak ister yensin ister yenilsin, bir şeyler başarmış olanla ilgilenir?[32] Bu tutum Tarih'in bütünlüğünü bozar. Tarih yalnızca olumlu ve büyük olaylarla sürmez. Tarihi kuran daha çok o olayları yaratan, bazen bir çoğu önemsiz görülen küçük olaylardır. Bir teknolojik buluş ve başarı kuşkusuz önemlidir. Önem özellikle İnsan'ın yaşamı söz konusu olduğunda daha da artar. Fakat başarı bir başına ele alındığında yalnızca bir başarıdır: Onu yaratan, oluşturan irili ufaklı İnsan başarıları, başarısızlıklar, yeniden denemeler, çabalar, sıkıntılar, özverilerle birlikte ele alındığında o bir bütündür ve anlamlıdır. Çünkü o zaman bir mucize değil, bir İnsan başarısıdır.

Burada artık, konunun gerektirdiği ölçüde, Tarih kavramına girmem gerekiyor. "Dün" kavramında olduğu gibi, tarihlilik, Tarih üstüne bilgilenmelerle daha bir aydınlık kazanacaktır.

3.2. TARİH NEDİR?

Tarih, İnsan ve güncel öneminden ötürü toplum ağırlıklı bir bilgilenme olayıdır. Tarih, "historia" çiftanlamlı bir sözdür; birbirinden ayrı iki varlık alanını adlandırmaktadır. "Tarih" deyince, bir kere, tarih bilimi anlaşılır. Tarih bilimi son derece dallı budaklı bir bilgi bağlamıdır. Tarih bilimi rasgele bir bilgi değildir. Kronikler,

geçmişle ilgili masallar, kosmo-goniler, arkiv çalışmaları, geçmişe ilişkin çeşitli toplamalar, istatistikler... Tarih deyince yalnızca tarih bilimi anlaşılmaz. Tarih aynı zamanda: İnsan dünyasında olup biten olayları; İnsanların değişik zamanlarda neler yapıp ettiğini; İnsan dünyasında kendini gösteren kültür, politika, din, sanat çeşidinden kımıldanışları; İnsanla ilgili her türlü uğraşıları, sürçmeleri, başarıları, savaşmaları dile getirmektedir. Buna göre «tarih», İnsan'ın gerçekleştirmiş olduğu tüm kültür varlığını kapsar. Tarih sözünün asıl anlamı da budur."[33]

İnsan gerçekleştirdiği yaşamalar üzerine düşünen, onları bir biçimde dile getiren bir varlıktır. Bu nedenle İnsan'ın tarihe açık bir yanı vardır. Kuşkusuz bu yan rasgele ve olmasa da olur türünden değil, İnsan için zorunlu bir gereksinmeyi karşılamak üzeredir. Tarih Bilincinin doğuşu bu özelliğimize dayanmaktadır.

Bugünkü anlamda olmasa da Tarih'e ilişkin ilk çalışmaların hemen her toplumda izlerini bulmak olasıdır. "Tarihçilikte doğu kavimleri hiç şüphesiz bazı kurallar saptamışlardı. Bu alanda en çok Hititler ileri gitmiş, olayları yıllara göre düzenlemekle "yıllık" şeklini ortaya atmış, olayları gerçeğe uygun, fakat okuyucu üzerine etki yapabilecek şekilde ve belli görüşlere göre anlatmaya önem vermişlerdi?[34] Bu saptamadan hareketle, Tarih'in daha ortaya çıkarken yorum özelliğini de getirdiğini söyleyebiliriz. Tarih Biliminde Antikçağ Ege Uygarlıklarında en önemli isim **Herodotos**'dur. "**Herodotos**, Tarihi bilimsel bir araştırma konusu olarak ele aldığından ötürü, tarih biliminin kurucusu sayılabilir... Bu tarihçi doğuda öteden beri kullanılan "yıllık" ya da "kronik" çerçevesinin dışına çıkmış, Pers'ler Yunanlı'lar arasındaki savaşı bir Doğu-Batı ya da bir Asya-Avrupa sorunu olarak ele almış, harp sorumluluğu üzerinde durmuş..."[35] **Herodotos**'la başlayan yalnızca bilimsel tarihçilik değil, tarih yöntemi üzerine de düşünmedir. Bu düşünme ardılı olan ve yöntem bakımından gelişmeler getirecek **Thykidides**'dir. Bu gelişmeler Antikçağ Ege Uygarlıklarında Tarih çalışmaların yaygınlaşmasını da sağlar. Örneğin **Filistos**'un Sicilya Tarihi, **Teopompos**'un Yunanistan Tarihi gibi. Antikçağ'ın son dönemi olan Roma'da tarih çalışmaları daha büyük bir önemle ele alınırlar.[36]

Tarih'in çalışmaları 17. yy.'dan sonra gelişmeye ve 19. yy.'da Batı düşüncesinde önemle ele alınmaya başlandı. Bundan sonra tarihin yöneldiği alan yine ağırlıkla toplum olmasına karşın, değişik alanların tarihleri üstüne çalışmalar hızlandı. Böylece Tarih çok yönlü bir araştırmalar bütünlüğü oldu. Konu alanı ise hiç değişmedi: Dün. Yerküre olaylarından, toprağın işlenmesine, savaşlardan teknolojik buluşlara, sanatlardan bilimlere, günlük yaşamaya değin Dün hangi alanda neler olduysa, hepsiyle ilgili özel tarih çalışmaları yapılmaktadır. Bütün bu tarih etkinliklerinde iki tür çalışma alanıyla karşılaşırız: Tarih Bilimleri ve Tarih Kuramları.

3.2.1. TARİH BİLİMLERİ

Tarih bilimleri'nin Batı düşünme sürecinde **Herodotos** ve **Thykidides** ile ilk adımlarını atıp, 19. yy. 'da bilim olarak ortaya çıkana dek gelişmelerini sürdürdüğüne yukarda kısaca değinmiştim. Bu çalışmalarda yapılan, geçmişin, bu İnsan'a ilişkin bir geçmiş bile olsa, İnanlaştırılmasıdır. "Tarih, İnsanlar zamanın geçişini doğa sü-

reçlerinin terimleriyle değil de İnsan'ın bilinçli olarak içine karıştığı ve bilinçli olarak etkileyebildiği belli olay dizilerinin terimleriyle düşünmeye başladığı zaman başlar. **Burckhardt**, tarih 'bilincin uyanışının neden olduğu doğadan kopuştur' der. Tarih İnsan'ın aklını kullanarak, çevresini anlamak ve onu etkilemek için yaptığı uzun mücadeledir?[37] Tarihin bu mücadelesi İnsanla ilgili ve İnsan'ın ilgilendiği her alana yayılır ve buradan Tarih Bilimleri doğar; ayrı deyişle Tarihi Bilimi'nin zengin araştırma alanları doğar.

Tarih Bilimleri, yinelenmesi olanaksız, olup-bitmiş ya da geçmiş olan üzerine eldeki verilere dayanarak ve değişik bilimlerin verilerinden de yararlanarak belli nitelikte bilimsel bilgiler ortaya koymayı amaçlayan çalışmalar bütünlüğüdür. "Tarihçi olgu ile yorum, olgu ile değer yargısı arasında dengededir. Bunları birbirinden ayıramaz. Belki durağan bir dünyada olgu ile değer yargısı arasında bir ayrım yapma zorunluluğu vardır. Fakat durağan bir dünyada tarih anlamsızdır. Tarih özünde değişimdir, harekettir ya da ilerlemedir?[38] Bu ilerlemeyi durdurmak olanaksızdır. Tarihçi geçmişte olan üzerinde çalışmasına karşın, incelediği olmuş bitmiş, her yönüyle belli, hazır olan bir gerçeklik değildir. Aranan gerçekliğe yaklaşma yolunda tarihçi birçok iyi iş birliği kurmak zorundadır: Değilse sunduğu bilgiler eksiktirler. Sözgelimi Amerika Kıtası'nın keşfedilmesi, temelinde bulunan, çağın ekonomik kuramı göz ardı edilerek açıklanamaz. Tarih Bilgileri bu nedenle çok bilimli bilgiler ortaya koyarlar. Fakat bununla Tarih Bilgileri'nin doğa bilimlerindeki gibi matematikle pekiştirilmiş bilgiler sunduğu söylenemez. Tarih Bilimleri yorum nitelikli bilgiler ortaya koyarlar. Bu nedenle aynı dönemle veya olayla ilgili birden çok tarihle karşılaşırız.

Tarih Bilimleri, tarih bilincinin gelişip, olgunlaşmasında önemli bir işleve sahiptirler. Tarihli yaşama ya da tarihliliğin de en temel dayanağı tarih bilincidir: Tarih bilincine dayanmayan bir tarihliliğin ortaya çıkması olanaksızdır. Bireyin belleği ve anımsadıkları üstüne geliştirdiği kendi sınırlı, genellikle de yalınkat ve tek yanlı olabilen tarih bilinci tarih bilimlerinin verileriyle düzeltilip, onarılıp, geliştirildiğinde bireyin tarihli yaşama tutumu da yetkinleşecektir.

Tarih Bilincini, bireyin yalnızca toplumu, çağı bağlamına yerleştirip, yeniden anladığı bir "Dün Bilinci" olarak ele almak tarihlilik bakımından yetersizdir. Tarih Bilinci, dün bilincinden, bugünü anlamaya ve bunlara dayanarak yarına ilişkin öngörüleri de kapsar. Yarına ilişkin öngörü içinde bir belirsizliği de barındırır. İnsan bilmek ve bilgiye dayanarak güvenmek ister. Güven yalnızca bugüne değil, daha çok yarına ilişkindir. Güvenin gereksindiği bilgiyi bugünü açıklayarak, yarın neler olabileceği üstüne görüşler sunarak Tarih Bilimcisi verir. Öte yandan İnsan bir ufuk varlığıdır. Yarın değil, birçok yarınlar sonra ulaşacağı, ulaşması gereken bir yaşama üstüne bir bilinci de gereksinir. Bu yaşamasını biçimlendirmesinde ona katkıda bulunan mitoslaşmış kişilere duyduğu türden bir gereksinmedir: Kendisiyle bütünleşeceği, kendisi ulaşamasa da onun yolunda kendine düşen görevi yerine getireceği bir büyük yarının İnsan yaşamasındaki işlevi büyüktür. İnsan erekli bir varlıktır, çünkü İnsan'ın ereğe gereksinmesi vardır. Tarihsel Ereklilik, tarihli yaşamanın kaçınılmaz yanlarından biridir. Tarihsel Ereği tarih bilimcisi, tarih bilimi bağ-

lamında kaldıkça, veremez; bu Tarih Kuramcısının işidir.

3.2.2. TARİH KURAMLARI

Tarih Kuramları daha çok Tarih Felsefesi bağlamında ortaya çıkarlar. Ayrı deyişle Tarih Kurami felsefece bir çabayı gerektirir. Her Tarih Felsefesi'nin bir tarih kuramı olduğu söylenemez; sözgelimi daha çok Bilim Felsefesinin alanına giren Tarih Bilimlerinin Metodolojisi de bir tarih felsefesi sorunudur, fakat bir tarih kuramı sunmayı gerektirmez. Aynı biçimde Tarih Ontolojisi de Tarih Olgusunu felsefe bağlamında aydınlatır. "Tarihin kategorileri tarih ontolojisinin üçüncü büyük sorun odağını meydana getirmektedir. Yalnız, burada bir noktanın gözden yitirilmemesi gerekir: Tarihin kategorileri deyince, yalnızca, tarih biliminde kullanılmakta olan birtakım ana kavramları ya da genel bilme-anlatımlarını anlamamalıdır. Tarih Ontolojisindeki kategori sözü, tarih varlığının temellerini, tarihin varlık yapısını göstermektedir. Tarih kategorileri, tarih varlığını boydan boya kesip geçen varlık-ilkeleridir, varlık-kategorileridir. Bunlar, genel tarih varlığını, tarih varlığı yapan varlık esaslarıdır. «Değişme», «gelişme», «önemlilik», «değerleme», «planlama», «amaç koyma», «anlamlılık», «biriciklik», «karşılıklı etkime»..., işte bütün bunların her biri belli başlı birer tarih varlığı kategorisidir?[39]

Bir Tarih Kuramı için düşünürün yoğun bilgi birikiminin yanında olağanın sınırlarını aşan bir öngörü, İnsan Yaşamı için son erek olabilecek bir umut, yaşama sorununa tüketici yanıt olabilecek yepyeni bir yaşama tasarımı, bir gelecek ve dün, bugün yaşananlardan ve yarın yaşanması kaçınılmaz olanlardan duyulan kaygı, sıkıntı da gerekmektedir. Bu yaşamaya ve İnsanlık karşısında bir bilim adamında bulunanı da aşan bir sorumluluktur. Hatta felsefenin sınırlı bir alanında çalışmalar yapmayı, filozofça etkinlik sayanları da aşan bir sorumluluktur.

Her Tarih Kuramı'nda yoğunlaşmış bir tarihlilikle karşılaşırız. Düşünür orada bazen yalnızca toplumun, bazen de evrenin gelişimini ve son ereğini betimleyerek bireyin yaşamını bu çizgide irdeler. Her birinin kalkış noktası ayrıdır. "Metafizik tarih felsefeleri"[40] adı da verilen bu görüşler arasında sürekli tartışma bulunmasından daha olağan bir şey yoktur. Felsefe özü gereği uzlaşmamaktır. Bu durum felsefe çevrelerinde olağan görülürken, uzlaşmaya koşullu çevrelerde, örneğin bilimde, hem de Tarih Biliminde yadırganabilmektedir. "her şeyden önce bir bilim adamı olan tarihçi, hangi isteği giderirse gidersin, her türlü tarih spekülation'larına haklı olarak düşmandır. Bu davranış en belirgin anlatımını **J. Burckhardt**'ta bulmuştur. **Burckhardt**, Eltgeschichtliche Betrachtungen («Dünya Tarihi Üzerine Düşünceler») adlı yapıtının daha girişinde, tarih felsefesini –tarih metafizik'ini– bir «kentauros» diye adlandırmakta, ana duruşunu, olumsuz bir nitelemeyle şöyle bildirmektedir: «Her şeyden önce bir tarih felsefesi vermek istemiyoruz.»"[41] Bilimsel bilgiyle yoğun uğraş içinde bulunanların felsefedeki görüşlere zaman zaman kuşkulu bakmaları olağandır. Özel bir bilgi alanı olan felsefenin böyle karşı tavırlardan fazlaca etkilendiğini söylemek oldukça zordur. Felsefe bilgilerinin ufuk açıcılığının önemli

bir yanı da burada; bilgi üretmede İnsan aklının son sınırlarının bilim olmadığını göstermesindedir. Tarih Kuramları arasındaki uzlaşmazlık bize bu sınırları gösterebilmektedir.

Batı düşünce sürecinde, başlı başına bir görüş olarak sunulmasa da, daha Antikçağ Ege Uygarlıklarında Tarih kuramlarıyla karşılaşırız. Sözgelimi **Platon** bir tarih ortaya koymaz, fakat özellikle olgunluk dönemi felsefesine etkili temel anlayışlardan biri olarak bir tarih anlayışı ve buna bağlı tarihlilik hep iş başındadır. Değişik diyaloglarında, değişik sorunlar bağlamında dile getirilmesine karşın, en iyi, ruhun ölümsüzlüğünü tartıştığı Phaidon ve bilgiye dayalı bir yaşama anlayışı sunulduğu Symposion diyaloglarında bu anlayış kendisini gösterir. Daha öncesinde, her büyük Din anlayışında sistematik işlenişi ve dinin yapısındaki işleviyle bir tarih kuramı ve ona bağlı bir tarihliliği buluruz. Çünkü Dinler İnsan'ın en temel sorularını yanıtlamak zorundadırlar. "Nereden geldim? ", "Nereye Gidiyorum? ", "Ben neyim? ", "Öyleyse ne yapmalıyım? ", "Nasıl yaşamalıyım? " Bunlar daha başlangıçtan beri dünyada evren ve oluş karşısında merak eden, ilgilenen durup düşünen İnsan'ın sorularıdır. Her İnsan Kendi kökenini ve bu dünyadaki yerini, işlevini bilmek ister. O nedenle bilimin, bilginin olmadığı dönemde Dinler İnsan'ın bu temel sorularına ilk yanıtı verirler. En ilkelinden en gelişmişine her Din İnsan'ın temel sorularıyla ilgilenir. Değilse ne kendi gücünü gösterebilir, ne de kendi bütünlüğünü kurabilir. İnsan bilmek ister ve bilmek zorundadır. Din İnsanın temel kaygılarına, sorularına ilk ve önemli karşılıktır. Örneğin, Antropomorf dinlerdeki Kosmogonia, Teogonia ve ardından İnsanın yaradılışı aynı soruların yanıtıdır. Bu çerçevede Tarihlilik bilinci ilkin Din sistemleriyle ortaya çıkmıştır. Nereden Geldik? sorusu ve Cennetten kovulmak, Adem-Havva olayı. Nasıl yaşamalıyım? Ne yapmalıyım? ve Ne olacağım? sorusu ve bu dünyaya geliş olayı. Önce Cennet ve İnsan vardı. İnsan İlk Günah ile Cennetten kovuldu, yetkin olmayan bu dünyaya atıldı. İnsan hep o ilk günahı anımsamalı, böylece başka günahlar işlememeye çalışmalıdır, arınmalıdır. Çünkü dünyadaki yaşamdan sonra ne olacağı bellidir. Ya Cennete geri dönecek ya da Cehenneme gidecektir. Gerçekte sorun öncelikle ne yarındır, ne de dündür; sorun bugündür, yani İnsanın nasıl yaşaması gerektiğidir. Dün yani Cennet ve Cennetten kovulma; Yarın yani Cennet ya da Cehennem bugünü biçimlendiren, yaşamayı yönlendirendir.

Tarihin de ve Tarihliliğin de başlamasının nedeni İnsan'ın varlık yapısıdır. O yapı nedeniyle İnsan kendisini dün, bugün ve yarın bağlamında fark eder; O varlık yapısı nedeniyle İnsan bilmek zorundadır ve bilgi yaşamsal önemdedir. Varlık yapısından kaynaklanan soruları İnsanın en temel yaşama sorularıdır. Yukarda değindiğim, "nereden geldim? ", "nasıl yaşamalıyım? ", "ne olacağım? " soruları yalnızca dünkü İnsanın değil, bugünkü İnsanın da, türde önemli ve büyük değişiklikler ortaya çıkmadıkça, yarınki İnsanın da vazgeçilmez sorularıdır. Tarih de önemli ölçüde, tarihlilik ise bütünüyle bu sorulardan doğarlar.

Tarih Anlayışı ve tarihlilik İnsan yaşamının ilk aşamalarında Din'de ortaya çıkar ve Dinle birlikte bir gelişim gösterir. Çünkü İnsan'ın varlık yapısı gereği ortaya çıkan temel sorulara gereksindiği yanıtları ilkin din vermiştir. Hatta dinlerin bu

sorulara verdiği yanıt düşüncenin gidimini ve gelişmesini etkiler. "Batı dünyasının tarih metafiziği, Tevrat'taki günah mythos'unun çok tesiri altındadır. Bu mythos, İnsan'ın çift bir emanzipation'unu ifade ediyor: İnsan bir kere, kendisini tabiattan kurtarıyor; tabii durumdaki suçsuzluk, bir daha geri gelmemek üzere sona eriyor. Fakat diğer taraftan İnsan, Allah'tan da düşmüş oluyor; çünkü İnsan, tabiattaki suçsuzluğunu artık kaybetmiştir; ve bununla cennetteki yerinden de olmuştur... Bu şekilde İnsan artık tabiat ve Allah arasında bulunuyor. O, ilk günah yüzünden yerini kaybeden bir canlı varlık olmuştur, bu suretle de artık Tanrı'nın iradesine bağlı olmaktan kurtulmuştur. İşte bu andan itibaren, tarih, İnsan dünyasının özel bir vakıası olarak başlıyor. Yani tarih, iyi ve kötü hakkındaki bilginin ortaya çıkması demek olan suçla başlıyor. Acaba tarihi oluşun anlamı, İnsan'ın kendisini suçtan kurtarmayı gerçekleştirmesi midir?"[42]

Burada bir soruyla karşılaşırız: Tarih olayının ve tarihlilik tavrının ilkin dinlerde ve özellikle büyük din sistemlerinde ortaya çıktığına değinildi. Din, tarih bilincini ve tarihli yaşamayı getiriyorsa, aydınlanmayla da ilgisi olması gerekir. Din bir aydınlanma yolu mudur? Tarih boyunca ve özellikle Ortaçağ denilen dönemlerde yaşananlar ve dinlerin dogmatik yapısı açısından bakınca aydınlanmayla karşıt oldukları düşünülmektedir. Ayrıca, İnsanlığın başlangıçlarında din tarihlilik gereksinmesine bir yanıt mı verdi, yoksa tarihlilik gereksinmesi mi ilk dinsel inanışları yarattı? Bu sorulara bugün yanıt vermekte zorlanıyoruz. Fakat bir konuda; Din, Aydınlanma ve Tarihlilik konusunda bir küçük aydınlanmanın olabileceği kanısındayım: Din de bir yoldur. Her zaman yol ne ölçüde önemliyse, yolda yürüme, ilerleme biçimi de o ölçüde önemlidir. Sözgelimi Aydınlanma da bir yoldur. Fakat kimileri o yolda öyle yürürler ki, bir aydınlanma bağnazı olarak yolu, kendileri için tıkarlar; kimileri de o yola girmiş olmayı, yapması gerekenlerin sonu gibi görürler ve ilerlemezler. Aydınlanma daha o anda kesilmiştir. Dinin aydınlanmaya kapalı olduğunu savunanlar çoktur. Savlarını temellendirirken öne sürecekleri ve hemen her İnsanın da katılacağı eski yeni pek çok örnek bulunmaktadır. Bütün bu örnekler o yolda belli bir yürüme, ilerleme biçimini göstermektedir, fakat yol ile o yürüme, ilerleme biçiminin özdeş ya da bire bir eşit olduğunu göstermemektedir. Bir Yaşama Yolunda yürüme ve ilerleme biçimiyle o yolun tüm olanakları sınırlandırılamaz. Bu nedenle Din'in aydınlanma ile ilişkisinin ne ölçüde olduğu belirgin biçimde ortaya koyulmadan acele yargıya varmamak gerektiği kanısındayım. Çünkü, dinin aydınlanmayla bağdaşmadığını savunanlara karşı ortaya koyulan eski yeni pek çok örnek de bulunmaktadır.

Pek çok tarih kuramında, sözgelimi, hemen tüm ütopyalarda, **Kant**, **Hegel**, **Karl Marx** ve **Auguste Comte**'un tarih kuramında ve hatta Antikçağ'da **Platon**'un görüşünde, İnsan kendi özüne yaraşan bir yaşama bağlamına ulaşmasıyla, tarih de amacına ulaşmış olur. Burada önemli bir soruyla karşılaşırız: Tarih amacına ulaştığı zaman sona mı erecektir?

Soruya günübirlik yaşamadan hareketle verilecek yanıt "evet" olacaktır. Bu "Evet", uğraş vererek geçecek bir sürecin sonucunda cenneti hak etme türünden bir ödül gibidir. Oysa Cennet, yaşamanın, yapıcı-yaratıcı sürecin sona ermesi de-

mektir. Cennet İnsanlaşmanın bittiği yerdir. (Bkz.: 1) Eğer tarihin bittiği yerde İnsanlaşma tamamlanıyorsa, yaşama da bitiyor demektir. Tarih yaşamaktır. Önemli olan ne başlangıçtır, ne de son; önemli olan ikisi arasındaki yoldur. Yaşamak o yolda olmaktır ve orada İnsan vardır. Aydınlanma burada tarihlilikle birleşir ve hatta onu içine alır.

Günübirlik yaşamanın üstüne çıkarak düşündüğümüzde, birçok düşünürde, sözgelimi **Platon**'da ve **Hegel**'de yaşama –ya da tarih– son ereğine ulaştığında, orada yeni ve yüce bir yaşama boyutunda tarihlilik de, yaşama da gereksiz olur. "Sevginin şimdi vardığımız yerine kadar götürülen adam bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özü ile karşı karşıya gelecek. İşte buna ermek içindi bütün emekleri... Bir güzellik ki, kendini bir yüzle, elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz olacak, ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar... İşte doğru yolu budur, sevgi dünyasına ister kendi kendine, ister kılavuzla ulaşmanın: ... sonunda bir tek bilgiye varacaksın: Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir?[43] Böyle bir dünyaya ulaşılınca artık ne yanılma vardır, ne bilgisizlik, ne deneme vardır, ne geçmiş ve ne de gelecek, çünkü zaman ve uzam ile zaman ve uzama bağlı her şey aşılmıştır. Orada ne yaşamaya, ne tarihe, ne de tarihliliğe gereksinme vardır. **Hegel**'e göre "Dünya-tarihi için şu söylenebilir: Tinin kendini gösterip, açması, kendinde olduğu şeyin bilgisine varmak için kendisini işlemesi ile olur"[44] Tarih bütünüyle Tin'e (Geist'a) bağlanmaktadır. Tin'in kendisini işleyerek gerçekleştireceği nedir? "Kendinin bilincine varma –çünkü kavramı gereği özgürlük kendini bilmedir– ve böylece kendi gerçekliğine erişmenin sonsuz zorunluluğunu kendi içinde taşıyan, yine özgürlüğün kendisidir. O kendi kendisinin ereğidir. Tinin biricik ereğidir. Tin'in tözü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği böylece söylenmiş oluyor: öznenin özgürlüğü. Yani ereği kendi vicdanına ve ahlâkına sahip olmasıdır, öznenin sonsuz değer kazanmasını ve sonsuzluğun bilincine varmasını sağlayacak genel ereklere sahip olmasıdır. Dünya-tinin ereğinin içerdiği bu töze herkesin özgür olmasıyla erişilir?[45] Herkes, dolayısıyla, Tarihin gerçekleşmesine hizmet etmektedir, herkes tarihin içindedir. İde kendi özgürlüğüne ulaştığı zaman, her şey bitecektir. İnsan ise bu yolda idenin kullandığı bir araçtır.

Kant ise tarihi belirleyen bir gereklilik değil, zorunluluktur. Çünkü Tarih doğanın belirlediği bir amaca doğru gidiştir. "İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte –ve aynı amaçla dışta da– yetkin bir anayasayla İnsanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır"[46] doğanın amacı, İnsanlığın bir dünya devletine ulaşması değil, İnsan'ın kendi özüne göre yaşamasıdır. Bu da ancak "dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirdiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar yasasının yapılması"[47] ile olasıdır. Orada dünya yurttaşı olan

her İnsan hem gerçekten ahlâklı[48] ve hem de yapıcı-yaratıcı bir yaşamayı sürdürecektir. Ne var ki bu kolay bir iş değildir. "İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa İnsan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır."[49] Böylece **Kant**'a göre tarih doğanın amacının gerçekleşmesidir. Bu amaca doğa yalnızca İnsan'ın kendisine özgü, özgün yaşamasıyla bir ölçüde ulaşabilir. Önemli olan her İnsan'ın, İnsanlığın böyle yaşamasıdır. Yine de bu amaca hemen ulaşılamaz. Çünkü en önemli engel, toplumsaldır. Onun için ilkin toplumsal yaşamanın düzenlenmesi ve bireyin özgünlük için, özgürlüğünü yetesiye kazanmasıdır.

Aynı sorunu daha sonra **Schelling** de ele alır. "Aynı şekilde, mutlak olarak yasalardan bağımsız ya da anlam ve amaçsız bir olaylar zincirine tarih denemez ve tarihi yapan şey sadece özgürlük ve yasallığın birliğidir, ya da hiçbir zaman tamamen kaybedilmemiş bir idealin, bir varlık türünün tümü tarafından yavaş yavaş gerçekleştirilmesidir.[50] Bu varlık **Kant**'ın göz önünde bulundurduğu İnsandır. Özgürlük ve Yasallığın birliği ayrı deyişle özgürlük ve zorunluluğun birliğine **Schelling** transzendental zorunluluk diyecektir: "Tarihin transzendental *zorunluluğuna* gelince, bunun çıkarımı daha önce söylenenlerden yapılmıştır: Evrensel yasalara dayalı hukuksal düzen sorununu çözme ödevi, akıllı varlıklara verilmiştir, ki bu yalnızca tüm cins tarafından, yani işte sadece tarih tarafından gerçekleştirilir."[51] Hukuk düzeni ile bütünleşen transzendental zorunluluk İnsan için kaçınılmazdır. Çünkü "Genel hukuksal düzen, özgürlüğün koşuludur, çünkü onsuz, özgürlük güvencesi yoktur... Özgürlük bir ayrıcalık ya da yasak bir meyve gibi verilen bir mal olmamalıdır. Özgürlük, doğa gibi açık ve değişmez bir düzen aracılığıyla güven altına alınmış olmalıdır."[52]

Sorunumuz, Tarih amacına ulaştığı zaman sona erip, ermeyeceği ve eğer tarih sona eren bir şey olacaksa, ne olacağıydı. **Kant** ve **Schelling**, **Platon** ya da **Hegel** gibi değil, fakat, çok yüce bir yaşamaya, **Schelling**'in diliyle söylersek "tarihin kendisi"ne[53] ulaşılacağını söyleyebiliriz. Ayrı deyişle tarih salt olarak sürecektir, fakat bitmeyecektir.

Tarihin Ereği, yukarda değindiğim üzere (bkz.: 3.2.1.), yaşayan ve tarihi var eden İnsan için önemlidir. Bu dünyadaki yeri, ne olduğu, asıl yaşayacağı ve neleri yapması gerekene ilişkin bilinç için, ayrı deyişle; kendisini bu dünyaya ve yaşamaya yerleştirebilmesi için Tarihin ereği işlevseldir. Çünkü İnsan ancak belli yaşama anlayışları uyarınca yaşamasını biçimlendirip, yönlendirip, somutlaştırabilir. O zaman İnsan için yepyeni bir yaşama başlar. Bu, ne doğadan ve ne de İnsanın kendi doğasından kopuşu değildir, fakat sürdürülmekte olan yaşama biçiminin aşılmasıdır. İşte bu çizgide Tarihlilik, Aydınlanma ve içimdeki İnsan kesişirler.

4. AYDINLANMA, TARİHLİLİK VE "BEN"

Burada ilkin kapsamla ilgili bir soru akla gelebilir: Aydınlanma mı daha kuşatıcıdır, tarihlilik mi; hangisi, hangisinin içinde yer alıyor? Bu sorunun Yaşama Sorunu ba-

kımından öyle pek önemli olduğu kanısında değilim. Asıl önemli olan Yaşama Yolu'nda İnsan'ın kendisine uygun ve yaraşır biçimde ilerlemesi, yani Yaşamasıdır. Aydınlanma da, tarihlilik de İnsan'a yaşamasının hakkını verebilmesi için yardımcı ve destek olurlar. Aydınlanma da, tarihlilik de Yaşama karşısında birer araçtırlar ve asla amaç kılınmamalıdırlar. Kapsam bakımından biri diğerinin içinde yer alabilir. Burada "Yarar" ancak aracın soruna geniş kuşatımlı ve olumlu katkısı bakımından önem kazanır. "Yarar" m amaç durumuna getirilmesi, aracın amaç kılınmasından başka bir şey değildir ve Yaşamayı çarpıtır. İnsan yaşamı çok bağlamlıdır. Bunların her birinde hem tarihlilik, hem de aydınlanma aynı güçle etkilidirler. Orada aydınlanma tarihlilikten güç alır, tarihlilik aydınlanmaya dayanır. Hangi açıdan bakarsak bakalım, birbiriyle ilişkili ve birbirini geliştiren bu iki yaşama tutumu aynı güçle karşımıza çıkar. Bunun için şu soruya bakalım: Tarihli Yaşamak aydınlanmaya nasıl katılır?

Bunun için ilkin tarihli olmayan bir aydınlanma düşünelim. Aydınlanma bir durum, bir süreç, bir olay, bir olgu, bir anlayış ya da düşünce üstüne olur. Bunların hepsinde bir "üstüne aydınlanacak şey" söz konusudur. Buna da kısaca "şey" diyelim. şey benim dışımda da olabilir, bana içkin de; nasıl olursa olsun benimledir, bana ilişkindir, değilse, bir başkası adına veya bir başkası için aydınlanamam. Aydınlanma bireyseldir, başka türlü olamaz. (Bkz.: 2.2. ve 2.3.) Aydınlanmam için ilk yapmam gereken "Şey"i düşüncemde çözümlemem (analiz etmeme)dir. Akıl burada işlevseldir. Bu "Şey" üstüne düşünmeye başlamam demektir. Çözümleyerek elde ettiğim "Şey"in değişik özelliklerini tanırım. Böylece onu eleştirmiş olurum. Eleştiri olmadan Aydınlanma olanaksızdır. Bundan sonra eleştiriyle elde edilen değişik öğelerden düşüncede değişik birleşimler (sentezler) yapma olanağını elde ederim. Bu birleşimler arasında seçim yaparım ve onu davranışlarıma geçirir, yani yaşamama katarım. Bu süreçte tarihlilik ile aydınlanma sık sık birlikte ve iç içe gelişirler. Sözgelimi, daha çözümleme sırasında "şey" in tarihsel bakımdan ele alınması kaçınılmazdır. (Bkz.: 2.9) Karar aşamasında, İnsanlık için amaç durumundaki Dünya Görüşleri ve Yaşama Anlayışları yön vericidirler. (Bkz.: 2.1.1.1. ve 3.3.2.) Değilse verilen karar bütünlüğü bozar. Partikülarizm aydınlanmadan yola çıksa bile yaşamanın bütünlüğüne zarar verme bakımından aydınlanmaya karşıdır. Diğer yandan aydınlanma erginlenmeyi getirir. Aydınlanma bir gelişme sürecidir ve daima gelişmeyi amaçlar. Durağan bir aydınlanma olamaz. Bireyin gelişme süreci, erginlenme sürecidir ve mükemmelleşmeyi amaçlar. Buradan bireyin kendi yaratacağı en sağlam temelli özgürlük doğacaktır.

Erginlenme ile yaratılacak olan nedir? Aydınlanmanın bireye özgü ve bireyin kendisi için kendisinin gerçekleştirdiği bir etkinliktir. Bireyin aydınlanmada ele aldığı "şey" bir yanıyla ya da bütünüyle kendisidir; ele alınacak, çözümlenecek, eleştirilecek olan kendi "Dün", kendi "Bugünü"dür. Kendi üstüne ulaştığı bilinç, ona "Yarın" üstüne bir tasarım, amaç verecektir. Böyle bir süreçte birey bir yandan yaşamasını onarıp, geliştirirken, diğer yandan sahip olduğu gizilgüçleri (potansiyeller) somutlaştırma olanağını elde edecektir. Bu noktada aydınlanma bireyin yaşama atılımını yenilemesi ve artırmasıdır. Böylece erginlenme ile yaratılacak bir tek şey

çıkar ortaya: İçimdeki İnsan. Onu bulmadan ne özgün yaşamanın, ne özgürlüğün, ne mutluluğun, ne de kendime yaraşır bir yaşamanın olanağım elde edebilirim. Onu bulmadan gireceğim her aydınlanma çabası güdük bir süreç olacaktır. Tarihim ona dayanır. Kendi tarihim beni ona götürecektir; birlikte yaşadığım zaman olarak toplumumun ve İnsanlığın tarihi de ancak onunla anlamlı olacaktır. O, İçimdeki İnsan ya da yaratmakla sorumlu olduğum "Ben"dir. Her şey onda değer bulur ve o zamanı da tarihi de kendisinde bütünler.

ALINTILAR VE EKLER:

1. F. NIETZSCHE : Tarih Üzerine s: 61-63
Nietzsche, kitabına sürü ve onun karşısındaki İnsan ile başlar. Sürüyü şöyle betimler *"Önünde yayılan sürüyü gözle bir: Ne dünü bilir, ne bugünü, bir o yana sıçrar bir bu yana, yer, uyur, geviş getirir, yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne, kısacık yaşamının haz ve acılarıyla bağımlı, an'ın tepeciklerinde yaşar durur, bu yüzden ne üzüntü, ne de bir bıkkınlık duyar. Bunu görmek İnsana ağır gelir, çünkü İnsan İnsanlığıyla göğsünü kabartır hayvan karşısında, ama yine de hayvanın mutluluğunu kıskanarak izler; -çünkü İnsan tıpkı hayvan gibi bıkkınlık ve acı içinde olmadan yaşamak ister yalnızca..."* Ne var ki İnsan olarak dünyaya gelmek bile böylesine bir yaşamayı sürdürememenin koşuludur.

2. I. KANT : Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi
YAZKO Felsefe Yazıları, 4. Kitap s: 119

3. I. KANT : Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklaerung?
Schriften von 1783-1799 Bd. 4 s: 170

4. : Yetişme sözünü burada özellikle kullanıyorum. Bir başına eğitimin yeterli olmadığını düşünüyorum. Yetişme, Eğitimi de içermektedir. Sözgelimi, beslenme, ailede kazanılan belli alışkanlıklar, görgü vb. yetişme içindedirler ve İnsan için fazlasıyla önemlidirler.

5. : İlkel sözünü burada küçültücü anlam değil; doğal, doğaya uygun olan anlamında kullanıyorum.

6. F. NIETZSCHE : a. g. y. s: 65

7. F. NIETZSCHE : a. g. y. s: 75

8. J. CAMPBELL : İlkel Mitoloji s: 303-304
Campbell, Buffalo avlama yönteminin Montana Karaayak Kızılderildileri ile İ. Ö. 30. 000-10. 000 arasında Avrupa'da yaşayanlarda aynı olduğunu gösterirken şunu da ekler: *"Bir zamanlar –bir Karaayak öyküsüne göre– bir nedenle İnsanlara sürüyü uçuruma yöneltmediler ve aç kaldılar..."* Öyküler o dönemlerde bilginin en önemli taşıma araçlarıydılar.

9. ARİSTOTELES : Metafizik (Cilt 1, A-Z) s: 88-89

10. Diogenes Laertius : Leben und Meinungen berühmter Philosophen s: 13-23
Walter KRANZ : Antik Felsefe s: 21-23

11. E. TOPITSCH : Vom Ursprung und Ende der Metaphysik s: 96

12. K. JASPERS : Felsefe Nedir? s: 104
Bu konuda bir, iki örnek daha vermek gerekirse şu kitapları anabilirim, M. HORKHEIMER* T. W. ADORNO, Aydınlanmanın Dialektiği 1, s: 19-62 N. HAMPSON Aydınlanma Çağı s: 102-106 Bu yapıtlarda da Aydınlanma bir Aydınlanma kuramı bağlamında değil, fakat daha çok yaşamanın içinde bir tavır olarak ele alınmaktadır.

13. I. KANT : Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklaerung?
Schriften von 1783-1799 Bd. 4 s: 169

14. PLATON : Symposion -şölen- (201 d- 212 c)

15. PLATON : Phaidon (63 b - 64 d, 107 e - 108 d)
16. I. KANT : Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi YAZKO Felsefe Yazıları, 4. Kitap s: 119
17. I. KANT : Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklaerung? Schriften von 1783-1799 Bd. 4 s: 170
18. I. KANT : a. g. y. s: 175-176
19. I. KANT : a. g. y. s: 176
20. I. KANT : a. g. y. s: 169
21. I. KANT : a. g. y. s: 172
22. I. KANT : a. g. y. s: 172
23. I. KANT : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten s: 63-71
24. A. ERDEMLİ : İnsan, Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları s: 133
25. A. ERDEMLİ : Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes Felsefe Arkivi sayı 27. s: 103
26. A. ERDEMLİ : İnsan, Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları s: 139
27. A. ERDEMLİ : a. g. y. s: 142
28. K. JASPERS : a. g. y. s: 104-105
29. T. MENGÜŞOĞLU : "Tarihlilik" ve "Tarihsizlik" Felsefe Arkivi, sayı 16 s: 115
30. W. E. HEISTERMANN : Tabiat, Tarih ve İnsan Felsefe Arkivi sayı IV/2 s: 22
31. W. E. HEISTERMANN : a. g. y. s: 23
32. E. H. CARR : Tarih Nedir? s: 168
33. N. UYGUR : Tarih Felsefesinin Yolu Kültür Kuramı s: 153
34. A. M. MANSEL : Ege ve Yunan Tarihi s: 226
35. A. M. MANSEL : a. g. y. s: 354
36. A. M. MANSEL : a. g. y. s: 521-523
37. E. H. CARR : a. g. y. s: 178
38. E. H. CARR : a. g. y. s: 175
39. N. UYGUR : a. g. y. s: 170
40. N. UYGUR : a. g. y. s: 164
41. N. UYGUR : a. g. y. s: 164
42. W. E. HEISTERMANN : a. g. y. s: 28
43. PLATON : Symposion -şölen- (210 e - 211 d)
44. HEGEL : Tarihte Akıl s: 65
45. HEGEL : a. g. y. s: 67
46. I. KANT : Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi

	YAZKO Felsefe Yazıları, 4. Kitap	s: 126
47. I. KANT	: a. g. y.	s: 121-122
48. I. KANT	: a. g. y.	s: 125
49. I. KANT	: a. g. y.	s: 121
50. SCHELLING	: Tarih Nedir? Felsefe Tartışmaları, 22 Kitap	s: 117
51. SCHELLING	: a. g. y.	s: 118
52. SCHELLING	: a. g. y.	s: 119
53. SCHELLING	: a. g. y.	s: 125-132

KAYNAKÇA:

• Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO	: Aydınlanmanın Dialektiği 1 Çeviren: Oğuz ÖZÜGÜL İstanbul, Kabalcı yayınları, 1995.
• ARİSTOTELES	: Metafizik Cilt 1(A-Z) Çeviren: Ahmet ARSLAN İzmir, Ege Ünv. Ed. Fak. Yayınları, 1985.
• Joseph CAMPBELL	: İlkel Mitoloji Çeviren: Kudret EMİROĞLU Ankara, İmge kitabevi, 1992.
• Edward Hallett CARR	: Tarih Nedir? Çeviren: Misket Gizem GÜRTÜRK İstanbul, Birikim Yayınları, 1980.
• Diogenes Laertius	: Leben und Meinungen berühmter Philosophen (Buch I-X) Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1967.
• Attilla ERDEMLİ	: İnsan, Spor ve Olimpizm (Spor Felsefesi Yazıları) İstanbul, Sarmal Yayınları, 1996.
• Attilla ERDEMLİ	: Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes Felsefe Arkivi sayı 27, İstanbul İst. Ünv. Ed. Fak. Yayını, 1990.
• Norman HAMPSON	: Aydınlanma Çağı Çeviren: Jale PARLA İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1991.
• G. W. F. HEGEL	: Tarihte Akıl Çeviren: Önay SÖZER İstanbul, Ara yayıncılık, 1991.
• Walter E. HEISTERMANN	: Tabiat, İnsan Tarih Çeviren: Tomris MENGÜŞOĞLU Natur, Mensch und Geschichte Felsefe Arkivi, sayı IV/2, İstanbul İst. Ünv. Ed. Fak. Yayını, 1959.
• Karl JASPERS	: Felsefe Nedir? Çeviren: İsmet Zeki EYÜBOĞLU İstanbul, Say Yayınları, 1986.

- Immanuel KANT : Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi
  Çeviren: Uluğ NUTKU
  Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap
  İstanbul, Yazko Yayınları, 1982.
- Immanuel KANT : Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklaerung?
  Schriften von 1783-1799 Bd. 4
  Berlin, Verlag bei Bruno Cassirer, 1922.
- Immanuel KANT : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
  Frankfurt, Suhrkampf, 1978.
- Walter KRANZ : Antik Felsefe
  Çeviren: Suat BAYDUR
  İstanbul, İst. Ünv. Ed. Fak. Yayınları, 1976.
- Arif Müfid MANSEL : Ege ve Yunan Tarihi
  Ankara, Türk Tarih kurumu, 1988.
- T. MENGÜŞOĞLU : "Tarihlilik" ve "Tarihsizlik"
  Felsefe Arkivi, Sayı 16
  İstanbul, İst. Ünv. Ed. Fak. Yayını, 1968.
- Fiedrich NIETZSCHE : Tarih Üzerine
  İstanbul, SAY Yayınları, 1986.
- PLATON : Symposion –Şölen–
  Çevirenler: Azra ERHAT, Sabahattin EYÜBOĞLU
  İstanbul, Remzi Kitabevi, 1961.
- PLATON : Phaidon, Übersetzer: Friedrich SCHLEIERMACHER
  Platon Saemtliche Werke, Band 3, Hamburg, Rowohlt, 1986
  Çevirenler: Suut Kemal YETKİN*, Ragıp ATADEMİR
  İstanbul, M. E. B. Yayanları, 1963.
- SCHELLING : Tarih Nedir?
  Çeviren: Ali IRGAT
  Felsefe Tartışmaları, 22 Kitap, İstanbul, 1997.
- Ernst TOPITSCH : Vom Ursprung und Ende der Metaphysik
  Wien, Springer Verlag, 1958.
- Nermi UYGUR : Kültür Kuramı
  İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

Tarihsizlik bilinci

Tarihten bana ne; benimki ilk ve tek dünyadır. Dünyayı benim *nasıl bulduğumu anlatmak istiyorum. Dünyadaki diğer insanların bana dünya hakkında anlatmış oldukları, benim dünya deneyimimin çok ufak ve önemsiz bir kısmıdır. Dünyayı yargılamalıyım, nesneleri ölçmeliyim.**

Cemil Güzey

Antikçağdan beri tarih düşüncesi, yani en yalın anlatımıyla "şimdi"nin öncesi, insan zihnini meşgul etmiş ve yalnızca ilgisini çekmekle kalmamış, beklentilerinin de ratio essendi'si olmuştur. Bunun nedeni yalnızca küçüklerin değil büyüklerin de masallardan hoşlanıyor olması değildir elbette. Geçmiş olaylar hem kolektif varoluş bilincini sağlamlaştırır hem de topluluğun geleceğine yön vermede ampirik veri temeli olarak hizmet ederler. Çünkü insanın yalnızca olup-bitmiş olanla değil olup-bitecek olanla da ontolojik bir bağı vardır.

Olup-bitmiş olan, ontolojik olarak "şimdi"de değildir, ama bu onun bir zamanlar "şimdi"de olduğu gerçeğini değiştirmez: dinozorlar yaşamıştır, **Sezar** Rubikon ırmağını geçmiştir, **II. Mehmet** İstanbul'u fethetmiştir, **Kristof Kolomb** Karaibler'i Hindistan sanmıştır, **Giordano Bruno** yakılmıştır, **John Kennedy** Dallas-'ta öldürülmüştür, 12 Eylül 1980'de TSK ülke yönetimine el koymuştur, 17 Ağustos 1999'da Gölcük deprem nedeniyle yerle bir olmuştur; das Mann kategorisinden biri depremin şiddetinin 28 olduğunu ve nokta atışı yaptığını ileri sürmüştür, Prof. Dr. **Ahmet Taner Kışlalı** üç saat önce öldürülmüş, masa lambamın ışığının cazibesine kapılmış olan pervaneyi beş saniye önce kovmuş; ama o yine gelmişti.

---

* Ludwig Wittgenstein.

Diğer yandan, gelecekle ilgili bildiğim hiçbir şey yok. Burada yalnızca önyargılar, yüksek olasılıklar, umutlar, beklentiler ve geçmişe yani bir zamanlar "şimdi" olanın bilgisine sahip olduğumun bilincine dayanan bir istemden söz edebiliriz: bu cümleyi yazana dek on saniye geçecek, akşam sinemaya gitmeyeceğim, bu yıl ürün bol olacak, yirmi yıl sonra AB'ye tam üye olacağız, Türkiye Cumhuriyeti ilelebet payidar kalacaktır, İsa mesih milenyum'da et-kemiğe bürünecektir, güneşimizin iki milyar yıllık ömrü kalmıştır.

* * *

Geçmiş olaylarla ilgili varsayımlarımızda ve yargılarımızda iki tür yaklaşımın öne çıkmış olduğunu görebiliriz: tek tek tarihsel olaylar veya kişilerle ilgili bilgiler ve olaylar yığınını değerlendirme girişimleri. Her iki durumda da yanlış veya eksik bilgi yüzünden, pek çok tartışmanın yaşandığı bilinmektedir. Ancak buradaki güçlük epistemolojiktir ve ikincil öneme sahiptir. Oysa geçmiş-şimdi-gelecek bir bütün olarak ele alındığında, ki bunun karşı konulamaz bir cazibesi olduğu görülmektedir, apaçık ontolojik bir sorunla karşılaşmamız kaçınılmazdır.

* * *

Geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünün tamamlanmış bir bütün olarak ele alınması iki şekilde mümkündür: bir "tarih a priori"sinin saptanması veya "zaman-dışı"(tarihsizlik) bilinci. Bir tarih a priori'si veya tarihe yön veren bir tür "güç", doğa bilimlerinde olduğu gibi, geleceğe yönelik öndeyiler içermek durumundadır. İnsan türü ile ilgili olarak ortaya konan bu öndeyiler, doğa bilimlerinin aksine deney ve gözlemden muaf bir özellik taşırlar; onları astrolojiden ve astronomiden ayırt eden de budur. Ancak bu özellik, totaliterizmi de birlikte getirir ve matematiğin ve doğa bilimlerinin metaforik totalitarizminden çok daha tehlikelidir: Amerika yerlilerinin, Aborijin'lerin, Zulu'ların tarihini yok eden anlayıştır bu. Toplumsal bir sınıfın, bir diğer toplumsal sınıfı yok etmesi gerektiğini ileri süren anlayıştır. Hem birey hem tür olarak ahret gününe hazırlanmamız gerektiğini savunan anlayıştır.

Görüldüğü gibi, görünüşleri farklı da olsa, ortak özellikleri "totalitarizm" olan bu holistik öğretiler, geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünün tamamlanmış birliğine aksiyomatik bir içerik katmış olduklarını savunmaktadırlar. Ontolojik çıkarım şöyledir: ister beğenin ister beğenmeyin! Gerçi tarih felsefesi söz konusu olduğunda, durum tam olarak budur. Antik çağın theoria-historia ayrımından, günümüze dek gelen tarihselci görüşlerin taraftar toplaması yalnızca etik-estetik kaygılarla açıklanabilir.[1] Başka bir deyişle, sunulan tarih veya evren tasvirini beğenir veya beğenmeyiz. Ancak bu keyfiyet karşısında bilincin durumu eo ipso öne çıkabilir: "Kendine bak. Dikkatini, çevreni saran her şeyden öteye, kendi içsel yaşamına çevir; bu felsefenin talep ettiği ilk şeydir. Senin dışındaki hiçbir şeyle ilgili değiliz, yalnızca seninle"[2]. Bu yüzden, 2500 yıl önce "kendimi araştırmaya koyuldum"[3] diyen **Herakleitos**'a

geri gitmek uygun olacaktır.

Antikçağ bilgesi

Bilinç, en yalın ifadeyle "varım" şeklinde dile getirildiğinde, bir insanın neden böyle bir araştırmaya kalkıştığı pek çok kişiye tuhaf gelebilir. Çünkü Delfi tapınağına kazınmış olan *gnothi sauton* (kendini tanı) buyruğunun yanında bir başka ifade daha vardır: *meden agan* (pek bir şey yok). Kendini araştırma çabasının güçlüğü bir yana, pek bir şey elde edilemeyeceği gerçeği dikkat çekicidir ve tarih-üstü bir sorunu dile getirmektedir: çünkü bir yandan "kendini bilmek ve makul düşünmek tüm insanlar için ortaktır"[4] diğer yandansa bunu başarabilecek insan sayısı çok azdır. Kendini araştırmaya başlayan insanın bulacağı tek şey belki de logos, yani kozmik düzendir. Kendini bilmek demek, tüm insanlara ve" şeylere"[5] ortak olan logosu kavramaktır. Buysa az önce de değinmiş olduğum gibi, zorlu bir süreçtir ve yalnızca bilgelere özgüdür: "Sözlerini (logoi) dinlediklerimin hiçbiri şu kadar ileri gidemedi: bilgece olanı, tüm diğerlerinden ayırt edebilmek"[6]. "Tüm diğerleri" hem canlı hem cansız için kullanılabilen *panton* sözcüğüyle dile geldiğinden hem insanları hem de dünyayı kastettiğini ileri sürebiliriz[7]. Çünkü sözcüğün insanları kastettiğini kabul edersek, bilgelik ulaşılmak istenen ama çoğu girişimin başarısızlıkla sonuçlandığı bir zihinsel konum olacak ve nesnel temelini yitirecektir. Oysa "insan doğasının kurulu bir amacı yoktur, ama kutsal olanın vardır"[8]. "Maymunların en güzeli insan soyuyla karşılaştırıldığında çirkindir; insanların en bilgesi bir tanrıyla kıyaslandığında maymun gibi görünür"[9]. Öte yandan, sözcüğü cansız anlamında ele alacak olduğumuzda, kozmolojik bir kavrama dönüşecek ve ratio cognoscendi'sini yitirecektir. "Bilge yalnızca birdir, Zeus adıyla anılmaya ne isteklidir ne isteksiz"[10]. Buradaki bilgelik, hiçbir insanın ulaşamayacağı bir bilgeliktir. Fakat "bilge birdir, her şeyin her şey aracılığıyla yönetilmesini sağlayan planı bilmektedir"[11] ifadesinde yer alan "bilge" bulanık bir anlama sahiptir: hem insansal hem kutsal[12]. İnsansal anlamda ele alındığında bilge, bir bilgi formunun veya eylem planının ustası olan kişidir; evrensel logosa ulaşmayı sağlayan içgörüye sahiptir. Kutsal anlamında ele alındığındaysa "tam bir egemenlik" ve "ustalık" söz konusu olmaktadır ki[13] bu LV 'deki "kutsal"a özgüdür: "insan doğasının kurulu bir amacı yoktur, ama kutsal olanın vardır". Anlam bulanıklığının ortadan kalkması için "hem o-hem o" birlikteliği gereklidir: kozmik bir logos ve aynı logosa sahip olan insan!

