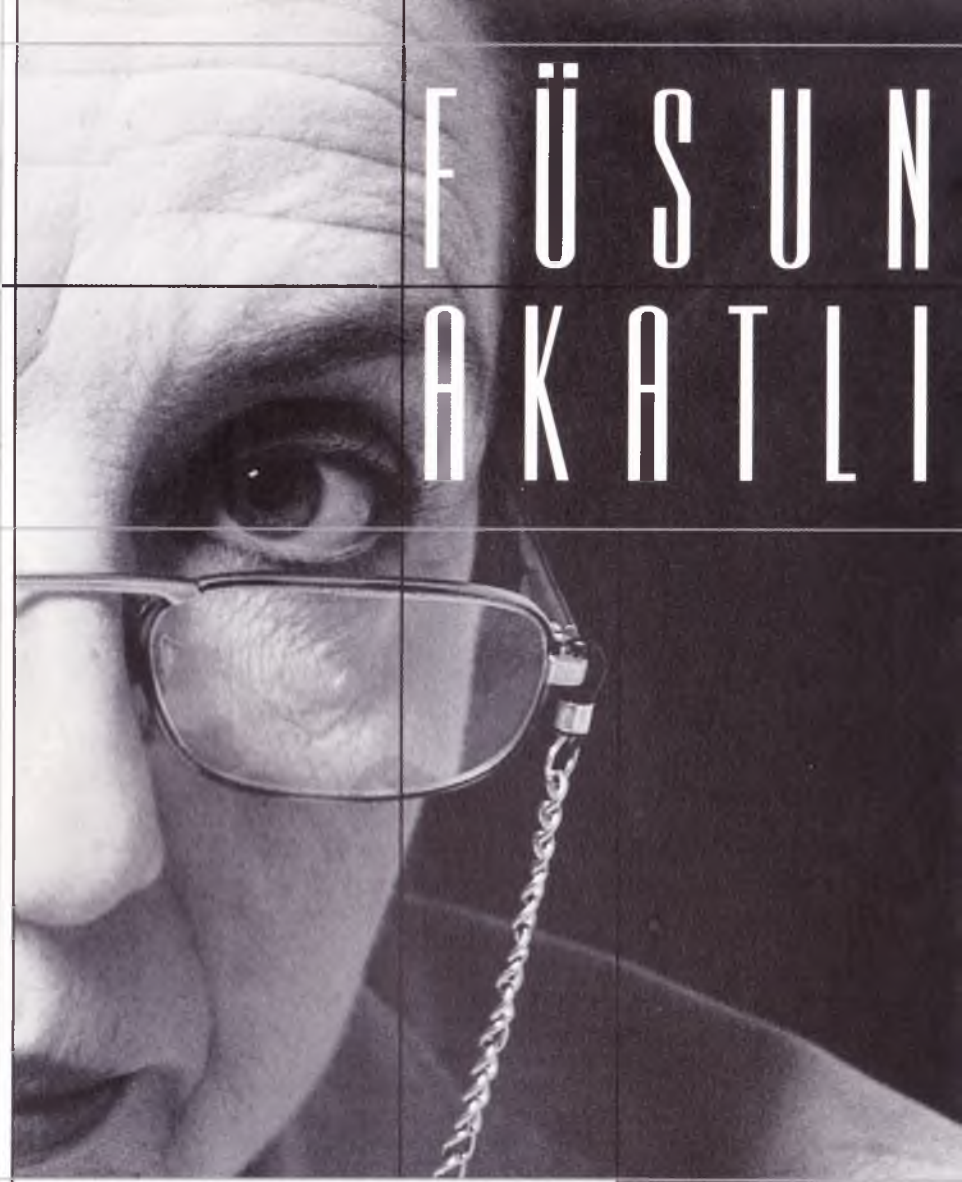
FÜSUN AKATLI

Sis Lâmbası



FÜSUN AKATLI

Sis Lâmbası

BOYUT KİTAPLARI

Sis Lâmbası

Bu dizinin beşinci ve son kitabında, doğrudan doğruya felsefe konularına ilişkin yazılarımı biraraya getirdim.
Sis Lâmbası, "düşünce ufkunda" seyrederken, yolumdaki puslu, gölgeli kuytulara ışık düşürmek amacına yöneliktir. Bu kitap daha önce "Niçin Diyalektik", "Felsefe Kıyılarında", "Tenha Yolun Ortasında" ve "Pusulamız Felsefe" adlı kitaplarımda yayınlanmış olan yazılarımdan bir derleme ile, onlara eklenen bazı yeni denemeleri kapsıyor
Bu yazıların, bir edebiyatçının felsefeci yanı ile, bir felsefecinin edebiyatçı yanının elele verdiği denemeler olarak okunması dileğiyle...

Sis Lâmbası

BOYUT KİTAPLARI / DÜŞÜN YAZILARI DİZİSİ

FÜSUN AKATLI V

Sis Lâmbası

Boyut Kitapları Yayın Yönetmeni
Uğur Büke

Sanat Yönetmeni
Murat Öneş

Yayına Hazırlayan
Sultan Polat

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu gereğince
Boyut Yayıncılık A.Ş.'ye aittir.
Tanıtım amacıyla yapılacak kısa alıntılar dışında,
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

1. Basım *Ekim 1999*

Baskı
Boyut Matbaacılık A.Ş.

Sis Lâmbası

Füsun Akatlı

BOYUT KİTAPLARI
BOYUT YAYIN GRUBU

İçindekiler

Sis Lâmbası

Düşüncenin Yönetimi Üzerine 11
Düşüncenin Yabancılaşması 14
Dünya Görüşleri Neler Getiriyor 17
Felsefede Akılcılık-Deneycilik 21
Dogmatizm Üzerine 24
Yüzyılımız Felsefesinde Birkaç Metafizik Anlayışı 34
Bilgi Teorisi Açısından Teori-Pratik İlişkileri 47
Olasılık Kavramının Toplum Bilimlerindeki Yeri 51
Felsefe Işığında Sanat Eseri 55
Biçimsel Evrensellik 67
Estetik mi, Sanat Felsefesi mi? 72
İlkel Bir Tartışma: Öz mü Biçim mi? 75
Brecht ve İnsan 78
"Halk" Kimdir, "Halk Sanatı" Nedir? 81
Sanatın "Millî"si Ne Demek 85
Çağımızda Hümanizm Ne Değildir? 88
Özgürlük ve Yabancılaşma 92
Mutluluk Üzerine 96
Tehlikeli Ilımlılık 99
Ütopyanın Çevresinde 102
Çağdaş Siyaset Felsefecileri 105
İki Felsefe Kitabı 108
Dil-Kültür-Felsefe Üçgeninde 112
Türk Felsefesinin Boyutları 115
Soran ve Sorduran Bir Kitap 117
Hilmi Yavuz'un Felsefe Yazıları Üzerine 121
Neden mi Bizde Felsefe Yok 126
Ismarlama Felsefe Kitabı 134
Kendimizi Tanımak İçin Eşsiz Bir Kaynak 142

Felsefeyi ve edebiyatı
dostluğumuzun harcına kattığımız
sevgili dostum
Ülker Gökberk'e

Düşüncenin Yönetimi Üzerine

Tarihine baktığımızda, felsefenin en genel anlamda; varlık, bilgi ve değer sorunlarını konu edinen bir düşünce etkinliği olarak anlaşılabileceğini görüyoruz. Sonra da bir felsefe dizgesinde bu sorulardan birine, ya da öbürüne ağırlık verilmesi, sorunlar araştırılırken birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt hareket noktalarına, bakış açılarına yerleşilmesi sonucunda ortaya çıkıp karmaşıkça çeşitlenen farklı görüşler, *izm*'ler saptayabiliyoruz.

Bunların herbirini birbirinden bağımsız, aralarında etkileşimler olmayan, kendi içlerine kapalı birimler olarak kavramaya ne tarihin, ne insan düşüncesinin yapısı elverişlidir. Ne var ki felsefe adına, çoğu zaman bu yapılmış ve yapılmaktadır. Böyle yapılmasının nedenleri de çeşitlidir. Akla gelen nedenlerden birkaçını sıralayalım:

1- Felsefe konularına ve felsefenin sürecine bir bütün olarak bakmak, bu süreci hem kendi içerisindeki örülüşü ile, hem dış belirleyicilerin ve etkenlerin biçimlendirişi ile kavramak; kapsayıcı bir bilgiyi, çok boyutlu düşünmeyi, sağlam bir yorumlama yeteneğini ve belli bir bilinç düzeyini gerektirmektedir.

2- Felsefe dizgelerini ve görüşlerini ya da düşünürleri hücrelere hapsedip, küçücük pencerelerden seyrettirmenin, isteğe göre onların yeğlenmesini, ya da yadsınmasını sağlayabilmek bakımından çok yararı vardır. Çünkü kendisinin bakması olanaklarını kısıtladığınız birine, sizin göstermek istediğinizi göstermeniz epeyce kolaylaşır.

3- Monografik sunuşlarla yetinmek, yani: Aristoteles şöyle dedi, Hume şunun üzerinde durdu. Hegel böyle buyurdu, Marx bunu bunu söyledi deyip susmak, gerisine ilerisine karışmamak, sığ bir bakış için insana pek revaçta olan *"nesnel bilimsel tavır"* süsünü sağlar.

4- Böyle yapmakla günün birinde felsefi bilginin bütünselliğinden ve karşıtlıkların değerlendirilip aşılarak, anlamlı ve gerçeğe uygun yorumlara gidilmesi zorunluğundan haberdar biriyle karşılaşırsanız, onun haklı eleştirilerinden hiç olmazsa tek tek örneklerinize ve alıntılarınza sığınarak sıyrılma umudunuz olabilir. Yani bilimsel anlamda aklanma yolunu da tam tıkamış sayılmazsınız. Daha başka, daha derinlere giden nedenler düşünmek de mümkün.

Felsefe, zorlamalarla bölüm bölüm çekmecelere, raflara sıkıştırılmasının sonucunda; somut yaşamın, insan dünyasının dışında, soyut bir kurgulama (spekülasyon), bir seçkinler uğraşı kılığına sokulmuştur. Oysa asıl yapısıyla o, insanın ve yaşamın ta içindedir. Düşünen, her zaman türlü sorunlarla karşı karşıya bulunan bir kişinin mutlaka felsefeyle bir alıp vereceği vardır. Bu gerçeği gözlerden, düşüncelerden saklamak isteyen entellektüel tekelciliğe isyan eden İtalyan düşünürü A. Gramsci, belki biraz da abartılı bir biçimde şöyle vurguluyor sorunu: *"Oldukça yaygın bir kanıya göre felsefe güç bir konudur. Çünkü uzmanlaşmış bazı bilginlere, ya da bir felsefe sistemi olan filozoflara özgü bir kafa çabasıdır. Bu önyargıyı yıkmak için yapılacak ilk şey, bütün insanların birer filozof olduğunu ispatlamaktır."*

Çağımızdaki aşamasıyla felsefenin amacı artık sadece dünyayı yorumlamakla kalmayıp, aynı zamanda onu değiştirmek, ileriye doğru dönüştürmektir. İnsanın, toplumun, doğanın ve tarihin yapısına uygun bu işlevi gerçekleştirebilmek için felsefeye doğru bakmak, onu doğru kullanmak gerekiyor.

Öyleyse, bugün felsefeyle uğraşırken öncelikle yapılması gereken iki iş vardır. bunların ilki, yukarıdan beri yanıltıcılığını ortaya koymaya çalıştığımız yapay monografik düşünme yolundan kaçınmak, felsefe sorunlarına ve ürünlerine, onları tarihsel, toplumsal, ekonomik temellerinden soyutlamaksızın, bütünsellikleri içerisinde eğilmek, karşıtlıkları, koşutlukları, etkileşimleri değerlendirip yorumlayarak ilerlemek oluyor.

İkincisi ise; bilimlerin belli bir aşamadan önceki düzeylerinde, onların verilerini değerlendirip, yorumlamaya elverişli olan, fakat

artık süresini doldurup, işlevini tamamlamış bulunan metafiziği, hiçbir geçerliliği kalmamış bir yöntem olarak tamamen terketmektir. Çünkü metafizik; durağanla (statik), içerisinde hiçbir karşıtlık bulundurmayanla, *'mutlak'*la, hiç değişmeyecek olanla uğraşır. Konusu *'şeylerin değişmeyen özü'*, *'Mutlak'*, birbirinden bağımsız soyutlama ürünü fenomenler, *'aşkın (transcendent) varlık'* türünden şeylerdir.

Bilimlerin çağımızda ulaştığı aşamada ise hiçbir şeyin durağan, birbirinden bağımsız, başlangıcı-bitimi sınırlandırılmış olmadığını artık hiçbir kuşkuya yer olmaksızın biliyoruz. Şu halde metafizik de; sürekli değişim, dönüşüm, etkileşim, karşıtlaşım ve oluşum halinde olan varlığı, yapay olarak durdurmakta, gerçeğin yapısına aykırı bir yaklaşım benimsemektedir. Doğada, insanda, toplumda, tarihte, yaşamda, sözün kısası hiçbir yerde karşılığı ve yansıması bulunmayan *Mutlak*'lar varsayarak, bu *farz-ı muhal*'lerle uğraşmanın adı elbette felsefe olmayacaktır.

Felsefenin, bilimlerin ve düşüncenin yöntemi diyalektik bir yöntem olmak zorundadır. Çünkü konularının yapısı diyalektiktir. Yani her var olan, her değişme ve gelişme süreci içerisinde yer almaktadır. Çelişme; hareket ettirici güç olarak bu sürecin temel fenomenidir. Bu sürecin öbür süreçlerle ve her sürecin hem kendi içerisindeki, hem başka süreçlerdeki adımlarla organik ilişkisi vardır. Bu örgünün içerisinden belirli bir *'tek'* çıkartıp, akışı durdurarak ona ve sadece ona bakmak olanaksızdır.

Bütün bunların bilimsel doğrular olduğundan şüphe edilmesinin artık ciddiye alınamayacağı çağımızda, felsefenin ancak diyalektik olarak kavranabileceğini ve anlamlandırabileceğini söylemek ise, öyle sanırım ki, yan tutmanın ötesinde ve ondan farklı bir şeyi dile getirmektir.

Düşüncenin Yabancılaşması

Yabancılaşma, insanla ya da toplumla uğraşan bilimlerin ve felsefenin başlıca kavramlarından biridir. Gerek altyapı, gerekse üstyapı etmenlerinin yabancılaşmaya neden olabildiği, ekonomik ve toplumsal yabancılaşmanın yanısıra, kültürel yabancılaşmanın da çağdaş insanın karşı karşıya bulunduğu bir tehlike olduğu bilinmektedir. Marx'tan bu yana birçok düşünür ve yazar, yabancılaşma olgusu üzerine eğilmişler, bu konuda çok yönlü çözümlemeler getirmişlerdir.

Buna karşın, her kapıyı açacağı farzedilen bir anahtar işlevinin yüklendiği bütün kavramlar gibi, *yabancılaşma*'nın da zaman zaman uygunsuz ve yersiz kullanıldığına tanık oluyoruz. Öbür *'anahtar'* kavramların akıbetini göre göre edindiğimiz deneyim, yakın zamanda *'yabancılaşma'* sözünün geçtiği her yerde, söyleyenle dinleyen arasında iletişim kopukluğu olacağı kaygısını uyandırıyor bizde. Buna engel olmayı ummak da abestir. Ne var ki, giderek olumsuz bir değer yargısını da beraberinde taşımaya başlayan *yabancılaşma*'nın, bilinçli bir eylemle gerçekleştirilmediği, aksine bilinçle aşıldığı gerçeğinden hareket ederek, yabancılaşma denilen bazı durumların yabancılaşmayla hiç ilgisi olmadığı, yabancılaşma sürecine cephe almak ve karşı tutum takınmak adına girişilen bazı çabaların ise, yabancılaşmanın ta kendisini yansıttığı gösterilebilir.

Yabancılaşma, etkili ve egemen dış etmenlerin (ekonomik, toplumsal ya da kültürel) etkisiyle, kişinin insani bütünlüğünde bir bölünme hatta parçalanma meydana gelmesi demektir. İnsanın kendine ait değerlerden, yani kendi öz değerlerinden kopması, insan olmanın olanaklarını kullanmakta yetersiz kalması, kendisinin yönetmesi gereken şeylerin, kendisini yönetmesine boyun eğmesi bu par-

çalanmanın sonuçlarıdır. Yabancılaşmaya uğrayan kişi (bu "uğramak" sözcüğü, yabancılaşma olayının özünü belirtmek bakımından tam yerindedir ve bile bile yapılan değil, *'başa gelen'* bir durum olduğunun açık bir göstergesi sayılabilir), şu veya bu yöndeki üreticiliğinde, yaratıcılığında, değerlendiriciliğinde, olanakları kendi dışındaki koşullarla kısıtlandırılmış kişidir.

İnsan emeğinin, insan düşüncesinin ve özetle her türlü insan etkinliğinin ürünleri dondurulup putlaştırıldığında, yaşamayan, soyut bir mutlak güç haline gelerek, insanı koşullandırmaya, parmağında oynatmaya başladığında, o insanın sınıfı, dünya görüşü, ideolojisi ne olursa olsun - ister o insan toplumsal-entelektüel statüsü bakımından devrimci öze sahip saflarda bulunsun, isterse karşı saflarda yer alsın- yabancılaşma tehlikesinin çanları çalmaya başlamış demektir.

Karşı saflarda yer alanların, düşünsel bakımdan olduğu kadar etik bakımdan, hatta ekonomik bakımdan, nereden ele alınırsa alınsın çıkmazda oldukları ve hiç de uzun vadeli olmayan kesin bir çaresizlikle kaçınılmazcasına yüzyüze gelecekleri kuşkusuzdur. Onların saplantıları, yanlışları, çelişkileri, çırpınmaları bize ürküntü vermiyor. Bizi kaygılandıran; *'sosyalist yabancılaşma'* diye paradoksal bir ad verilebilecek olan tutumdur. Düşünce alanında olsun, sanat alanında olsun, bilim alanında olsun, yetkili ve bağımsız kafalarla ürün vermeleri, bu alanlara gerçek katkılarda bulunmaları beklenenlerin, şaşırtıcı ve çizgilerine aykırı bir koşullanmışlık içinde olmaları, bizi yabancılaşmanın bir yeni görünümüyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Günümüzde, son çözümlemede aynı ilkeleri ve aynı amaçları paylaştıkları, yani aynı doğrultuda oldukları söylenebilecek kişiler arasında, neredeyse antagonist çatışmalar ve çekişmeler bulunduğuna sık sık tanık olmaktayız. Günlük fikir tartışmalarından, gazete-dergi sayfalarına kadar türlü yerlerde, düşünceleri ve eylemleri tornadan çıkmamış özgün ürünler ortaya koymaya çalışan kişilere karşı belli bir tahammülsüzlük, bağnazca bir suçlama eğilimi dikkati çekmektedir.

Diyelim; bir yazara klişe duygu ve yaşantı formülleri dikte etmeye kalkmak, onun gösterdiklerini olduğu gibi değerlendirebilmek için elimizdeki cetveller, formüller elvermiyorsa, kurtuluşu, yazarı

yılgınlıkla yani bir tür yabancılaşmışlıkla suçlayarak yadsımakta bulmak bilinçli bir çaba sayılabilir mi? Dar açılı bir formülcülük zihniyetinin bu sadece bir örneğidir. Bu tip, eleştiri sınırlarını aşan tavır almaların hareket noktasına baktığımızda, sözünü ettiğimiz sosyalist yabancılaşmayı kolayca teşhis etmek mümkün oluyor.

Sosyalist kuram insan yaşamının bütün yönlerine ışık tutmayı amaçlayan bilim için yöntem, felsefe için sorunlara bakış tarzı, yaşanan hayat için bir dünya görüşü ve bir ilkeler düzeni sağlayan geniş ve denir kapsamlı, karmaşık bir kuramdır ve kendi içerisinde de ayrıca bir birlik ve bütünlük taşımaktadır. Onu kolay kavranır, kolay aktarılır bir hale getirmek için basitleştirdiğimizde ve şemalaştırdığımızda, madde madde özetleyip, formüllere, sloganlara döktüğümüzde, bunu ancak öğretim ya da propaganda amacıyla yaptığımızın bilincinde olmamız gerekir. Yoksa, düşünce tarihinin en zengin, en insan merkezli öğretilerinden birini, en bağnaz, en insana yabancı, en yoksul bir hale getirmemiz işten değildir.

Sosyalist kuram başlangıçta bilinçle ve belli somut amaçlarla komprimeleştirilmişken, bu basitliğin, kolaylığın ve ucuzluğun büyüsüne kapılarak emrine girmek, hazırlanan yapay şemaların soyut ve adeta tehdit edici bir güç gibi bizi koşullandırmasına ve yönetmesine boyun eğmek, bilinç düzeyinden uzaklaşmak demektir. Geniş ufuklu, dinamik ve hep yeni olanaklar vaadeden bir kuramı dondurup, duraganlaştırarak kuşa çevirdikten sonra; insana, yaşama, sanata, bilime, felsefeye bu bodrum penceresinden bakmak, yabancılaşmanın en açık örneklerinden biridir.

Bunun aşılması; her türlü soruna, ezberleyen değil, kendisi gören, kendisi düşünen bağımsız kafalarla eğilme yeteneğinin kazanılması, doğrunun hiçbir şeye feda edilmemesi ilkesini bütün ilkelerin üzerine çıkaracak ve gerçek sosyalist bilinç, insanın olanaklarını sınırlayıp gözünü gönlünü karartan tüm gölgeleri kuramın insancı özündeki ışıkla aydınlatarak yok edecektir.

Dünya Görüşleri Neler Getiriyor

Felsefe denen bir bilgi alanı, bir etkinlik var insanın dünyasında. Yüzyıllar boyu, düşünürlerin ömürlerini vererek geliştirdikleri, çok çeşitli sorulara yanıt getiren ya da arayan bu disiplin, acaba bir zihin jimnastiği midir? İnsanların zekâlarını bileyip parlatmaya ve sadece buna yarayan bir oyun mudur? Tabii ki hayır! Böyle anlaşıldığından ya da çoğu kez karanlıklara gömülü bir yanı kaldığındandır ki, söz felsefye gelince çok kişi çekinir tavır almaktan. "*Ben felsefeden anlamam*" der çekinir, çizmeden yukarı çıkmak kaygısıyla çekinir, tuzağa düşmekten korkar çekinir... Haksız da değillerdir, adı konmadığı sürece felsefeye yanından yöresinden sokulup, adı konunca ateşe değmiş gibi kaçıverenler. Kurgulamalar (spekülasyon), cambazlıklar, yüksekten atmalar, fildişi kulelere çekilip ahkâm kesmeler az değildir felsefenin tarihinde. Kuşkusuz, felsefenin uzmanlık ve derinlemesine bilgi gerektiren geniş bir alanı vardır. Ama onun insan ve toplum üzerindeki etkisi, başka deyimle yaşama yansıması kaçınılmaz bir olgu olarak herkesi çok yakından ilgilendirecektir. Düşünmek, insanın tabiatındandır. Düşünen ve yaşamın içinde olanların, felsefeyi kendi dünyalarının dışına koymaları, yok saymaları anlaşılabilir mi?

Demek ki, dünya görüşü diye adlandırabileceğimiz anlamıyla felsefenin, her insan tekinin sorunu olduğuna gelip dayanıyoruz. Yineleyelim; felsefe, kavramlarla, fikirlerle oynanan, öğretilerle karşıdakileri mat etmeye yarayan bir satranç değildir. Felsefe akımları kişiye yaşama biçimleri, dünya görüşleri öneren, onu kendine bir yön seçmek, yaşam karşısındaki tavrını belirlemek, erdemlerini, görevlerini, amaçlarını saptamak sorunuyla karşı karşıya getiren çağrılardır. İnsanın kendisi üzerinde, çevresi yöresi üzerinde karşılaştığı sorunlar üzerinde düşünüp, aydınlığa varması, bu çağrılara kulak verip, doğruyu, iyiyi, sağlamı aramasıyla olmuştur, olacaktır hep.

Filozoflar, yüzyıllardan beri çok çeşitli yollar açtılar, türlü yönler gösterdiler. amacımız burada bunların dökümünü ve tartışmasını yapmak değil, Bu belki olanaksız, daha önemlisi anlamsız olurdu. Ama sanıyorum ki, düşünce tarihi boyunca karşı karşıya durup, birbiriyle çekişen, mücadelelerinin canlılığını bugün de koruyan iki ana felsefe öğretisi: İdealizm ve materyalizm üzerinde durarak bir yerlere varabiliriz.

Kuşkusuz, idealizmin de, materyalizmin de pek çok nüansları, türleri olduğunu unutuyor değiliz. Üzerinde duracağımız yön, bu öğretilen, aynı özdeki nüanslı biçimlerini kapsayan ve birer dünya görüşü olmak bakımından belirli niteliklerle yansıyan genellikleridir. Bu felsefeler, özellikle bugünkü etkinlikleriyle, neler öneriyorlar insana yaşamasında, hangi ana ilkeleri getiriyorlar? Bunları ele almak istiyorum kısaca.

İdealizmle başlayalım, Ana çizgileriyle, nedir idealizm? Maddesel gerçeklerin, duyularla algılanabilen nesnelerin, şu çevremizi saran doğanın, tanıdığımız, gördüğümüz insanların, gerçek varlıklar olmayıp, asıl var olan âlemdeki, gerçek âlemdeki örneklerin (ideaların) zavallı kopyaları, yansımaları olduğunu temele koyan bir öğreti. Duyular üstü bir idealar âlemi vardır. Bu âlemde, dünyamızdaki şeylerin her birinin bir ideası bulunur. Maddesel dünya, yani şu bildiğimiz, yşadığımız dünya, idealardan türemiştir. İdealar tam ve yetkindirler. Kopyaları ise, eksik ve kusurlu. Bu kopyalar, idealardan ne kadar pay alırlarsa o kadar yetkinliğe yaklaşırlar. Dünyamız bir görüntüdür. Bizler de öyleyiz. Gerçek varoluşa sahip değiliz. Değişmeler, gelişmeler, yenileşmeler de görünüşler âlemine özgüdür. İdealar âleminde değişme de, atılım da yoktur. *Kemâl* vardır. İdeaların bir de sıradüzeni vardır ki; en üstte iyi ideası bulunur. En yüksek iyi! Bu en yüksek iyi, evrenin yöneticisidir. Onun için dünyamızı da mümkün dünyaların en iyisi olarak kurmuştur. İnsan bilgisi duyulara dayandığı sürece, gerçekliğin bilgisi olamaz. Gerçekliğin bilgisi, ruhumuzda gizlidir. Biz bu dünyaya düşerek cezalandırılmamızdan önce, idealar âlemindeydik. Beden denen "mundar hapishaneye" girdikten sonra, ruhumuz eski yaşamını hayal meyal anımsayabili-

yor ancak. Ama bu yarı bilinçli durum, ruhta şiddetli bir özlem yaratıyor. İdeaların bilgisine kavuşma özlemi! Ne yapabilir ruh, aslına dönmek için? Arınması, yücelmesi gerekmektedir. Bu da bedenden sıyrılmakla, yani dünya ile ilişkin her şeyden el etek çekip, idealar âlemine yönelmekle, onların, dolayısıyla ruhun kaynağının bilgisine varmaya çalışmakla olur.

İdealizme göre felsefe yapmak, işte bunu yapmaktır. Bu aynı zamanda gizemciliğe (mysticisme) ardına kadar açılan bir kapıdır. Platon'un insanlığa armağanı olan bu felsefe, türlü çeşitlenmeleriyle hep bu temel çizgidedir. Bu dünya görüşü, insan yaşamını biçimlendirici, insana tavır kazandırıcı açıdan yorumlanmak istendiğinde, garip bir yere varılır. Bu, dünyayı görmeyen bir dünya görüşüdür. İdea'ya, mutlak ruha, aşkın (transcendent) varlıklara dönük, içe dönük bir felsefedir. Doğanın canlılığından, somutluğundan, insanın yaratıcı, etken doğasından hiçbir iz taşımaz, yadsır bunları. İdealizm, insanı kendi kendine yabancılaştırır, kendi dışındaki, hiçbir katkıda bulunamayacağı bir âleme bağlar, bırakır. Durağan (Hegel'in diyalektiğine karşın durağan kalmış) bir öğretidir. İnsana öğütlediği erdemler; tevekkül, kadere rıza, durumuna şükretmek gibi tütsülü şeylerdir. Eli kolu bağlanmış insan, tamamen edilgindir artık. Kıpırdayamaz. İşi yoksa arıtsın dursun ruhunu, gücü yeterse vecde gelsin, en sonunda varlığın temel ilkesiyle özdeşleşsin.

Sık duyarız materyalist felsefenin, ve bu felsefeden kaynaklanan ideolojilerin bireyi öldürdüğü, bir yapı taşı, duvarın bir tuğlası haline getirdiği, insana kişilik tanımadığı savını. Bunun tersini açıkça göreceğimiz gibi, bu savı idealizme yönelttiğimiz zaman, gerçek yerini bulacağını da görmüş bulunuyoruz.

Öte yanda idealizme karşıt bir dünya görüşü var: Materyalizm. Ve çağımızdaki aşamasıyla artık mekanik değil, dinamik, diyalektik olan bir materyalizm. Bu öğreti nereye koyuyor insanı, nasıl bir yaşama çizgisi çiziyor ona?

Diyalektik materyalizme göre evrenin temel ilkesi, devinim halindeki maddedir. Bu madde, çelişmelerden geçerek niceliksel ve niteliksel değişimlere, dönüşümlere uğrayarak tüm varlıkları oluş-

turmuştur. Varlık sürekli bir değişim ve dönüşüm halindedir. Değişmelerin temelinde karşıtlıklar vardır. Her şey, kendi karşıtını içinde taşır. Kendini yadsıyarak karşıtına, karşıtını yadsıyarak yeni bir aşamaya ulaşır. Böylece varlığın değişimleri, gelişme ve yeni bir varlığa dönüşme biçiminde, yaratıcı değişimlerdir. Bu yalnızca bir evrim (évolution) değil, devrim (révolution) niteliği taşır.

Diyalektik materyalizmin özetlemeye çalıştığımız bu ana ve kalın çizgileri, insan ve toplumda da aynen yansımaktadır. İçinde yaşadığımız evrenin içerisinde karşıtların bir arada bulunduğunu, sürekli bir değişme halinde olduğunu, dönüşümlerini açık seçik, somut biçimde izlediğimiz doğanın yorumunu bilimsel olarak getiren, doğanın canlılığına, insanın yaratıcılığına ters düşmeyen bir felsefedir bu. Ters düşmek şöyle dursun, açıkladığı, yorumladığı, sorun edindiği şey insandır. Bu felsefe, açıklamak ve yorumlamakla yetinmez, değiştirmeyi de amaçlar. Dinamiktir. Durağan olmayan doğanın, durağan olmayan yaşamın, durağan olmayan insanın, felsefesi de durağan olmamalıdır. Hatta giderek diyebiliriz ki, diyalektik materyalizm, klasik anlamıyla bir filsefe de değil, bir yöntemdir. İnsan düşüncesine bir anahtardır. Diyalektik materyalist dünya görüşü, insanı tüm yabancılaşmalardan, ekonomi alanında olduğu kadar düşünce alanında da yabancılaşmalardan kurtulmaya çağırır. İnsanı kendi yarattığı, kendi ürettiği değerlerin, kendi dışına çıkıp soyutlaşarak onu egemenliği altına almasına, ezmesine *hayır* demeye çağırır. Böylelikle insan, yabancılaşmalarını aşacak, kendi değerlerine, insanlığın değerlerine sahip çıkacak, varlığını ortaya getirecek, özgürlüğünü ve mutluluğunu olanaklandıracak, bütünselleşecektir. Düşüncede devrimi, kişilikte devrimi, yaşayış biçiminde devrimi ve *Devrim*'i gerçekleştirme olanağını insana bu dünya görüşü sağlamaktadır.

Başta söylediklerimi yineliyorum: felsefe bir zihin jimnastiği, bir oyun, bir entelektüel süsü değildir. Düşünceye, insana ve kendimize olan saygımızı, insanlık onurunu pekiştirmek, temellendirmek üzere onun çağrılarına kulak verip kendimize bir yön seçmeliyiz.

Felsefede Akılcılık-Deneycilik

Birçok sorunun incelenmesinde bir kolaylık olmak üzere sınıflandırmalar yapmak âdet olmuştur. Bunun türlü örneklerine sık sık rastlanır... Örneğin canlıların sınıflanması, tarihin çağlara ayrılması, bilim sınıflamaları her zaman yapılagelmiş olan sınıflamalardandır. Burada amaç, hem incelemede kolaylık sağlamak, hem de konuyu ve düşüncenin gidişini belirli bir çerçevede tutmak üzere bir plan içerisinde hareket etmektir. Fakat bu sıralamalar, bölmeler, sınıflamalar gerçeği tam olarak yansıtmazlar. Yapay olarak kurumuşlardır. Gerçekte tam karşılığını bulan sınıflama, yani doğal sınıflama diye bir şey yoktur.

Felsefe tarihinde de ilkçağ -ortaçağ - yeniçağ felsefeleri olmak üzere böyle bir sınıflama yapıldığını, bu çağların da kendi içlerinde ayrıca bölümlendiklerini biliriz. Bütün bu çağların, ya da bölümlerin nerede başlayıp nerede bittiğini söylemek çok zordur. Felsefeyi birtakım çağlara ayırırken, düşüncelerin gelişiminde, türlü felsefe akımlarında ve çeşitli filozoflarda birbirlerinden mutlak olarak bağımsız bir şekilde ele alınmalarını önleyecek bir zincirleme, birbirini doğurma ya da etkileme olduğu unutulmamalıdır. Yapılacak en doğru iş, iki çağ arasındaki esas ve temelli düşünce tarzı, yöntem, amaç ve genel olarak *esprit* farkını gözönüne almak ve mümkün mertebe bu temel üzerinde bir sınıflamaya gitmektir.

Yeniçağ felsefesi incelenirken de, yine yapay fakat mümkün olduğu kadar çağın esprisine yakın, dolayısıyla amaca uygun bir ana bölümlenmenin seçilmesi gerektiği kanısındayım. Yeniçağ felsefesi (bilimin büyük etkisiyle) ilkin yöntemi öne sürmekle karakterlenir. Buradan kalkarak ve bilginin kaynağı ve yöntem sorunlarını ölçüt almak yolunu izleyerek yeniçağın en genel ve belli başlı iki akımı-

nın; akılcılığın (rationalisme) ve deneyciliğin (empirisme) anlam ve kapsamlarına, birbirlerine göre durumlarına ve türlü yorumlarına kısaca değinmek istedim.

En geniş anlamıyla akılcı, akla önem veren; deneyci, deneye önem veren demektir. Ancak bu geniş anlamlar bilimin ve felsefenin yetindiği anlamlar değildir. Dar anlamlara eğilecek olursak deneyci, sağlam bilginin kökünün deneyde olduğunu ileri sürendir. akılcı ise sağlam, sarsılmaz bilginin dogmatik olarak 'var'lığını kabullenir ve bu bilginin kökünün akılda olduğunu savunur.

Felsefe tarihine baktığımızda, istisnalar bir yana, başat olarak akılcı akımın Fransa'ya ve genellikle Avrupa'ya, deneyci akımın ise İngiltere'ye yerleştiğini görüyoruz ve bu çağın flozoflarını bu akımlardan birini ya da öbürünün yanlısı olarak saptıyoruz. Fakat soruna şöyle yaklaşmak da mümkün ve ilginç görünüyor:

Eğer akılcılık ile bilginin temeline *'vahiy'* ya da yetke (otorite) yerine aklı koyan düşünüşü kastediyorsak, bu anlamda bütün modern felsefe dizgeleri akılcıdır ve aslında, onları modern olarak sınıflandırmamızı sağlayan da bu karakteristiktir. Şüphesiz, bilginin kaynağını akıl yerine duyguda, imanda, sezgide arayan modern dünya görüşleri de vardır; fakat bu iman ve duygu felsefeleri de gerçeğe ulaşma yollarını, ya da iman nesnelerini akılla meşrulaştırarak bir kurama varmaya çalışırlar.

Öte yandan akılcılık ile; gerçek bilginin evrensel ve zorunlu yargılardan oluşan bir bütün olduğunu ve düşüncenin amacının, içindeki farklı önermelerin birbirleriyle mantıksal ilişkileri bulunan bir hakikatler dizgesi olduğunu benimseyen düşünüşü de kasdedebiliriz. Bu da, gerçekleştirilebilme olanağına inansınlar inanmasınlar, hemen hemen bütün modern düşünürlerin ideal olarak kabul ettikleri, bilginin matematik kavranışıdır.

Bunlardan başka, modern felsefede türlü yanıtlar alan, bilginin kökenine ait bir sorun vardır: Bir tarafa göre, gerçek bilgi algıdan ya da deneyden gelmez. Temelleri akılda ya da düşüncede bulunmalıdır. Bazı hakikatler akla doğal ve sade gelirler. Bunlar doğuştan veya a priori denen hakikatlerdir. Kökenleri zihnin kendisinde bulu-

nan hakikatler geçerli hakikatlerdir. Bu görüşün adı da (bazı yazarlar sezgicilik ya da a priorism adını veriyorlarsa da) akılcılık'tır. Öbür tarafa göre ise doğuştan hakikatler yoktur. Bütün bilgi algıdan ve deneyden gelir ve zorunlu denilen önermeler hiç de zorunlu, ya da mutlak olarak doğru olmayıp, ancak olasılıklı bilgi verirler. Bu görüşe de, deneycilik, ya da özel bir hali olarak duyumculuk (sensationalisme) deniyor.

Deneyciler, yukarıda sözünü ettiğimiz anlamlardaki akılcılığı kabul edebilirler. Bize mutlak pekinliği (yakîn-certitude) verdiği için ancak bu gerçek bilgiye değer verebilirler. Fakat aynı zamanda, belki matematik hariç, sağlam ve pekin bilgi edinebilme olanağını yadsırlar.

Eğer deneycilikten, felsefenin konusunun deney dünyamız olduğunu kabul etmeyi anlıyorsak, deneyci felsefe deney dünyamızı yorumlamalıdır. Bu anlamda ise bütün modern felsefe deneycidir. Yahut deneycilikle deney yapılmaksızın bilemeyeceğimizi, salt düşüncenin, mutlak olarak algıdan bağımsız düşüncenin olanaksız olduğu savını kastediyorsak, yine modern felsefe büyük ölçüde deneycidir.

Her iki akım 17. yüzyılın başında, yöntem sorunu karşısında da kendi tutumuna göre bir seçim yapar. Deneyciler tümevarımı (endüksiyon), akılcılar tümdengelimi (dedüksiyon) benimserler. Ama her ikisi de Aristoteles yöntemine karşı olmakta birleşirler ve klasik kıyas ile bilinenler tekrarlanır, fakat yeni bir şey kazanılmaz itirazını getirirler. Demek ki modern çağda yöntemin önemi, yeni bilgi bulma yolu oluşundadır.

Böyle bir yaklaşımla eğilindikte; akılcılığın ve deneyciliğin, bu iki karşıt akımın aslında, çağın yorumu yapılırken yeniçağ felsefesini karakterlendiren ana sorunlarda ortaklaştıklarını ve bir bakıma birbirlerini bütünlediklerini söylemenin, yapay bir uzlaştırmacılıktan uzak ve oldukça gerçekçi bir anlayış olduğunu sanıyorum.

Dogmatizm Üzerine

Dogmatizmin en bilinen biçimi, dinsel dogmazimdir. Ortaçağ düşüncesine egemen olan bu dogmatizm, sonraki çağlarda da, teolojik yapıdaki her düşüncenin karakteristiğini oluşturur. Hıristiyanlığın belirli, dogmaları vardır. Bunlara inanılacak, bunlara dayanılacak, sistemler bunlarla temellendirilecektir. Müslümanlık için de, bütün kitaplı dinler için de durum böyledir. Ancak dinler için dogmatikliği bir kusur olarak görmek doğru olmaz. Din zaten bir dogmalar sistemidir. Dinler imana dayanırlar. *"İman ile aklın uygunluğu"* sorunu oldukça tartışılmışsa da, çağımızda iman konularının ussal şeyler olduğunu ileri sürecek aklı başında kimse kalmamıştır. Şu halde din din dogmalarının dogma olarak kalmaktan başka umarları yoktur. Dogmatizmin asıl büyük bir tehlike olduğu alan ise, düşünce alanıdır. İman zaten mahkûmdur, ama düşünce mahkûm edilemez, edilmemelidir. Düşünce nerede ve ne zaman dogmatik olduysa orada ve o anda kavramıyla çelişmiş demektir.

Nedir dogmacılık? Düşüncenin belli kalıplaşmış, dondurulmuş değişmez ve değiştirilmez formüllerle boş bir kasnak gibi işletilmesidir. Böylece artık düşünce denemez buna. Çünkü düşüncenin yapısı ilerlemek, derinleşmek, araştırmak, ilişki kurmakla belirlenir. Dogmatizm ise bütün bu sorunları kökünden halleder. Her şeyi hazır verir, komprime fikirler yutturur. Göze iki boyutlu ve menzili sınırlayan bir gözlük takarak bilgi ve fikir standartları saptar. Dogmatizmin tutsağı olmuş bir düşünce için ne yaratıcılık, ne doğru değerlendirme mümkündür. Hatta doğru bir saptama bile yapılamaz dogmatik düşünceyle. Çünkü bir doğru bile, çepçevre sınırlandırılıp dondurulduğunda, artık hiçbir gerçekliğe karşılık olamayacağı için, doğru olmaktan çıkar.

Dogmatik düşünce, kişiyi de ortadan kaldırır. Yeni ve özgün her ürüne kapıları sımsıkı kapalı olduğundan, ancak yığınsal bir niteliği vardır. kendini yenileme, onarma, düzeltme, değerlendirme ve yeni bir şey söyleme olanağından özü gereği yoksun olan dogmatizm, ister istemez -üstelik de isteyerek- bütün bu etkinlikler yerine, bin kere kullanılmak üzere bir kere hazırlanmış şemalar, klişeler, etiketler, formüller kullanır.

Demek ki öğretimde, sistemleştirmede belli bir basitlik ve kolaylık sağlamak gibi masum bir amaçla kullanıldığı akla gelebilecek olan şema, etiket ve formüllerin ardında da çoğu zaman sinsi bir dogmacı anlayış bulunmaktadır. Bir felsefe görüşü ya da sistemi mi ele alınıyor incelemek, açıklamak, yerini belirlemek üzere? Konur üzerine şablon gibi bir şema, dışarda kalan kısımlar budanıp içerde kalan boşluklara yamanır, saptırılmış, aslıyla ilgisi kalmamış anlamsız bir söz yığını halinde aktarılır.

Şemacılık, birbiriyle ilişkisiz de olsa, karşısına çıkan her düşünceye, kişiye, yapıta elindeki sınırlı sayıdaki etiketlerden birini yapıştırır. Bilgi mi verecek, bir şey mi öğretecek? Gerçeğin can alıcı noktasını dışarda bırakacak formüllere başvurur. Andrê Gide, Dostoyevski üzerine yazdığı çok ilgiye değer inclemesinde bu saygısız klişecilikten şöyle yakınmaktadır: "*Halk her yeni ad karşısında ne gibi bir tavır takınması gerektiğini bilmek ister ve zihnini karıştıracak şeyleri hoşgörmez. Pasteur'ün adı geçti mi hemencecik: Ha, evet, kuduz aşısı diye düşünebilmekten hoşlanır. Nietzsche mi, Üst-İnsan; Curie mi? Radyum... M. de Vogué, Suç ve Ceza'nın son kısımlarında yerleşmiş bulduğu doktrini kendi icadıyla 'acı çekme dini' diye adlandırıp böyle portatif bir formül halinde klişeleştirdiği zaman Dostoyevski az daha Fransa'da başarı kazanacaktı... Fakat ne yazık ki, adam formüle sığamıyor, her yanından taşıyordu.*"

Gide bu tavrı zekâdan pek az hoşlanılmasına bağlıyor. Doğru! Zekâdan pek az hoşlanırılır. Çünkü pek cömertçe dağıtılmış değildir. Nasibini pek az alabilmiş olanların da zorlaya zorlaya gösterebildikleri zekâ, bu bakımdan daha bahtlı olanları kendi düzeylerine indirgemek, hiç değilse öyle sunmak üzere, düşüncenin ufkunu eğri cam-

lardan yapılmış zavallı cep aynacıklarından yansıtmaktır. Dogmatiklerin ağına düşmüş, böylece koşullandırılmış ve zaten ilgileri başka yönlerde olan yığınları, ancak bayatlamış kırıntılarını yiyebildikleri yemeğin asıl lezzetinden habersiz kaldıkları için suçlamak haksızlık olur. Gide'in eleştirdiği de aslında halk değil, M. de Vogué ile tipleşen formülcü, etiketçi düşünür (!), entelektüel zatlar olsa gerek.

Düşüncede dogmatiklik sanıldığından çok daha yaygındır. En basitinden kendimizde ufak bir yoklama yaparak farkına varabiliriz bunun. Kendi kültür dağarcığımızdan, kültür tarihine mal olmuş kişi isimleri, yapıt isimleri çekip bunlar üzerine bildiklerimizi birkaç tümceyle ifade edelim. Sonra bu ifadelerimizin üzerine, çok değil, sadece biraz eleştirel bir tutumla eğilelim. Dogmatiklik denen düşünce kanserinin bunlara, az ya da çok, mutlaka bulaşmış olduğunu göreceğiz.

Bu hastalık bu kadar yaygınlaşma şansına nereden sahip oldu? Bunun nedenlerinin pek içinden çıkılmaz türden olduklarını sanmıyorum. İnsanın kolaya eğilimli olduğu psikolojik bir olgudur ve barutun olmadığı yerde savaş kaybedilir. Düşünmek; kılı kırk yararak, ince eleyip sık dokuyarak, tutkuyla düşünmek, bir yetenek sorunu olduğu kadar da zor ve zahmetli bir iştir. İnsanların oldukça büyük bir çoğunluğu bu işten yan çizerler. Böyle yaptıklarını itiraf etmek de işlerine gelmez. O zaman da en çıkar yol, pek hayır sahibi dogmatik düşünürlerin, onlar için kafacılıklarıyla bulup buluşturmuş oldukları formüllere, klişelere sarılıvermek, etiketleri ezberleyivermektir. Önce de belirttiğimiz gibi, böyle yapmayı yeğleyen kişilere ne söyleyecek sözümüz, ne söz söylemeye hakkımız var. Sözümüz düşünsel düzeyleri sadece kendilerini ilgilendirenlere, verilenle yetinenlere değil, düşünce hayatına dogmatizmi bir at sineği gibi musallat eden; kişilere, toplumlara, çağlara hadım edilmiş, eli kolu bağlanmış, çekmecelere tıkılmış bir düşünce biçimini ve tutumunu önerenleredir. Dogmatik düşünce önderlerinin işledikleri suç, mutlak olarak gerçekleşme olasılığının tasarlanmasından bile dehşete düşülecek bir kültür jenosididir. Bu suçun bilinçli olarak işlenmesini göze aldıran tutku, her somut durumda farklı yansımakla birlikte, son çözümlemede kesinkes insanı; yaşam damarları olan kültür

tarihiyle insan başarılarının birikimiyle kurulmuş bağından koparak, tertemiz beyinleri yoğurmak ve eritip, istenen robotların kalıbına dökmek tutkusudur.

Bu ise kuşkusuz, sınıfsal çıkarlarını gittikçe besleyip palazlandırarak gerçekleştirmek uğruna, başvurmaktan çekinecekleri hiçbir araç bulunmayan egemen güçlerin, gökte ararken yerde buldukları bir düşünce kalıbıdır. Onlar her durumda, düşünmeyen ve giderek düşünmeye düşünmeye bu yetileri körelen, beyinleri tek tornadan çıkmış insanlara sıkıntısızca hükmetmenin rahatlığını hiçbir şeye değişmeyeceklerdir. Çağımızda dogmatizmin, amaçları ve sonuçları bakımından akademik nitelikte, uzmanlar arası tartışmalar sınırını çoktan aştığı gözönünde tutulacak olursa; düşünce düzeyinde her şeyden önce dogmatizmle mücadele etmek, onun düzenlerini bozmak, yanlışlarını açıkça ortaya koymak ve devrimci özünün düşünsel alandaki yansımasıyla onu tarih önünde mahkûm etmek, insanı ve insanın değerini temele koyan, insanın mutluluğunu ve bütünselliğini amaçlayan ve bu amaca ters düşen her düşünce ve eylemi can düşmanı sayan diyalektik materyalist felsefenin de vazgeçilmez görevi olmalıdır.

Bu felsefeyi ve ondan kaynaklanan dünya görüşünü benimseyenler, bu mücadeleyi gerçek anlamda yürütebilmek ve haklılıklarını koruyabilmek için, her türlü önyargı ve kabulden arınmış bir özeleştiri ile önce kendi düşüncelerinde, doğru anlaşılmış bir diyalektiğin zorunlu kıldığı tutarlılığı sağlamalıdırlar. Bu yapılmadığında, ters yönden gidip yine dogmatiszmin kucağına düşülmesi kaçınılmaz olacaktır.

Dogmatizm, birçok etkenin yardımıyla, ağına en zor düşürebileceği bir yapıya ve öze sahip olan sosyalist kurama da musallat olabilmiştir. Bu onun en garipsenecek başarısıdır. Çünkü sosyalist dünya görüşünü benimseyenlerin dayandıkları düşünce dizgesi diyalektik materyalizmdir. Diyalektik materyalizm ise; doğada, tarihte, insanda, kısacası varlığın tüm alanlarında sürekli bir devinim, oluşma, değişme olduğunu görebilen, hiçbir şeyin ilişkilerinden ve bütünlüğünden soyutlanamayacağını, her etkinliğin temelinde etkileşimler, atılımlar bulunduğunu tutarlılıkla temele alan bir felsefedir. Eleştiri, tartışma, yenileşme, gelişme diyalektiğin doğasındandır. Hem bir

felsefe olan, hem bu felsefeye tutarlılıkla bağlı bir dünya görüşü veren bu öğreti kaçınılmazcasına, korumak zorunda olduğu bir iç dinamizme ve her durumda, her aşamada canlı kalan, hep gelişerek yaşayan bir öze sahiptir.

Bu kuramın pratikteki izdüşümünün temel düsturu, her şeyin insan için olduğudur. Kuramın öngördüğü tüm öğe ve etkenlerin hakkını vermeye yönelik çok boyutlu bir değerlendirme, pratikte mutlaka "*somut durumun somut çözümlenmesi*" ilkesiyle yansımalıdır. Bu zorunluluk, diyalektik materyalizmi, düşüncenin yoğun etkinliğiyle yoğurup, sindirerek benimsemiş olanlara formülleri, etiketleri, donduruImuş kalıpları, şemalar içerisine tıkılarak canlılıktan yoksun bırakılmış fikir iskeletlerini ve özetle dogmatizmin her türlüsünü yasak eder.

İnsanın yapısında taşıdığı bütün olanakları gerçekleştirebilmesini, tüm yabancılaşmalardan kurtularak bütünselleşmesini, özündeki yaratıcılığa ve insanlığın verdiği bir hak olan saygınlığa, kendini ve kendisiyle birlikte doğal ve toplumsal çevresini değiştirip yenileyerek, gerçek anlamda kavuşmasını amaç edinen bu felsefe, içerisinde bir ahlâk görüşü de taşır. Kuramın gerektirdiği ahlâk; sorumsuzluğu, kişiye tapmayı ve her türlü tapmayı, saptırmaları, sığ değerlendirmeleri, insan onuruna ve değerlerine saygısızlığı kesinkes yadsıyan bir ahlâktır. Dogmatizm, sosyalizmin kuramsal yapısına, uygulama biçimlerine olduğu kadar, ahlâkına da aykırıdır.

Dogmatik düşüncenin güdümüyle devrimin hiçbir türlüsüne yönelme olanağı yoktur. Mikrobu kapanlar, günlük yaşamdan ekonomiye, toplumsal kurumlardan kültüre kadar, el attıkları her şeyi çökertirler. İnsanı çökertirler.

Nasıl oldu da birbirine bu kadar aykırı iki düşünce tarzı belli dönemlerde, belii kimselerin düşünce yapılarında el ele verdi? Bu işbirliğinden zararlı çıkan kim oldu? Zararlı çıkan tabiatıyla, sosyalist kuram oldu. Çünkü yozlaştırılan, tanınmaz kılığa sokulan, yobazlaştırılan oydu. Dogmatik düşüncenin, olduğundan daha katı, daha ölü, daha donuk heli gelmesi olanaksızdı çünkü. Bu çakışmayı olanaklandıran ise, uygulamada ortaya çıkan ve temel düşüncenin dinamizmi ile yenilip, çözülmesi gerekirken, belli somut koşullar al-

tında göz yumulup, hasıraltı edilmek istenen sorunlar idi. Çakışmayı hızlandıran etmen, düşüncenin kısıtlandırılması, kuramın formüller haline getirilip, sloganlara dökülmesi oldu. En önemli sorunlardan birisi de, sağlıklı bir uygulamanın yapılabilmesi için, bu felsefenin kitlelere anlaşılır biçimde aktarılabilmesi zorunluluğuydu. Bunun sağlanabilmesi için başvurulan düşünce komprimeleri, donmuş sloganlar ezberlenip yaygınlaşarak, belki ilk iç çelişkiyi oluşturdular. Kısa zamanda tahammülsüzlük, gelişme ve yenileşme girişimlerine baskı ve etkili bir tek yanlı suçlama aldı yürüdü.

Dogmacılığın; yaşamı, dünyayı, insanı ve içinde bulunulan koşulları yorumlamaya ve geliştirmeye en elverişli bir felsefeyi kemirmesini önlemek isteyenler, karşı çıkanlar, *'hayır!'* diyenler hainlikle suçlandılar, tehdit edildiler, tecrit edildiler. Bu eğilim, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi bizde de, cendereyi ele almakta gecikmedi. Salgının öznel ve nesnel nedenleri vardı. Nesnel nedenler, aşırı bir *"işe geleni empoze etme"* amacının ürünleri ise, öznel nedenler kişi kültlerinin öksesine tutulma, yetersizliklerin yüceltilmesi (sublimation) basite indirgemenin sağladığı yüzeysel rahatlık olabilirdi.

Hastalığın düşünce düzeyinde yansıyan belli başlı iki görünümü vardı:Birincisi, öğretiyi kendi içerisinde kalıplaştırmak, kısırlaştırmak, dondurmak, bazı temel kavramları akıl almaz bir dar görüşlülükle yadsımak ve bıkıp usanmadan çalınıp dinlenen, dinletilen, anlamını yitirmiş bir plak haline getirmekti. İkincisi ise; öğretinin dışındaki bütün görüşleri, felsefeleri, sanatı, kültürü, insanlığı tarih boyunca biçimlendirmiş olan değerleri iki yanı keskin bir bıçakla kesip biçmek, ince ince kıyıp bazı kalıplara sıkıştırmak, ya da yontup şekilsizleştirerek tanınmaz hale sokmaktı. Bu; eksik okumak, tek yanlı okumak, ya da kendi söyleyip kendi dinlemekle beslenip temellendirilen bir tavırdı. Yapılanın bu olduğunu bilincine varanlar, düşüncesini dogmacılığın hizmetine vermemiş, kuramın yapısındaki sağlamlığa ve önerdiği erdeme inanmış olanlar, bu yozlaşmaya, bu aykırı tavra başkaldırdılar. Bu akıl almaz dogmatik sapmayı kabullenemeyen birinin içtenlikle söylemiş olduğu bir sözü, siyah harflerle yazıp çoğaltarak, bazı kitapların kapağına, bazı kişilerin yakasına iliştir-

mek istemişimdir hep. O, *"Biz, Ekonomi Politik'i okumadan, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'yı okuduk"* diye acı acı yakınmıştı!

Sosyalist düşünceye âriz olan dogmatikliğin birinci görünümü öğretinin budanıp, kuşa çevrilmesi, dondurulup kalıba dökülmesi idi. *"Her şey insan için"* ilkesini ayakların altından çektiler, öğretinin tüm öğeleri umarsızca orada burada uçuşmaya başladı. Sosyalizmin bir hümanizm olduğunu istihza ile yadsıdılar. İnsan değerleri, yabancılaşma ve mutluluk kavranlarını tukaka ettiler. Diyalektik materyalizmin kurucusunun, hareket noktası olarak aldığı ve belli bir amaçla işleyip geliştirdiği bu kavramların değerlendirilmesini, sapma olarak nitelediler. Marx'ın öğretisinin temelindeki "insan" düşüncesini alaya alıp, bir felsefe görüşünü, salt ekonomik bir öğretiye indirgemek için, bu kavramların en geniş biçiminde ele alındığı gençlik yapıtlarını ve özellikle *"1844 El Yazmaları"*nı, Marx'ın, bilimsel sosyalizmi anlamadan önce (!) yazdığını ileri sürdüler.

Marksist Fransız düşünürü Henri Lefebvre, Marksizmdeki dogmatikliği inceden inceye çözümleyip eleştirdiği *"Marksizm ve Fransız Düşüncesi"* adlı yapıtında bu konuda şunları söylüyor:

"Her yere mutlak kopukluklar sokuluyordu. Marksizme ve marksizmin formasyonuna da. Marksizm kaynaklarından, menşelerinden, formasyonunun sürecinden koparılıyordu. Hegel? Tarihin çöp tenekelerine atılıyordu. Onunla beraber Fransız sosyalistleri, İngiliz ekonomistleri de. Hegelciliğin, 19. yüzyıl başlarında Alman reaksiyonunun felsefesi ve Fransız İhtilali'ne karşı ideolojik silah olduğu şeklindeki tanımı çok iyi biliyoruz! Şu halde bizzat marksizmin formasyonu içerisinde, Marx ve Engels'in hayatında belirli bir tarih bulmak gerekiyordu. Öyle bir tarih ki, bundan önce Marksist doktrin olmasın ve bu tarihin hemen ertesi günü doktrin orada hazır bulunsun... Marksizm bir G günü ani olarak ortaya çıkıp, bir tarih taşıyınca, bu tarihten önce yazılıp söylenenler, Marx tarafından da söylenmiş olsa, 'tarihin çöp tenekelerine' düşüyorlardı. Marx'ın gençlik eserlerinin incelenmesinin bu tutumdan ne kadar zarar gördüğü anlaşılabilir."[1]

---

[1] Marksizm ve Fransız Düşüncesi, Henri Lefebvre (Çev. Süha Çilingiroğlu) Kovan Yayınları İzmir, 1966, s. 24-25.

Dogmatizmin bu birinci görünümüyle kolkola giden ikinci görünüm ise, tarihi iki kampa bölme ana temasından hareket ediyordu. İki kamp kuramı, en kaba biçimiyle sağcı düşünüş-solcu düşünüş ayrımıyla ortaya konuyordu. *"Tarihin çöp tenekeleri"* doldu doldu taştı. Dogmatikler, tarihin bir süreç olduğuna, etkileşmelere ve yenileşmelere gözlerini sımsıkı kapadıkları gibi, diyalektik materyalizmden tarihçe önce gelen, ya da doğrudan doğruya öğretinin içerisine yerleştirilemeyen, insanlık tarihinin doruk kişilerine, doruk yapıtlarına açıktan açığa hakaretler savurmaktan geri durmadılar. Bu hakaretlerden kendi katı dogmatizmlerine karşı duranlar, felsefenin, sanatın, bilimin ortaya koyduğu bilgi ve değerlerin hakkını vermek isteyenler de, sosyalist oldukları halde, yeterince paylarını aldılar. Homeros'tan Dostoyevski'ye Aristoteles'ten Hegel'e, Darwin'den Einstein'a kadar, insanlık durdukça yadsınamayacak önem ve değerdeki kişiler, tarihin çöp tenekelerinde üst üste yığıldılar. İki kamp kuramı salt düşünce alanında olduğu gibi, sosyo-ekonomik genetik yapılarak, düşünce ve kültür yaşamında bunun yansıtılmasıyla da hükmünü sürdürmeye devam etti. Bunun sonucunda, bir anlam verilmesi son derece zor olan burjuva bilimi proleter bilimi, burjuva sanatı - proleter sanatı gibi ayrımlar sonuna kadar her yere uygulandı.

Burjuva bilimi içerisinde Einstein, görelilik kuramı, atom fiziği, nükleer fizik, quantum kuramı vardır örneğin! Küçük burjuvanın dramlarını, insanın irinli iç derinliklerini anlattığı ileri sürülerek yadsınan sanatçıları bir düşünürsek, 1920'lerden önce dünyada sanat yapılamadığına gülmek mi, ağlamak mı gerekir? Birkaç yıl önce önemli bir fıkra yazarı Dostoyevski için aşağı yukarı şunları yazmıştı: *"Derinlik, derinlik! Ama nedir bu derinlik! Bir yığın irinli pislik. Dostoyevski'den başka ne kalmıştır? Aldatılanlardan, vefasız nişanlılardan söz edilir hep burjuva sanatında. Oysa sosyalizm kurulunca vefasız nişanlı olmayacaktır. Herkesin ekonomik düzeyi eşit olunca, kimse nişanlısına vefasızlık edip, durumu daha iyi olana gidemeyecektir."* Bir söz eklemeyi gereksiz buluyorum. Ekleyemeyeceğim.