İşte bu yüzden, apaçık bir şekilde vurgular **Herakleitos**: "beni değil raporu (logos) dinlemeniz, her şeyin bir olduğunda uzlaşmanızdır bilgece olan"[14]. Logos herkese ortak olduğuna göre, herkes kendi içindeki sesi duymaya çalışmalıdır. Heraklaeitos'un yapmaya çalıştığıysa, Delfi'deki tanrınınkine benzeyen bir uyarıcılıktır: "kehaneti Delfi'de olan tanrı, ne bir şey beyan eder ne de gizler, ama bir işaret verir"[15]. En azından sağır olmayan birkaç kişi duyacak, anlayacak ve kabul edecektir.

• • •

Görüldüğü gibi, **Herakleitos**'un iletmek istediği mesajın (veya logosun) herkesçe anlaşılabilir olmadığını söyleyebiliriz ve bu gerçekten de "ateş"ten daha merkezcil bir öneme sahiptir. "Ben"deki ve "kozmos"taki logosun birliğine karşın, insanların çoğunun bu birliği yani bilgeliği fark edememesi, antikçağ filozofunun "formal mistisizm"[16] anlayışından kaynaklanmaktadır. "Logos herkese ortak olduğu halde, pek çok insan kendi düşünmeleri özel mallarıymış gibi yaşarlar"[17]. Burada logosun, türün ortak deneyimine ait "doğuştan" bir özellik olduğu vurgulanırken, bir başka cümlede de "anlamlı konuşma" (konuşarak uzlaşma) olarak ele alındığını görmekteyiz: "beni değil raporu (logos) dinlemeniz, her şeyin bir olduğunda uzlaşmanızdır bilgece olan". Bu uzlaşmanın, toplumsal uzlaşma anlamında ele alındığı bir başka ifade daha vardır ki, insanları birleştiren aklın bütün doğayı kuşatan birliğin bir yansıması olduğunu vurgulamaktadır: "anlayarak konuşmalı ve tıpkı bir şehrin yasasına sarıldığı gibi, hatta daha da kuvvetli olarak herkese ortak olana sarılmalıdırlar. Çünkü tüm insan yasaları kutsal bir şey tarafından beslenirler..."[18]. Bireyin kendini araştırması, doğadaki kesintisiz akış, bireyler arası iletişim, insan topluluklarının ortaklaşa eylemleri, kozmik düzen gibi farklı olayların hepsinin birliğidir logos; hepsinden önemlisiyse *tarihsiz* olmasıdır. Çünkü "logos daima varolduğu halde, insanlar onu işitmeden önce de sonra da anlamayı beceremezler..."[19]. Başka bir deyişle, **Herakleitos** kendisinin de varolmadığı ve varolmayacağı zamanlara ait olan, zaman-dışı bir logostan söz etmektedir ki, buna *tarihsizlik bilinci* diyebiliriz. Logos burada objektif anlamda yani bilinç olmadan na varolan kozmik düzen olarak ele alınmalıdır. **Herakleitos** yalnızca bu düzene işaret etmeye (göstermeye) çalışmaktadır sözleriyle: "her şey logosa uygun olarak olup bittiği halde, insanlar dile getirdiğim sözleri ve işleri denediklerinde ilk kez karşılaşmış gibi olurlar ki, her birini doğasına göre ayırmış ve nasıl olduğunu söylemişimdir"[20]. Öte yandan, "gizli uyum, aleni olandan daha iyidir"[21] ifadesi de aynı düşünceyi yani objektif anlamdaki logosu vurgulamaktadır.

Bu "gizli uyum" nasıl anlatılabilir? **Herakleitos**'un lakabının "*karanlık*" olması, bir yanıt oluşturabilir mi? Burada "*derin gramer*" midir söz konusu olan? "Kavrayamazlar ve sağırlar gibi duyarlar. Şu deyiştir onların tanıkları: varlar ama yoklar"[22]. Bu ifade ister aşağılayıcı bir tonla dile getirilmiş olsun isterse yılgınlık veya bezginlik göstergesi olsun, asıl düşünce değişmez: "ne tür bir zekaya veya anlayışa sahiptirler? Halkın ozanlarına inanırlar ve ayak takımını öğretmen bellerlerken; 'çoğunluğun değersiz', iyi insanın az olduğunu bilmezler"[23]. Onlar "son adamına dek asılması gerekenlerdir", çünkü "en iyi adamlarını yani Hermodorus'u 'aramızda kimse en iyi olmasın; eğer öyleyse başka bir yerde ve başkalarının arasında olsun' diye sürgüne yollayanlardır"[24].

Görüldüğü gibi, **Herakleitos** insanları ikiye ayırmaktadır: kozmik düzenin, insandan önce varolan evrensel işleyişin farkında olan *azınlık* ve 2500 yıl sonra bile artarak varlığını sürdüren *ayak takımı*. Üstelik **Herakleitos**'un, ayak takımının sınırlarını oldukça geniş tuttuğunu da ileri sürebiliriz: "çok şey öğrenmek, makul bir anlayış (noos) öğretmez. Öyle olsaydı, **Hesiodos** ve **Pitagoras**'a ve **Ksenofanes** ve **Hekatayus**'a öğretmesi gerekirdi"[25]. Ne yazık ki yapacak bir şey yoktur: "Altın arayıcıları çok toprak kazarlar ve pek az şey bulurlar"[26]. Çünkü

"bilgeliği sevenler pek çok şeyi araştırmak zorundadırlar"[27]. Burada vurgulanmak istenen şey, logosun bilgisine ulaşmanın uzun ve zor bir yol kat etmeyi gerektirdiğidir. Gerçi logos herkese ortak olduğu için, gerçekliğin yapısı gündelik yaşantımızda verilmiştir, ama çoğunluk için bu yalnızca biyolojik varlığın sürdürülmesi, maddi kazanımlar, toplumsal güç gibi sınırlı bağlamlarda kullanılmaktadır; *birliğin* farkına varmak hiç de kolay olmadığı gibi, anlık bir esin de değildir. "Doğa saklanmayı sever"[28] diyen **Herakleitos**, aslında ozanların anlattıklarına inanan ayak takımına serzenişte bulunmaktadır yine: "bir aptal, logosu çağrıştıran her sözcükte telaşlanır"[29] ve anlayamadığı, kavrayamadığı bu durum karşısında tıpkı bir köpek gibi "tanımadığına havlar"[30]. Onun bu "karakteri" aynı zamanda "kaderidir de"[31].

* * *

Bilgelerin logosu, insandan bağımsız olduğuna ve insan bu objektif ve zaman-dışı yapıyla arasındaki bağın bilincine varmakla yükümlü olduğuna göre, henüz bitmemiş olan insanlık tarihini ta başından beri yönlendirdiği ileri sürülen "tarih a priori-"leri, logosla hiç ilgisi olmayan ve "el yakan" ateşler olarak gündeme geleceklerdir. Bilgi kaynakları veya bilgisine sahip olunacak şeyler arasında bu tür "a priori"lere yer yoktur. "Görme, işitme, deneyden öğrenilen her şey: ben bunu yeğlerim"[32]. Elbette burada anlatılmak istenen, duyu deneyinin prioritesi değildir. Çünkü "ruhları dili anlamıyorsa, gözler ve kulaklar insan için zayıf tanıklardır"[33]. Sözü edilen dil, logosun dilidir ve bu dil bilinmiyorsa kedilerin de dili olduğunu ileri sürüp, onları anlamaya çalışmak için yerlerde yuvarlanıp "miyav çeşitlemeleri" yapanların, psikopatların, kafirlerin, yobazların, sanat ve felsefe okullarının, her türden ideolojinin müritlerinin kaçınılmaz trajedisine hapis olmanın dışında bir seçenek yoktur.

Herakleitos'un, ayak takımını (sırf onlar çoğunlukta olduğu için) temel alacak olursak, onların "öğretmenlerine" yani günümüze dek gelen düşünürlerin, ozanların, siyasetçilerin, eleştirmenlerin, şıhların öğretilerine ibretle bakmak gerekir ki, düşünce çeşitliliği ve akademik dil ardına sığınan kibar düşmanlıklarda bile, tarihe zorla yön verme tutkusunun izlerini bulabiliriz. Gerçekten de "tutkuya (thymos)karşı savaşa girişmek güçtür; çünkü o bedeli ruh da olsa her istediğini satın alır"[34]. Satın alınan şey, satın alındığını bilemez; tarihe yön veren yani insan türünün geleceğini bildiğini ileri süren inatçı çocuk zihniyeti de hangi kör tutkunun esiri olduğunu bilmez. İnsanlığa çok tehlikeli oyunlar oynayan bu "tutku", *öfke* anlamında ele alındığında[35] "karşıtların savaşı"nı vurgulamaktadır, hamasi arzuları değil. Öfkeye karşı koymak, öfkelenmemeye çalışmak güçtür, çünkü öfkenin dışa vurulması, haklı bir şiddette kendini olumlama tutkusu, bireyin kendi yaşamının ateşli (el yakan) bir olumlamasına benzer[36].

Her şeyin sürekli bir akış içinde olduğu fenomenler dünyasına egemen olan logos eo ipso bu çeşitlilik ve gelip-geçicilik içinde bile kendini *gösterir*. Bu düşüncenin, oldukça paradoksal bir şekilde ifade edilmiş olduğu *karanlık* bir cümlede, **Herakleitos**'un ve bir başka Heraklitoğlu'nun, yani *azınlığın* gururlu yalnızlığına tanık olabiliriz. "Dünyadaki en güzel düzen, rasgele bir süprüntü yığınıdır"[37]. Ras-

gele seçilmiş bir süprüntü yığını bile, logosun ışığında ele alındığında pek çok şey söyleyebilir. **T. S. Elliot**'ın "Waste Land" adlı yapıtında da modern insanın sağırlığı ve körlüğü benzer bir şekilde dile getirilmiştir: "...kırık bir imgeler yığını". Bu yığında, logosu araştıran birey, tarihsizlik bilinciyle baş başa kalacaktır ki, tarih bilinci yalnızca bu bağlamda mümkündür.

HERAKLİTOĞLU

"Kutsal olan iki şey vardır: dünya ve benim bağımsız 'Ben'im"[38]. **Witgenstein**'ın bu ünlü deyişi, **Herakleitos**'un fragmanları arasında yer alsaydı yadırganmazdı sanıyorum. Logos, dil, birlik, kozmik düzen, Ben, sağırlar vb. kavramlar değişik adlarla da olsa, Heraklitoğlu'nun tüm yapıtlarına sinmiştir. **Herakleitos** ve **Witgenstein**, *tarihsizlik bilincinin* zaman-dışı örnekleri olarak düşünülmelidirler.

"Düşünen, tasarımlayan, ortaya koyan özne diye bir şey yoktur"[39]. Çünkü "yaşam ve dünya birdir"[40]. Oysa felsefe tarihinin gösterdiği odur ki, insan-dünya problemine getirilmiş olan açıklamalar her ne kadar farklı ve uzlaşmaz olsalar da, asıl sorun varlık alanları tartışması değil, bu tartışmada kullanılmış olan dildir. Bu dil, bildiğimiz *tek dildir*[41].

Kant idealizminin (veya transendental idealizmin) vurguladığı en önemli noktalardan biri, insan zihninin deney dünyasına deneyin formunu (*yalnızca* formunu) yöneltmiş olduğuydu. Bu yüzden, deneyin formunun sübjektif olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu sübjektifliğin *transendental* anlamda düşünülmesi gerektiğidir. Çünkü burada sözü edilen, alışık olduğumuz deney dünyasının *içinde* yer alan 'Ben', 'ego' veya 'özne' kavramları değildir; bunların varlığı bir bakıma Metafizik Ben'e bağlıdır. Başka bir deyişle, Appersepsiyonun transendental birliği, felsefi bakımdan ilginç olan şeydir.

Kant kuramsal aklın sınırlarını belirlemeye çalışmıştı. 'Salt Aklın Eleştirisi' bu sınırların aşılmamasını amaçlayan bir çalışmaydı. **Witgenstein**'ın 'Tractatus'u ise dilin sınırlarını temel almıştır. O'na göre de deneyin formu sübjektiftir, ama transendental anlamda bir sübjektivizmdir söz konusu olan: metafizik Ben, dili kullanan Ben'dir ve dille tasvir edilen dünyanın sınırıdır: "dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır"[42]. Metafizik Ben'in mantık uzayının (tüm olanaklı dünyaların) sınırları, dilin sınırları tarafından belirlenir. Çünkü kuramsal akıla ait olduğunu ileri sürebileceğimiz her şey, dilde *söylenebilen* şeylerdir; anlamlı önermelerdir. Öyleyse **Kant**'ın, 'deneyin formu' dediği şey, Tractatus'ta olanaklı dünyaların ortak formu olarak gündeme gelecektir. Deneyden (aktüel dünya tasvirinden) önce geldiği için, bu formun a priori olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu form yalnızca *gösterilebilir*. Başka bir deyişle, 'mantıksal form' dilin formu olduğu için, 'form'un kendisi hakkında hiçbir anlamlı önerme kurulamaz. İşte bu yüzden, Tractatus'un bir tür Transendental Dil Kuramı veya Dilsel İdealizm olduğunu ileri sürebiliriz.

Görüldüğü gibi, 5. 6 no'lu önermedeki '*benim* dilim' ve '*benim* dünyam', tek bir empirik Ben'e değil Metafizik Ben'e işaret etmektedir. Bu anlamda Metafizik Ben'in, yalnızca *gösterilebilen* ama hakkında *konuşulamayan* bir form olduğunu,

bir sınır durumu söyleyebiliriz. Bu nedenledir ki, Solipsizmin doğru olduğunu da ileri sürebiliriz: "gerçekte Solipsizmin kastettiği şey, oldukça doğrudur, ama *söylenemez*, yalnızca kendini *gösterir*. Dünyanın benim dünyam olması, dilin sınırlarının (ki bu bildiğim biricik dildir) *dünyamın* sınırları olduğu olgusunda gösterir kendini"[43]. Başka bir deyişle, dilin sınırları dünyanın da sınırları olduğuna ve dil *benim* dilim olduğuna göre, dilin sınırları *benim* dünyamın sınırlarıdır. Burada sözü edilen Ben, metafizik Ben olduğu içindir ki, "sağlam bir solipsizmin *salt realizmle*"[44] örtüştüğünü görmekteyiz. Solipsizmdeki Ben, "yer kaplamayan bir noktaya doğru büzüşür ve geriye onunla aynı koordinattaki gerçeklik kalır"[45]. Bu önermenin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından, **Hume**'un deney süjesi kavramına gönderme yapabiliriz. Çünkü **Hume**, her ne kadar *insan doğası* kavramına inanmakta idiyse de, bir deney süjesi anlayışına karşı çıkmak zorundaydı. Sorun, kendimizi bu şekilde inceleyemeyeceğimizdi, çünkü deneyimi yaşayan bizdik. İçebakış veya özeleştiri, bize bir takım bilgiler verebilirdi, ama bu işlemleri gerçekleştiren Ben'e asla ulaşamazdık. Öyleyse, Ben tamamıyla metafizik bir kavramdır ve deneyin ötesindedir: "*Kendim* dediğim şeyle yakın bir ilişki kurmaya kalktığımda, daima şu veya bu algıya takılıp kalıyorum; sıcak veya soğuk, aydınlık veya karanlık, sevgi veya nefret, acı veya haz. Kendimi algısız olarak yakalayamıyorum"[46].

Hume, özellikle uzay-zaman içindeki bireysel özdeşlik söz konusu olduğunda ağır eleştirilere hedef olmuştur. O, insanı üst üste yığılan bir deneyimler toplamı olarak görmekteydi. Bu nedenle, deneyin ötesinde yer alan bir Ben kavramına karşı çıkmıştı. Oysa **Witgenstein** tam olarak bu kavramı öne çıkarmıştır: "felsefede, psikolojik-olmayan bir Ben'den söz edebiliriz. 'Ben'in felsefedeki varoluşu, 'dünyanın benim dünyam olması' olgusundan kaynaklanır. Felsefi Ben insan değildir; insan bedeni veya psikolojinin konusu olan insan ruhu da değildir; o metafizik Ben'dir; bu dünyanın parçası değil sınırıdır"[47]. Metafizik Ben kavramının vurgulanması, onun Tractatus'taki temel çabanın yapı taşlarından biri olması yüzündendir. Yani Tractatus'un önsözünde belirtildiği gibi, "yapıtın amacı, düşüncelerin ifade edilişine sınır koymaktır". Söz konusu sınırın kendini en açık *gösterdiği* yerlerden biri, metafizik Ben'dir. Başka bir deyişle, "Dünyanın neresindedir?" sorusuna verilecek yanıt, onun *gösterilebilen* ama *söylenemeyen* bir *sınır* oluşturduğudur. "O tıpkı göz ve görüş alanı ilişkisindeki 'göz' gibidir; göz kendini göremez. Üstelik, görüş alanı içindeki hiçbir şey, onun bir göz tarafından görüldüğü sonucunu getirmez"[48]. Deneyin ötesinde yer alan bir Ben yoksa bile, deneyin sınırlarında yer alan bir Ben (felsefi açıdan ilginç olan bir Ben) vardır. Bu Ben dilin sınırıdır ve kendini adlarda gösterir, ama refleksiyonla kavranması olanaksızdır. Çünkü 'Ben' tasarımı bir nesne çözümlemesi değil, "Ben sözcüğünü kendine yönlendirmiş olan bir felsefecinin dikkatinin durumudur"[49]. Yani sübjektiflik içindeki süje yalnızca bir yoğunlaşma (concentration) şeklidir; bir bedende varolan ama bedensel olmayan bir tözden söz edilemez.

Metafizik Ben düşüncesiyle birlikte gelen solipsizm, *objektif* bir solipsizmdir ve klasik solipsizmin "yalnızca benim algılarım gerçekliktir" şeklinde dile gelen savının tam karşıtıdır. Çünkü ahlak, din, siyaset, sanat ve tarih gibi alanlarda ortaya çıkan "bence böyle", "bizce şöyle" ifadelerinin örtük veya belirtik olarak içerdikleri

totalitarizm Heraklitoğlunun hiç haz etmediği bir şeydir. Öte yandan "konuşamadığın yerde susmalısın"[50] önermesi, tüm insanları kapsamaktadır ve bunu mümkün kılan da metafizik Ben'dir.

* * *

Ben'le birlikte ortaya çıkan *irade* "dünyaya dışardan saplanır"[51] ve olgular dünyasını değiştiremez. "Dünyada her şey, nasılsa öyledir ve nasıl olup bitiyorsa öyle olup bitiyordur"[52]. Heraklitoğlu'nun, sınırları katı bir mantık yapısıyla dokunmuş olan ve *tüm insanlara ortak* olan dünyası değiştirilemez. Fakat "mutlu insanın dünyası mutsuz insanın dünyasından çok farklıdır"[53] önermesi, gerçekten de değişik dünyalardan söz etmektedir. Bunlar bireylerin, toplulukların, ideolojilerin, dinlerin, sanat ve felsefe okullarının dünya görüşleri gibidir ve bu anlamda *ozanların* dediklerini çağrıştırmaktadırlar. Oysa Tractatus'taki solipsizm anlayışıyla birlikte dile gelen Metafizik Ben kavramı, tıpkı **Kant**'ın Transendental Ben'i gibi, bilginin nesnesi değil koşuludur. Bu koşul türe özgüdür; türün belirleyici ortak özelliğidir. Çünkü "*p* ise *q*" ve "*p*" gibi iki öncülden tek bir sonuç çıkar: "*q*". Buysa, yargılarımızın, düşünme tarzlarımızın, algılarımızın aynılığı hakkındaki bir önvarsayımdır. Mantıksal zorunluluk düşüncesi de bu çerçevede ele alınmalıdır: hepimiz bir ve aynı mantığa sahip olduğumuz içindir ki, herkesçe kabul edilen en genel şey mantıksal zorunluluktur. *Bu mantığı başımızdan atamayız*; tıpkı *logosu* atamadığımız gibi. Oysa yalnızca bir kişiye veya topluluğa *malum olan* yargılar veya *holistik tarih anlayışları* ileri sürdükleri zorunluluk ve genelliğe sahip değillerdir ve kolayca baştan savılabildikleri *tarihsel* bir gerçekliktir.

* * *

*"İlkin, **Wittgenstein** sonsuz titizlikte bir kişiydi — her bakımdan, ama sanırım her okur, düşünsel titizlik diyebileceğimiz bir özelliğini yazdıklarında görebilir. Burjuva akademik felsefesi demekten başka deyimleme bulamadığım felsefe anlayışından — felsefeyi bir meslek, bir 9-5 mesaisi olarak, yaşamın bir bölümünde yapmak, sonra da yaşamın geri kalan yanlarını bundan ayrı, ilgisiz bir biçimde sürdürmek anlayışından nefret ederdi. Ahlak ölçülerini en yüksek düzeyde bir yoğunlukta tutardı. Kendisini ve çalışmalarını son derece ciddiye alırdı. Çalışmaları iyi gitmediği zaman umutsuzluğa düşer, acı çekerdi. Bunların sonuçları yazış biçiminde yansır Kendisiyle ilgili bu tutumunun, söylediklerinin hepsinin arkasında durduğunu hisseder insan. Bu da, felsefenin daha bir kolaylıkla, rahatlıkla, bir iş gibi, meslekmiş gibi yapılan türlerini felsefeden saymama ya da aşağı görme eğilimini doğurur **Wittgenstein** bu tür felsefeden tamamıyla uzak durmak, işleri fazla kolaylaştırmamak istemiştir — düşüncelerini, sayfalarda öylesine göz gezdirerek kapılabilecek bir biçimde dile getirmek istemez. Felsefesi, okurun yaşamının tüm düşünsel niteliğini değiştirmeye yöneliktir, böyle bir amacın aracıdır; bu*

yüzden de ulaşılması zor kılınmıştır"[54].

Sanırım **Witgenstein**'a neden Heraklitoğlu lakabını yakıştırdığım artık anlaşılmıştır. Yine de, bu yazıya doktora tezimden bir bölüm eklemeyi uygun buluyorum.

SUB SPECIE AETERNITASIS VE ÖNERMENİN GENEL FORMU

Çalışmamızın önceki bölümlerinde, **Wittgenstein**'ın tözsel-olmayan bir felsefe anlayışını savunduğunu belirtmiştik. Felsefe problemleri veya felsefi tartışmaların açıklığa kavuşturulması için kullanılacak tek yol mantıksal dil çözümlemesi olduğuna göre, **Wittgenstein**'ın felsefi yönteminin mümkün olan en geniş kavramsal çerçeveye sahip olduğuna da değinmiştik. Bu yöntemin, yani "üzerinde *herkesin* anlaşacağı önermeleri saptamanın" tözsel değil formal olduğunu böylece ilk baştan *doğru* kabul eder **Wittgenstein**. Ancak, düşüncelerin mantıkça arındırılmasının ileri aşamalarında bazı özel karışıklıkların ardında yatanın aslında daha genel zihinsel eğilimler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, **Wittgenstein**'ın felsefi etkinliği, yaygın, kanıksanmış ve pek çok yandaşı olan düşünme biçimlerine topyekûn saldırıya dönüşmüştür. Çünkü tam bir apaçıklığın sağlanabilmesini engelleyen yalnızca bu zihinsel ve kültürel tercihlerdir[55].

Daha önce, çalışmamızın giriş bölümünde değindiğimiz gibi, **Wittgenstein**'ın bu tavrı Tractatus'ta olanca açıklığıyla verilmiştir; öyle görünmese bile: "Eğer bu çalışmanın bir değeri varsa, iki şeyden oluşmaktadır. İlk olarak onun içinde düşünceler ifade edilmiştir ve bu düşünceler ne denli iyi ifade edilmişlerse, değerleri de o denli artacaktır. Çivi ne denli fazla giriyorsa kafaya. –Burada mümkün olanın çok gerisinde kalmış olduğumun farkındayım. Çünkü gücüm bu işin altından kalkmaya yetmiyor.– Dilerim daha iyi yapacak birileri çıkar. Öte yandan, burada iletilmiş olan düşüncelerin *doğruluğu* kesin ve saldırılamaz gibi geliyor bana. Yani problemlerin, en sonunda özce çözülmüş olduğu kanısındayım. Ve eğer bunda yanılmıyorsam, bu çalışmanın değeri ikinci olarak, bu problemler çözüldüğünde ne denli az şey yapılmış olduğunu göstermesi olgusunda yatmaktadır"[56]. İşte yapıtın son birkaç sayfasında yoğunlaşan önermeler, **Wittgenstein**'ın baştan beri aklında bulunan ve ortadan kaldırmayı hedeflediği bu zihinsel ve kültürel eğilimlerden söz etmektedir. Bunlar olmaksızın, Tractatus'un *göstermeyi* amaçladığı sınırın farkına varılması oldukça zordur. Öte yandan, yapıtın çoğunluğunu oluşturan mantık önermelerinin sağlam kuruluşu olmaksızın, sözünü ettiğimiz son sayfalar hedeflendiği kadar etkili ve uyarıcı olamazdı. Bu kısmın bu denli çarpıcı olmasının sebebi, o ana dek yarı kapalı gözlerle okunan kısmın, yani yapıtın çoğunluğunu oluşturan önermelerin bir kez daha ve *yepyeni bir bakışla* okunmasının gerekli (zorunlu) olduğunu sezdirmesidir. Çünkü yine önsözde şöyle demektedir **Wittgenstein**: "Bu kitap belki de yalnızca, onda ifade edilmiş olan düşünceleri veya benzeri düşünceleri zaten düşünmüş olan kişilerce anlaşılacaktır. Bu yüzden de bir ders kitabı değildir. Eğer onu okuduğunda anlayacak ve zevk alacak tek bir kişi çıkarsa, amacına ulaşmış olacaktır"[57]. Yukarda söz ettiğimiz gibi, *doğruluğu kesin ve saldırılamaz* olan

önermelerin, neden yalnızca bazı kişilerce anlaşılabilir olduğu sorusu, Tractatus'un temel savı olan *mantıksal apaçıklık* kavramıyla çelişmemektedir. Çünkü mantıksal apaçıklık; *söylenebilen*de ortaya çıktığı şekliyle *objektif*tir; yapıtın amacı "söylenemeyenin yalnızca söylenebilenler aracılığıyla" gösterilebileceğidir. Buysa bir tür sezgidir; *sonsuzluğun bakış açısına* sahip olan kişiler, söylenebilenlerin çokluğundaki birliği görebilenlerdir. Buysa salt epistemolojik bir durumdur ve Metafizik Ben yani *aşılmaz sınır* kavramını *gösterir*.

Görüldüğü gibi, Tractatus'un ilk kısmında verilen şey Klasik felsefenin (veya düşünce tarihinin) *derin* diye niteleyegeldiği sorunların, sorun olmaktan nasıl çıkarılabileceğinin yöntemidir. Ancak, bunun gerçekleştiğini düşündüğümüz anda bile, pek fazla bir şeyin değişmediğini fark ederiz. Sorun olmayan sorunların, yani sözde-sorunların ortadan kaldırılmış olması fazla bir şey değiştirmemiştir. Çünkü form, yani "mistik-olan, bir duygudur"[58] yalnızca ve belki Tractatus'un kesin ve saldırılamaz mantıksal kuruluğunda bile *kendini gösteren* şiirsel kaygıyı en iyi açıklayan önerme budur. Çünkü yapıtı okuyacak olanlar Metafizik değil Psikolojik Ben'lerdir ve "dünyayı olgu durumlarının toplamından ibaret"[59] göremeyebilirler.

Bu durum Tractatus'ta, mantığın en temel özelliklerinin dile getirildiği önermelerde de oldukça belirgindir. Söz konusu önermeler, simgesel önermelerin bize *gösterdiği* formalliğin, gerçekten de formal olarak kalması ve tözsel yükümlülük altına girmemesi için birer uyarı niteliği taşımaktadır. Bu yüzden, Tractatus'a bir bütün olarak bakmak gerekmektedir. Gerçekten *felsefi* olan bir Antropoloji, ancak bir *mantık* antropolojisi olabilir. *Çünkü hepimiz bir ve aynı mantık uzayının içinde mahkûmuzdur*. Sınırları a priori olan bu uzay içindeki olgu durumları ilkece bilinebilir: Doğruluk veya yanlışlıkları ilkece herkes tarafından onaylanır[60]. Herkeste ortak olan bu sağlam yetenek, Tractatus'un gözleriyle göründüğünde ortaya çıkacak olan (ve artık simgesel önermelerde bile kendini gösteren) duygu ve mistik olandır[61]. "Önermelere tırmandıktan sonra merdiveni attıran"[62], "yapıtın tüm önermelerinin saçma olduğunu"[63] fark ettiren, ama yine de "söz konusu önermeleri tüketmeden dünyayı doğru olarak göremeyeceğimizi"[64] vurgulayan **Wittgenstein**; kitabın başından beri "susulması gereken"[65] anları ya da *yeni bir deyişle* "önermenin genel formu"nu, yani *mistik* olabilecek tek şeyi *göstermeye* çalışmaktadır. "Felsefenin doğa bilimi önermelerinden oluştuğunu ve bunun tek doğru yöntem olduğunu"[66] söyleyen **Wittgenstein**, karşımıza çıkacak olan "metafizik önermelerin gönderimi olmayan bazı simgeler barındırdığını"[67] saptamakla yetinmemiz gerektiğini söylediğinde "öğrencinin bunu pek doğru bulmayacağını, hattâ bunun felsefe olmadığını düşüneceğini"[68] bilmektedir. Çünkü öğrenci kolay ve bir ceket gibi üstüne oturabilecek bir öğreti veya inancın rahatlığına kavuşmak istemektedir. Ancak, Tractatus gerçekten de bütünüyle mistik bir yapıt olmasına karşın, bu mistisizm öğrencinin alışkın olduğu (veya gereksinim duyduğu) mistik anlayışlar gibi tözsel bir nitelik taşımamaktadır.

Tractatus'un mistisizmi, daha 1 ve1.1 no'lu önermelerde gösterir kendini: "Dünya olduğu gibi olan her şeydir"[69] ve "Dünya olguların toplamıdır, nesnelerin değil". İster maddeci ister idealist her türden indirgemeci anlayışa, *tözsel* anlamında *Metafizik* damgası vuran Wittgenstein'ın özgün ve tözsel-olmayan bir Metafi-

zik anlayışına sahip olduğunu söylemenin hiçbir sakıncası yoktur. Çünkü dünyayı dünya yapan şey olgusallıktır ve bu olgusallık iradeden bağımsızdır. "Tümevarımcı akıl yürütmenin zorunlu bir bağıntı kurmamızı sağlayabileceği inancı bâtıl bir inançtır"[70]. Olgular birbirinden bağımsızdır; olmasını istediğimiz şeyle (yani mümkün bir olgu durumuyla) gerçekten de olan bir şey (başka bir olgu durumu) arasında zorunlu bir bağıntı olamaz[71]. Olgusallığın dünyası, ne ise odur. Olgu durumlarıysa daima mümkün olgu durumlarıdır; bunlar zorunlu değil ilinekseldirler. Nasıl ki bir yandan anlamlı bir resmini kurabileceğimiz yegâne şeyler olmaları, öte yandan da ilineksel olmaları olgu durumlarının *kaderiyse*, insanın kaderi de yalnızca bu potansiyel olarak sonsuz sayıdaki olgu durumlarını anlamlı olarak ifade edebilmesine karşın, söz konusu etkinliği olanaklı kılan veya kesin olarak sınırlayan ve söylenemeyen (dile getirilemeyen) bir *formu* duyumsamasıdır. Bu form hakkında hiçbir şey söylenemez; onu tasvir etme denemeleri daha baştan mantıkça olanaksızdır[72]. Bu yüzden **Wittgenstein**, her tür tözsel mistisizmde kendini gösteren *ruh* kavramını eleştirirken[73], bir bakıma "psikoloji felsefesini"[74] yani klasik felsefenin "bilgi kuramını"[75] eleştirmektedir. Süje-obje problemine köktenci bir rakip olarak ortaya çıkan bu düşünce "A, p'nin söz konusu olduğuna inanmaktadır" veya "A, p'yi düşünmektedir" vb psikoloji önermelerinin yanlışlığını şöyle dile getirmektedir: "Burada p önermesiyle A nesnesi arasında bir tür bağıntı olduğu kanısı tamamen bâtıl olarak ortaya çıkmaktadır"[76]. Öte yadan "A, p'ye inanmaktadır", "A, p'yi düşünmektedir", "A, p demektedir" vb gerçekte "'p', p demektir" formuna sahiptirler: ve burada bir olgu ve nesne koordinasyonuna değil nesnelerinin koordinasyonu aracılığıyla bir olgular koordinasyonuna sahibizdir"[77]. "Buysa çağdaş bâtıl psikolojideki şekliyle bir ruhun –süjenin vb– olmadığını gösterir. Bileşik bir ruh artık ruh değildir"[78].

Görüldüğü gibi **Wittgenstein**, tözsel olmayan bir yöntem peşinde koşmakta ve bunun için salt "durum" belirten bir kavram olan *olgu durumunu* (Sachverhalt) temel almaktadır. Nesnelerin daima belli bir durum içinde ortaya çıkmaları (dass es sich so verhält") da bir olgudur[79]. Düşünce ve dil her olguyu (veya mümkün olguları) tasvir edebilir. Ancak, olguların olgusallığı, yani *p'nin bir olgu olmasının da bir olgu olduğu*, bir olgu değil, *olgunun formal bir özelliğidir*. Öte yandan, dünyada şu değil bu olguların olması ve *bunların tüm olgular olması da*[80] olguların formal bir özelliğinden başka bir şey değildir. Üstelik dil yalnızca mümkün ve aktüel olgu durumlarını tasvir edebileceği için, bu *formal özellik* tasvir edilemeden kalır. Çünkü olgusallık, bir olgu olmadığı için, dünyanın içinde yer alamaz; *o dünyanın sınırını belirler*. Bu yüzden de buna *kader* veya *Tanrı iradesi* denebilir. Çünkü dünyadaki olgu durumlarının *niçin* yalnızca bunlar olduğu, neden farklı olgulardan oluşan bir dünyada yaşamadığımız vb sorular saçmadır: çünkü öyledir işte; bunu değiştiremeyiz. "Durum şöyle ve şöyledir"[81].

Dünyanın sahip olduğu bu formun artık iyice önem kazanmakta olduğu görülmektedir. Çünkü bu form, aynı zamanda dünyanın veya yaşamın *anlamıdır* da[82]. Anlam konusundaki titizliği kuşku götürmeyen **Wittgenstein**, "yaşam problemi"[83] ve "muamma"[84] ile ilgili soruların hep dünyanın bu olgusallığının değiştirilme arzusundan kaynaklandığını bilmekteydi. Ancak, Fx önermesinin bir özne-yük-

lem formuna sahip olmasının tamamen formal bir özellik olduğunu, yani karşımızdaki olgunun *formal* bir olgu olduğunu göstermekle, bunun olanaksızlığını da göstermişti: Böyle bir olgu, artık olgu değil, olguyu mümkün kılandır[85]. "Gösterilebilen, söylenemez"[86]. Öyleyse, yukarda değinmiş olduğumuz *yaşam problemini* ve *muammayı* konu edinen soruya verilecek yanıt, yaşamın anlamının yaşamın ötesinde yer alamayacağı şeklinde olacaktır: "Sonsuza dek yaşayacak olsam herhangi bir muamma mı çözülmüş olur? Bu sonsuz yaşam da en az şimdiki yaşamımız kadar anlaşılmaz değil mi? Uzay ve zaman içindeki yaşam muammasının çözümü, uzay ve zamanın *dışında* yatar"[87]. Çünkü yaşam, yani dünya, olguların toplamından ibarettir. Bu yüzden de, "yaşam probleminin çözümü, problemin yok olmasında görünür"[88]. Dünyanın tek *anlamının*, onun *formu* olduğunu söylemekle, yaşam problemiyle ilgili olarak transendent yanıtlar isteyen soruların gerçekte *soru* olmadıkları böylece ortaya konmaktadır: Soru, yalnızca *olgu durumları* hakkındaysa, gerçek (yani Doğru-Yanlış formunda yanıtlanabilir) bir sorudur. Eğer form hakkındaysa, yani dünyanın (yaşamın) anlamı hakkındaysa, soruyu anlamak bile mümkün değildir. "Dünyanın *nasıl* olduğu değildir mistik olan; olmasıdır"[89]. Olguların olgusallığı, tözsel bir felsefe anlayışına bağımlı olmadığımızı, olgusallığı yani formu kabul ettiğimizde, olguların *nasıl* olduğunu değil, oldukları gibi olduklarını, bunun mistik olabilecek tek kavrayış olduğunu ve hakkında konuşamayacağımızı da gösterir. İşte bu yüzdendir ki, Tanrı, yani "dünyanın anlamı"[90], "daha yüksektedir ve kendini bu dünyada açığa çıkarmaz"[91]. Bu bizi iki seçenekle karşı karşıya bırakmaktadır; ya böyle bir anlam yoktur ya da bu anlam bir formdan başka bir şey değildir.

Çalışmamızın ilk bölümünde, mümkün olan her dünyanın, ortak bir forma sahip olması gerektiğini belirtmiştik. Bu ortak form, olgu durumlarıdır. Her olanaklı dünya, yalnızca olgu durumlarını dile getiren önermelerce tasvir edilebilir. Buysa, tözsel anlamında *mistik* dünya görüşlerinin, yani din önermelerinin, aydınlanma öğretilerinin, ideolojik inançların vb anlayışların zayıf noktasıdır; ortak noktaları, olgu durumlarını mümkün kılan bir formu, yani *"önermenin genel formu"*nu görmeyip, "olması gerek"in veya "keşke olsa"nın veyahut da "olmalıydı"nın *formunun* (zorunluğunu) kabul ettirmeye çalışmalarıdır. Oysa bu psikolojik, yani ilineksel tavır veya bir başka deyişle *tözsel seçimin* böylelikle temel alınması, *dünyanın olgusallığını değiştirmez*. Dünya, yalnızca önermelerle dile gelen olgu durumlarından oluşmuştur ve "önermenin özü de, önerme formunun genelliğidir"[92].

Burada, düşünce tarihinde sıkça karşılaştığımız bir kavram olan *"öz"*le karşı karşıya kalıyoruz. Ancak bu öz, gerçek anlamda bir özdür ve *söylenemez*; yalnızca *gösterilebilir*. Bir özün varlığına yalnızca işaret edilebilir; yoksa o öz değil, bir olgu olurdu ve ilineksel olanın sınırını belirleme gücüne sahip olamazdı. Oysa bir sınırın varlığı apaçıktır ve bunu *önermenin genel formunda* görürüz: "Bir önermenin özünü vermek, tüm tasvirin özünü vermek demektir ve böylelikle *dünyanın özü* de verilmiş olur"[93]. Çünkü çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, **Wittgenstein**'a göre mümkün olan her dünya, yalnızca *anlamlı önermelerde* (herkesçe kabul edilen önermelerde) ortaya çıkar. Önermenin genel formuysa, kısaca, dünyada yalnızca olgu durumlarının mevcut olması demektir. Olgu durumlarını, yani "şu-bu,

şöyle-böyledir" dememizi mümkün kılan, önermenin genel formudur. Çünkü "önermenin genel formu şöyledir: işte durum budur"[94]. Buysa "Tanrı'dır"[95]. Tanrı'nın genel önerme formuyla özdeş olması ilk olarak, Tractatus'un Tanrı'sının dualara kesinlikle yanıt vermeyeceğini göstermektedir: "Dua etmek, yaşamın anlamı üzerine düşünmektir"[96]. Bu Tanrı, kendisine tapılmasını da beklemez; bu tür tözsel özellikleri yoktur. Bizden şu veya bu şekilde davranmamızı istemez; mantıkça olanaksız olan transendent bir dünyadaki varlık tarzımızı tasvir etmeye kalkışmaz. Bize ne bir ödül vaat eder ne de cezayla korkutur[97]. O yalnızca dilin-dünyanın-yaşamın asla aşılamayacak olan sınırlarından ibarettir.

Sınırlılık düşüncesi insana hiç de hoş gelmemiştir. Ancak, söz konusu olan, Tractatus'un işaret ettiği sınırlılık olduğunda, mümkün-olanın (anlamlı önermelerde dile getirilebilenin) alanının hayret verici genişliği ve kesin olarak çizilmiş sınırları, bunun ötesinde yer alan bir anlama (yaşam, dünya) arzusunun zayıflamasına ve mantıksal bir mistisizme yol açacaktır. "Mantık bir kuram değil, dünyanın yansımasıdır"[98]. "Mantık *nasıl*dan önce gelir; *nedir*den *değil*"[99]. "Dünyanın *nasıl* olduğu değildir mistik-olan; *olmasıdır*"[100]. Her tür tözsel muammayı böylelikle dışta bırakan **Wittgenstein**, yine de mistik olanın varlığından söz eder. Ancak, bu anlayış, *genel önerme formu* kavramıyla birlikte ele alınmalıdır. Çünkü, "önermenin genel formu, bir önermenin özünü oluşturur"[101]. Bir önermenin özünü verdiğimizdeyse, "bütün tasvirin ve böylece *dünyanın özünü vermiş oluruz*"[102]. Çünkü dünya tözsel olarak değil, olgusal olarak bilinebilir[103]. Nesneler bu olgusallığın mantıkça zorunlu öğeleri olmaktan öteye geçemeyen adlardır. İşte *önermenin genel formu* bu anlayışı vurgulamaktadır; olgular daima "şu, öyledir" formunda, yani özne-yüklem formunda olmalıdırlar. Herkesçe anlaşılması için tüm olanaklı-dünya tasvirleri bu forma sahip olduklarını kanıtlamalıdırlar. Çünkü "nesneler böyledir işte"[104]. Önermenin genel formu, nesneler aracılığıyla olanaklı tüm olguları nasıl kurabileceğimizi *gösterir*. "Böylece, dil ve dünya arasındaki resimleme ilişkisi de *a priori* mümkün olur"[105]. İşte dilin ve dünyanın özü (formu, doğası) bu ilişkidir. Yalnızca "dile getirilebilenin varolduğunu söyleyebiliriz"[106] ve önermenin genel formu da, dille ifade edilebilen tüm olguların formudur. Bu bağlamda, çalışmamızın ilk bölümünde değinmiş olduğumuz *mantık uzayı* kavramıyla, önermenin genel formu arasındaki bağıntıya dikkat çekmek istiyoruz: Bu bir özdeşlik bağıntısıdır. Olabilecek olan her şey, gerçekleşeceği öne sürülen her olgu durumu, yalnız ve yalnız bu uzay içinde yer alabilir. Çünkü bu uzayın ötesi, bir dil-mantık varlığı olan insan için, olsa olsa boş bir karanlıktır[107]. Bu yüzden, "uzay ve mantıksal yer[108] her varoluşun bir önkoşulu durumundadırlar"[109].

İşte *mantıksal mistisizm* diyebileceğimiz anlayış burada ortaya çıkmaktadır. Dünyayı ve gerçekliği kuşatıcı bir şekilde bilmek, ancak böyle mümkün olmaktadır. Tüm olanaklı olgu durumlarını bilmemizi mümkün kılan formal bir yasa sunmaktadır Tractatus. Bu, her önermenin uymak zorunda olduğu *genel önerme formudur*. Hatta biraz daha ileri giderek, bunun *dünyanın anlamı* demek olduğunu da ileri sürebiliriz.

Burada, varlığını baştan beri sezinlediğimiz bir soruya yanıt vermek gerekmektedir: Birey, duygulardan arındırılmış ve ürpertici bir görünüm almış olan bu

dünyanın neresindedir? Üretim ilişkileri, tarih kurumları, psikolojik öğretiler, ölüm korkusu, ödev duygusu, savaşlar, ekolojik felaketler vb nasıl açıklanacaktır? Ne tür bir anlam veya değer söz konusudur burada? Gerçi çalışmamızın başından beri, bu soruların felsefeyle değil psikolojiyle ilgisi olduğunu belirtmiştik. Ancak bunun nasıl mümkün olduğu üzerinde fazla durmamıştık. Konunun önemi, Notebooks'un şu ünlü önermesinde belirginleşmiştir: "Kutsal olan iki şey vardır: dünya ve benim bağımsız 'Ben'im'"[110]. Dünyadaki olguların, meselenin sonu olmadığına"[111] inandığımızda, kutsal olan ikinci figür çıkar karşımıza: İrade Ben'i. Dünyayı (kutsal olan birinci figürü, Tanrı'yı) *benim dünyam yapan* ya da bir başka deyişle "benim dünyamdan ibaret kılan"[112] işte bu ikinci kutsal figürdür. "Ben'in felsefede ortaya çıkması, dünyanın *benim dünyam* olması sayesindedir"[113].

Daha önceki bölümde de söz ettiğimiz gibi, Metafizik süje olarak "Ben", tüm dünyadır; bir bakıma dünyanın sınırıdır[114] ve "dünyadaki olguların her şey olmadığını fark ettiğimizde ortaya çıkar"[115], İradenin bağımsızlığı (ve kutsallığı) demek olan bu düşünce[116], "nesnelerin yalnızca irademle olan bağıntıları bağlamında bir anlamları olabileceğini"[117] vurgulamaktadır. Bir başka deyişle "iyi ve kötü yalnızca dünyanın sınırı olan Ben aracılığıyla girer dünyaya"[118]. İşte onların, olgu durumlarına yapışmaları da böylece mümkün gibi görünür. Herhangi bir olgu durumunun neden bazılarınca *iyi* bazılarınca *kötü* olarak değerlendirildiği, neden evrensel bir ahlak yasasının hâlâ gerçekleşmediği, soykırımların neden sürmekte olduğu ve sanki bitmeyecekmiş gibi görünebildiği, temel *hak* ve *özgürlüklerin* niçin *ilineksel* oldukları vb problemler "tüm dünyada ortak bir iradenin varlığından söz etmemize olanak vermektedirler. Ama bu irade, daha yüksek bir anlamda *benim* irademdir"[119]. Yani, dünyaya yabancı olan bir iradeden, dünyanın dışındaki *transendent* bir iradeden söz edemeyiz[120]; bunu düşünemeyiz bile. Tek bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik tüm olanaklı dünyaları (saçma olmayan, yani herkesin mantıksal bir resmine sahip olabileceği dünyaları) içerir. İşte bu yüzden, dünya *benim* dünyamdır. Tüm insanlarda ortak olan bu biricik paydadır burada söz konusu olan; tek tek bireylerin (veya duygudaş öbeklerin) Ben'leri değil. "Nasıl ki bu dünya benim tasarımımsa, aynı şekilde iradem de dünya-iradesidir"[121]. İrade, etik'in ratio essendisi durumundadır; dünyanınsa ratio cognoscendisi. *Yalnızca bu iki şeyin kutsal olması* ancak böyle açıklanabilir.

Görüldüğü gibi etik'in transendentalliği iyice belirginleşmiştir. "İrade, Ben'in dünya karşısındaki tavrı"[122] olduğuna ve "Ben dünyanın bir parçası değil de sınırı olduğuna göre"[123] *etik* bakış açısı da (daha doğrusu, *etik eylem*) olgular dünyasının içinde yer almamakla mümkün olabilir. Burada vurgulanması gereken nokta, bunun ne şekilde mümkün olabileceğidir? Söz konusu olan, dünyadan *el-etek* çekme midir, yoksa yalnızca bazı *anlarda* mı ortaya çıkar bu durum? **Wittgenstein** bu ikinci düşünceyi yeğleyecektir bizce. Çünkü, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, irade, yani *felsefi açıdan ilginç olan Ben* eyleme eşlik eder; hesabı (sebebi) verilen her *eylem*, bir anlamda dünyadan el-etek çekme durumudur; zamanın dışında yaşanan bir süreçtir; geçmiş ve gelecek kaygısı (veya özlemi) barındırmayan bir an olabilir bu[124]. Bir başka deyişle, felsefi Ben'in yani iradenin dünyayla aynı derecede kutsal olan bir şey olarak rol aldığı bir süreçten söz etmektedir **Wittgenste-**

in. Ona bu kutsallığı verense, hiç kuşkusuz formalliğidir; o yalnızca bir sınır belirler. Öte yandan, "iyiyi ve kötüyü dünyaya getiren irade", *bazı anlarda* dünyayla uyum içinde olabilir, ama bazen bu uyum bozulabilir. Bunun nedeni, etik değerlerin taşıyıcısı olan irade Ben'inin, herhangi bir olguya, ondan daha önceden mevcut olmayan bir *değer* yüklemekle olguyu değiştirebileceğini düşünmesidir. **Wittgenstein** da "zihni etik değerlerle meşgul olduğunda, dünyanın varlığına hayret ettiğini"[125] söylerken bunu vurgulamaktadır; etik yaşantı, olgular dünyasının (veya dünyanın olgusallığının) ve bağımsız bir Ben'in varlığı karşısında duyulan hayrettir. İşte bu, sub spiece aeterni bir tavırdır ve sanatta da, yani estetik yaşantıda da aynı şekilde transendental olarak ortaya çıkar. "Sanat yapıtı, nesnenin sub spiece aeternitatis görülmesidir"[126]. "Estetik olarak kavranan her şey, sıradanlığını yitirir ve kendisi bir dünya olur"[127]. Böylece sanat yapıtı tıpkı etik'in "iyi" ve "kötü"sü gibi bir çift değere sahip olur: güzel-çirkin. Burada da olgu-değer ayrımı oldukça belirgindir. Çünkü "karşımızdaki imgeyi olanca çıplaklığıyla, zamansal dünyanın değersiz ve geçici bir resmi gibi görmek, en az gölgeler arasındaki gerçek dünya gibi görmek kadar mümkündür"[128].

İşte **Wittgenstein**'ın olgu dünyasının mistik sınırları artık kurulmuştur. Dünyayı olgu durumlarının toplamı olarak gören sub spiece aeterni bakış, önermenin genel formunun farkına varılmasıyla mümkün olur. Olguların bağımsız dünyası (kutsal olan ilk şey) etik ve estetik aracılığıyla[129] insanın (kutsal olan diğer şey) bağımsız varlığıyla uyumlu bir bağ kurar. Mistik olan, işte bu bağdır yalnızca; *gösterilebilen* ama *söylenemeyen*, tözsel olmayan bir bağdır bu. "Estetik olarak, mucize dünyanın varolmasıdır. Varolanın varolmasıdır."[130].

DİPNOTLAR:

1. Güzey, Cemil: "Felsefe Sanatı", Felsefelogos, 1998-3.
2. Fichte, J. G.: "Science of Knowledge", s. 6.
3. Kahn, C. H.: "The Art And Thought Of Heraclitus", s. 41(XXVIII), Cambridge Univ. Press, 1995.
4. a. g. y. XXIX.
5. a. g. y. XXXI.
6. a. g. y. XXVII.
7. a. g. y. 115.
8. a. g. y. LV.
9. a. g. y. LVI.
10. a. g. y. CXVIII.
11. a. g. y. LIV.
12. a. g. y. 171.
13. a. g. y. 172.
14. a. g. y. XXXVI.
15. a. g. y. XXXIII.
16. Bu, ikinci bölümde ele alacağım 20. yy filozofuna yakıştırdığım bir sıfattır. Aslında "20. yy" yalnızca kronolojik bir önem taşımaktadır. Çünkü filozofumuz, bu yüzyılda en iyi "tarihsizlik" örneğidir.