İki kamp kuramının düşünce tarihini kavrayıp yansıtış biçimi de çok ilginçtir. Dogmatiklerin önünde iki seçenek vardır; ya belli bir düşünürü çekiştire çekiştire esnetip uzatarak materyalist gibi göstermek, ya tam tersine onu yerin dibine batırmak. Materyalizm ve idealizm her yerde geçerli iki şablon oluyordu. Bunların dışında bir felsefe, bir düşünce bir sorun olamazdı. Bunların çeşitlenmelerinin, ayırtılarının ortaya koydukları bilgilerin değerinin ne olduğu ise söz konusu edilmeye değmezdi. Lefebvre, Fransız sosyalist-dogmatizminde bu dar kafalılığın nasıl yansıdığını da çok açık anlatıyor: "*İki kamp teorisi felsefede ve felsefe tarihinde katılaşma eğilimindeki bir temanın, materyalizm ile ideailzm arasındaki zıtlık temasının yeniden ele alınmasına vardı. Geçmişteki ve zamanımızdaki her düşünüre ve her fikre, materyalist ve idealist etiketi konabileceği, hatta konulması gerektiği üzerinde fikir birliğine varıldı. Sert sınıflandırma bütün tarihe yayılıyordu. Örneğin Marksist tarihçinin felsefedeki görevi, Descartes'ın bir materyalist olduğunu göstermekti. Ya da meseleyi ters çevirerek, fakat bütünüyle muhafaza ederek, niçin Descartes'ın materyalizme ulaşamadığını, fakat idealist bataklıkta çamura bulandığını göstermekti.*"[2]

Peki biz geri kalır mıyız? Düşünen, değerlendiren, yorumlayan ve felsefeyle biraz olsun ilgilenmeşliği olan herkesi dehşete düşürecek tipik bir dogmatiklik örneğidir "*Sağcı Düşünüşün Kritik Tarihi*" [3] Bu kitaba göre sorun son derece basittir. Eşitlikçi olan düşünceler soldur, eşitsizlikçiler sağ! Etiketleri yapıştırırken şişeleri karıştırmanın da pek önemi yok.

İşte size sağcı düşünürlerin listesinden seçmeler: Homeros, Herakleitos, Sokrates, Aristoteles, Dante, Hobbes, Darwin, Comte, Spencer, Freud, Wagner, Spengler, Lincoln daha kimler kimler... Çöp tenekelerinde yer kalmadığı gibi, felsefe ve kültür tarihinde de kimse kalmıyor böylece, sonra incelemenin sonuna şemalar giriyor. Keskin bıçak insafsız! İki sütuna ayrılmış sosyalist düşünce ile sağcı düşünce. Bu, ne zaman dogmatizmden, şematizmden söz edilse ibretle tekrarlanmaya değer bir örnek. Gelişigüzel seçiyorum sütunlarda yer alan maddeleri:

---

[2] A.g.e, s. 24.

[3] Sağcı Düşünüşün Kritik Tarihi, Adam Şenel-Doğan Yayınevi, Ank. 1968.

Sosyalist düşünce	*Sağcı düşünüş*
Monist ya da düalist materyalist	Monist ya da düalist idealist
Endüksiyoncu	Dedüksiyoncu-analojici
Kozaliteci	Finaliteci
Determinist	Endeterminist
Bilimsel	Bilimsel değil
Mekanizmacı	Organizmacı
Optimist	Pesimist
Rasyonalist	İrrasyonalist
Realist	Fatalist
Dogmatik değil	Dogmatik vs. vs.

Şimdi sağ taraftaki niteliklerle, adı geçen kişileri etiketleyelim, nerede sosyalist görürsek sol taraftaki etiketleri de üst üste onun üzerine yapıştıralım. Ortaya tarihin yazmadığı, yazamayacağı hilkat garibelerinin çıktığını göreceğiz.

Birçok ülkede bu hastalığın önlenmesi için mücadele edenler var. Kuramı yeniden incleyerek, sorunlar üzerinde düşünerek yeni çözümlere, yeni bireşimlere vararak ve katı bölümlemelere, sınıflandırmalara, daraltmalara, etiketlemelere hep *hayır* diyerek yürütülüyor bu mücadele. Tartışmanın, eleştirinin, belli bazı konulara eğilmenin zorlaştırıldığı dönemler, dogmatizmin kök salması için bulunmaz ortamlardır. Bu yüzden daha dikkatli, çok dikkatli olmalıyız. Düşünenlerin dogmatik olmaya hakları yoktur. Sosyalistlerin ise hiç hakları yoktur. Eleştiriyi temele almak, her ürüne kendimiz eğilip bakmak, tarihin ve düşüncenin bütünlüğünü gözden kaçırmamak, bir fetva vermeden önce bilmek, adamakıllı bilmek zorundayız.

Son sözü, kendi adıma bu konuda en derinlemesine eleştiriyi, en silkeleyici uyarıyı yapmış olan Lefebvre'e bırakıyorum yeniden: *"Dogmatikler kendi oportünizmlerini örtmek için hoşlarına gitmeyen kimselere oportünist etiketini yapıştırırlar. İçlemi ve yönüyle tenkidim sol bir tenkittir. Bunu söylüyorum, bunda ısrar ediyorum, Özellikle yeter derecedeki budalalık ve sathiliğe karşı mücadele etmeye çalışıyorum."*[4]

[4] Marksizm ve Fransız Düşüncesi, Henri Lefebvre.

Yüzyılımız Felsefesinde Birkaç Metafizik Anlayışı

Bu yazının amacı, çağımızdaki belli başlı metafizik anlayışlarından birkaçını, bu konu için çağın bir kesitini verebilecek biçimde özetlemek ve ele alacağımız düşünürlerin, aynı soruna yaklaşımlarındaki bezerlikleri ve ayrılıkları saptayarak, metafizik kavramına belli bir açıklık getirmek olacaktır. Göreceğiz ki, metafizik dendiğinde farklı düşünürler farklı şeyler kasdetmekte, ama yine de eğer metafizik bir disiplinse bu disiplinde, tarihsel anlamından çıkarılan ortaklaşa bir özellik gördüklerini saptamak mümkün olmaktadır. Bunu belirttikten sonra, söz konusu özelliğin onaylanması, konu olarak benimsenmesi, ya da yadsınması yönünde, eğilimler yine farklılaşmaktadır. Kabul edilen ortak özelliğin, inceleyeceğimiz düşünürlerin hepsinin metafizik anlayışlarının temelinde yatan mutlak kavramı olduğuna işaret ettikten sonra, görüşlerin özetlenmesinden önce aydınlığa çıkaramayacağımız bu kavramı, ilerde yeniden ele almak üzere, şimdilik bir yana koyuyoruz.

Metafizik hakkındaki görüşlerini gözden geçireceğimiz filozofları, çağımızda bu konuya özellikle eğilmiş olmaları ve yine çağ düşüncesinin türlü yönleriyle belirlenmesinde tipik sayılabilecek örnekler sağlamaları bakımından seçtik. Böylece, yüzyılın başlarında görüşleriyle özellikle idealist ya da idealist çıkışlı akım ve düşünürleri büyük ölçüde etkilemiş olan Henri Bergson'u, varoluşçuluk akımının ağdalı kuramcılarından Martin Heidegger'i, felsefeyi sadece deneysel bilimlerde ilişkileri açısından anlamak, hatta çok yerde bu anlayışı bir indigeme tutumuna kadar götürmek eğiliminde olan mantıkçı empiritlerin önde gelen temsilcilerinden Rudolf Carnap'ı ve yüzyılımız düşüncesinin önemli odaklarından birini oluşturan diyalektik materyalist felsefesinin sözcüsü olarak da Friedrich En-

gels'i ve Vladimir İlyiç Lenin'i metafizik hakkındaki görüşleri bakımından ele alacağız.

Bergon'un metafizik anlayışı: Filozoflar bir şeyi bilmenin iki ayrı yolu olduğunda birleşirler diyor Bergson. Bu yollardan biri, bilinecek nesnenin çevresinde dolaşmak, ikincisi, içerisine girmektir. Birinci yol, yerleştiğimiz bakış açısına ve kendimizi ifade için kullandığımız simgelere (sembol) sıkı sıkıya bağlıdır. İkincisi ise, ne bir bakış açısıyla ne de herhangi bir simgeyle belirlenmiştir., Birinci yolla varılan bilginin göreli'de (relativ'de) duracağı ve orada kalacağı söylenebilir. İkinci tür bilgi ise, olanaklı durumlarda mutlak'a varılabilmesini sağlar.

Bergson, metafiziği, gerçekliği bilmenin bu ikinci yolu olarak açıklıyor. Üzerine eğildiğimiz şey'i ya da olguyu, kendi gerçekliği ve bütünlüğü ile, mutlak anlamda kavrayabilmek için, bir imgelem çabasıyla kendimizi onun içine koymamız gerekir. Ona içerden ve bütünlüğünü kavrayacak tarzda bakarak mutlak'a varabiliriz.

Mutlak bilgiye ancak sezgiyle varılabilir. Bunun dışında, çözümleme ile, şeylerin dışında ve uzağında kalmak kaçınılmazdır. Sezgiyle kasdedilen şey ise, entellektüel sempati yani zihinde doğan duygudaşlıktır. Entellektüel sempati ile insan kendini gerçekliğin içine, ondaki biricik ve dolayısıyle ifade edilemez olanla özdeşleşecek şekilde sokar. Çözümleme ise tersine; bir şeyi, kendinden başka bir şeyin işlevi olarak açıklamak ve o şey'e yabancı düşmektir. Her çözümleme, kavramlara ve simgelere bir çeviridir. Yetkin ve tam olmayan bu çeviriyi yetkinleştirme işi sonsuzca sürecektir. Bu sonsuz bilme süreci içeremez. Oysa sezgi, eğer sezgi mümkünse, kapsayıcı, tüketici ve basit bir edimdir. Eğer gerçekliği göreli olarak bilmek yerine, onu mutlak olarak kavramanın bir yolu varsa; ona dışındaki bakış açılarından yönelmek yerine, içerisine girip içten kavramak, özetle, anlatımsız, çevirisiz, simgesel tarasımsız anlamak mümkünse, metafizik işte budur. Sezgi ile kavranan ilk nesne, kendi benimizdir. Mutlaklığı ile en iyi ve en tam bilebileceğimiz varoluşa (existence) uygulamakla işe başlamalıdır. Sezgi, yaşantının doğrudan doğruya varlığına araçsız bir katılmanın edimi ya da edimler dizisidir. Bununla bulgu-

layacağımız şey, Bergson'a göre, kişiliğimizin zaman içindeki akışıdır, bu akışı en iyi veren terim, Bergson felsefesinin ve metafiziğinin ana kavramlarından bir olan süre'dir (durée) Metafizik sezgiyle kavranan mutlak gerçeklik, *"zamanın durmaksızın akan nehridir"* Metafizik, gerçekliğin devinim (mobilité) olduğu sonucunu ortaya koyar. Şu halde gerçekliği bilmek, metafizikle mümkündür.

Burada, Bergson'un metafiziği kendi öğretisiyle eş tuttuğunu bir devinim olan gerçekliğin, yani mutlak realitenin iç deneyle, başka deyimle, sezgi yaşantısıyla kavranılması yolu olarak gördüğünü söyleyebiliriz.[1]

Heidegger'in metafizik anlayışı: Heidegger metafizik üzerine düşünürken, doğrudan doğruya bir metafizik sorusunu ele almayı, bu soruyu işleyip geliştirerek cevaba ulaşırken metafizik hakkında yargılara ulaşmayı bir yöntem olarak seçmiştir. Ona göre öncelikle, her metafizik sorusu, daima metafizik sorununun bütünlüğünü kapsar. Yani her metafizik sorusu, metafiziğin kendisini de araştırma konusu edinen bir sorudur. Ayrıca her metafizik sorusu, sorunun içinde, soruyu soranın da birlikte sorulmasıyla mümkündür. Yani her metafizik soru, soruyu soran insanı da konu edinen bir sorudur. Metafizik sorusunun bu iki karakterini saptadıktan sonra, insanın varlık karşısındaki tavrından çıkarak, ilk metafizik soruya varmak gerekiyor. İnsan, öbür varlıklar arasında bir varlık olarak, bilim yapar. Burada insanın, varolanın bütünlüğü içerisine ve varolanın olduğu gibi serimlendiği alana atıldığını görüyoruz. Dünya ile ilgili olan bu tavır, varolana yöneliyor ve başka hiç bir şeye! İşte burada bilim yapmaya koyulan insan, *"araştırılacak olan, varolandır ve başka hiçbir şey sadece varolan ve onun ötesinde hiç!"* diyor. Peki bu *hiç* nasıl birşeydir? Hiç, bilim tarafından kesinlikle yadsınmış ve terkedilmiştir; ama biz hiç'i yadsımakla -bu edimimizle- aslında onu kabul etmiş olmuyor muyuz? Bütün bu sorularda Heidegger'in, 'hiç' üzerine dilsel çeşitlemelerle uğraştığını ve varlık sorunundan, hiçlik sorununa meşru olmayan bir atlama yaptığını, 'hiç' sözcüğünün uyan-

[1] Henri Bergson, "An introduction to Metaphysiccs" Trans. by T.E. Hulme The Library of Liberal Arts, New York, 1955

dırdığı çağrışımlardan kalkarak, sorunu dilsel sorunu aşan bambaşka bir düzeye sürüklediğini izliyoruz.

Heidegger'e göre (onun karmaşık ve sisli, akrobatik fikirlerini elden geldiğince anlaşılır bir hale getirerek aktarmaya çalışıyorum); İnsan, varlık ve kendi varlığı üzerinde düşünmeye başlar başlamaz, metafizik bir soru ile karşı karşıya geliyor; *"Hiç nasıl bir şeydir?"* Bu soru üzerine eğilerek Heidegger'in metafizik anlayışını çıkarmak mümkün, Hiç, varlığın bütünüyle yadsınmasıdır ve insanın özünü oluşturan *"Hayır!"* demenin ana kaynağı hiçliktir. Bu köktenci yadsımanın yapılabilmesi için varlığın bütünlüğünün önceden verilmiş olması gerekmektedir. İnsan sonlu bir varlık olarak, varolanın bütünlüğü ve evrenselliği içerisine nüfuz edemeyeceğine göre, varlığın bütünlüğünü ancak bir *'idea'* olarak tasarlayabilir. Bu tasarımını kökten yadsıyarak da hiçliğin tasarımına ulaşabilir. Fakat hiç'in kendisine değil.

Gerçek *'hiç'* ile, tasarlanan *'hiç'* arasında nasıl bir ayrım olabilir? Araştırma ancak, hiçliğin temel deneyi (grunderfahrung) ile ilerleyebilecektir. İnsan bir kaygı ya da tedirginlik diyebileceğimiz duygusu (angst) anında, hiç'i doğrudan doğruya duyar (hisseder). Bu insanın kaygı anında, yani varlığın çekildiği; kayıp gittiği ve adeta eridiği anda, kendisinin varlığın içine fırlatılmışlığını yaşamasıdır. Böylece kaygı (angst), hiç'i apaçık olarak, bir yaşantı biçiminde ortaya koyar. İnsan varlığı kendisini bu hiçlik içerisinde devam ettirmek yoluyla, bütünlüğü-ile-var-olan'ın ötesine geçer, onu aşar (transcendence). Hiçlik, insan varlığına, varolanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. Hiç, varolanın karşıtı bir kavram değil, varlığın özüne ilişkin bir kavramdır.

Heidegger'i anlatabilmeye çalıştığımız bu düşüncelerinden sonra, metafizikle şöyle bir bağ kuruyor; *"Metafizik: varolanı olduğu gibi, bütünlüğü içerisinde, anlığa yeniden kazandırmak için, varolanın ötesini araştırmak demektir."* Her metafizik sorusunun metafiziğin bütünlüğünü kapsadığını ve soranın soru içerisinde soru konusu edildiğini söylemişti. Hiçlik hakkındaki soru, ne dereceye kadar metafiziğin bütünlüğünü kapsamaktadır? Varlığın varlık olarak soruşturulması bütün metafiziği kapsadığına göre, varlığın aşılması imkânı olan hiç yaşan-

tısı ile ilgili soru da metafiziğin bütünlüğünü kapsayacaktır. Ayrıca hiç hakkındaki sonu, bizzat soruyu soranları soruya çekmektedir. Böylece de bu soru, bir metafizik sorusunun ikinci karakteristiğini yerine getirmektedir. İnsan varlığı, ancak hiçlik içerisine daldığında varolanla temasa gelebilir. Varolanı aşma, onun ötesine geçme atılımı, varlığın özünde gerçekleşir. Bu aşama, metafiziğin kendisidir. "*Bunun içindir ki metafizik, insanın yapısına aittir ve bizzat varlıktır (Dasein).*"

"*Eğer gözden geçirdiğimiz hiçlik sorusu, bizim tarafımızdan ve bizimle birlikte soruldu ise, metafiziği kendi dışımızda görmedik, kendimizi onun içine de götürmedik. Zaten bunu yapamazdık, çünkü biz, var olmamız dolayısıyle her zaman onun içindeyiz.*"

Özetleyecek olursak, Heidegger'in metafizik hakkındaki görüşlerini şu noktalar çevresinde toplayabiliriz:

1. Metafizik sorusu, metafiziğin bütünlüğünü kapsayan ve sorunun içinde soran varlığı da konu edinen bir sorudur.
2. Metafizik,bir yaşantıdan (kaygı anında hiç'in hissedilmiş yaşantısından) kalkarak, varolanı aşmak,ötesine geçmek ve böylece varlığın bütünlüğüyle temasa gelerek, varolanı araştırmak,onu anlığa (entendement, understanding) tekrar kazandırmak etkinliğidir...
3. Varolanı aşma atılımı, varlığın özünde gerçekleşir,bu aşma, metafiziğin kendisidir. demek ki metafizik,insanın yapısına aittir ve varlığın (Da-Sein) ta kendisidir.
4. Felsefe, metafiziğin harekete geçirilmesidir. Bütün bunlardan çıkıp Heidegger'in görüşünü bir '*existentielle ontologie*' (varoluşsal varlıkbilim) olarak adlandırmak ve öğretisinin,metafizik anlayışının bir yansıması olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.[2]

Carnap'ın metafizik anlayışı : Carnap, her türlü deneyin üstünde ve ötesinde olan şeyler hakkında (şeylerin gerçek özü, kendine şeyler, mutlak vb. gibi) bilgi vermek savında olan bütün önermeleri metafizik olarak nitelemektedir. Bazen metafizik denen, ama konu-

[2] Martin Heidegger, "What is Metaphysics?" In: Existence and Being, Vision Press, London, 1956

su bilimsel bilginin farklı alanlarındaki en genel önermeleri iyi düzenlenmiş bir dizge haline getirmekle belirlenen kuramları (dalga kuramı, tanecikler kuramı, belirsizlik bağıntısı gibi) metafiziğe dahil etmiyor. Onun metafizik diye nitelendirdiği önermelerin hangi türden oldukları birkaç örnekle açıklanabilir. Thales *"Dünyanın özü ve ilkesi sudur"* diyordu. Herakleitos "ateş", Anaximandros *"a peiron'*, Pythagoras *'sayı'* olduğunu ileri sürüyordu bu ilkenin. Platon'un öğretisi, *"Herşey, kendileri zamansız ve mekânsız bir acunda bulunan ideaların gölgelerinden ibarettir"* idi; Monistlerden, bütün varolanın üzerine temellendiği yalnız bir tek ilke olduğunu öğreniyoruz. Dualistler ise iki ilke olduğunu öne sürüyorlar. Materialistler varolan her şeyin özü maddedir diyorlardı, spritualistler bütün varolanların ruhsal türden olduklarını iddia ediyorlar. Şimdi bütün bu tür önermeleri doğrulanabilirlik açısından inceleyelim: Bu önermelerin doğrulanabilir (verifiable) olmadıkları çok açıktır, *"acunun ilkesi şudur"* önermesinden ve bütün öbürlerinden, gelecekte beklenebilecek herhangi bir algı, duyum ya da deneyi belirleyebilecek hiç bir önerme çıkarsayamayız. Şu halde bu gibi önermelerin kuramsal bir anlamı yoktur. Metafizikçiler önermelerini doğrulanamaz kılmaktan kaçınamazlar. Çünkü eğer doğrulanabilir önermeler kursalardı, öğretilerinin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında verilecek karar deneye bağlı olacak ve dolayısıyla deneysel (empirik) bilimin alanı içerisine girecekti. İşte onlar bu sonuçtan kaçınmak isterler. Çünkü onlar deneysel biliminkinden daha üst düzeyde bilgi getirmek savındadırlar. Carnap'ın serbest olarak aktardığımız bütün bu düşüncelerinden anlaşılabileceği gibi, deneysel bilime indirgenemeyecek bir alanı olan herhangi bir bilgi mümkün değildir. Böylelikle o ve onunla aynı kanıyı paylaşanlar, metafizik derken, yalnız metafiziği değil, pek çok başka şeyleri de birlikte kasdetmekte ve yadsımaktadırlar.

Carnap daha sonra diyor ki, örneğini verdiğimiz metafizik önermeler hakkında söylenenler pek şaşırtıcı değildir. Çünkü bunların metafizik oldukları zaten genellikle kabul edilmiştir. Şimdi ise ben, epistemolojik türden felsefi öğretilere de aynı yargıyı uygulayacağım. Çünkü yerleştiğimiz açıdan bakıldıkça, bunlar da az önce ör-

neklendirdiğim ve metafizik olarak adlandırdığım önermelere benzerlik gösterirler. Bunları söylerken aklımda; realizm, idealizm, solipsizm, pozitivizm vb. gibi geleneksel anlamlarıyla alındıklarında, bir şeyin gerçekliğini kabul eden ya da yadsıyan öğretiler var. Realist dış acunun varlığını kabul eder, idealist bunu yadsır. Realistler başka bilinçlerin de varlığını kabul ederler, solipsistler ve özellikle köktenci idealistler bunu yadsırlar ve sadece kendi zihinlerinin ya da bilinçlerinin gerçekliği olduğunu iddia ederler. Bu iddiaların bir anlamı var mıdır? Bir önermenin metafizik olup olmadığının ölçütü; ondan, algıya ve deneye dayandırılabilecek önermelerin çıkarsama yoluyla elde edilip edilemediğidir. Eğer böyle bir çıkarsama mümkün değilse, ele alınan önerme metafizik niteliktedir.

Carnap, felsefi gerçeklik sorunlarının deneysel gerçeklik sorunlarından ayrıldıkta daha önce sözü edilen aşkın (transcendent) metafizik sorunlarıyla (daha doğrusu sahte-sorunlarıyla) aynı mantıksal yapıya sahip olduğunu ileri sürüyor. Carnap'a göre değerler felsefesi de, etik de metafizik önermelerin egemen oldukları alanlardır.

Metafiziğin kuramsal olmayan (bilgi vermek bakımından değer taşmayan demek istiyor) karakteri, başlıbaşına bir kusur oluşturmaz. Sanat da kuramsal olmayan karakterdedir ve bundan ötürü gerek bireysel, gerek toplumsal yaşam için taşıdığı yüksek değerden bir şey eksilmez. Tehlike, metafiziğin aldatıcı niteliğindedir. Hiç bir bilgi vermeksizin, bilgi yanılsaması (illusion) verir. İşte Carnap ve yandaşları metafiziği bunun için yadsıyorlar ve öyle görünüyor ki, bilgi adına sadece pozitif deneysel bilimleri kabul ediyorlar.[3]

Engels ve Lenin'in ve genellikle diyalektik materyalist düşünürlerin metafizik anlayışları: Diyalektik materyalizme, bu felsefeyi benimsemiş düşünürlere ve özellikle de, bizim görüşlerine dayandığımız Engels ve Lenin'e göre, metafizik bir yöntemdir. Ve gerçek bilimsel yöntem olan, gerçekliğe tek doğru yaklaşma yolunu olanaklandıran,gerçekliğin yapısıyla uygunluk gösteren diyalektik'in

[3] Rudoif Carnap, "Philosophy and Logical Syntax" Chap I: Rejection of Metaphysics. In: The Age of Analysis.

tam karşıtıdır. Lenin bunu yer yer aynen "*.....metafizik. kelimenin marksist anlamıyla, yani anti-diyalektik* " diye ifade eder.[4]

İşte bir yöntem olduğu saptanan bu metafizik, şeyleri ya da olayları bir daha değişmemek üzere kesin ve son biçimiyle ortaya konmuş olarak ele alır. Metafiziğin özellikle üzerine eğilip, ağırlık merkezine aldığı *'mutlak'* kavramıyla ifade edilmek istenen, böyle bir duraganlıktır. Hareketin ve dönüşümün neden ve sonuçları böyle bir yöntemin dikkatinden kaçar.

Metafiziğin ikinci özelliği de, gerçekte birbirinden ayrılmaz olan ve bir bütün oluşturan şeyleri, birbirinden yapay ve zorlama olarak ayırmasıdır. Metafizik, her zaman için geçerli ve değişmez olmak savında mutlak bölümlemeler yapar. Bu da metafizikçiyi somut çelişkileri, birbirini zorunlu olarak izleyen gelişim ve evrim aşamalarını, değişimlerin içerisinde gerçekleşen, çelişkilerin bir üst aşamada aşılması, yeni bileşimlere varılması olgsunu, yani varlığın temelindeki diyalektik yasalılığı yadsımaya götürür.

Metafiziğin ana çizgileri, değişmenin yadsınması, ayrılmaz olanların ayrılması, çekişmelerin sistemli olarak konu dışı tutulmasıdır. Metafizik; gerçekliğin sürekli, kesintisiz ve yaratıcı bir dönüşüm ve değişim olan yapısının gözden kaçmasına izin verir. Hatta bilimlerin belli bir aşamasından sonra, bütün bunların bilimsel olarak da kanıtlandığı çağımızda, bu iş kasıtlı ve amaçlı olarak yapılmaktadır. Metafizik, sonsuz derecede zengin çeşitlenmelerle örülü olan gerçekliğin, belli zaman ve mekânda bir tek görünümü ile karşılaştığında, onun ilişkilerini görmek ve bütüne taşımak istemez. Diyalektiğin yaptığı gibi, kendini gerçeğe uydurmaz, canlı ve oluşum, değişim halindeki gerçekliği, ölü, yapay kalıplar içine hapsetmeye çalışır.[5]

Metafiziğin tarihsel bakımdan taşıdığı anlam ve önemi ise Engels şöyle özetliyor *"Hegel'in metafizik yöntem dediği, çokluk nesneleri verilmiş sabit konular olarak incelemeyi tercih eden ve kalıntıları hâlâ zihinleri kurcalayan eski araştırma ve düşünme yöntemi kendi zamanında*

---

[4] Vladimir İlyiç Lenin, "Dateryalizm ve Ampirlokritisizm" Çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1968.
Friedrich Engels "Anti Dühring" İ. Cev Reşat Buraner. Sol Yayınları, Ankara, 1966.

tarihsel bakımdan tamamen haklı olmuştur. Süreçleri (yani oluşumları ve transformasyonları) inceleyebilmek için, ilkin nesneleri incelemek gerekiyordu. Tabiat biliminde bu böyle olmuştur. Nesneleri bir daha değişmeyeceklermiş gibi gören eski metafizik,ölü ve canlı nesneleri bir daha değişmeyeceklermiş gibi inceleyen bir tabiat biliminin ürünüydü. Fakat tabiatın incelenmesi kesin ilerlemenin gerçekleşmesine, yani bizzat tabiatın sinesinde, bu nesnelerin içinde cereyan eden değişmelerin düzenli bir ilerlemesine izin verecek kadar ilerleyince, işte o anda felsefe alanında eski metafiziğin ölüm borusu çaldı." [6]

* * *

Şimdi de gözden geçirdiğimiz ve örnek olarak seçtiğimiz düşünürlerin metafizikten anladıklarını birbirleriyle karşılaştırıp, birbirlerine yaklaştırabileceğimiz ya da ayrımlarını gösterebileceğimiz noktaları belirtmeye çalışalım. Bunu yaparken de, birkaç küçük sorunun yardımından yararlanalım. Bu sorulara başkaları da eklenebilir ama, bizim amacımız için şu dördü yeterli olacak sanıyorum:

1. Metafizik bilgi ortaya koyan bir disiplin midir?
2. Evetse ne tür bir bilgi?
3. Metafizik neyi bilmektir?
4. Metafiziğin bilme yolu nedir?

Bu soruların karşılıklarını teker teker örneklerimizle yoklayalım:

1. Metafizik bilgiyi ortaya koyan bir disiplin midir?

Bergson: Evet! Metafizik bilgisel (cognitive) amaçlı bir disiplindir. Belli tür şeylerin (Bk. cevap 2) bilgisini metafizik olarak ve ancak metafizik olarak ortaya koymak mümkündür.

Heidegger: Metafizik araştırmayla, metafiziğin bütünün, araştırmayı yapanı ve araştırılan soruyu açıklayan cevaba varılabilir. Metafiziğin harekete geçirilmesi ile (yani felsefe ile) bu varılanların geliştirilmesi ve değerlendirilmesi yapılır. Metafiziğe duragan felsefe, felsefeye etkin metafizik demeye izin verilirse, özlerinde değil, ilineklerinde fark yapılabilecek bu iki disiplinin de bilgisel türden oldukları söylenebilir.

---

[6] Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" In: Felsefe İncelemeleri, Çev. Cem Eroğlu, Sol Yayınları, Ankara, 1968.

Carnap: Büyük bir *'hayır!'* Metafizik önermelerinin hiç bir bilgisel değeri yoktur. Bunlar sahte-sorunları dile getiren, sahte-cevaplar ortaya koyan safsatalardır. Bilinmesi mümkün şeyler, tek türdendir: Dolaysızca algılanabilir olanlar. Metafizik önermeleri ise hiç bir zaman algı cümlelerine indirgemezler.

Diyalektik materyalistler: Evet! Metafizikle (bu yöntemle), oluşum ve değişimlerinden soyutlanmış, durağan nesneler üzerine bilgi edinmek mümkündür ve bilimlerin belli bir aşamasından önce bilgi, hep bu yolla edinilmiş ve ortaya konmuştur.

2. Ne tür bir bilgi?

Bergson: Pozitif bilimlerin verdiği bilgiden daha üstün, daha derin. daha kapsayıcı ve araçsız bilgi. Göreli olanın karşıtı olmak üzere, mutlak bilgi.

Heidegger: Pozitif bilimlerin ihmal, hatta imkânını reddettikleri, varlığın temeline ve kendisine yönelik bilgi .

Carnap: Sahte bir bilgi. Yani bilgi kılığına büründürülmüş, kuramsal anlamdan yoksun önermeler.

Diyalektik materyalistler: Geçerliliği kalmamış bir bilgi. Nesnel gerçeklikte izdüşümü bulunmayan, soyutlanmış, yapay olarak durdurulmuş, durağan, homogen. Öbür öğeleriyle ilişkileri yok sayılmış varlıklar hakkında bilgi. Tarihsel önemi ve yeri olan, ama bugün için hiç bir anlamı olmayacak bir bilgi.

3. Metafizik neyi bilmektir?

Bergson: Mutlak'ı mutlak gerçekliği,. mutlak gerçekliğin zamanın durmaksızın akan nehri olduğunu, devinim olduğunu bilmek.

Heidegger: Hiç'i bilmek. Hiç'i hissedip yaşayarak, mutlak varlığı, bütünlüğünde varlığı, varlığın ta kendisini (!) bilmek.

Carnap: Hiç bir şeyi!

Diyalektik materyalistler: Şeylerin değişmeyen özünü, mutlak varolanı, hep kendisiyle aynı kalanı, varlığın aslını (?) bilmek (ki böyle şeyler yoktur.)

4. Metafiziğin bilme yolu nedir.?

Bergson: Sezgi, iç deney, bilme konusunun içine girip onu içten kavramak, çözümlemesiz, simgesel tasarımsız bilmek. Entellektüel sempati ile bilinecek olanla özdeşleşerek onu bilmek. Tek sözle, metafiziğin bilme yolu, yaşamaktır (bilinecek olanı yaşamak) denirse hiç yanlış olmaz.

Heidegger: Hiçliğin temel deneyi (grunderfahrung). Kaygı anında hiç'i ve varlığın kayıp gittiğini , insanın kendisinin varlığın içine fırlatılmışlığını hissetmek. İnsan varlığı kendini bu hiç'in içinde devam ettirerek bütünlüğünde varlığın ötesine geçer, onu aşar. Böylece varolanın insan varlığına olduğu gibi görünmesi imkânı doğar. Yine şöyle dersek hiç yanılmış olmayacağız: Metafiziğin bilme yolu hiç'in yaşanmasıdır.

Carnap: Uydurmak!

Diyalektik materyalistler: Şeyleri gerçekliklerinden ve doğallıklarından sıyırıp yapay olarak tespit etmek (sabitleştirmek). onlara mutlaklık, değişmezlik, autonom'luk *'izafe'* etmek. Süreçten, oluşumdan değişimden meşru sayılamayacak şekilde soyutlayarak bakmak onlara.

* * *

Şimdi de biraz daha serbest bir biçimde, yani belli sorunların güdümünü bir yana koyarak, bütün söylediklerimizi toparlamak ve bir-iki ufak noktaya daha işaret etmek istiyorum.

Gözden geçirdiğimiz düşünürlerin, Carnap dışında hemen hepsi, metafizikten aşağı yukarı aynı şeyi anlıyorlar. Mutlak olanı, asıl varolanı, öze ait olanı, varlığın bütünlüğünü vb. konu ediniyor metafizik. Ancak diyalektik materyalistlerin metafiziğe, Bergson ve Heidegger'in verdiği saygın ve üstün yeri vermedikleri de açık. Bergson ve Heidegger hem kendi metafizik anlayışları açısından, hem diyalektik materyalistler için, hem mantıkçı empiristler için, birer metafizikçidirler. Bunların kendi öğretileri metafiziktir. Ve metafiziği tanımlayıp anlatırken, kendi felsefelerini anlatmaktadırlar. Bergson'un süre (durée), hayat atılımı (élan vital), evrim (evo-

lution) gibi temel kavramlarının ve varlığın yapısını kavrama yolu olarak seçtiği sezginin ve entellektüel sempatinin, metafizik görüşü içerinde anahtar roller yüklendiklerine tanık oluyoruz. Heidegger, hiç hakkındaki sorusuyla metafizik görüşünü temellendirirken, insan varlığının varlık içerisindeki fırlatılmışlığından hareketle geliştirdiği, kendi varoluşçuluğunun açıklanmasını vermektedir. Demek ki, her iki düşünür metafiziği benimsiyorlar ve onların metafizik kavramlarıyla felsefe kavramlarının eş olduğunu görüyoruz.

Metafiziğin konusu için çeşitlenmelerini gösterdiğimize göre, sırf kolaylık olsun diye tek sözcükle *'mutlak'* diyelim. Bu mutlağı bilme, kavrama yolları bakımından, gözden geçirdiğimiz düşünürlerin nerelerde birleşip, nerelerde ayrıldıklarına bir kere daha özetleyerek bakalım: Heidegger için bu mutlakla temasa gelmek, aşma (transcendence) ile mümkündü. Bergson ondan farklı olarak; içerisine girmekten, özdeşleşmekten söz ediyor. Yalnız aralarında ortak olan şudur ki, mutlak'a varmak için özel bir yol gereklidir. Çünkü o verilmiş (donnée) değildir. Yine her ikisinde bir başka ortak yön de, ikisinin de mutlak'a varmaktaki hareket noktalarının birer yaşantı olmasıdır.

Bunlardan farklı olarak, diyalektik materyalistler için metafizik bilme yolu; gerçeği bozan, saptıran, gayrı meşru soyutlamalar, doğa ve düşünce yasalarına aykırı duraganlıklar, değişmezlikler, bağımsızlıklar varsayan bir yoldur. Carnap ve mantıkçı empiristler için ise, metafiziğin yöntemi, nesnel gerçeklikle hiç bir türlü temellendirilmesi mümkün olmayan, spekülatif uydurmalar yöntemidir. Ancak bunlar, metafiziğin bilme yolunun geçersizliğinde marksistlerle uyuşmakta iseler de, aralarında hem metafizik hem felsefe anlayışları bakımından büyük farklar vardır.

Felsefeyi dilin mantıksal analizi olarak gören ve bilgi veren disiplin olarak sadece deneysel doğa bilimlerini kabul eden Carnap, görüşleri onunki paralelinde olan Viyana çevresi filozofları ya da en genel adlarıyla mantıkçı empiristlerin metafizik diyerek çöp sepetine atılmasını öğütledikleri birçok konular, diyalektik meteryalizmi benimseyen filozofların, insanın, yaşamın, toplumun, doğanın kavranmasında vazgeçilmez saydıkları konulardır.

Nihayet, metafizik anlayışlarından kalkarak, ele aldığımız düşünürler için çok genel bir yargıya varmamız hoşgörüyle karşılanabilecekse, şunu söylemek isterim ki; Bergson'un Heidegger'in ve diyalektik materyalistlerin metafiziği anlatırken olsun, kendi öğretilerini ortaya koyarken olsun, yaptıkları iş bir yerde felsefedir. Her türlü doğrulamanın, yadsımanın ve değer yargısının ötesinde, hiç olmazsa bunu söylemek mümkün görünüyor. Mantıkçı empirist bilim adamlarının metafizik anlayışları ise, onların metafizik adı altında, mantıksal analizden ibaret olmayan bütün felsefeleri ve yadsıdıklarının kanıtıdır. Bundan ise onların felsefeyi tümüyle ve her türüyle yadsıdıkları anlamı çıkar. Çünkü hiçbir felsefe salt mantıksal analizden ibaret değildir. Bunun yanında, bilim önermelerinin mantıksal analizi yöntemini geliştirerek çağdaş bilim felsefesine ve bilgi kuramına malzame vermeleri, yüzyıllardır felsefede hüküm süren kavram kargaşalığının sakıncalarına dikkatleri çekmeleri bakımından bu grupta yer alan düşünürler, dolaylı yoldan da olsa çağdaş felsefeye önemli katkılarda bulunmuşlardır. Diyalektik materyalist düşünürler ise çağdaş bilimlerin verilerinin felsefe tarafından tutarlı olarak değerlendirilmesi ve yorumlanması olanağı taşıyan tek yöntem olan diyalektiğin sözcüleri olmaları bakımından, yüzyılımızın en önemli ve gerçekliğin kavranmasına elverişli felsefesinin kuramcılarıdır. Metafizikçi flozoflara, gelince artık iyiden iyiye dönemlerini kapadıkları, çağımız insanına, onun sorunlarına, işlevsel bir felsefenin gereklerine yabancı kaldıkları, son perdesini çoktan seyrettiğimiz bir oyunu hâlâ sürdürmek için boşuna çabaladıkları söylenebilir belki. Mümkün olduğu kadar yan tutmaktan kaçınarak ve sadece yüzyılımızın bilim ve felsefesinin ulaştığı aşamayı nesnel olarak değerlendirerek söylenebilecek en yalın söz ise, çağımızda artık metafiziğe yer kalmadığı, metafizikte direnmenin geriye dönük, çağdışı bir tutum olduğudur.

Bilgi Teorisi Açısından Teori-Pratik İlişkileri

İnsanın bilmesi ve verilerden kurama yükselmesi oldukça karmaşık bir zihinsel işlemler dizisi sonucudur. Bilgi konusu ister doğal, ister toplumsal bir olay ya da süreç olsun, bu dizide öze değgin bir değişiklik söz konusu değildir. Şu halde bilim sınıflamalarına gitmeye hiç gerek kalmaksızın, *bilme*'nin ne olduğunu incelemek ve bunu uygulama ile bağlamak mümkün olacaktır.

Bilmek,iki aşamalı bir süreçtir. Bu aşamaların ilkinde; bilgi konusunu (bu bir nesne, bir fiziksel olay, *'müspet'* denilen bilimlerden birinin ilgi alanına giren bir olgu olabildiği gibi, bir tarihsel süreç, bir insan fenomeni, ya da toplumsal ve ekonomik ilişkiler de olabilir) meydana getiren öğelerden her birine, zihinde bir öğe tekabül ettirmek, yani bilgi konusu ile bilen zihin arasında zorunlu bağlantıyı kurmak söz konusudur. İkinci aşamada ise artık bilmek, bilgi konusunun zihindeki karşılıkları ile yapılacak işlemlerle sonuca bağlanacak bir süreç haline gelmiştir. Teoriye işte bu ikinci aşama sonunda varılır.

Doğa bilimlerinden alacağımız çok sade bir örnekle bu iki aşamalı süreci canlandırmaya çalışalım: Bir devreden elekrik akımı geçmektedir. Bu akım, türlü koşullar altında türlü etkinlikler gösterecektir. Örneğin devreye direnci ayarlayan bir reosta, ya da şiddeti ayarlayan bir transformatör bağlandığında alınacak sonuçlar farklı olacaktır. Akımın bu ve buna benzer niteliklerine insan zihninde akım hızı, akım şiddeti, direnç gibi kavramlar tekabül etmekte; bunlar yine bilen özne tarafından amper, volt, ohm gibi kavramlarla birimlendirilmektedir. Bu birinci aşamadır. İkinci aşamada elektrik akımının etkinliği bu zihinsel karşılıklarla kavranmak ve açıklanmak durumundadır.

Şu halde, bilme ve teoriye varma süreci sırasında iki türlü hata yapmak mümkündür: Birincisi ve en önemlisi, bilgi konusunun öğeleri ile zihin öğeleri arasında tekabüller kurarken yapılabilecek yanlışlardır. Bu yanlışlar, ya ulaşılmış bilgi birikiminin eksiklikleri, yani nesnel olanaksızlıklar sonucu olur ki bilim tarihinde bu tür yanlışlara çok rastlanmakta, bilimin ilerlemesi ile bunların düzeltilmesi yoluna gidilmektedir ya da bilen öznenin tüm bilgi konularının içi yasallığına aykırı, yanlış yöntem uygulamasından doğarlar. İşte asıl tehlikeli hata budur. Bütün metafizik sistemler, doğanın, insanın ve toplumsal gerçeklerin açıklanması için önerilen idealist yorumlar, pratikte doğrulanmamaya mahkûm teoriler bu öznel yanılgının sonucu olmuştur.

Yapılabilecek ikinci hata, bilgi konusunun zihindeki karşılıkları ile yapılan işlemler sırasında ortaya çıkar. Bu daha çok fornel, yani mantıksal bir yanlış olduğu için büyük tehlikelere yol açmaksızın, her sağlıklı zihin tarafından vakit geçmeden fark edilebilir.

Bilimsel alandaki yanlışların bir üçüncüsü kendini teoriden uygulamaya geçiş yani pratik aşamasında gösterir. Bunlar da yöntemi yanlış ve konunun yapısına aykırı biçimde uygulamaktan doğarlar. Bu tip yanlışların önemlilerine toplum bilimlerinde rastlanır. Doğa bilimlerinde; doğa, yanlışı yapıldığı anda yapanın yüzüne vuracak bir yapıya sahip olduğu için sorun basitleşir. Daha karmaşık bir varlık olan insanla ilgili bilimlerde ise, bu yanlışlar üzüntü verecek sonuçlarını uzun vâdede ortaya koyarlar. İşte bu aşamadaki yanlışları adlandırmak gerekirse, bunlara da sapmalar diyebiliriz.

Bu noktada teoriyle pratiğin ilişkileri ve teoriden pratiğe geçiş aşaması açısından; genel olarak idealist diye nitelendirebileceğimiz bilim felsefeleriyle, diyalektik materyalist felsefenin bilim anlayışı arasındaki ayrıma değinmekte yarar vardır. Diyalektik materyalist dünya görüşünü yadsıyan felsefe öğretilerinin benimsedikleri bilgi teorilerinde, teoriyle pratik arasında adeta bir uçurum vardır. Hiç değilse görünüşte tavır böyle sunulmakta ve belirlenmektedir.

Soruna özellikle toplum bilimleri düzeyinde eğilindiğinde, bu ayrım daha belirginleşir. Bu uçurum kendini hem yapısal çözümle-

mede, hem amaç çözümlemesinde ortaya koyar. Teori bir yanda geniş kapsamlı ve yüksek dereceden bir sistem olarak durur. Pratik ise bu sistemin ancak bir bölümünü uygulamada kullanmak durumunda kalan ikinci dereceden bir etkinliktir. Bu etkinlik teorisyeni ancak, teoriyi doğrulaması bakımından ilgilendirecektir.

Amaç açısından ele aldığımızda yine bu uçurum kendini gösterecektir. İdealist bilim anlayışına göre, bilmenin amacı yine bilmektir: *'İlmi tecessüsü'* tatmin etmek, ama belki varılan sonucu hiç kullanamamak gibi kısır bir tavırla temellenir. İdealizmin bilimciliği; olguları, süreçleri bilmek, kavramak ve olduğu gibi ortaya koymak, sonra da *'soylu'* bir bilimsel tavır içerisinde kenara çekilmekle özetlenebilir. Oysa sosyal felsefenin amacı, dünyayı değiştirmek için bilmek ve kavramaktır. Diyalektik materyalizmin özelliklerinden birisi sınıfsal nitelikte olması ise, diğeri de teorinin pratiğe sıkı bir bağla bağlı olması pratiğe hizmet etmesidir. Böyle bir bilim anlayışında, doğrunun ölçütü toplumsal pratiktir. Teori pratikten doğar, pratikle temellenir, fakat idealist bilimcilikte olduğu gibi aşkın (transcendent) bir alana çekilmeyip yine pratiğin hizmetine girer.

Demek ki karşımızda; bir yanda kalıplaşmış bir dünya görüşünün bilimdeki yansıması olan durağan bir bilgi teorisi, öte yanda ise "diyalektik" kavramının anlamı ile koşut giden dinamik bir bilimsellik anlayışı bulunmaktadır.

Genel olarak bilimin yasalarının mantıksal yapısına baktığımızda bunların bir içerme (implication) biçiminde olduğunu görürüz. Yani bunların yapıları *"Eğer A ise, o halde B'dir"* şeklindedir. Fizikten alınacak bir örnekle bunu şöyle örneklendirebiliriz: *"Madenler ısıtılırlarsa genleşirler"* Diyalektik materyalizmin teori ile pratik arasındaki eşdeğerlik ve teorinin pratik için olması özelliğini yorumlamak istersek toplum bilimlerinin yasaları, bu içerme temelinden kalkarak, emperatif bir biçim alacak, yasa bir davranış kuralı olarak ifadesini bulacaktır. Yani *"Mademki A ise B'dir; B'yi yok etmek istiyorsan, A'yı ortadan kaldır"* biçimi altında sunulduğunda anlam kazanabilecektir. Bu yeni biçimi ile yasaları pratiğe uygularken yine yapılması olası görünen birçok yanlıştan kaçınmak için yol göstericimiz ve denetleme ölçütümüz tabiatiyle, diyalektiğin temel kuralları olacaktır.

Bütün bunlardan sonra genellikle,toplumun yapısal niteliğinin ileriye doğru değiştirilmesine ait bir pratikte, yani bir sosyal eylemde, önceden saptanmış teori ve tasarıların hiçbir değişikliğe uğramaksızın gerçekleşmesi olasılığı pek azdır. Çünkü bu eylemler sadece bilimsel koşullara ve hatta teorinin yaşanmış deneyimlerle doğrulanmış olmasına değil, aynı zamanda, içinde bulunulan durumun özel görünümlerine, yani nesnel sürecin gelişim dinamizmine bağlıdırlar. Bu önemli gerçeğin gözden kaçırılması, eylemi yürütenleri dogmatizme, şematizme ve serüvenciliğe sürükler.

Olasılık Kavramının Toplum Bilimlerindeki Yeri

Bütün bilimler için geçerli olan ve bilimselliğin ölçütü sayılabilecek bazı ortak özellikler vardır.Bunlar arasında örneğin, sistemli bir bütün halinde olmak, nesnellik, önermelerin ya da yasaların genelliği, bilimsel yöntemlerin uygulanması, gerekircilik (determinizm) ilkesine dayanmak, yani belirli bir olasılık payıyla önceden kestirme (prédiction) olanağı gibi belli başlılarını bir çırpıda sıralamak mümkündür. Bunlar ve bunlara eklenebilecek daha başka ortak özellikler, bilimi bilim yapan niteliklerdir. Bu sorunun ayrıntıları üzerinde yapılagelen tartışmalar şimdilik konumuzun dışında kalmaktadır. Bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz konu, türlü bilimlerin birbirlerinden hangi yönleriyle farklı oldukları ve bu farklılığı belirleyen etmenlerin neler olduğudur.

Bilimlerin birbirlerinden öncelikle konularının farklılığı ile ayrıldıkları açık bir gerçektir. Her bilimin, kendi konusunun yapısına ve gerektirmesine en uygun düşen bilimsel yöntemi kullanması zorunluluğu da bu gerçeği izleyen ikinci bir farklılık etmenidir. Bilimsel yöntem, genellikle diyalektik, bu kapsam içerisinde de endüksiyon, dedüksiyon, analiz,sentez, vb. uygulamalarıdır. Her bilim türlü bilimsel yöntemleri kullanır; fakat, kendi konusunun yapısı gereği birine ya da öbürüne öncelik ve ağırlık tanıyarak, Bilimleri tek tek ele alıp, her birinin ayrı ayrı metodolojisini yapmak gibi, sonuca gitmeyi geciktirecek ve güçleştirecek bir yöntem yerine, her zaman başvurulan ve bilgi teorisinin genellik karakterini korumak için pek gerekli olan toplayıcı ve bölümleyici bir yöntemi yeğleyelim.

Konuların çeşitliliğinden hareketle varılabilecek ilk ve en genel bölümleme; bir bilimin, insanın dışındaki nesmel dünyayla, yani doğayla ilgili sorunlar ele alması, ya da şu veya bu açıdan insana ve insanla ilgili olgulara eğilmesi ile belirlenir. Böyle bir bölümleme so-

nucunda, bir yanda doğa bilimleri kümesinde toplabileceğimiz türlü bilimler, diğer yanda da toplum bilimleri ya da insan bilimleri dediğimiz bilimler yer alır. Artık bu iki kümedeki bilimlerin, hangi yöntemleri uygulayarak, nasıl yasalara vardıklarını ve *"pratik -teori-pratik"* ilişkisini nasıl sağladıklarını ana çizgileri ile özetleyebiliriz.

Doğa bilimleri deneysel yanı ağır basan,dış dünyayı kavramaya ve açıklamaya yönelen bilimler oldukları için, yasalara varırken deneye dayanan tümevarım (endüksiyon) yöntemini, yani özel olguların tekrarından genelliklere varma yöntemini kullanırlar. Tümevarım yöntemi nedensellik (causalité) ve gerekircilik (determinisme) ilkelerine sıkı sıkıya bağlı bir yöntemdir. Bir sistem içerisinde saptanan bir olgunun, aynı sistem içinde, koşulların tekrarı halinde tekrarlanacağını, yani her olayın bir nedeni olduğunu, nedenle sonuç (eser) arasında zorunlu bir bağ olduğunu, aynı koşullar altında aynı olayların aynı sonuçları vereceğini öngörür. Gerek bu ilkelerin, gerekse tümevarım yönteminin ilk eleştirisi 18. yüzyılda İngiliz filozofu David Hume tarafından yapılmıştır. Bu eleştiriyi kaba çizgileriyle şöyle özetleyebiliriz:

1 - Nedenle sonuç arasındaki bağ zorunlu olmayıp, alışkanlığa dayanmaktadır.Yani örneğin, *"ateşe konan su kaynar"* dediğimizde, biz ateşi ve suyun kaynadığını görür, deneyimizle saptarız. Fakat ateşten suya bir etkinin geçerek suyu kaynattığını görmeyiz. Şu halde ateşe konan suyun kaynayacağı hakkındaki yargımız zorunlu bir yasallığın değil, bu iki öğeyi hep bir arada görmekten doğan alışkanlığımızın bir sonucudur. Şimdiye kadar hep ateşe konan suların kaynadığını görmüşüzdür. Bu alışkanlığımız bize bundan sonra da hep böyle olacağı inancını vermektedir. Demek ki nedensellik, analitik, yani zorunlu bir ilke değildir. Başka deyişle, karşıtını düşünmek akıl için çelişki doğurmaz.

2 Tümevarım ne akılla, ne deneyle temellendirilebilir. Bir yargıyı akılla temellendirmek demek,karşıtının akıl için çelişkili olduğunu göstermek demektir. Oysa tümevarımla elde edilen yasaların karşıtını düşünmek akla değil, sadece alışkanlıklarımıza aykırıdır. Tümevarım deneyle de temellendi-

rilemez. Çünkü bu, tümevarımın doğru sonuca ulaştırdığını göstermek için yeniden tümevarımlar yapmak, yani tümevarımı tümevarımla temellendirmek demektir. Bu ise bir kısır döngü (pétition de principe) teşkil eder. Bütün bunlardan sonra Hume demektedir ki, tümevarım temellendirilmemiş olarak havada durmaktadır. İşimize yaradığı için onu kullanırız, fakat yanılma payını gözden uzak tutmaksızın

Yüzyılımızda mantıkçı empirisme'in temsilcilerinden Alman mantıkçı filozofu Harıs Reichenbach, bu sorunu olasılık (probabilité) teorisiyle çözüme ulaştırmış,böylelikle artık doğanın yasallığı, alışkanlık ve inanç gibi öznel kavramlarla temellendirilmekten kurtulmuştur. Doğa bilimlerinin tümevarımla elde edilen yasaları yüzde yüz kesinliğe sahip olmayıp, mümkün olan, yani varılabilen en yüksek olasılık derecesi ile saptanmaktadır. Termodinamik, gazların kinetik teorisi ve daha sonraları modern atom fiziği ile ilgili olarak Heisenberg'in belirsizlik bağlantıları göstermiştir ki, doğanın yapısında bir medensellik vardır ama bu sıkı nedensellik değildir. Bugün artık olasılık, doğanın yapısını ifade eden nesnel bir kavram olarak bilimde yerini almıştır.

Sosyal bilimlere gelince,bunlar için doğa bilimlerindeki anlamıyla bir laboratuar hazırlığı yapmak, deneyleri aynen, ya da belirli öğeleri sabit tutup diğerlerini değiştirerek tekrarlamak olanağı yoktur. Şu halde bu bilimlerde genel geçerlilikte kanunlara varmak, olguların saptanmasından ve çözümlenmesinden teoriye yükselmek için, başat olarak istatistik metodu kullanılacaktır. İstatistik, tümevarıma, dolayısıyla nedensellik ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir yöntemdir. Nedenselliğin ise son çözümlemede, olasılık teorisiyle ilişkide yorumlanması gereken bir ilke olduğunu gördük. Şu halde olasılık; bilimin yasalarının hem doğa bilimleri, hem de sosyal bilimler için geçerli bir ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olasılıktan ne anlamalıyız? Olasılık bir kesirle ifade edilir, Pay paydaya eşit olduğu zaman olasılık derecesi 1'dir ve bu, pekinliği (certitude) gösterir. Günlük dildeki *"yüzde yüz"* sözünün anlamı da budur. Pay sıfır olduğu zaman olasılık derecesi de sıfır olur ve bu da olanaksızlık anlamına gelir. Payda sabit kalmak şartıyla, pay paydaya ne derece yaklaşırsa o kadar yüksek bir olasılık elde edilmiş olur.

Bu oranlamalar bakımından da doğa bilimleriyle toplum bilimleri arasında bir fark görülür. Doğa bilimlerinin yasalarında olasılık oranı, toplum bilimlerindekine göre daha yüksektir. Bunun da bilimsel açıklaması, toplum bilimlerinin verilerinin,doğa bilimlerininkine göre çok daha zengin olmasına dayanır. Şu ünlü serbest düşme yasasını alalım: $S=1/2gt^2$ Bu yasaya varılabilmesi için sadece yol,hız ve zaman etmenlerinin saptanması yeterli olmuştur. Düşme olayının başka etmenleri de vardır ama, bunlar ihmal edilerek olasılık payı oldukça yüksek bir yasaya varılabilmektedir. Toplum bilimlerinde ise durum değişmekte, veriler, etmenler çok zenginleşmektedir. Öyle ki, bunların pek çoğu ihmal edilemeyecek önem taşımaktadır. Yasaya varılırken ne kadar çok etmen işe karışırsa olasılık oranı o kadar düşük olmakta ve hatta, türlü etmenlerin varlığı ve bazılarının yokluğu sonucunda yapılan gruplamalardan hareketle, çeşitli modeller ortaya çıkmaktadır.

Şu halde toplum bilimlerinde koşulların, etmenlerin, verilerin çokluğu ve çeşitliliği gözönüne alınmaksızın, ya da sosyal pratiğin ait olduğu alanların kendine özgü veri ve koşulları yerine, aynı konuda başka veri gruplarından varılan sonuçlar değerlendirilerek teoriye ulaşılıyorsa, bu *bilimsellik*'ten çok dogmatizme ve devşirmeciliğe yakındır. Bilim felsefesi için teoriyle pratiğin ayrılmaz bir bütün oluşturduğu ve teorinin pratikte yansıyacağı düşünülürse, sözü edilen yanılgının eylemde büsbütün vahim sonuçlar doğuracağı gerçeği apaçık ortaya çıkar. Teoriden bağımsız, sırf eylem için yapılan eylemler ise, göle yoğurt mayası çalmaktan daha ciddi bir anlam taşımazlar. Üstelik doğru teorinin uygulamasını en azından geciktirir, daha tehlikeli, amacın gerçekleşmesini uzun bir süre için olanaksız kılacak koşulları getirebilirler. Toplum bir laboratuar değildir. Bir kimya deneyi yapılırken, hata sonucunda nihayet tüp patlar; oysa toplumların geleceği söz konusu iken sorumsuzca atılan bir adım, sadece birikimin iflâsını değil, kuşakların mahvını da birlikte getirebilir. Asıl bilimsellik, belirli koşullar içerisinde, en yüksek olasılıkla teoriye varmak, her veriyi ve bütün etmenleri sağlıklı bir biçimde değerlendirmek, pratiği de bundan ayırmamakla tanımlanır.

Felsefe Işığında Sanat Eseri

Sanat felsefenin ilgi alanı içerisinde, sanat eserlerinin değerlendirilmesi sorununun önemli bir yeri var. Sanatın yapısı, değeri anlamı insan yaşamındaki yeri vb. gibi ana sorulara ve bunlara eklenebilecek birçok başkasına cevap aranırken, sanat alanının içini dolduran tek tek eserlerin değerlendirilmesinden hareket etmek, spekülatif düşünmeyi önleyici olduğu kadar, yolu aydınlatıcı bir tutum olur. Bunun yanısıra, yaratma etkinliğinin özü ve görünümleri ile ilgili sorulara verilecek cevapların temellendirilmesinde de dayanılacak en sağlam veri, yine yaratmanın ürünü olan eserler ve onların değerlendirilmesidir.

Sanat bir bütün olarak insan tarafından ortaya konan başlı başına bir değer ve insan başarılarının bir türünün sayısız örneklerinden oluşmuş bir alan olarak görülürse, onun ana yapısının ve sorunlarının araştırılmasıyla, yani sanat felsefesiyle ilgili her girişimde karşı karşıya gelinecek ilk nesnel gerçekliğin, bu alan içerisinde yer alan ya da yer alma iddiasında olan tek tek ürünler olacağı doğaldır.

Bu ürünlere teker teker eğilinip onların birer değerlendirmesinin yapılmasıyla, sanat felsefesinin sorularına ve sorunlarına, temellendirilme olanağı taşıyan cevap ve çözümler getirilebilir. Ne var ki, böyle bir hareket noktasının kabul edilmesi, araştırmaların ve incelemelerin sanat felsefesinin sorunlarına cevap getirmeleri ve amaca ulaşmaları, yani gerçekten de açıklayıcı olabilmeleri için yeterli olmamaktadır.

Bu yeterli olmayış, sanat eserlerini değerlendiren görüşlerin bugünkü durumuna eğilindiğinde karşılaşılan dikkat çekici bir olgudur. Bunun nedeni aranırsa, eksikliğin, elverişsizliğin ve yetersizliğin, hareket noktası olarak eserlerin değerlendirilmesini kabul etmekten

değil; *"eserlerin değerlendirilmesi"*nden, aslında eserin değerlendirilmesiyle ilgisiz türlü türlü şeyler anlamaktan ileri geldiği bulunur.

Bunu söylerken neye dayandığını açıklamadan önce ve açıklayabilmek için sanatın yapısı ve özü araştırılırken, düşünce tarihi boyunca ne gibi başka hareket noktalarına rastlandığına da değinmek yerinde olabilir. Ortaya konmuş sanat eserlerinden yola çıkmadığı açıkça belirgin olan türlü görüşlerin hareket noktaları birer soru şeklinde dile getirilirse, en etkili olmuş ve en fazla yayılma şansı bulmuş olan ilk soru: *"Güzel nedir?"* sorusudur. Sanat felsefesinin geçmişten bu yana, izlerini bir türlü tamamen yok edemediği temel bir sorudur bu. Bilinebildiği kadarıyla, Platon'un Büyük Hippias diyalogunda kökünü bulan ve yüzyılımıza kadar dallanıp budaklanarak sanat sorunlarıyla ilgili hareket noktasını oluşturan bu soru, sanat felsefesinin adının *'estetik'* konmasından da anlaşılacağı gibi, pek çok *'estetik'* görüşüne damgasını vurmuştur.

Bildiği yabancı dile tam hâkim olmayanların, yabancı dilde yazarken konuşurken, hep anadillerinde düşünüp, dile getirmedikleri bir gizli çeviriye başvurmaları gibi, sanat felsefesinin konularıyla uğraşanların anadilleri de hep *'estetik'* olmuştur.