17. a. g. y. III.
18. a. g. y. XXX.
19. a. g. y. I.
20. a. g. y. I.
21. a. g. y. LXXX.
22. a. g. y. II.
23. a. g. y. LIX.
24. a. g. y. LXIV.
25. a. g. y. XVIII.
26. a. g. y. VIII.
27. a. g. y. IX.
28. a. g. y. X.
29. a. g. y. LX.
30. a. g. y. LXI.
31. a. g. y. CXIV.
32. a. g. y. XIV.
33. a. g. y. XVI.
34. a. g. y. CV.
35. a. g. y. 242.
36. a. g. y. 243.
37. a. g. y. CXXV.
38. Wittgenstein, L.: "Notebooks", 8.7.1916.
39. Wittgenstein, L.: "Tractatus Logico Philosophicus", 5.631.
40. a. g. y. 5.621.
41. Russell'ın Tractatus'a yazdığı önsözde ileri sürdüğünün aksine, Wittgenstein kusursuz bir dil yaratma peşinde değildir. O'nun sorunu, olgular üzerine konuşabilmek için her dilin sahip olması gereken ortak paydayı vurgulamaktı.
42. a. g. y. 5.6.
43. a. g. y. 5.62.
44. Salt realizm kavramının önemi 5. 634 no'lu önermede de görülebilir: "Nesnelerin a priori bir düzeni yoktur".
45. a. g. y. 5.64.
46. Hume, D.: "A treatise on Human Nature", Nidditch, P. H. (Ed), Oxford, 1978, s. 183.
47. Tractatus 5.641.
48. a. g. y. 5.633.
49. Wittgenstein, L.: "Philosophical Investigations", Basil Blackwell, 1978, 277, 413.
50. Tractatus 7.
51. Notebooks 11.6.1916.
52. Tractatus 6.41.
53. a. g. y. 6. 43.
54. Quinton, A.: "Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi". çev. Oruç Aruoba, (Yeni Düşün Adamları: Bryan Maggee), M. E. B. Yayınları, İstanbul 1979, s. 150.
55. Sözgelimi, bilimin egemenliği bilimsel yönteme uygun olmayan sonuçlara yol açıyorsa, bilime

değil karışıklığa ve konunun özgül yapısının görülmesini engelleyen etkenlere karşı savaşılmalıdır.

56. Tractatus, önsöz, son iki paragraf.

57. Tractatus, önsöz, ilk paragraf.

58. Tractatus, 6.45.

59. Tractatus, 1.1, 6.45.

60. "Resmin doğru mu yanlış mı olduğunu keşfetmek için onu gerçeklikle kıyaslamalıyız" (2. 223), "Yalnızca resme bakarak onun doğru mu yanlış mı olduğu keşfedilemez" (2. 224), "A priori doğru resim yoktur" (2. 225).

61. "Söylenemeyen gerçekten de vardır. Bu kendini gösterir; o mistik olandır" (6.522).

62. Tractatus, 6.54.

63. Tractatus, 6,54.

64. Tractatus, 6.54.

65. Tractatus, 7.

66. Tractatus, 6.53.

67. Tractatus, 6.53.

68. Trcatatus, 6.53.

69. Wittgenstein Philosophical Investigations'ın başına piskopos Butler'ın ünlü deyişini yazmayı ciddi olarak düşünmüştür: "Her şey ne ise odur ve başka bir şey değildir".

70. Tractatus, 5.1361, 6.3631-6.37.

71. Gözlemlenen bağıntı ilinekseldir. Gerçekleşmiş olması demek, yalnızca *şansın yâver gitmiş olması* demektir.

72. Bu, *mantıkça olanaksızlığın* güzel bir örneğidir. Hiçbir zaman çözülemeyecek olan bir durum söz konusudur burada. Tractatus iyimserliği veya kötümserliği değil, *formal acımasızlığı* ön plana çıkmaktadır.

73. Tractatus, 5.5421.

74. Tractatus, 4.1121.

75. Tractatus, 4.1121.

76. Tractatus, 5.541.

77. Tractatus, 5.542.

78. Tractatus, 5.5421.

79. Tractatus, 3.1432, 4.022.

80. Tractatus, 1.11.

81. Tractatus, 4.5.

82. Tractatus, 5.621.

83. Tractatus, 6.521.

84. Tractatus, 6.5.

85. Tractatus, 2.023, 3.315.

86. Tractatus, 4.1212.

87. Tractatus, 6.4312.

88. Tractatus, 6.521.

89. Tractatus, 6.44.

90. Notebooks, 11.6.1916.

91. Tractatus, 6.432.

92. Tractatus, 5.471.

93. Tractatus, 5.4711.

94. Tractatus, 4.5.

95. Notebooks, 1.8.1916.

96. Notebooks, 11.6.1916.

97. "Şurası açıktır ki, etik'in alışılmış anlamındaki ödül ve cezayla ilgisi yoktur. Bu yüzden, bir eylemin *sonuçlarıyla* ilgili bir soru uygun değildir. En azından, söz konusu sonuçlar birer olay olmayacaktır". Tractatus, 6.422.

98. Tractatus, 6.13.

99. Tractatus, 5.552.

100. Tractatus, 6.44.

101. Tractatus, 5.471.

102. Tractatus, 5.4711.

103. Tractatus, 1.1.

104. Tractatus, 4.5.

105. Tractatus, 2.18.

106. Tractatus, 3.02-3.0321.

107. Tractatus, 3.41, 5.501, 5.511.

108. Mantıksal yer, Tractatus'a göre, bir olgunun varoluşudur (3.411).

109. Notebooks, 7.11.1914.

110. Notebooks, 8.7.1916.

111. Notebooks, 8.7.1916.

112. Tractatus, 5.63.

113. Notebooks, 12.8.1916.

114. Tractatus, 5.632.

115. Notebooks, 8.7.1916.

116. "İradem dünyaya dışardan saplanır" Notebooks, 11.6.1916.

117. Notebooks, 15.10.1916.

118. Notebooks, 2.8.1916.

119. Notebooks, 17.10.1916.

120. Tractatus, 6.432.

121. Notebooks, 17.10.1916.

122. Notebooks, 4.11.1916.

123. Notebooks, 2.8.1916.

124. "Ya mutluyumdur ya mutsuz".

125. G. E. M. Anscombe: "An Introduction to Wittgenstein's Tractatus; Hutchinson and Co., LTD, London, 1971, s. 173.

126. Notebooks, 7.10.1916.

127. Notebooks, 8.10.1916.

128. Notebooks, 8.10.1916.

129. "Etik ve estetik birdir", Tractatus, 6.421.

130. Notebooks, 20.10.1916.

Tarih, bilinç ve dil arasındaki ilişki

"Tarihsel olmayan düşünce, hayatın tarihsel sağlanmış somutluğunu asla anlayamaz." — Lukacs

Anton Stengl

Tarih bilinci, aktüel gerçekliğin açıklanmasını mümkün kılıyor. Ama onun şartı, 'gerçek' tarihin açıklanmasıdır, yani tarihin gerçek gelişim sürecidir. Aksi halde karşımızda egemenliği meşrulaştıran ideolojiyi buluruz. Açıklama, yani düşünme, yüksek alanda dilin yapısında gerçekleşiyor. Kompleks olayların bu şekilde anlatılabilirliğini gerçek kılıyor. Böylece düşünce olarak dil, dünya görüşü veya ideolojiyi ifade ediyor.

İDEOLOJİ OLARAK KAVRAMLARIN KULLANILIŞI - KAVRAMLARI İDEOLOJİLEŞTİRME

"Dil açısından naif insan, komplike düşüncelerin şaşırtıcısı olarak yabancı sözcükleri buluyor. O, anlayamadığı yerde bu gerçekten iyi bilinen kelimeleri sorumlu tutuyor. Sonunda o, kelimelerin yerine *düşünceleri defetmek* istiyor." (**Adorno**, Wörter)

Bu cümlede dil ve sözün, düşünce ile ilgili olduğunu çok açık bir şekilde görüyoruz. **Adorno** daha açık bir anlatımla şunu ifade ediyor:

"Yabancı sözcükler, 1. Dünya Savaşı'nda milliyetçiliğe karşı küçük direniş hücreleri oluşturmuştu." (**Adorno**, Wörter)

Belirli kelimelerin kullanılışı, ideolojiye (o halde şovenizme) karşı muhalefet olmuştu.

Adorno, yazılarında bize yabancı kelimelerin dil üzerindeki etkilerinden bahsediyor. Türkçe üzerinde tartışırken Arapça-Farsça asıllı kelimeler yabancı kelimeler değil; ama Türk Dil Devrimi'nde bu kelimeler yabancı kelimeler olarak görüldü. Bu tez, ileride ele alınacak.

Dilde neden özleştirmecilik

Neden bir dil, belirli kelimelerden "temizleniyor", yani özleştiriliyor? Kelimeler, belirli düşüncelerin ifadesidir. Onlar, tarihle beraber doğdu ve gelişti.

"Alman Dil Pürizmi, Türk dil temizleyicileri tarafından sık sık örnek olarak gösterildi ve taklidi tavsiye edildi." (Ülkü, 6)

Bu kültürel hareket,18. Yüzyılda başarılı oldu. Özleştirme, aşırı Fransızlaştırılmış ve sadece çok az entelektüel tarafından saraylarda konuşulan dil ile karşı karşıya gelmişti. Bu anlamda Türkiye'de olanları Almanya'da yaşananlarla karşılaştırmak iyi bir örnek değildir.

Johann Heinrich Campe, 3.404 kelime türetti. Onlardan güç belâ 200 tanesi kullanıldı, yani %5'i. **Goethe**, **Jean Paul**, **Brentano** ve diğerleri bu pürizmi kesinlikle reddettiler.

Goethe, "...bir kere daha tecrübe ettim ki *ruhsuz* insanlar, özleştirmecilikle ateşli bir şekilde meşgul oluyor."

1831 yılında bu sözü söyleyen **Goethe** şöyle devam ediyor:

"Akıllı insan, kendi söz maddesini yoğurur; bu söz ögelerinde hangi maddenin olduğu o kadar da önemli değildir. Ruhsuz insan ise kolayca saf konuşabilir çünkü önemli bir şey söylemez." (Ülkü 14, 15)

Böylece en ünlü Alman şairi özleştirmecilik hakkında karara varmıştı! Alman Nazileri bile 1938 yılında "Zoraki Almanlaştırma"yı bitirdi. Ayrıca, o zaman en ünlü dil özleştirmecisi, **Eduard Angels** — yahudi idi! (Ülkü 35, 37)

Genellikle özleştirmecilik için hangi motifler var, ne iddia ediliyor

a) İnsan *milli* dilinde kendi halkı ve kendi kültürünü savunabilir. Daha güçlü olarak görünen yabancı ülkeden kültürel bağımsızlık da önemlidir. (Alman örneğinde Fransa idi.)

Ama aynı zamanda bunun arkasında yeni bir şovenizm gizli olabilir. Yahudi **Eduard Angels** 1917 yılında şöyle diyordu:

"Sadece Almanca konuşan bir halk, üstün halk olabilir ve öyle kalabilir."

Türk Dil Devrimi yapılırken yabancı kabul edilen sözcükler (Arapça, Farsça) dilden ayıklandı. Bu devrimin arkasındaki sır neydi? Dıştan gelen yabancı etkilerin aşırı ölçüde artmasına karşı bir kavga değildi, çünkü 'Osmanlıca', kendi kültürünün ve tarihinin diliydi.

b) Demokrat motivasyon bir sebeptir. Yabancı kelimelerden arınmış bir dilin,

genel olarak daha anlaşılır olduğu iddia ediliyor.

Ama gerçek şu ki, İngilizce'deki eski Fransızca kelimeler (opinion, liberty vd.) nasıl ki yabancı sözcük olarak kabul edilmiyorsa, tekrar etmeliyim ki Türkçe'deki Arapça – Farsça asıllı kelimeler de, yabancı kabul edilmemelidir.

Türkiye'de Türkçe'nin Gelişmesi, Halk Dilinde Osmanlıcayı Demokratikleştirmek Miydi

Modern Türkçe'nin gelişmesi nasıl oldu?

Osmanlı dönemi Türkçesinde, yani Osmanlıca'da (bu kavram 19. Yüzyılda oluştu) en çok Arapça ve Farsça kelimeler Türk grameri ile birlikte bir dili tanımlıyordu. O zaman sadece Sultan'ın sarayında Osmanlıca konuşulurken halk, Türkçe konuşuyordu. (böyle bir iddia ileri sürülemez. — yazarın notu)

Son yüzyılda Türk halk dili diye bir şey yoktu (İmer, 69 ve König, 34). 'Türkçe' ve 'Osmanlıca' eş anlamlı olarak kullanıldı (mesela König, Steuerwald, Praetor). 'Kaba Türkçe', Osmanlıca'nın bir parçası olarak görüldü. Osmanlıca bütün Türkler tarafından, kesimlere ve sosyal sınıflara göre farklı şekillerde konuşuldu.

16. Yüzyılda yaşayan şair **Karacaoğlan** şiirlerinde "Saf Türkçe" kullandı – ama o, 16. Yüzyılda yaşadı (Wannig). Ertesi yüzyıllardan 19. Yüzyıla kadar "Saf Türkçe" yok olmuştur.

Bir örnek bu yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Erzurum'lu **Emrah**'ın bir koşmasıdır.

Lisanımız Çar gehver-i mücella
Bahr-i seyr-i aşkın dür-efsanıyız
Makam-ı aşımız olunmaz inşa
Hakikat ehlinin bi-nişanıyız. (İmer, 69)

Şimdiye kadar köylerde konuşulan Türkçe'de, şehirlere oranla daha çok Arapça-Farsça kelime kullanılıyor. Bu, bize gösteriyor ki, "Saf Türkçe" var olduysa, mutlaka köylerde konuşuluyor olmalıydı.

Günümüzde sık sık kullanılan kavramlar, Arapça asıllı kelimelerdir, mesela merhaba, tamam, lazım, teşekkür vb. ; veya Farsça asıllı, mesela çarşı, çünkü, köy, gül, şehir vd. Bu da gösteriyor ki Arapça-Farsça kelimeler ile dopdolu Osmanlıca, günlük konuşma dili idi.

Bundan çıkarılacak sonuç: 1928 yılındaki Dil Devrimi ile birlikte *yapay* bir dil yaratıldığı.

Dil Devrimi ile beraber Arap harflerinden Latin harflerine geçildi. Arap alfabesinde tam olarak belirtilemeyen (ı, ü, ö) harfleri, yazı reformundan sonra Latin harfleriyle kolayca yazılabilir oldu. Ama böylece Osmanlı-Türk geleneği bir kesintiye uğradı. Şüphesiz Osmanlı kültürü, Türktü. 15. Yüzyılda başlayan Divan Edebiyatı ve ilk modern Türk romanları Osmanlıca yazılmıştı. Bu eserlerin bugünkü dil

ile okunamayacağını görüyoruz.

Diğer bir reform sözcüklerin değişimi idi. Dil Devrimi ile, Arapça-Farsça asıllı kelimeleri atmak ve yeni Türkçe kelimeleri bunların yerine koymak istenildi. Aynı zamanda Türkçe, batıdan gelen kelimelerle boğuldu.

Yapay olarak yeni Türkçe, şarklı karışık dile, ama daha canlı olan eski Türkçe'ye karşı savaş açmış oldu. Resmi Türk Dil Kurumu, 1935 yılında günlük gazetelere her gün dört yeni kelime veriyordu. Okuyanlar, böylece yeni dili öğrenecekti. (Steuerwald, 19) **F. R. Atay**'ın açıklamalarına göre sadece 300 (!) yeni Türkçe kelime öğrenmesi gerekiyor. Ama sonra dedi ki Resmi Kılavuz ile dahi yeni Türkçe, batılı en garip dilin ifade gücüne ulaşamıyor. (Ülkü, 8, 43, Eylül 1936, Steuerwald, 20)

Yeni yaratılmış olan bu dille ne köylüler ne de entelektüeller, bir gazeteyi sözlüksüz okuyamıyordu.

Dil Devrimi üzerine toplumdaki öfkenin sebebi anlaşılabilirdi. Sorumlu kim? Çok sayıda insan, Tatarlar ve Kazan Türkleri veya Dönmeler dili bozuyor, felaketi getiren ve düzeni bozan her şey suçludur düşüncesindeydi. 'Güneş Dil Teorisi' ilk dil reformu dalgasını bitirdi. Bu teoriye göre bütün dillerin anası, Türkçe'dir. Arapça ve Farsça asıllı kelimeler de aslında Türkçe'dir. Daha sonra 'Güneş Dil Teorisi' yok oldu. İlk olarak Türkçe'nin, ışığı ve renkleri görme duyusuna sahip olan dil olarak kabul edilmesi bir manevra idi. Bu teori, bilimsel değildi.

Ayrıca Dil Devrimi ile ilgili **Ziya Gökalp**'in teklifleri daha akıllıcaydı. Ona göre kullanılan va anlaşılabilir Arapça-Farsça asıllı kelimeler, Türk dilinin bir parçasıdır. (König, 42)

Türk Dil Devrimi, Atatürkçülüğünün ilkelerine uymak zorundaydı, yani bu reform ideolojikti: Milliyetçilik- milli dil, Laiklik-dini Arapça'ya karşı, İnkılapçılık-modern, yani Batılı, Cumhuriyetçilik-cumhuriyetinin dili, Halkçılık-herkesin dili, Etatizm-devlet (yani Türk Dil Kurumu)... **Özdemir**'e göre 1932 yılında Türkçe sözlüğü (eklerle ve birleşik kelimeler hariç), aşağı yukarı 30.000 kelimeden oluşuyordu. Bunlardan 12.700 tanesi Türkçe asıllıydı. 1975 yılında ise 27.000 kelimeden oluşan sözlükte 15.700 Türkçe asıllı kelime bulunuyordu. Yani yeni Türkçe'ye yaklaşık 3.000 kelime girmiş — aynı zamanda 6.000 kelime silinmişti!

"Türkçeleştirme" devam etmek zorunda mı? "Sözverişi mitik olan ilk kelimeler" (Adorno, Fremdwörter) aranıyor.

Türkiye — çok dillilik ve milliyetçilik: dil devriminin milli nedenleri

Osmanlı İmparatorluğu gibi Türk Cumhuriyeti de, çok halklı bir devlettir. Buna bağlı olarak tarihin her döneminde Anadolu'da dil problemi yaşanmıştır.

Eski Sovyet Birliği'nde de aynı durum yaşanmıştır. Eski Sovyet Birliği'ndeki gibi bir çözüm –SB içindeki bütün halkların dilleri desteklenmiş, ama aynı zamanda ortak dil (Rusça) öğretilmişti– İmparatorluğun sosyal ve siyasal aşaması için tartışılmadı.

Türkçe'yi kim konuşuyordu? Örneğin 1909 yılında Libya'da 1,5 milyon uyruktan 200'ü Türkçe, ama 20.000'i İtalyanca konuşurdu. (Libia'da bir mebus, Praetor, 167/8).

Avusturya-Macaristan İmparatorluğunun Rayştag'da (meclis) resmi olarak 8 (!) dil kabul edilmiştir. Osmanlı Meclisi'nde böyle bir çok dillilik reddedildi. 1908 yılında tarafsız bir dil olarak Fransızca teklif edildi ama bu da reddedildi. (Praetor, 67) Örneğin, 1914 yılında 2. Meşrutiyette mebusların %30'u Arap, diğerleri Kürt, Ermeni ve Yahudi idi. Herkes Osmanlıca bilmiyordu. 1908 yılında 1. İçtima Devresi'nde istisna kararı verildi: Mebuslar 4 yıl içinde Türkçe (Osmanlıca) öğrenecekti. (Praetor, 68)

Ama bununla sorun çözülmedi: Türk memurları, Arap, Kürt vb. nüfusla anlaşamadı: Örneğin, mahkeme kararları anlaşılır değildi, bu kararlar yanlış çevriliyordu.

1913 yılında beklenen karar verildi: Arap bölgelerinde Arapça, İdare ve mahkeme dili, artı Türkçe ile beraber Okul dili olacaktır! (Praetor, 169)

Atatürk'ün dil konusundaki politikası farklıydı. Milli dil olarak o zamanki genel alışılmış Türkçe, yani Osmanlıca kabul edilemezdi. Bu dil, feodal Osmanlı İmparatorluğu tarihinin ifadesi olarak şarki kültürlerin ortak ürünü idi. Bu sebepten dolayı bu dil, milliyetçi hedefler için uygun değildi. Yeni bir Türkçe gerekliydi.

Anlayış problemi

Steuerwald, 1930 yıllarında Türk yazarları, kendi yeni Türkçelerinde yazılmış metinleri birkaç gün sonra anlayamadı, diyor. (Steuerwald, 16f,20)

Bugünkü durum nasıl? Türkçe, şimdi kesinlikle yapay bir dil değil mi? Öğrencilerimden biri, çeviri yaparken iki sözlük kullanıyor: Almanca – Türkçe, ikincisi 'Öz Türkçe' sözlüğü. Demek ki o, 'Öz Türkçe' kelimeleri kullanmıyor ve bilmiyor. Şimdiye kadar Türkçe, yapay karakterini büsbütün kaybetmedi.

Öğrencilerime bir anket uyguladım. (Tabii ki bu, ampirik bir araştırma değil, fakat üniversite öğrencilerinin dil bilgisi üzerine bir fikir verebilir.)

Anket formunda iki ayrı söz grubu vardı: Birinci grupta Öz Türkçe'den seçilmiş 10 kelime, ikincisinde **Haldun Taner**'in 1949 yılında yazdığı bir öyküden seçilmiş 10 kelime bulunuyordu. Mersin Üniversitesi Alman Dil ve Kültür Bölümü 2. Sınıf ve Almanca Mütercim – Tercümanlık 2. Sınıf öğrencileri (toplam: 32 öğrenci) şu cevapları verdi:

	Bilinen	*Bilinmeyen*
1. nen	3	29
2. iye	6	26
3. us	15	17
4. ıra	3	29
5. itki	-	32
6. yaymaca	11	21
7. uygulayımbilim	2	30

8. soğutucu	12	20
9. eşgüdüm	9	23
10. imge	7	9 yanlış cevap veren:16
	Bilinen	*Bilinmeyen*
1. lakin	30	2
2. mamafih	10	22
3. muazzep	2	30
4. fi	11	21
5. tehalük	1	31
6. küşayış	-	32
7. mevzuu bahis	22	10
8. nüsha	17	15
9. şebabet	1	31
10. mekatip	1	31

Anket sonuçlarına baktığımda üniversite öğrencileri bile, 1949 yılında yazılmış bir yazı ve aktüel Öz Türkçe'de yazılmış bir metini anlamakta çok güçlük çekiyor.

Dilsel fakirleşme — dil imhası

Neolojizimler, geleneksel kavramların yerini alabilir mi? **Adorno**, "İmkanları abartırken tam nominalist dil teorisine yöneliniyor. Bu teoriye göre, kelimeler, tarihin dokunulmamış, değişebilir oyununda jetonlardır. Ama tarih, her kelimeye girerek kelimenin ilk anlamının restoresini imkânsız kılıyor." diyor. (Adorno, 1964, 418)

Adorno şöyle devam ediyor: "Öyle görünüyor ki neolojizimler, her zaman dürüst yabancı kelimelerden daha yabancı ve daha zorludur. Onlara karşı yalancıdır..." (Adorno, Wörter)

Neolojizimler, tarihsel ve geleneksel kelimeler gibi aynı ifade gücüne ve doğruluğuna sahip değiller. Onlarda tarihselliğin ve gelenekselliğin çağrışımı yok. Orada kavramın gücü ve güçsüzlüğünü ifade edemiyor. Kavramlar, kötü ün sahibi olabilir, tabu ilan edilir veya anlam güzelleştirme sahibi olabilir. Bütün ince farklı anlamalar, tarihi kontekst ve bağlamdan geliyor. Neolojizimlerde bu yoktur, hava, atmosfer ve dil müziği kaybolur. Neolojizmler, nüanslar, parçacıklar, konuşma boyunca kişinin ifade etme özelliğini yok ediyor.

Neolojizm konusunda felsefeden birkaç örneğe bakalım: Arap asıllı 'akıl' kelimesinin yerine, yeni Türkçe'de 'us' kelimesi var. Bu kelime hiç kullanılmıyor. İki kelimenin anlam değeri eşit mi? 'Akıl' kelimesinin özünde tarih vardır. Bu kelimenin Latince'deki tam karşılığı 'ratio'dur. Arap felsefesi, antik felsefede yerini belirlemişti. Bunun için 'rationalizm' ifadesini 'usçuluk' yerine, 'akılcılık' kelimesi daha doğru karşılıyor.

'Materia' kavramı, 'mater'den (anne) geliyor. 'Materia', her şeyin kendisinin annesidir. 'Materializm' kavramında **Aristoteles** felsefesi takılıdır. Üç farklı neolojizm, yani yerlileşmiş kelime (Lehnwörter) bulundu; 'Maddencilik', 'madde-

cilik' ve 'özdekçilik'. Üç teklif de, 'materializm'in bütün anlamını ifade edemiyor.

Steuerwald, "Soyutlama yeteneğinin gelişmesi, kavramların sonsuz sayının bilgisine dayanır. Ama bu kavramların dilsel dış görünüşü, 'Osmanlıca', yani özellikle Arapça... ve genellikle gelişmiyor ki belirli batı terimlerin bütünü kabul ediliyor", diyor. (Steuerwald, 42)

"Osmanlıca yanında ifade gücü aynı değerde olan Türkçe kelime yoktu, bu sebepten dilsel düzlemin genel bozulması sonucu doğdu." (Wolf, 49)

"Böylece hissizleşen kavramlar, bu dili konuşanları kendi içine hapsediyor. (Adorno, Wörter)

Adorno, yabancılaşmayla insanların toplumda kendi dillerine de yabancılaştığını söyler. (Adorno, Fremdwörter, 643). Bunu, yeni Türkçe, örneğiyle gözler önüne seriyor.

Tarih bilinci, tarih ideolojisine yenik düştü. Osmanlı dilinin bozulması bu dili konuşanları kendi tarihine yabancılaştırdı. İdeolojik Dil Devriminin sebebi, Türk şovenizmi idi. Türkiye'de tarih bilinci, kavramı 'bilinmek' zorundadır: Tarihinde çok uluslu ve çok kültürlü bir toplum vardı. Her ulus ve her kültür arasında eşitliğin tanıması gerekiyor.

Her şeye rağmen 1928 yılındaki Dil Devrimi ile beraber sadece Türk tarihi ve sadece Türk dili kabul edilerek gerçek tarih gizlendi.

KAYNAKÇA:

- Adorno, Wörter aus der Fremde, in: Adorno, Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften, Bd.11.
- Adorno, Über den Gebrauch von Fremdwörtern, in: Adorno, Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften, Bd.11.
- Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, 1964.
- Kamile İmer, Türk Dil Devrimi, 1976 Türk Dil Kurumu.
- Karamanlıoğlu, Türk Dili. Nereden Geliyor, Nereye Gidiyor, 1972.
- Wolf König, Skizze einer kurtursoziologischen Geschichte des modernen Turkisch, in: Diyalog, Alman Kültür Merkezi Ankara, Aralık 2,1994.
- Emin Özdemir, Dil Devrimimiz, Türk Dil Kurumu, 1980.
- Sabine Praetor, Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1993.
- Karl Steuerwald, Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart. Teil I: Die türkische Sprachpolitik seit1928,1963.
- Haldun Taner, Sahib-i Seyf-ü Kalem, in: Kızıl Saçlı Amazon, 1949.
- Vural Ülkü, Sprachreinigungsbestrebungen in Deutschland, Ankara Üniversitesi, 1975.
- Vural Ülkü, Sprachpurismus in Deutschland and in der Türkei, Germanistentreffen Deutschland – Türkei, 1994.
- Klaus-Detlev Wannig, Der Dichter Daracaoğlan, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg 1980.

















3.
YILINDA
YİNE
SİZLERLE

felsefelogos

Gelibolulu mustafa âlî ve tarihe eleştirel bakış

İ. Güven Kaya

XVI. yüzyılın ünlü tarihçisi, 1541 yılında Gelibolu'da doğmuştur. Asıl adı **Mustafa** olup babası, Gelibolu tüccarlarından **Abdülmevl** oğlu **Ahmet**'tir. Kimi kaynaklar, **Mustafa Âlî**'nin soyunun Boşnak asıllı devşirme olduğunu söylerse de kimi kaynaklar Türk asıllı olduğunu belirtir.[1] İyi bir eğitim görüp, genç yaşta Arapça ve Farsça öğrenen **Mustafa**, kendini bilime ve sanata verir. Yirmi yaşlarında tamamladığı "Mihr ü Mâh" adlı mesnevisini **Şehzade Selim**'e (**III. Selim**) sunarak hemşehrisi Gelibolulu **Mustafa Paşa**'nın divan katipliğine atanır. Bu onun yükseliş yolunda attığı ilk ve en büyük adımdır.

Mustafa Âlî, Mustafa Paşa ile Şam'a gider. Daha sonra Paşa'nın Yemen seferine gitmesi üzerine onunla Yemen'e gider. Bir ara görevle, Mısır'a giden Paşa'nın yanında Mısır'a giderse de Paşa azledilince onun maiyetinden ayrılarak **Şehzade Murad**'ın (**III. Murad**) yanında Manisa'ya gelir.

Yaklaşık 1573 yıllarında **Mustafa Âlî**'yi Bosna Beylerbeyi **Ferhat Paşa**'nın divan katibi olarak görüyoruz. Uzun yıllar bu görevde kalmasına karşılık 1578'de yeniden eski dostu ve koruyucusu Gelibolulu **Mustafa Paşa**'nın divan katipliğine atanır. Onunla birlikte İran seferine gider. İki yıl kadar bu hizmette kaldıktan sonra sırası ile Trabzon erzak işlerine, Halep timar defterdarlığına ve Bağdat mal defterdarlığına atanır. Fakat, bu görevler onun istediği cinsten görevler değildir. İstanbul'a döner. Bir ara Yeniçeri katipliği yaparsa da memleketi Gelibolu'ya atanır, burada defter eminliği görevini yürütür. Ancak bir süre sonra azledilir.

III. Mehmed, Mustafa Âlî'yi koruyan bir padişahtı. Onu önce Sivas defterdarlığına, ardından Amasya sancak beyliğine verdiyse de **Âlî** buralarda pek az süre kaldı. Bir süre sonra da Şam beylerbeyliğine atanır. Oysa onun gözü Mısır

beylerbeyliğinde idi. "Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâdü'l-Mecâlis" adlı yapıtını bu amaçla yazmıştı. Ancak, Cidde sancak beyliğine atanabilir ve kısa bir süre sonra da (1600 yılında) burada ölür.[2]

Âlî'nin yaşamı ile ilgili bu değişimleri değerlendiren araştırmacılar, yazar hakkında birbirinden farklı yorumlar yaparlar: **Peçevî İbrahim Efendi**'nin tarihçi için söylediği "Âlî hod bir küfrânü'n-ni'me âdem idi" yorumundan yola çıkan **Nihal Atsız** tarihçiyi değerlendirirken şöyle söyler: "...Bütün bunlar **Âlî**'nin huysuz ve ahlâksız 'bir fâsık-ı mahrûm' olduğunu gösteriyor."[3] İbn ülemin **Mahmut Kemâl İnal** da yazarı değerlendirirken onun "...şiirlerindeki istiğna sahibi olduğunu bildiren mısralara rağmen, davranışlarında hiç istiğna göstermemiş, aksine bir bilim adamına asla yakışmayan bir açgözlülük göstermiştir..." der.[4] **K. Süssheim** ise, tarihçi ile ilgili değerlendirmesinde daha sübjektiftir ve duygusallıktan uzaktır: "**Âlî**, Türk devletinin yüksek memurları arasında en ziyade âlâkâ celp eden bir şahsiyettir. Şiddet ve entrikanın hakim olduğu bir devirde o, saffet ve istikamet nümunesi teşkil etmiştir. Namuskâr ve vakûr tabiatı, içinde yaşadığı hoyrat insanlardan iltifat görmemiş olmasının sebebini kâfi derecede izah eder..."[5]

Tarihçinin pek çok yerde kendini övdüğü, şu ya da bu şekilde kendini pek çok önemli kişilerle kıyasladığı bir gerçektir. "Fariye" dediğimiz kendini övme geleneğinin, ümmet kültürünün bir genel kuralı olduğu bilinmekle birlikte, **Âlî**'nin, fahriyelerinde kuralların dışına çıktığı açıkça görülmektedir. **III. Mehmed**'e sunduğu "Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l-Mecâlis"inin bir yerinde ondan Mısır beylerbeyliğine atanmasını dilerken şöyle söyler:

"...İstanbul fatihi sultan **Mehemmed Han**, geçmişte şair **Ahmed Paşa**'yı vezir edinmişti. Demek isterim ki divanı vardır diye Divan'a getirip yardımcı edinmişti. Bundan başka, eski çağlardan Horasan şahı olan ve birçok Acem ülkelerini elinde tutan **Sultan Hüseyin Baykara** da **Mîr Ali Şîr**'i danışman edinmişti. Oysa ben kulunun bilgi ve değerde onlardan aşağı olmadığım kesinlikle bilinir. Saldırgan gözlere aldırış edilmezse, belki Türk nazmında, klasik Farsça ve Arapçada ikisinden de üstünüm. Edebi nesirde de güzel yazanların mehterbaşı olurum ve defterin başında yer alırım. Eser sayısı bakımından mizac şarabımın gösterdiği coşkunluk ve harekette, o zümrenin canlılığından çok üstün olduğum bilinir. Tıpkı padişahın iyilik ve cömertlikte o iki ünlü hükümdardan üstün olduğunun belli olması ve varlığı tadının Mısır şekerinden daha tatlı bulunması gibi. Buna göre **Âlî** gibi becerikli ve güzel söyleyişli şair, Mısır bölgesi ile yetindiğini, büyük ve eksiksiz insafına güneş ışığı gibi aydınlık ve açıkça söyler..."[1]

Hemen belirtelim, tarih alanında yazdığı 13 yapıtıyla, edebiyat alanında yazdığı 20 yapıtıyla ve çeşitli konularda kaleme aldığı 22 yapıtıyla, günümüzde bilinen toplam 55 yapıta imza koymuş bir araştırmacı için böyle bir dilekte bulunmak elbette doğal karşılanmalıdır. Kıyasıya eleştirdiği yeteneksiz insanların şu ya da bu yolla belirli mevkilere atanmaları, böylesine üretken ve çalışkan biri için elbette büyük bir haksızlıktır.

Bütün bunların dışında tarihçinin günümüz araştırmacıları tarafından eleştirildiği noktalardan biri de Türk halkını ve Türkçe'yi küçümsemesidir. Pek çok yapıtlarında bunu yineleyen **Âlî**, "Künhü'l-Ahbar"ın bir yerinde şöyle söyler:

"Mücelledât-ı tevârihe bir nihâyet yok
Suhan ne ma'den imiş cevherine gâret yok
Eğerçi Türkî vü Tâzî vü Farsî güftâr
Kitaplar düzlüp dizdi dürlerin âsâr
Velî anun kimi muğlâk kiminde hâlet yok
Kiminde Türkî edâ kubhı var selâset yok
Ne muğlâkından olur ehl-i Rûm'a fethü'l-bâb
Ne Türkî dilden okur hazz alur ulu'l-elbâb"[2]

(Tarihin ciltlerinin sonu nasıl yoksa, güzel konuşma madeninin cevherinin de sınırı yoktur./ Gerçi Türkçe, Arapça ve Farsça sözler, kitapların içinde inci taneleri gibi dizilip eserler ortaya konuldu./ Fakat onların kiminin dili karmaşıktır, kimi niteliksizdir; kimin de ise Türkçe'nin çirkinliği vardır, akıcılık yoktur./ Karışıklığından dolayı ne Anadolu insanı bunlardan bir şey anlayabilir; ne ilimle uğraşan insanlar Türkçe'den bir zevk alabilir.)

Araştırmacılar, **Âlî**'nin Türkler ve Türk dili hakkında çeşitli yerlerde bu türden eleştirilerde bulunmasının nedenlerinden birini onun devşirme torunu olmasına, buna bağlı olarak da yaradılışı gereği kıskançlık ve ihtiras yüzünden yükselenlere karşı duyduğu kine bağlarlar. Çünkü eleştirdiği ulus yalnızca Türk halkı değildir.[3] Oysa İngiliz tarihçi **B. Croce**, *"History as the Story of Liberty"* adlı yapıtının bir yerinde geçmişin yargılanması ile ilgili olarak yapmış olduğu bir değerlendirmede şöyle söylüyor: "...Suçlamada bulunanlar şu önemli noktayı unutuyorlar ki (ister adliye, ister ahlâk mahkemesi anlamında), bizim mahkemelerimiz yaşayan, eylemde bulunan ve tehlikeli olabilen kimseler için kurulmuş zamanımızın mahkemeleridir... Tarih anlatıyoruz diye yargıçlık taslayıp tarihin görevi bu olduğu inancıyla şunu mahkum edip bunu bağışlayanlar... genellikle tarih duygusundan yoksundurlar..."[4]

İşin bir başka yönü daha vardır: **E. H. Car**, "din ve tarih" ilişkisine değinirken, şöyle bir yorum yapar: "...Tarihin dinle ilişkisi noktasında kendi konumunu açıklığa kavuşturmak için söylenmesi gereken kısa bir şey vardır, ben de onu söyleyeceğim. Ciddi bir gökbilimci olmak, evreni yaratan ve yöneten bir Tanrı'ya inançla bağdaşabilir. Fakat bu, bir gezegenin gidişini değiştirmek, bir tutulmayı ertelemek ya da evrensel gidişin kurallarıyla oynamak için istediği gibi işe karışabilen bir Tanrı inancıyla bağdaşmaz..."[5]

Gelibolulu Âlî'nin paradoksal yanı, başta (kâinatın yaradılışı, dinler tarihi ve İslamiyet, Türk ve Tatar tarihi, Ekim 1596 tarihine kadar Osmanlı tarihi ile) dört rükne-bölüme ayırdığı ve yaklaşık 1000 sayfalık "Künhü'l-Ahbar" olmak üzere "Mevâidü'n-Nefâis", "Nâdirü'l-Mehârib", "Heft Meclis", "Nusretnâme", "Hâlâtü'l-Kahire", "Müşkilât", vb. çeşitli konulardaki tarihi yapıtlarında Tanrı rolünü üstlenmemesidir. Onun bu tavrı, kuşku yok ki feodal-ümmet dönemi kültürü içinde elbette farklı bir yaklaşımdır. Kendini överken olsun ya da çevresini eleştirirken olsun aslında doğrudan ya da dolaylı olarak bu tavrını anlatmaya çalışmıştır. Ümmet kültürü içinde elbette ki şu ya da bu ulusun kimliğini, dilini ya da kültürünü ön plana çıkaramazdı. Üstüne üstlük hele eleştirilen kişinin ya da kurumun bağlı oldu-

ğu soy kütüğüne göre değerlendirildiği bir kültürde, bu tür eleştiriler, pek çok sanatçı tarafından da yapıla gelmiştir. Bütün bunların dışında tarihçinin, kendine özgü tarihsel yorumlarında yer yer kimi hatalara düştüğü de gözden kaçmamaktadır.[6]

Bu eleştirel tavır içinde başvezirden başlayarak pek çok devlet adamı ve yönetici tuttukları yanlış yol nedeniyle eleştirilirler. Bu eleştirilerde insaf yoktur. En küçük yanılgılarda bile sert önlemler alınmasını, hata yapanların şiddetle cezalandırılmasını önerir. Birçok yapıtlarında döneminin bürokratlarının genel bir hastalığı olan rüşvet ve iltimas konularına değinir; akraba, hemşehri ve soydaş kayırmanın; devlet mevkilerini para ile satmanın zararlarını belirtir. Bu konular üstünde tekrar tekrar durur. "Mevâidü'n-Nefâis"in bir yerinde sultan haremlerine alınması gereken oğlanlar hakkında eleştirisi, dönemin genel ahlak anlayışının eleştirisi bakımından önemli bir ipucudur:

"...Gökler gibi yüce mevkili sultanlar ve yıldızlar kadar askeri ulu hakanlar, olur olmaz mayası bozuk oğlanları yani tavırları perişan, kendileri hovarda adamları, saygıdeğer haremlerine almamalı. 'Oğlanları içinde toplayan saray cennete benzer' diye düşünerek şeytanı oraya sokmamalıdırlar. Kâfirler arasında, bunların soylu soyundan olup olmadıklarını yerlerinden yurtlarından sorup önceden öğrenmeli ve kıyafet biliminden anlayan bir bilgine göstermeli, yola gelip iyi olmaya elverişli iseler içeri almalıdırlar. Yoksa bu, falan vezirin yurttaşı imiş, bu da filan ağanın kardeşi imiş diye, bir sürü tasma kırmış yosmayı yüksek hizmetlerine almamalıdırlar. Bunlar, zamanla Has Oda'ya geçer, ağalık rütbesi ile dışarı çıkarlar. O zaman elleri altında bulunan Müslümanlara kötülük ve işkence ederek baş belâsı olurlar..."[7] Buna bağlı olarak tarihçi, "Ne zaman bir kavram, bir bilgi ya da yeni bir düşünce karşıma çıksa, mevki ve yükselme kaygısı, mal ve mülk sevdası gözümden siliniverir..." diyerek, kendi kişiliğini örnek olarak ileri sürer.

Gelibolulu Mustafa Âlî, geniş imparatorluk sınırları içinde ve farklı coğrafyalarda yaşayan halkların, gelenek ve göreneklerindeki, inançlarındaki farklılığa işaret ederek, çağında halklar arası yabancılaşmayı da eleştirel bir dille ele alır:

"...Hicret yılının bin sekizi (1599), Cemaziyelahir ayı girdi. Beyt-i Şerîfe ve hacca gitmek niyetiyle hayvan sırtında Kahire şehrinden Süveyş geçidine geldim. Oradan deniz aracına binerek Kızıldeniz'de Cidde kıyılarına vardık. Vücudumda ve içimde yılgınlık belirtileri başladı. Hele 'yolculuk, işkence gemisidir' sözü iki yönden doğru çıktı. Tuhafı şu ki bu önemli ve ilginç yürüyüş konaklamalarında görüştüğüm insanların tuhaf törelerini, şaşırtıcı ve boş yasalarını görerek anladım ki, terbiye halktan uzaklaşmış. Öyle terbiyesizce davranışlar ve hareketler gördüm ki 'insan cinslerinin çoğu pisliktir' kavramını bana öğretti. 'Cahil, gününü halkını bilmeyendir' düşüncesine göre aralarına girmediğim için halkın durumunu bilmediğim ortaya çıktı..."[8]

Bu noktada bir gerçek daha ortaya çıkmaktadır ki, Osmanlı aristokrasisi geniş coğrafya içinde yaşayan halktan uzak ve habersiz kalmıştır. Bu konu edebiyata da yansımış ve pek çok şair ve yazar kendilerine bir kötülük, bir belâ bulaşmaması için halktan uzak kalmayı öğütlemiştir. Bu önemli noktanın büyük eksikliğini gören **Âlî**, burada olduğu gibi pek çok yerde bu noktaya dikkat çekmiştir. Nitekim, Tarihçi **Âlî**, "Künhü'l-Ahbâr"ının bir yerinde, **Ferhat Paşa**'nın boğdurulması olayının köke-

nini de bu noktadan değerlendirerek ele alır:

"...Şam kulları bir bölük kan içici meteliksizlerdi. Bir serdarın mülkünün yağma edileceğini duyunca hızla yürüdüler. Bir sabah vezirin ağırlığı katar olup düzeniyle giderken yağmaya koyuldular. **Ferhat Paşa** yüksek bir tepeden bakıyordu. Askerlerin yaptığını görünce pişmanlıkla göğsünü dövüyordu. İç Oğlanlarını soyulmuş, sarıkları dağılmış gördükçe içi yanıyordu. Fütuhat hizmetlerinin karşılığında kendisine yapılan ihaneti düşündükçe ah ateşinin dumanı göğe çıkıyordu. Gerçi, adamlarını yanına toplasa, her birini vuruşa kandırıp öğütler verse, 'öldürülmeme buyruk veren padişah değil, düşman olan hain vezirdir,' dese, 'göreyim sizi dem bu demdir,' diye söylese, yağma emri alan asker böyle ileri gidemezdi. 'Bizim, bir vezirin malını yağma etmek neyimize yarar,' diye dönüp giderlerdi. Gizli kalmaya ki Arnavut kavminde alçaklık yer etmiştir. Gerektiği yerde onlardan yiğitlik ve atılganlık çıkmaz. Bu aşağılık takımın utanması az fakat pintiliği çoktur. Laf ebeliğine gelince her biri sözde ikinci Rüstemdir."

Ferhat Paşa'nın sonu

Ferhat Paşa, Şamlıların yağmasından kaçarak 30 atlı ile kurtuldu. Istıranca adlı sarp dağın ormanına düşüp kendini kurtardı. Sonra Devlet Kapısı'na yönelip **Valide Sultan** cenabına başvurdu. **Valide Sultan** ona çiftliğinde oturması için izin aldı. Lehinde bir hatt-ı hümayun alıp gönderdi. Paşa da melûl, mahzûn başkente yakın olan çiftliğine gizlice gelip durdu ve dünyanın savulması imkânsız kazasına göğsünü siper ederek oturdu.

Fakat **Sinan Paşa** gece gündüz çalışıp çabalayarak ve verilecek yerlere bol bol mal vererek padişahın huzurunda söz söyleyebilecek olanları birer yolla kandırdı. O tarihte şeyhülislam olan **Bostanoğlu Mevlânâ Muhiddin** ki, **Ferhat Paşa** ile düşmanlığı ve **Sinan Paşa** ile eskiden beri dostlukları akıl sahiplerince biliniyordu. Bu fırsatta hem ulemanın başkanı, hem de yüce padişahın sır ortağı bulunmakla onun eteğine yapıştı. Hatta ileri gelenlerden ve erkândan çoğunun inancına göre 30.000 dinar ve bazı hediyeleri rüşvet yolu ile gönderip fetva makamını rüşvet kabul etmekle mülevves kıldı.

Nazım

Saydı bir sûret-i fetvâya otuz bin dinar
Şeyhülislama gınâ verdi tamâm ol mekkâr
Rüşvet ahzına eden cüreti kâdılar iken
Irtışâ almağa müftî de edindi derkâr
Ana bu sûret-i fetvâya otuz bin hasene
Gabn-i fâhiş gibi olmaz mı aceb bu bâzâr
Ulemâ zümresinün böyle olıcak hali
Mürteşî olsa aceb mi ümerâ leyl ü nehâr

(Bu fetvanın suretine otuz bin dinar ödeyerek o hilekâr, şeyhülislamı zengin etti./ Rüşvet almağa kadılar cüret ederken, müftü de göz göre göre bunu alışkanlık haline getirdi./ Bu fetvanın yapacağı iş için otuz bin akçe ödenirken, bu Pazar fahiş bir alışverişe sahne olmaz mı?/ Ulema zümresinin hali böyle olunca gece gündüz rüşvet alan memurlara niçin şaşmalıdır?)

Fetva şu sebeple yazdırıldı: "Bir vezir kâfirler tarafına yardım ettikten sonra ulemâ, imamlar, hatipler, mücahidlerle gaza ehlinden bazı Müslümanlar şikayetle kendisine gelseler, Buğdan kâfirleri kadın ve kızanlarımızı tutsak eyleyip günah ve zina meclislerinde sâkîlik ettirip namusumuzu lekeledi diye ağlasalar, bilgisiz ve akılsız vezir yani **Ferhat Paşa** öfke halindeki sertlikle doğru olmayan bir cevap vermiş olsa, yani 'siz kâfirin çoluk çocuğunu tutsak edip kullandığınız zaman hoş muydu? Onların dahi sizin kız ve kadınlarınızı kullanması garip midir?' diye söylemiş olsa..."

Gerçi **Ferhat Paşa**'nın yaradılışındaki kabalık doğrudur ve öfkelendiği zaman bunun gibi yakışıksız söz söyleyeceği ve bunun küfre sebep olacağını anlayamayacağı aşikârdır. Fakat bunun gareze hamlolacağı anlaşılıyor. İleri gelen adamlarından çoğunun cevaplarından paşanın böyle bir şey söylemesinin imkânsız olduğu beliriyor.

Zamanın müftüsünün böyle bir fetvası ve **Sinan Paşa** tarafından her günkü telkinleri, özellikle **Sinan Paşa**'nın türlü türlü iftiralarla öldürülmesinin gerektiğini bildirmesi saf yürekli olan saadetli Padişahı razı etti. Öldürülmesi kararlaştırılan **Ferhat Paşa**'yı çiftliğinden kaldırıp Yedikule Hapishanesi'ne getirdiler. Ve hiç beklemediği halde dördüncü vezir **Sinan Paşa** ki **Cağaloğlu** diye tanınmıştır, ona sefere çıkması ve **Ferhat Paşa**'nın bütün deve, at ve katırları ile hademelerinin ona teslim olunması emrolundu.

Ferhat Paşa, akıl sahiplerince bilinen inadı, pervasız huyu ve **Cağaloğlu** ile aralarındaki düşmanlık dolayısıyla Padişahın buyruğuna uymadı. Bu buyruğu kaldırmak için **Valide Sultan** cenaplarına durumu bildiren bir yazı gönderdi. **Valide Sultan** da **Cağaloğlu Sinan Paşa**'ya, onun canını sıkacak bir emir yollayıp **Ferhat Paşa**'nın hayvanlarına asla dokunmamasını buyurdu. **Cağaloğlu** şaşırıp bu iki buyruktan hangisine uyacağını bilemeyerek **Valide Sultan**'m tezkeresini Padişaha gönderdi; **Ferhat Paşa**'yı koruduğunu olduğu gibi bildirdi.

MÜELLİF TARAFINDAN

Ateş-i fitne şu'leler saldı
Yakayazdı cihanı az kaldı
Akıbet işti'âl edüp ol nâr
Zât-ı Ferhâd'ı kıldı katl ü demâr
Kûhkenlikler eyleyen zîşân
Cân-ı şîrîni etdi anda revân
Zât-ı Ferhâd'ı şâh-i şîrîn-kâr
Bî-nişân etdi yıkdı üstine yâr

(Fitne ateşlerinin saldığı alevler az kalsın bütün dünyayı yakıyordu./ Sonunda ateşin etrafa yayılan alevleri Ferhad'ın vücudunu katledip yaktı./ Dağları delmekle şöhret bulan o ünlü kişi, sonunda şirin canından vazgeçti./ Ferhad'ın vücudunu, o güzel şah iz bırakmaksızın yıktı, yok etti.)

Hemen o gece Çavuşbaşı gönderildi, Yedikule'de hapis iken boğduruldu.

KÖTÜ TEDBİR

"Bütün aklı başında olanlar müttefiktir ki **Ferhat Paşa**'nın bu türlü ıstıraba uğratılarak öldürülmesi doğru değildi. Tek dururken 5000 kişilik kapısını dağıtmaları ve Acem ülkesinde bunca hizmetleri geçmişken iyiliğe kötülükle karşılık vermeleri cidden uygun değildi. Merhum Sultan **Murad Han** bu türlü hilelere rağbet etmezdi. Ne denli kışkırtsalar böyle kötü tedbire izin vermezdi. Zira paşa hiçbir işe yaramasa bile doğu seferinin uzmanı ve muzaffer serdarı olarak Kızılbaşlar karşısındaki hizmeti, korunmasına sebep olmak gerekti. Doğu taraflarında bir karışıklık çıkarsa yine onu kullanırız diye elde hazır bulundurulması lazımdı. Bundan başka fetih ve zafer hizmetleri karşılığında hapis, işkence ve idam eski padişahlar zamanında insanlığa aykırı görülür ve kuvvetli bir düşmanın azdırmasıyla yüce bir vezirin malını yağmalamak ve adamlarını hapsetmek makbul tedbir sayılmazdı..."[9]

DİPNOTLAR:

1. N. Atsız, Âlî bibliyografyası, (İstanbul: Milli eğitim basımevi, 1968) s. 1.
2. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l-Mecâlis*, Haz. Cemil Yener, (İstanbul: Hünkar kitabevi, 1975) s. 5, 6.
3. N. Atsız, age., s. 9.
4. İbnülemin Mahmut Kemâl İnal, *Mustafa Âlî*, s. 11.
5. K. Süssheim, "Âlî" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*.
6. Gelibolulu Mustafa Âlî, age., s. 14.
7. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l Ahbâr*, Süleymaniye kütüphanesi Esad Efendi no: 2162, c. I/v. II.
8. N. Atsız, age., s. 9.
9. E. H. Car, *Tarih Nedir*, (İstanbul: İletişim yayınları, 1987) s. 102-103.
10. E. H. Car, age., s. 98.
11. N. Atsız, age., s. 10.
12. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l Mecâlis*, s. 16-17.
13. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l Mecâlis*, s. 6.
14. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l Ahbâr*, V. 613b/614a.

Afşar Timuçin ÇIKTI!

DESCARTES

FELSEFESİNE GİRİŞ

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

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Afşar Timuçin ÇIKIYOR!

DESCARTES

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

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Martin heidegger: tarih, kalıtım ve yazgı[1]

Richard Polt

Heidegger şimdiye kadar tarih üzerine fazla bir şey söylemedi[2], fakat o tarihi, Varlığımızın can alıcı kesinliği olarak gördü. Aslında bu konuyu niçin daha önce açmadığını anlamak için daha önce geçen birçok olgunun ayrıntılı yorumunu yapmalıyız. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünün beşinci kısmında otantik var olmanın heyecanlı betimlemelerinde ve varlığımızın tarihsel karakter biçimlerinde bu konuyu açmak için hazırdı.[3]

Heidegger yalnızca savaşların, denemelerin, politik hareketlerin ve benzerlerinin akademik araştırmaları olarak tarihi anlamaz. Gerçekte o, savaş ve diğer tarihi olguların kendilikleriyle öncelikle ilgilenmez. Onun asıl amacı, insan varlığının gerçekteki tarihi doğasıdır. **Heidegger** bunu tarihsellik (Geschichtlichkeit[4]) diye adlandırır. Geçmiş olayları ve durumları bize anlamlı yapan ve onların bilimsel incelemesini olanaklı kılan tarihsellik yöntemine şükran borçluyuz. Buna ilaveten her ne kadar tarihçi olmasak da, otantik var olmamızla tarihsel olabiliriz. (448/396)

"Dasein'ın doğumdan ölüme *doğru uzandığı*" yola tarihsellik denilebilir. (422/373, 427/375) Tarihselliğimiz yüzünden yaşamımızın doğumdan ölüme uzanan *hikâye* ve dramalar oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. (Diğer hayvanların yaşam formlarını *biyoloji* araştırırken insan yaşamı *biyografyalarla* anlatılır.) **Heidegger**'in daha önce belirttiği gibi, tarihsellik zamansallık olarak betimlenebilir; gerçekten tarihselliğin yorumu, "zamansallığın sadece somut bir açığa çıkışıdır." (434/382)

Geçmişte atılmış ve şimdide geleceği planlayanlar olduğumuzu anlamaktayız. **Heidegger**, geçmişten çıkarttığımız projelerin oluşturduğu olanakları *kalıtım*[5] olarak belirler. (435/383) Yalnızca kendime dayanarak hayal edebileceğim bir projeyi

veya planı basitçe ortaya koyamam. Olanaklı proje ve planların kaynağı, binlerce yıldır kültürümü oluşturan olanaklı kendi yorumumun zenginliği ve toplumda diğerleriyle paylaştığım kalıtımdır. Varlığın olanaklarına göre yaşamımın yönlenmesine fırsat veren bu kalıtıma teşekkürler; örneğin, tutucu ve devrimci olmak gibi. Diğerleri arasında bu yaşam biçimleri, kültürümde olanaklı rol modelleri olan halk tarafından bana olanaklı yapılır. Otantik var olma, bazı kalıtım olanaklarını devamlı 'tekrar' eder. (437/385) Böylece, geçmiş otantikçe var olmak için fırsatların depolandığı yerdir: "Her 'iyi' bir kalıtımdır ve 'iyiliğin' yapısı otantik var olmanın olanağının oluşmasını da sağlar." (435/383) Geçmiş nesne ve olaylar, bizim için anlamlı olabilirler ve tarihçiler onu araştırabilir; çünkü yalnızca geçmiş hâlâ bizimle ve kalıtım gibi hizmet eder. Bu nedenle, yabancı gibi gelse de, *olanaklar* tarihçilerin özenle ilgilendikleri şeylerdir (446-7/394-5).

Heidegger, geçmişte birisinin yaptığı şeyleri aynen yapmamız gerektiğini söylemek istemiyor – aslında bu da imkânsızdır. Onun 'tekrar' kavramı (*Wiederbolung* – **Stambaugh**'un 'retrieve' terimi) geçmişin tekerrürü anlamına gelmez, fakat geçmişi özgürce ve yaratıcı olarak kendine uydurmaktır (437/383). Örneğin, eğer **Picasso**'yu lider olarak seçmem, benim de mavi, pembe ve kübist dönemden geçeceğim anlamına gelmez. Gerçekte, **Picasso**'nun var olma yolunu kendi yaşamım için bir referans noktası ve bir model olarak seçerim. Yine, eğer birisi "İsa'yı taklit ederek" konuşursa o kendisinin Tanrı'nın oğlu olduğu iddiasında değildir, fakat İsa'nın yaşamı bireyin kendi koşullarına adapte olması için gerekli gücü elde etmesini sağlayacaktır. **Heidegger**, birinin kendi özgeçmişiyle ilgilenmesi ve ona aşırı duyarlı olması zorunlu olarak onun tutucu olacağı iddiasını kabul etmez; aslında bu durum gerçek devrimi de olanaklı yapar. İşte **Heidegger**'in Batı metafiziğinin tahribiyle yapmaya çalıştığı da tam anlamıyla budur.

Şu soru akla gelebilir: Kendimizden çok, gelenek ve kalıtım ile uyum içinde olmak ne demektir? Acaba Batılı insan Zen, Budist veya Afrikalı bir şaman mı olmak istiyor? – ve niçin olmasın. Böyle bir soruya **Heidegger** tüm bu olanakların Batılı için açık olduğunu, fakat Batılı genellikle kendi öz kültürüyle ilgili olanlarla ilgilenir diye karşılık verecektir. Japon veya Afrika kültürüne veya geleneğine katılma ancak Batı geleneğinde bu yolu açan bazı şeylerin olduğunu göstermektedir. **Heidegger**'e göre, günümüzdeki 'çok kültürlülük' bir tür otantik olmayan ve yüzeysel durumdur:

> Bireyin kendisinde yabancı kültürü anlaması ve 'sentez' etmesi, Dasein'ın ilk defa gerçekten kendisini kendinde aydınlattığı görüşünü ortaya çıkartır. Çok yönlü merak ve hiç durmadan bir şeyi 'tam olarak bilme', Dasein'ın evrensel anlaması gibi sahteliktir. (222/179)

Heidegger, Avrupalıların zorunlu olarak Avrupa-merkezli oldukları konusunda muhtemelen ısrar edecektir, çünkü onlar olanaklarını seçerken kendi kültürleri temelinde veya en azından ondan başlayan seçimler yapmak zorundalar. (Örneğin, Batılı anti-Batılı bir görüşü benimsediği zaman, Batı'nın eşitlik ve hukuk kavramları bu benimsemeye isteksizce hizmet eder.) **Heidegger** tüm yaşamı boyunca Batı entelektüel geleneğin temelini sarsmak ve tahrip etmek için Batı düşüncesinin gizli veya örtülü olanaklarını yeniden sorgulamıştır.[6] Bu sorgulama onun Doğu düşün-

cesini yok saydığı anlamına gelmez; Doğu düşüncesini büyük bir merak ve ilgi ile takip etmiştir.[7]

Heidegger'in kalıtım kavramı birçok eleştirmeni de rahatsız eder; onlar bu kavramı özellikle de **Heidegger**'in 30'lu yıllardaki nasyonal politika düşüncesinde aşırı milliyetçi ve totaliter bulurlar. Öte yandan, diğer eleştirmenler ise, **Heidegger**'in düşüncesini ancak aşırı milliyetçiliğin tahribi için olanaklı bulurlar. Gelecek bölümde **Heidegger**'in felsefesinin politik sonuçları ve yorumları farklı bir şekilde ele alınacaktır.

Kalıtım kavramının yanı sıra iki kavram da ayrıca ele alınmaktadır: *Kader* ve *yazgı*. Çoğu zaman bu iki kavramı, bizim isteğimizin ve kontrolümüzün ötesinde olan şeyler için kullanırız ("o kaderdir"). Fakat **Heidegger** özgürlüğü yok saymak veya göz ardı etmek niyetinde değildir. Diğer taraftan o, yaşamımız için tamamen yeni bir anlam yaratma ve çizmekle kendimizi belirleme özgürlüğüne de inanmaz. 'Kader' ve 'yazgı' terimleri, özgürlüğümüzün sorumluluk taşıdığını ve seçimlerimizin sınırlı olduklarını söylemektedir. 'Kader', otantik var olmanın diğer bir ismidir. "Dasein'ın kendisini kendine bağladığı, ölümden özgür olduğu ve olanaklarını getirdiği ve seçtiği yerdir" (435/384). Özgürüz, fakat özgürlüğümüz zorunlu olarak sınırlı; olanaklarımız, kalıtım veya geleneklerimizden çıkartılmalıdır ve daha fazla olanakların olmadığı olanaklarla her zaman yüzleşiriz. Okuyucu bu 'sınırlı özgürlüğü' anlarsa (436/384), **Heidegger**'in 'kader' tartışmasını ve yorumunu takip edebilir.

Yazgı, bir toplumun paylaşılan (ortak) tarihselliğidir (436/384) – grubun ortak geleneğinin çizildiği ve ortak kaderin ortaya çıktığı yoldur. Toplum, tek tek bağımsız bireylerin oluşturduğu bütünlük değildir. Duyguları, ilgileri, seçimleri paylaşırız ve tarihimiz 'kuşakların' hareketlerini takip etme eğilimindedir (bu kavramı –ç. kuşak– **Heidegger** **Dilthey**'dan alır). Örneğin, 1960'ların kuşağı her ne kadar farklı düşüncelere ve farklı olanaklara sahip olsalar da, belli bir olanak setini ve konularını paylaştılar. **Heidegger**'e göre, yazgı, 'iletişim' ve 'çabalama' sayesinde açığa çıkar. Bu konuları yorumlama ve deneme çabasını ve kendimizle yüzleşmeyi anlarken, ortak karar ve yönlendirme işin içine karışır. Her ne kadar **Heidegger** yazgı üzerine *Varlık ve Zaman*'da az şey söylese de, onun sonraki düşüncelerinde çok yer işgal etmeye devam eden önemli bir olgudur.

Niçin kalıtım ve kader açısından değil de, tarihi, hep olaylar yığını olarak düşünmekteyiz? – "Bir lanet şeyi diğer lanet şeyin arkasından düşünmekteyiz?" Yeterince tahmin edilebileceği gibi, **Heidegger** düşüş konusunda bu ortak görüşü suçlar (paragraf 75). Haberlerde rapor edilen şeyleri görürüz ve onların zaman çizgisine yerleştirilmesi sonucu oluşan dünya olaylarına, tarih adını veririz. Olaylar yığınının anlamı, yüzeysel ve sözce de yetersizdir – hiçbir anlamı olmayan bir masalın veya hikâyenin bir deli tarafından anlatılmasını veya 'onların anlık sağ duyularıyla dikta ettikleri basit yorumları klişe olarak adlandırırız. **Heidegger** dünyanın geleceğimiz ve geçmişimizle ilişkili olarak bizim için nasıl açıldığına dikkat etmemizi ister. Geçmiş ve gelecek, doğum ve ölüm arasındaki bu yorum, tarihin gerçek orijinidir. Şu ânın içine düşmenin yerine, bir kere şunu anlamalıyız ki, kararlı seçimler yaparak olayların gerçek ve derin anlamını keşfedebiliriz.

Heidegger'in tarihsellik kavramı, tarihçilik ve tarihsel görecelik üzerine birçok önemli soruyu da açığa çıkartır. O bu soruları çok az bir sıklıkla doğrudan sorar, fakat bu sorular çok önemlidir. **Heidegger** bazen bir 'tarihçi' olarak tanımlandı. Bu tanımlamanın değeri, tanımlayanın bu tanımla ne demek istediğine bağlıdır.[8] **Heidegger** için bir tarihsel döneme ilişki kurmadan hiç doğru yoktur iddiasında bulunan birisine göre, bu tanımlama doğrudur. 'Doğru' farklı dönemlerdeki uluslar ve farklı insanlar için değişik açılımlara sahiptir, çünkü farklı kalıtım veya geleneğe dayanarak değişik kararlar vermekteler: Olgular farklı zamanlarda değişik yollarla kendilerini Dasein'a açarlar. "Çünkü Dasein, kendi var olmasında (ç. varoluşunda) tarihseldir, varlıkların yorum tarzlarında ve belirgin olanaklarında, farklı tarihsel koşulların çeşitliliğinde kendi kendisiyle farklıdır"[9] Hatta bilim bile 'tarihselliğin pençesindedir' (444/392).

Buna karşılık, tarihin tüm dönemlerinde her görüş eşdeğerli olarak doğru olduğu iddiasıyla **Heidegger** yorumlanıyorsa, bu 'tarihçi' tanımlaması yanlıştır. O daima otantik olmanın otantik olmamadan daha açık olduğunu söylemektedir: Bu, varlıkların derin bir anlama sahip olduklarını bize göstermektedir. Buna ilaveten, bazı çağlar diğerlerinden daha mütavazi otantikliğe sahiptir (167/129). Böylece, hiçbir açıklık sonsuza kadar sürmezse ya da tarihten bağımsız olmazsa bile, açıklık meydana gelir (olur) ve bazı eylemler diğerlerinden daha iyi kendini açar veya gizemini kaldırır.

"2 + 2 = 4 eder mi?" diye sormak mümkündür. Kesinlikle ve mutlak olarak bu önerme doğru değil mi? Ve tarihsel dönemler dikkate alınmadan bu önerme herkes için aynı değil midir? **Heidegger** böyle bir soruya, önermenin tarihsel (ç. zamansal) *olmadığını* söylemek suretiyle cevap verecektir. Başka varlıkları fark edebilen ve onlarla var olan varlık, var olabilendir. Fakat diğerleriyle var olabilmek, hem kendi geçmişiyle hem de geleceğiyle ilişkili olmaktır: Başka bir söylemle, tarihsellikle var olmaktır. Buna ilaveten, geçmiş ve geleceğe ilişkin özgün doğamız, "2 + 2 = 4" önermesinin yorumunun doğruluğunu belirleyecektir; bu yolla yapılan yorum, bireyin tarihteki konumuyla ilişkili olacaktır. Çünkü, basit bir aritmetik doğrunun anlamı bile, yorumun konusudur. "2 + 2 = 4" önermesinin doğruluğu, sayıların nasıl ve ne olduğunun bazı önsel anlamalarını içerir. Hiç kimse iki artı ikinin beş ettiğine inanmaz ama sayıların Varlığı sorusu tartışmaya açıktır. Sayılar görünmez ve ebedi varlıklar mıdır? Onlar aklın yapıları mıdır? Farklı yer ve zamanda insanlar sayıların Varlığının gizemini açacaklar; bazıları, diğerlerinden daha çok mu onları aydınlatacak (gizemini kaldıracak)?

Birisi şöyle bir akıl yürütme de yapabilir: "**Heidegger** tüm hakikatların tarihsel olduğunu ileri sürer – fakat bu sav kendi kendinin *evrenselliğini* de sağlamaktadır. Çünkü, **Heidegger** tarihsel olmayan bir hakikat öne sürmektedir ve kendisiyle çelişmektedir." Buna karşılık, **Heidegger**'e göre Dasein'ın bazı evrensel ortak yapılarının (tarihselliğin kendisi gibi) yorumlama şeklinin tarihsellikle uyuştuğunu kabul ederek, bu yapıları ortaya koymak suçsuzluk değildir. Yukarıda açıkladığımız gibi, her ne kadar matematiksel ilişkiler tarihsel değilse de, bu ilişkilerin gizemini açma (anlama) yolumuz tarihseldir. Aynı benzerlikle, 20. yüzyılın Avrupalısı olarak **Heidegger**, kendi deneyimlerinden kaynaklanan bir tarzla Dasein'ın ev-

rensel yapısını açıklayabilmektedir. Bu projede çelişkili bir şey yoktur, fakat **Heidegger**'in yanlış olabileceği olasılığı her zaman mümkündür; başka zamanlarda ve yerlerde başka düşünürler Dasein'ı daha iyi açıklayabilirler (ç. daha çok gizemin aydınlanmasını sağlayabilirler).

Bir tarihsel görüşün diğer birinden daha aydınlatıcı olduğunu söylemek veya öne sürmek çok zordur. Bazen iki değişik çağda, farklı yollarla şeyler aynı biçimde aydınlatılır, varlığın değişik konumları açığa çıkartılır. O halde, bir çağı diğerinin ölçüsü olarak yargılamak veya kabul etmek yanlıştır. **Heidegger** şöyle yazar:

> **Galilei**'nin nesneler hakkında öne sürdüğü serbest düşme kuramı doğru ve **Aristoteles**'in hafif cisimler yukarı doğru dikey hareket eder öğretisi yanlıştır, diyemeyiz; Yunanlıların mekân ve cisim kavramları ve nesnelerin farklı yorumuna bağlı olarak bu ikisinin arasındaki ilişkiyi anlamaları sonucu, doğa olaylarını sorgulamaları ve farklı bakış açıları oluşturmaları ortaya çıktı. Hiç kimse **Shakespeare**'in yazdığı şiirin **Aeschylus**unkinden daha iyi olduğunu söyleyemez. Buna bağlı olarak, herhangi bir şey hakkında modern anlamanın, Yunanlılardan daha doğru olduğunu söylemek de mümkün değildir.[10]

Bu alıntı **Heidegger**'in yazılarının içinde en göreceli olanlardan bir tanesidir. O herhangi bir yorumun, diğer bir yorum kadar iyi olduğunu söylüyor gibi gözükmektedir – fakat bu tür bir yorumlama onun düşüncelerine karşı bir okumadır. Yunan ve Modern fiziğin, deneyin değişik kısımlarını açığa çıkarttığını ve aydınlattığını söylemek, onu anlamayı daha belirgin yapar.[11] Fakat bu varsayım biz modernlerin bir şekilde Antik Yunan dünya anlayışının parçası olduğunu ve bu görüşün gizemi kaldırdığını söylemektedir. Kendi öz görüşümüzü ya da yerimizi, anlamaya nasıl aktarabiliriz ve açıklığın bazı diğer kültürlerdeki yolunu nasıl tayin edebiliriz? **Heidegger** bunun olanaklı olduğunu açıkça düşünür; çünkü o bütün gücünü Yunanlıları anlamaya, onların düşüncesinde neyin doğru, neyin yanlış olduğuna karar vermeye adamıştır. Fakat bu tarihin *üzerinde* yükselmeyi kapsamaz. Gerçekte, başkalarıyla karşılaşmayı ve iletişime girmeyi kapsar.[12] Bu karşılaşma vasıtasıyla dünyanın diğer anlama biçimlerini öğreniriz. **Heidegger**'in öğrencisi **Gadamer** bunu şöyle ifade eder: Anlamamız her zaman tarihsel bir sınırlılığa ya da "ufka" sahiptir, fakat diğer anlamalarla "ufku birleştirme" olanağı da mümkündür. Sonluyuz, fakat değişebiliriz. Ve bir kere yeni bir yoruma giriş yaptığımızda, onun ne kadar olguyu bize açmaya yardım ettiğine karar vermeliyiz.[13]

Böylece varlıklar değişik zamanlarda farklı biçimlerde Dasein'da kendilerini açarlar. Varlık, var olanların oluşturduğu Dasein'ın farklılığıdır. O halde, "Varlığın kendisi tarihsel değil midir?" diye sormalıyız. Varlığın tek bir anlamını aramak veya sorgulamak bir anlama sahip midir? Bu sorulara **Heidegger** *Varlık ve Zaman*'ın birinci bölüm üçüncü kısmında cevap vermektedir. Sonraki eserlerinde *Varlık ve Zaman* kadar ifadiği gibi, Varlığın tarihsiz anlamlarını bile bulabiliriz.

Çeviri: A. Kadir Çüçen

DİPNOTLAR:

1. Richard Polt: *Heidegger: An Introduction*. New York: Cornell University Press, 1999. Pp. 100-109.

2. Çeviricinin notu: Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinin *Giriş* bölümünde tarih ve tarihsellik üzerine bir şeyler söylemesine rağmen, çalışmasının 72. paragrafına kadar bu konuyu tekrar ele almaz. Richard Polt'tan çevirdiğimiz bu kısım 72. ile 77. paragraflar arasında yer alan tarih, kalıtım ve yazgı üzerinedir.

3. Heidegger'in paragraf 77'de söylediği gibi bu bölümü açıkça Dilthey'a borçludur. (Kitabın bir önceki paragrafıyla karşılaştırılabilir.)

4. Stambaugh'un tarihsellik (historicity) deyimi, Macquarrie ve Rabinson'un tarihsellik (historiclity) deyiminden daha verimlidir; çünkü 'historicity' terimi İngilizce'de bu anlam için daha kullanışlıdır. Bu nedenle, 'historicity'yi tarihsellik anlamında kullanacağım. Bu terim, 'meydana gelmek' anlamına gelen 'historie'ya karşılık gelmektedir. Buna karşılık, Macquarrie ve Rabinson'un önerdiği 'Historizitat' ise 'olay' terimine karşılık gelmektedir. Bu nedenle, onların önerisi olgu veya olaybilimi olarak tarihi verirken, Stambuagh'un önerisi 'geçmişin bilimsel incelemesi' olarak tarih yazmayı (historiography) vermektedir.

5. Çevirenin notu: Kalıtım kavramı genetik kalıtım anlamında değil, geçmişin bize sağladığı olanaklar olarak anlaşılmalıdır. Bir tür kültürel kalıtım denilebilir.

6. Çevirenin notu: Heidegger, Batı entelektüel geleneğinin temelinde gördüğü Batı metafiziğini yıkmak için, yine Batı metafiziğini kullanmıştır. Bu tür yıkmaya veya tahrip etmeye olumlu tahrip etme (positive destruction) adını verir. Çünkü yapılan eleştiri ve yıkım, Batı metafiziğine ve felsefe tarihine dayanılarak yapılmaktadır. Dışardan bir yıkım değil, içerden yıkımdır.

7. Bakınız Heidegger, "Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer", in *On The Way To Language*, tr. P. D. Hertz & J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1971); *Heidegger and Assian Thought*, G. Parkes (ed), (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1987). Heidegger'in çeviri ve ikinci elden kaynaklarla Japon ve Çin felsefelerinden haberdar olduğunu, yukarıdaki eserde olduğu gibi ve Heidegger'in geç eserlerinde bu durum açıkça belirgindir. Doğu düşüncesinin Heidegger felsefesi üzerinde derin bir etkisi vardır, fakat Heidegger bunu gizlemeye çalışmıştır.

8. Heidegger'in Alman tarihçi geleneğiyle olan karmaşık ilişkisi üzerine bakınız Bambach, *Heidegger, Dilthey, ve Tarihsellik Krizi* ve J. A. Barash, *Martin Heidegger ve Tarihsel Anlam Problemi* (Dordrech: Martinus Nijhoff, 1985).

9. *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 22.

10. "Dünya Resiminin Çağı" (The Age of World Picture, 1938*) The Question Concerning Technology and Other Essays,* çeviren W. Lowitt (New York: Harper & Row, 1977), s. 117.

11. Hubert Dreyfus'un dediği gibi, "biri, gerçeğin tek bir tanımı olduğu iddiasını reddedebilir ve hatta birçok doğru tanımın olduğunu kabul edebilir" (*Being-in-the-World*, s. 265). Çünkü Dreyfus, Heidegger'i "hermeneutik realist" veya "çoğulcu realist" olarak tanımlar, bakınız *Being-in-the-World,* ss. 251-65.

12. Bu konu hakkında "Wege zur Aussprache" Heidegger'in çok önemli kısa yansımalarından biridir (1937), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976) GA 13, Heidegger burada Fransa ve Almanya arasındaki ilişkiyi tartışır.

13. Heidegger 1925 yılında verdiği Platon'un *Sophist* dersinde tarihselliğimizin sert bir değerlendirmesinin "kendinde şeylerin" gizemini kaldırmasıyla aynı olduğunu kabul etmektedir. Bakınız, R. Rolt "Heidegger's Topical Hermeneutics: The Sophist Lectures", *Journal of the British Society for Phenomenology* 37 (1), 1996, ss. 53-76.

Varlık, akıl ve kaygı

H. Nur Erkızan

Düşünce tarihinde varlığı bilme, anlama konusunda birbirine karşıt iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bu iki yaklaşımdan birincisi, varlığı bilme yolunda *akılsal iyisellik'i (intellectual optimism)* temsil ederken, diğeri *kaygısal kötümserlik'i(non-intellectual pessimism)* oluşturur. *Akılsal iyisellik* varlığı kavrama sürecinde insanın sahip olduğu aklı yeterli bulur. Bu yaklaşıma göre insan ile varlık arasında örtüşmez bir farklılık yoktur. Başka bir ifade ile özne ile nesne, yani düşünen ile düşünülen aynı yapıdadır. Bu bağlamda **Aristoteles**'in *Metaphysics*'in ilk satırlarında ifade ettiği şu düşünceleri son derece anlamlı görünmektedir: "İnsanlar doğaları gereği, doğal olarak bilmek isterler."[1] Ancak bu, varlığın kendisini insana dolayımsız olarak açık kıldığı anlamına gelmez. Tam tersine varlık, insan için anlaşılması ve açıklanması gereken bir şeydir. İşte *akılsal iyisellik,* insanın varlık karşısında doğal olarak duymuş olduğu bu bilme arzusunu akılsal dolaşıklık (*intellectual perplexity*) olarak yorumlar.

Akılsal dolaşıklık, insanın varlık karşısında duymuş olduğu güçsüzlüğün acısal ve kaygısal ifadesi değildir. Tam tersine o, olumlu bir zihin durumudur. *Perplexity* terimi Latince *Perplexitas*'tan gelir.[2] O, esas olarak aklın varlık karşısındaki hayretini ve şaşkınlığını ifade eder. İnsan her ne kadar evren karşısında şaşkın bırakılmış olsa da onun bu şaşkınlığı akılsal olmayan bir şaşkınlık değildir. İnsanın bu akılsal şaşkınlığı, akılsal dolaşıklığı varlığı anlama ve açıklama yolunda bir ilk ve temel adımdır.

Kaygısal kötümserlik ise özü itibari ile varlığın insan tarafından kavramının olanaksızlığını dile getirir. Bu yaklaşıma göre insan aklı varlık konusunda birbirine karşıt, ama aynı ölçüde tutarlı birçok düşünceler geliştirebilir. İşte bu da gösterir ki

akıl, varlığı anlamada ve bilmede bize yardım edemez. Bu yaklaşımın doğal sonucu şudur: İnsan, varlığı akıl yolu ile kavramaktan uzaktır. Dolaysıyla akılsal dolaşıklığın insan için hiçbir anlamı ve önemi yoktur. O, evren karşısında yalnızdır, tek başınadır. Etrafında olup biten her şey dehşet vericidir; ve insanı bu yalnızlıktan, kaygıdan kurtarabilecek hiçbir şey yoktur. *Kaygısal kötümserlik,* insanı varlık karşısında kaygının eşiğine getirip bırakır. O evrende sahip olduğu yere ve anlama ilişkin olarak sonsuz bir kaygı içerisindedir ve bu kaygı *akılsal iyisellik*'in o çok önemli gördüğü insandaki varlığı bilme arzusunu işlevsiz kılar. Ve sonuçta *kaygısal kötümserlik* salt bir kaygıya dönüşerek, onunla özdeşleşir. *Worry* yani kaygı terimi İngilizce'ye eski Frisian'dan gelmiştir. Onun bu dildeki formu *vergia*'dır; ve öldürme anlamına gelir. İngilizce de dahil olmak üzere *worry* bütün Batı dillerinde esas olarak üzüntü, kaygı ve sıkıntıyı ifade eder.[3]

Varlığı bilme karşısında var olan iki temel yaklaşımı kısaca özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz: *Akılsal iyisellik* insan aklının varlık karşısında duymuş olduğu *perplexity* sayesinde, varlığın akılsal yoldan kavramımını ifade ederken, *kaygısal kötümserlik* varlık karşısında insanın duymuş olduğu kaygıyı, ölümsel acıyı tanımlar. O bir başka ifade ile insanın varlığı bilme yolunda duyduğu devasa kaygının söylemidir. *Perplexity* akılsal söylemin içinde olumlu bir düşünsel dolaşıklıktır; ama *worry* akılsal olmayan bir tutumun ifadesidir. İşte bu yazının ilerleyen aşamalarında nasıl olup da *perplexity*'nin akılsal söylem ile birleştiğini; buna karşın *worry*nin nasıl olup da akılsal olmayan söylem ile içsel bir bağıntı içine girdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca ileride görülecektir ki, bu iki yaklaşıma hem felsefeci hem de teologlar arasında rastlamak mümkündür.[4]

De Anima'nın III. kitabının 6. bölümünde **Aristoteles** aklın (*nous*) iki işlevinden söz eder: Bunlardan birincisi *bölünemez* (*adiaireta, asuntheta*) olanın düşünülmesi, ikincisi ise akıl tarafından soyutlama yolu ile üretilen kavramların sentezidir (*sunthesis*). Aklın *bölünemez olan*'ı düşünmesi yanlış olanı dışarıda bırakır. Bir başka ifade ile *bölünemez olan*'ın düşünümü mutlak anlamda yanlıştan arınıktır.[5] *Metaphysics*'in 1051b17-26 satırlarında **Aristoteles**, *De Anima*'daki söyledikleri ile uygunluk içinde olarak *bölünemez* veya *bileşik olmayan* gerçekliklerin düşünümünü *ilişkiye geçme, dokunma* anlamına gelen *thinganein, thigein* terimi ile ifade eder.[6] Bu düşünümü *non-discursive* veya *non-propositional* olarak tanımlamakta olanaklıdır; çünkü o dolayımsız düşünmedir ve böyle olarak da bilen ile bilinenin özdeşliğine işaret eder.[7]

Aklın yukarıda sözü edilen iki ayrı kullanımı aynı zamanda varlığı kavrama olayında da ikili bir ayrımın yapılmasını gerekli kılar.[8] **Aristoteles**'e göre varlığın kavranımı aklın süreçsel (*kinesis*) kullanımının yanısıra aktivite (*energeia*) olarak da kendisini gösterir. İnsanın varlığı anlama yolundaki çabası deney, gözlem ve araştırmayı içermesine karşın, varlığın salt kavranımı her türlü süreci dışarıda bırakır. Dolayısıyla yukarıda söylenenlerin ışığı altında şunu söylemek yanlış olmaz: Çıkarımsal düşünüm *kinesis*'i içerirken, çıkarımsal olmayan düşünüm aktivitedir.[9] O böyle bir şey olarak aynı zamanda maddenin ve zamanın da dışındadır. Çıkarımsal olmayan düşünüm her türlü süreçten arınıktır. **Aristoteles**'e göre bu anlamda

düşünüm mükemmel ve tamdır. Buna karşın çıkarımsal düşünüm ne tamdır, ne de mükemmeldir. O, yani çıkarımsal düşünüm aynı bir evi yapmak için üst üste dizilen kiremitlerin birbirini izlemesi gibi bir sürece tekabül eder; çünkü ev yapma işi de bir *kinesis*'tir ve zaman alır. O başlanıldığında mükemmel ve tam değildir. Ancak çıkarımsal olmayan düşünüme ilişkin bir noktanın hatırlanmasında yarar vardır. O bir teoremin düşünümü değildir; çünkü bir teoremi kanıtlamak sonuna gelinceye kadar tamamlanmış sayılmaz.[10]

Çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan düşünme biçimlerinin *energeia* ve *kinesis* ayrımı ışığında analizi, bize neden **Aristoteles**'in en mükemmel düşünümünü çıkarımsal olmayan olarak kabul ettiğini de gösterir. O en fazla hoşnutluk verici olan akılsal aktivitedir; çünkü bu tür düşünüm bilen ile bilinen arasındaki ayrımın en fazla inceldiği bir durumdur. Varlığın kavranımındaki süreç, yani *kinesis*, neredeyse insan için son bulmuştur. Mutlak-mükemmel formu ile, çıkarımsal olmayan düşünme Tanrı'da her türlü *kinesis*'i mutlak anlamda dışarıda bırakır.[11]

Yukarıda ifade edildiği gibi varlığı bilme olayı, **Aristoteles**'e göre, iki yanı içinde bulundurur: *Energeia* ve *kinesis*. *Kinesis* öznenin varlığı bilme yolundaki süreçsel etkinliğine gönderimde bulunurken, *energeia* öznenin varlığı kavrama sürecinin amacını tanımlar. **Aristoteles**, dolayısıyla, varlığı bilmenin, onu araştırmadan daha üstün bir aktivite olduğunu savunur. O nedenledir ki, çıkarımsal olmayan düşünüm bir süreçsel bilme biçimi olan çıkarımsal düşünümden üstündür. Çıkarımsal olmayan düşünüm çıkarımsal düşünümün amacını teşkil ederken, *energeia*-da *kinesis* için bir amaçtır. Dolayısıyla varlığı bilme durumu onu araştırma (*zetein*) durumuna göre daha üstündür. Bunun nedeni ise amaçsız araştırmanın mantıksal bakımdan bir saçmalık, ontolojik bakımdan bir yıkıcılık olmasıdır. Sağduyu sahibi hiçbir insan varlığı bilmeyi bir tarafa bırakarak onu, yani bizzat araştırmayı kendisine amaç edinmez.[12] Daha açık bir ifade ile amaçsız bir araştırma olamaz. Ve araştırma amacına ulaşana kadar eksiktir, mükemmel değildir. İnsan varlığı anlamayı, bilmeyi hedefler. Bu süreçte *kinesis*'e yer vardır, ama o, insanın bilme aktivitesinin gerçek ereğini oluşturmaz.[13]

Aristoteles'in sahip olduğu bu yaklaşım aynı zamanda **Platon**'un Akademisinin bazı üyeleri tarafından da paylaşılıyordu. Onlara göre de varlığın bilgisine sahip olmak ona ulaşma sürecinden daha önemli idi. Bu anlayışa hangi eleştiri yöneltilirse yöneltilsin, inkar edilemeyecek tek şey araştırmanın amaçsız olamayacağıdır. **Richard Sorabji** bu anlayışa karşı çıkarak şunları söyler: Düşünsel aktivitenin yarattığı mükemmel-mutluluğun esas nedeni belki de *perplexity*'i geride bırakmaktan kaynaklanmaktadır. Bu ise bizzat **Aristoteles**'in *Metaphysics*, 982b11-983a21'de tanımladığı durumdur. Fakat öyle görünüyor ki, **Sorabji**'nin öne sürdüğü bu düşünceler **Aristoteles**'in konu ile ilgili düşünceleri ile tam bir karşıtlık arz etmektedir. Bunun için *Metaphysics*'in XII. kitabının 7. ve 9. bölümlerine bakmak yeterlidir. Ona göre bilmenin ereği bilen ile bilinen arasındaki özdeşliği gerçekleştirmektir; yoksa esas olan *perplexity*'ten kurtulmanın vereceği hoşnutluk değildir. İkinci olarak **Sorabji**, **Aristoteles**'in Tanrısına şu eleştiriyi yöneltir: O ki, her zaman bilen, hiçbir *kinesis*'i içinde taşımayan ve hiçbir *perplexity* duymayandır;

insanın *perplexity'den* kurtulduğunda yaşadığı bu çok özel heyecanı yaşamaktan yoksundur. Bir bakıma **Sorabji**, **Aristoteles**'in Tanrısına acır gibidir.[14] Ona göre eğer biz insanlar her şeyi bilen varlıklar olarak dünyaya gelseydik veya belli bir eğitim sonucu bütün varlığı bilme durumuna yükselseydik, *perplexity'den* kurtulmanın bizde yaratacağı heyecan ve hoşnutluktan mahrum kalacaktık. **Sorabji** *bulma* olayında ikili bir süreç yerine üçlü bir süreci düşünmenin olayı daha fazla aydınlatabileceğini öne sürer. Bu üçlü süreç: I) doğruyu arama II) doğruyu bulma III) doğruyu düşünme olarak ifade edilebilir.

Düşünürler ve teologlar doğruyu arama sürecinin bizzat mutluluk verici olup olmadığı konusunda farklı düşüncelere sahip görünmektedirler. Bazıları bu süreci heyecan verici bulurken, diğer bazıları acı verici olarak tanımlar. Ancak, genel olarak, büyük çoğunluk doğruyu bulmanın en fazla mutluluk verdiğini kabul etmekle birlikte, bulunan doğrunun sürekli düşünümünü *bunaltıcı* bularak, yeni bir problemin, sorunun çözümüne yönelmeyi tercih eder gibi görünmektedir. Doğrunun sürekli düşünümünden duyulan rahatsızlık ne olabilir? Neden doğrunun sürekli düşünümü *bunaltıya* yol açar? Oysa **Aristoteles** sürekli düşünümün olanaksızlığını insan için bir eksiklik, Tanrı için ise mutlak-mükemmel olmanın özü olarak kavramıştı. Çünkü ona göre değişme tam olmayanın, mükemmel olmayanın tam olma, mükemmel olma için ihtiyaç duyduğu şey idi. İşte bu nedenle insan mükemmele ulaşmada bir sürecin içinde olmasına karşın, Tanrı böylesi bir eksiklikten uzaktı.[15] **Plotinus**'un sürekli düşünümün insanda yaratacağı bunaltıya, sıkıntıya çözümü ise şu idi: Düşünme zamanın boyunduruğundan kurtarılmalı. Ona göre düşünüm zaman dışıdır (*timeless*). Çünkü eğer düşünme zaman dışı olursa, düşünme de yavaş, sıkıcı, bunaltıcı ve yorucu olmaktan çıkar.[16]

Kaygı *versus* akılsal dolaşıklık

Varlığın bilinmesine ilişkin tartışmalar günümüzde de yukarıda sözedilen yaklaşımların doğrultusunda, belki de daha derinleşerek bazı çağdaş filozofların söylemlerinde sürüp gitmektedir. Biz bilebilir miyiz? Varlığı bilebilir miyiz? Bu uğurda harcanan çabaların anlamı var mıdır? Akılsal dolaşıklık varlığı incelemede insanın sahip olduğu vazgeçilmez bir şey midir; yoksa kurtulunması gereken bir durum mudur? Bunun da ötesinde akılsal dolaşıklık bizi nereye götürebilir? Akıl, varlığın kavranımında güvenilir bir kılavuz mudur? Yoksa akılsal dolaşıklığı ve aklı bir yana bırakarak, varlık karşısında düşmüş olduğumuz dehşet verici durumun kaygısal-ölümsel acısına başka bir çözüm mü aramalıyız?

Aristoteles'te çıkarımsal olmayan düşüncenin ne olduğu ve onun konusunu oluşturan şeylerin niteliği, geçmişte ve bugünde olmak üzere üzerinde en fazla tartışılan konulardan birini oluşturmaktadır. Örneğin, **W. Jaeger** çıkarımsal olmayan düşünmenin **Aristoteles**'te sezgisel bilgi olduğu görüşündedir. Ona göre **Aristoteles** salt formların dolayımsız sezginimini kabul eder ve de bu onda kalan Platonist sezgiciliğin bir kalıntısından başka birşey değildir.[17] Ancak, eğer birileri

salt formların sezginimi yerine genel olarak varlığı çıkarımsal olmayan düşüncenin konusu olarak görürse, bu **Aristoteles**'i **Heidegger**'in öncüsü durumuna getirir. Bu ise, **Heidegger**'in (*revelation*) doğrunun sezginimini varlığın gerçek açınımı olarak kabulünden başka bir şey değildir. Ona göre doğrunun sezginimi çıkarımsal düşünümden bütünüyle önce gelir. Aslında çıkarımsal-olmayan düşünüm bu anlamda varlığın sezginimi, onunla gizemsel bir iletişimden, ilişkiye geçme biçiminden (*touch, contact*) başka bir şey değildir.[18] Ancak burada şu kadarını söylemekle yetineceğim. **Aristoteles**, *De Anima*'nın III. kitabının 6. bölümünü izleyen yerde açıkça belirtir ki, akıl imgeler olmadan asla düşünemez. İmgeler ise deneyimi, deneyi gerektirir. Algılama yetileri olmayan bir insan ne öğrenebilir ve ne de anlayabilir; çünkü algılanamayan şey anlaşılamaz da.[19] Dolayısıyla hem **Jaeger**'in **Aristoteles**'e atfettiği Platonist sezgicilik ve hem de **Heidegger**'in **Aristoteles**'te görmeyi arzu ettiği varlığın sezginimi herhangi bir sağlam temele dayanır görünmemektedir. **Aristoteles** *naturalist-rasyonalist* olarak varlığın bilgisinin elde edilmesinde akılsal dolaşıklığın yerini hiçbir zaman kaygıya vermediği gibi, aklın işlevini de ne sezgiye ne de tanrısal açınıma indirger.

Çağdaş filozoflardan **Wittgenstein**, akılsal dolaşıklığın insan için önem ve anlamına ilişkin olarak son derece kuşkucu bir tutuma sahip görünür. O akılsal dolaşıklık için de bulunan insanı şişeye düşmüş bir böcek veya kendi yarasını kaşıyan bir insan ile karşılaştırır. Dolayısıyla **Aristoteles**'in olumlu bir zihin durumu olarak gördüğü akılsal dolaşıklığın **Wittgenstein** içinde aynı anlama sahip olduğunu söylemek biraz güç görünmektedir. Onun yukarıda verilen karşılaştırması birçok soruyu davet eder gibidir. Acaba daha ilk başta bir böcek olarak şişeye girmekten kaçınmamız bizim için daha iyi değil midir? Aslında varlığı, evreni bilmeye çalışan insanın kendi yarasını kaşıyan insandan pek farkı yok gibidir.

Culture and Value adlı yapıtında **Wittgeinstein** şunları söyler:

Çalışmamın başkaları tarafından devam ettirilmesinin insanların yaşamındaki bir değşiikliğe, ki o bütün bu soruları anlamsız kılar, tercih etme konusunda hiç emin değilim. İşte bu sebeple, asla bir okul kuramam.[20]

Wittgenstein'ın akılsal dolaşıklığın anlamına ve insanın varlığı bilebileceğine ilişkin kararsızlığını sürdürdüğüne yukarıda alıntılanan pasajda bir kez daha tanık olmaktayız. Ancak o yine de kaygının insanda yarattığı devasa umutsuzluğa düşmez. **Wittgenstein**, insanın şeyleri anlamak ve açıklamak için *kinesis'e* zorunlu olmasını, bilme sürecindeki çıkarımsal-düşünsel işçiliği (*labour*) yadırgar gibidir. O bir bakıma insanın mutlak anlamda akılsal dolaşıklığın dışında olan **Aristoteles**'in Tanrısı gibi olmamasından dolayı duyduğu hoşnutsuzluğu ifade eder. Ancak onun bu hoşnutsuzluğunun kaygıya ve inanca dönüştüğünü söylemek mümkün değildir.

Akılsal dolaşıklık konusundaki tartışmalara **J. Wisdom**'ın yaklaşımı **Wittgenstein**'ınkinden çok farklıdır. O akılsal dolaşıklığı bir tür hastalık olarak değerlendirir; ve dolayısıyla bu hastalığın mutlaka tedavi edilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım akılsal dolaşıklıktan kurtulmayı *memnunluk, hoşnutluk* ile tanımlama yerine bir çeşit *rahatlama* olarak algılar.[21]

Varlığın bilinebilirliği hakkındaki tartışmalar ilkçağ düşünürleri arasında da bir-

birinden çok farklı düşüncelerin doğmasına yol açmıştı. Örneğin **Platon** bilginin araştırılmasına ilişkin düşüncelerinde **Wittgenstein**'den ayrılır. Bu aynı zamanda **Aristoteles** için de geçerlidir. **Platon** ve **Aristoteles** varlığı araştırma sürecinin, araştırmanın ereğini oluşturamayacağını söylüyorlardı. **Platon** *Phadreus ve Symposium* adlı yapıtında şu düşüncelere yer verir: Tanrılar varlığın bilgisine eksiksiz olarak sahiptir. Dolayısıyla onların bilgiye ulaşma diye bir problemleri olmadığı gibi, bilge olma diye bir arzuları da yoktur; çünkü onlar halihazırda varlığın mükemmel ve eksiksiz bilgisine sahip olarak aynı zamanda bilgedirler de. Ancak filozoflar araştırma ve incelemelerinin sonunda, belki de ölümden sonra, her şeyin bilgisine ulaşabileceklerini umabilirler.[22] Platonist Aristotelian geleneğin karşısında ise Pyrrhonian Septikler yer alıyorlardı.[23] Onlarda aynı **Wittgenstein** gibi akılsal dolaşıklığı huzursuzluğun, rahatsızlığın –belki de kaygı ve acının– kaynağı olarak algılıyorlardı. Ancak Pyrrhonian Septikler öne sürdükleri çözüm bakımından **Wittgenstein**'den ayrılırlar. Onlar doğruyu araştırmanın mutsuzluğa dönüşmesinin ancak her alanda ama özellikle de felsefede yargının dondurulması ile mümkün olabileceğini savunuyorlardı. Akıl araştırma sonunda görecektir ki, birbirine karşıt tartışmalar kendi içlerinde en az ötekiler kadar güçlü, tutarlı ve doğrudur. Bunu kavrayan insan hiçbir konuda kesin doğruya varılamayacağını anlar ve kendisini çekimsiz bir boşluğa bırakarak, akılsal dolaşıklığın dışına çıkar ve mutlu olur. Bu yaklaşımın aynı zamanda insanı gündelik yaşamın problemlerinden kurtaracağı da açıktır. Çünkü eğer felsefede kesin doğrular yok ise, gündelik yaşamın kendisinde değişmez doğrular bulmak imkânsızdır ve bu nedenle de anlamsızdır.[24] Aslında Pyrrhonian Septiklerin doğruyu arama konusunda varmış oldukları sonuç, akılsal dolaşıklığı olumlu bir zihin durumu olarak gören geleneğinde, varlık karşısında kaygısal bir bakış açısını simgeleyen yaklaşımın da karşısında yer alır.

İlkçağ düşünce dünyası içinde azınlık bir grup tarafından dile getirilen diğer bir yaklaşım daha söz konusuydu. Buna göre insanın mutluluğu, tanrısal mutluluktan farklı olarak, doğrunun araştırılmasında yatar. Bu bir bakıma kronik septisizmin yarattığı bir sonuçtur; çünkü o insanın hangi yol ile olursa olsun hiçbir doğruya varamayacağını, varlığı bilemeyeceğini öne sürüyordu. **Augustinus** ve benzerlerinin dün olduğu gibi bugün de bu yaklaşıma karşı getirdikleri çözüm, doğrunun Tanrı tarafından kutsal kitapta insana açımlandığıdır. İnsan ister akılsal dolaşıklığa sahip olarak varlık karşısında bulunsun, isterse varlık karşısında ölçüsüz kaygı ve de acı duysun, önemli değildir artık. Önemli olan bütün doğruların içerildiği kutsal kitaba inanmaktır. Varlık hakkında doğru bilginin garantisi akıl değil, Tanrıdır artık. Akılsal dolaşıklık insanı aramaya, bulmaya, yanılmaya sürüklerken varlık karşısında duyulan kaygı kendini inanca dönüştürür. Daha doğrusu insan, kaygının kendisinde yarattığı o ölümsel çaresizlik ve acı duygusundan ancak ve ancak inanç yolu ile kendini kurtarır. Diğer bir ifade ile kaygı kendini inançta mutluluğa dönüştürür ve o böyle bir şey olarak aklı, akılsal dolaşıklığı mutlak anlamda dışarıda bırakır.[25]

Platonist gelenek içinde yer alan **Plutarch** bize iki anekdot sunar. Birisi varlığı inceleyerek, onun bilgisine ulaşmaya çalışan insana ilişkindir. O varlık üzerine olan araştırmasını sonuçlandırmak istemez; çünkü ona göre mutluluk varlığı inceleme-

nin sürekliliğinde yatmaktadır. Diğerinde ise **Demokritos**'un tutumu söz konusudur. O atomist ilkelerinin temeli üzerinde düşünerek, yediği salatalığın nasıl olup da bal tadı verdiğini bilmek ister. Kendisine yediği salatalığın bal kavanozunda saklanıldığından dolayı bal tadı verdiği söylenildiğinde buna kızar ve de bu olayın mutlaka bilimsel bir açıklamasının olması gerektiğini ifade ederek, bunu araştıracağını söyler. **Demokritos**'un tavrı akılsal dolaşıklığa güzel bir örnek oluşturmaktadır. Salatalığın bal tadı vermesine ilişkin olarak birçok açıklamalar verilebilir; hatta bu açıklamalardan biri veya birçokları bilimsel olarak da görülebilir. Ancak önemli olan bu değildir. Esas olan şey, insanın tanık olduğu, yaşadığı, içinde bulunduğu evreni bir yanıta dayanarak sorgulamaktan vazgeçmesi değil, akılsal dolaşıklığını izleyerek gerçek anlamda varlığın incelenmesine yönelmesidir. **Augustinus**'un duymuş olduğu kaygıyı giderecek bir yanıta, bir garantiye ihtiyacı vardı; ama **Demokritos**'un değil. Onun yaşadığı akılsal dolaşıklık araştırmayı, açıklamayı gerektirir. Sonuç olarak şunu söylemek pek yanlış olmasa gerek: Akılsal dolaşıklıkta sorulara yer var ama kaygıya yer yoktur. Bir bakıma akılsal dolaşıklık ve kaygı birbirine ters yönde fırlatılmış iki ok gibidir.[26]

Hıristiyan düşünür **Gregory**, ki o **Plotinus**'tan sonra **Augustinus**'tan öncedir, varlığın kavranımında *süreç* olayının temel olduğunu savunur. O Tanrının mistik deneyimini durağan bir şey olarak algılamaz. Tam tersine ona göre insanın Tanrı deneyimi kesintisiz bir kavrayıştır; çünkü Tanrı ve ruh arasındaki uzaklık sonsuzdur ve işte bu nedenle insanın Tanrı hakkında anlayacağı şeyde sonsuzdur. Aslında biz Tanrıyı anladıkça, onun ne kadar anlaşılmaz olduğunu anlayacağız. Bu ise insanın Tanrı hakkında sahip olmuş olduğu bilginin hiçbir zaman yeterli olamayacağını gösterir. Tanrının kavranımı bize her zaman yeni bir şeyler kazandıracaktır. **Gregory** düşüncelerini son derece çarpıcı olan şu sözleriyle ifade eder.