Güzel'in ne olduğu hakkındaki soru, yapısı gereği cevapsız kaldıkça, bu soruyla zihinleri kurcalanıp duranlar, kafalarında örtülü de olsa hep aynı soruyu koruyarak, başka kapıları zorlamayı denemişlerdir. *'Güzel'* her ne ise onun, insan ruhunda uyandırdığı etkileri konu edinmek daha çıkar bir yol gibi görülmüş, kavram spekülasyonlarından bir basamak aşağı inilip *'ruh'* spekülasyonlarına ağırlık kazandırılmıştır böylece.

Sanatın ruh'taki etkisi; hoşa gitmek, haz uyandırmak olabildiği gibi, hazzın özel bir türünü (estetik haz),ya da sanata özgü bir duyguyu (estetik duygu), yahut katılma, özdeşleşme duygusunu uyandırmak, kısacası bir *'duygu'* uyandırmak olabilir diye düşünülerek, çeşitli duygu seçeneklerini merkeze alan görüşler de geliştirilmiştir.

Sanat eserinin etkisi hareket noktası olarak alınınca, bu etkinin türleri üzerine çeşitlemeler yapılabileceği gibi, etkinin ne üzerine gelen bir etki olduğu hakkında da türlü düşünceler yürütmek olanağı vardır.

Sanatla ilgili sorulmuş sorular ve öne sürülmüş düşünceler böylece, bir hareket noktası açısından ele alınarak, kabaca bir döküm yapıldığında, akla ister istemez, bütün *'estetik'* görüşlerinde sorunların, aynı kavramlar arasında farklı bağıntılar kurmak, ya da onları farklı biçimde düzenlemekten çıktığı gibi bir kuşku düşmektedir. Bir kuşku haklı olsun olmasın, görülen ve saptanan eserlere ilgisiz kalınarak kavramlarla oynandığı sonra kavramlarla oluşturulan kurgulanmış yapılara, içlerinde ister istemez öğreti kalacak örneklerin yerleştirildiğidir.

Sanatın etkisinin nerede olacağı ve ne olacağı düşüncesi temele alınarak, yine uzun bir süre için spekülasyon düzeyinde kalmaya mahkûm *'sanatın işlevi'* sorusuna varılmıştır. Böylece ikinci soru olarak *'sanat ne içindir?'* sorusuyla karşılaşılmaktadır. Bu soruya verilen ünlü iki karşıt cevap: *'Sanat sanat içindir'* ve *'sanat toplum içindir'* görüş çifti; sanat üzerinde düşünürken zihinin boş bir kasnak gibi çalıştırılmasında ve sanatın gerçek anlamı ve değeri ile ilgili hiçbir düşünce üretilememesinde tek başlarına yeterince etkili olma fırsatını bulmuşlardır.

Üçüncü bir soru da, dikkatlerin sanatçıya -onun ya kişiliğine, ya yeteneklerinin niteliğine ve düzeyine, ya da toplumsal koşullar içerisindeki konumuna ve tutumuna- yönelmesinden ortaya çıkar..

"Sanatçı nedir?", *"Kim sanatçıdır?"*, *"Yaratma nedir"*, *"Yaratıcılık neleri gerektirir?"* gibi çeşitlenmeleri olan bu soru, ayrım yapılmaksızın,bazen soyut bir sanatçı "tip"i üzerine, bazan belli bir sanatçının zaman-mekân içerisindeki bir defalık somut konumuna yöneltilmiştir.

Ancak, sanat sorununun çıkmazdan kurtulamamasının nedeni, sözü edilen ayrımın gözden kaçırılması olmadığından, bu konu bir yana bırakılabilir.

Kuşbakışı ve pek kaba çizgileriyle dökümlenen bu düşünceler tabanı üzerinde filizlenen türlü görüşleri ayrıntılarıyla incelemenin, bu yazı çerçevesinde bir yeri olmayacaktır. Ancak, bu konuya kısaca da olsa değinmemdeki amaç; sanat eserlerinin değerlendirilmesi sorunu bakımından, değerlendirme yaklaşımları üzerinde bu arka planın etkilerini, giderek şartlandırmalarını tanımaya yardımcı olabileceği düşüncesiydi.

Çıkış noktaları, örneklerini verdiğim türden spekülatif olmayan, yani nesnel gerçekliği bulunan bir çıkış noktasından hareket eden değerlendirme görüşleri ve onların sanat gerçekliğini açıklamaktaki elverişlilikleri sorununa gelince; öncelikle bu yaklaşımların büyük bir çoğunluğunun daha önce sözünü ettiğim eksiklik, yetersizlik ve elverişsizliklerini, çıkış noktası olarak eserleri seçmelerine *rağmen* mi, yoksa başka bir nedenden mi kaynaklandığına bakmak gerekecek. Bundan öte, bu yetersizlik ve elverişsizlikleri birer örnekle de olsa göstermek isterim. Çünkü bir görüşten, ya da kuramdan beklenen, yöneldiği alanı olabildiğince kapsamasıdır. Eğer bir görüş, ilişkin olduğu alanın önemli ürünlerinden bir ile yoklandığında açıklar veriyor, aykırı düşüyor, ya da o ürünü kapsamına alma olanağından yoksun görünüyorsa, istisna kuralı bozacaktır

Yüzyılımızda edebiyat yapıtlarının değerlendirilmesi ile ilgili çalışmalar sonucunda türlü kuramlar oluşturulmuş, böylece başlı başına bir disiplin ortaya çıkmıştır. Eleştiri (criticism) adı verilen bu disiplinin içirisinde yer alan değerlendirme yaklaşımlarından herbiri, bir kurama dayanmaktadır. Bu kuramların, doğru bir değerlendirmeyi olanaklı kılabilmek için gerekli felsefi temellere mi örneğin sanat felsefesinin ya da değer felsefesinin bir görüşüne mi yoksa başkabilgi alanlarının görüş açılarına mı yerleştikleri sorunu, eleştiri görüşlerinin belli başlılarını karakteristik sayılabilecek ana öbeklerde ele aldığımızda açıklık kazanabilecektir.

Eleştiri söz konusu olduğunda, hiç değilse *'güzel'* artık araştırma konusu olmaktan çıkıyor ve bütün eleştirel bakışlar, dolaylı ya da dolaysız olarak, eseri konu ediniyorlar. Konu edinilen bir eser olunca, değerlendirmeden de eserin kendisini ele almasını beklemek doğaldır. Nitekim eleştiri de bunu amaç edinmekte olduğu, bunu yaptığı kanısındadır. Ne var ki, esere bakan bir disiplin olması gereken ya da beklenen eleştirinin içerisinde yer alan türlü görüşler, eserin değerlendirilmesinde, eserin dışında bulunan bazı öğeleri araç olarak kullanmaktadırlar. Bu araçlar, amaca götürücü bir arageçe olmanın ötesinde ağırlık kazandıklarında ve üstelik giderek amaç olduklarında ise -ki eleştiri görüşlerinin hepsinde değilse bile çoğun-

da durum budur- eser yine araştırmanın konusu olmaktan çıkmakta, ya da ancak görünüşte bir konu olarak kalmaktadır. Bu durum, eleştiri görüşlerinin kaynaklandıkları temelle açıklanabilir.

Eleştiri görüşleri pek az durumda temellerini bir sanat felsefesi görüşünde bulmakta, çoğu durumda ise doğrudan doğruya psikoloji, sosyoloji, dilbilim gibi alanların görüş açılarına dayanmaktadırlar. Temelde bir sanat felsefesi görüşü bulunmaması halinde, felsefenin başka dallarının ya da bir bilimin görüş açısına yerleşen eleştiri yaklaşımlarının, bir sanat kuramıyla da ilgili görülebildikleri durumlarda, bu kuram sadece yerleşilen açının gerektirdiği ve belirlediği bir yapay kuram olmaktan öteye gitmemektedir.

Gerek sanat felsefesinin ya da estetiğin bir görüşüyle temellenen, gerek ikinci türden olan, yani felsefi temeli bulunmayan, eleştiri görüşlerini son çözümlemede, üç yönsemeden birini benimsemeleri bakımından üç ana öbek içirisinde toplamak olanağı vardır. Sanat olgusuna bakıldıkta doğrudan doğruya saptanan üç ayrı öğe, yani sanatçı-eser-alıcı (seyirci, dinleyici ya da okur), bu öbeklerin her birinin eksenini oluşturmaktadır. Demek oluyor ki, eleştiri görüşleri, eseri değerlendirmede ya sanatçıdan, ya alıcıdan, ya da çoğu zaman sınırlı bir anlamda eserden hareket etmektedirler.

Sadece ana çizgileriyle ifade edildiğinde; sanatı sanatçının duygusunu dışavurması (expression) olarak gören kuramı ya da kuramları benimseyen eleştiri görüşleri, eseri değerlendirmelerinde ağırlığı sanatçıya verirler. Bunların dayandığı bazı ayrıntılarda farklı kuramların ortaklığını meydana getiren görüş, sanatçının eseri ile ortaya koyduğu ve dışa vurduğu şeyin, kendi duygusu olduğudur. Sanat eserinin değeri, bu duyguların yaratıcı bir dehaya, özel bir kişiliğe ve duygusal yapıya sahip olan birinin duyguları olmasından gelmektedir. Duygunun anlatılmasını sanatın özü sayan bu görüşler genel olarak dışavurumculuk (expressionism) adıyla anılmaktadırlar.[1] *'Duygu'* kaynaklı estetik görüşleri içerisinde, Eugene Veron'un *Aesthetics* adlı eserinde açıkça dile getirdiği düşüncelerin, karakte-

[1] Berna Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, İstanbul Üniersitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1972

ristik olmaları bakımından bir önemi vardır. *"Sanat kâh 'expressiv' çizgi, bilim ya da renk düzenlemeleri ile, kâh özel bir ritmik uyumun egemen olduğu 'jest'ler, sesler ya da sözler dizisiyle dışarıdan yorumlanma olanağı kazanan duyguların ortaya konmasıdır."* [2]

Bu kuramın dizgesel olarak geliştirilmesi ve ayrıntılı bir biçimde ele alınması, dolayısıyla eleştiri görüşlerini daha derinden etkilemesi, Benedetto Croce'nin *Aesthetics as Science of Expressions and General Linguistics*'i ile birlikte Collingwood'un *The Principles of Literature* adlı eseriyle olmuştur. Sanat eserinin değerlendirilmesinde sanatçıyı çıkış noktası ve anahtar kabul eden eleştiri görüşlerinin dayandıkları ana kuram, sanat felsefesi ya da estetik tarihinde Croce-Collingwood kuramı olarak bilinen *"duygu"* merkezli görüştür. Croce-Colingwood'a göre sanatçının duygusunu dışavurmasının herhangi bir dışa dönük amacı yoktur. O adeta içinde kalmasın diye ve zorunlu olarak dışavurur duygusunu. Sanat etkinliğinin özelliği de buradan gelmektedir. Bir duygunun anlatılmasıyla başlar ve orada biter.

Tolstoy'un da sanatı bir duygunun anlatılması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. ancak o, amaçlı bir etkinlik olarak görüyor bu duygu anlatımını. *"İnsanın duymuş olduğu bir duyguyu kendinde canlandırdıktan sonra, bunu başkalarının da aynen duyabilmesi için hareket, renk, çizgi, ses ya da sözcükler aracılığıyla aktarmasıdır sanat etkinliği"* [3] Tolstoy'a göre.

Konuyu, temelini bu görüşlerde bulan eleştiri yaklaşımları bakımından ele aldığımızda bizim için önemli olan ise, merkezde sanatçının bulunmasıdır. Duygularıyla, kişiliğiyle, ruhsal yapısıyla sanatçı, sanat eserinin değerlendirilmesi sorununun anahtarı olarak görülmektedir. Sanatçıyla eseri arasında böyle bir neden-sonuç bağı kurulunca; sanat eserlerinin açıklanması ve değerlendirilmesi konusunda, bazıları tarafından en uç noktalara kadar götürülmesinde

---

[2] Eugene Veron, Aesthelics: Art âs the Expression of Emotions. (in: Modern Book of Aesthetics: ed. Melvin M.. Rader) New York, Henry Hold and Company, 1945, s. 85-98.

Leo Tolstoy, What is Art? (Tr. by Aylmer Maude) Londen,Grant Richards, 1904.

bir sakınca görülmediğine tanıklık ettiğimiz bu yaklaşımlar, kendilerini geçerli gösterme olanağına da kavuşmuşlardır.

Merkeze sanatçıyı alan eleştiri görüşleri, felsefi temellerini (böyle bir temele gerek duyuyorlarsa) sözünü ettiğimiz kuramlarda bulurlar, Öte yandan bu görüşler, gelişimleri sırasında, sanatçıyı açıklamaya en elverişli gördükleri bilimlerden, örneğin psikolojiden ve özellikle psikoanalizden de büyükölçüde yararlanmışlardır. Psikolojik açıklama, ya da psikolojik açıklamanın özel bir biçimi olan psikoanalitik açıklama yöntemi, sözünü ettiğimiz kuramsal temellerden de ayrılarak, sanatcıyı ya da sanıtçıyı temsil ettiği varsayılan eser kişilerinin *'çözümlenmesini'* eserin değerlendirilmesine eş tutmaktadır.Bu tür çözümlemenin en aşırı örneklerinden biri olarak S. Freud'un Dostoyevski ve Baba Kalilliği[4] adlı yazısı gösterilebilir,. Sanatçının yeteneğini; bastırılmış (refoule) içgüdü ya da kompleksleri ve gizli kalmış *'dönem saplantıları'*nı sanat eseri türünden bir değer ortaya koymakla, yüceltme ve *'telafi'* etme itiliminde gören Freud'un, çocukluk ve ilk gençlik çağlarında edinildiğini ileri sürdüğü cinsel komplekslerin ancak pek dolambaçlı psikoanaliz yöntemleriyle yüzeye çıkarılabeleceği hakkındaki görüşünü örneklendirmek için; Sophokler'i Shakespeare'i Dostoyevski'yi-ya da oidipus'u Hamlet'i İvan Karamazov'u- annesine âşık olma itilimi nedeniyle babadan nefret ve babanın yerini alana karşı duyulan kıskançlık, ama babanın yerini alanda özlediği kendini gördüğü için cineyette kararsızlık gibi, oldukça ilginç ama ilgisiz serüvenlerin kahramanı yapması birçok eleştiriciye çok çekici gelmiş ve bu yakıştırmaları bir değerlendirme yöntemi olarak benimsemelerini sağlamıştır. Ama; *"Ele alman bu ölçüye, diyelim Antigone'yi, Elektra'yı, Othello'yu, Kral lear'i Aleksey Karamazov'u, Krilov'u vb. vurduğumuzda,. her biri için yeni ve apayrı komleksler bulgulamak zorunda kalmayacak mıyız?"* ve *"Vardığımız bu sonuç bizi, Sophokles'in Shakespeare'in ya da Dostoyevski'nin büyük sanatçılar olmalarını, tek kişide toplanması olanaksız olan, gelmiş geçmiş tüm psiko-patolojik belirtileri kişiliklerinde bir araya*

[4] Freud-Jung-Adler, Dostoyevski ve Baba Katilliği (Psikanaliz açısından Edebiyat, derleyen ve çeviren Sehahttin Hilav, İstanbul, Ataç Kitabevi)

getirmek mucizesini gerçekleştirmiş, şifa bulmaz ruh hastaları olmalarına bağlamak zorunda bırakmayacak mı?" gibi konular karşısında, psikoanalitik eleştiri görüşü çıkmaza girmekten kaçınamayacaktır. Kaldı ki bunlar, psikoanalıste kendi diliyle sorulmuş sorulardır. Bu yaklaşımda, sanat eserini değerlendirme görüşü olması bakımından yöneltilebilecek soruları cevaplandıracak felsefi temeli aramak ise -belirtmiş olduğumuz gibi- zaten boşunadır.

Eseri değerlendirmek üzere alıcıdan, eserin alıcıdaki etkisinden hareket eden görüşlerin de bir psikolojik, bir de sosyolojik türü vardır. Alıcıda uyanan haz, estetik coşku, yücelme duygusu kendini bilme, ya da sanatçının duygusuyla eşdeğer bir duyguyla yüklenme gibi, eserden alınan izlenimleri eleştiriye ölçüt yapan görüşlerin temelinde "*hazcı (hedonist) estetik*" ya da "*Einfühlung (duygudaşlık)*" kuramlarını bulmak mümkündür. Hedonist kuramın çağımızda en ünlü ve etkili temsilcisi George Santayana ve onun *The Sense of Beauty* adlı eseri olmuştur. Sanatçıyla aynı duyguyu eser aracılığıyla paylaşma, ya da gündelik yaşamda pek sık rastlanan "*eserde kendini bulma*" ilkesi de bir değerlendirme ölçütü olarak kullanılmıştır. Bu görüşü uygulayan eleştiricilerin dayandıkları kuramsal temel, en genel adlandırılışıyla "*Einfühlung*" kuramı olup, bunun da en tanınmış temsilcileri,yüzyılımızın başında bu görüşü ilk defa biçimlendiren Theodeor Lipps, Lipps'in düşüncelerini *The Beautiful* adlı eseriyle geliştiren Vernon Lee ve daha sonra, yakın zamanlarda aynı görüşü benimseyip yaygınlaştıran Wilhelm Worringer'dir.

Alıcının duygusu ve bu duygunun sanatçının amacıyla denk düşüp düşmediği konusunun araştırılması neredeyse olanaksız olduğu, ya da hiç olmazsa böylesi bir doğrulamanın ölçütü alıcıda değil, ancak eserde bulunabileceği için, bu temelden yola çıkan değerlendirme yaklaşımlarının, ya öznel göreciliğe (subjectif relativism) varmak, ya da sanat eserlerinin değeri konusunda demokratik oylamaya başvurmaktan başka çıkar yolları yoktur. Böyle bir yaklaşımın nereye götüreceğinin hoş bir örneği, Aldous Huxley'in *Ses Sese Karşı*'sındaki şu bölümde açıkça görülmektedir:

"...*O sırada müzik devam ediyordu: Bach'ın flüt ve yaylı sazlar için Si Minör Süiti*.

Fanny Logan'ın gözleri yaşla doldu. Ona herşey, bilhassa müzik hemen dokunurdu... Bu müzik ne güzeldi! Ne kadar dertli, aynı zamanda ne kadar teselli edici idi! Müziğin nefis bir duygu gibi benliğinin bütün çapraşık düğümleri arasından, önüne geçilmez bir kuvvetle ve aynı zamanda rahat rahat aktığını hissetti. Vücudu bile melodinin temposuna, alçalıp yükselişine uyarak, titreyip sallanıyordu. Kocasını düşündü. Müziğin akışı kocasının hatırasını getirdi ona. Sevgili Eric, öleli neredeyse iki sene olacaktı., Ne kadar da genç ölmüştü. Yaşlar daha da hızlı boşandı gözlerinden. Gözlerini sildi. Müzikte hem sonsuz bir hüzün vardı, hem de teselli ediyordu insanı. Sanki her şeyi kabul ediyordu bu müzik- zavallı Eric'in vakitsiz ölümünü, hastaykan çektiği acıyı, ölmemek için ayak direyişini- her şeyi kabul ediyordu... Mrs. Logan'ın gözlerinden durmadan yaşlar akıyordu, ama kederine rağmen,her nedense saadet yaşlarıydı bunlar... Birdenbire Polly, annesinin neler duyduğunu sezmiş gibi, donüp Mrs. Logan'a gülümseyiverdi. Mrs. Logan'ın hazin ve müzikal mutluluğu tam oldu o zaman."[5]

Alıcıdan hareket eden görüşlerin, psikolojik temellere dayananları yanı sıra, sosyolojik kökenli olanları da vardır. Bunlar da eseri toplum yaşamı üzerindeki, ya da ancak toplumun bir üyesi olması bakımından birey üzerindeki, etkisinin ne olduğu, ne olması gerektiği açısından değerlendirirler. Bu tür yaklaşımların ölçütleri öğreticilik, eğiticilik, hazırlayıcılık, istenen bir toplum düzenine koşullandırıcılık,öğreti aşılayıcılık (endoktrinasyon) gibi sanat dışı ölçütlerdir. Didaktik sanat, propaganda sanatı, *"hamasî"* sanat, böyle yaklaşımların aradıkları *'değer'*i ortaya koymak üzere gelişmiş türler olarak görülebilir. Böyle bir edebiyat kuramının savunucuları da, çoğunlukla edebiyatı (genellikle sanatı da) toplumsal hareketlere, değişmelere katkıda bulunacak, gücü denenmiş bir araç olarak görürler. Edebiyatla ilgilenmeleri, onun kişileri biçimlendirmekteki etkinliğini gözlemiş olmalarının sonucudur. Asıl kaygıları ise sanatla ilgili değildir.

---

[5] Aldous Huxley,Ses Sese Karşı (Çev. Mina Urgan) İstanbul, M.E.B Yayınları, 1961, s. 46-47.

Sanat eserlerini toplumsal işlevleri ve etkililikleriyle değerlendirme yaklaşımının temelindeki kuramlar, çoğunlukla sosyolojinin, siyaset biliminin ya da siyasal ekonominin kuramlarıdır. Sanat olgusuna böyle bir açıdan eğilmeyi ilk dizgeleştiren, Hippollyte Taine olmuştur. Yüzyılımızın başlarında toplum bilimlerinin kuramlarından kalkarak bir "*sanat felsefesi*" kuramı oluşturmaya ve bunu tekelleştirmeye girişenler, en belirgin örnekleri Stalin ve Jdhanov olan dogmatik Marksçılardır. Sanatın yapısına olduğu kadar, tarihsel maddeci felsefenin özüne de aykırı olan bu girişimlerin etkenliği ancak, yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı felsefi görüşle temellenen gerçek sanat felsefesi kuramlarının geliştirilip yaygınlık kazanmasıyla silinmeye yüz tutmuştur.

Sanat olgusuna baktığımızda karşılaştığımız ve eserlerin değerlendirilmesinde birer eksen oluşturduklarını saptadığımız *sanatçı*, *alıcı* ve *eser* öğeleri arasında; sorun eserin değerlendirilmesi olduğu halde, bakışların hep dış öğelere -sanatçıya ve alıcıya- yönelmesinin nedenini araştırmayacağız. Ancak bu dıştan içe yönelen yaklaşımların, bir sanat eserinin doğru değerlendirilmesi bakımından, hareket noktalarının bir gerektirmesi olarak, amaç için elverişsiz ve sakıncalı olduklarını belirtmek istedik. Kuramsal olarak sağlam bir sanat felsefesi görüşüyle temellendirilemeyen bu eleştiri yaklaşımlarının isabetli ve elverişli göründükleri durumlar yok değildir. Yani bunlarla bazı "eser"lerin gerçekten doğru değerlendirilebilmesi mümkündür. Ama bu ancak, söz konusu eserler değerlendirmede benimsenen yaklaşımın açısından ve o yaklaşımı doğrulamak amacıyla yazılmış oldukları zaman gerçekleşebilir. Ne var ki bu bize, bu yaklaşımların genel olarak sanatın yapısına uygun oldukları hakkında değil, felsefe bakımından sakıncalar taşıyan bir eleştiri anlayışıyla doğru değerlendirilebilme olanağı taşıyan "eser"in sanat değeri hakkında bir kanı verir!

Şimdi, değerlendirmede doğal olarak kendisine eğilinmesi gerektiği halde, her nedense eleştiri görüşlerinin pek itibar etmediği eser öğesini hareket noktası olarak seçen ve oldukça az rastlanan, esere yönelik eleştiri görüşlerine geçelim

Temeline eseri alan eleştiri görüşleri arasında "biçim"e ağırlık verenlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Eserden yola çıkan eleştiri görüşlerinden söz eden yazarlar, bu eğilimin başında Rus formalistlerini ve onların Polonyalı ve Çek izleyicilerini ele almakta birleşiyorlar. Biçimcilik adı verilen eleştiri görüşünün önde gelen temsilcilerinden birinin de Prag Linguistik topluluğu olduğunu ve bu topluluğun eseri açıklama ve değerlendirme yönteminin , esere yönelen eleştiri görüşlerini oldukça etkilediğini görüyoruz. Bu biçimcilerin açtığı yolda yürüyenler arasında, Fransa'da *"metin açıklaması (explication de texte)"* yöntemini benimseyenler, Almanya'da biçimsel çözümlemeciler sayılıyor.[6] Yine esere eğilen eleştiri yaklaşımları içerisinde,doğrudan doğruya birer biçimci olarak görülmeyen ve metin çözümlemeleriyle örnekledikleri eleştiri anlayışlarının *"Yeni Eleştiri (New Criticism)"* adı verilen bir eleştiri akımının temelini oluşturduğu kabul edilen I.A. Richards ve T.S. Eliot'u önemli bir yerleri var.

Esere yönelik eleştiri görüşlerinin kuramsal temelerinden söz edilirken, konuyla ilgili kaynakçalarda Polonyalı estetikçi Roman Ingarden'in, özellikle *Das Literarische Kunstwerk* adlı eseri anılmaktadır. Roman Ingarden, ontolojik yaklaşımın hemen hemen tek temsilcisi olarak bilinmekte ve inceleyicilerin dikkatini çekmektedir. Ingarden'le birlikte, ontolojik yaklaşımla sanat eserine eğilen bir başka düşünür de, başka bir dile çevrilmemiş olan *Esthetik* kitabının yazarı Nicolai Hartmann'dır.

Doğrudan doğruya eserle ilgili değerlendirmelerde iki ana sorun, ya tek başlarına ağırlık kazanarak, ya da birbirleriyle ilişkileri merkeze alınarak ön plana çıkmaktadır. Bunlar, öz ve biçim sorunlarıdır. Soruna salt biçim açısından yaklaşarak, son çözümlemede, esere dönük eleştiriyi yine eserin dışına taşıyan ve -edebiyat eserlerinin söz konusu olduğu yerlerde- dilbilimin kuramlarıyla temellendirilen salt biçimci ya da yapısalcı görüşler de, sanatçıdan ve alıcıdan hareket eden görüşlerle birlikte, sanat felsefesi temeline dayanmayan bir yak-

[6] R. Wellek, A. Worren;Theory of Literature, London, Penguin Books, 1966, s. 139

laşım olarak bir yana bırakılırsa, değerlendirmede eserin kendisini ve öz-biçim bütünlüğünü gözönünde bulunduran ya da bulundurmak savında olan somut görüşlerinin sayısı biraz daha azalmış oluyor.

Genellikle sanat ve özellikle edebiyat eserlerinin doğru değerlendirilmesi olanağının, yeterli değilse bile gerekli koşulunun, eserden ve eserin bütünselliğinden yola çıkmak olduğu bilincine varılmasında, tarihsel maddeci görüşün günümüzde ulaşmış olduğu düzeyin katkılarını gözden kaçırmamak gerekir. Marksçı eleştiri başlangıçta toplum bilimlerinin kuramlarıyla temellenir ve güncel siyasanın güdümüyle yönlenirken, zaman içerisinde sanat sorunlarına gerçek diyalektik yaklaşım yollarının araştırılması çabalarıyla aşırılıklardan arınmış ve eserleri dilimize de çevrilmiş olan, G. Lukacs, E. Fisher, C. Caudwell vb. gibi kuramcıların katkılarıyla zenginleşip yetkinleşerek bir sanat felsefesi temeline oturtulmuş durumdadır. Sığ ve kaba Jdhanov'culukla hiçbir organik bağı kalmamış olan çağdaş Marksçı sanat kuramı, eserden hareket eden değerlendirmelerinde, eserde gerçekçiliğin ve insanın yansıması öğelerini başat ölçüt olarak kullanmakla, sanat ve felsefe bakımından doğru bir çizgide bulunmaktadır.

Sanat eserlerinin değerlendirilmesi konusundaki daha ayrıntılı ve çözümsel tartışmalar ise, ancak onsuz olunmaz felsefi doğru çizgi koşulunun sağlanmasından sonra verimli olabilecektir.

Biçimsel Evrensellik

Edebiyatta, farklı dönemlerde farklı yazarlar tarafından aynı konunun ele alınıp işlendiğine sık sık rastlanır. Böyle örneklerde dikkati çeken ilk özellik, yazınsal kaygılarından çok ve onlardan önce, bildiriye ilişkin kaygıların ağırlık taşımasıdır. Bildiriye ilişkin kaygılar derken, edebiyat yapıtının bütünlüğü içerisinde zaten özümsenmiş ve aktarılmış olan bildiriden söz etmiyorum. Bu ardı arkası kesilmeyen Medea'lar, Antigone'ler Elekra'larla aktarılmak istenen bildiriler öylesine önemlidirler ki, edebiyatı aşarlar. Aşarlar ama, sanki alçakgönüllülüktenmiş gibi yapılarak yine de edebiyata taşıtılırlar. Bu felsefî, ahlâkî ya da en genel deyimiyle düşünsel bildiriler uğruna edebiyatı araç olarak kullanmaya cevaz olduğuna da inanılır. Edebiyat böylesi dar bir anlamda araç olarak kullanılınca da, yapısı gereği, edebiyatlığından epeyce bir şeyler yitirir.

Eğer yapıtın düşünsel içeriği kafamıza uygun ya da yüreğimize hoş geliyorsa, ondaki bu önemli kusuru çoğu zaman gözden kaçırırız. Köklerini tarihe, mithoslara salan, bu yüzden de sanki bir tür saygınlık kazanan böylesi yapıtlara "*zaaf*"ı bir türlü konduramayız. Oysa bunlar " *kullanan*" yapıtlardır. Konuyu *kullanan*, özü *kullanan*, biçimi *kullanan* yapıtlar. Bütün bunlar edebiyatın dışında bir amaç için kullanılınca, edebiyatın kendisi de kullanılmış olur. Kullanılmış edebiyat her zaman, şu ya da bu türlü, didaktiktir. Didaktiklik ise edebiyatın edebiyatlığına kasteden bir zaaftır. Ama bu tür yapıtlar ya klasikliğin heybetine, ya felsefenin dokunulmazlığına yaslanmış, hatta sığınmışlardır. Biz onun için, onların edebiyat yapıtı olarak düpedüz zayıf ve kötü olduklarını görmeyiz. Düşünsel yapıtlar olarak ise, fazla dolambaçlıdırlar. Niye Ali'nin külahını Ali'ye, Veli'nin külahını Veli'ye giydirmemeli?

Söylediklerime dört Elektra'yı örnek göstermek istiyorum. Sophokles, Euripides, Eugene O'Neil ve Jean Paul Sartre'ın Elektra konulu yapıtlarının *"bildiri"*leriyle incelenmesi, bütün bu tür yapıtlarda neyi yadsıdığımın anlaşılmasına yardımcı olacaktır sanırım.

Mithos'a göre, Kral Agamemnon savaşın bir gerektirmesi olarak kızı İphigenia'yı tanrılara kurban eder. Yıllar süren savaştan sonra yurduna döndüğünde, karısı Klytaimnestra, âşığı Aigisthos'la birlikte onu öldürür. Agamemnon'un oğlu Orestes, olaydan sonra Argos'tan uzaklaştırılmıştır. Elektra, annesi ile üvey babasından öç almak üzere, yurdundan uzakta ergin yaşa erişmiş olan kardeşi Orestes'in dönüşünü beklemektedir. Orestes döner ve iki kardeş, Klytaimnestra ile Aigisthos'u öldürürler.

Bu mithos'u kullanan dört yazar da, Elektra'nın kişiliğini farklı biçimlerde ortaya koymakta, bunu da eyleminin anlamında yaptıkları farklarla belirlemektedirler.

Sophokles'in Elektra'sı, annesi ile Aigisthos'u öldürmek isterken adalet adına hareket etmektedir. Babasını öldürenlerin cezasız kalması, annesinin Agamemnon'un katili ile evlenmesi ve onunla birlikte hakkı olmayan bir egemenliği yürütmesi, kendisinin de onlara boyun eğmediği için hor görülmesi hazmedemediği şeylerdir. Yasla ve öç arzusuyla dolu olarak kardeşini bekler. Orestes, Elektra için adaletin gerçekleştiricisidir. Elektra katil olan Aigisthos ile günahkâr Klytaimnestra'nın yaşamalarına kayıtsız kalmayı bir alçaklık olarak görmektedir. Durumu olduğu gibi kabullenen ve başkaldırmanın sonuçlarını göğüsleyemeyecek yaradılıştaki kardeşi Krysothemis'in tersine, her türlü çıkarını çiğneyerek yıllarca içinde bir kini büyütmüş ve öç almayı tek amaç edinmiştir. Orestes gelip annesi ile âşığını öldürdüğünde de kendisinde bir yumuşama olmaz, pişmanlık duymaz. *"İnsanların, tanrıların dinsizliği hangi cezalara çarptırdığını görmesi"* olan tek amacı gerçekleşince, şiddetli tutkusu tatmin edilmiş olur.

Euripides'in aynı konulu yapıtında da, olayda pek az fark vardır. Vurgulanmak isteneni destekleyen bazı ayrıntılar (Elektra'nın bir rençperle şeklen evli olması gibi) eklenmiştir. Euripides'in Elektrası töre'nin (moral) yanındadır. Klytaimnestra ile Aigisthos'un beraber-

likleri ve cürümleri cezasını bulmalıdır ki, törelerin hayır dediği şeyler, törelerin yasakları çiğnenmemiş olsun. Bu ceza Orestes ve Elektra eliyle gerçekleştirilmelidir ki onlar soylu bir babanın adına layık, sadık ve iyi evlatlar olduklarını ibret-i âlem için kanıtlamış olsunlar.

Elektra işte bu gibi değer yargılarının sadık ve tutkulu bir taşıyıcısıdır.

Eylemini belirleyen ilkenin güçsüzlüğü, Elektra'yı öcünü aldıktan sonra tatmine kavuşmaktan da alıkoyar. Pişman olur. Pişmanlığını belirleyen de yine törelerdir. Fakat Eurupides, törelerin sesi Elektra'yı ve uygulayıcısı Orestes'i bu çatışma içerisinde bırakmaz. Dioskur'ların icazetiyle Orestes beraat edecek, Elektra, Pylades'le evlenecektir. Töreler, mutlu sonla haklı çıkarılır.

Sartre *Sinekler*'de aynı mithos'u konu alıyor. Oyunun bildirisi öncekilerle tamamen ilgisiz olduğu gibi, Elektra da önceki Elektra'lardan çok farklı. *Sinekler*'de baş kişi Elektra değil Orestes. Söylenen de özellikle Orestes aracılığıyla söyleniyor. Yine de Sartre'ın gösterdiği Elektra'nın kişiliğine bakılabilir. Sartre'ın Elektra'sı, babasının öcünü almak tutkusunu adalet, töre ya da din uğruna değil, tamamen kendi için, kendi kini, kendi yası olarak taşımaktadır. Kurallara, "*gerek*"lere, Argos'un ölülerle kucak kucağa yaşayan halkının dediklerine, diyeceklerine boşverir. Genel yas günündeki törene, aykırı düşen beyaz elbisesiyle katılır, toplanmış olan halka özlediklerini anlatır. Mutlu, güneşli, şen kentleri, ölülere değil, yaşayanlara sahip olan insanları anlatır. "*Ölü yüzlü, kocamış güzel*" annesini, "*şişman, solgun, bayağı ağızlı, bir kulağından bir kulağına örümcek sürüsü gibi giden kara bir sakalı olan*" Aigisthos'u kendisine kötülük yapanları öldürtmektir tutkusu. Argos'u yasa ve lanete mahkûm edenleri cezalandırmak, Argosluları hayata çağırmak istemektedir. "*Buranın insanlarını sözle iyileştirebileceğine inanmak isterdim. Ne oldu, gördün. Seviyorlar dertlerini. Kirli tırnaklarıyla kaşıyarak özenle sürdürecekleri alışılmış bir yara gerek onlara. Sertlikle iyi etmeli onları.*" Elektra lanetli bir soydan geldiğine, lanete mahkûm olduğuna inanmaktadır. "*Temiz ruhları ne yapayım ben? Ben bir suç ortağı istiyorum.*" diye bağırır. Orestes'e. Kararlı ve azimli bir Elektra değildir Sartre'ınki. Kinini körükleyecek,

kötülüğünü paylaşarak arttıracak birini gereksinmektedir. Ne istediğini bilmeyen, özgürlüğünün bilincinde olmayan ve özgürlüğünü eyleme dökerek özgür olamayandır o. Aigisthos ölünce düş kırıklığına uğrar: "*Bunu istiyormuşum demek, farkında değildim. Yüz kere düşümde gördüm bunu. Ne kadar nefret ediyordum ondan. Ondan nefret etmek sevince boğuyordu içimi. Öldü, kinim de onunla birlikte öldü...* " Pişmandır. Kendini aldatmaya devam etmek ister. Beceremez bunu da. "*Özgürüz*" diyen Orestes'i anlamaz. Özgürlüğünü anlamaz. Yalnızca bize, varoluşçuluğun özgürlük anlayışını kavratmakta kullanılan bir kukladır o. Elektra özgürlüğün yapmak veya yapmamak olduğunu sanır. Oysa varoluşçuluk için, Sartre için, özgürlük, yapmaktır. Özgürce '*yapmayan*' Elektra, vicdan azabı, umutsuzluk ve pişmanlığa düşer. Eylemini göğüsleyemez, özgürlüğünü taşıyamaz. Kendini yadsıma, eylemini yadsıma ve pişmanlık pahasına, suçluluğu kabullenmek pahasına Jüpiter'e sığınır. Varoluşçuluğun özgürlük anlayışını benimsetmek ve benimsemeyenlerin perişanlığını göstermek için yazılmıştır adeta *Sinekler*.

O'Neill mithos'u, *Elektra'ya Yas Yaraşır* adlı üçlemesinde sadece bir ana eksen olarak kullanır. Olaylar bu eksen çevresinde çeşitlenmeler, mithos'tan farklılıklar gösterir. Zaman ve yer değişiktir. Kişilerin adları da. Elektra (Lavinia) babasını sevmektedir. Annesinden, babasına ihanet ettiği için, babasından farklı yapıda olduğu için nefret eder. Aigisthos'a (Brant) âşıktır. O babasına şaşılacak kadar çok benzemektedir. Aigisthos'la annesi sevişmeye başlayınca, salt babasına ihanet ediliyor diye değil, kıskançlığın da güdümüyle, ondan da nefret eder. Babasının Klytaimnestra (Christine) tarafından öldürülmesinden sonra, hem babasının, hem kendisine yapılan ihanetin öcünü almak üzere annesini manevi baskı altında bırakır. Orestes (Orin) eliyle Aigisthos'u öldürterek hem duygularını karşılıksız bırakan ve ihanet eden adamdan, hem onu seven ve babasını öldüren Klytaimnestra'dan öç almış olur. Kytaimnestra ise, O'Neill'in oyununda kendini öldürür bütün olan bitenlerden sonra. Elektra bundan sonra değişmeye çalıştığı bir dönem geçirirse de, yapısı buna elvermez. Orestes'in de intiharından sonra cinayetlerinin

ağırlığını yüklenir, dünyaya açılan son penceresi olan nişanlısı Peter'i, ailesinin üzerine çökmüş olduğuna inandığı lanetin dehşetinden kurtarmak üzere, yalan söyleyerek kendinden uzaklaştırır. Birbirini kovalayan ve sebep olduğu ölümlerin, en yakınlarının her biri kendi cinayeti sayılabilecek ölümlerinin kefaretini vermek üzere, *"Kendi kendimi cezalandırmak zorundayım. Beni cezalandıracak kimse kalmadı, ben sonuncu Monnan'ım. Burada ölülerle başbaşa yaşamakla adalet ölümden de hapistan de daha fazla yerine gelmiş olur. Ne evden dışarı çıkacağım, ne de kimseyi göreceğim... Ölülerle yapayalnız yaşayacağım... Hayata geldikleri için kendilerini cezalandıranlar yalnız Mannon'lardır."* diyerek yasına (kendi için duyduğu yasa, hayatın getirdiği ve gerektirdiği yasa) gömülür. Bu, yirminci yüzyılın belli bir dünya görüşünün baktığı ve Freudcu açıdan değerlendirerek yas yaraştırdığı bir Elektra'dır.

Demek oluyor ki; Sophokles'in Elektra'sı soyut bir değerin (adaletin), Euripides'inki törelerin (moralin, geçerlikteki değer yargılarının) sözcüsüdürler. Sartre'ın Elektra'sı etik, O'Neill'in Lavinia'sı psikolojik birer sorundur. Ama bence hiç kuşku yok ki, edebiyatın *"sorunsal"*ı bu tür bir şey değildir. Kişiler sözcü, temsilci, "tip" oldukları sürece edebiyattan uzaklaşılır; kişi oldukları, özgün oldukları, *yaşadıkları*, böylelikle de insanın ve hayatın yeni olanaklarına ışık tuttukları sürece edebiyata yaklaşılır.

Sophokles - *Elektra* (Çev. Azra Erhat) M.E.B. Yayınları, Ankara, 1946. 2. Basım.
Euripides - *Elektra* (Çev. A.H. Tanpınar) M.E.B. Yayınları, Ankara, 1943.
J.P. Sartre - *Sinekler* (Çev. Tahsin Yücel) Ataç Kitabevi Y. İstanbul, 1963.
E. O'Neill - *Elektra'ya Yas Yaraşır* (Çev. Müçteba Dorukan-Nüzhet Şenbay) M.E.B. Yayınları. Ankara, 1960.

Estetik mi, Sanat Felsefesi mi?

Bir sanat yapıtının belirli özellikler taşıyan sanatçısının yaratım süreci, alıcısı üzerindeki etkisi, tarihsel-nesnel koşullarıyla etkileşimi, teknik ve biçemsel özellikleri vb. ayrı ayrı inceleme konuları olabilir. "*Estetik*"ler sanat yapıtıyla ilgilendikleri zaman, çoğunlukla bu konulara ve bunlarla ilgili ayrıntılara eğilmişlerdir. Ama "*Estetik*" adı ile anılan disiplinde, tek tek sanat yapıtları ancak, *'sanatın özü'*, güzelliğin sanat yapıtında yansıması, *'yaratma etkinliğinin gizleri'*, *'estetik haz'*, *'estetik beğeni'*, *'estetik yaşantı'*, *'duygu alışverişi'* vb. ile ilgili olarak geliştirilen türlü türlü estetik kuramlarını desteklemek için kullanılan örnekler durumunda kalmışlardır. Başka bir şöyleyişle, sanat yapıtları; temellerini kendilerinde bulmayan türlü kuramları haklı göstermek için başvurulan zorlama tanıklar olarak kullanılmış, bu yapılırken de onlar, iç bütünlükleri hesaba katılmaksızın, önceden hazırlanmış bir çerçeveye sığışmaya zorlanmışlardır.

Böylece, başlı başına, teker teker, bir defalık bağımsız varlıkları olan sanat yapıtları; estetik görüşleri tarafından amaca - sanat olgusuyla ilgili "*teemmül*" ile elde edilen ve genel yargılardan oluşan kuramlara- ulaşmakta birer araç olarak bile kullanılmamış, onlara, onlarsız geliştirilmiş kuramları desteklemek gibi dolaylı ve ikincil bir rol verilmiş olmaktadır.

Böyle bir tutumun ağır bastığı estetik kitaplarında, kuramı desteklemekte yararlanılan yapıtlar hakkında söylenenlerin, kuramın kendisinden önce yer alması ve kurama, onlara dayanılarak ulaşılmış olduğu izlenimini uyandıracak bir sıra izlenmesi, bir şey değiştirmez. Önemli olan, seçilen sorunun, sanat yapıtının kendisinde gerçekten bulunup bulunmadığıdır. Seçilen, araştırılan sorun, eserin bağımsız ve tek başına varlığıyla dolaysızca ilgili olmayınca, ha-

zır bir kuramın gerektirmelerine göre yapıtının parçalanması, öğelerinin bir kısmına ağırlık verilip öbürlerinin yok sayılması ve bu ağırlık vermede de, yine yapıtın dışında kalan etmenlerin rol oynaması kaçınılmazdır.

Oysa ana kaygı, yapıtın yapısını kavramak olduğunda tek çıkar yol, onu tekliği ve bütünlüğü içerisinde ele almaktır. Bir yapıtı tekliği ve bütünlüğü içinde ele almak demek, onun içerisinde bulunamayacakları hesaba katmamak ve içerisinde bulunabileceklerin hiçbirini dışarda bırakmamak demektir. Kuşkusuz, bir yapıtın yapısını oluşturan öğelerin hepsini hesaba katmak, yani tüketici bir çözümleme yapmak çoğu zaman başarılamaz. Burada söylemek istediğim, çözümlemenin elden geldiğince, bu olanağı gerçekleştirmeye yönelik olmasıdır. Oysa yapıtı incelerken, onun içerisinde bulunmayan dış öğelere başvurmaktan kaçınmak, bir olanak değil, tutum sorunudur.

Doğrusu, bu tutuma hiç de sık rastlanmamaktadır. Bunun nedenleri üzerinde uzun uzadıya durmak, belki ayrı bir yazının konusu olabilir. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki, sanat yapıtlarının değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, bir başka deyişle, nesnel sanat eleştirisinde, dolaysız olarak ve bütünlüğü içerisinde yapıta yönelmek için, sanat felsefesiyle değer felsefesinin örtüştüğü alanda -ve sadece orada- kalmak zorunluluğu vardır. Bu sınırın aşılması ve sorunun, bunun dışında bir felsefe ya da bilim dalının, hatta kimi zaman metafiziğin alanına taşınması, her zaman, yapıttan ve yapıtın bütünlüğünden kopmaya, şu ya da bu 'açı'ya yerleşmeye yol açar. Üstelik bu açı, bütünleyici ve anlamlandırıcı bir dünya görüşü, bir felsefi yaklaşım açısı olmayacak; indirgeyici ve saptırıcı bir zorlama açısı olacaktır.

Estetik ile Sanat Felsefesi arasında, yapıta yaklaşımları bakımından böyle bir ayrım yapılabileceğini düşünüyorum. Estetik teriminin taşıdığı tarihsel yük zorluyor böyle bir ayrımın yapılmasını. Bütün bu söylenenlerden sonra ise, edebiyat eleştirisinin de kuramsal temelini Estetik'te değil, Sanat Felsefesi'nde bulması, nesnel ve geçerli bir yaklaşımın ön koşulu sayılabilir.

Savunduğum tek tek yapıtların biricikliğinden ve bütünlüğünden yola çıkmak gereği ise, kuramlardan -özellikle sanat felsefesinin kuramlarından- bütün bütüne koparak, her edebiyat yapıtı karşısında edebiyatı yeniden keşfetmek anlamına gelmez elbette. Yapıtı temel alan bir eleştiri, son çözümlemede, yine kuramsal düzeyde olmak üzere, yapıtın sanat değeriyle, yapıtla aktarılan bildirinin değeri ve değerliliğine ilişkin bir görüşü örneklendirecek ya da temellendirecektir. Karşılaştırmalı bir araştırma söz konusu ise, yapıtla organik bağı korumaya özen gösteren bir eleştiri yaklaşımının varacağı pratik sonuçlar kadar, kuramsal sonuçlar da daha bir güvenilirlik taşıyacaktır.

Öyleyse, güncel esintilerin ötesine geçip, kalıcılığı amaçlayan edebiyat eleştirisi de, pratik düzeyde olduğu kadar kuramsal düzeyde de, yapıtı çıkış noktası olarak almak ve çözümlemelerinin ekseni olarak görmek zorundadır.

İlkel Bir Tartışma: Öz mü, Biçim mi?

Sanat konuları tartışılırken, bıkmadan usanmadan, yıllardır, *"öz mü, biçim mi?"* sorusu sorulup duruyor türlü düzeylerde. En azından psikolojik bir koşullandırma var bu soruda. Ya öz demek zorundasınız sanki, ya biçim. Kavram çiftleri olarak düşünülen bazı sorunların çıkmaza sürüklenmesi kaçınılmaz oluyor sanırım. Ortada bir çıkmaz yokken, yapay ve yoktan var edilmiş ikilemlerin yüzeysel cazibesine kapılınıveriyor. Bir sorunu açıklamaya çalışırken, eskilerin *"mefhum-u muhalifine müracaat etmek"* dedikleri yöntem, gerçekten düşünmeyi gerektiren durumlarda hemen her zaman saptırıcı oluyor, kasıtlı ya da kasıtsız bir mugalataya dönüşüyor. Olmayana ergi (abese irca) yöntemi de böyledir. İnsan zihninin işlem yapma işlevi ile, düşünme işlevini birbirinden ayıracak olursak, bu yöntemlerin niçin düşünmeye elverişli olmadıkları rahatlıkla anlaşılabilir

İşlem yapmak, içeriksiz alanlar için söz konusudur. Matematik gibi, mantık gibi. Matematikte ve mantıkta doğruluk, temele konan aksiyomlara uygunluktur. Bundan ötürü de, bu alanlarda düşünme otomatikleşir, boş kalıplarla iş görür. İçeriksiz düşünmenin gerçeklikten bağımsız olması karşıt ya da çelişik önermelerin, kavram çiftlerinin ya da olmayana ergi yönteminin kullanılmasına olanak verir. Çünkü bunlar, sadece tutarlılığı yoklamanın araçlarıdır; gerçekleri aramanın, araştırmanın ve açıklamanın değil.

Oysa işlemsel ve içeriksiz değil, yaratıcı ve üretici olan düşünmenin işlevi başka olduğundan, yöntemi de başkadır. Gerçekliği konu edindiği için, mantıksal evirmelerle değil, çok yönlü irdelemelerle çalışır. Bu tür düşünmenin de gerçeğin yapısına uygun, dolayısıyla gerçekliği çeşitli boyutlarıyla kavramaya elverişli yöntemi, diyalektiktir. İkilem (dilemma) durumunda olmayan bilim, felsefe,

sanat sorunlarını; içeriksiz ve durağan işlemsel düşünce alışkanlığıyla, getirip ikileme dayandırmak, bu sorunların ayağını gerçeklikten kesmek olur. Böylece artık o sorun üzerinde değil, havada kavramlar üzerinde düşünülmeye başlanır.

Sanatta öz-biçim sorunu üzerinde sürdürülen tartışmalar da, soruna yapısına aykırı bir yöntemle yaklaşmaktan ötürü, bir ikilem haline gelmektedir. *"Öz mü, biçim mi?"* sorusunun talihsizliği burada. İlle de birini seçmek zorundaysanız ve sanat görüşünüz dünya görüşünüzden kopuk değilse, onun bir parçasını oluşturuyorsa ve örneğin toplumcu gerçekçilikten yana iseniz, "öz!" diyorsunuz ister istemez. Diyorsunuz ama, bunun yan tutmanın ötesinde bir anlamı olmadığı da ortada.

Nedir öz? *"Öz mü, biçim mi"* Sorusunu şöyle açıyorlar: Bir sanat ürününün neyi anlattığı mı önemlidir, nasıl anlattığı mı? 'Neyi anlattığı önemlidir.' derseniz 'özcü' oluyorsunuz; 'nasıl anlattığı önemlidir' derseniz 'biçimci' !" Böylece, sanatın yapısıyla bağdaşmayan bir *sahte sorun* gelip çörekleniyor sanat dünyasının ortalık yerine ve sanatçılar,eleştirmenler, okurlar, seyirciler saflara ayrılıyorlar.

Oysa, sanatla iletilenin, aktarılanın kendisi, iletmenin ve aktarmanın niteliği, yeğinliği, derinliği ile ayrıştırılmaz bir bütünlük sunar. *"Biçim"*, aslında hammadde olup da, yoğrularak son durumuna getirilen bir şey değildir. *"Biçim"* adını, özü aktarmanın nitelik ve yeğinliği için kullanmak yerinde olur. Böyle bakılırsa ne biçimi olmayan bir özden, ne özsüz bir biçimden söz edilebilir. *"Öz biçimi belirler"* ilkesi de temelsiz kalıverir. Öz ve biçim birlikte ve ayrılmazcasına bir sanat ürününün özgüllüğünü (spesifik) ve tekliğini belirlerler çünkü.

Kendilerini soruna öz-biçim uçlarından yaklaşmak zorunda duyup da, *"öz"*ün yanında yer alanlar, şöyle örneklerle destekliyorlar düşüncelerini: *"Sözgelimi, Sait Faik'in dile pek özen göstermediği, savruk yazdığı söylenir. Rusça bilenler aynı şeyi Dostoyevski için de söylüyorlar. Ama bu, Sait Faik'in, ya da Dostoyevski'nin yapıtlarını değerden düşürmüyor. Neden? Çünkü biçim değil, öz önemlidir."* Bence bu akıl yürütme de yerinde değil. Çünkü *"biçim"* demek, dilin sentaksı de-

mek de değildir. Sait Faik, okura aktarmak istediğini aktarmakta nitelik, yeğinlik, derinlik, duygu bakımından yaya kalsaydı ve buna rağmen değerinden birşey eksilmeseydi, işte o zaman biçim'in değerlendirmede önem taşımadığı kanıtlanmış olurdu. Böyle birşey söylemek ise, en azından anlamsızdır.

Şu halde; biçim, özün aktarılabilirliğidir ve bir sanat yapıtında özle biçimin ayrılmaz bir bütünlüğü vardır. Özü iyi biçimi kötü bir şiir, oyun ya da roman diye bir şey düşünülebilirse, bunlar kesinlikle sanat değeri düşük ürünler olurlar. Bayağı, hiçbirşey söylemeyen, ama gözde-kulakta "*hoş*" bir izlenim bırakan yapıtlar için de aynı şey doğrudur.

Öyleyse, karşı çıkılması gereken biçim değil, salt-biçim yani salt biçimselliktir. Çünkü ancak bunlar, "*öz*" den ayrı düşünülebilir ve ayrı varolabilirler. Övülmesi gereken de, nasıl aktarılmış olursa olsun iyi, doğru, önemli, yüce vb. sayılan bir "*öz*" değil, başarıyla aktarılmış olan özdür.

Brecht ve İnsan

Yüzyılımızın yazarları arasında, özellikle oyunlarıyla oldukça önemli bir yeri var Brecht'in. Toplumcu gerçekci sanat kuramı ve ürünleri çevresinde yürütülen tartışmalarda, incelemelerde bizde de adı sık sık anılan bir sanatçı ve kuramcı oldu. Oyunlarından başka, şiirleri, hikâyeleri, romanları da çevrildiTürkçe'ye. Türk okurunun Brecht'i tanıması için epeyce malzeme var el altında. Özellikle epik tiyatrodan söz edildiği zaman, ilkin Brecht'i anıyoruz. Bu alan için yazılmış kuramsal yazılarıyla da, sanat anlayışını, dünya ve insan görüşünü açıklıkla ortaya koyuyor. Bunu yapan, yani kendini anlatmak için yapıtlarının dışında bir araca da başvuran tek sanatçı değil Brecht, kuşkusuz. Ne var ki o, muradının yeterince anlaşılmasını sağlamak için yapıtlarının sınırları içerisinde de ön-açıklamalarla, aradaki özetlerle, sonuç bildirileriyle "beyanat" veren bir yazardır. Bu olumsuzluğa karşı, sanat gücünün sağladığı olumlu öge ise, yapıtlarının bu dipnotumsu ve slogana indirgenmiş eklentileri gereksiz kılmalarıdır. Bunu hiç olmazsa; *Cesaret Ana ve Çocukları*, *Galile*, *Sezuan'ın İyi İnsanı*, *Kafkas Tebeşir Dairesi* gibi belli başlı oyunlarında görebiliriz.

Brecht insanı nasıl görüyor? Onun insanı nasıl gördüğü ve nasıl bir insan istediği konusunda da yolumuzu aydınlatmaya en elverişli yapıtların bunlar olduğu kanısındayım. Bunların yol göstericiliği olmaksızın, bütün ağırlığı epik olma kaygısının taşıdığı yapıtlardan, Brecht'in insanının doğru bir imgesine varabilmek pek olası görünmüyor bana. (Her ne kadar *"epik"* kavramıyla amaçlanana paradoksal düşse de Brecht için hep böyle düşündüm.)

Sözü uzatmadan söyleyeyim: Brecht, insanı olduğu gibi görüyor. Daha doğrusu görüldüğü gibi. Yüzeysel durumlarına bakıldığı zaman

nasıl görünüyorsa kişiler, öyle görüyor. Bundan daha öteye gitmenin gereğini duymadığını ve niye duymadığını da açıklıyor: İnsanı egemenliği altında bulunduran, onu dört bir yandan belirleyen güçler, olanaklarını gerçekleştirmekten alıkoyan somut baskılar vardır. Bunlar, içerisinde bulunulan zamanın somut koşullarıdır ama, sadece Brecht'in yaşadığı 1898-1958 yıllarının tarihsel koşulları olmakla kalmazlar. İnsan; açlıkla, yoksullukla, savaşla, bağnazlıkla, düzenle ezilmektedir hep. İnsanın, olanaklarının bütününü gerçekleştirdiğinin örneğini Brecht'te göremeyiz. Çünkü o, gerçekçi bir açıdan bakıldığında "inisiyatifi" kişinin elinde görmenin olanaksızlığına inanır. Eyleminde, kendisine rağmen ve yapısı dışındaki etmenlerle sınırlandırılan insanın, yapısı gereği kendinde taşıdığı olanakları özgürce gerçekleştirmesi söz konusu olmadığına göre, kişiliğinin gerektirdiği biçimde durumu yaşaması yansıtılır Brecht'in oyunlarında.

Cesaret Ana ve Çocukları'nda, 1600'lerdeki, halkı kasıp kavuran ve yaşamını sürdürebilmek için oradan oraya sürüklenmek zorunda bırakan otuz yıl savaşları içerisinde, iki oğlu, bir kızıyla kantinci Cesaret Ana anlatılır. Cesaret Ana ne yiğitlikten yoksundur, ne dürüstlükten, ne de merhamet ve özveriden! Ancak bütün bunlar onda kavramsal düzeyde bulunmaktadır ve sayılan erdemler üç çocuğunu aralıklı olarak ölüme sürüklerken, o yıkılmamayı yine yaşamayı kendini -erdemlerini- yenerek başarır. Önerilen; bu erdemleri yaşayan çocukları değil, Cesaret Ana'dır. Toplum yaşayışının insana yaraşır hale getirilmesini isteyen, çevresinde insancıllığın egemen olmasını isteyen insan, kendini yenmek, somut durumun gerektirdiği biçimde, kimi vakit kendine aykırı düşen eylemlerde bulunmak zorundadır. *"Tanrıların modası geçmiştir artık, onları seven, sayan pek az kalmıştır, değer bilen de öyle"* (*Sezuan'ın İyi İnsanı*). Bencillik, düzenbazlık almış yürümüştür. Ama bu, insanlık durumu değildir. İçerisinde bulunulan koşullar ve insanın somut dünyası böyle olmaya, doğa yasası gibi zorlamaktadır onu. Önerilen insan ise, bunu değiştirmeye çalışan, ama etken olabilecek biçimde değiştirmeye çalışan insandır. İnsana inanmaktadır Brecht. Özellikle insanın aklına ve insancaya layık olduğuna!

Galile'nin karşısında kilise vardır. Bağnazlık vardır. Galile inancını yitirmeden gerçeği aramaktadır. Brecht gerçeği de abartmaz oyununda, Galile'yi de! Galile kahraman değildir. Gerçeği Engizisyon mahkemesi önünde yadsıdığı zaman, ona inananlar, öğrencileri, *"mutsuzdur o ülke ki kahramanlardan yoksundur"* diye isyan ederler. Galile *"hayır"* der, *"mutsuzdur o ülke ki kahramanlar ister."* Galile'nin mesajı' budur işte.. ve, *'Discorsi'*ler kurtulur! *'Oyunda yeni ve müspet bir bilim çağının başladığı gösterilmek istenmiştir; o kadar"* diyor Brecht. Oyunda, insan için iyi ve yararlı olan çağların başlayabileceği, insanın insana karşı güçleri yenebileceği gösterilmek istenmiştir. Doğru anlarsak.

Sezuan'ın İyi İnsanı'nda, kendi de aynı zor yaşama koşulları altında bulunduğu halde, çevresine yardım etmek için çırpınan Shen-Te'nin çabaları, kendisiyle birlikte, kendileri için uğraştığı insanları da kurtarmaktan uzaktır. Shen-Te düzeni değiştirmek ve istediği iyilikleri yapabilmek için, daha az iyi, ama duruma göre isabetli karar verebilen bir Shui-Ta kılığına bürünmeye mecburdur. *"Tanrılar ve iyiler güçsüzdür"*, *"Soyut iyilik başarıya ulaşamaz"* Shen-Te farkındadır bunun ama, fazla iyidir; gözü kapalı iyidir. Shen-Te'nin yarattığı Shui-Ta ise, Shen-Te'yi dengelemeyi, gerekeni gerçekleştirmeyi beceren biridir. Bu oyunda önerilen insan da, Shen-T değil Shui-Ta'dır.

Kafkas Tebeşir Dairesi'nde, Shui-Ta'dan daha da olumsuz bir tip vardır: Halk ozanı Azdak! Bir rastlantıyla getirildiği yargıçlık mevkiinde, en adaletsiz gerekçelerle en adil kararları verir. Sıradan bir insandır aslında, kahraman değildir o da. Bir yerde Shen-Te'ye koşut olarak görebileceğimiz Groucha ise, mutluluğa ve hakkına, yürüdüğü yolun doğruluğu ve yapısında taşıdığı erdemlerin değil, Azdak'ın sayesinde, ters bir yoldan ulaşabilir.