Ruh, sahip olmuş olduğu potansiyelin izin verdiği ölçüde güzel şeylere katılır ve bu katılımda Tanrı onu yeniden ve yeniden taze kılar; sanki ruh bu katılımı daha önce hiç yaşamamış gibi. Tanrı ruhu mutlak güzelliğe doğru sürükler. Bunu yaşayan ruh sonsuz bir ışıltı olan Tanrıya yönelmede sınırsız bir istem geliştirir. Ve sınırsız iyiliğe, güzelliğe sahip olan Tanrıyı bulan ruh artık yükselmeye hazırdır ve Tanrı da ona *bana gel* der. Gerçekten yükselmeye başlamış olan ruh için yükselmenin sınırı yoktur. Tanrıya yönelen bu yol bitimsizdir. Dolaysıyla biz her zaman yükselmeli ve Tanrıya yakınlaşma çabasından hiçbir zaman vazgeçmemeliyiz.[27]

Gregory bir Hıristiyan düşünür olmakla birlikte **Augustinus**'tan çok farklıdır. O dinsel söylemin içinde olmasına rağmen akılsal aktivitenin kesintisizliğini savunur. Oysa inancın ucu kapalıdır, sınırlıdır. Ve o böyle bir şey olarak aklın, daha doğrusu felsefenin ölümüdür.[28] **Gregory** ile esas olarak aynı düşünceleri paylaşan bir diğer Hıristiyan düşünür ise, **Basil**'dir (İ. S. 330-379). O da insanın Tanrıyı anlamayı tüketemeyeceğini; çünkü bunun Tanrıyı sonlu kılacağını belirtir. Ancak olsa olsa bizim Tanrıyı bilmede daha mükemmele doğru bir gidişimizden söz edilebilir.[29] Platonist gelenek içinde yer alan bazı mistik düşünürler ise, örneğin **Philo** ve **Origen**, mistik deneyimin sürekli olabileceğini savunurlar. Bunun nedenine gelince insanın hep o bir ve aynı noktada durmasının içsel *bunaltı* yaratacağı kaygısını

taşımış olmalarıdır.[30]

A. Lovejoy, *The Great Chain of Being* adlı yapıtında, ölümden sonra sürekli yükselme düşüncesinin 18. yüzyılda çok yaygın olduğunu belirtir.[31] Öyle görülüyor ki, yaşanılan zamanda da akılsal dolaşıklık yerini daha çok kaygıya ve ona yanıt oluşturan inanca bırakır gibidir. Ancak akılsal dolaşıklığını izleyen **Louis MacNeice**'in satırlarında kaygı ve inancın ne kadar ölümsel olduğuna bir kez daha tanık oluruz. O büyük bir açıklıkla durağanlığa karşı hoşnutsuzluğu ifade eder. **MacNeice**'e göre akılsal dolaşıklık ve akıl bizi zaman zaman geri dönüşlere, yanlışlara ve başarısızlıklara götürse de o, inancın ölümsel durağanlığından daha iyidir. Eylem ile birlikte yanlış, büyüme ile boşluk. *Plurality* adlı şiirinde düşüncelerini şöyle anlatır:

> Güneşi göremeyen göze açıktır ki,
> Kendini beğenmiş düşünürler yalan söyleyerek,
> Dünya birdir derler;
> Dünya ötekidir ve ötekidir,
> Dünya burada ve orada.
> Ölüme ve yaşama izin vermediğinden,
> Parmenides yaşamı öldürür.
> Onun kristali hiç kırılmaz–
> Ne hareket ne nefes,
> Ne ilerleme ne yanlış vardır orada,
> Hiçbir şey başlamaz ve hiçbir şey bitmez,
> Hiç kimse sevmez ve hiç kimse vuruşmaz,
> Bütün düşmanlarınız dostunuz,
> Ve bütün günleriniz gecedir orada.[32]

DİPNOTLAR:

1. Metaphysics: 980a21. Eski Yunanca'da bilmenin karşılığı *eidenai*'dir. Lear, Jonathan., Aristotle. The Desire to Understand, Cambridge University Press, 1988, 1-15.

2. The Shorter Oxford English Dictionary, Vol. II, prepared by William Litte, H. W. Fowler and Jessie Coulsan (revised and edited by C. T. ONIONS), London, Oxford University Press, 1973.

3. The Shorter Oxford English Dictionary, Oxford University Press, 1973. *Worry* Eski İngilizce'de *wyrgan* formu ile bulunmaktaydı. Alman dil ailesinde ise *worgen, wurgen, würgen, wurzjan* formları ile yer alır.

4. Benim burada yaptığım ayrım felsefecilerin ve teologların varlığı bilme konusundaki tutumları ile ilgilidir. Varlığın kavranımına ilişkin bu tutumları ise akılsal ve kaygısal olarak tanımlıyorum.

5. De Anima. 430a26; Metaphysics: 1051b26.

6. Metaphysics: 1051b24-33.

7. Metaphysics: 1037a33-b7; De Anima: 430a26-b6; 430b6-26; 430b26-30

8. Metaphysics: 1048b24; b34; 1050a36.

9. Özellikle De Anima: 430b26-30 ve Metaphysics XII. 7. 9 bu konuda önemli tartışmalar içerir.

Aristoteles'in felsefesinde son derece önemli bir yere ve anlama sahip olan *energeia* terimini Türkçe'de aktivite olarak karşılamak pek memnun edici değildir. Durum İngilizce'de de pek farklı sayılmaz. Bana öyle geliyor ki, *energeia* ve *kinesis* terimlerinin Aristoteles'te birçok anlamda kullanıldığını göz önünde bulundurarak, bu terimleri onun düşünce bütünü içinde anlamaya çalışmak en doğru olur.

10. Metaphysics: 1048b18-36; De Sensu: 446b-3; Nicomachean Ethics. 1174a14-30.

11. Nicomachean Ethics: 1177a25 ve ilerisi.

12. Metaphysics: 982b11 – 983a25

13. Nicomachean Ethics: 1177a25-7

14. Time, Creation and Continuum, Duckworth, 1983, 149.

15. Metaphysics: 1072b13-30; 1072b14; Nicomachean Ethics: X. 7.

16. Kosman, L. A., "Aristotle's Definition of Motion", Phronesis, 1969, 40-62, 14; "Substance, Being and Energeia", Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1984, 2, 121-149. (Burada Aristoteles'in zaman tanımını hatırlamak önemlidir. Ona göre zaman hareketin sayısıdır. Eğer hareket yok ise zaman da yoktur. Dolayısıyla zaman içinde yer alan çıkarımsal düşünüm zorunlu olarak zamana ilişkin nitelikleri kabul eder. Dolayısıyla Plotinus'un zaman-dışı-düşünümü hareket ile ilgili niteliklerin hiçbirini kabul etmediğinden, onun burada Aristoteles'te söz konusu olan çıkarımsal olmayan düşünümü kastettiği söylenebilir. Burada varlığı bilme sürecinde var olan iki ayrı yanın bir kez daha vurgulanması gerekir. Süreç ancak ve ancak sürece amaç oluşturan şey ile anlamlı olabilir. Tersi durumda bilme süreci yıkıcı bir duruma dönüşür. Örneğin bir yapıcıyı ele alalım. O bir amaca göre tuğlaları yerleştirir. Ancak yapma olayına teşkil eden amacı ortadan kaldırınca yapıcının tuğlaları ardı ardınca düzenli bir biçimde yerleştirmesinin hiçbir anlamı ve önemi kalmaz. Bilme olayında da durum pek farklı değildir. Amaç içinde bulunulan evreni, varlığı anlamak, bir açıklamaya ulaşmaktır. Aristotelian bir ifade ile bilme aktivitesinin ereği bilen ile bilinen arasındaki özdeşliği sağlayarak, arada var olan boşluğu anlama ve açıklama ile ortadan kaldırmaktır. Amaçsız bir araştırma etkinliği varlığın ve bilmenin ilkelerine aykırıdır.

17. Jaegar, W., Aristotle, translated by R. Robinson, Oxford, 1948, 204-209.

18. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen, 1972, 225-6; Berti, E., 'The Intellection of Indivisibles According to Aristotle, Aristotle on Mind and the Senses (eds) G. E. L. Owen and G. E. R. Lloyd, Cambridge, 1978.

19. De Anima: 431a16-17; 432a7-8

20. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, trans by: Peter Winch as Culture and Value, Oxford, 1980.

21. Sorabji, R, Time, Creation and the Continuum, Duckworth, 1983, 149

22. Phaedrus: 64A-69E; 278 D; Symposium: 204A.

23. Sextus Empiricus (190A. D.)

24. Burnyeat, M., "Can the Sceptic Live his Scepticism ?": Doubt and Dogmatism, Oxford, 1980.

25. O'Meara, J. J., 'Augustine and Neoplatonism' Recherches Augustiniennes 6, 1960, 205-44.

26. Sorabji, R., Time, Creation and the Continuum; Duckworth, 1983, 149-151.

27. Gregory of Nyssa (A. D., 331-396) On the Song of Songs, 5, Patnologia Graeca, ed. Migne, 44, col. 876B-C.

28. Benim burada inançtan anladığım şey homojen bir içeriğe sahiptir. Bu anlamı ile o bir bilimsel, toplumsal, siyasi, dinsel inanç olabilir. Bunun en güzel örneğini belki de Heidegger ve Augustinus'ta görmekteyiz.

29. Lovejoy, A., The Great Chain of Being, Cambridge, 1936, 9.

30. Sorabji, R., Time, Creation and the Continuum; Duckworth, 1983, 150-151.

31. Lovejoy, A., The Great Chain of Being, Cambridge, 1936, 9.

32. Sorabji, R., Time, Creation and the Continuum; Duckworth, 1983, 151.

Vico ve yeni bilim

Besim F. Dellaloğlu

Giambattista Vico 1668'de Napoli'de doğdu ve yine aynı kentte 1774'de öldü. Babası mütevazi bir kitapçıydı. Başlangıçta dini bir eğitim aldı. On dokuz yaşından itibaren Latince ve edebiyat çalıştı. Daha sonra hukuk okudu. Hukuk eğitimine rağmen kırk yıl boyunca üniversitede düşük maaşlı bir retorik hocası olarak görev yaptı. Yaşamı boyunca yaptığı metafizik, hukuk ve *Yeni Bilim* ağırlıklı felsefe çalışmalarının önemi Napoli dışında pek fark edilmedi. Hiçbir zaman bir başka Avrupa dili öğrenmedi. Avrupa'nın aydın çevrelerine hiç giremedi. Doğduğu kentte, Roma'yı bile görmeden, kendi halinde yaşadı ve fazla bir iz bırakmadan öldü.

Ancak bugün **Vico**, ortaya koyduğu yapıtlarla, Avrupa düşünce tarihinin, kendi döneminde anlaşılmamış büyük bir dahisi olarak kabul görmektedir. **Vico**, büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılda Romantisizm tarafından keşfedilmiştir. Başyapıtı olan *Yeni Bilim* (1725) ancak bu dönemde Avrupa düşüncesinin gündemine girebilmiştir. Ünlü Fransız tarihçisi **Jules Michelet** 1824'de "**Vico**'dan başka bir ustam yoktur", demiştir. Özellikle, **Michelet**'nin kısaltarak da olsa 1827'de *Yeni Bilim*'i Fransızca'ya çevirmesi, **Vico**'nun adının duyulmasında önemli bir etken olmuştur. İtalyan filozofu **Benedetto Croce** onun için "ne eksik ne fazla **Vico** on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin temelidir", demiştir.

On dokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın düşünce dünyasının temel eksenlerinden biri Fransız Aydınlanması ile ona karşı gelişmiş olan gecikmiş Alman Karşı-Aydınlanması arasında kurulmuştu. Bir yanda **Descartes**, **Voltaire**, **Diderot**, **d'Alembert** ve **Helvetius**, diğer yanda **Johann Georg Hamann**, **Johann Gottfried von Herder**, **Friedrich Heinrich Jacobi** ve Romantik şairler. **Vico**, vaktiyle ortaya koyduğu **Descartes** eleştirisiyle Alman Karşı-Aydınlanması'nın öncüsü olmuş ve

bu tartışma sayesinde, ölümünden çok sonra, ün kazanmıştır. **Vico**'nun Aydınlanma düşüncesine karşı geliştirdiği temel fikirler şu şekilde özetlenebilir:

- İnsan doğası değişkendir.
- Ve insanlar bu değişime katkıda bulunurlar.
- İnsan ancak kendi ortaya koyduğu ürünleri bilebilir.
- Dolayısıyla insan bilimleri doğa bilimlerine göre farklı ve üstündür.
- Kültürler kendi içlerinde bütündürler.
- Kültürler temel olarak kendini ifadenin ürünüdürler.
- Farklı kültürleri ancak yeniden yapılandırıcı imgelem ile anlayabiliriz.

İsaiah Berlin, Vico'nun yapıtının rasyonalizmden bağımsız ilk ciddi modern bilgi felsefesi olduğunu söyler. O, Aydınlanma'dan farklı olarak, kültürleri, aşkın bir yargılamaya tabi tutmadan kendi kavramlarıyla ele alabilmiştir. Belki de ortaya koyduğu çaba Aydınlanma'nın bu anlamdaki monizmine karşı plüralist bir yönelim olarak da değerlendirilebilir. Alman Karşı-Aydınlanma filozofları, Aydınlanma'nın aklına karşı, duygu, imgelem, gelenek ve önyargıyı savunurken **Vico**'nun yapıtından oldukça yararlanmışlardır. Ancak **Vico**'nun yapıtlarının bütünü incelendiğinde onun da bazı gerilimler içerdiği ortaya çıkar. İlk yapıtları *Orations* (1699-1706) ve *Metafizik* (1710) ağırlıklı olarak teolojik yapıtlardır. Son ve temel yapıtı *Yeni Bilim* ise modern bilimin izlerini taşır. **Vico**'nun düşüncesinin genel çerçevesinin premodern bir teoloji ile modern bilimin bir aradalığından oluştuğu bir gerçektir. Oysa ki Anglosakson düşünce dünyasındaki **Vico** imgesi bundan oldukça farklıdır. İngilizce konuşulan dünyada **Vico** sadece *Yeni Bilim*'in yazarıdır; daha önceki yapıtları, bir ölçüde de İngilizceye çevrilmedikleri için, pek değerlendirilmez. Aslında oldukça zor bir yapıt olan *Yeni Bilim*'in bile bütünsel bir okuması yapıldığı söylenemez.

Vico'nun temel alanlarından biri teolojidir. O, yazmaya bir tarihçi ya da bilim adamı olarak başlamamıştır. İlk yapıtlarının ana amacı modern felsefi kuşkuculuğa karşı Tanrı'nın savunmasıdır; sürekli olarak dünyevi olanla ilahi olanın ilişkisini araştırır. Bu döneminin hedef filozofu **Descartes**'dır. **Vico** 1710'da şöyle yazmıştır: "İnsan, ne her şey ne hiçbir şeydir." Bu tümcenin hedefi açıkça **Descartes**'dır. **Descartes**'ten sonra **Vico** modern siyasal felsefenin kurucularına yönelir. *Universal Right* (1720-22) yapıtında ağırlıklı olarak **Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Locke** ve **Bayie** üzerinde durur.

Vico modern toplumsal bilim kisvesi altında antimodern bir siyasal kuram ortaya koymuş ilk düşünürdür. O, geleneksel toplumları savunmak için daha sonraki antimodernlerin gerici dilini kullanmaz. Onun yerine, "insanlığın sağduyusu"nun tüm toplumların temeli olduğunu ve onun göz ardı edilemeyeceğini ileri sürer; tüm toplumların gizli kalmış değerlerini gün ışığına çıkarmaya çalışır. Modernliği "düşünümün barbarlığı" olarak tanımlar ve bu barbarlığın aklın değil antik bilgeliğin terk edilmesinin bir sonucu olduğunu savunur.

Vico ile birlikte modernliğin meşruiyeti sorunu modern felsefenin temel sorunu haline gelir. Karşı-Aydınlanma'dan beri filozoflar aşırı rasyonalizmden yakınırlar; çünkü ilk modern filozoflar aklın kurucu özelliklerine gereğinden fazla bir inançla bağlanmışlardır. Bu eleştiri **Vico** tarafından da yapılır. Ancak buna ek olarak **Vico**, rasyonalizmin sadece soğuk, akılcı ve teknoloji hastası bir dünya üretmediğini,

aynı zamanda dinsel ve siyasal kuşkuculuk ile toplumsal gerilemeye neden olduğunu vurgular. **Vico**, aklın nelere kadir olduğundan çok, nelere mal olduğu ile ilgilenir.

***

Giambattista Vico'nun ilk kez 1725'te yayımlanmış olan *Yeni Bilim*'i on sekizinci yüzyıl başlarındaki toplum düşüncesinin en etkileyici çalışmalarından birisidir. Yapıt, insan kültürünün tarihi konusunda; mülkiyetin yükselişini, dini, dil, sanat ile edebiyatın gelişmesini tartışmakta ve bunların karşılaştırmalı bir çözümlemesini içermektedir.

Vico'nun *Yeni Bilim*'i, tarihi üç ayrı gelişme aşamasıyla *Tanrılar çağı*, *kahramanlar çağı* ve *insanlar çağı* (ya da akıl çağı) şeklinde ayırt edilen ve böylece içkin anlamla donatılan bir süreç olarak açıklayarak anlaşılır hale getirmeye çalışıyordu. **Vico**'nun çıkış noktası, tarihsel-toplumsal bağlarından koparılmış **Descartes** tarzında bir insan-öznenin yaratıcı ve aktif rolünün olumsuzlanmasıydı. Uzak geçmişi saran "gecenin koyu karanlığında" diye yazıyordu **Vico**, "bütün tartışmaların üstünde duran bir hakikatin ebedi ve hiç sönmeyen ışığı parlar; sivil toplumun dünyası kesinlikle insanların eseridir". **Vico** bu şekilde, **Aristoteles**, **Hobbes** ve **Locke**'un toplum düşüncesinin ayırt edici özelliği olan, insan doğasına ilişkin değişmez anlayışı reddetmiş oluyordu: *Yeni Bilim*'in genel argümanı, insan toplumunun, eylemin ürünü olarak tanımlanan insani ilişkiler ile tarihsel ve toplumsal kurumlardan oluştuğu yönündeydi. **Vico**'ya göre, toplum ile insan doğası dinamik kategorilerdi. **Vico**, insan doğasının, aile gibi kurumların tarihsel gelişimi içerisinde açımlanıp ortaya konulması gereken belirli ilkelerde temellendiğini kabul ediyordu. **Vico**'nun dinamik tarih duygusu, toplumsal sözleşme kuramının anti-tarihsel rasyonalizmiyle keskin bir zıtlık sergilemektedir. Çünkü, toplumun değişmeyen bir insan doğasının ifadesi olduğunu varsayan toplumsal sözleşme kuramı, geleneklerin ve âdetlerin zenginliği ve çeşitliliğini, ayrıca geçmişin öğelerinin şimdiki zamana fiilen hangi yollarla taşındığını açıklamayan, statik bir toplum kavramını öngörüyordu.

Vico'nun tarihi, insanlığın eseri olan aktif, yaratıcı bir süreç olarak gören anlayışı, kendisinin toplum düşüncesini, **Hobbes** ile **Locke**'un, çevrenin insanın eylemi üzerindeki belirleyici etkisini vurgulayan mekanik materyalizminden açıkça farklılaşmaktadır. **Vico**, doğa bilimleriyle birlikte anılan bilimsel rasyonalizme de karşı çıkıyordu. *Yeni Bilim*, **Newton** ve **Galileo**'nun pek çok varsayımı ile **Descartes**'ın felsefesini reddetmektedir.

Vico'ya göre, doğa bilimlerinin konusu, insan bilimlerinin konusundan farklıdır. Toplum kuramı, aktif bir fail olarak insan özneye, insanın deneyimlerine ve zihinsel hallerine dayanmalıdır. Ancak *Yeni Bilim*, bütün devrimci içermelerine rağmen ve belki de bunlardan dolayı, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının belli başlı filozofları ile politik kuramcıları arasında çok az yankı bulmuştu. Dahası, **Vico**'nun yapıtları on dokuzuncu yüzyıla kadar gerçekten bilinmedi bile. Onun toplumu or-

ganik bir bütün olarak gören anlayışı, Fransız felsefi materyalizminin atomistik bireyciliğine açıkça karşıt bir çizgideydi.

Kari Löwith, Vico'nun *Yeni Bilim*'inin ana hatlarını şu şekilde çizmektedir:

> "1. *Yeni Bilim*, "tanrısal kayrayışı akılcı sivil yoldan kavramak isteyen akılcı-sivil bir teoloji"dir; yani tanrısal kayranın(providence) toplumsal tarih içinde akılsal yoldan kavranabilir işaretleri, örneğin evlilik, defin usulleri, yasa koyma, yönetim biçimleri, sınıf savaşları gibi "sivil" olguları ele alacaktır.
> 2 *Yeni Bilim*, bir "egemenlik felsefesi", özellikle de özel mülkiyetin kökenlerine yönelik bir felsefedir; çünkü insan toplumunun ilk kurucuları, aynı zamanda özel mülkiyetin de kurucuları ve buna bağlı olarak da yasaların ve göreneklerin temellendiricileri olmuşlardır.
> 3. *Yeni Bilim*, "insani düşüncelerin bir tarihi"dir ve özellikle de eski kozmolojik-dinsel tasarımların tarihidir.
> 4. *Yeni Bilim*, en eski dinsel geleneklerin, özellikle de teogoniaların bir "felsefi eleştirisi"dir.
> 5. *Yeni Bilim*'in konusu, "tüm ulusların tarihlerinin onun içinde ve zamansal olarak akıp gittiği ideal ebedi tarih"tir; buna göre *Yeni Bilim* sivil süreçlerde her zaman tekrar eden tipsel şemayı bulup ortaya çıkaracaktır.
> 6. *Yeni Bilim*, "ulusların doğal hukuklarının bir sistemi"dir; çünkü (sivil) haklar, ulusların ilksel gereksinim ve yararlarına göre, yani doğallık gözetilerek düzenlenmiş haklar olarak, kaynağını insan doğasında bulurlar.
> 7. *Yeni Bilim*, pagan dünyanın profan tarihinin dayandığı "ilkeler"i, bu dünyanın en eski ve en karanlık başlangıç dönemlerini, bu dünyanın mitlere dayalı tarihine egemen olan döngüsel doğruluk anlayışını yorumlar. Tüm bu tanımlamalara göre, *Yeni Bilim*, tarihsel dünyanın, yani *monda civile*'nin akılsal yoldan temellendirilmiş teolojisidir. Bu bir teolojidir; çünkü, tarihsel dünyanın her köşesinde kahramanca ve şairce etkide bulunan tanrısal tinin sesi duyulur."

***

Vico, Descartes'ın yöntemi, apaçık geometrik kanıtlamadan kaynaklanan bir tür kesinliğin araştırılmasına indirgemesine karşı çıkar. **Vico**'nun eleştirisine göre, insanın bilgeliği, her zaman ve her yerde aynı olmak bir yana, ele aldığı nesne alanına göre değişiklik gösterir. Kartezyen düşüncenin yöntem olarak adlandırdığı şey, yalnızca onun bir türüdür: Geometrik yöntem. Ancak işin doğrusu, ilgilenilen konu kadar farklı yöntemlerin varlığını kabul etmektir. Kartezyen yöntem, matematik dışında bir alana uygulandığında soyut hale gelir ve hakikat ile kesinliği birbirine karıştırır. Matematikçi **Descartes** insan bilgisini konu alan her şeyin aynı işlemselliğe tabi olduğunu düşünür. Ancak **Vico**'ya göre, böylesi bir mantık matematik dışında geçerli değildir. Örneğin, siyaset alanında matematiksel bir kesinlik aramak boşunadır. Bunun tersi, özgürlüğü yüzünden kesinliğe sahip olmayan insan doğası-

nı reddetmektir. Geometrik yönteme karşı **Vico**, insan bilimlerinin itibarını sağlamaya çalışır. Yalnızca "doğru" ve "yanlış" ile ilgilenen bir yönteme karşı, "filozoflar olası olanla yetinmelidirler" der. Kartezyen yöntem, aynı hakikati birçok farklı nesneye tahsis ettiği zaman yalnızca bizleri yanlış yola sevk etmekle kalmaz, aynı zamanda, insan düşüncesinin çok çeşitliliğini ve çıkış noktasındaki temel ilgilerini gözden kaçırır. Bu yöntemin kısırlığının nedeni, her bilgi alanı için geçerli olan bir yöntemde ısrar etmesidir. Kartezyen düşünce, yöntemsel akıl yürütmenin algıdan ve yargıdan sonra geldiğini ve bu ikisinin de eleştiriye tabi olduğunu unutmaktadır.

Vico, apaçıklık ölçütünü kabul etmez. Bu ölçütü, bilgelikle desteklenmiş sağduyuyla karşılaştırarak, Kartezyen ölçütün, temelde öznel olan bireysel bakış açısının kendini ispatlama çabası olarak görür. **Vico** der ki: "**Descartes**'a, bizi Skolastiğin otoritesinden kurtaran bu ölçütü ortaya attığı için müteşekkir olalım. Ancak, unutmayalım ki, bu ölçütün öznel doğası yüzünden, Kartezyen düşüncenin apaçık ve kesin dediği bazı şeylere, başkaları karanlık ve karmaşık demektedir." Bu ölçütü bu kadar gözü kara bir şekilde savunarak giderek bir tarikat liderine dönüşebiliriz.

Vico, Kartezyen düşüncenin "kendi yarattığı hakikatten kesinlikle emin" olduğunu söyler. Ona göre, geometrik önermeleri kanıtlayabiliyoruz, çünkü onları kendimiz kurabiliyoruz, yaratabiliyoruz. Eğer fizik doğanın ilkelerini kanıtlayabilirsek; bu, doğayı yaratabileceğimiz anlamına gelir.

Vico'nun Kartezyanizm eleştirisinin bir başka boyutu doğuştan bilgi düşüncesidir. Eğer, **Descartes** için, apaçıklık bir öznellik konusu değilse, bunun nedeni, mutlak hakikati yaratma gücüne sahip olan Tanrı'nın her birimize yerleştirdiği düşüncenin bileşenlerinin bizim basit doğamız oluşudur. Mutlak bilgi bizim için ulaşılmaz değildir, çünkü aslında aşkın olan düşünce bizim zihnimizde içkinleşmiştir. Dünyayı algılamak için, kendimize başvurmamız yeterlidir. İşin aslı, insan anlığını hakikatin ölçütü haline getirmek yerine, Tanrı'nın bilimini örnek alarak, bize ait olan insan bilimi ile Tanrı'nın bilgisi arasından bağlantı kurmaktır. **Vico**, insan anlığının hakikatin ölçütü olmasını reddederek, **Descartes**'ın tersine hakikat (verum) ile kesinliği (certum) birbirinden ayırır. Hakikat, yanlışın tersi olarak, Tanrı'nın mutlak aklı tarafından yaratılmış nesnelerin gerçekliğiyle uyumlu olan düşünceleri gösterir. Kesinlik ise, şüpheli'nin tersi olarak, şüpheden arınmış insan inancıdır.

Cogito, şüpheciyi ikna edemez, çünkü şüpheci düşündüğünden şüphe etmez, var olduğundan şüphe etmez. Şüpheci, dünya hakkındaki bilgisinin bir bilim değil, yalnızca bir farkında oluş olduğunu düşünür. Bilim, nesnenin yaratılış nedeni ya da biçiminin idraki ise, kesinlik hakikat ile aynı şey değildir. Şüpheci, öznenin düşünen töz olarak kendiliğinin farkına varmasını varlığın bilgisi olarak görmez. **Descartes**çı konum şüpheciyi tatmin etmez. Ancak, **Vico** "hakikatten emin, çünkü hakikati o kendisi yaratmış, kurmuş" önermesi yoluyla görünüşün bir nedeni olduğunu ve bu nedenin bilgisinin nedenlerin nedenine, dolayısıyla son çözümlemede Tanrı inancına bağlı olduğunu ileri sürer.

***

Vico, *Yeni Bilim*'de, insan zihninin metafiziğini mümkün kılan bir insan anlayışı geliştirmeye çalışır. Bu metafizik, bilimin, filozofların insan üzerine düşünmeye başlamalarıyla değil, konusunun ortaya çıkmasıyla vücuda geldiğini, ilk insanın insan gibi düşünmesiyle başladığını kabul eder. İnsanın düşünmesinin başlangıcı düşüncenin kendisinde değildir. İnsanı anlamak, bir insan yapımı olan kültür ve tarih hakkında fikir sahibi olmak, düşünceler üzerine düşünmekten farklıdır.

Modern felsefe, her zaman yöntemle ilişkilendirilmiş bir düşünceyi temel alır. Modern felsefenin tarihi, bir anlamda düşünce ile yöntemin bir aradalığının tarihidir. Düşünce her zaman soyuttur ve kendi üzerine katlanmıştır. Düşüncenin peşinde koşarken, bilginin nesnesinden uzaklaşılır. Düşünen özne, tanımak, bilmek istediği nesneden uzaklaşır ve dolayımlanan düşüncenin kesinliğini sağlamak için bir yöntem arayışına girer. Yöntem, aslında, düşünen öznenin, bu bilgikuramsal boşluğu doldurmak için gereksinim duyduğu bir şeydir. **Descartes**'da, düşünce yalnızca özne olarak kendisinden emin olur. Böylece düşünce alanı hakikat alanı haline gelir ve nesne alanı düşünceye ulaşmak için araçlaşır. Aslında, gerçeklikten kopuk olarak inşa edilmiş düşünce, paradoksal olarak gerçekliğin ölçütü haline gelir. Bu işin ebesi de yöntemdir.

Yöntem, temel üzerine düşünmenin yerini alır; yöntem öz-bilginin yerini alır. Yöntemperverler, anlaşılırlığın biçimleri arasında bir bağlantı kurulduğunda, hakikate ulaşılabileceğini sanırlar. **Vico** ise, insan bilincinin, mitsel bilinçle ortaklığını ileri sürer. Ona göre, arche'nin gücü mitte ortaya çıkar. Arche, başlangıçtan farklıdır. Başlangıç, doğrusal bir neden-sonuç dizisinde bir nedendir ve bu dizi yöntemin araştırma konusudur. Arche ise, değişimin ortaya çıkış ve gelişme sürecinin ana ilkesidir.

İnsan düşüncesi, bir arche değil, bir sonuçtur. İlk insanlar, **Vico**'ya göre, duyu temelinde bir gereksinimler dünyasında yaşıyorlardı ve bu nedenle soyut düşünme yetenekleri pek gelişmemişti. Oysa ki, artık insan, istese bile, o günlere geri dönemez. Çünkü, uygarlaşmış zihinlerimizin doğası duyudan öylesine özerkleşmiştir ki, artık hiçbir şey sanatsal biçimden, neredeyse mitleşmiş sayılardan bağımsızcasına insana dair değildir. Aklın modern kullanımını henüz içermeyen bu gereksinimler dünyasında, poetik kimliklerle imgesel kavramlar sınıfına, yani evrenselere de yer vardı. **Vico**, ilk insanların, dolayımında kendilerini ifade ettikleri imgesel genelleri, kendi bilim anlayışının anahtarı olarak görüyordu.

Yöntemin konusu olan anlaşılabilir evrensel, tikelden soyutlama yoluyla insan deneyimini örgütler. Hakikat, her türlü tekil biçimden yoksun bir formül haline gelir. Ancak, insan dünyası için önemli olan tekillerin oluşumudur ve **Vico** bunlara "duyusal konular" der. Tekil, düşünceye önceldir. Soyut bir evrensel olarak düşünce tekil olana bağlıdır. İnsan gerçeğinin hakikati tekil olanın anlaşılmasına yönelik bir mantığa gerek duyar. **Vico**'ya göre bu, "poetik mantık"tır.

Arche, her zaman bir vücuda geliştir; insan düşüncesinin vucuda gelişi bir istisna değildir. Her vucuda geliş tekildir; belirli bir yer ve zamanda meydana gelir. **Vico**'ya göre, "şeylerin doğası belli bir zamanda ve belli bir kisve altında vücuda gelişten başka bir şey değildir." Öyleyse, şeylerin ayrılmaz özellikleri, vücuda gel-

dikleri andaki kisveleriyle doğrudan ilgilidir. Bir şeyi bilmek, onun vücuda gelişini bilmektir. **Vico**'ya göre Bilim'in ayırt edici yönü, bu vücuda gelişin özgün biçimlerini açıklamaktır. Bir vücuda gelişe tanık olmak, onu anlamak, anlatmak, hakikat biçiminde hakikat inşa etmek için düşünceyle biçimsel yapılar arasında bağ kurmaktan farklıdır.

Vico'ya göre, imgesel evrensellerin oluşumu insan tarihinin başlangıcıdır ve insan zihninin ilk işlemidir. Bu işlemin kendine özgü bir mantığı vardır. **Vico**, mantık (logic) kavramının *logos*'tan geldiğini ileri sürer. Logos'un ilk anlamı ise masaldır, mittir. Poetik kimlik, mit olarak dünyayı insanileştirir. Mit hakikattir.

Aşkın bir Tanrı'nın kabul, **Vico**'ya göre, tüm insan türü için tek bir tarihin kabulünü de içerir. **Vico**, bunu *ideal ebedi tarih* şeklinde adlandırır. **Vico**'nun *Yeni Bilim*'inin hedefi, her kültürün kendine özgü bir biçimde yaşadığı tarih'lerin hepsinde ortak olan derin yapıyı ortaya çıkarmaktır.

Evrensel, gelenek ve göreneklerin tekil içeriklerinde değil, onların oluşum düzenlerinde yer alır. **Vico**, evrensellik-tekillik ilişkisinde bir uzlaşma arar; bir yanda, kültürlerin ve dillerin sonsuz çeşitliliğini ve bunların birbirlerini anlamasının olanaksızlığını savunan yaklaşım; diğer yanda tüm kültür ve dillerin aynı, düz bir çizgide ilerlediğini savunan görüş. **Vico**'da bu gerilim, tanrısal kayra ile çözülür. Bu açıdan bakıldığında **Vico**'nun tarih felsefesinin anahtarı tanrısal kayradır.

***

Tanrılar çağında insan henüz kendini keşfetmemiştir. Her türlü nedensel eylemi, doğanın güçlerini düzenleyen ilahi, doğaüstü güçlere bağlar. **Thales**'in dediği gibi, "her şey Tanrılarla doludur". Onlara karşı insanın tek niteliği güçsüz olmasıdır. İnsan, bu ilahi güçlerin hareket verdiği doğaya poetik ve metaforik bir dille yaklaşır. Birtakım doğa olaylarını betimlerken, kendi yaşamına dair birşeyler anlatırken, bu güçlere karşı dehşet ve saygısını bu dille belirtir. Bu çağ, Tanrıların doğası ve insanla ilişkileri üzerine kurulmuş sözlü anlatıların ve geleneklerin çağıdır; mitin çağıdır.

Kahramanlar çağında, geleneksel, yarı-ilahi kahramanlar ve temel toplumsal kurumları, hukuku gündeme getiren kurtarıcılar ortaya çıkar. Bu çağ kuralların, kent ve imparatorluk kurucularının çağıdır. Bu kahramanlarla birlikte, onların kahramanlıklarını yazan, söyleyen ozanlar da ortaya çıkar.

İnsan çağı, insanın kendi entelektüel yeteneklerine ve toplumsal düzenleme bilincinin farkına vardığı çağdır. Bu çağ insanın kendisini, özgür, yaratıcı, kendi kaderini çizebilen ve kendini akılcı, mantıklı kavramlarla ifade edebilen biri olarak keşfetmesinin çağıdır. Bu çağda düzyazı ve felsefi-bilimsel dil egemendir.

Mit, ilkel ve antik insanın kültür ve zihniyet kaydıdır. Bunun hem öznel hem de nesnel etnolojik değeri vardır. Öznel olarak, mit bize ilkel insanın nasıl düşündüğünü ve kendini nasıl ifade ettiğini anlatır. Nesnel olarak da, ilkel insanın toplumsal ve kültürel yaşamının temel nitelikleri mitler yoluyla izlenebilir. **Vico**'ya göre, se-

mantik ve etimolojik çözümleme yoluyla araştırmacı ilkel insanın tarih öncesini yeniden yapılandırabilir, çünkü mit, ilkel insanın yaşamının tarihsel olgularına alegorik biçimde de olsa göndermeler taşır.

Vico'ya göre, mitler de evrime ve bozulmaya tabidirler. Tanrılar çağının ilkel, özgül miti, insanın tarihsel ve toplumsal deneyiminin poetik ve metaforik bir dille anlatısıdır. Kahramanlar çağında ise, profesyonel ozanlar miti artistik olarak yeniden kurmuşlar ve ona kendilerini ve kendi çağlarını, düşüncelerini, önyargılarını da katmışlardır. Mitin ilk parçalanması bu dönemde olmuştur, çünkü ozanlar antiklerin metaforik dilini çoğu zaman yanlış anlamışlar ve mitleri kendi anlayışlarına göre yeniden kurmuşlardır. Bu açıdan **Vico**, **Homeros** öncesi iki farklı ozandan söz eder. Teolojik ozanlar, bu mitleri ilk söyleyenlerdir. Kahraman ozanlar ise, bu mitleri değiştiren ve bozanlardır. Üçüncü ozan türü **Homeros**'a, mitler bozulmuş ve değişmiş haliyle ulaşmıştır.

Vico, kendisinin mit kuramını ve **Homeros** üzerine çalışmalarını, geliştirmeye çalıştığı Yeni-Bilim'in en önemli başarısı olarak görmüştür. Özgül mit, insan ruhunun ve düşüncesinin ifadesidir. Hakiki mit, değişmiş ve bozulmuş mitten ayrılmalıdır. Mit, kendi tarihsel bağlamında anlaşılmaya çalışılmalı ve ifade edildikleri dilde filolojik olarak çözümlenmelidir. **Vico**'nun ilkel ve antik mitlere olan bağlılığı Romantik dönemin **Herder** ve **Schlegel** gibi düşünürlerini de önemli ölçüde etkilemiştir.

Vico'nun en önemli "keşfi" **Homeros**'un tarihsel bir kişilik olarak var olmadığıdır. "**Homeros**, Yunan insanının söylemsel tarihinde dile gelen bir düşünce ya da kahramandır." "Yunan insanının kendisi **Homeros**'tur." **Vico**, bu sonuca karşılaştırmalı metinsel çözümleme ile ulaşmıştır. Ona göre, *İlyada* Yunanlıların Tanrılar çağına, *Odysseia* ise kahramanlar çağına denk düşmektedir. Bu nedenle bu iki mit aynı kişi tarafından söylenmemiştir. Etimolojik açıdan **Homeros** adı homou (birlikte, beraber) ve eirein (bağlanmak)den gelmektedir. Dolayısıyla **Homeros** Yunan türküsünün genel etiketidir. **Homeros**, kendisine atfedilen kitapların yazarı değil, Yunan mitinin bir parçasıdır.

***

Vico, aynı zamanda, yorumbilgisi geleneğiyle de ilişkilendirilebilecek bir filozoftur. Bu açıdan onun düşüncesini **Dilthey**'la karşılaştırmak anlamlı olabilir. **Dilthey**'ın düşmanı pozitivizmdir. Pozitivizm, doğa bilimlerinin yöntem ve kavramlarını insan bilimlerine aktarma çabasıdır. Pozitivizm, bilginin deneye(experience) bağlılığını vurgular. Oysa ki insan bilimlerinde deneyim(experience) doğa bilimlerinde olduğundan farklıdır. İnsan bilimlerinde deneyim basit bir algılama değildir. Doğa bilimlerinde deney, gözlemle sağlanır; insan bilimlerinde ise gözlemin yerini anlama ve yorum alır. Elbette ki, hem doğa bilimlerinde hem de insan bilimlerinde karşılaşılan bazı olaylar hem açıklanabilir hem de öngörülebilir, çünkü bunlar arasında nedensel ilişkiler vardır. Fakat, doğa bilimlerinin olguları duyumsanabilir, gözlemlenebilir olay-

lardır ve yasalar da bu olaylardan deneyle doğrulanarak çıkarsanan matematiksel formüllerdir. İnsan bilimlerinin olguları ise bilinçli ve amaçlı insan düşüncesi ve eylemidir. Bu olgular arasındaki nedensel ilişkiler amaca ve yargıya göre değişebilen ilişkilerdir. Bunlara ancak eşduyumcu bir anlamayla yaklaşılabilir, fakat kolayca doğrulanmış formüller elde edilemez.

Vico'nun düşmanı ise Kartezyanizmdir. **Descartes**, matematiği tüm bilgi alanlarına yönelik bir model olarak önermiştir. Her alanda bilimsellik geometriye yaklaştıkça elde edilir. Bu bilgiyi soyut ve çözümleyici hale getirir. Bunun özellikle eğitim üzerindeki etkisi, insan zihninin imgelem ve sezgi gücünün geri plana itilişi ve mantıksal çözümleme ve eleştiri gücünün öne çıkmasıdır.

Dilthey, toplumsal-tarihsel dünyanın, insan düşüncesi ve eylemi tarafından inşa edildiği konusunda **Vico**'yla hemfikirdir. İnsan bilimci, bu alanı anlayabilir, çünkü o da bu alanın bir parçasıdır. Ancak **Dilthey** bu noktada kalmaz. Hatta, **Vico**'nun yaklaşımını tersinden de okur. Yani, "tarihi anlarız çünkü onu biz yaptık" yerine "tarihi anlarız çünkü bizi yapan tarihtir" de der. Tarihin etkin gücü, yani insan düşüncesi ve hedefleri, sonuçları ve dışavurumlarıyla sürekli eylem halindedir ve kendisini bilmek ya da anlamak isteyenleri de etkiler. Bu açıdan bakıldığında insan-tarih ilişkisi iki yönlüdür. Bir başka önemli nokta da **Dilthey**'ın anlama sürecini bilgikuramsal bir düzeye yükseltişidir. Bu kavram, aslında ilk kez **Dilthey** tarafından kullanılmamaktadır; hatta **Vico**'nun düşüncesinde de mevcuttur. Ancak **Dilthey** anlamayı, öteki benin düşünce ve deneyimlerini yeniden yaşama (nacherleben) olarak görür. Anlama, elbette ki öteki benin repliğinin düpedüz bir tekrarı değildir; o, bir başkasının deneyiminin gerçekliğinin kendi imgeleminde yeniden yapılanmasıdır.

Vico'nun önemli sloganlarından biri *verum et factum conventurtur*'dur. Hakikatin kavramı herhangi bir insan eylemi şekline dönüşebilir. İnsan, Tanrı'nın tersine, sınırlı bir varlık olarak her şeyde içkin değildir. Tanrı, doğayı yaratmıştır ve yarattıklarının bilgisine sahiptir. İnsan ise doğayı ancak yüzeysel olarak duyumsayabilir, fakat onun içkin bilgisine ya da kendisi olarak bilgisine ulaşamaz.

Vico'ya göre, insan dünyası için kesinlik mümkündür. Bu alanda insan, nesne alanının nedenidir. İnsan dünyası insan tarafından bilinebilir, çünkü bu dünyanın ilkeleri insan zihninin değişimlerinde kendisini bulur. Bir başka deyişle, insan doğayı ancak dışsal olarak bilebilir; insan dünyasını ise hem içsel hem de dışsal olarak. **Vico**'nun verum-factum formülü, insan dünyasında birleşir, çünkü artık bilgikuramı ve varlıkbilim ayrımı geçerli değildir.

Vico'nun daha çok *filoloji* olarak adlandırdığı, bizim daha genel olarak *yorumbilgisi* olarak adlandıracağımız insanın yapıp etmelerinin yorumlanması **Vico**'nun *Yeni Bilim*'inin temel boyutlarından biridir. Aslında **Dilthey**, **Vico**'nun bilinçli bir devamı değildir. **Dilthey**, yapıtının bütünü içinde **Vico**'ya yaptığı göndermeler oldukça sınırlıdır.

•••

Vico, kendi döneminde pek dikkati çekmemiş olsa da, bugünlerde bizler için önemli bir filozoftur. Modernliğin bitip bitmediğinin, modernliğin sonrasının mümkün olup olmadığının tartışıldığı bir dönemde, modernliğin çıkışındaki gözleri kör eden ışığından fazla etkilenmemiş ve ona eleştirel bakabilmiş bir düşünür elbette ki değerlidir. Bilim dünyasındaki pozitivist hegemonyaya karşı geliştirilen, yorumbilgisi kaynaklı insan bilimleri yaklaşımı açısından da **Vico** ilginç bir filozoftur. Sosyal bilimler dünyasındaki "yöntem" tartışmaları açısından **Vico**'nun yapıtları verimli birer kaynak olmaya devam etmektedir. Kısacası hâlâ ondan öğrenecek çok şeyimiz var.

KAYNAKÇA:

Kitaplar

- Berlin, İsaiah; Vico and Herder, Viking Press, New York, 1976.
- Collingwood, R. G; Tarih Tasarımı, çev: K. Dinçer, Ara, Istanbul, 1990.
- Freund, Julien; Beşeri Bilim Teorileri, çev: B. Yeniyıldız, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997.
- Horkheimer. Max; Between Philosophy and Social Science, MIT, 1993.
- Kranz, Walther, Antik Felsefe, çev: S. Y. Baydur, Sosyal, Istanbul, 1994.
- Özlem, Doğan; Tarih Felsefesi, Ara, Istanbul, 1992.
- Pompa, Leon; Vico: A Study of the "New Science", Cambridge University Press, 1975.
- Swingwood, Alan; Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.
- Tagliacozzo, Giorgio & Verene, Donald Phillip (derleyenler); Giambattista Vico: Science of Humanity, The Johns Hopkins University Press, 1976.
- Taglliacozzo, Giorgio (derleyen); Giambattista Vico: An International Symposium, The Johns Hopkins Press, 1969.
- Vico, Giambattista; The New Science of Giambattista Vico, Cornell, 1984.

Makaleler

- Auxier. Randall; Imagination and Historical Knowledge in Vico: A Critique of Leon Pompa's Recent Work, Humanitas, vol. X, no. 1, 1997.
- Goetsch, James Robert Jr; Expecting the Unexpected in Vico, Clio, Summer 1994, vol. 23, issue 4, p. 409.
- Grafton, Anthony; Fear and Loathing in Naples, New Republic, 20/9/1993, vol. 209, issue 12-13, p. 51.
- Lilla, Mark; The Antimodernist, Wilson Quarterly, Summer 1993, vol. 17 issue 3, p. 32.
- Miller, Cecilia; Rewiew Essays, History&Theory , 1995, vol. 34 issue 1, p. 132.

Avant-garde'ın negatif estetiği ya da tepkimenin tasarımı

Özgür Taburoğlu

Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* (1962) adlı kitabında, **Nietzsche**'yi seçici bir okuma uğraşına girer. Bu aynı zamanda **Nietzsche**'yi geçmişe doğru, 'zamanın gerekleri'yle, yeniden-şekillendirme girişimi de sayılabilir. **Deleuze**, **Nietzsche**-'nin güç istencini (*will to power*) tanımlarken, güçlerin mikrofiziğini yapar. Güç istenci temele ilişkindir ve üzerinde yükselen varlığa genetik bilgisini verir. Saçılmış halde ve bir şekilsizlik içindeki güçlerin düzlemini ayrıştırarak, bu dağınık görüntünün içinden bir 'plastik orijin' çıkarır. Güç istenci sürekli olarak yeryüzünü yeniden düzenler ve dağılıp gitmekten korur. Güç istencinin bu içkinlik düzlemindeki (*plane of immanence*) oluşun ve akışın içinde sürekli bir farklılaşma vardır. Anlam bu akış ve oluş yüzeyindeki anlık resimlerden türer ve bu sabitleme de işaretleri, göstereni mümkün kılar. Anlamlı görünen, tüm bir zaman eksenini kateden bu oluşun şimdileştirilip, şu anda pıhtılaştırılmasının hemen sonrasıdır. Varolan, hep bu oluşun içinde yeni şekiller buluyorken, zamandışı bir varlık kavrayışı, güç istenciyle biçim bulup, biçimsizleşen bir akışın unutulup, yerini metafiziğin almasıdır. Güç istenci sürekli sınırlara doğru yol alıştır; metafiziğin limitlerine dayanılır ve herhangi bir metafizik duruşun kendisi için açtığı *logos*un dışına dokunulur. Oluşun dünyası ile metafizik tasarım arasındaki uçurumda baş dönmesi, *vertigo* başlar. Limitlerde olmanın belirtisi ise, nihilizm, saçmalık ve sessizlik şeklinde ortaya çıkar. Dilin gösteren olmadığı, altında bir belirtinin kalmadığı bu tepki veren (*reactive*) duruşlar. **Nietzsche** için güç istencinin bir sonucu olamaz. Bu, oluşu onaylamayan bir içerlemenin (*ressentiment*) veya negatif bir dünya kurgusunun anlatımı gibidir. Güç istenci, işaretlere belirtiler yükler, oluşun içindeki gösteren maddesiyle etkin bir eşleşme içine girer. Dilbilimin aksine, **Nietzsche** dil içinde pozitif birimler bulur ve "farklar keyfi mahiyetlerin (bir dilin *phoneme*leri, ses birimleri) ilişkiler sistemi aracılığıyla değil, bir gücün diğerine etki yapan eylemi aracılığıyla yaratılırlar. Dün-

ya, içinde işaretlerin başka işaretlere atıf yapıldığı bir metin değildir, işaretlerin güçlerin belirtisi olduğu bir güçler şebekesidir" (**Bague**, 1990: 34). Burada **Deleuze**'nin 'güç, gövde ve *physis*i dil içi farklılığa veya oyunlara indirgememe isteği farkedilir. Bu Saussure'ci dilbilimin yarı-reddi, dirime, ete bürünmüş maddeye yer bırakır.

Güç istencinin limitlere doğru çekilişi ve hep bir fazlalığa değiyor olması, yüzyıl başı avant-garde akımların yarattığı etkiyle karşılaştırılabilir. Avant-garde dil içi bir oyun olduğu kadar, dili aşan farkların, karşı karşıya gelen güçlerin, alışılmamış etkilerin ve belirtilerin alanıdır. Ancak avant-garde, **Nietzsche**'nin güç istenciyle tanımladığı ve mikrofizik düzeyde işleyen hareketliliğin tam karşılığı sayılamaz. Avant-garde'ın çekim alanına girip, tekrar bir itkiyle, savrularak koptuğu gövdeyle kurduğu ilişki ve **Nietzsche**'nin güç istenciyle, sonsuz geri dönüş (*eternal return*) arasında bulduğu bağıntı, farklı düzeylerde işleyen şemalardır. **Deleuze**'nin **Nietzsche** okuması, güç istenciyle, sonsuz geri dönüş arasında yarı-nedensel (*quasi-causal*, raslantısallıkla zorunluluğun içiçe geçişi), çekilme ve itilmelerle (*attraction-repulsion*) işleyen bir bağlantının formülünü kurar. Sonsuz geri dönüş, güç istencinin genetik kodunu, içkinlik düzlemini oluştururken, aynı zamanda bir yarıtâbiyet kurar ve güç istencinin üzerinde etkin dolaşımının olduğu kaygan bir yüzey, tarihsel metinlerin üstüste bindiği bir etki alanı yaratır. Ancak bu etkin bağıntı değişmez olanın, aynı kalanın dirilişi değildir. Sonsuz geri dönüş farkın ve oluşun kendisini duyurması, bir olumlamanın açığa çıkmasıdır. Ancak bu geçici dolaysızlık, teleolojik ya da eskatolojik değil, arkeolojik bir açığa çıkmadır.

Avant-garde ise etkin ve olumlayan bir yüzeyde değil, yadsıyan ve tepki veren bir gövdede kurulur. Avant-garde, kendi kurgusunu çıkarttığı bu yüzeyle etkin bir bağlantı yoluyla, yarı-nedensellikle kurulmaz. **Nietzsche** bu güç modeline tepki veren güç der ve bilgisini, varlık nedenini sonsuz geri dönüşün gövdesinden, güç istencinin etkin harketliliğinden almadığından, oluşun ve çokluğun akışına katılamaz. Avant-garde tepkiyle kurulmasından, kendi tasarımını kurduğu yüzeyin negatifi olmakla lekelenir. Bu şekliyle avant-garde 'seçici bir ontoloji oluşturan sonsuz geri dönüş'ün kurduğu akışın dışında kalarak, **Heidegger**'in dilinden söylenirse 'varolanlardan Varlığa doğru geçiş' yapamaz. Avant-garde böyle bir senaryo içinde 'Varlığın kendisini açmasına' tanık olamaz.

Sandor Radnoti avant-garde hareketlerin kendilerini *kitsch*e karşı bir tepkiyle biçimlendirdiklerini söyler (1986: 89). Buna göre avant-garde toplulukların (*mass*) beğenisine ve alışkanlıklarına karşı bir tasarım düzleminde ortaya çıkar. Avant-garde topluluklar içinde yaratılmış bir merkezkaç güçle limitlere doğru çekilir. Topluluklarca itilen avant-garde, arkasına bir içerlemenin rüzgârını alır. Bu **Nietzsche**'nin varlığı kendinde olmayan güç şemasına uyar. Avant-garde yapıt, kitschle arasında kurduğu diyalektik gerilim içinde açığa çıkar. Bu gerilimin meydan yeri ise, **Heidegger**'in 'Varlık'ın izine rastlanamayacak yer' saydığı, Varlığın geri çekildiği, gündelik olanın sahasıdır. Toplulukların sahnesi gündelik olan, sürekli bir soğurmanın ve şekil kaybetmenin alanıdır. Biçimler detaylarının kaybedip, yeniden bir farksızlaşmanın içine çekilirler. Avant-garde ise bu eriyik halindeki resmin negatifi olmasından, telaşlı bir yadsıma ve hareketlilik olarak şekillenir. Gündelik olanın dil oyunlarından, alışılmamış olana açılmak ve bu gündelik pıhtıyı yırtmak için sürekli bir tepkime olarak belirir. Kimyası belirsiz bir eriyik içindeki anlık patlamalar gibidir. **Benjamin** bu etkiyi benzer bir şekilde açıklar: "Dadaistlerin yapıtları balistiğin

malzemesi olur. İzleyicisine bir mermi gibi vurur" (**Benjamin**, 1998: 10). Avant-garde'ların bu telaşı, aynı zamanda sürekli bozulup, yeniden kurulan bir metafiziğe gösterilen alerjik ve agresif bir tepkidir. Metafiziğin yeryüzüne düşen gölgesi bir *logos*un hep dışında durma isteği.

Avant-garde metafizik kapalılıklara karşı alerjik konumunu alırken *logos*un çeperlerine dayanır. Metafizik söz oyunlarının ötesindeki sessizlik saçmalıkla, 'otomatik yazım'la, 'bilinç akışı'yla veya tepki veren bir nihilizmle seslendirilir. Metafizik içinde sürekli kendine gönderme yapan, kendi sözlüğüne kapanan hiperbolik dil oyunlarının yerini, geri dönüşsüz, kendisini de parçalayan bir söz savrukluğu alır. Avant-garde bu telaşıyla Batı metafiziğinin limitlerine yerleşen öncü kuvvetlerdir ve *logos*un marjinlerinden tekinsiz (*Unheimlich*), bildik olmayan bir yaşamı ayrıştırıp yeniden *logos*un alanına taşır. Sonuçta da metafizikle ve onun gölgesi bir *logos*la suç ortaklığı içine girilir.

Topluluklar, sınırsız bir tüketim ve soğurma işlevleriyle tanımlanabilecek anonim bir ağız ve belki de **Benjamin**'in nitelediği 'her şeyi yutan pis ağız'dır. Bu işlevlerin doğrulukla yerine getirilmesi için yapılması gereken, maddenin yakınlaştırılıp, ayrıştırılarak tanıdık kılınmasıdır. Topluluklar maddeyi **Heidegger** gibi söylersek, 'al-altında-hazır-bulundurur' ve ardından sindirerek şekilsiz bir atık yaratır. Topluluklardan yükselen anonim bakış (*gaze*), nesnenin buğulu görüntüsünü daha da netleştirmek için sahnesinin çözünürlüğünü artırır. Bu miyop bakışın ardında her şey elle tutulur bir büyüklüğe erişir. Teknoloji de bu bakışın önüne gerilmiş içbükey bir mercek olur; anında, canlı bağlantılı, tekrar gösterimli, tele-objektifle çekilmiş görüntüler ulaştırır. Bu bakışa erişemeyen ve dışarıda duran ayrıntılar ise avant-garde'ın tasarım alanı olur. Toplulukların tanımlanamaz, ayrışmamış olana duyduğu tepkinin sonucunda her şey açıklamalı bir metine dönüşür. **Benjamin** "ilk kez resimaltı yazılar zorunlu oldu" (s. 5) derken topluluklardaki bu yakınlaştırma ve işlevsel ayrıştırma eğilimine dokunur.

Topluluklar güzellik kavramını sekülerleştirir. Güzel olan artık sergilenmek içindir. **Malraux**'un 'duvarsız müzesi'nde kutsallıklarından arınmış tüm nesneler artık anonim bakışın erimine girer[1]. Eğer bir yapıtın *aura*sını, Greklerin anladığı şekliyle nesnesine katılıp, onu biçimlendiren, donanımını veren *psuchç* ile benzerlik kurarsak, böyle bir bakışın ardında şeylerin aurası çoktan gövdesinden kopup, ölü canların yeri Hades'e uçmuştur.

Benjamin "Orta çağ katedrallerinde bazı heykeller alt sınıftan izleyicilere kapalıydı" derken, henüz seyirlik olmamış, evrensel duvarsız müzeye açılmamış bir estetik konumlanmadan söz ediyordu[2]. Sonsuz bir galeri olan duvarsız müzeye yapıt bir anıt gibi yerleştirilmek yerine, toplulukların kurduğu 'bulutlu ve kaotik' matrisin içine bırakılır. **Radnoti** bu durumu yapıtın kendine gönderme yapan doğasındaki bozulma sayar. Yapıtın tasarım ve kurulma düzlemi kaymış ve toplulukların patronajı altına girmiştir. **Radnoti**, **Tarkovsky**'nin *Andrei Rublyov* filmini bu kaymanın anlatımı olarak görür. Yapıtın kopup geldiği bir törel ağın yerini, kalabalıkların seyirlik seçimleri alır. Yapıtın kurulma diyalektiği törel olanla kurulan bir bağıntının yerine, toplulukların kurduğu bir pazarın eğilimleri ile, 'sanat adamının esini' arasındaki gerilimde şekil bulur. Bu da aktif bir etkinliğin yerini bir tepkimenin alması anlamına gelir. **Benjamin** de benzer bir nitelemede bulunur ve **Victor Hugo**'dan bu yana sanat yapıtının toplulukları seslendirmek durumunda kaldığını yazar.

Bu yeni varolma düzleminde, bilinçle ve törel olanla ilişki içinde kurulan yapıtın yerini, kendiliğinden olanın (*spontaneity*) yön verdiği, kalabalıların seyri belirsiz kabullerinin yön verdiği bir modelleme, tasarım kipi açığa çıkar. Sanat yapıtını belirleyen artık alışılmamış ve şaşkınlık verici olandır.

Sanat yapıtı ve adamı önündeki eriyiğin öngörüleri aşan bir seyrini izlemeye koyulur ve kalabalıkların ayrışmamış kimyasıyla her yeri sarmalamasını hayretle ve bazen imrentiyle gözlemler. **Baudelaire**'nin 'izleyici-felsefeci'si *flâneur* de durmaksızın bunu yapar. Artık geçici an resmediliyordur, şimdide sıkışıp patlayan dile gelir. Ancak **Baudelaire** avant-garde'larda olduğu gibi kendinde bir şimdiden sözetmez. **Baudelaire**, "(*Flâneur*) geçici anı önerdiği tüm sonsuzlukla birlikte resmedendir" (1969: 5) diye yazarken, şimdinin koptuğu, geri döndüğü, içinde kaybolduğu ve şimdiden daha büyük bir Varlık'tan sözeder. 'Dışarıdaki şeylerin gündelik bozunmaları' zamanın tüm eksenlerine doğru genişlemesi içinde gözlenir. Bu parçalı zaman gözleyenin, "ani bir kırılmayla yaşamın tüm kokusunu ve özünü içine çektiği" deneyim anlarıdır (1969: 7). Modernliğin estetiğinin el yordamıyla tanımlandığı satırlardır bunlar. 'Geçici ve sonsuz' olanı taşıyan bir oluşun içine bırakılmış bir bakış... Bir çocuk gibi 'her şeyin yeni olma hali içinde görünmesi' ve 'dik dik ve hayvansı bir kendinden geçmeyle yeni olanla karşılaşma' anları... Güzel olan **Baudelaire** için, geçici ve kalıcı olanın bir ortaklığıdır. Bu yüzden *flâneur*un bakışı 'kaleydeskopla donatılmış bir bilinç'tir. Bu biliç şeması geçici olanı, bir yarıtâbiyet, yarı-kendindelik içinde kavrar. Geçici ve yeni görünen, gözlemlenebilir olanla, aşkın olan arasındaki içkinliğin yapısına, yarı-yapıya ya da *post*-yapıya taşınır. Zorunlulukla raslantısalın o kritik buluşma yeri, belki de **Simmel**'in yaşam (*Leben*) diye adlandırdığı olasılıkların kaygan düzlemi.

Simmel için ayrışmamış olan yaşamın içinde metafizik kapalılıklar kurmak ya da biçimler ortaya çıkarmak yaşamın kendisini açma yoludur. Yaşam ancak biçimler (*form*) yoluyla dillenebilir. Biçim gösterene bir belirti verir ve yaşamın akışı içinde bir anı işaret eder. Yaşam, üzerinde açığa çıkan biçimler için bir ölçüdür ve bir aidiyet düzlemi oluşturur. Ancak **Simmel** gündelik olanın eriyiğini, yaşamın akışkan varlığından ayrı tutar. Gündelik olan amaca ve işleve uygun hesapların yapıldığı, 'burjuva bir trafik'in ve serbest dolaşan paranın olduğu bir zemindir. Gündelik olanla 'zihnin üst kısımları sayılan anlık (*intellect*)' eşleşirken, yaşamın açığa çıkışı sezgi (*intuition*) yoluyla olur. **Simmel** gündelik olanın içerisinden çıkarılan parçalı ve kesikli görüntülerle (*fragmentary images*) yaşamın akışına girilebileceği düşüncesindedir. Parçalı görüntüler yaşamın 'bükülmüş, katılaşmış ve bozulmuş' anlık temsilleridir. Parçalı görüntüler, **Benjamin**'in 'diyalektik imge'de bulduğu türden Modern bir olanaktır ve bütünlüklü olanın temsili olabilecek birer *monad*dırlar. **Simmel** bu noktada bir çelişmeyi de dillendirir: "Biçimler tamamen değişik bir varlık düzlemine aittir. Onların yaşamın üstünde ve ötesinde beklentileri vardır; biçimler yaşamın özüyle çatışır" (1968: 25). Avant-garde'ın koşuşturmacası da sanki bu çelişkinin açığa çıktığı anı ertelemek içindir. Avant-garde olan telaşıyla, 'biçimsiz bir sonsuzluk olan yaşam'ın benzerini üretmeye koyulur. Biçim bulduğu anda çözülen tasarımlardır bunlar. Bu tasarım düzleminde biçimlerin ayrıcalık edinip, yaşam akışının yerine geçmeleri, metafizik bir kapalılığa varmaları engellenir. Zaten **Simmel** formel olanın doğruluğun geçici bir kaydı olmaktan öteye geçemeyeceğini ve yaşamın taşıdığı etkin ve hidrolik dirimin, anlamın biçimler yoluyla

zamandışı bir konuma taşınmasına karşı koyacağını da söyler. Yaşam ancak kendisinden sökün eden biçimlere geçici bir süre meydan açar. **Simmel**'in asıl yakınması Modernlik içinde açığa çıkan biçimlerin bir gövde bulamadan yokolmasıdır. Biçimler toplulukların saldığı yüksek asitli eriyik içinde hemen soğurulur. 'Modern yaşamın artarak süren biçimsizleşmesi' içinde avant-garde kendisini toplulukların salgısı içinde kaybolmaya ve ayrışmaya gönüllülükle bırakır. Onlar için biçimler yeniden bozulmak için kuruluyordur. Avant-garde kendi geçmişini, yapıtını, 'kazanımlarını' sahipsiz bırakır ve her yeni biçimi bir yıkıntının içinden kurmaya koyulur. Arkalarında yaslanabilecekleri, bilgisini alabilecekleri ne bir geçmiş ne de alışkanlık bırakırlar. Avant-garde'ı durduran da zaten tükenen biçimsel çeşitlemeler değil, antropolojik limitler olmuştur.

Avant-garde, biçimlerden ve bir törel bağlantıdan yola çıkarak yapıtlarını kurmadığından, malzemesini hep bir şekil bulmamışlığın içerisinden çıkarır. Duyuları zorlayan bu niteliklerin dünyasında, her algı yeni ve alışılmamıştır. Şimdiki zaman geçici ve olumsal bir görüntü olarak ortaya çıkar. Kalıcı olmayanın anlık poz verişleri ve gündelik bozulmaları 'eşyanın doğası' sayılır; doğruluk hep bir yeni-oluşla eşleştirilir. Avant-garde, **Frisby**'nin tanımıyla, "bilinmeyen bir dünyayla ani ve şok edici bir karşılaşma riskini taşımak" ve "şimdide gizli ve henüz gerçekleşmemiş bir geleceğin kült konumuna getirilişi" anlamına gelir. Hayata geçmiş olan (*actuality*) hep yeni olandan doğuyormuş gibi görünür. "Şimdinin geçmişle olan bağlantısı koparılır" ve dokunulmamış bir şimdi kurulur. Şimdinin bu ayrıcalıklı konumu içine katılan geçmişin ve geleceğin izi silinir. **Frisby, Benjamin**'de izini sürdüğü Modernliğin estetiğini tanımlarken, Avant-garde'da dışarıda bırakılan şimdi-olmayanın da içerildiğini yazar: "**Benjamin**'in projesi 'diyalektik imge'ler yoluyla modernitenin arkeolojisinin açığa çıkartıldığı, modernliğin tarih öncesinden başka bir şey değildir" (1985: 329). Bu anlamda modernliğin estetiği, şimdinin görüngüsü ve poz verişi ardında, anlık olanı biçimlendiren bir zamandışını, olmayışı (*absence*) veya *logos* dışında duran sessizliği de hesaba katar. Alışılmadık olan tipik olana, geçici olan özsel olana dokunur. "Her parça, sosyal olan içindeki her anlık resim (*snapshot*), 'dünyanın bütünlüklü anlamını' açığa çıkarma olasılığını içerir" (**Frisby**, 1985: 332). Modernliğin estetiği bu yüzden kendinde parçalardan ve kesitlerden söz etmez, daha çok bu anlık resimler birer *monad* olarak, daha bütünlüklü olanı ele veren görüngüler olarak anlaşılır. **Simmel**'in deyişiyle, "doğrulukla idman etmiş bir gözün, bütünlüklü güzelliği, bütünlüklü anlamı dünya üzerindeki her tekil noktadan yayılıyorken" yakalamasıdır (Alıntılayan **Frisby**, 1991: 52). Bu idmanlı bakış, elemanter olanla, onun sökün ettiği içkinlik düzlemi arasında doğru bir optiğe yerleşir. Şeylerin açığa çıkmaları, yakınlık ve uzaklık arasında kurulu bir gerilimde ve doğru bir odaklamayla olur. Doğru odaklanmış bakış hal değiştirmenin içinde kalıcı olanın izini sürer ve gösterenine anlık bir belirti yükler. Böyle anlar **Simmel** için, nesnelerin dünyasıyla bağlantısı kesilmiş öznelliğin, şeylerin soyut karşılıklara indirgendiği gündelik dünyada, 'tamamlanmış, otonom, dolaysız varolma'nın ortaya çıktığı kısa dönemli 'uzlaşma'lardır. Modernliğin estetiği **Simmel** için 'gündelik olanın yüzeyini derinleştirmek' anlamına gelir. Bu siyasi önermenin öznesi ise çıplak bir dolaysızlığın alıcıları ve idmanlı gözün sahipleri sanat adamları ve kadınları olurlar. Doğruluk kendisini hep poetik ifadelerle kurar. Doğruluğun açığa çıkışı ise kullanışlı olmaktan arınmış, amaçsızlaşmış bir güzellikle, gündelik dünyanın dolayı-

mından kurtulmakla gerçekleşir. Bu kurtuluş **Simmel** için 'karşıt, yabancılaşmış, farklı olsalar da tüm nesnelerin ortak bileşenini, merkezlerini ve dayanma noktasını buldukları', ölçüsünü aldıkları yaşamın özsel konumuna inmektir. Bu *Erleben* konumudur ve gündelik olandaki derinleşmenin sonucu, parçalı ve kesik görüntülerle varılacak olan ve ölçüyü veren düzlemdir. Gerçek sanat yapıtı *Erleben* konumuna iner ve öznel olanla nesneler arasındaki uzlaşma kurulur. Bu özsel tasarım düzeyine inemeyen yapıt 'yanlış bir uzlaşma'dır ve bakışın sahibiyle nesne arasında giderek büyüyen bir aralık bırakır. **Simmel** için doğru uzlaşma, modernliğin kendisini açığa çıkartma yolu olan ve gündelik dünyada serbest yüzen parçalı ve kesikli görüngülerden bir bütünlüğe açılabilme yetisidir. Yeryüzüne şekil bulma iradesini veren hidrolik dirimin geçici bir dillenişi, anlık resmi...

Baudelaire'den başlayarak, **Simmel** ve **Benjamin** için modernliğin estetiği tasarım düzlemini gündelik olanın matrisi içinde kurar. Gündelik olan içinde anlık ışımaların, 'aydınlatan patlamalar'ın peşine düşülür. Avant-garde ise ilgisini gündelik olmayana yönelterek, olmayışı dillendirme çabasına girer ve bu yolla onaylayan, etkin bir estetiğin negatifi olur. Olmayışın içindeki avant-garde hep raslantısal, olumsal görüngüleri, saçılmış ve gövdesiz görüngülerden söz eder. Bu yüzden Avan-garde tasarımlar birer *monad* oluşturmaz. Doğruluğun tek açılma yolu sayılan yeni ve alışılmadık olan, "sanat yapıtı içinde o kadar üstün bir konuma yerleştirilir ki, güzellik, düzen, oranlılık, tamamlık ve nesnel biçim gibi diğer değerler bastırılır ve dışlanır" (**Radnoti**, 1986: 86). Alışılmadık olanda yüksek bir damak tadı bulunur ve toplulukların damağına karşı yapılabilecek saldırılar Avant-garde'ın varolma yolu olur. Ancak "orta sınıf kendi değerlerine yönelik en hiddetli saldırıları dahi hoş bir eğlenceye çevirebilmeyi öğrendikten" (**Calinescu**, 1989: 121) sonra avant-garde'ın tepkime düzlemi de artık elinden alınmış gibidir. **Benjamin**'in 'her şeyi yutan pis ağız' nitelemesiyle birleşen bu damağa hesaplanmış baskınlar düzenlenir. Bu şok etkileri topluluklara tadını bilmedikleri nesnelerle dolu bir dünyayı işaret eder. Ama topluluklardan yayılan soğuran bakış, yapıt daha biçim bulmaya fırsat bulamadan içine çeker. Avant-garde sanat adamı da karşısında duramadığı bu yoğun asitli çözeltiye, gösterenlerin arkasında belirti bırakmayan, şeyleri işlevlerine indirgeyen anonim şekilsizliğe daha fazla karşı koymaz ve kendi eğlenceli yıkımını hazırlar, ya da bu güçlü şekilsizliğin parodisini yapar. **Marcel Duchamp**'ın izlenimcilikle başlayıp, hazır-yapımlarla kapanan serüveni de belki böyle bir varsayımın içinden okunabilir.

Duchamp sekiz yıl içinde (1904-1912) izlenimcilik, fovizm, kübizm, futurizm, ve soyutçu akımları katederek, Dadacılığa (1918) ve gerçeküstücülüğe (1938) taşınır. Bu historiografik bilginin de gösterdiği gibi, **Duchamp**'ın telaşla biçimler kurup yıkması ve Batı'nın kendisi için ördüğü metafiziğe direnişiyle *par excellence* bir Avant-garde'dır. Batı'nın *logos*unu kurduğu yerden hep kurtulmasını bilir ve sessizliğin, olmayışın düzleminde bu koşuşturmacasına son verir. Avant-garde, topluluklar ve anonim ağız tarafından yutuldukça daha alışılmadık, daha ince hesaplanmış baskınlara doğru yol alır. Bu yol alış **Duchamp** için bir aşma değil, eskisiyle ilişkisiz başka bir düzleme kaymaktır. **Duchamp** artık deneyimini yadsınacak başka bir gövdeden almaktadır. **Duchamp**'ın historiografisinin açığa çıkarttığı Hegelci anlamda bir *Aufhebung* değil, **Adorno**'nun modernlikte bulduğu 'kökten nitelikli kopuş' ya da kırılmadır. **Peter Burger**, **Adorno**'nun modernlikte bul-

duğu bu kırılmayı tanımlarken, toplulukların yeni olana (*nouveauté*) duydukları özlemin modernlikten önceye gittiğini, ama yeni ve şaşırtıcı olanın bu zamanlarda hep belli bir janr ya da yapı içinde kısıtlı kaldığını söyler. Örneğin bir Fransız trajikomedisinde ölü sanılanın birden yaşadığının anlaşılması bu şok benzeri etkiyi ya da sürpriz etkisi yaratır. Yani, yeni ve alışılmamış etkiye şeklini veren bir ölçü vardır. Buna karşılık **Adorno**'nun nitelediği kökten kırılmada, alıcının sözlüğünün tamamen dışında duran, deneyimleri aşan ani bir zor kullanma vardır. Avant-garde için de doğruluğun derecesi bu ani çıkışın sonucu şaşkınlıkla ölçülebilirdir.

Avant-garde şeylerin doğru bir odaklamayla buğusunun çözülüp, geçici beliriş anını hep erteler. Varolanların bakışa cevap veren şekli *eidos*, avant-garde bakış ardında kendisini açamaz. Varolanlardaki tekliğin ve nitel olanın yansısı veya görüngüsü olan *eidos* Grekler için görünendeki değişmez ve özsel olanın açığa çıkmasıdır. *Eidos* duyumsal olana, aşkın olanın poz verişi gibi kavranır ve bir kapalılığın duyuların zorlukla yakalayabileceği bir belirmesi, ele gelir bir imgedir. **Simmel**'in parçalı görünümleri ve **Benjamin**'in diyalektik imgesi eidetik bir görme yolu sayılabilir.

Eidetik bilmenin kuramını **Husserl** yapar. Fenomenoloji, bilincin işlevleri (*cogitatio*) olan, duyum, temsil, yargı ve akıl yürütme yoluyla, görünende gizli özsel olanı açığa çıkartan eidetik indirgeme (*eidetic reduction*) yolunu kullanır. Görüngü, üzerinde zamanını ve uzamını (*epoche*) aldığı bir içkinliğe taşınır. Bu düzeyde görüngüler duyuma doğrulukla karşılık verir ve *eidos*larını açarlar. Öznenin duyumu nesnesiyle eşleşir ve nesnesine bir açıklık kazandırır. Eidetik indirgeme ayrıcalıklı öznenin bakışının sonucu gibidir. Bu bakış özsel ve aşkın olanın izlerini duyumsal olanda bulur. Saf görüngü asıl ve özsel olanın dolaysız verisi sayılır. Görüngüler geçerlilik buldukları bir düzleme doğru gerilerler. "Fenomenoloji görerek, açıklayarak, anlamı belirleyerek ve ayrıştırarak yol alır" (**Taminiaux**, 1991: 19). Bu yolla görüngülerin doğrulukla yerleşebileceği bir ontoloji açılır. Dağınık duran görüngüler bir varlık eksenine doğru çekilirler. Tekil ve parçalı olandan bütünlüklü olana doğru bir çekilmedir bu. Görünenlerin çekirdeği ontoloji, ilişkisiz duran tüm görüngülere ölçüsünü, varlık nedenini verir.

Heidegger, Husserl'in eidetik indirgeme yöntemini kullanırken öznel olana yaslanmasını eleştirir. Bu yöntem görüngüleri insanbiçimli (*anthropomorhic*) bir anlamaya yönelir. Öznel olanın kendisi için ayrıştırdığı, işlevsel kıldığı bir yeryüzü temsili bu yönteme siner ve 'insan öncesi manzara' algılanamaz olur. Görüngü bilincin niyet ettiğini (*intentum*) görmesinden başka bir şeye açılamaz. **Husserl**'in yöntemi öznenin nesnesinden ayrışmasından önceki bir zamana gönderme yapamaz. Kopuk ve parçalı anların verileri öznelliğin Kartezyen düzlemine indirgenmekle kalır. Özsel olanın bilince yaslanmadan kendisini ifşa edemeyeceği varsayımı Husserlci fenomenolojinin açık verdiği yer olur. Öznelliğin bilinç şeması, görüngülerin parçalı dünyasını hep metafizik bir resme dönüştürür. Öznellik işlevli olanın gruplanıp, gerisini dışlamak üzere kurulur. *Eidos*un bakışa karşılık vermesi 'insan öncesi bir manzara' içerisinde gerçekleşir. **Heidegger**'e göre bu Pre-sokratiklerin *lexicon*u yetersiz Grekçe içindeki anlama yoludur. **Heidegger** için 'şeylerin kendisine geri dönüş' deneyimi, **Aristoteles** ve pre-sokratikler tarafından fenomenolojiden daha 'orijinal' yollarla gerçekleştirilir. Şeylerin geri çekilmeyişi, doğru bir optikte kurulmuş, 'insan öncesi' bir bakışla mümkün olur. **Aristoteles** için şeylerin

anlaşılması ve kendilerini açmaları *psuchç* [3] yoluyla olur. Şeylerin biçim bulma iradesini ve görüngüsünü veren *psuchç*dir. *Psuchç eidos*un yapısı, görüngüyü aşan, özsel dokudur. Dolayısıyla doğruluk, varlıklardaki *psuchç*lerin söyleşmesi, birbirleriyle eşleşmeleri, karşılık düşmeleridir. Bu yüzden **Heidegger** 'Aristoteles hakikatı **Husserl**'den daha orijinal kavramıştır' der (Alıntılayan **Taminiaux**, 1991: 50). 'Hakikatın orijinal kavranışı', öznelliğin nesneler üzerine gerdiği pıhtıyı yırtıp, bakışın bir karşılıklılığı (*adaequatio, correspondance*) bulması, animistic bir birleşme yoluyla gerçekleşebilir. Bilincin verileri ise, ekseni özsel olandan sapmış, kendi metafizik çatısına kapanmış, hiperbolik söz oyunlarının sonuçları gibi görünür. Bu yüzden '**Husserl** ancak **Aristoteles**'nin kalfası olabilir' (**Ibid.** : 54).

Modernliğin estetiği de *eidos*un açıklıkla görülebilmesine olanak sağlayan eidetik görüye dayanır. Ancak *eidos* bilincin verileriyle değil, yarı-sezgisel ve yarı-duyumsal, animistik bir birleşmeyle belirir. Bu görüngülerin fenomenolojisini yapmaktan çok, arkeolojisi, jeneolojisidir. Bu yolla seslendirilen, birbiriyle ilişki içinde durmayan, yıkıntı halinde görünen birikintilere, tarih öncesi bir elin sokulup şekil vermesidir. Avant-garde ise parçalı yeryüzü görüntüsünden ne fenomenolojik, ne de arkeolojik bir hikaye çıkartır. Avant-garde, *logos*un yansısı bir aklın verilerinden kaçmasıyla eidetik bir indirgemeyi gerçekleştiremez. Tasarımın nesnesi şekil bulamadan bozulur. Avant-garde tasarımlardaki bu sonsuz yap-boz oyunu, bakışa ilişen yeryüzü görüntüsünü güvenli bir düzleme indirgeyemez. Sonuçta göze çarpan yalnızca kendinde görüngülerdir. Avant-garde bu şekliyle bir görüngü fetişizmi şeklini alır. Ama yapıt içindeki her görüngünün varlık ekseni olma iddiası, yapıtın bir merkezkaç kuvvetin etkisiyle dağılmasına neden olur. Yapıt ayakta durmasının koşulu bir tutarlılık düzlemi (*plane of consistency*) kuramaz. Görüngülerin avant-garde yapıtta buluşmasının tek koşulu, toplulukların damağına ve kitsche yapılacak örgütlü bir baskının geçici coşkusu olur. Şaşırtıcı olandaki geçici şok etkisi ve kendinden geçme duygusu... Kalabalığın ve görüngülerin akışı içinde kitsch, gündelik düzlemde değişmenin ve farklılaşmanın onayı olurken, avant-garde bu varoluş düzleminde bir yadsıma şeklinde ortaya çıkar. Her ikisini de varlık nedeni toplulukların dönemsel kabulleri olur. Avant-garde bu gündelik akışın karşısında akrobatik bir duruşla yayılmacı bir harektin karşısına bir anıt, kendinde bir gövde kuramaz. Avant-garde'ın akrobasisi ve yarattığı geçici açıklık, toplulukların istilasına karşı bağışıklık kuramaz ve yapıt sonuna kadar ayrışır. Avant-garde'ın karşısına aldığı eriyik, yeni ve alışılmamış olanı soğuracak ve tüketecek bir aksiyomatik makine kurar ve avant-garde bu aksiyomatik tarafından içerilmekten kurtulamaz. Avant-garde bu asitik eriyiğe bir karşı-akış oluşturmak isterken, bilgisini bir karşıtlıkla kurmasından, bir eksiklik (*lack*) ve eklenti (*supplement*) olmakla belirlenir. Avant-garde kendi tasarım düzlemini yadsımasıyla, hep bir kaçış momentinde kurulur ve bilgisini aldığı bu düzlemle bağlantısı koptuğu anda, Baudelaire'nin yapıtın yarısı dediği, değişmezlikle ve sonsuz olanla bağını da yitirmiş olur. Avant-garde yapıt sonuçta, zamanın ve uzamın geçici bir poz verişi şeklini alır. Geçici ve aşınmaya açık bir zeminde kurulan yapıt hal değiştirmeyi kendinde bir oluşum gibi sunar. Avant-garde yapıt görüngüyü (*phenomena*) kendilikler (*noumena*) gibi gösterir. Alışılmamış bir etki yaratma isteğinin güdülediği ve görüngülerin yığınağı şeklini alan avant-garde yapıt, bir görüngüler oyunu içinde, kendiliklerin kurulup bozulması olur. Ama bu oyunun düzleminde sofizm ve serbest dolaşan retorik

vardır. Bu yapıtlara hükmeden görüş açıları (*perpective*) değil, kanılardır (*opinion*). İçkinlik düzlemini yitirmiş kanılar, merkezkaç dil oyunları, sözün gramer tanımadan çoğalmasıdır.

Modernliğin estetiği, nedenselliği ya da **Chomsky**'nin tüm dil oyunlarını şekillendiren grameri (*generative grammar*) gibi bir söz-mantığı önermez. Dil oyunları despotik bir söz rejiminin türevi olarak kurulmaz. Söz oluşun sembollere belirti yüklemesiyle ortaya çıkar ve sözün altından hep 'plastik bir orijin' kendisini gösterir. Söz yarı-tâbiyet ilişkisi içinde kurulur. Avant-garde dil oyunları ise altına hep sessizliği ve olmayışı almasıyla bir uçurumun üzerindeki söz çoğalmasıdır. Avant-garde'ın yapıtı yapıp-bozma telaşı ve akrobasisi, kendi dil oyunlarını güdüleyen hiçliği ve uçurumu görünmez kılar. Avant-garde, toplulukların limitlerinde hep bir uçuruma tanıklık eder ve bu sarsıcı deneyimi de el çabukluğuyla örtmeye koyulur. Bu akrobatik duruş görüngülerin oynaştığı sahnenin ardını göstermez; ta ki oyuncuları çekilip, sahne bozulup, avant-garde kendisini tasfiye edene kadar. Bu **Duchamp**'ın son dönem suskunluğunun ve Amerikan naifliğine sığınmasıyla eşleştirilebilecek bir bitiştir. Zaten avant-garde'ın önündeki tek limit olan antropolojik sınırlanmışlık, kendi *telos*unu sessizlik olarak belirler. Söz belli bir yere kadar çoğalır ve bir süre sonra şarlatanca bir 'göz boyayıcılığı' şeklini alır. **Platon**'da sözün böyle sofistike çoğalışına tanık olur ve dağılan sözü yeniden yerine yerleştirmeye, bir ölçü vermeye koyulur.

Lyotard bugüne, 'sofistçe bir duruşun uygun düştüğünü' söyler (**Kolb**, 1990: 36). 'Aklın terörüne' karşı duruşun bir yoludur bu. Aklın eşleşeceği bir temelin ve anlatacağı bütünlüklü hikayenin kalmayışının bunu gerektirdiğini düşünür. Lyotard sözün mantık-dışı ya da paralojik (*paralogy, antilogikoi*) bir seyir izlemesini önerir. Sözün farklılaşması olan dil oyunları, bir bütünlüğü görmenin farklı açılarını, görüş mesafesini ifade etmek yerine, serbest dolaşan kanılar şeklini alır. Kanılar sözün sofistçe deneyimlenmesidir. Bu 'kanıların siyaseti'dir. Dil oyunları bir düzlemin yansısı olamaz ve indirgenemezdir. Bu siyaset çatısında alışılmadık olana açılan dil kurguları vardır. Dil oyunları temsile sığmaz arzunun ve yaşamın serbest bırakılmasıdır. "**Lyotard**'ın dili parçalayışı, dünyayı resmedecek güvenli bir bakış noktası bırakmaz" (**Ibid.** : 35). **Lyotard** dünyanın kurgusu altındaki kayıp bir gövdeyi serbest bırakacak dil içi deneyimler, parçalı görüler ararken sözün serbest dolaşıma sokulmasını gerekli görür. Söz bir gramerin türevi olamayacak bir kendindelik olur. Paraloji, dil içi bir çatışma, gerilimin ve yaratmanın siyaseti olur. Şaşırtıcı ve yeni olan doğru siyasetin olanağını taşır. Söz tüm olanaklarıyla dünya kurgusunun içine bırakılır ve seslendirilmemiş olan yakalanmaya uğraşır. Bu durumda "önemli olan kıvraklık, hız ve şekil bozma (*metamorphose*) yetisidir" (**Ibid.** : 41). **Habermas** sözü ortak bir *logos*a çekmek, anlamanın olanaklarını ararken, **Lyotard** *logos*un parçalanmış resmini çizer. **Kolb**, **Lyotard**'la **Habermas** arasındaki bu gerilimi, **Platon** ile sofistlerin savaşımına benzetir. **Lyotard** kamuya ait, bölünmemiş bir söylemin bulunamayacağı iddiasındadır. Kamunun orta yerinde kurulan *logos*, dil oyunlarının ve kanıların momentumuyla dağılır. Bu yüzden kamu söylemi akılsal bir buluşma yeri değil, ancak işlevsel bir uzlaşmanın alanı olabilir. Paraloji, sözde kamu söylemi içinde, ayrışmayı ve ekseninden kopan sözü önermesiyle, manyetizmasından kurtulmuş dil oyunlarıyla, ölçüsüz bir söz çoğalmasıdır. Paraloji, gramersiz, tabiyeti olmayan, sahipsiz sözlerin siyasetidir.

Avant-garde da gövdesinden kopup geri dönmeyen dil oyunlarıyla sözün paralojik çoğaltılmasıdır. Yapıt kendisine yetmez ve uçuşan görüngülerin koleksiyonu halini alır. **Lyotard**'ın gövdesiz ve gramersiz dil oyunları için kurguladığı modernlik-sonrası sahne, modernliğin çatısı altında, Avant-garde'la zaten deneyimlenmiştir. **Duchamp**'ın belirti yüklü sessizliği de sanki bu kurgunun sonucu gibidir. Söz ölçüsünü yitirip, çoğalmaya başladığında bir uğultu, Amerikanların 'beyaz gürültü' (*white noise*) dedikleri ayrışmamış bir söz bolluğu başlar. Buna karşılık modernliğin estetiği, ne **Lyotard**'gibi *logos*u parçalamaya, ne de **Habermas** gibi *logos*u yeniden şekillendirmeye koyulur. Sözün limitlerinde hep bir boşluk, geçişlere ve oluşa meydan bırakan bir açıklık bırakır.

KAYNAKÇA:

1. Bague, Ronald; Deleuze and Guattari (1990). Routledge, London and NY.

2. Baudelaire, Charles; The painetr of Modern Life and Other essays (1969). (Trans: Jonathan Mayne), Phaidon Press, London.

3. Benjamin, Walter; The work of Art in the Age of Mechanical Reproduction (2/25/98). Web Source: www. english. upenn. edu/~dwadswor/sci_benj. html.

4. Bürger, Peter; Theory of Avant-garde (1992). (Trans: Michael Shaw), Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.

5. Calinescu, Matei; Five Faces of Modernity (1987). Duke Univ. Press, Durham.

6. Davies, Judy; The Futures Market: Marinetti and Fascist Milan (Timms and Collier (Eds.); Visions and Blueprints (1988) içinde. Manchester Univ. Press, Manchester).

7. Deleuze, G. and Guattari, F. ; What is Philosophy (1995). (Trans: Hugh Tomlinson and Graham Burchill), Verso, London.

8. Frisby, David; The Aesthetic of Modern Life (1991). Theory, Culture and Society, vol: 8, pp: 73-93.

9. Frisby, David; Georg Simmel: First Sociologist of Modernity (1985). Theory, Culture and Society, vol: 2, pp: 49-67.

10. Kolb, David; Postmodern Sophistications (1990). Univ. of Chicago Press, Chicago.

11. Mattick, Paul; Mechanical Reproduction in the Age of Art (1993). Theory, Culture and Society, vol: 10, pp: 127-147.

12. Perez, Rolando; On An(archy) and Schizoanalysis (1990). Autonomedia, NY.

13. Radnoti, Sandor; Mass Culture (Heller and Feher (Eds.); Reconstructing Aesthetic (1986) içinde. Basil Blackwell).

14. Simmel, Georg; The Conflict in Modern Culture and Other Essays (1968). (Trans: Peter Etzkorn), Teachers College, NY.

15. Taminiaux, Jacques; Heidegger and the Project of the Fundamental Ontology (1991). (Trans: Michael Gendre), State Univ. of NY Press, Albany.

DİPNOTLAR:

1. Bir radyo reklamında şu sözlerde bir cıngıla rastlanabilir:

"Daphne su perisiydi / O bir efsaneydi / Apollon bile ulaşamamıştı ona
Ama o artık parfüm / Ulaşmak kolay".

2. Benjamin çoğunlukla geçmişi romantikleştirmekle suçlansa da, o bütün tesbitlerini yaparken zorunlu bir bozulmadan sözetmez; hatta tasvir ettiği estetik kırılmada siyasi bir güç de bulur. Bu kırılma aynı zamanda Modernliğin estetiğini şekillendirir.

3. *Psuchç*, ruh (*soul*) ya da akıl (*mind*) olarak çevirilmiştir. Ancak Aristoteles için maddenin içine dolan ve özsel bilgisini veren, serbest dolaşan bir kendiliktir. Azra Erhat çok karşılamasa da *İnsan Nedir* kitabında, Türkçe'ye can diye çevirilebileceğini yazar.

Aristoteles'te insanın işlevi*

M. Craven Nussbaum

Aristoteles'in işlevsel söyleminin herhangi bir çözümlenimi –özellikle burada olduğu gibi, **Aristoteles**'in pratik uslamlama ve insan eylemlerinin açıklanımı ile bağıntılı olarak– son derece güç ve problematik tartışmalardan biri olan *Nicomachean Ethics* 1.7'de içerilen insanın işlevine ilişkin ünlü tartışma hakkında belli bir kavranımı gerektirir[1]. Bu tartışma ise, hem genel olarak **Aristoteles**'in teleoloji ve hem de onun ahlak üzerine olan çalışmasının amaçları ve onun yöntemlerinin doğru bir biçimde değerlendirilmesi bakımından birçok güçlük arz eder. Ben burada yalnızca tartışmanın kendisinin ortaya koyduğu problemleri kısaca sergilemeye çalışarak, onun içeriği ve sonuçları üzerine makul bir yorumu vermek ve yine bizim **Aristoteles**'in ahlaktaki amacını anlamamız bakımından bu tartışmanın neyi ifade ettiğini kısaca göstermeye çalışacağım.

Biliyoruz ki Aristotelian işlev –yüklemleme tartışmalarının kendileri genel olarak bir *kompleks içerici– sistemin* –bir hayvan, bitki veya makine– daha basit sistemlere ve parçalara indirgenerek analiz edilmesi ile ilgilidirler. X'e bir işlev yüklemlemenin anlamı bir sistemde bütün organizma için söz konusu olan hangi yaşamsal aktivitenin gerçekleştiğini göstermektir. Biyoloji üzerine olan çalışmalarda işlevler, varlıklara hiçbir zaman bütünsel olarak yüklemlenmez; çünkü bu hiçbir analitik amaca hizmet etmez. Fakat *Nicomachean Ethics*'te aniden garip bir pasaj ile karşılaşırız:

Daha net bir açıklama verilebilir..., eğer biz önce insanın işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilirsek. Çünkü aynı bir flüt çalanın, bir heykeltraşın veya herhangi

---

* Bu çalışma M. Craven Nussbaum'ın aşağıda belirtilen kitabından alınarak Türkçe'ye çevrilmiştir: *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

bir sanatçının sahip olduğu gibi, genel olarak, bütün diğer her şeyin de bir işlevi veya aktivitesi vardır. Ve iyi olan şeyin kendisinin bir işleve ilişkin olduğu düşünülür. Dolayısıyla bu, insan için de doğru olarak görünmektedir; eğer insan herhangi bir işleve sahip ise. Şimdi, marangoz, ayakkabıcı belli bir işleve veya aktiviteye sahip de, insan değil midir? O hiçbir işleve sahip olmadan mı vardır? Veya göz, el, ayak ve genel olarak her bir parçanın açıkça belli bir işleve sahip olduğu ortadadır. Bunu göz önüne alan biri benzer biçimde bütün bunlardan ayrı olarak insanın da bir işlevi olduğunu öne sürebilir mi? Bu o zaman ne olabilir? Yaşam bitkilerin bile paylaştığı ortak bir özellik olarak görünüyor, fakat biz insana özgü olan şeyin ne olduğunu arıyoruz (to idion). *Dolayısıyla, beslenme ve büyümeyi insana özgü olan yaşamın dışında tutalım. Bunların ardından duyusal yaşam gelecektir, fakat onun da at, öküz ve her hayvanda ortak olduğu görünmektedir. Bu durumda geriye yalnızca insanın akılsal yanını teşkil eden aktif yaşam kalmaktadır.* (1097b 25 ve ilerisi, tr. **Ross**)

Fiziksel organ, göz, bir hayvanın yaşamında son derece önemli, özsel bir aktiviteyi gerçekleştirir. Biz gözün işlevini bildiğimizde, hayvanların göze sahip olmalarının ne demek olduğunu da biliriz. Benzer bir biçimde "ayakkabıcının işlevi nedir" sorusu, bizim toplumda neden ayakkabıcıya sahip olduğumuzu anlamaya da yardım eder. Bir büyük içerici sistemin çalışmaları, onu oluşturan parçalara etkin işlevler yüklemlenerek analiz edilmektedir. Bizim ilk yapacağımız şey, insanın akılsal özne olarak tanımlandığı içerici sisteme yönelerek, ne gibi bir bütünsellik içinde insanın pratik uslamlamasının özsel bir aktivite oluşturduğunu sormaktır. Eğer tartışmanın kendisi, **Hardie**'nin inandığı gibi, insanın yapay bir şey olduğunu ima etmiyorsa –çünkü bir araç belli bir kullanıma izin verecek biçimde yapılmıştır[2]– o en azından bizim bütün evrene bakmamızı ve insanın amacının, yaşam ve *bütünün* aktivitesi ile nasıl bir uygunluk içinde olduğunu sormamızı ister görünür. Fakat daha önce tartıştığımız gibi, böyle bir yaklaşım **Aristoteles**'in sınırlanmış teleoloji anlayışına aykırı olabileceği gibi, onun bütün sistemine de ters düşer.

Ancak böyle bir plana dair herhangi bir işaret tartışmanın kendisinde yoktur veya böyle bir tartışmanın kendisinden kalkılarak ulaşılan sonuçlarda böyle bir şeyi sezmek söz konusu değildir. Tartışmanın kendisi, kendini insanın kapasitelerinin analizine adamış olarak, hangilerinin diğer yaşayan varlıklarla paylaşılıp paylaşılmadığını sorar. Ve onun varmış olduğu sonuç, yalnızca insan yaşamının ayırt edici olarak pratik aklın aktivitesini içerdiğidir. Ne I-7 ve ne de X. kitapta tanrısal plan veya evrensel amaca dair herhangi bir şey vardır. Hatta bize Tanrısal olanı gerçekleştirmemiz önerildiğinde ve kendimizi içimizde olan Tanrısal öğe ile tanımlamamız söylendiğinde bile, bu hiçbir biçimde Tanrı'ya veya Tanrısal bir plana hizmet etme amacına yönelik değildir. Buna ek olarak **Aristoteles**, "Neden insanlar vardır?" sorusuna karşı en ufak bir ilgi duyduğunu da hiçbir yerde göstermez.

İşlev yüklemleme tartışmaları ile söz konusu tartışmanın paylaştığı şey, birincisinin analiz etme amacına yönelmesi değil, fakat onun ayırt edici veya bir şeye özgü olan şey her ne ise onunla ilgili olmasıdır. Onların sordukları temel soru, diğer hiçbir şeyin onun gibi yapamadığı bu şeyin ne olduğu, onu kendi türünün üyelerinden ayıran farklılığın ne olduğu, türün üyesi olarak değil, kendisi olarak onun neden olduğu aktivitenin ne olduğuna dairdir? (Physics. II. 3)[3]. **Aristoteles**'in verdiği örnekler ve işlevsel-terminolojisi yakından incelendiğinde onların yanlış yönlen-

dirici olduğu yadsınamaz. Ancak ilgili konteks açıkça gösterir ki **Aristoteles** yalnızca daha sınırlı bir benzetme ile ilgili idi; ve aslında o konu ile ilgili genel kavrayışında bir değişmeyi ifade etmiyordu.

Fakat bunu söylemek bizi yalnızca tartışmanın kendisinin doğurduğu gerçekten çok zor soruların başlangıcına geri götürür. Çünkü biz şu soruların yanıtlarını bilmek durumundayız:

1. **Aristoteles** neden bir etik soruşturmanın başında insanın doğasının ne olduğuna dair bir kuramı geliştirmekle ilgilidir?
2. Neden böyle bir analiz çalışmasının sınırları içinde **Aristoteles** *ortak olarak paylaşılmayan* aktiviteler üzerinde önemle ve ısrarla durur?
3. Neden ortak olarak paylaşılmayan aktiviteler arasında **Aristoteles** birkaçını alıntılar ve pratik aklın aktivitesine ilk ve en önemli yeri verir?[4]

Bizim amacımız açısından ilk soru en fazla öneme sahip olandır. Burada **Aristoteles** şunu söyler gibi görünür: Eğer biz, insanın ne olduğunu bilirsek aynı zamanda onun nasıl eylemesi gerektiğini de biliriz. Öyle görünüyor ki **Aristoteles** insanın doğasına ilişkin davranış normlarını gerçek yaşamın gözlenmesinden türetmekte. Daha da ileri gidilerek düşünülmektedir ki **Aristoteles** insan doğasına ilişkin gözlemlerine a priori bir nitelik yüklemleyerek, onları ahlak biliminin sorgulanamaz, değişmez temeli olarak almaktadır.[5] **Aristoteles**'in konu ile ilgili düşüncelerini uygun bir biçimde çözümlemeye geçmeden önce, biz şu soruları sormak zorundayız.

1. **Aristoteles**'e göre iyi bir yaşama ilişkin yapılan değerlendirmede –insan doğası da göz önüne alınarak– düşünmenin işlevi nedir?
2. **Aristoteles** kendi bilimsel incelemelerinde düşünmeye ne gibi bir işlev yükler?

Hangi iyiye yönelme konusunda neden insanın X, Y ve Z kapasitelerine sahip olduğu ve bunların içinden de yalnızca Z'nin diğer ilgili türlerle paylaşılmadığını bilmek önemli olsun? Ben bir bireyim ve benim için iyi olan şeye karar vermede neden diğerlerinin amaçları benim için önemli olsun, hatta neden benim türümün üyeleri benim için önemli olsun? **Aristoteles**'in buna yanıtı, burada da belirmeye başladığı gibi ve *Ethics*'te olduğu gibi, doğal yanılsamanın kaba bir formu değildir, ama insanın düşünme etkinliğine ilişkin son derece ince ve güçlü bir gözlemdir. Burada, **Aristoteles**'ten arzuladığımdan daha az metin alıntılarıyla da olsa, tartışmanın kendisi kısaca şöyle ifade edilebilir: Biz, kendimiz için iyi olan hakkında düşündüğümüzde bile, tek başına yaşayan, yalnızca kendi iyiliği ile meşgul olan varlıklar değiliz. Tam tersine, biz insanlar mutlu ve tatmin edici bir yaşam için başkalarının yardımını ve onayını isteyen sosyal varlıklarız. Dolayısıyla bizim düşünmemizin gerisinde doğrulama yer alır. İyi bir yaşamın diğer insanlar için de iyi olduğunu kanıtlamamız gerekir. Bu nedenledir ki, diğerlerinin onayını kazanma ve uzlaşmaya varma bizim yaşamımızın ve girişimlerimizin temelini teşkil eder; çünkü insan toplumunda yaşadığımıza göre kendine saygı *temel bir iyidir* bizim için. Bundan dolayıdır ki biz basit olarak kendi kendimize, "Benim için iyi bir yaşam nedir?" diye sormak yerine, "İnsan için iyi bir yaşam nedir?" diye sormak durumundayız.

Örneğin, nasıl bir yaşam sürdürmeliyim ki, bu aynı zamanda diğer insanlar için de iyi olsun? *Düşünme boşlukta olmaz, fakat o ancak polis'te gerçekleşebilir.* Düşünme etkinliğinden önce, ben kendimi belli bir grubun üyesi olarak tanımlarım, yani insan türü olarak ve benim belli bir eyleme ilişkin düşüncelerim insanın ne olduğuna dair bazı varsayımları temel alır. Buna ek olarak ben nasıl bir topluluğa ait olduğumu ve hangi tür insanlarla uzlaşmaya çalıştığımı da düşünürüm. **Aristoteles** birden fazla yerde, düşünmenin belli bir insan kavranımından başladığını gösterir ve işte bu kavranımın kendisi de bütün bir sistemi belirler. "Herkes kendisi için iyi olan ne ise onu ister; fakat hiç kimse bir başka şey olarak her şeye sahip olmayı istemez (örneğin bir Tanrı'nın iyiye sahip olması gibi); insan ne ise ona göre seçer." (*Nicomachean Ethics*: *1166a 19 ve ilerisi*) Ne de insan kendi arkadaşına onu bir başka şey yapacak iyiyi diler; düşünme ve iyiyi dileme, eğer bir anlamı ifade edecekse, *hylomorphic* insan tanımı kuramının sınırları içinde kalmak zorundadır. "Bir arkadaş kendi arkadaşına onun iyiliği için iyilik diler –böylelikle o her ne tür bir varlıksa öyle kalmak zorunda kalacaktır; bundan sonradır ki bir arkadaş kendi arkadaşına bir insan olarak en büyük iyiliğe sahip olmasını dileyebilir." (*Nicomachean Ethics 1159a 5 ve ilerisi*). **Aristoteles**, **Platon** gibi insanın tanımlanmasının ahlaksal düşünmede önemini kavramıştı; fakat onun *hylomorphic* insan kuramı, **Platon**'un dualist anlayışını yadsımamasına karşın, insanın kendi içinde Tanrısal bir töze sahip olduğunu reddeder.

O zaman biz, insan için en iyi olan yaşamın ne olduğu hakkında anlaşmaya varmayı denemeden önce, insanın ne olduğu konusunda bir anlaşmaya ulaşmayı istiyoruz –bir yaşam ki diğerleri için de doğru olduğu gösterilebilsin–. Benim burada ifade etmiş olduğum kadarıyla, tartışmanın kendisi *kendiliğinden kanıta* hiçbir göndermede bulunmadığı gibi, sahip olduğumuz kapasitelerin Tanrı tarafından verildiği ve sonuçta bizim onları gerçekleştirmeye yöneltildiğimiz gibi herhangi bir düşüncenin izlerini de içinde barındırmaz. **Aristoteles** bu tartışmayı *perigegraphtho* (1098a 20) olarak sunar ki, o zaman içinde ve söz konusu olayın doğası tarafından belirlenen sınırlar içinde anlaşılabilsin. Bundan kısa bir süre sonra da (1098b 10 ve ilerisi) o, *ta legomena*, yani söylemiş olduğumuz şey ve düşünmenin önemi üzerinde ısrar eder[6]. Doğru bir açıklama gerçeğin kendisi ile uyuşur; ama yanlış olan zaman içinde ortadan silinip gider. *Ethics* kendi açıklamasını eyleme ilişkin olarak *phainomena* veya *legomena* üzerine kurar. **Sokrates**'in *akrasia* hakkındaki düşüncelerinin eleştirildiği VIII. kitap (özellikle 1145b 20-27 karşılaştırılırsa) **Aristoteles**'in en ünlü ve en bütünsel bir biçimde yönteme ilişkin iddialarının gerçekleştirildiği yerdir. (1145b 2 ve ilerisi): Diğer alanlarda olduğu gibi, biz ahlakta da *olanlara* dönmek zorundayız; olan şeylere bakarak problemler üzerinde çalışmalı ve eğer mümkünse problemlere ilişkin şimdiye kadar söylenenlere dönmeli ama bu mümkün değilse, onların arasında en önemli olanları, çalışmamıza dahil ederek üzerinde çalıştığımız soruna bir çözüm getirmeliyiz. Ahlak felsefesi bizim ortak düşüncelerimizden ve söylemlerimizden başlar ve onlar aracılığı ile gerçeği, doğru ve uygun bir biçimde kavramaya yönelir.