Brecht, görev yaptığına inanan bir yazardır. Ancak bu görev, yapıtları önemli ve değerli olduğu oranda belli bir ideolojiye değil, yapıtlarında onun sonuna kadar sevdiğine ve inandığına tanık olduğumuz insana ve insanlığa karşı bir görevdir. Tıpkı o ideolojinin - sosyalizmin- kendine ve her türlü insan etkinliğine hedef olarak gösterdiği gibi.

"Halk" Kimdir, "Halk Sanatı" Nedir?

Aydının kültür yaşamı içerisindeki sorumluluğunu, düzenleyici ve yön verici rolünü yadsımıyorsak, bazı sorunlar üzerinde belli bir açıklığa varmamız gerekmektedir. Bu sorunların önemlilerinin biri, "*halk*" sorunudur. "*Halka dönük*", "*halka inmek*", "*halka dönmek*", "*halkla bütünleşmek*", gibi sözler yıllardır pek rağbette. Halk sanatı üzerinde anlamlı bir tartışmaya girebilmek için, önce savsöz (slogan) niteliğindeki bu deyimlerle ne kasdedildiğini düşünmeliyiz- daha doğrusu ne kasdedilebileceğini! Çünkü garip de olsa gerçektir ki, içerisinde bulunduğumuz düşünsel ortam ve düzeyde, herhangi bir sözle ne kasdedildiğini tam anlamıyla bilmek, ancak nadiren mümkün olabiliyor. Bazen üzerinde uzun uzadıya tartışılan bir kavramla hiçbir şey kasdedilmediği de oluyor. "*Burjuva bilimcileri*", "*Proleter sanat*" gibi. Bu örneklerde tıkanıklığın nedeni açık: Adlandırmaların nesnesi yok. Ama halkla ilgili önerileri dile getiren yukarıdaki ifadelerin ne anlama geldiğini arayabiliriz. Çünkü bu önerilerle bir şey kasdedilebilmesi için zorunlu ön koşul olan "nesne", yani halk diye bir şey, gerçekten vardır.

Acaba *halk*'tan ne anlaşılmakta, bir topluluk ismi olan bu sözcükle kimler adlandırılmaktadır? Bu soruya türlü türlü yanıtlar gelebilir:

1. Altmış milyona yakın nüfusu oluşturanlar,
2. Aydın kesimin dışında kalanlar,
3. Yönetici sınıfların dışında kalanlar ya da "*burjuva*"nın karşıt kavramını oluşturanlar.
4. Dil, din, töre, gelenek ve nesnel koşul birliği içinde olanlar.

Bu yanıtlardan birincisi pek coğrafi kalmakta, halk sanatı konusunun aydınlatılmasına yardımcı olacağa benzememektedir. Siyasal

ve ekonomik girişimlerde *"halka dönük"*, *"halk yararına"* olmaktaki *"halk"*, genellikle bu, salt coğrafya bütünlüğü taşıyan halktır.

İkinci anlamdaki halk, *"halka inmek"* lafını edenlerin anladığı halktır. Bu lafın münasebetsizliği fark edilmiş ve kaçınılmaya başlanmıştır. Ancak, Batı kopyacılığına karşı bir karşı sav olarak getirilir gibi gösterilen bu öneri, içerisinde "inmek", "yükselmek" gibi değer yargıları taşımadan ifade edilmeye çalışılsa da, tepeden bakan, benimsemeyen bir snob popülizminin önerisidir. Halkı aydınlarla kutuplaşmış bir kitle olarak görmek doğru değildir. Bu, Tanzimatla başlayıp, Cumhuriyet döneminin başlarında yeni bir kan damarı alarak süren Batılılaşma *"zihniyetinin"* yetiştirmiş olduğu, halktan ve dolayısıyla toplumundan kopuk bir aydın tipinin, ayrıcalığından ödün vermeksizin halkla ilgilenmeyi, giderek halkı fersiz ışığı ile aydınlatmayı lûtfeden, kendini tatmin tutumudur. Bu tutumun yaklaşımıyla ne halka bir şey vermek, ne de ondan bir şey almak mümkündür. Şu halde, bu tanımla yansıtılmak istenen *"halk"*tan kalkarak da, halk sanatının içeriği ve anlamı belirlenemeyecektir.

Yönetici sınıfların dışında kalanlara, ya da "burjuva"nın karşıt kavramını oluşturanlara *"halk"* dendiğinde de, sınıfsal çözümleme bakımından fazla genel bir adlandırma yapılmış olur. Sorun böyle konduğunda söz konusu olan, artık genel bir *"halk"* değil, örneğin işçi sınıfı, ya da emekçi sınıflardır. Burjuvazi ise -hele Türkiye'de- içerisinde farklı tabakalar ve kesimler bulundurmaktadır. Bu alt-bölümlerin bazıları gerçekten halktan kopuk ise de, özellikle küçük burjuvazi diye adlandırılan kesimin çoğunluğu, bu üçüncü tanımın *"halk"* kapsamına aldığı sınıfların koşullarında yaşamaktadır. Sonra, *"sınıfların sınıflandırılması"* açısından bakıldıkta, egemen durumda olmasa da, halkı ve halk kültürünü temsil etmekten uzaklaşmış, kökeni ve koşulları dolayısıyla *"rafine"* de olamamış, ara yerde kalmış esnaf, küçük memur, sınıf aşaması yapma çabasındaki kentleşmiş köylü ve kasabalı nerede yer alacaktır? Bu sonuncular, artık kendilerinden sanat ya da kültür ürünü alınamayacak, ancak yozlaşmış beğenilerine bir şeyler sunularak *"hasılat"* sağlanacak kitleyi oluşturmaktadırlar. Eğer halk sanatını, böyle tanımlanan bir *"halk"*tan

hereket ederek değerlendirecek olursak, halkın yarattığı değil, halkın istediği ve beğendiği sanat öne çıkacak, *"halk sanatı"* kavramı, *"halk için sanat"* vurgusunu kazanacaktır. Bu, dikkatle kaçınılması gereken bir sonuçtur. Çünkü halk sanatının özü, halkın beğenisi değil, yaşantısı ve duyarlığıdır. Öyle olmalıdır.

Ne var ki, halk sanatından anlaşılması gerekeni berraklaştırmak doğrultusunda pek elverişli olmadığını gördüğümüz bu halk tanımı, önceki tanımlar gibi tamamen bir yana bırakılacak nitelikte de değildir. Kusuru, net olmamasındadır. Yoksa, halk sanatını ortaya koyan *"halk"*ın, egemen sınıfların ve burjuvanın her türlüsünün dışında olduğu kesin bir doğrudur. Ancak bir şeyin nelerin dışında kaldığı söylendikten sonra, neleri içine aldığı da belirtilmektedir ki, gereken netliğe varılabilsin.

İşte dördüncü tanım, yani *"halk"*la; dil, din, töre, gelenek birliği içinde olanların ve bu birliği canlı tutanların oluşturduğu toplulukların her birini kasdeden tanım, öncekinin bu eksikliğini tamamlamaktadır. Böylece üçüncü tanımla halkın ekonomik ve toplumsal düzeyi belirlenmekte, dördüncü tanımla ise halk sanatının yaratıcısı olan halkın kültür değerleri ortaya konmakta, dolayısıyla altyapı-üstyapı diyalektiği temel alınmaktadır.

"Halka dönmek" ve *"halkla bütünleşmek"* önerileri de bu son iki anlamdaki halk bakımından değerlendirilmelidir. *"Halka dönmek"* önerisinin temelini oluşturan düşünce dış etkilerle, özellikle de gerek teknolojik, gerek kültürel Batılılaşmanın etkisiyle bozulmamış, henüz yabacılaşmaya uğramamış, geçmişinden ve kökeninden kopmamış, yaşantısından getirdiği kendine özgü duyarlığını korumayı sürdüren, bu duyarlığı dışlaştırarak özgün ürünler yaratan ve yaratılmışları yaşatan bir halkın sunduğu değerleri; ithal malı olan, bir yaşantı temeline dayanmayan, özümsenmeden aktarılan, böyle olduğu için de cılız ve yoz kalmaya yargılı ürünlere yeğ tutma düşüncesidir. Bu düşünce yerindedir. Ancak, çoğu zaman yapıldığı gibi, bu doğru düşünceyi tanınmayacak kılığa sokarak, *"halkım, halkım!"* teraneleriyle fanatik ve romantik bir popülizme, ya da akıl-dışı bir Batı düşmanlığına sürüklenmek pek tabii ki doğrulanamaz.

Halk sanatının değeri, onun büyük ve önemli sanat yapıtlarıyla karşılaştırıldığında üstünlüğünün saptanmasından gelmemektedir. Ama onlarla ortak bir özü; insan gerçeğine eğilme, insanca bir duyarlığı yansıtma, bir yaşantıyı aktarma özünü -sınırlı bir ölçüde de olsa - paylaşmasından gelmektedir. Tanımladığımız *"halk"*, koşulları gereği, en geç dönüşüme uğrayan bir topluluk olduğu için, yaşamından aldığı izlenimlere, geçmişinin birikimini de katarak, geleneğini de içinde taşıyan ürünler vermiştir. Ne var ki, daha önce de belirttiğimiz gibi halkın sağlam yanı, somut koşullarına dayalı yaşantısı ve yaşantısından gelen duyarlığıdır. Yoksa beğenisi ve seçimi değil. Yaşamak, görmek ve duymak dolaysız olgulardır. Kazanılmaz, kendiliğindendir. Oysa beğeni, değerlendirme yeteneği; edinilir, kazanılır, geliştirilir. Halkın, yine koşulları gereği, bu olanakları kısıtlıdır. Bu yüzden verdiği ürünlerin, zaman içindeki bir değişme sürecinde ya da birinden öbürüne aktarılırken bozulması, yozlaşması, ucuzlaması güç değildir. Bu bakımdan, halk sanatına eğilirken önemli olan, halk duyarlığının getirdiği özü yakalamak gibi fantezi bir tutku adına değerden fedakârlık etmek, halk sanatından anlaşılması ve alınması gerekene ters düşer.

Buradan da, *"halkla bütünleşmek"* önerisinin, halk sanatı bakımından taşıdığı anlama geliyoruz. Halkla bütünleşmek, ondan bir şey almak ve ona bir şey vermek demektir. Halk sanatının önemi ve değeri ancak böyle bir anlayışla, kuru ile yaşın bir arada yandığı bir kargaşadan süzülerek damıtılabilir.

Sanatın "Millî"si Ne Demek

Sanatla ilgili sorunlar üzerinde kapsayıcı ve tutarlı bir sanat görüşü temele alınmaksızın yapılan tartışmaların, uzayıp yaygınlaştıkça iyiden iyiye çıkmazlara saplandığını ve çoğu kez sanat gerçekliğini temelden saptırdığını bir olgu olarak izliyoruz. Bu tür tartışmalardan biri de ulusal sanat-evrensel sanat kavramları (ama sadece kavramları) üzerinde yürütülmektedir. Ulusal sanat-evrensel sanat konusu ortaya bir ikilem olarak konduğu sürece, tartışmaları anlamlı bir doğrultuya sokmanın olanaksız olduğu kanısındayım.

Evrenselliğin ve bir sanat yapıtının evrensel değer taşımasının ne demek olduğu ve ulusallıktan ne anlaşıldığı, düşüncelerde berraklık kazanmış görünmüyor bu konuda ileri sürülenlere bakıldığında. Evrensellikten sanat yapıtının bir niteliği olarak söz edildikte, yapıtta verilenlerin zaman ve yer koşullarıyla sınırlı olmaksızın değerini koruduğu, her zaman ve her yerde geçerliliğinden bir şey eksilmeksizin amacına ulaşabilmekteki yetkinliği, şimdiyi ve buradayı aşarak kalıcılık özelliğini taşıdığı kastedilir. Bütün bunlarda karşı çıkılacak bir yan yok. Ancak, sözü edilen bu özelliklerin birer neden değil, sonuç olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Yüzyıllar önce yaratılmış olan bir yapıtın bugüne kalmış olması, kendi başına, yapıtın evrensel değer taşıdığının bir kanıtı sayılamayacağı gibi, yapıtın zaman ve yeri -yani içerisinde yaratılmış olduğu nedensel ağı- aşması da, bu ağdan, bu koşullar örüntüsünden bağımsızca yaratıldığını göstermez. Yapıtı evrensel kılan bunlar değil; yapıtla evrensel -yani insan varoldukça varolan, varolacak, insanın yapısına ilişkin- bir değerin ortaya konmasıdır. Bu koşulu gerçekleştirmiş olan yapıtların bugüne kalması, yarına kalacak olması bir sonuçtur. Ama sanatla doğrudan doğruya ilgili olmayan türlü nedenlerle, bu sonucun gerçekleşmemesi de mümkündür. Tıpkı *"evrensel"*

nitelemesine hak kazanan yapıtların, yine aynı tür sanat dışı nedenlerle yok olup gitmesinin mümkün olduğu gibi.

Şu halde, sanatta evrensellikten söz ederken, tarihe ya da yaratım sürecinin özelliklerine değil, yapıtların kendilerine ve o yapıtlarla verilenlere, gösterilenlere bakmak gerekmektedir. Böyle bakılınca, *"evrensel sanat"* diye sanat yapıtlarının bazılarını içine alan bir tür sanattan söz edilemez ve evrenselliğin, sanat yapıtlarının bazılarının özelliklerinden biri değil; her sanat yapıtının, kendisine sanat yapıtı denebilmesi için zorunlu niteliği oldukça açıkça görülür.

Böyle olunca, *"ulusal sanat"*ın da, evrensel sanatla kavram çifti oluşturan bir sanat türü olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. *"Bazı sanat yapıtları evrenseldir, bazıları ulusaldır"* gibi bir öncülden yola çıkılmadıkça, *"sanat evrensel mi olmalıdır, ulusal mı olmalıdır?"* sorusu bir anlam taşımayacaktır. Öncülün geçersizliği ise *"evrensel"*in anlamına ilişkin bir çözümlemenin apaçık ortaya koyacağı ilk gerçektir.

O halde ulusal sanat önerildiğinde ne kastedilmektedir? Tek tek ulusların kendilerine özgü, birbirinden apayrı yapıda sanatları olması gerektiği mi? Örneğin; Fransız sanatı, Alman sanatı, Belçika sanatı, Avusturya sanatı gibi... Pek tabii ki bu, söylenir seylenmez insanı irkilten bir düşünce olur.

Ağırlığı, bir ulusa bağlı insanların ortak somut koşullarına, toplumsal-ekonomik-siyasal-kültürel durumlarına ve yaşam biçimlerine veren, yapıtlarını bu verilerden yola çıkan bir tutumla yaratanların *"ulusal sanat"* yaptıkları kastediliyorsa; böyle bir anlayışa, bazı açıklıklar getirilerek, sorunu sanat düzeyinde bir anlam taşıyacak şekilde koymak mümkün olabilir. İlkin *"ulus"* kavramı üzerinde durulmalıdır. Sanatçının yönelimi açısından bakıldıkta, ulus, kendi içinde bütünlüğü olan bir topluluk değildir. Somut gerçeklere eğilindiği zaman görülür ki, bu gerçekler, bu veriler bir ulusun değil, ya belirli toplumsal sınıfların ya da aralarında organik bağlar bulunan halkların gerçekleridir. Bir ulusun, ulus olarak, tüm öğeleriyle birlikte katıldığı gerçeklik alanının tekliği ancak tarih bakımından mümkündür. Toplumsal, ekonomik, kültürel vb. somut durumun sanat yapıtında yansıması ise, bu tarihselliğin yorumunu değil, sanatçının karşı karşıya bulunduğu, içerisinde biçimlendiği, etkiledi-

ği ve etkinlendiği koşulların kendisinde oluşturduğu birikimi ve yarattığı yaşantı zenginliğini özümlemesini içerir.

Sanatçı bu birikimi yapıtında yansıtırken, bize üzerine eğildiği yaşantılar dünyası ile ilgili ipuçları (yer, zaman, olay gibi) verebileceği gibi, kendisini etkileyen ve yapıtını hazırlayan koşullar ağını belgelemeyebilirde. Ama yapıtı sanat yapıtının zorunlu niteliği olduğunu belirttiğimiz evrensellik niteliğini taşıyorsa, insanın yapısına değgin bir değer yaşantısı ortaya koyuyorsa; bunu, gördüğü insan durumlarından çıkarak, dolayısıyla içinde yaşadığı sorunlardan süzerek gerçekleştirmiştir. "*Ulusallık*" nitelemesi, -bu hiç de yerinde olmayan ve görüşleri kolaylıkla sanat alanının dışında kalan konulara yönelterek saptıran bu niteleme- ancak böyle anlaşıldığında gerçekçiliğin önemi bakımından bir anlam taşıyabilir. O da, bu terimin her şeye karşın pek çok sakıncalar taşıması göze alınarak ve çok özel bir anlamda kullanıldığı belirtilerek! "*Ulusal*"dan, insandan ve hayattan, yani gerçeklikten kopuk olmayan bir yaşamışlığın kaynağı ve ortamı anlaşılırsa, ancak bu anlamda bir "*ulusallık*", gerçekçi sanatın temel bir niteliği olarak görülebilir, ancak o zaman "*ulusal*" denen bir sanat bütün insanlığın malı olabilir. Yoksa yapıtta konu edinilen olayın, Türkiye'nin belli bir yerinde geçtiğinin belirtilmesi, yapıt kişilerinin yerel bir diyalektle konuşturulmaları, belli bir toplum düzenindeki üretim ilişkilerinin çözümlenmesi değildir sanat yapıtının ulusallık koşulunu belirleyen. Türk şiiri, Türk romanı, Türk resmi bir özgünlük taşımalı, örneğin Fransız ya da Arap şiirinden, romanından, resminden ayırt edilebilmeli, seçilebilmelidir. Ama bu gereklilik; bir aktarmacılık ve taklitçiliğin, ne kadar ustaca ve sezdirmeden yapılmış olursa olsun, yapay, içtenliksiz ve sanat dışı kalmaktan öteye gidemeyeceğinin doğruluğundan çıkar.

Kendi gördüğünü ve yaşadığını damıtarak gösteren ve yaşatan sanatçının, başkasının gözleriyle bakıp, ya da gözlerini varolmayana çevirip, evrensel bir değer koyması olanaksızdır. İşte oldukça isabetsiz bir adlandırma olan "*ulusal sanat*", "*evrensel sanat*"ın bu sebepten ötürü ön koşuludur ve doğal koşuludur. Sınırlarını belirlemeye çalıştığımız bu anlamın dışında, "*ulusal sanat*" diye bir şeyden söz edilemez.

Çağımızda Hümanizm Ne Değildir?

Tarih boyunca hümanizmin ağırlık kazandığı, belli düşünsel ve sanatsal eğilimlere adını vererek bir akım niteliği taşıdığı, hatta -hiç olmazsa aydın çevrelerde- egemen olma durumuna geçtiği dönemler olmuştur. Günümüzde ve ülkemizde de hümanizmin sık sık sözü edilmekte, bu soruna yine özellikle sanatla, felsefeyle, siyasetle ve insan bilimleriyle ilgili kişiler eğilmektedir. Ben, hümanizm özümlenip benimsenirken, çağımızda yerleşmesi gerektiğine inandığım bakış açısından söz etmek istiyorum.

Hümanizm tarihsel bir akım olarak Rönesans döneminde kendini göstermiştir. Bu dönemin hümanizmi Petrarque, Erasmus, Laurent Valla gibi kişilerin eserleriyle örneklenir. Bu tarihsel başlangıçta hümanizmin taşıdığı anlamı, Hıristiyanlığa karşı, Helenizmin ihyası için coşkun bir özlem olarak özetleyebilirz. Sözcüğün anlamından hareket edilince her dönemdeki görünümüyle hümanizmin bazı farklı düşünceler içermekle birlikte, ağırlık noktası ve merkezi 'insan' olan bir görüş olarak belirlenebileceği şüphesizdir.

Hümanizm Rönesansta belki bir akım, bir dünya görüşü niteliği taşımıştı; fakat bunu izleyen dönemlerde, çağların her türlü değişimleri karşısında oldukça farklılaşmış, türlü dünya görüşlerini yönlendiren bir yan öğe olarak nitelenebilecek düşünsel ve duygusal bir eğilim haline gelmiştir. Bir okul, bir dizge olmasını sağlayacak yapısal özellikleri yoktur.

Yunan dünyasının değerlerini yeniden benimseme evresinde Hümanizmi, teizme karşı bir töre (moral) önerisi olarak görüyoruz. Bu önerinin başat nitelikleri, dinin ve gökselliğin baskısına karşı insan özgürlüğünün savunulması ve öteki dünyaya karşı bu dünyaya, yaşama ağırlık verilmesidir. Hıristiyan düşüncesinin ideal insanı olan çileci (ascète) tipinin karşısına hümanist düşünce, Erasmus'un

Deliliğe Övgü'sündeki "*moros*" tipini getirmiştir. Evet bir deli! Ama çağın, insanı kıskıvrak bağlayan egemen değerler sistemine başkaldırıp kendine dönen, ruhuna bedenini ekleyen, tanrı kullarının uykularına kasteden bir deli nasıl bir deliyse, öyle bir deli!

Böyle dile gelen 16. yüzyıl hümanizminden sonra, giderek felsefi yorumlar ve katkılarla görünümü biraz daha değişen bir hümanizmle karşılaşıyoruz. Antik çağın ünlü sofisti Protagoras'a ve onun pek ünlü "*insan her şeyin ölçüsüdür*" sözüne dayandırılan bir hümanizm bu. Hareket noktaları bu anlayış olanlar hümanizmi, felsefenin sorununu, insanın kendi zihinsel kaynaklarıyla kendi dünyasını kavrama çabası olarak anlayan bir görüş olarak tanımlıyorlar. İnsan doğruluğun ölçüsünü tamamen kendi deneyiminde bulmalıdır. Görevinin; iradesini tanrının iradesine uydurmak değil, insan mutluluğunun koşullarını kavramak olduğu inancıyla yaşamalıdır.

Bunlar metafiziğe açık kapıları bırakan, doğru yanları olsa bile oldukça eksik. Canlandırılıp kanlandırılmamış, soyut ve bireyci hümanizm yorumları olmaktan öteye gidemiyor. Yine de türlü örneklerde hümanizmin bir felsefe üzerine, bir öğreti, bir dünya görüşü üzerine getirilen bir *yorum* olarak kavrandığını görüyoruz. Hümanizm kendisi bir felsefe, bir öğreti olmadığına göre, onu böyle kavramak yerinde. Ancak sorun, belli akımlara, dünya görüşlerine hümanist yorumlar getirilirken bu terimin içerdiği değerleri doğru saptamaktır.

Hümanizm kuru kuruya bir insan sevgisi, seçilmemiş, herhangi bir insana ya da tüm insanlığa karşı duyulan gözü kapalı bir sevgi demek olamaz. Böyle bir yorumu anlamak güçtür. Çünkü sevgi bir değer değil, bir yaşantıdır. Yaşantılar ise öznel ve her insan tekine özgü kalan birer defalık süreçler olduğundan genelleştirilip, yaygınlaştırılmaları olanaksızdır. Demek ki dilimizdeki '*insancıllık*' sözcüğü ile karşılandığında, böylesi temelsiz yorumlayışlara ve duygusal saplantılara daha bir rahatlık kazandıran "*hümanizm*" kavramını, romantiklikten ve içeriksizlikten sıyırmak için başka kavramlarla temellendirmek gerekecektir. Bu yapılmadıkça insanı temel alan dünya görüşlerinin, hümanizm adına eksenlerinden kaydırılıp, doğrultularının saptırılması yanılgısı tekrarlanacaktır.

İnsan sadece sevilecek ve sevilip bırakılacak mıdır? Ne için sevileceği ve sevilince ne yapılması gerektiği bilinçlendirilmedikçe hümanizm, hümanizm olmaktan çıkar. Gözyaşları ve coşku ünlemleriyle insan sevmenin adı artık hümanizm değil, olsa olsa *"philanthropisme"* olur. O halde çağımızda hümanizmin taşıması gereken anlamı temellendirmek için çok genel ve soyut bir sevgi kavramı yerine hangi kavramları kullanmalıyız?

İnsan değer yaratan ve değerlendirebilen bir varlıktır. Tür olarak, toplum olarak, sınıf olarak ve birey olarak her çağda, yapısı gereği taşıdığı olanakları farklı biçimlerde ve ölçülerde gerçekleştiregelmiştir. Kendini gerçekleştirmek için giriştiği etkinliklerin süreci, tarihsel bir mücadele ve savaş sürecidir. Gerekli olan, bu savaşı anlamlandırmak, bilinçlendirmek ve yönlendirmektir. İnsanın özünü gerçekleştirmesi davasına inanmaktır hümanizm. Bu savaşa katılmaktır. İnsanın değerlerine sahip çıkabilmesi ve hep gelişen, ilerleyen bir akış içerinde yaratıcılık işlevini kendisiyle birlikte sürdürebilmesi, insanın insan olmasının ve insanca yaşamasının koşuludur. Hümanistsek, sorunumuz bu olmalıdır.

Burada da yol ikiye ayrılıyor: Hümanizm sorununu bizim koyduğumuz gibi, özünü gerçekleştirme sorunu ve giderek bir değer sorunu olarak koyanlar arasında varoluşçular da var. Onların çıkış noktası; *"varoluş özden önce gelir, öyleyse insan rastlantısal varoluşunu, kendini seçerek özünü gerçekleştirmek yoluyla anlamlandıracaktır."* düşüncesidir.

Bir diğer çıkış noktası ise; insanın ekonomik, toplumsal ve kültürel koşulların etkisiyle kendine yabancılaşmış olduğu, özünü gerçekleştirmesinin bu yabancılaşmayı aşmakla olanaklanacağıdır. Varoluşçunun yöntemi; insanın kendi dışına çıkarak, kendini yitirerek ve aşkın (transcendent) amaçlara yönelerek özünü gerçekleştirmesidir. Ve bütünüyle bireye yönelik bir felsefedir.

Diyalektik materyalist görüşü benimseyenlerin yöntemi ise; kendi dışına çıkmak, aşkın değerlere yönelmek vb. şöyle dursun, tam tersine, kendine dönmek, bilinçlenmek ve bilinçlendirmektir.

Sorunun can alıcı noktalarından biri de, insanın sıkıntısının ne olduğudur. İnsan soyut olarak bunalıyor, boğuluyor, yaşamı saçma

(absurde) mı buluyor, yoksa somut olarak eziliyor mu? Çağının ve çağının türlü kurumlarının baskısı altında, kendi yarattığı değerlerin, kendi dışına çıkıp soyutlaşarak tehdit edici bir karşı-güç olmasıyla ezilmektedir bugün insan. Bunun, yani yabancılaşmasının bilincine varırsa kendine dönmek, değerlerine sahip çıkmak, her türlü yabançılaşmayı yenip aşmak olanağını yaratma yoluna gidecektir. Bunu biliçlendiremezse, metafizik kuyularına düşüp, çıkmaz yollara sapacaktır.

Diyalektik materyalist görüşün bireye değil, sınıfa ve topluma yönelik olması ise, hep sanıldığı gibi, onun bireyi ihmal ettiği ve erittiği anlamına gelmez. Birey ne doğadan, ne sınıfından, ne toplumdan soyutlanamayacağı için, her türlü metafiziği yadsıyan diyalektik yöntem, onu ilişkileri içinde düşünmek zorunluluğundan hareket eder. Bu anlamdaki hümanizm de, tüm insanlığa ve toplumlara dönük bir açıya yerleşmiş olduğundan, sınıfsal nitelikli olduğu halde -hatta böyle olduğu için- toplumun olduğu kadar bireyin kurtuluşunu da amaçlamaktadır.

Hümanizm sonunu bir sonuca bağlamak gerekiyor. Öyleyse özetleyelim: Hümanizmin sorunu insan ve insanın değerleridir. İnsan sorunu ve insanın değerlerinin çağımızda içinde bulunduğu açmaz ise yabancılaşma sorununa gelip dayanır. Şu halde çağdaş hümanizm; ne tarihsel içeriğine sadık kalan bir Helenizm tutkusu olabilir, ne kedi sever gibi insan sevmek santimantalizmi ile temellenebilir, ne de boğuntu, bunaltı, varoluş-öz ilişkileri gibi metafiziklere iltifat edebilir.

Bugünün hümanizmi ancak insanın somut sorunlarına somut çözümlemeler getiren ve somut yollar öneren bir dünya görüşüyle temellenebilir. Çünkü ancak böyle temellendiğinde çözüm üretici bir anlam taşıyabilir.

Özgürlük ve Yabancılaşma

Özgürlüğün ne olduğunu, ne olmadığını anlamlı bir biçimde tartışabilmek için, hatırı sayılır bir büyüleyiciliği ve tarihsel yükü olan bu sorunu, çevresinde oluşturulan ve çeşitlendirilen aldatmacalardan arındırmak gerekir ilkin. Hiç de safça ve beceriksizce oluşturulmayan bu aldatmacalar bence temelini, insanın yaratılıştan özgür olduğu görüşünde bulmaktadır. Özgürlüğün insan doğasının bir gereği olduğunu aksiyon sayan bir görüştür bu.

Bu doğuştan özgürlük de kendini bir yanda - eski deyimiyle söyleyecek olursak- *"irade-i külliye"*nin karşıtı olmak üzere *"irade-i cüziye"* olarak gösterir ki, bu insan istencinin bir dış güç tarafından belirlenmemesi demek olan *indeterminist* görüştür. Öte yandan da doğuştan özgür olan bu insan, her zaman her yerde geçerli bir hak olarak, toplum içinde de özgürlüğe sahiptir.

Oysa gerçek, yaşayan, insanlara baktığımızda gördüğümüz; insanın yaratılıştan özgür değil, tam tersine yaratılıştan birtakım güçlerin tutsağı olduğudur. İnsan bağımlıdır. Önce kendi bedensel ve ruhsal yapısının, sonra dış doğanın yasalarının, toplum yasalarının tutsağıdır. Bu kölelikten ancak kendi savaşımıyla kurtulur ve bağımlı olduğu yasaları bilerek; kendini, doğayı, en genel anlamıyla dünyasını tanıyarak ve dönüştürerek, aklıyla özgürlüğünü elde eder. Özgürlük bir veri değil, özgürleşme sürecinin türlü aşamalarına verilebilecek bir addır. Özgürleşme sürecinin başlaması da bilinçlenme ile eşzamanlıdır. İnsan hangi belirleyicilere bağımlı olduğunu bilmediği sürece o belirleyicilerin kölesi durumundadır. Köleliğin bilincine varıp da durumunu değiştirme savaşımına giriştiği anda özgürleşme sürecine de girmiş olur. İşte Spinoza'nın *"İnsan köleliğinin farkına vardığı ölçüde özgürdür"* demesi, Hegel'in *"zorunluluk an-*

laşılmadığı sürece kördür" sözü ve Marx'ın özgürlüğü zorunluluğun bilinmesi olarak tanımlaması hep bu gerçeği dile getirmektedir.