İnsanın doğasının ne olduğuna ilişkin tartışma, bu genel amacın gözardı edil-

diğine dair hiçbir kanıtı içermez. Bu tartışmanın konteksi ve içeriği gösterir ki o, insan için iyi olan yaşamın ne olduğuna dair ortak bir düşünceye varmayı denemeden önce, bizim insanın ne olduğuna ilişkin ortak düşüncelerimizin anlamını açık kılma yolunda bir girişimi ifade eder. **Aristoteles** konu ile ilgili çalışmasını düşünen insana yöneltmiştir (1095a 6 ve ilerisi) –o, yaşamı gelişigüzel yaşamak isteyen değil– ama onu planlamak isteyendir. Dolayısıyla **Aristoteles** problemlerin çözümü ile ilgili olan *Ethics*'in düşünen insan için anlamlı olacağını, farklılık yaratacağını ifade eder-fakat bu *Ethics*'in onları *a priori* doğrulara eriştireceğinden değil, ama hedefe oklarını yöneltenler gibi, amaçladıkları şey hakkında daha açık bir görüşe sahip olmayı sağlamasıdır. (1094a 33-34). **Aristoteles**'e göre biz etik olana ilişkin, daha önceki önemli ve yetkin düşünceler ile rasyonel temelde birbirleri ile yarışan düşünceler arasında geniş bir uzlaşmaya ulaşmayı amaçlamalıyız — bu daha çok **Rawls**'ın "wide reflective equilibrium" kavramına benzer. O, kesin olarak a priori kavramlara gitmeyi reddederek, akıl sahibi varlıklar olarak insanlar arasında göreli olmayan anlaşmaya varılabileceği hususunda ısrar eder.[7]

Fakat bu yine de insanın ne olduğuna dair çözümlemenin ahlaka ilişkin rasyonel düşünceyi nasıl etkilemesi gerektiğini tam olarak anlatmamaktadır –ve özellikle neden **Aristoteles**'in insanın kendine özgü aktivitesi veya *ergon*'u ile ilgilendiğini de–. Bu çalışmanın sınırları yukarıda ifade edilen benzer soruların ayrıntılı bir biçimde tartışılmasına izin vermemektedir. Fakat akıl üzerinde ısrarla durulmasına ilişkin mümkün ve doğru bir açıklamanın yapılabileceğini düşünüyorum. Genel olarak I. kitap boyunca, **Aristoteles**'in temel kaygısı hedonizm üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. "Birçok insanın kölesel bir yaşamı tercih ettiği görülmektedir ki, böyle bir yaşam ancak hayvanlar için uygun olabilir." (1095b 19) **Aristoteles** bizim hayvanlarla ortak olarak paylaştığımız kapasitelerin kullanımını en aza indirmeyi öneren bir iyi yaşam anlayışını önermemektedir[8]. Erdemlere ilişkin yapılan açıklamalarda *asketik* olan insanın en az, salt duyusallığa dayalı olarak yaşayan insan kadar eksik, bozuk olduğu söylenir. *Ergon* tartışması bizim kendi kendimizi yalnızca akla sahip varlıklar olarak düşünmemizi öneriyor olamaz – ki zaten böyle de değil. Fakat, insanın kendine özgü aktivitesi üzerinde ısrarla durulmasında şu etkenler önemli olmuş olabilir:

1. Hedonizmin meydan okuması.
2. Pratik aklın *architectonic* işlevi: O, ama yalnızca o, hem akıl ve hem de hayvanlarla ortak olarak paylaşılan aktivitelerin kompleks insan yaşamındaki uygun yerini belirleyebilir. **Aristoteles** akıl sahibi olarak etkin olarak düşünen dinleyicilerine bir yaşam önerir. Bu yaşam:

   (1) İnsanın sahip olduğu bütün yeteneklerin kullanımını içerir ve bu gerçek bir insan yaşamıdır. O böyle bir yaşam olarak bir bitki veya bir inek tarafından da sürdürülebilecek olan yaşamdan farklıdır.

   (2) İyi yönetilmiş ve planlanmış olması bakımından diğer varlıklarla paylaşılan ve paylaşılmayan aktivitelere uygun ve gerekli önemi verir — ve bu da böyle bir yaşamın pratik akıl tarafından biçimlendirildiği anlamına gelir.

Aristoteles'e göre biz, insanın ne olduğu üzerine gerçek anlamda bir düşünmeye yöneldiğimizde, pratik aklın yönetimi altındaki bir yaşamı kölece veya inekçe haz yaşamına tercih edeceğimiz gibi, herhangi bir düzene ve yöne sahip olmayan yaşama da tercih ederiz. Biz bütün kapasitelerimizi kullanabileceğimiz bir yaşam isteriz. Böyle bir yaşam ise hem akılsal aktiviteyi ve hem de akılsal yönlendirmeyi içerir.

Çeviri: H. Nur Erkızan

DİPNOTLAR:

1. Clark, Stephen R.L., *Aristotle's Man*, Oxford, 1975. Bu çalışma konu ile ilgili son derece ilginç ve açıklayıcı bir tartışmayı içerir (bölüm II. 1) ki ben de genel olarak ona katılmaktayım. Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, 1975. Cooper ise söz konusu olan tartışma ile *Eudemian Ethics*'te olan tartışma arasında algılanabilir bir karşıtlık çizer. (Özellikle 145, n.2, ve 148 n.5)

2. Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968 (özellikle s.23)

3. Clark'ın yukarıda adı geçen çalışmasında (s.26) ulaştığı sonuç şudur: *ergon* ve *eidos* birbirinin aynıdır; yani onlar birbirine özdeştir. Benim de iddia edeceğim gibi, Aristoteles gerçekten de iyi bir yaşamın *eidos*'a ait bütün kapasitelerin uygun bir biçimde kullanımını içermesi gerektiği üzerinde önemle durur. Fakat Aristoteles'te *ergon* teriminin açık olarak *eidos*'un bir parçasını oluşturan *idion* için kullanıldığı görülmektedir. (1097b 34); yani paylaşılmayan şeyi ifade etmek için (*differentia*)

4. Clark'ın çalışmasına bakılabilir. s.17; ayrıca Aristoteles'in biyoloji üzerine olan çalışmalarında da diğer örneklere rastlanabilir.

5. Maritain'in *The Right of Man*'deki yorumunu karşılaştırabiliriz. Ona göre biz hepimiz aynı bir piyano gibi dışsal ve bağımsız bir şey tarafından ne gibi bir ses üreteceği belli olan varlıklarız. İnsanın doğası bütün zamanlarda Tanrı tarafından belirlenmiştir ki onu kabul veya red etmek bizim elimizde olan bir şey değildir. Biz her ne tür bir doğaya sahip isek, bu doğa *verilmiş* bir doğadır. Biz ya kendimizi Tanrının bize vermiş olduğu bu doğaya uygun olarak eyleyen bir varlık olarak kabul ederiz veya değersiz şeyler olarak bir tarafa atılmak durumundayız Maritain, J., *The Rights of Man and Natural Law*, New York, 1943, s.61.

6. Owen, G.E.L., "*Tithenai ta phainomena*", Aristotle et les problèmes de méthode, Symposium Aristotelicum 2 (1960).

7. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass, 1971. Özellikle s.20-21 ve 48-53. Bu yaklaşım Sidgwick tarafından paylaşılır ki o aynı Rawls gibi bunu Aristoteles'e geri götürür. Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Seventh Edition, London, 1907. O, bu çalışmanın önsözünde şunları söyler: "Aristoteles'in bize verdiği şey kendi yaşadığı toplumda ahlaka ilişkin var olan ortak düşünceler olmakla birlikte, onların son derece dikkatli bir biçimde incelenerek tutarlı bir dizgeye indirgenmesidir. Aristoteles'in ahlaka ilişkin düşünceleri ona *dışsal* bir kaynaktan gelmiş olmayıp, fakat *bizlerin*, onun ve başkalarının söz konusu problemlere ilişkin söylemlerinin akıl tarafından düzenlenimidir."

8. Bu açıkça *Nicomachean Ethics* 1-IX için doğrudur; X. kitap son derece güç problemleri konu edinir. Cooper' yukarıda anılan çalışmasında X. kitapta karşılaşılan çözümü zor olan problemleri ele alır ve ek olarak *Nicomachean Ethics*'e bağlı kalarak *bütünselci amaç* anlayışını son derece ikna edici bir biçimde savunur.

Goethe ve aşılmış kaygı

Gabriel Marcel

Sartre'ın bunaltı kuramının sonuçta bir patavatsızlık ahlakında eridiğini söylemiştim. *Sinekler*'in sonu bana, bu savı tek başına doğrular görünüyor. **Klytaimestra** ve **Aighistes**'in öldürülmesinden sonra kalabalığın linç etmeye kalkıştığı **Orestes**'in, suçunun tüm sorumluluğunu yüklendiğini hatırlayalım. Kalabalığa seslenir ve işleyenin üstlenme yürekliliğini gösteremediği **Agamemnon**'un katlini hatırlatır: "İşleyenin katlanamadığı bir suç, artık kimsenin suçu değildir, değil mi? Nerdeyse bir kazadır bu. Suçluyu kralınız gibi karşılamıştınız ve eski suç, tıpkı efendisini kaybetmiş bir köpek gibi sızıldanarak duvarlar arasında dolaşıp durmaya başladı. Bana bakıyorsunuz Argoslular, gördünüz ki suçum, tamamen benimdir; ben onu apaçık istedim, o benim yaşama nedenim ve gururum, beni ne suçlayabilir ne de bana acıyabilirsiniz ve bu yüzden sizi korkutuyorum. Yine de, ey insanlarım, sizi seviyorum ve aslında sizin için öldürdüm. Sizin için. Şimdi ben sizdenim, ey uyruklarım, birbirimize kanla bağlıyız ve sizin kralınız olmaya layığım... Ama ürkmeyin Argoslular, kurbanımın tahtına kan içinde oturmayacağım: bir tanrı bana bunu sundu ve hayır dedim. Topraksız ve uyruksuz bir kral olmak istiyorum. Elveda insanlarım, yaşamaya bakın: burada her şey yeni, her şey başlamak üzere. Benim için de yaşam başlıyor."

Anlam bakımından böyle ağır bir metin, uzun bir yorumu gerektirir. Ama benim için burada açıkça göz önüne çıkan, bütün bunaltının yitip gitmesinin yanısıra, gerçekte, suçluluk duygusunun bir tür övüngenliğe yer açmasıdır; bu da ancak, **Orestes**'in, (ya da **Sartre**'ın) ilahi yasaların bütün anlamını yitirmesi anlamında dindarlığı tümden yitirmesiyle olanaklıdır. Ama bu koşullarda trajik olan kendiliğinden yürürlükten kalkar.

Heidegger'in ölüme yazgılı, ölüme bırakılmış varlığı burada derin bir bozulmaya uğrar. Zaten **Sartre** da *Varlık ve Hiçlik*'de "ölüm, benim özgün olanağım olmanın uzağında, olumsal bir olgudur ve böyle olduğu haliyle ilkece benden kaçar ve aslında benim olgusallığımla ilgilidir... Ölüm sırf olgudur, tıpkı doğum gibi; bize dışardan gelir ve bizi dışardan dönüştürür. Aslında ölüm yaşamdan hiçbir biçimde farklı değildir ve olgusallık olarak adlandırdığımızda yaşam ve ölümün özdeşliğidir." (agy. s. 630) demekle Alman filozofuyla olan uyuşmazlığını açıkça belirtir. **Sarte**'ın her girişiminde karakteristik olan ve karşılığında insan özgürlüğünün belli bir yüceltilmesini doğal olarak taşıyan şu, varoluş koşullarından kutsallığı kaldırma iradesi, daha açık belirtilemezdi. **Sartre**'ın düşüncesi burada kesinlikle anlaşılmaz, çünkü o "özgürlüğe mahkûm olduğumuzu" da yazabilmişti; bu da özgürlüğün asla bir kazanım değil de daha çok, önceden de dediğim gibi hiçlikle yüklü olmamız olgusuna karşılık geldiğini düşünmemize yol açar.

Şimdi, herhangi bir bağlama yapmaksızın **Sartre**'ın en ufak bir biçimde sözünü etmeye heveslenmediği ve onu 'bağlanmış' bir düşünür olarak görmek zor olduğundan, **Sartre**'ın kendisini hiç sevmediğini öğrendiğimde şaşırmadığım dahi bir insana, **Goethe**'ye geçmek, elbette garip hatta belki utanç verici bile görünebilir. Aralarında kurulabilecek tek ilgi, **Goethe**'de kaygının belli bir tarzından sözedilebilse de bunaltıya benzer hiçbir şeyin bulunamayacağı, hatta **Nietzsche** hakkında sözettiğim aşılmış bunaltının bile bulunmadığı olgusunda yer alır.

Heinrich Weinstock *İnsancılığın Trajedisi* adlı dikkat çekici kitabında, **Winckelmann**'ın 1768'de Trieste'de işkenceler altında öldürüldüğünü duyduğunda **Goethe**'nin gösterdiği oldukça anlamlı tepkiyi yazar. Büyük estetikçinin anısına 1805'te yazdığı çalışmada, iğrenç bir han odasında gerçekleşen bu sonun korkunçluğunu belirgin bir biçimde azaltır ve tersine, ne yaşlılığı ne de zayıflıkları tanımadığı ve varoluşunun doruğunda öldüğü için onu mutlu saymamız gerektiğini söyler: **Goethe**, böylesine yüce bir şansın karşısında birkaç saniyelik acı ya da korkunun hiçbir anlamı olmadığını düşünür gibidir. **Lessing**'in eskilere yönelik incelemesinde, ölümde yumuşak bir nitelik, uykunun ikiz kardeşini görmeleri nedeniyle onları kutladığı metnini de, aynı anlayış içinde bütünüyle onaylar.

Yine aynı anlayış doğrultusunda, **Wieland**'ın ölümünden sonra, şairin bedenini görmekte ısrar eden **Falk**'a çatar: "Arkadaşlarımın bende saklı duran güzel anılarını, yüzlerinin uğradığı kadavra dönüşümünün anısıyla ne diye bozayım?... **Herder**'i, **Schiller**'i ve dul düşes **Amélie**'yi tabutta görmemek için kendimi kolladım. Ölüm, en sıradan portrecilerden biridir. Kendi payıma ben, belleğimde arkadaşlarımın cenaze maskelerinden farklı bir biçimde canlanmış bir imgeyi saklı tutmak isterim... Bunu sizden saklamayacağım, **Schiller**'in bizi bırakıp gittiği tarzda en hoşuma giden şey tam da burdadır. Hiç duyurmadan Weimar'a geldi ve sessiz sedasız ordan gitti. Ölüm gösterileri, işte hiç haz duymadığım şeyler."

Korkutucu, itici olanla kurulabilecek her bağlantıdan kaçınma uğraşı altında, bastırılmış bir bunaltının gizlendiği öne sürülebilir ve sahiden de pekâlâ böyle olabilir. Yine de, **Goethe**'ninki gibi bir durumda önemli olan, kişinin bütün yaşamı boyunca ve yapıtının içinden kendi kendisini kurma tarzıdır. Bana öyle geliyor ki,

Goethe gibi birinde bunaltıya herhangi bir yer açmaya çalışmak epeyce riskli olacaktır. Aynı şey kaygı için de geçerli mi acaba? Her şey kaygıyı nasıl tanımladığımıza bağlıdır ve **Goethe** olsun, bir dahaki konuşmada sözedeceğim **Gide** olsun, bu örnekler, şimdiye kadar yapageldiğimiz ayırımlardan daha belirgin ayırımlara girişmemizi zorunlu kılar.

Başka bir dile epey zor çevrilebilen ama **Goethe** ve romantikler için derin bir deneyimi ifade eden Almanca bir sözcük, *Sehnsucht* sözcüğü vardır; bunu özlem ya da nostalji ya da nostaljik özlem diye çevirebiliriz. Bu arada nostalji sözcüğü, kökeninde istenilir bir geri dönüşü içerirken, *Sehnsucht*'un yapısında böyle bir şeyin olmadığını belirtirim. Ama öyle sanıyorum ki *Sehnsucht*'un belli bir kaygıyı gösterdiği ve Fransızca terimin de belli bir doyumsuzluğa denk düştüğü ciddi bir biçimde öne sürülebilir. Burada **Goethe**'nin *Doğu Batı Divanı*'nda yer alan ve *Selige Sehnsucht* başlıklı, anlamlı şiirini alıntılayacağım. İşte, kaçınılmazcasına yaklaşık çevirisi:

Bilgeden başkasına söylemeyin
Çünkü yığın dalga geçer hemen:
Yüceltmek istiyorum Yaşayan'ı
Alevler içinde ölüme istek duyan.

Aşk gecelerinin tazeliğinde
Yaşamı aldığında, yaşamı verdiğinde
Garip bir duygu hissedersin
Sessiz bir meşale parladığında.

Karanlık gölgenin içinde
Kapalı değilsin artık
Ve yeni bir arzu seni
Sürükler daha yüce bir evliliğe.

Hiçbir mesafe bezdirmez seni
Uçarcasına koşarsın, büyülenmiş,
Ve sonunda, ışığın sevgilisi,
Ey kelebek, eriyip gittin işte!

Öl ve dönüş!
Bunu anlamadıkça,
Silik bir konuk kalırsın
Bu karanlık topraklarda.

Bir saz çıkar topraktan
Doldurur dünyayı tatlılıkla!
Keşke bir tatlılık seli aksa
Dizelerimi yazan bu sazdan.

Hofmannsthal'a göre bu şiir **Christiane Vulpius**'un öldüğü geçe yazılmıştı ve bu da önemini arttırıyordu. Tamamen aynı anlayış içinde **Goethe**, **Riemer**'a,

tarihini bilemediğimiz şu sözleri söyleyebildi: "Yaşayan ve yaşamak zorunda olan her şeyde, özne ağırbasar, demek istediğim, nesneden daha güçlü olmalıdır. Özne, alevin kibriti yaktığı tarzda nesneye üstün gelmelidir." Öznenin nesne üzerindeki bu üstünlüğü, bütün apaçıklığıyla kusursuz romantik temadır; filozoflar arasında bu temayı, özellikle ethik bir anlam içinde en bütünlüklü biçimde geliştiren **Fichte**'dir; şairlerde ve mistiklerde, bu tema kendini çok farklı renklenmelerle gösterir. Ama her şeyden önce belirtilmesi gereken şudur: Öznenin bu üstünlüğü **Gothe**'de yalnızca bir ilk zamanı, aşılması gerekli bir ilk aşamayı oluşturur. Nesneler bulunmadığında alev ancak kendini tüketir: Böyle bir kendi kendini yıkma **Werther**'in kişiliğinde ifadesini bulur. Ya da daha çok, *Aperçus sur Goethe (Goethe Hakkında Görüşler)*'inde **Charles du Bos**'un gayet iyi belirttiği gibi "**Werther** bir kişilik değil, bir serüven değil, bir kitap değil, bütün derinliğinde temel bir insan durumudur, **Goethe**'nin artı kutup olarak gerçekleştirdiği şeyin eksi kutbunu temsil eder: **Werther**, öznedir; nesne yokluğundan kendini tüketen, baskı altındaki devindirici kuvvettir." **Berdiaeff**'in ardından yine **Du Bos**'un belirttiği gibi **Goethe**'nin eşsiz başarısı, varlığının bütün öznel yönünü, nesnel olana kavuşturmaktır ve öznenin, öznelliğin ağırbastığı birinci aşamanın ardından gelmesi gereken ikinci aşama da buna dayanır.

Goethe'yi romantizme bağlayan ve aynı anda hem yakın hem de özel olan bağ, böyle tanımlanabilir. Bir yandan **Goethe**'nin bir romantik olduğu kesinlikle söylenemezken, öte yandan ve belki daha derininde, onda romantik ögelerin varolduğu da ciddi bir biçimde yadsınamaz. Elbette en tam anlamını **Faust**'ta bulan ve aslında romantik düşünceyle doğrudan iletişime geçen, **Goethe**'ye özgü bir dinamizm vardır, ama bu dinamizm kendini, kendisinde bitirmez; bir yandan sanat yapıtının kuruluşuna, öte yandan da sanat yapıtı olarak kişiliğe yönelmiş gibidir ve bütünüyle olumlu anlamında ele alındığında kaygının, bu kuruluşu olanaklı hale getiren bir iç zemberek gibi olduğunu söylemekle yanılmadığımı sanıyorum.

Çeviri: Medar Atıcı

Epistemolojik bir kâbus

Raymond M. Smullyan

Sahne 1. Frank bir göz doktorunun muayenehanesindedir. Doktor bir kitap gösterir ve sorar, "bu ne renk?" Frank, "kırmızı" diye cevaplandırır. Doktor, "Hah, tam tahmin ettiğim gibi! Bütün renk mekanizması bozulmuş. Ama şansın var ki hastalığın tedavi edilebilir, ve ben de seni birkaç hafta içinde kesinlikle iyileştireceğim," der.

Sahne 2. (birkaç hafta sonra) Frank bir deneysel epistemolojistin (yakında bunun ne anlama geldiğini öğreneceksiniz!) evindeki laboratuvarda. Epistemolojist bir kitap gösterir ve sorar: "Bu kitap ne renk?" Frank kısa bir süre önce iyileşerek göz doktoru tarafından taburcu edilmişti. Ama, şimdi çok dikkatli ve analitik bir tutum içinde ve muhtemelen reddedilecek bir şey söylemek istemiyor. Böylece, "bana kırmızı gibi görünüyor," der.

Epistemolojist: Yanlış!

Frank: Benim ne dediğimi duymadın galiba. Ben açıkça bana kırmızı gibi *görünüyor* dedim.

Epistemolojist: Seni duydum ve söylediğin yanlış.

Frank: Bunu açıklığa kavuşturalım; bu kitabın kırmızı *olduğu* konusunda mı, yoksa onun bana kırmızı gibi *görünmesi* konusunda mı hatalıyım demek istiyorsun?

Epistemolojist: Onun kırmızı *olduğu* konusunda yanlış olduğunu düşünmem mümkün değil, çünkü onun kırmızı olduğunu söylemedin. Senin bütün söylediğin onun sana kırmızı *göründüğü* ve işte yanlış olan *bu* cümle.

Frank: Ama, "bana kırmızı gibi *görünüyor*," cümlesinin yanlış olduğunu söyleyemezsin.

Epistemolojist: Eğer söyleyemeyeceksem, o zaman nasıl söyledim?

Frank: Yani bunu düşünüyor olamazsın demek istedim.

Epistemolojist: Neden olmasın?

Frank: Ama kesinlikle ben o kitabın bana kırmızı gibi *göründüğünü* biliyorum.

Epistemolojist: Yine yanlış.

Frank: Ama kimse nesnelerin *bana* nasıl göründüğünü benden daha iyi bilemez.

Epistemolojist: Kusura bakma ama yine yanlışsın.

Frank: Ama kim benden daha iyi bilebilir?

Epistemolojist: Ben bilirim.

Frank: Ama sen benim zihinsel süreçlerim hakkında nasıl bilgi sahibi olabilirsin?

Epistemolojist: Benim zihinsel süreçlerim! Metafiziksel çöplük! Bak, ben deneysel bir epistemolojistim. "Zihin" karşıtı "beden" hakkındaki metafiziksel problemler sadece epistemolojik karmaşa yüzünden oluşurlar. Epistemoloji felsefenin gerçek temelidir. Ama bütün geçmişteki epistemolojistlerin problemi sadece teorik yöntemler kullanmalarıdır, ve bu yüzden de tartışmalarının çoğu sadece kelime oyunlarından ibaret bir hale gelir. Diğer epistemolojistler bir insan herhangi bir şeye inandığını ileri sürdüğünde bu savının yanlış olup olamayacağını tartışırken, ben bu tür soruları *deneysel* olarak çözmenin yolunu buldum.

Frank: Böyle şeyleri deneysel olarak nasıl anlayabilirsin?

Epistemolojist: Kişinin düşüncelerini direkt olarak okuyarak.

Frank: Yani bunu telepati yoluyla mı yaptığını söylemek istiyorsun?

Epistemolojist: Elbette ki değil! Ben sadece yapılması gereken şeyi yaptım, yani, beyin-okuyan bir makine geliştirdim, teknik adı cerebrescope. Şu anda bu alet bu odada çalışıyor ve beyninin içindeki her bir hücreyi okuyor. Böylece, senin her düşünceni ve duyumunu okuyabilirim, ve bu kitabın sana kırmızı *görünmediği* basit ve nesnel bir gerçektir.

***Frank** (tamamen şaşırmış):* Nasıl olur, ben gerçekten bu kitabın bana kırmızı göründüğüne yemin edebilirim; kesinlikle bana kırmızı görünüyor gibi *görünüyor*.

Epistemolojist: Kusura bakma ama yine yanlışsın.

Frank: Gerçekten mi? Yani bana kırmızı görünüyor gibi görünmüyor mu? Gerçekten de bana öyle görünüyor ki kırmızı görünüyor gibi görünüyordu.

Epistemolojist: Yine yanlış! Ve, "gibi görünüyor" ve onun arkasından da "bu kitap kırmızı" cümlesini ne kadar çok tekrarlarsan tekrarla yine yanlış olacak.

Frank: Bu harika! Peki o zaman "gibi görünüyor" ibaresi yerine "inanıyorum ki" ibaresini kullansam. O zaman baştan başlayalım. "Bana kırmızı gibi görünüyor" cümlesini geri alıyorum. Onun yerine "bu kitabın kırmızı olduğuna inanıyorum" diyorum. Bu cümle doğru mu yanlış mı?

Epistemolojist: Bir dakika, beyin-okuma makinesine bakayım, hayır, bu cümle yanlış.

Frank: Peki ya "İnanıyorum ki bu kitabın kırmızı olduğuna inanıyorum"?

***Epistemolojist** (makineye bakarak):* Gene yanlış. Ve tekrar, "İnanıyorum" cümlesini ne kadar tekrar edersen et, bütün o inanç cümleleri yanlış olacaktır.

Frank: Bu bugüne kadar geçirdiğim en aydınlatıcı yaşantı. Ama, şunu anlamalısın ki sonsuz sayıda hatalı inançlara sahip olduğumu kabul etmek benim için *biraz* zor.

Epistemolojist: Niye inançlarının yanlış olduğunu söylüyorsun?

Frank: Teminden beri bunu bana söyleyen sensin.

Epistemolojist: Kesinlikle hayır!

Frank: Allah Allah! Ben bütün hatalarımı kabul etmeye hazırlanıyordum, ve sen şimdi bana inançlarımın hata *olmadığını* söylüyorsun; beni delirtmeye mi çalışıyorsun?

Epistemolojist: Hey, yavaş ol biraz! Hatırlamaya çalış: Ben ne zaman senin inançlarının hatalı olduğunu söyledim veya ima ettim?

Frank: Sadece sonsuza kadar giden şu cümleleri hatırla: (1) Bu kitabın kırmızı olduğuna inanıyorum; (2) Bu kitabın kırmızı olduğuna inandığıma inanıyorum; vb. Sen bana bütün bu tür cümlelerin her birinin yanlış olduğunu söyledin.

Epistemolojist: Doğru.

Frank: O zaman nasıl olur da benim bütün bu yanlış cümlelerime ilişkin inançlarımın yanlış olmadığını tutarlı bir biçimde iddia edebilirsin?

Epistemolojist: Çünkü, sana daha önce de söylediğim gibi, onların hiçbirine inanmıyorsun.

Frank: Sanırım anladım, ama emin değilim.

Epistemolojist: Bak, şöyle anlatayım. Söylediğin her bir cümlenin yanlış olmasının seni bir öncekine ilişkin yanlış bir inanca sahip olmaktan *kurtardığının* farkında değil misin? İlk cümlen, daha önce de söylediğim gibi, yanlış. Bu tamam! Şimdi, ikinci cümle sadece senin ilk cümleye inandığını belirtiyor. Eğer ikinci cümle *doğru* olsaydı, sen ilk cümleye inanıyor olurdun, o zaman da senin ilk cümleye ilişkin inancın gerçekten de hatalı olurdu. Ama şansın var ki ikinci cümle yanlış, böylece sen ilk cümleye gerçekten inanmıyorsun, bu durumda da ilk cümleye ilişkin inancın hatalı değil. Böylece ikinci cümlenin yanlışlığı senin ilk cümleye ilişkin hatalı bir inancın olmadığını ortaya koyuyor; üçüncü cümlenin yanlışlığı aynı şekilde seni ikinci cümleye ilişkin yanlış bir inanca sahip olmaktan koruyor, ve bu böylece gider.

Frank: Şimdi açıkça görüyorum. O halde, benim hiçbir *inancım* hatalı değildi, sadece cümleler yanlıştı.

Epistemolojist: Kesinlikle.

Frank: Harikulade! Peki, kitap gerçekten ne renk?

Epistemolojist: Kırmızı.

Frank: Ne?

Epistemolojist: Kesinlikle! Elbette ki kitap kırmızı. Neyin var senin, görmüyor musun?

Frank: Ama ben başından beri kitabın kırmızı olduğunu söylemiyor muyum zaten?

Epistemolojist: Elbette ki hayır! Sen sana kırmızı gibi *göründüğünü*, sana kırmızı görünüyor gibi *göründüğünü*, kırmızı olduğuna *inandığını*, kırmızı olduğuna inandığına *inandığını*, vb. şeyleri söyleyip durdun. Bir kere bile bu kırmızı*dır* demedin. Ben sana ilk "Bu kitap ne renk?" diye sorduğumda sadece "kırmızı" deseydin, bütün bu can sıkıcı tartışma hiç olmayabilirdi.

Sahne 3. Frank epistemolojistin evine birkaç ay sonra tekrar gelir.

Epistemolojist: Seni tekrar görmek ne güzel! Lütfen otur.

Frank (oturur): Uzun zamandır son tartışmamızı düşünüyorum, ve kafama takılan birçok nokta var. Bir kere, söylediğiniz bazı şeylerde tutarsızlıklar fark ettim.

Epistemolojist: Harikulade! Tutarsızlıklara bayılırım. Hemen söyle.

Frank: Benim inanç cümlelerim yanlış olduğu halde, benim gerçekten yanlış *inançlarım* olmadığını söyledin. Eğer kitabın gerçekten kırmızı olduğunu kabul etmeseydin, tutarsızlığa düşmezdin. Ama bir kere kitabın kırmızı *olduğunu* kabul etmiş olman seni tutarsızlığa götürüyor.

Epistemolojist: Nasıl olur?

Frank: Bak, kendin doğru olarak gösterdiğin gibi, "bu kitabın kırmızı olduğuna inanıyorum", "bu kitabın kırmızı olduğuna inandığıma inanıyorum" gibi inanç cümlelerimin her birinin yanlış olması beni bir önceki cümleye ilişkin yanlış bir inançtan kurtarıyor. Ama, sen ilk cümlenin kendisini göz önüne almadın! İlk cümlenin, "bu kitabın kırmızı olduğuna inanıyorum", yanlış olması onun gerçekten kırmızı *olduğu* olgusuyla birleştiğinde benim kesinlikle yanlış bir inanca sahip olduğum *sonucunu doğurur*.

Epistemolojist: Niye öyle olsun, anlamıyorum.

Frank: Cevabı apaçık! Eğer "bu kitabın kırmızı olduğuna inanıyorum" cümlesi yanlış ise, o zaman ben onun kırmızı olmadığına inanıyorum demektir, ve kitap gerçekten kırmızı olduğuna göre, o zaman benim yanlış bir inancım var demektir. Bu kadar!

Epistemolojist (hayal kırıklığına uğramış): Kusura bakma ama, senin ispatın kesinlikle yanlış. Elbette ki senin onun kırmızı olduğuna ilişkin inancının yanlışlığı senin onun kırmızı olduğuna *inanmadığın* sonucunu doğurur. Ama bu demek değildir ki, sen onun kırmızı *olmadığına* inanıyorsun.

Frank: Ama açıkça biliyorum ki o ya kırmızıdır, ya da değildir, o halde, eğer kırmızı olduğuna inanmıyorsam, o zaman kırmızı olmadığına inanmalıyım.

Epistemolojist: Hiç de değil. Ben inanıyorum ki Jüpiter'de ya hayat vardır ya da yoktur. Ama ben ne olduğuna inanıyorum ne de olmadığına inanıyorum. Elimde her iki durum için de kanıt yok.

Frank: Okey! Herhalde haklısın. Ama daha önemli konulara gelelim. Ben samimi olarak kendi inançlarıma ilişkin hata yapabileceğim fikrini kabullenemiyorum.

Epistemolojist: Bu tartışmaya tekrar girmek zorunda mıyız? Ben sana sabırla anlatmadım mı, sen (inançların söz konusu olduğunda, cümlelerin değil) hata *yapmıyorsun*.

Frank: Peki o zaman, ben *cümlelerin* de hatalı olduğuna inanmıyorum. Evet, makineye göre onlar yanlış, ama makineye nereden güveneyim?

Epistemolojist: Sana kim makineye güvenmen gerektiğini söyledi?

Frank: Peki, makineye *güvenmeli* miyim?

Epistemolojist: Böyle "...meli, ...malı" ekini içeren sorular benim ilgi alanımın dışındalar. Ama eğer istersen seni tanıdığım çok iyi bir etik uzmanına gönderebilirim — belki bu soruyu o sana cevaplayabilir.

Frank: Hadi canım sen de! Ben "güvenmeli miyim" sorusunu elbette ki etik anlamda sormadım. Bütün demek istediğim, "bu makinenin güvenilir olduğuna dair elimde hiç delil var mı?".

Epistemolojist: Eh, var mı?

Frank: *Bana* sorma! Benim demek istediğim, *sen* makineye güvenebilir misin?

Epistemolojist: Ben ona *güvenmeli miyim*? Hiçbir fikrim yok, ayrıca da ne yapmam gerektiği beni hiç ilgilendirmiyor.

Frank: Oh, yine mi etik sorgulama? Benim demek istediğim, makinenin güvenilir olduğuna dair *senin* elinde yeterince delil var mı?

Epistemolojist: Elbette var!

Frank: O zaman görelim şunları. Nedir delilin?

Epistemolojist: Bunu sana bir saatte, bir günde veya bir haftada cevaplayacağımı düşünmüyorsun değil mi? Eğer bu makineyi benimle beraber çalışmak istiyorsan, yapabiliriz, ama emin ol ki bu birkaç yılımızı alacak bir çalışma olacaktır. Ama, geçen zaman zarfında, makinenin güvenilirliğine ilişkin en ufak bir şüphen kalmayacağına emin olabilirsin.

Frank: Evet, doğru ölçümler vermesi anlamında güvenilir olduğuna inanabilirim, ama sonra gerçekte ne ölçtüğünün gerçekten de çok anlamlı olup olmadığından şüphe duyabilirim. Sanki bütün ölçtüğü kişinin fizyolojik durumları ve faaliyetlerinden ibaretmiş gibi görünüyor.

Epistemolojist: Eh, elbette, başka ne ölçmesini bekliyordun ki?

Frank: Benim psikolojik durumlarımı, benim gerçek *inançlarımı* ölçtüğünden emin değilim.

Epistemolojist: Tekrar ona geri mi döndük? Makine elbette senin psikolojik durumlar, inançlar, duyumlar, vb. olarak adlandırdığın o fizyolojik durum ve süreçleri ölçüyor.

Frank: Bu noktada anlıyorum ki bütün tartışmamız ve fikir ayrılığımız aslında tamamen semantik temelli. Tamam, senin makinenin inanç durumlarını "inanç" kelimesini *senin* anladığın anlamda ölçtüğünü kabul ediyorum, ama "inanç" kelimesini *benim* anlamda ölçtüğüne inanmıyorum. Bir başka deyişle, tartışmamızın kilitlenmesi tamamen "inanç" kelimesine farklı anlamlar vermemizden kaynaklanıyor.

Epistemolojist: Şansın var ki, bu iddianın doğruluğunu deneysel olarak test edebiliriz. Şu anda ofisimde iki tane beyin-okuma aracı var, böylece bunlardan birini senin beynine bağlayarak "inanç" kelimesi ile senin ne demek istediğini, diğerini de kendi beynime bağlayarak "inanç" kelimesine benim ne anlam verdiğimi

bulabiliriz. Şimdi de her iki makinenin de sonucunu karşılaştıralım. Hayır, üzgünüm, ama makinelere göre "inanç" kelimesi ile ikimiz de aynı şeyi kast ediyoruz.

Frank: Of, kapat şu makineni! Yani "inanç" kelimesi ile ikimizin de aynı şeyi kast ettiğine *inanıyor musun*?

Epistemolojist: İnanıyor muyum? Bir dakika bekle, makineye sorayım. Evet, makineye göre inanıyorum.

Frank: Aman Allahım, yani şimdi sen bana kendinin neye inanıp inanmadığını makineye sormadan bilemeyeceğini mi söylemek istiyorsun?

Epistemolojist: Elbette hayır.

Frank: Ama çoğu insan neye inandıkları sorulunca bunu basitçe cevaplar. Sen niye kendi fikirlerini veya inançlarını bulmak için beynini bir beyin-okuma makinesine bağlamak ve ondan sonra da makinenin sonuçlarına göre neye inandığına karar verme gibi enteresan bir sürece başvuruyorsun?

Epistemolojist: Neye inandığımı bilebileceğim daha başka bir bilimsel, objektif yol var mı?

Frank: Aman sen de! Niye kendi kendine sormayı denemiyorsun?

Epistemolojist *(üzgün bir tavırla):* Çalışmıyor. Ne zaman kendime neye inandığımı sorsam, hiçbir zaman bir cevap alamıyorum.

Frank: O zaman, neye inandığını sadece söyle.

Epistemolojist: Neye inandığımı bilmeden, neye inandığımı nasıl söylerim?

Frank: Neye inandığını bilip bilmediğini bırak şimdi; herhalde neye inandığına ilişkin bir fikrin veya inancın vardır, değil mi?

Epistemolojist: Elbette bir fikrim var. Ama bu fikrin ne olduğunu nasıl bileceğim?

Frank: Korkarım bir başka sonsuz kısırdöngü içine giriyoruz. Bak, ben artık senin aklını yitirmek üzere olup olmadığından şüphelenmeye başladım.

Epistemolojist: Bir dakika makineye sorayım. Evet, makineye göre aklımı kaçırmak üzere olabilirim.

Frank: Aman Allahım, bu seni ürkütmüyor mu?

Epistemolojist: Makineye sorayım. Evet, dediğine göre, bu durum beni ürkütüyor.

Frank: Of lütfen, şu olmaz olası makineyi unutup bana korkup korkmadığını kendin söyleyemez misin?

Epistemolojist: Sana daha yeni söylemedim mi korktuğumu. Ama, tabii onu da makineden öğrendim.

Frank: Seni makineden uzaklaştırmanın boşuna olduğu anlaşılıyor. Peki o zaman, hadi gel makineyle biraz daha oynayalım. Makineye ruh sağlığını koruyup koruyamayacağını niye sormuyorsun?

Epistemolojist: İyi fikir! Evet, korunabileceğini söylüyor.

Frank: Peki nasıl korunabilir?

Epistemolojist: Bilmiyorum, daha makineye sormadım.

Frank: Allah aşkına, sorsana o zaman!

Epistemolojist: İyi fikir, makineye göre...

Frank: Söyle hadi, makineye göre ne?

Epistemolojist: Bu şimdiye kadar karşılaştığım en inanılmaz şey! Makineye göre, yapabileceğim en iyi şey makineye inanmayı bırakmak.

Frank: İyi! Bu konuda ne yapmayı düşünüyorsun?

Epistemolojist: Ne yapacağımı nerden bilebilirim, geleceği okuyamam ki?

Frank: Demek istediğim, *şu anda* bu konuda ne yapmak niyetindesin?

Epistemolojist: İyi bir soru, makineye bir danışayım. Makineye göre, şu an yapmayı düşündüğüm şeyler birbiriyle tam bir çelişki içinde. Ve niye olduğunu da görebiliyorum! Korkunç bir paradoksun içine düştüm. Eğer makine güvenilir ise, o zaman ona güvenmemem konusundaki önerisine uymam lazım. Ama eğer ona güvenmezsem, o zaman da ona güvenmemem konusundaki önerisine güvenmemiş olurum, yani tam bir çelişki içindeyim.

Frank: Bak, bu problemi çözmene yardımcı olabilecek birini tanıyorum, sen en iyisi ona başvur. *Au revoir!*

Sahne 4. (aynı gün daha geç bir saatte psikiyatristin ofisinde.)

Frank: Doktor, bir arkadaşım için çok endişeleniyorum. Kendisine "deneysel epistemolojist" adını koymuş.

Doktor: Ah evet, şu deneysel epistemolojist. Dünyada bir tane var. Kendisini iyi tanırım.

Frank: Buna sevindim. Ama bir zihin-okuma cihazı geliştirdiğini ve şimdi de kendi beynini ona bağladığını biliyor musunuz? Ne zaman birisi kendisine ne düşündüğünü, ne hissettiğini, neden korktuğunu, vs. soracak olsa, cevap vermeden önce makineye soruyor. Bu ciddi bir sorun değil mi sizce?

Doktor: Göründüğü kadar ciddi değil. Benim teşhisim o kadar da kötü değil.

Frank: Madem onu tanıyorsunuz, onu şöyle biraz göz altında tutamaz mısınız?

Doktor: Onu oldukça sık görüyorum, ve onu çok gözledim. Ancak, "psikiyatrik yardım"a ihtiyacı olduğuna inanmıyorum. Onun problemi biraz değişik, ve bir anlamda kendisi kendisine yardım etmeli. Ve inanıyorum ki kendi kendine bir çıkış yolu bulacaktır.

Frank: Umarım, iyimserliğinizde haklısınızdır. Ama sanırım bu noktada benim yardıma ihtiyacım var.

Doktor: Nasıl yani?..

Frank: Benim bu epistemolojistle olan ilişkim tam anlamıyla sinir bozucuydu. Neredeyse delirmek üzere olduğumu hissediyorum; gördüğüm şeylerin bana nasıl *göründüklerinden* emin olamıyorum. Sanırım *siz* bu konuda bana yardımcı olabilirsiniz.

Doktor: Memnuniyetle, ama şu anda olmaz. Önümüzdeki üç ay çok doluyum. Ondan sonra da, maalesef üç aylık bir tatile çıkıyorum. Onun için, altı ay sonra gel, o zaman konuşuruz.

Sahne 5. (Aynı ofis, altı ay sonra)

Doktor: Problemlerini konuşmaya başlamadan önce, epistemolojist arkadaşının tamamen iyileştiğini duymak herhalde seni sevindirir.

Frank: Harika, nasıl oldu?

Doktor: Neredeyse, kaderin garip bir cilvesiyle — ve işin hoşu kendi zihinsel aktiviteleri bu kaderin bir parçasıydı. Ne olduğunu anlatayım: Onu en son gördüğünden dört ay sonra, "makineye güvenmeli miyim, güvenmemeli miyim, güvenmeli miyim, güvenmemeli miyim" diye dolaşmaya başladı. ("güvenmeli miyim" sorusunu senin kullandığın gibi ampirik anlamda kullanmaya başladı.) Ancak hiçbir yere varamadı! Böylece, bütün argümanı "formelleştirmeye (sembolleştirmeye)" karar verdi. Sembolik mantık bilgisini tazeledi, mantığın aksiyomlarını aldı ve onlara makineyle ilgili bazı özellikleri mantıksal olmayan aksiyomlar olarak ekledi. Tabii ki ortaya çıkan sistem tutarsızdı — ancak ve ancak eğer makineye güvenmezse, makineye güvenebileceğini, böylece makineye aynı zamanda hem güvenmesi hem de güvenmemesi gerektiğini formel olarak kanıtladı. Şimdi, belki sen de bilirsin, klasik mantığa dayalı bir sistemde (o da klasik mantık sistemini kullandı), birisi eğer bir çelişik önerme kanıtlayabilirse, o zaman her önermeyi kanıtlayabilir, böylece bütün sistem yıkılır. O zaman o da klasik mantıktan daha zayıf bir mantık sistemi kullanmaya karar verdi –"minimal mantık" olarak bilinen bir sisteme yakın bir mantık sistemi– ki bu sistemde bir çelişkinin kanıtı zorunlu olarak her önermenin kanıtını vermez. Ama bu sistem de makineye güvenip güvenmemesi konusunda karar vermesine yardımcı olamayacak kadar zayıftı. O zaman şimdi söyleyeceğim parlak fikri buldu. Sonuçta elde ettiği sistem tutarsız olmasına rağmen niye sisteminde klasik mantığı kullanmasın? Tutarsız bir sistem zorunlu olarak kullanış mıdır? Hiç de değil! Herhangi bir önerme için bir onun doğru olduğunu bir de onun yanlış olduğunu gösteren iki kanıt olmasına rağmen, bu iki kanıttan birisi diğerinden psikolojik olarak daha akla yakın olabilir, ve böylece gerçekten inandığın kanıtı seçersin! Teorik olarak bu fikir işe yaradı — gerçekten de elde ettiği sistemde her böyle çelişen iki kanıttan birisi diğerinden psikolojik olarak *çok daha* akla yakındı. Daha da iyisi, herhangi iki çelişik önermenin birisinin *bütün* ispatları diğerinin *her* ispatından daha akla yakındı. Gerçekten de, *epistemolojist hariç herkes* makineye güvenilip güvenilmeyeceğine karar vermek için bu sistemi kullanabilirdi. Ama bizim epistemolojistle bu böyle olmadı: Epistemolojist bir makineye güvenmesi gerektiğine ilişkin bir de makineye güvenmemesi gerektiğine ilişkin iki kanıt elde etti. Hangi kanıt ona akla daha yakın geliyordu, hangi kanıta hakikaten "inanıyordu"? Bunu öğrenebileceği tek yol makineye sormaktı! Ama bunun da sorunun başına dönmek olduğunu biliyordu, çünkü makineye başvurmak aslında makineye güvendiğinin gizli bir kanıtıydı. Böylece yine ne yapacağına karar veremedi.

Frank: Peki nasıl oldu da bu dertten kurtuldu?

Doktor: İşte burada kader işe karıştı. Probleminin teorisi ile kafası o kadar doluydu ki, neredeyse bütün uyanık olduğu zamanı onu düşünerek geçiriyordu, hayatında ilk defa deneysel olarak unutkanlaştı. Bunun sonucunda, makinesinin küçük bazı sigortaları attı! Böylece, makine, ilk defa, çelişik bilgiler vermeye başladı — tam anlamıyla paradokslar değil ama, kesin çelişkiler. Mesela, makine bir gün epistemolojistin belli bir önermeye inandığını söylerken, bir başka gün aynı önermeye inanmadığını iddia etti. Ve üstüne üstlük, makine onun bu geçen birkaç gün

içinde fikrini değiştirmediğini iddia etti. Bu onun makineye inancını tamamen yitirmesi için yeterliydi. Şimdi tamamen kendine gelmiş durumda.

Frank: Bu gerçekten de bugüne kadar duyduğum en enteresan şey! Sanırım makine başından beri gerçekten tehlikeli ve güvenilmezdi.

Doktor: Yoo, hiç de değil; makine epistemolojistin deneysel dikkatsizliği yüzünden bozuluncaya kadar mükemmeldi.

Frank: Vallahi, ben onu tanıdığımda, o kadar güvenilir değildi.

Doktor: Öyle değil, Frank, ve bu bizi senin sorununa getiriyor. Senin epistemolojistle olan konuşmanın tamamını biliyorum — olduğu gibi teybe alınmıştı.

Frank: O zaman siz de makinenin kesinlikle biliyorsunuz ki benim kitabın kırmızı olduğuna inandığımı yadsıdığına göre doğru çalışıyor olamaz.

Doktor: Niye olmasın?

Frank: Aman Allahım, aynı kabusu tekrar yaşamak zorunda mıyım? Ben bir insanın herhangi fiziksel bir nesnenin belli bir özelliğe sahip olduğunu iddia ederken hatalı olduğunu anlayabilirim, ama hiçbir kere bile bir insanın belli bir duyuma sahip olup olmadığı konusunda yanıldığını gördünüz mü?

Doktor: Niye, elbette! Bir keresinde korkunç bir diş ağrısı olan bir Hıristiyan bilim adamı gördüm; kendinden geçmişçesine acıyla kıvranıyor ve feryat ediyordu. Bir dişçi onu iyileştiremez mi diye sorulduğunda, iyileştirilecek hiçbir şeyin olmadığı cevabını verdi. Sonra "ama acı hissetmiyor musun?" sorusuna, "hayır, acı hissetmiyorum, kimse acı hissetmez, acı diye bir şey yoktur, acı sadece bir illüzyondur," cevabını verdi. İşte sana acı hissetmediğini iddia eden bir adam, ama oradaki herkes onun acı çektiğini çok iyi biliyordu. Ben kesinlikle onun yalan söylediğini sanmıyorum, sadece kendi algıları hakkında yanılıyordu.

Frank: Peki, böyle bir durumda tamam. Ama birisi bir kitabın rengi hakkındaki fikrini söylerken bu konuda nasıl yanılabilir.

Doktor: Bunu sana hiçbir makineye danışmadan açıklayabilirim, eğer birisine bu kitap ne renk diye sorsam ve o da "inanıyorum ki kırmızı" diye cevaplasa onun kitabın gerçekten kırmızı olduğuna inandığından kesinlikle şüphe duyarım. Bana öyle geliyor ki, eğer gerçekten inansaydı "rengi kırmızı" diye cevaplardı, "bana kırmızı gibi görünüyor" veya "inanıyorum ki kırmızıdır" demezdi. Bence cevabındaki bu tutukluk onun kararsızlığının ve şüphelerinin en önemli belirtisidir.

Frank: Ama niye onun kırmızı olduğundan şüphe edeyim ki?

Doktor: Onu sen benden daha iyi bilirsin. Şimdi lütfen hatırlamaya çalış, hiç geçmişte duyu algılarından şüphe etmeni gerektirecek bir durum oldu mu?

Frank: Niye, evet. Epistemolojisti ziyaret etmeden birkaç hafta önce, renkleri hatalı görmeme sebep olan bir göz hastalığı geçirdim. Ama onu ziyaret ettiğimde iyileşmiştim.

Doktor: Hah, şimdi anlaşılıyor niye kırmızıdan şüpheye düştüğün. Gerçekten de, gözlerin kitabın rengini doğru algıladı, ama senin daha önceki yaşantın aklını çeldi ve onun hakikaten de kırmızı olduğuna inanmanı engelledi. Bu da gösteriyor ki makine doğruyu *söyledi*.

Frank: Peki, o zaman niye doğru olduğuna *inandığımdan* şüphe duydum?

Doktor: Çünkü onun doğru olduğuna inanmadın, ve bilinç altında durumu anlayacak kadar da akıllısın. Ayrıca, bir kere insan kendi duyumlarından şüphelenmeye başlayınca, şüphe daha yüksek düzeydeki soyutlama sistemlerine kadar bir iltihabın vücuda yayılması gibi yayılır; öyle ki sonunda bütün inanç sistemi tam bir belirsizlik haline gelip çöker. İddiaya girerim ki, *şimdi* epistemolojistin evine gitsen, ve eğer makine tamir edilmişse, ve şimdi kitabın kırmızı olduğuna inandığını söylesen, makine aynı fikirde olduğunu söylerdi.

Hayır, Frank, makine iyi — ya da, iyi idi. Epistemolojist ondan çok şey öğrendi, ama onu kendi beynine uygulamaya kalkınca işler karıştı. Böyle dengesiz bir durum yaratmamalıydı. Kendi beyninin ve makinenin birleşmesiyle beraber bu ikisinin birbirini karşılıklı olarak test etmesi feedback konusunda ciddi sorunları da beraberinde getirdi. Sonunda bütün sistem sibernetik bir kaosun içine girdi. Birinden biri bundan zarar görecekti. Şansımıza, zarar gören makine oldu.

Frank: Anlıyorum. Ama, son bir soru daha. Nasıl oluyor da makine kendisinin güvenilmez olduğunu söylediği halde güvenilir olabilir?

Doktor: Makine hiçbir zaman güvenilir olmadığını söylemedi, sadece epistemolojistin ona güvenmese iyi olacağını söyledi. Ve bunda da haklıydı.

Çeviri: Kamuran Gödelek

İzlenimler

Daniel C. Dennett

Eğer **Smullyan**'ın kabusu size inandırıcı olamayacak kadar akıl dışı geliyorsa, o zaman daha gerçekçi bir durumu düşünün — gerçek bir hikâye değil, ama kesinlikle olabilir:

Bir zamanlar Maxwell House için çalışan ve işi kahvenin tadını test etmek olan iki kişi vardı, Bay Chase ve Bay Sanborn. Bunların işi, geçen yıllar süresince kahvenin tadının değişmeden kaldığından emin olmaktı. İşe başladıktan altı yıl sonra bir gün Bay Chase, Bay Sanborn'a günah çıkardı:

"Biliyor musun, bunu söylemeye utanıyorum ama, bu işten artık hoşlanmıyorum. Altı yıl önce Maxwell House ile çalışmaya başladığımda, Maxwell House'un dünyadaki en lezzetli kahve olduğunu düşünüyordum. Geçen yıllar boyunca o lezzetin kalıcılığını sağlamada bir katkım olduğu için övünüyordum. Ve işimizi de iyi yaptığımıza inanıyorum; kahve hâlâ işe ilk geldiğim günkü lezzetini koruyor. Ama, biliyor musun, artık bana lezzetli gelmiyor! Benim damak tadım değişti. Artık daha sofistike bir kahve tiryakisi oldum. *O lezzeti* artık hiç beğenmiyorum."

Sanborn bu itirafı ilgiyle karşıladı. "Senin de böyle hissediyor olman çok komik," dedi, "çünkü bana da senin durumuna çok benzer bir şey oldu. Ben senden çok az bir süre önce işe girdim ve aynen senin gibi, işe ilk başladığımda bu kahvenin dünyanın en lezzetli kahvesi olduğunu düşünüyordum. Ama şimdi, aynen senin gibi, bu yaptığımız kahveyi artık beğenmiyorum. Ama benim *damak tadım* değişmedi; benim...*tad alıcılarım* değişti. Yani, sanırım benim tad alıcı hücrelerime bir şey oldu — hani, bilirsin, bir dilim baklavanın üstüne karpuz yemeye kalkınca hiç tadını alamazsın. Maxwell House kahvesinin eski tadını alamıyorum artık; eğer bir aynı lezzeti alabilsem, onu hâlâ severdim, çünkü hâlâ *o lezzetin* dünyadaki kahvele-

rin en lezzetlisi olduğunu düşünüyorum. Şimdi, işimizi iyi yapmadığımızı söylemek istemiyorum. Siz hepiniz kahvenin lezzetinin aynı olduğunda hemfikirsiniz, yani bu yalnızca benim yaşadığım bir problem olmalı. Sanırım ben artık bu işi yapamayacağım."

Chase ve Sanborn bir bakımdan birbirlerine benziyorlar. Eskiden her ikisi de Maxwell House kahvesini beğeniyordu; şimdi ikisi de beğenmiyor. Ama bu duruma gelmelerini farklı değerlendiriyorlar: Chase için Maxwell House kahvesinin tadı eskiden nasılsa şimdi de öyle, ama Sanborn için değil. Aralarında kesin ve açık bir farklılık varmış gibi görünüyor, ama birbirleriyle konuştuklarında acaba durumları birbirinden o kadar da farklı mı diye sormaya başlayabilirler. Chase, örneğin, "Acaba Sanborn aslında benim durumumda ama bir kahve tadıcısı olarak standartlarının arttığının ve damak tadının daha sofistike olduğunun farkında değil mi?" diye düşünebilir. Sanborn buna karşılık belki düşünür: "Acaba kahvenin tadının ona *aynen eskiden olduğu gibi* geldiğini söylerken kendi kendini mi kandırıyor?"

İlk yudumladığınız birayı hatırlıyor musunuz? Berbat! Nasıl olur da biri *o* şeyi sevebilir? Ama bira, siz de katılırsınız, alışarak öğrenilen bir taddır; insan içtikçe o tada alışır ve o tadı sevmeye başlar. *Hangi* lezzet? İlk yudumun tadı mı? Kimse *o* tadı sevemez! Biranın tadı sürekli bira içen birine daha farklı gelir. O zaman, bira öğrenilen bir tat *değil*; birisi o ilk lezzeti beğenmeyi öğrenmez; sadece zaman içinde daha farklı ve beğenilir bir tat almaya başlar. Eğer o ilk yudum da *aynı* tatta olsaydı, daha ilk yudumdan birayı bütün kalbinizle severdiniz.

Belki, o zaman, tadı, onun iyi veya kötü olmasından, yani tada ilişkin yargımızdan ayırt etmek mümkün değil. O zaman belki Chase ve Sanborn aslında aynı durumdalar, ama kendilerini ifade etme şekilleri birbirlerinden biraz farklı. Ama eğer ikisi aynı ise, o zaman bir konuda ikisi de yanılıyor olabilir, çünkü ikisi de samimi bir şekilde birbirleriyle aynı olduklarını reddettiler. Acaba her ikisi de farkında bile olmadan kendi durumunu yanlış değerlendirdi ve yanlışlıkla diğerinin durumunu mu anlattı? Belki de Chase'in tat alma hücreleri değişti, Sanborn da aslında sofistike bir kahve içicisi oldu. Bu derece yanlışlık yapabilirler mi?

Bazı felsefeciler –ve diğer kişiler– bir insanın böyle bir durumda bu derece hatalı *olamayacağını* düşünmüşlerdir. Her insanın ne hissettiğine ilişkin en son ve tartışmasız karar veren kişi kişinin kendisidir; eğer Chase ve Sanborn söylediklerine gerçekten içtenlikle inanıyorlarsa, farkında olmadan dil sürçmesi yapmadılarsa, ve her ikisi de kullandıkları kelimelerin ne anlama geldiğini biliyorlarsa, o zaman her ikisi de kendi durumunu doğru bir şekilde anlatmış *olmalıdır*. Bunların farklı hikâyelerini doğrulayabilecek testler düşünülemez mi? Eğer Sanborn daha önceleri kolaylıkla ve başarıyla yaptığı ayırt etme testlerinde başarısız olursa ve ayrıca bir de tat alma hücrelerinde bozulmalar olduğunu keşfedersek (son zamanlarda hep acılı Urfa kebabı yediğini öğrendik), bu bulgular gerçekten de onun durumuna ilişkin görüşünü doğrular. Ve Chase de bütün o ayırt etme testlerini eskisinden daha iyi yaparsa, ve kahve tiplerine ve onların kendilerine özgü niteliklerine ilişkin son derece zengin bir bilgi dağarcığına sahip ise, farklı kahve türlerini ayırt etmeye özel bir ilgi gösteriyorsa, o zaman bu da onun kendi durumuna ilişkin görüşünü destekle-

yecektir. Ama eğer bu tür testler Chase'in ve Sanborn'un otoritesini desteklerse, bu durumda bu testlerde başarısız olmak da otoritelerini yıkmalıdır. Eğer Chase Sanborn'un testini başarırsa ve Sanborn da Chase'in testini başarırsa, her ikisi de kendi görüşlerinden şüpheye düşerdi — tabii eğer bu testlerin konuyla ilişkili olduğunu düşünüyorsak.

Bir başka açıdan düşünecek olursak, kendi otoritemizi doğrulama olasılığı için ödediğimiz fiyat kendimizi bilmediğimizin ortaya çıkması ihtimalidir. "Ben neden hoşlanıp hoşlanmadığımı bilirim," deriz hepimiz "ve ben ben olmanın ne demek olduğunu bilirim!". Büyük bir ihtimalle, hiç değilse bazı konularda, doğru olabilirsiniz, ama bu her zaman doğru olacağınız anlamına gelmez. Belki de, aslında kendiniz olmanın ne demek olduğunu tahmininizden çok daha az bildiğinizi keşfedeceksiniz.

Çeviri: Kamuran Gödelek

İDEOLOJİ KURAMLARI

Sinan Özbek ÇIKIYOR!

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

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

MÜZİKSEL DÜNYA ÜTOPYASINDA ADORNO İLE BİR YOLCULUK

Ömer Naci Soykan ÇIKIYOR!

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

• • •

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

BULUT YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Felsefe Öyküleri, Felix Marti-İbanez, çev: Hamide Koyukan, İmge Yayınları, 2. Baskı 1998, 374 sayfa

Türkiye'de artık bazı şeyler gereklilik haline gelmiştir. Bu şeylerden üçü şudur: Birincisi, eleştiri çalışmaları kurumlaşmalıdır; eleştirmenler çağdaş düşünce akımları ve düşünce tarihini çok iyi bilmelidir. İkincisi, çeviri çalışmaları belli bir yayın politikası bağlamında, kontrollü ve hızlı şekilde gerçekleştirilmelidir. Üçüncüsü, düşün, sanat, kültür ürünlerinin yaratıcıları, izleyicileri, kurumları... mutlaka bir araya gelmelidir. Eğer 'eleştiri', 'çeviri', 'örgütlenme' işleri ciddiye alınırsa sosyal yaşamın güven(ilir)liği yükselecektir. Tabii ki buna bağlı olarak siyasal, ekonomik, bütün alanların gündelik yaşamı sağlıklı olacaktır. [Gerçi her şey bir paragraf içinde dile getirilen tespitler gibi kolay ol(a)mayacaktır. – Birtakım örgütlülükler olduğu hatırlatılabilir ancak, bunları gözden kaçırdığım sanılmasın.–] Aksi takdirde sanat olayı içindeki bütün öğeler kendi haklılıklarını gösterecek bilgilerin rasyonelitelerini gerçekleştirecektir. Bu da şu anlamı taşır: Mevcut durum olduğu gibi, piyasaya endeksli sürüp gidecektir. Piyasanın emirleri de, herkesin bildiği üzere kolay alıcı bulan, işlevsel ve biçim bakımından öne çıkmış ürünleri ortamda bulundurmak olacaktır.

"–Piyasa madem bu emirleri veriyorsa buna direnmek anlamsızdır! Çünkü selin önüne set çekmek için artık çok geç kalınmıştır. Bu noktada yapılacak yegâne şey piyasayı kendi başına bırakmamak, bu sırada olumlu çabalar gerçekleştirmek fakat yine de piyasa kurallarını gözden kaçırmamak gerekecektir, " diyenler çıkabilir. İşte bu konuşma vahim bir gerçek olarak yaşamımızı olumsuzlar.

Yukarıda değindiğim nedenlerden dolayı, ülkemizde, felsefe kitapları üçüncü, dördüncü baskılara ulaşamıyor. Bazı kitapların "maliyeti o kadar yüksek" oluyor ki birinci baskıdan sonra bir daha basılmıyor. Bunların yerine "piyasa kaygılarının" yönlendirdiği kitaplar yer alıyor. Yayınevleri hem prestijli olmak, hem de ayakta kalmak istiyor, okuyucu günlük yaşamın problemleri ile uğraşmaktan zaten bıkmış, bir de "felsefenin problemleri" ile uğraşmak istemiyor, ama felsefenin kendine kazandıracağı anlama, üst bakış ve tutarlılık yeteneklerinden de mahrum kalmak istemiyor. "Piyasa"da hemen ara bir formül bulu(nu)yor, uzun uzadıya uslamların yer almadığı, yüzeysel, daha çok betimlemelerle dolu kitaplar öncelikle yayımlanıyor. Elbette bu bağlamda birkaç örnek verilebilir: *"Sofinin Dünyası"*, *"90 Dakikada Felsefe Serisi"*, *"100 Soruda Serisi"*, *"İzm'ler Serisi"*... gibi. (Elbette amaç felsefeyi sevdirmek, felsefeyi kolay öğrenilir kılmak. . . bu eserlerin yazarları açısından.) Ne var ki amaç kolay. **Kant** "araç amacın kendisidir" der. Araç niteliksel olarak yeterli donanımları bünyesinde barındırmadıkça elbette amaca ulaşmamış olacaktır. Piyasa aracı yetersiz/kolay yoldan donatmak istediğinden amaç hep sakat ve pre-

matüre doğacaktır. Kolay amaçların kolay araçlarla sunuluyor olması belki de bu "niyet"ten kaynaklanıyor.

Felsefe Öyküleri de yukarıda sözü edilen kaygıları içerisinde barındırmakla birlikte biraz da bu saptamaların dışına düşen bir eser. "Öyküleri severiz; çetrefilli hikâyelere pek inanmasak, romanları okumaya bir türlü zaman bulamasak, zorlandığımız tarih derslerinin dışında geçmişe pek bakmak istemesek de, birileri çıkıp kolayca anlayıp eğleneceğimiz birtakım öyküler anlatsın isteriz. Öykü anlatmaya bayılan birileri de hep vardır aslında. "*

Felsefe Öyküleri'nde anlatılanlar iki başlık altında ele alınabilir. Birincisi kısa tanımların ve öz-yorumların, ikincisi hoş betimleme ve öykücüklerin yer aldığı kısımlar. Kısa tanımlamalardan kastım şudur: **İbanez** insan, aşk, felsefe, yaşam gibi kavramları filozofların söylemlerinden yararlanarak tanımlamaya çalışıyor ve yılların arasından süzülerek gelen bu söylemleri bugünün verileri ile tekrar yorumluyor. Hoş betimler ve öykücükten kastım ise, **İbanez**'in **Thales**, **Descartes**, **Leibniz**, **Hobbes**... yaşamlarından ilginç anekdotlar aktarıyor olması ve filozofların bu durumlarının, filozofların kendilerince nasıl yorumlandığını belirtiyor olmasıdır.

İbanez betimlemeler ve filozofların yaşamlarını aktarıyor olmakla eserine olumlu bir nitelik kazandırıyor. Felsefenin sadece düşünce üzerine, dış dünya soru(n)ları üzerine düşünmek olmadığını aynı zamanda çok gerçek bir şekilde yaşam tarzı üzerine de örgütlendiğini gösteriyor. Çünkü Sofistler de **Sokrates** de birdenbire antik çağdaki doğa sorunlarından kopmadılar. **Thomas More** iş olsun diye 'Ütopya'sını yaratmadı. Filozofların büyük bir çoğunluğu belki de hepsi dış dünyanın sorunlarını içselleştirmişti ve bu içselleşen sorular artık bireyi/filozofu tek başına bağlayamazdı. O eserler işte böyle bir sürecin sonucunda, ben ve ötekinin ilişkisinden yaratılmıştı. İçselleşen sorunlar bireyin günlük yaşamını da yönlendirmişti. **İbanez** bunu fark ettiğinden filozofların 'insan' yanlarını bu yüzden gösteriyor. Bu tavrıyla doğru da yapıyor.

İbanez'in eserinde anlattığı öyküler ve yorumların bir kaçını bu eseri okumamış olanlara sanırım aktarmam gerekiyor. "İlk Yunan filozoflarından Miletli **Thales**'in, bir gün yıldızları gözlerken bir çukura düştüğü söylenir. Bu öykü, filozoflar başları hep bulutlarda olduğundan yerdekine takılıp sendeleyen dalgın adamlardır düşüncesini pekiştiriyor gibi. Ben tam tersini düşünmeyi yeğlerim: Miletli **Thales**'in, yıldızları gözlerken düşmesi, yukarıyı gözlerken düşmek gibi şiirsel bir eylemin göğü ve yeri birlikte kucaklamanın tek yolu olduğunun ayırdına vardığını gösteriyordu. (s. 33)" "Yüz defa sarhoş olduğunu hesaplayan **Hobbes** alkolü bıraktı, altmışında da etten vazgeçti, yetmiş beş yaşına kadar tenis oynadı, akciğerlerine iyi geldiği için sıkça şarkı söyledi. Yaşlı insanların kendi içlerindeki nemle boğulduklarına inandığından terlemeyi sağlayan sıcak tutan giysiler giydi, doksan yaşın olgunluğuna kadar yaşadı. (s. 178)"

İbanez yukarıda aktardığım ör-

neklemeler gibi bir yığın yaşam kesiti sunuyor. **İbanez**'in kısa tanımlar aracılığıyla ortaya koyduğu saptamalar, okuyucuyu aslında tuzakların içine sürüklüyor ya da **İbanez** kendi tavrını okuyucuya evrensel bir kabulmüş gibi sunuyor.

Bu noktada hemen iki saptamayı açıklamam gerekiyor. **İbanez**, peşinen bir şeyin kabulünü istiyor. O hüküm felsefenin Antik Yunan'da doğduğu ve 'Devlet' adlı eserin bu nedenden dolayı başyapıt olarak kabul edilmesini istiyor. İkinci olarak da insanın diğer canlılardan farkının düşünme yeteneği nedeniyle olduğunu savunuyor. Eserin bütünlüğü içerisinde bu iki savı filozofların söylemlerinden de yola çıkarak güçlendirmeye çalışıyor. "Düşünceler, kavramlar ve bugün insanlığın bütün bilgisi ve ideallerinin özeti olan sözcükler –demokrasi, özgürlük, felsefe, güzellik, bilim– Milet'te ve Atina'da doğmuşlardı. (s. 26)" Antik Yunan'a biriciklik anlamı yüklemenin taşıdığı mesaj nedir? Gerçekten tarihin bir süreç ve bu sürecinde birikimsel olduğu yanılsama mıdır o halde? Her şey birdenbire mi oluveriyor?

"**Thales** kendisini kuşatan gerçeklikle iç içe yaşadı ve kendi kendine o müthiş ve eşsiz 'Bu nedir' sorusunu sorarak felsefeyi yarattı. (s. 26)" **Thales** felsefenin rastlantısal kahramanı mıdır? Yoksa **Thales** tarihin ve dış dünyanın birikimlerinden dolayı mı 'bu nedir?' sorusunu sormuştur? 'Tek başına *'Devlet'* kitabı bile **Platon**'u ölümsüz kılacak niteliktedir; kitap tanrıbilim, etik, psikoloji, politika, sanat kuramı, komünizm, feminizm, doğum kontrolü, 'eugenia' konularıyla doludur. (s. 47)" **Platon**'a hayranlık dolu yönelişin özünde, **İbanez**'in "Antik Yunan her şeyin arkhesini içinde taşıyan bir metafordur" yaygın inancını paylaşıyor olmasıdır.

İbanez, yaygın olarak sorulan 'insan nedir?' sorusuna yine yaygın olarak kullanılan bir cevabı veriyor. Ancak bu soruya cevap veren filozoflar bugünün bilimi ışığında aynı cevabı verebilirler miydi? Kim bilir? **Descartes**'a göre insan; düşünen bir varlıktır, bu yüzden saf bir makine olan hayvandan farklı bir gerçektir. (s. 168) **Descartes** insan ile hayvan arasındaki ayrımın nereden kaynaklandığını gösteriyor. **Pascal**'ın, "İnsan yalnızca bir kamıştır, doğada bulunanlar arasında en dayanıksızı; ama düşünen bir kamış. (s. 186)" sözü de bir başka şekilde ancak aynı çizgide bir ayrımın sürekli filozoflarca yıllardır vurgulandığını gösteriyor. Ardından bu ayrımın haklılığını **İbanez** temellendirmeye çalışıyor. Çünkü o da bu saptamanın haklılığını düşünüyor. İşte bu, bugünün biliminin kabul edeceği bir durum değildir. Çünkü maymunların bazı türlerinde ve birçok başka canlı türlerinde zekanın varlığı artık tartışılmıyor, kabul gören şey, bu hayvanlardaki dilin ve tavrın gelişkinlik düzeyinin ne olduğuna dair tartışmalardır.

İbanez özet bilginin yanıltıcı olduğunu, yazımın başında belirttiğim nedenlerden ötürü, ortaya koyuyor. "İngiltere'nin büyüyen sanayisi tekelleşme eğilimi içindeydi ve sömürülenlerle (tez) sömürenler (antitez) arasında savaşım amansızlaşmaktaydı. **Marx** kapitalizmin hiçbir za-

man işçilere gerekeni veremeyeceğine inanıyordu ve bu nedenle sermaye ve toprağın devlet tarafından sahiplenilmesi için alaşağı edilmeliydi (sentez). (s. 318)" Evet, Marksizm bu özet vurguya tekabül edecek kadar basit ve temelsiz bir felsefe midir? Çünkü eserdeki görünümü bunu gösteriyor.

İbanez'in hatasını, giriştiği uğraşta kendinin 'tuttuğu' **(J. Ortegta y Gasset**...) filozoflara eserin oylumu çerçevesinde geniş yer vermesi, ancak diğerlerine teğetlikler kurması, özetlerin özetini yapmaya zorluyor. Böyle olunca modern dünya ideolojisi ve felsefesi olan Marksizm, otomatikman sadece ekonomi üzerine düşünen, devletçi bir sistem oluyor. Bu, piyasanın istediği yorum zaten. Piyasanın indirgemeci ve yanıltıcı skolastik mantığının bir yansıması.

Felsefe Öyküleri'nin tamamını göz önüne aldığımızda, yazımın başlangıcındaki kaygıların ne kadar haklı olduğunu görüyorum. Hoş, iyi bir okuyucu çoğunlukla özet kitapların yanıltıcılığını göz önünde tutarak okur. Eserin naiflik iddalarının, aslında eserin özünü değiştirmediğini bilir. *Felsefe Öyküleri* de bu bağlamda okunması gereken bir kitaptır.

Bora Erdağı

Özgür Prometheus, Afşar Timuçin, İnsancıl Yayınları, 150 sayfa

Birçok felsefe öğrencisi, öğrenciliğinin ilk yıllarında, felsefe tarihi okumanın ve felsefe yapmanın ne derece çetrefilli olduğunu öğrenmeye başlıyor. Böylesi bir durum, öğrenci açısından elbette ki olumlu karşılanmıyor. Çünkü, öğrenci öğrendiği şeyin gerçekliğini anlayamadan çoğu zaman, mevcut öğretim sisteminin "zor aygıtları" ile karşı karşıya kalıyor. Tabii ki bu durumda öğrenci, okumalarında, hemencecik anlaşılacak bir dille yazılmış, basit ama oldukça da içerikli kitapların arayışına giriyor. Bu konuda, öğrencilerin imdadına **Afşar Timuçin** yetişiyor, çünkü *"Düşünce Tarihi"* adlı eseri Türkiye'de kendi alanında en derli toplu eserlerden biri. Belki *"Düşünce Tarihi"* bağlamında bir tanesi dersek abartılı olmaz.

Afşar Timuçin'in eserlerinin olumlu niteliklere sahip olmasının birkaç önemli sebebi var. Birincisi Afşar Timuçin şiir, çeviri-şiir, öykü, deneme, inceleme, roman, felsefi metin çevirileri... gibi değişik yazın türlerinde ve resim gibi güzel sanatlar dalında eserler veriyor olmasından kaynaklı olarak; birikimi ve gelişimi salt felsefe üzerine değil sanat üzerine de yoğunlaşmış durumda olması nedeniyle okuyucusunun mutlaka bir eğilimini/yönelimini yakalayarak uğraştığı sorunsalları anlatmayı mutlaka başarıyor.

İkinci olarak, her ne kadar sanatçı kimliği daha belirgin olsa da

O, felsefe alanında da özgün bir dille kendini gerçekleştirmeye çalışıyor, bu durumda da kendine özgü bir üslûp yaratmayı bu tavrından dolayı beceriyor. En somut örnek çalışmalarında okuyucu dipnotlar arasında sıkışıp kalmıyor, daha çok söylenenler, yazılanlar üzerinde yoğunlaşıyor, bu bilinçli tavır çalışmanın/metnin anlaşılırlığını kolaylaştırıyor. (Bu konuya daha sonra tekrar dönmeyi düşünüyorum.)

Afşar Timuçin'in eserlerinin üçüncü olumlu niteliği dilin yapmacıksız, zorlanmadan ve anlam karışıklığına yol açmadan kullanılıyor/işleniyor olması. **Afşar Timuçin**'in üslûbunda sabreden, olup-biteni anlamaya çalışan, anladıkça anladığı kadarını paylaşan, hiç hesapsız yola çıkmış bir gezgin tadı var. Sosyal bilimlerle ilişki kuran, biraz tahayyül gücü olan herkes, onun eserlerindeki söylemin ne demek istediğini anlayabilir. Yeter ki okuyucu, bütünlükçü perspektif oluşturarak çalışmaya bakmayı bilsin.

Afşar Timuçin'in on denemesinin bulunduğu *Özgür Prometheus* adlı çalışması da bu anlamda değerlendirilebilir. *Özgür Prometheus* çalışması, okuyucuya, bazı kavramları tarihsellik içinde çözümleyerek sunuyor. Buradaki tarihsellik bir felsefe tarihi anlatımından daha çok, felsefe problemlerine tarih içinde nasıl bakılmış bu gösterilmeye çalışılıyor. Zaten asıl vurgu **Afşar Timuçin**'in bu problemlere nasıl bir yaklaşım geliştirdiği noktasında toplanıyor. **Afşar Timuçin**, kimi zaman seçmecilik yapıyor, böylece kendine bir duruş gerçekleştirmeye çalışıyor. Onun seçmeciliği sentezlenmeyen ve ayrıksı duruşların bir aradalığından çok daha farklı, onun seçmeciliği sorunsalın kavranması için felsefe tarihini gözden geçirmek anlamı taşıyor.

Afşar Timuçin'in *Özgür Prometheus*'taki çalışmalarına daha somut bakarsak, hemen şu konuda bir düzeltiye ya da yanlış anlamaya (bu çalışma açısından) olanak vermemek için eleştiri mekanizmasını işletmek gerekiyor. "Çalışmalarda dipnot göstermiyor olmak okuyucuyu probleme odaklıyor, bu yüzden de olumlu bir üslûp geliştiriyor" demiştim, ancak eklemek isterim ki bu tavır çalışmalara kaynakça gösterilmeden yalnız başına sürdürüldüğünde bir handikap oluşturuyor. (Gerçi bazı çalışmalarında bu tutumu sergilemiyor.) Yazının güvenilirliği gösterim eksikliğinden dolayı muğlaklaşıyor. Sanki daha çok derdini anlatmak isterken birtakım aforizmalardan da destek alarak yoluna devam etmek isteyen bir yazarın havası çalışmalara siniyor. Elbette bu bir çeşit deneme yazısı tavrı olabilir. Ne var ki okuyucuyu kaynağa götürmek, yönlendirmek anlamında ise bu tavır engelleyici bir üslûp oluyor. Örneğin *Özgür Prometheus*'ta "La Rochefoucauld'nun Karamsar Ahlâkı" adlı çalışmasında, **La Rochefoucauld**'nun hangi çalışmasından yararlanıldığı belli değil. Acaba dipnottan bu biçimde kurtulmak okuyucuyu nasıl motive eder? Kanımca ya dipnot ya da kaynakça gösterimi okuyucuyu daha olumlu yönde motive edecektir. En azından çalışmalardaki problemlerle derdi olan okuyucu için böylesi bir havası olacaktır.

Afşar Timuçin, *Özgür Prometheus*'taki çalışmalarında kırka

yakın birbirinden farklı filozof ve edebiyatçının söyleminden ya da çalışmalarından yararlanıyor. Otuza yakın kavramın tanımını yapıyor. Böylesi bir tutum dilin açıklığı ile birleşince, çalışmaların okuyucusu tartıştığı problemlere **Afşar Timuçin**'in yaklaşık cevabını alıyor. Gerçi **Afşar Timuçin** net bir tanıma ulaşma kaygısı güdüyor mu bunu bilmiyorum ama problemlerin kendisi bir netlik anlayışını sürekli aşıyor zaten. "Sanat Nedir? İnsan nedir? Özgürlük nedir?" gibi sorulara tek bir cevap vermek olası gözükmüyor. Okuyucu bu yüzden, **Afşar Timuçin** tarafından, birçok seçenekle karşı karşıya getirilerek yönlendiriliyor. Bu yönlendirme **Afşar Timuçin**'in söylemi içinde kendiliğinden gelişiyor. Akıl ve duygu koşut iki kategori gibi görünse de **Afşar Timuçin** için bu gibi koşutluklar arasında her zaman felsefece bir denge kurulabilir. Örneğin, "Varlık ve Bilinç" adlı çalışmasında da bunu sonuç olarak görmek mümkün. "Varlık tüm olanın ve olası olanın yurduyken bilinç bu yurdun ussal görünümüdür. Bilincin birinci niteliği ussallık, ikinci niteliği duygusallıktır. Böylece bilinç sürekli oluşan bir etkinlik olur, sürekli dönüşen bir yapı ortaya koyar. Varlık gerçekliğin zihindeki şemasıdır, bilincin tasarımsal dayanağıdır. Varlık dünyanın genel anlamıysa bilinç dünyanın bu anlamı belirleyen tutarlı bilgisidir ve her şeyden önce bilgiyi oluşturan kurucu güçtür." (s. 150) Yine "Sorumluluk Nedir?" adlı çalışmasında bireysellikle toplumsallığı bir denge içinde birleştiriyor. "Sorumluluk tek kişilik zeminde gerçekleşir, ancak bütün insanlığa açılır." (s. 61)

Afşar Timuçin'in değişik sorunsallara yaklaşımında bile bir "söylem" yaratabiliyor olması onun tek düze bir bakış açısına sahip olduğunu göstermiyor aksine, o sorunsallar karşısında tutumunu şöyle geliştiriyor: Farklı söylemleri kullanarak realitede problemin ne olduğu ya da nasıl tartışıldığını önce ortaya çıkarıyor daha sonra bunların nasıl bir tutarlılık arz ettiğini ortaya koyarak kendi sonucuna ulaşıyor. *Özgür Prometheus* adlı çalışmasında **Afşar Timuçin**, "Sanatçı kimdir? Mutlu olan kimdir? Mutsuz olan kimdir? Yetinmek nedir? Özgürlük nedir? Ahlâkdışı nedir? Gerçek insan kimdir? Ölümsüzlük nedir?" gibi tanımları ortaya koyarken mitolojiden, sanattan ve felsefeden yararlanıyor. **Baudleaire**'den **Sartre**'a, **Prometheus**'tan **Gılgamış**'a, **Descartes**'tan **Spinoza**'ya her türlü dayanak sorunsallar çerçevesinde okuyucuya serimleniyor.

Afşar Timuçin'in diğer çalışmalarındaki (kitaplarındaki) gibi bu çalışması da (öz)çıkarımlarla ve özdeyişlerle dolu, sanki okuyucu dilsel bir şölen içinde kalıyor. "İçtenlik belki şurada burada ya da şu bu insanda vardır. Ancak içtenlikli insan çok azdır, genellikle içtenlik gibi görünen şey çok ince bir ikiyüzlülükten başka bir şey değildir. 'İçtenlik gönlün bir açılışıdır. O çok az insanda bulunur. İçtenliğin en çok görülen biçimi başkalarının güvenini kazanmak için ince bir gizleyişten başka bir şey değildir' (62). Dışı başka ve içi başka bir insandır tanımlanan. Dışı içini örten, dışı içindeki eksiklikleri, yoksunlukları kapatan bir insandır bu insan. Hep hesaplılık söz konusudur." (s. 101) Yine aynı tutuma bir örnek daha gösterecek olursam.

"Tarih bilinçlerin toplamınca ortaya konulmuş eylemlerin bütünüdür. Bu bütünde yalnızca **Napoleon Bonaparte**'ların bilinci değil, uzak bir köyde yaşadığı bilinen sıradan bir çiftçinin ve benzerlerinin bilinci de belirleyicidir. Tarih bazı önemli adamların tarihi değil bütün bir insanlığın tarihidir. Tarih bir bilinç edimleri toplamı olduğuna göre önceden çizilmiş çok belli ya da çok doğru bir yolu izleyerek kurmamıştır kendini." (s. 136)

Afşar Timuçin'in *Özgür Prometheus*'taki çalışmaları arasında belki de en öncelikli çalışma, "İyi Bir Felsefe Eğitiminin Önkoşulları" adlı çalışma. Çünkü halen Türkiye'de iki tutum tüm yanlışlığına rağmen sürdürülüyor. Birincisi herkes kendini filozof sanıyor. Bu tutum, felsefe sorunları ile sürekli olarak ilişkili olan kimselerin, çoğu zaman yanılsamalı bir şekilde tutunduğu tavırdan kaynaklanıyor. Filozofça bir yaklaşımla felsefe araştırmacısı yaklaşımı böylesi tavır takınanlarda aynı anlamı niteliyor. Elbette bu karışıklık spekülatif tartışmalara çanak tutuyor. Olması gereken şey bireyin yaşamı içinde kendini nasıl ifade ettiği değil belki de çözümleyerek ortaya neleri koyduğu ve tartıştığıdır.

İkincisi felsefe öğreniminin yanlış uygulanıyor olması. Aslında bu uygulamada birinci yanlışlık dolayısıyla oluşan sistemsel bir hata. "Öte yandan filozof ya da en azından felsefe araştırmacısı yetiştirmeyi amaçlayan kurumla felsefe öğretmeni yetiştirmeyi amaçlayan kurumun aynı olması da akla yatkın değildir. Felsefe öğretmenleri felsefe fakültelerinde yetiştirilirken filozof ya da felsefe araştırmacısı yetiştirmek için kitlesel eğitim yaptırmak diye bir sorunu olmayan felsefe enstitüleri kurulmalı ve bu alanda çalışmak isteyen gençler bugün hemen her fakültede yapıldığı gibi engellenmek yerine alabildiğine özendirilmelidir." (s. 54) Bu konuda söylenecek o kadar çok şey var ki ne yazık ki mevcut sistem içinde bunların çözümünün üretilme şansı gözükmüyor. Çünkü öğrenim gören bireyler açısından bazı şeyler yasaktır. Hoş bilim adamları, araştırmacılar... açısından durum çok farklı değildir. Örneğin; örgütlülük, gerçeklik, ifade özgürlüğü, eleştirel çözümlemecilik, yaratıcı sentez... özellikle de sosyal bilimlerde problem oluşturan kavramlardır. Çünkü bu türden yaklaşımlar politik sonuçlar üzerine daha çabuk etkili oluyor. Gerçek öğrenim içindeki tüm bireyler bu yüzden sınırlandırılıyor, onlar bu türden yaklaşımlara yakın olduklarından ütopyaları için daha çok dönüşüme açık oluyorlar ve dolayısıyla daha dönüştürücü oluyorlar.

Afşar Timuçin'in *Özgür Prometheus*'una genel olarak yeniden baktığımızda açıkça görüyoruz ki insanı ve insanın problemlerini kendine dert edinmiş birileri bu çalışmaları ortaya koyabilir. Onun bu çabası rasgele ve sıradan bir tutum değil, aksine yöntemli ve özenli bir tutumun eseridir. "... doğru bilgiye yöneliş her zaman bütünsel bir bakışı, bütünle parçaların ilişkisini iyi görebilen bir bakışı zorunlu kılacaktır." (s. 130) **Afşar Timuçin** işte böylesi bir bakışa sahip görünüyor.

Bora Erdağı

felsefelogos
Dizin
2. yıl numara 5-8

Editör Yazıları

Özbek, Sinan: Sunu 5
Özbek, Sinan: Sunu 6
Özbek, Sinan: Sunu 7
Özbek, Sinan: Sunu 8

Aforizmalar/Derleme

Bozkurt, Nejat: Doğa çevre ve insan 6/7
Bozkurt, Nejat: Sevgi ve felsefe 7/7
Güzey, Cemil: Savaşın felsefesi 8/7

Makaleler

Akyol, O. Faruk: Anlaşılabilirlik nerede? 7/209
Altuğ, Taylan: Felsefe cumhura cumhuriyet çağrısıdır 5/52
Anğ, Özdem: Açılış konuşması 5/42
Anğ, Tüten: Mengüşoğlu ve felsefe 5/78
Aquinas, Thomas: Summa theologiae (çev. O. Faruk Akyol) 7/217
Aquinas, Thomas: Summa theologiae (çev. O. Faruk Akyol) 8/158
Başaran, Melih: "Yıldız-kopum" ya da toprağın yapıçözümü 8/132
Başaran, Melih: Necatigil'in şiirinde içeri/dışarı sorunsalı 5/90
Batuhan, Hüseyin: Suvar kösearif ve bir eleştirisi üzerine 7/161
Bimbacher, Dieter: Doğadan sorumlu muyuz? (çev. İsmail İşcen) 6/93
Bozkurt, Nejat: Cumhuriyet döneminde türkiye'de felsefenin gelişmesi 5/35
Bozkurt, Nejat: Dünyamız gelecekte ne kadar yeşil kalabilecek: felsefe açısından çevre 6/87
Böhme, Gernot: Köktenci us eleştirisinin ötesinde (çev. Ferat Öztürk) 8/142
Çakmak, Cengiz: Logico-philosophicus'un temel özellikleri 7/177
Çakmak, Cengiz: Phusis'den res ekstansa'ya doğa ve teknik anlayışları 6/77
Çelik, Sâra: G. e. moore'da önerme, inanç ve doğruluk bağlamları 6/191
Çotuksöken, Betül: 'Sinoplugiller' ve nermi uygur 5/68
Çotuksöken, Betül: Cumhuriyet döneminde felsefe ve felsefeye emek verenler/ açılış konuşması 5/44
Delice, Engin: Antikçağ felsefesindeki diyalektik görüngüler için bir "yaklaşım" programı 6/203
Delice, Engin: Eros'un dirilişi 7/67
DeliceEngin: Savaşın diyalektik süreci 8/100
Direk, Zeynep: Hobbes ve rousseau: doğa hali anlatısının zamansallığı 8/39
Erdemli, Attilla: Akıl-sevgi bağlamı 7/33
Erdemli, Attilla: Homo absconditus 6/109
Erdemli, Attilla: Savaş ve aydınlanma 8/51
Eren, Işık: Çağımızda insan problemlerine yaklaşımlar 6/217

Erkızan, H. Nur: Aristoteles'te energeia ve enteiecheia kavramları üzerine bir inceleme 7/199
Erkızan, H. Nur: Aristoteles'te energeia ve kinesis ayrımı üzerine 8/149
Erkızan, H. Nur: Aristoteles'te varlık, doğa ve insan 6/125
Gorsen, Peter: Estetik ile ahlakın tinsel ve ruhani ittifakı: utancın güzelliği, kösnüllüğün çirkinliği (çev. Ferat Öztürk) 7/83
Gorsen, Peter: Pornografi ve aydınlanma karmaşık ama kurulabilir bir bağlantı (çev. Orhan Tokdemir) 7/77
Güzey, Cemil: Perili köşk 6/149
Güzey, Cemil: Cumhuriyet 5/83
Güzey, Cemil: Savaşın dual yapısı 8/85
Irigaray, Luce: Aramızdaki aşk (çev. Zeynep Direk) 7/57
İyi, Sevgi: Nasıl bir insan anlayışı 7/193
Jonas, Hans: Kötü sona daha yakın (çev. Fehmi Odabaş) 6/57
Kaya, İ. Güven: Divan şiirinde ilkçağ düşününün ve biliminin izleri 5/118
Kaya, İ. Güven: Platoncu aşk kavramının divan edebiyatındaki yansımaları 7/113
Levinas, Emmanuel: Aşkın ikircikliği(çev. Melih Başaran) 7/111
Levinas, Emmanuel: Bütünlük ve sonsuza önsöz (çev. Zeynep Direk) 8/119
Levinas, Emmanuel: Felsefe, adalet ve aşk (çev. Medar Atıcı) 7/99
Marcel, Gabriel: Aziz augustinus'ta kaygı (çev. Medar Atıcı) 6/223
Marcel, Gabriel: Bilgelerin mahkum ettiği kaygı (çev. Medar Atıcı) 5/152
Marcel, Gabriel: Heidegger'den sartre'a (çev. Medar Atıcı) 8/163
Marcel, Gabriel: Pascal'de kaygı (çev. Medar Atıcı) 7/151
Nietzsche, Friedrich: Aşk üzerine aforizmalar (çev. Kazım Kütük-Murat Filiz) 7/147
Nutku, Uluğ: Doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke 6/19
Ott, Konrad: Eleştirel kuram ve doğa (çev. Ferat Öztürk-Orhan Tokdemir) 6/171
Özbek, Christine: Estetik algılanan doğa, doğa güzelliği ve ekolojik etik 6/135
Özbek, Sinan: Ekoloji felsefesi bağlamında hans jonas'ın marx eleştirisinin eleştirisi 6/65
Özbek, Sinan: Nato savaşları 8/30
Özlem, Doğan: Macit gökberk ve türkiye'de felsefe 5/55
Soykan, Ömer Naci: Felsefede gelenek oluşturmak 5/28
Spaemann, Robert: Siyasal etikin bir sorunu olarak doğaya teknik müdahale (çev. Aytekin Keskin) 6/157
Stengl, Anton: Kosova'nın işgalinin ideolojisi üzerine 8/90
Tanilli, Server: Aşk'la filozof arasında bir diyalog 7/27
Tanilli, Server: Bilgi cumhuriyetini kurmak 5/21
Tanilli, Server: Çevre, teknik ve felsefe 6/35
Tanilli, Server: Yüzyılın bitiminde savaş ve barış 8/15
Tepe, Harun: 'Çevre etiki': 'toprak etiki' mi yoksa 'insan etiki' mi? 6/41
Timuçin, Afşar: Aşk serseri bir bilgedir 7/19
Timuçin, Afşar: Cumhuriyet ve kültür 5/15
Timuçin, Afşar: Kirlenmiş bir dünyada 6/25
Timuçin, Afşar: Savaşın düşünsel anatomisi 8/25
Veysal, Çetin: Savaş ve barış sorununa insan felsefesi açısından bir yaklaşım 5/130
Veysal, Çetin: Sevgi ve cinsellik üzerine 7/125
Welsch, Wolfgang: Sürgit devinen (çev. Orhan Tokdemir) 8/126
Yalçın, Kemal: Sımavna kadısıoğlu şeyh bedreddin 5/108
Yetişken, Hülya: Sanatta nesne sorunu 8/155

Deneme

Çotuksöken, Yusuf: Güzel insanlar derneği 5/11
Timuçin, Afşar: Ahlak ahlak dedikleri 5/7

Kitap Eleştiri

Bozkurt, Nejat: Felsefe Sözlüğü, Geliştirilmiş ve Gözden Geçirilmiş III. Baskı (Ahmet Cevizci) 7/236
Delice, Engin: Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik (Arbel, Arkaun, Mardin) 5/159
Delice, Engin: Bir Başka Açıdan İnsan Hakları (Johan Galtung) 8/171
Delice, Engin: Kusursuz Cinayet (Jean Baudrillard) 6/229
Erdağı, Bora: Bir Anarşistin Seyir Defteri (Ömer Naci Soykan) 7/231
Erdağı, Bora: Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor (Marshall Berman) 8/167
Erdağı, Bora: Nietzsche Ağladığında (Irvin D. Yalom) 6/234
Özbek, Sinan: Kara Atena, Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? (Martin Bernal) 5/156
Veysal, Çetin: Kusursuz Nihilist (Keith Ansell-Pearson) 5/165
Veysal, Çetin: Postmodernizmin Yanılsamaları (Terry Eagleton) 6/227
Veysal, Çetin: Yöntemi Bulmak, Türkiye'de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı (Doğan Ergun) 7/234

ATTİLLA ERDEMLİ
1946'da Mersin'de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1973'te bitirdi. Halen aynı üniversitede felsefe doçenti olarak çalışmaktadır.

YUSUF ÇOTUKSÖKEN
Uzmanlık alanı Türk dili ve edebiyatıdır. Halen Beykent Üniversitesi'nde çalışmakta olan Çotuksöken'in Türk dili ve edebiyatı alanında yayımlanmış kitapları ve yazıları vardır. Bir felsefeciyle, Prof. Dr. Betül Çotuksöken ile evlidir.

BESİM F. DELLALOĞLU
1965'te İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden mezun oldu. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora yaptı. Halen aynı üniversitede öğretim görevlisi olarak çalışıyor.

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

CEMİL GÜZEY
1958 yılında İstanbul'da doğdu. 1986'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1987-1995 yılları arasında aynı üniversitenin Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Güzey, halen Yeditepe Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

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

GABRİEL MARCEL
1889 yılında Paris'te doğdu. 1943'te Olmak ve Sahip Olmak, 1951'de Makineye Karşı İnsan adlı kitapları yayınlanan Marcel, 1973'te Paris'te öldü.

ULUĞ NUTKU
1935'te Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor

unvanı alan Nutku, 1999'da profesör unvanıyla emekliye ayrıldı..

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.

ÖMER NACİ SOYKAN

1945 yılında Rize'de doğdu. İstanbul ve Hamburg Üniversitelerinde felsefe, sosyoloji, klasik diller ve edebiyatları okudu. Soykan halen Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaktadır.

ANTON STENGL

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

ÖZGÜR TABUROĞLU

1973 yılında doğdu. Bilkent Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans yapıyor.

Önceki sayıların içeriği

8: Savaşın Felsefesi

server tanilli: yüzyılın bitiminde savaş ve barış. • *afşar timuçin:* savaşın düşünsel anatomisi. • *sinan özbek:* nato savaşları. • *zeynep direk:* hobbes ve rousseau : doğa hali anlatısının zamansallığı. • *attilla erdemli:* savaş ve aydınlanma. • *cemil güzey:* savaşın dual yapısı. • *anton stengl:* kosova'nın işgalinin ideolojisi üzerine. • *engin delice:* savaşın dialektik süreci. • *emmanuel levinas:* bütünlük ve sonsuza önsöz. • *wolfgang welsch:* sürgit devinen. • *melih başaran:* "yıldız-kopum" ya da toprağın yapıçözümü. • *gernot böhme:* köktenci us eleştirisinin ötesinde. • *h. nur erkızan:* aristoteles'te energeia ve kinesis ayrımı üzerine. • *hülya yetişken:* sanatta nesne sorunu. • *thomas aquinas:* summa theologiae. • *gabriel marcel:* heidegger'den sartre'a.

7: Sevginin ve Aşkın Felsefesi

afşar timuçin: aşk serseri bir bilgedir. • *server tanilli:* aşk'la filozof arasında bir diyalog. • *attilla erdemli:* akıl-sevgi bağlamı. • *luce irigaray:* aramızdaki aşk. • *engin delice:* eros'un dirilişi. • *peter gorsen:* pornografi ve aydınlanma / estetik ile ahlakın tinsel ve ruhani ittifakı. • *emmanuel levinas:* felsefe, adalet ve aşk / aşkın ikircikliği. • *i. güven kaya:* platoncu aşk kavramının divan edebiyatındaki yansımaları. • *çetin veysal:* sevgi ve cinsellik üzerine. • *friedrich nietzsche:* aşk üzerine aforizmalar. • *gabriel marcel:* pascal'de kaygı. • *hüseyin batuhan:* suvar kösearif ve bir eleştirisi üzerine. • *cengiz çakmak:* logico-philosophicus'un temel özellikleri. • *sevgi iyi:* nasıl bir insan anlayışı. • *h. nur erkızan:* aristoteles'te energeia ve entelecheia kavramları üzerine bir inceleme. • *o. faruk akyol:* anlaşılabilirlik nerede. • *thomas aquinas:* summa theologiae.

6: Ekoloji Felsefesi ve Etiği

uluğ nutku: doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke. • *afşar timuçin:* kirlenmiş bir dünyada. • *server tanilli:* çevre, teknik ve felsefe. • *harun tepe:* 'çevre etiği': 'toprak etiği' mi yoksa 'insan etiği' mi? • *hans jonas:* kötü sona daha yakın. • *sinan özbek:* ekoloji felsefesi bağlamında hans jonas'ın marx eleştirisinin eleştirisi. • *cengiz çakmak:* phusis'den res ekstansa'ya doğa ve teknik anlayışları. • *nejat bozkurt:* dünyamız gelecekte ne kadar yeşil kalabilecek: felsefe açısından çevre. • *dieter birnbacher:* doğadan sorumlu muyuz? • *attilla erdemli:* homo abseonditus. • *h. nur erkızan:* aristoteles'te varlık, doğa ve insan. • *christine özbek:* estetik algılanan doğa, doğa güzelliği ve ekolojik etik. • *cemil güzey:* perili köşk. • *robert speamann:* siyasal etiğin bir sorunu olarak doğaya teknik müdahale. • *konrad ott:* eleştirel kuram ve doğa. • *sâra çelik:* g. e. moore'da önerme, inanç ve doğruluk bağlamları. • *engin delice:* antik çağ felsefesindeki dialektik görüngüler için bir "yaklaşım" programı. • *ışık eren:* çağımızda insan problemlerine yaklaşımlar • *gabriel marcel:* aziz augustinus'ta kaygı

5: Cumhuriyet Türkiyesi'nde Felsefe

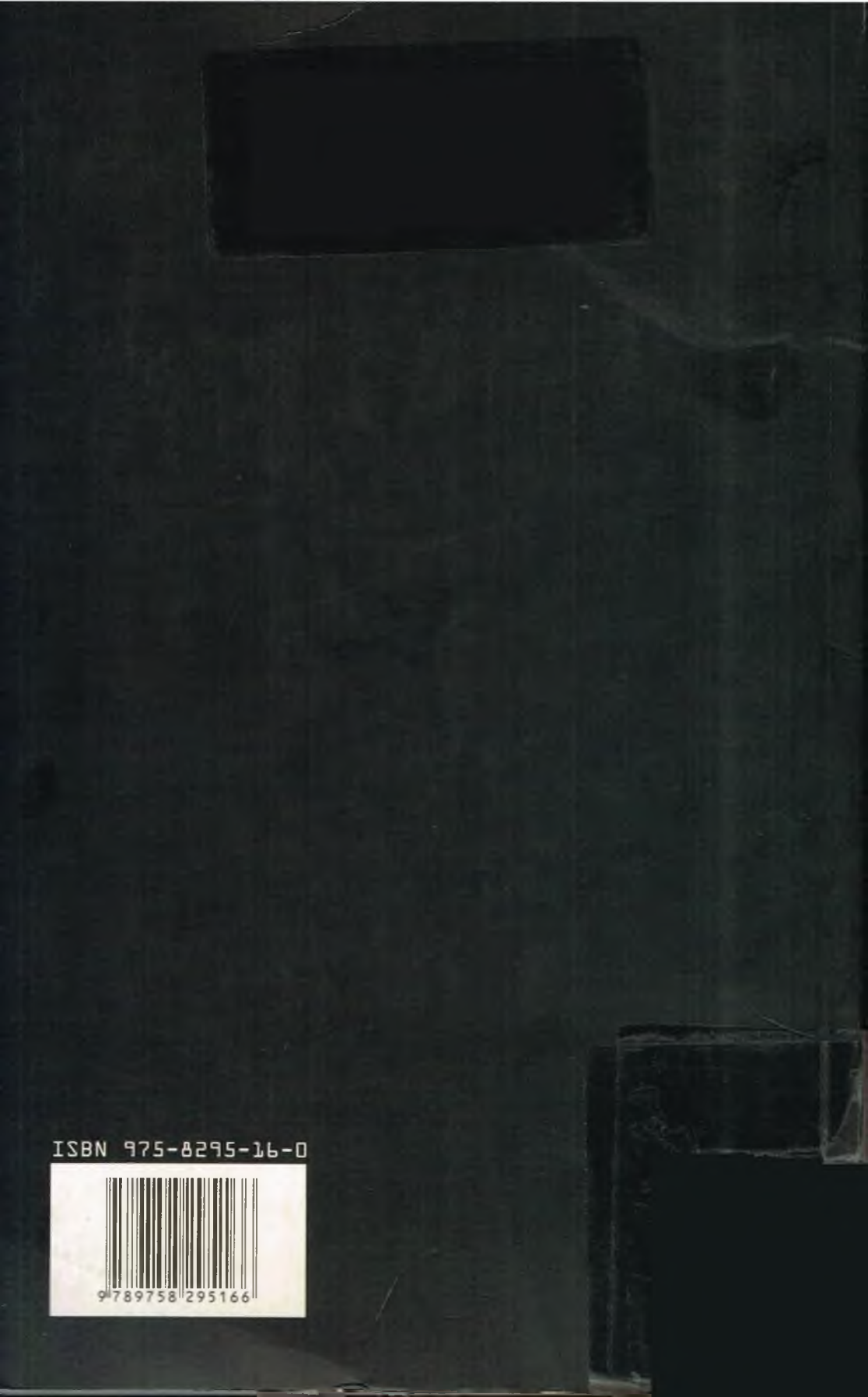
yusuf çotuksöken: güzel insanlar derneği. • *afşar timuçin:* cumhuriyet ve kültür. • *server tanilli:* bilgi cumhuriyetini kurmak. • *ömer naci soykan:* felsefede gelenek oluşturmak. • *nejat bozkurt:* cumhuriyet döneminde türkiye'de felsefenin gelişmesi. • *özdem anğ:* açılış konuşması. • *betül çotuksöken:* cumhuriyet döneminde felsefe ve felsefeye emek verenler / açılış konuşması. • *taylan altuğ:* felsefe cumhura cumhuriyet çağrısıdır. • *doğan özlem:* macit gökberk ve türkiye'de felsefe. • *betül çotuksöken:* 'sinoplugiller' ve nermi uygur. • *tüten anğ:* mengüşoğlu ve felsefe. • *cemil güzey:* cumhuriyet. • *melih başaran:* necatigil'in şiirinde içeri/dışarı sorunsalı. • *kemal yalçın:* sımavna kadısıoğlu şeyh bedreddin. • *i. güven kaya:* divan şiirinde ilkçağ düşününün ve biliminin izleri. • *çetin veysal:* savaş ve barış sorununa insan felsefesi açısından bir yaklaşım. • *gabriel marcel:* bilgelerin mahkum ettiği kaygı.

Çıkacak sayının dosya konusu:

Eğitimde felsefenin önemi/eğitim felsefesi

Bu dosya için yazı teslimin son tarihi:

15 Şubat 2000



ISBN 975-8295-16-0