Özgürlüğün birbirine ayrılmazca bağlı iki görünümü de, yani kişinin özgürlüğü ile toplumsal özgürlük de, aynı anlayış açısından yorumlanmalıdır. *"Etik"* diye nitelendirilen özgürlük de zorunluluğun bilincidir. Kişinin dilediğini yapabilmesi değil, gerekeni yapabilmesi, zorunluluğunu yüklendiği bir eylemi gerçekleştirmesi, özgürlüğünün kanıtıdır. Öyle ki, tıpkı bilimlerdeki nedensellik gibi, kişinin eyleminde de bir nedensellikten söz edilebilir. Aynı koşullar altında, aynı kişinin aynı eylemde bulunması durumunda, özgür kişi, özgür eylem söz konusu olabilir.

Soruna, insanın dünyasından -iç dünyasından, doğal çevresinden, toplumsal dünyasından ve özet olarak tüm belirleyici koşullarından- sıyırıp örnek olarak ele aldığımız tek kişi, tek durum, tek eylem planında baktığımız zaman; ilk ağızda pek de yadsınamayacak böyle bir düşüncenin temellerine inmekte yarar vardır. Çünkü özgürlük gibi pratik fesefenin alanına giren bir soruna, pratikle temellendirilmeyen, salt kuramsal bir yaklaşım, bize somut ilişkileri içerisindeki, gerçek, yaşayan kişi hakkında değil, olsa olsa büyük "İ" ile yazılan soyut bir "İnsan" hakkında konuşma olanağı verir. Bu ise doğrusu geçekliliğine pek az güvenilebilecek sonuçlara götürebilir bizi ancak. Oysa özgür insan, *"kişi"* olmuş insandır. Özgür toplum ise, bireyleri kişiler olan bir toplum. Bu ne demektir ve nasıl sağlanacaktır. Bence özgürlük sorununa çözümleyici bir yaklaşımın düğüm noktası buradadır. Bu bizi çağımız insan felsefesinin ve çağdaş hümanizmin anahtar kavramı üzerinde düşünmeye yöneltecektir. Özgürlükten aldatıcı olmayan bir şey anlamak da ancak bu kavramın aydınlatıcılığında olanaklanacaktır. Bu kavram *"yabancılaşma"* kavramıdır. Özgürlük ve yabancılaşma görüngülerini (fenomenlerini) -ya da olgularını- birbiriyle olan diyalektik ilişkileri içinde ele almak; yirminci yüzyıl düşüncesinde insan ve değer sorunlarına ayağı yere basan, pratikle temellendirilebilen çözüm olanakları önerebilmemizi sağlar savında bulunurken; bize yeni çözümler aratan sorunun yakın geçmişine kısaca bir göz atmak yararlı olabilir.

19. yüzyılda geleneksel ahlâk, yani liberalist denen toplumun ahlakı iki kökten kaynaklanmaktaydı. Yunan-Roma hümanizminden ve Hıristiyan ahlâkından -buna bağlı olarak da aydınlanma felsefelerinin akılcılığından. Yunan-Roma hümanizmi evren içinde insanın ayrıcalığı ve insanda aklın, istencin, çıkar peşinde koşmayan ruh yüceliğinin özetle insanı doğal içgüdülerinden ve doğanın gerekirciliğinden kurtaran her şeyin üstünlüğü postülatına dayanıyordu. Buradan da bir özgürlük ve sorumluluk ahlâkı kaynaklanıyordu. Hıristiyan ahlakı bu hümanist geleneğe birçok noktada aykırı düşüyordu ama esasta onunla birleştirilebilirdi. Tanrı'nın yaratığı olan insan, evrenin merkezi ve anlamıdır. İnsan yaşamı, Tanrı'nın kula kutsal bir armağanıdır. İnsan özgürdür, kendi kendinden sorumludur. Eylemlerine göre, ama ondan da önce niyetlerine göre yargılanacaktır. Böylece bir niyet ahlakı ile karşı karşıya kalınıyordu.

İnsan, ayrıcalığını doğadan ayrılarak ve ona egemen olarak ortaya koyduğundan, Hıristiyan ahlakı; içgüdünün, biyolojik itilimlerin ve özellikle cinselliğin yadsınmasını gerektiriyordu; yani doğaya yabancılaşmayı!

19. yüzyılın sonlarında çeşitli nedenlerle, bu arada bilgilerin gelişmesi ve birikmesiyle bu geleneksel değerler sarsılmaya başlandı. Fizik, biyoloji gibi doğa bilimleri olsun; sosyoloji, psikoloji gibi insan bilimleri olsun, bilincin mutlak egemenliğine kuşkuyla bakılması gerektiğini ortaya koydular. Bilinç gerçekliğin ölçütü olmaktan çıkınca değerlendirme ölçütleri de değişmek zorunda kaldı. Bu sarsıntı döneminde sesini ilk yükseltenlerden biri Nietzsche oldu. "*Genealogie de la Morale*"de (*Ahlâkın Soyağacı*) şöyle yazıyordu: "*Acaba her şeyden önce olumsuz bir şekilde töre dışı diye adlandıracağımız bir çağda mı yaşıyoruz? Nitekim biz töre dışı insanlar, bugün bir eyleme kesin değerini veren şeyin, o eylemdeki niyet dışı yan olduğundan ve bu eylemdeki önceden düşünülmüşe benzeyen, görülebilen, bilinebilen, bilince çıkan her şeyin yüzeyde kaldığından, deride kaldığından ve bu derinin de her deri gibi, açığa vurduğundan çok daha fazla şeyi sakladığından kuşkulanıyoruz. Kısacası bir niyetin, yorumlanması gereken bir imden, bir belirtiden başka bir şey olmadığına inanıyoruz. Ve ahlakın, bugüne dek anlaşıldığı anlamda, yani bir niyet ahlakı olarak; bir önyargı, zamana aykırı ve geçici bir şey -Astroloji ya da simya gibi bir şey- geçil-*

mesi, aşılması gereken bir şey olduğuna inanıyoruz."

Bu uğraktan sonra hak kavramı, sorumluluğun nesnelleştirilmesi kavramına doğru önemli bir gelişim gösteriyor. Ve nihayet, geleneksel değerlerin çıkarcı gizemleştirmeler (mystification) olduğunu gösteren Marksçı çözümlemeye gelinip dayanılıyor.

Benim eksik ve kabataslak bir biçimde birkaç satıra sıkıştırmaya çalıştığım bu gelişme, özgürlük sorununun yeniden, somut görünümleriyle ve gerçekçi bir düzeyde düşünülmesine, irdelenmesine yol açmıştır.

Bütün insanların doğal hakkı olduğu ileri sürülen, aslında ise çelişkisini kendi içinde taşıyarak, sadece bazı insanların ayrıcalığı olan özgürlüğün olumsuzlanması ile özgür azınlıklar karşısındaki özgürlüksüz çoğunlukların insan olmanın hangi gereklerinden, hangi nedenlerle yoksun kaldıkları ya da bırakıldıkları aydınlanmıştır.

Özgürlüğün tarihsel kavranışı, bu kavramın ancak sınıfsal olarak anlamlandırabileceğini gösteriyor. Özgür olduğuna inandırılarak, oy hakkı ile ve buna benzer, önemli olmasına önemli; ama insanın insan olmanın koşul ve olanaklarını gerçekleştirmesi için yetersiz haklarla yetinmek durumunda kalıp, ağır iş koşulları altında ezilenler, 20. yüzyılın baş sorunu olan yabancılaşma ile yüz yüzedirler. Yabancılaşmış insanın özgürlüğünden söz edilemez. Birtakım *"temel hak"* denilen özgürlükleri olsa da.

Özgürlük insan yabancılaşmaları aşarak bütünlenmiş insan, yani kişidir. Bütünlenen ise, insanın kendinde taşıdığı olanaklardır.

Yabancılaşmayı, yabancılaşmanın aşılmasını, bütünselliğe yönelişi ve yığının bir parçası olarak parçalanmış insanın, kişi olarak bütünleşmesini ve özgürleşmesini çağdaş yorumla özetleyecek olursak; önce insanın kendine, yani insana yabancılaşmasının türlü türlü görünümleri olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Ekonomik yabancılaşma, toplumsal yabancılaşma, kültürel yabancılaşma, ahlâki yabancılaşma ve daha bunlara eklenebilecekler. İnsan bunların bilincine varıp tarihsel savaşım içerisinde, hem kişi olarak, hem sınıfının bir bireyi olarak tüm yabacılaşmaları alt ettiğinde; felsefede, bilimde, sanatta *"insanca"*ya, *"insan için"*e yönelecektir. İşte o zaman, o insan için törel (moral) özgürlük bir sorun olmaktan çıkacak, etik özgürlük o kişinin gerçek özgürlüğüne verilebilecek bir ad olacaktır.

Mutluluk Üzerine

Mutluluk sorunu insan kadar eski olsa gerektir. Bir o kadar da yaygın ve ilgi toplayan bir sorun. Ne sözler söylenmiştir mutluluk üzerine, ne yazılar yazılmıştır! Ona kavuşma tutkusu nasıl coşkuyla dile getirilmiştir. Kimiler, "*Yakalayıp yakalayıp elimizden kaçırdığımız ey esâtiri kuş! Seni ne zaman göğüs kafesimize hapsedebileceğiz? İçimizde çırpınan kanatlarının sesini duyacağımız günler gelecek mi?*" gibilerden adeta gizemci bir özlemi haykırırken, kimileri de; "*İnsan için mutluluk yoktur. İçimizi dolduran sadece acıdır ve bu acıdan kurtulma çabaları boşunadır. Çünkü çabaladıkça daha çok acı duyarız*" diyerek çevrelerine kötümserlikten bir ağ örmüşlerdir.

Mutluluk türlü felsefelerin olduğu kadar, gündelik yaşamın da sorunu olagelmiştir hep. Mutluluk üzerine söylenenler, yazılanlar, verilen formüller, reçeteler öyle çok ve çeşitlidir ki, bunları şöyle bir toparlayıp üzerlerinde düşünmek insana neredeyse olanaksız gelir. Oysa bir çırpıda sıralanabilecek birkaç öze değgin sorunun cevabını ararken bu karmaşık ve karanlık durumdan sıyrılabilir kişi. Örneğin; mutluluk bir yaşama biçimi midir, bir tavır alış mıdır? Anlık mıdır, sürekli midir? Durgun mudur, atılımlı mıdır? Kavramsal mıdır, olgusal mıdır ve giderek, amaç mıdır, yoksa araç mıdır? Bunlara bir cevap ararken düşüncemizi daldan dala konmaya bırakmaz da, bir yönteme sokarsak ilkin şunu söyleyebiliriz:

İki türlü mutluluk vardır. Daha doğrusu birbirine hiç benzemeyen iki durum vardır ki, her ikisine de mutluluk adı verilmektedir. İşte sözünü ettiğimiz bu iki mutluluğun sahte olanı; gerek kişilerin, gerekse kitlelerin önüne amaç olarak yerleştirilen bir aldatıcı ve uyuşturucu balonudur. Bu balon; tuzu kuru olmayı, gününü gün etmeyi, sorumsuzca gevşemeyi, bana dokunmayan yılan bin yaşasın

düstürunu şiar edinmeyi ve bu türden erdemsizlikleri kapsar. İnsana insanlığını yadsıtacak böylesine yoz bir mutluluğun üstünü çizelim bir kez. İçi hepten boşalmamış, kafası ve yüreği yozlaşmamış bir insan için değildir bütün bunlar. İnsanın özüne aykırı bir hazıra konuculuk veya orada duruculuktur. Mutluluk üzerine en kolay bir yana atılacak, bununla birlikte çok da yaygın olan bu anlayışı, ya da anlayışsızlığı geçelim hele.

Öbürüne gelelim. Bu da ana çizgileriyle, insanın içinde bulunduğu bütün çelişkileri, çatışmaları aşıp, bir uyuma varması, kendisini tedirgin edip duran sorunlara birer çözüm, ya da en azından birer çözüm yolu bulması durumudur. Şimdi biraz daha içine girelim bu tanımın. İnsanın çelişkileri, çatışmaları nelerdir? Bunları saptayalım önce. İnsanın doğayla çatışması vardır, olagelmiştir bir kez. Sonra tıplumsal çelişkileri vardır, sınıfsal çelişkileri vardır. Nihayet kendi kendisiyle çelişir kişi, iç çatışması vardır. Öyleyse insanın yaşamı bir kaç yönlü bir mücadele, bir savaştır. Hem de öyle bir savaş ki, alanların sınırları kesin çizgilerle çizilmemiş, karşılaşılan bu çelişkiler birbirinden bağımsızca birer çerçeveye alınmamıştır. Yani kişi, *"Dur hele, önce doğayla çatışmamı bir halledeyim, sonra sınıf mücadelemi vereyim, onu da bir iyice sonuca bağlayayım, sonra toplumsal kurumlarla ilişkilerimi düzenleyeyim, ondan sonra kendi iç çatışmamı çözümler, sonunda da derin bir oh çekerim."* diyemez. Bu alanlar birbirleri içine girmiş, aralarında zorunlu bağıntılar ve etkileşmeler olan bir bütündürler ve kısacası, bunların hepsi kül olarak yaşamdır.

İnsan tekinin kendi önündeki sınırlı zaman süresi, bu mücadelelerin adımlarından oluştuğu gibi, insanlık tarihi de aynı mücadelelerin aşamalarından oluşur. Nasıl toz pembe bir tarih yoksa, toz pembe bir yaşam da olmayacaktır. Olmamalıdır da. Çelişkilerin, çatışmaların olmadığı bir durum, bir ileri adımın atılamayacağı bir durumdur. Durağan bir durumdur, yapay bir durumdur. Akla da , olgulara da aykırıdır. Yine tanımımıza dönelim; mutluluk kişinin her türlü çelişkisini aşması, çatıştığı şeylerle (bu ister doğa, ister toplum, ister kendi benliği olsun) bir uyuma varması ise, demek ki sonsal (nihai) ve sürekli bir durum değildir. Bir aşama, deyim yerindeyse,

bir uğrak noktasıdır. Sonra bu nokta bir başlangıç olacak, yeni bir atılım, yeni bir mücadele doğacak ve bu böyle sürecektir. İşte insanın vazgeçilmez değeri olan yaratıcılık, bu sürecin ürünüdür. Bilimde olsun, sanatta olsun, eylemde olsun ne yapılmışsa, bu sürecin itici gücü ve yaratıcı atılımıyla yapılmıştır. Bilimsel kuramların, sanat yapıtlarının ve her türlü devrimin oluş yasası budur. Bu, akılla kurulmuş gerçeğe izdüşümü olmayan, kavramsal bir kurgu da değildir. Yaşanan olayların, tarihsel akışın izlenmesinden çıkarılan ve hep tekrarlandığı saptanan düzenli bir yasalılığın iskeletidir. Başlangıç, onun yadsınması, sonra bir atılımla bunların bir biçimde birleştirilmesi, sonra varılan sonucun yeniden başlangıç olması!

İşte bu süreç, yaratıcı ve devrimci bir süreçtir. Mutluluk dar anlamda; atılımların sonunda bir yere varıldığında duyuluyorsa, geniş anlamda; insan, özüne uyan işlevini yürüttüğü sürece, yani bütün mücadelesi boyunca mutludur. Çünkü her adımda kendini gerçekleştirmekte, aşmakta, yeniden yaratmakta, yabancılaşmalarından biraz daha, biraz daha sıyrılmaktadır.

Bütün bunlardan sonra başlangıçtaki sorularımıza cevaplar getirmenin sırası gelmiştir sanırım. Mutluluk, dinamizmini kendi içinde taşıyan atılımlı, yaratıcı bir süreci yaşayan kişinin, somut gerçeklerle ve yaşamla bağını koparmaksızın özünü gerçekleştiren, kendini yeniden ve tekrar tekrar yaratan kişinin etkinliğidir. Böyle bir yöntemle bakıldığında, artık bir "*zümrüd-ü anka*" olmaktan çıkmış, somut bir yaşama biçimi, yaşama karşı elle tutulur bir tavır ve sağlıklı, erdemli bir amaç olarak tanımlanmıştır.

Tehlikeli Ilımlılık

İlkçağ Yunan felsefi düşünüşünde insan için ana erdemlerden biri *"sophrosyne: ölçülülük"* idi. Aristoteles'in gerek estetik, gerek ahlak açısından önerdiği *"tam orta"* (just millieu) ilkesi geçerliliğini hemen hiçbir çağda tam yitirmedi. Düşünce tarihinin başlangıçlarında yer alan ve çağlar boyu düşüncede, değerlendirmede, eylemde ve yaşamada oldukça önemli etkileri görülen bu görüşler, türlü dönemlerde ve türlü koşullarda, değişik biçimlerde yansıdılar ve bazen de uzatılıp çekiştirilerek, esnetilip amorflaştırılarak türlü amaçlar için kullanıldılar.

Kişi için hoşgörülü olmak, nesnel olmak, tarafsızlığı koruyabilmek, dogmaların tutsağı olmaktan kaçınmak, ılımlı, sakin olmak kınanacak şeyler midir? Aksine her biri birer meziyet erdem sayılır bunların. Böyle nitelikleri olan kişiye, çoğu kez tek kelimeyle *"olgun"* insan derler.

Bense diyorum ki, bütün bu niteliklerin dozu arttıkça, bu insan tehlikeli bir insan olur. Siyasal, toplumsal, ekonomik düzen açısından, sanat açısından, dünya görüşü açısından, değerler açısından, toplum için çok tehlikeli bir insan tipi olabilir *"ılımlı"* denen insan.

Diyorum ki ılımlılık, belli bir tip aydının tutulduğu ve çevresine bulaştırıp durduğu, salgın değilse bile yaygın bir hastalık görünümü sunabilmektedir bir anlamıyla.

Siyasal, toplumsal ve ekonomik alanda yıllarca bir *"aşırı uçlar"* teranesi sürdürüldü. Derken, belli tip aydınlar öyle koşullandılar ki, o *"uç"*ları, gerçekten de bir *"şey"*in iki ucuymuş gibi görmeye ve kendilerinin o *"şey"*in -o *'şey'*, nemenem bir şeyse!- neresinde olduklarına, neresinde olmaları gerektiğine aldırmaksızın *"uçlar! uçlar!"* diye bağırmaya başladılar. Orta'nın o kadar çok sözünü ettiler

ki, bir de baktık, bayağı, sınırları saptanmış, değişmez nitelikli bir *"orta"* çıkmış ortaya. Bu *"orta"* öyle allanıp pullandı ki, dışında kalanlara kompleks gelmeye başladı. Dışında kalanlar da *"aşırı uç! aşırı uç!"* diye koroya katılıyorlardı şaşkınlıkla.

Terimler lastik gibiydi; hem herkese uzanıyor, hem kimseye uzanmıyordu. "Orta" öyle övünülesi bir şey olmuştu ki; sağların *"orta"*nın sağında, solcuların *"orta"*nın solunda olanları, fikirlerinden, önerilerinden ötürü değil de, sırf *"orta"* ile ilişkili olmaları açısından yeğlenip beğenilir oldular.

Bu somut konularda, soyut bir *"orta"* bütün ılımlılık heveslilerinin elini kolunu bağlıyordu. Bunlar, aşırılığa düşmemek için, kendilerine pek yakıştırdıkları *"bilimsellik"*e uygun olarak, bir tür anka kuşu rölativizmi benimsediler. Doğruyu, gerekliyi, zorunluyu, değerliyi bir yerlerde yitirip, *"orta yol"*, *"ılımlılık"* vb. adına, dostlar alışverişte görsün gibisinden bir idare-i maslahat oyununu şiar edindiler.

Sanatta da öyle oldu. Dar görüşlü sayılmamak ılımlının şiarı olduğuna göre, değerlendirme yapmaktan, kötüye kötü demekten kaçınmalıydı o. Sanat adına; gerçek-sahte, büyük-küçük, yüce-aşağılık ne varsa hepsini entelektüel dağarcığına yükleyip, ılımlılık uğruna budanmış aklının ve yüreğinin olanca kısırlığı ve samimiyetsizliğiyle, kâh altını kâh tenekeyi aynı heyecanla alkışlamakta hiçbir sakınca yoktu *"ılımlı"* için.

Olumlu her girişime, bir sonuca, bir amaca yönelik her çabaya, somut ve gerçekçi tüm yönelimlere açılacak yolları tıkamaktan, kapıları kapamaktan yanadır bu *"nesnellik" "tarafsızlık" "hoşgörü"* havarisi ılımlılar. Çünkü *"evet"* ya da *"hayır"* demek, kendilerini ılımlılıktan uzaklaştıracak, angaje edecek diye korkarlar. Dogmatik düşünceye karşı olma adı altında, her türlü düşünceyi yadsırlar. Böyle yapmazlarsa, her devrin adamı olmak, hem İsa'ya hem Musa'ya yaranmak zorlaşır çünkü.

Yunan bilgeliğinin ölçülülüğü, ılımlılığı; değerlerin yozlaştığı dönemlerde oportünist bir ortayolculuk, bir idare-i maslahatçılık, en hafifinden de, çelişkilerin keskinleştiği ve batmaya başladığı yerde, bir suya sabuna dokunmama tutumu, *bana ne*'cilik kılığına sokulur.

Aydınlanmanın, özgür düşünce çağının hoşgörüsü, riya çamuruna bulanır, mavi boncuk dağıtma kaypaklığına dönüşür. Skolastik zihniyetin hakkından gelen ve insanlığa yepyeni ufuklar açan bilim çağının nesnelciliği; eğriltilmiş panayır aynalarında, sonuna kadar giden bir tarafsızlık, onun peşinden gelen kararsızlık, derken eyleme, etkinliğe set çekmek amacına yönelik miskin bir bilinemezcilik (agnosticisme) olarak yansır.

Kritik düşüncenin rölativizmi; sulandırılıp çarpıtılarak, değerler karmaşasını altın tabaklarda sunan bin yüzlü bilimsellik tafrası haline gelir.

Belli tip aydının, gözlere takmaya çabaladığı *"ılımlılık"* gözlüğü kırılınca, dünyanın dikensiz gül bahçesi olmadığını görmek, çelişkileri kavramak ve aşmak, iyiyi kötüden, değerliyi değersizden ayırmak, bilimin, sanatın, yaşamın ve insanın hakkını vermek olanağı doğacaktır.

Bence kuşkusuz, işte tam da bu anlamda, aşırılıkların en kötüsü, aşırı ılımlılıktır!

Ütopyanın Çevresinde

Ütopya sözcük olarak ilk defa Thomas More tarafından kullanılmış. Demek, 16. yüzyılın başları. Sonra bu kavramı alıyor, zaman içinde gerilere taşıyoruz. Platon'un "*Devlet*"inden başlatıyoruz ütopya'nın tarihini. Ütopya'nın, olmayan bir ülkede yaşayacak ideal bir toplum tasarımı içerdiği düşünülüyor da ondan. Hoş, her zaman öyle olmadı. Ütopyanın "*negatif ütopya*" adı verilen türleri de çıktı ortaya. Yirminci yüzyılda yazılan ütopyalar, daha çok, istenmeyeni sergileyen tasarılar oldular. Huxley'in "*Cesur Yeni Dünya*"sı, Orwell'in "*1984*"ü gibi.

Bir kavram analizi, daha doğrusu bir kavramı tarihsel yüküyle birlikte, içine aldıkları ve üstüne yapışanlarla birlikte düşününce akla gelebilen başka düşünce öğeleri, kavramın yan ürünleri vb. bağlamında bir çözümleme denemesine girişeyim dedim.

Yirmi yıl kadar önce, Aldous Huxley'in "*Cesur Yeni Dünya*'yı *Yeniden Ziyaret*" edişini anlatan bir kitabı geçti elime; "*Brave New Wold Revisited*", Yazılalı epeyi yıl geçmişti ama, o kitabı ütopya üzerine düşünmeye bir çağrı olarak Türkçe'ye çevirmeye niyetlenmiştim; hiç olmazsa bazı bölümlerini. Sonra araya başka işler girdi falan, bu projeyi erteledim. 1990'da o işe yeniden girişeyim istedim. Baktım ki artık anlamını büyük ölçüde yitirmiş benim için. Bunun üzerine şunları düşündüm:

Ütopya eskir mi? Ya gerçeğe yaklaşır, eskir; ya gerçek ondan iyice kopar, eskir. "*Cesur Yeni Dünya*"nın başına önce birincisi, sonra ikincisi gelmişti bu şıkların. "*Yeniden Ziyaret*" ise, bütün ilginçliğini yitirmişti.

Yeniden dönüp ütopya sözcüğüne bakalım: Eski Yunanca'daki *u* ve *topos* yani "*yok*" ve "*yer*" anlamlarıyla kurmuş Thomas More bu kavramı. Bizde de "*yokülke*" diye Türkçeleştirmeyi deneyenler oldu. Tarzan'ın ya da bir Kızılderilinin Türkçe konuşmasından esintiler

taşıyan bu sözcük bence alabildiğine zevksiz olduktan başka, verimsiz ve elverişsiz de, *"ütopik"* yerine *"yokülkesel"* mi denecek bu durumda? *"Hayali"* sözcüğü tam etimolojik karşılık olmasa da, herhalde çok daha az sevimsiz olur. Zaten ütopya'daki *"yok"*luk, bir çeşit *"hayalde var"*lık imlemektedir.

Bir işin içine *"yok* ve *"var"* kavramları girince, iki kere dikkatli olunmalıdır bence. Binlerce yıllık ontolojik ve metafizik yük taşıyan *"var"* ve ister istemez onun yazgısını paylaşan *"yok"*, sarfedilip geçiliverecek sözcükler değildir. Düşünceye kuyu kazarlar.

Ütopya'ya ütopya demeyi sürdürelim ve bizi sürüklediği çağrışımsal anlam spektrumu üzerinde biraz oyalanalım:

Ütopya çoğu durumda, olanak kategorisi ile bir arada düşünülür. Ünlü ütopyalar, Platon'unki, More'unki, Campanella'nınki, zamanlarının koşullarında ne kadar olanaklıydı? Zihinsel bir kurgunun izdüşümlerini gerçeklik dünyasında arama-yaratma çabasının bir ürünü olarak ütopya, zihinsellik bakımından olanaklılık koşullarını çoğu durumda yerine getirir. Ancak, gerçekleşme bakımından bu olanak kavramı, tartışma düzlemindeki yerini olasılık'a bırakmalıdır. Olasılıktan yana, ütopyaların -en zenginin bile, hatta zenginliğiyle orantılı olarak- pek yoksul olduklarını saptamak gerekli burada.

Öyleyse zihinde kurulan bu ütopyaların gerçekle ilişkilerini olasılık skalasının bir basamağında bırakalım ve zihinselliklerinin yapısına bakalım: Ütopya bir düş müdür? Düşleme, hayal etme etkinliğinin bir ürünü, bir kurgu olduğuna göre, evet; bir düştür ütopya. Belki de kimbilir, yaratıcısının ya da alımlayıcısının bakış açısından, bir kâbus.

Düş olsun, kâbus olsun; ütopya her zaman bir hoşnutsuzluktan doğmuştur. Örtülü ya da apaçık bir eleştiri taşır. Bu eleştirinin sonucu olarak bir öneri... kimi zaman getirir, kimi zaman getirmez. Öneri getiren ütopyalar bir ideali içerir. İdeal ülke, ideal devlet, ideal toplum ütopyaları böyledir.

Öneri getirmeyen ütopyalar ise, en hafifinden, bir uyarı içerirler. Belli bir gidişin sonuna, uç noktasına ilişkin bir kaygıyı dile getirirler. Belli bir tarih ve coğrafyadaki bir toplumu işaret ederek demek isterler ki, siz henüz görmüyorsunuz ama, zamanı çok büyük vitese takan

bir zihin, görüyor, gördüğünün üzerine kuruyor. İşte *"Cesur Yeni Dünya"*, işte *"1984"* böylesi kaygılardan doğmuş negatif ütopyalardır.

Ütopyalar ya zaman dışıdırlar, ya gelecek zamana ilişkindirler. Platon'un *"Devlet"*i gibi, More'un *"Ütopya"*sı gibi, Campanella'nın *"Güneş Ülkesi"* gibi olanları, zaman dışı sayılabilirler. İdeale yöneliktirler. Gelecek ütopyasının ilk örneği olarak ise, belki Mercier'nin *"2440 Yılı"* sayılabilir. Huxley, Orwell, Zamyatin de geleceği kurgulamışlardır.

Geleceğe bakan ütopyalar, hemen her zaman kaygı kaynaklıdır. Yazınsal yönsemeleri ise ironi üzerinde odaklanır.

Tarih açısından zaman dışına ya da geleceğe indekslendiğini gördüğümüz ütopyalar, yer olarak da idealize edilmiş coğrafyalara, özellikle de adalara konuşlanırlar. Ada, istenmeyen her şeyle yaşam alanının arasına giren denizin koruyuculuğundadır. Sınırları belli ve çekidüzen verilmeye elverişli, disiplinli ruhları çeken bir mekân olarak da, gerçekten de ütopya için neredeyse doğal bir yerlem olarak görünüyor.

Belli başlı ütopya örneklerine baktığımızda, genellikle bir toplum tasarımı ile karşılaşmaktayız. Bu bakımdan ütopyalar, sosyoloji ve toplum felsefesi gibi disiplinlerin ilgi alanında dolaşırlar. Ama kurmaca, ütopyanın onsuz olunmaz varlık koşulu olduğuna göre, edebiyatla da enikonu içli dışlıdır ütopyalar. Hatta bir edebiyat türü olarak başlayıp sonra sinemada geniş bir yaşam alanı bulan bilimkurgu, yapısal çözümlenmesinde ütopyalarla şaşırtıcı paralellikler gösterir.

Böylece Jules Verne'den Asimov'a, Hannah-Barbera'nın *"Jetgiller"* TV dizisine varıncaya kadar pek çok bilim-kurgu ürünü, ütopyalar ile yakın akrabadır.

Acaba, diyorum; toplumdan çok bireye ağırlık veren, bir toplum tasarımı önerisi getirmek yerine, bir yaşam biçimini koruma altına almaya yönelen, geleceğe değil geçmişe bakan, kan nakli yapan yaşam kurtaran bir ütopya da olamaz mı? Eleştiriden çok vaat taşıyan, zenginleştiren, bütün sanatlardan el almış bir ütopya? Hani ütopyanın ayağı yere basmaz diye düşünülür ya, kanadı ile biraz nefes verse, olmaz mı? Belki olur... Ütopya bu ya!

Çağdaş Siyaset Felsefecileri*

Siyaset biliminin tarihi bütün öbür insan bilimlerininkine oranla daha gerilere gidiyor. Belki *"siyaset"* insanların en küçük topluluklar halinde yaşamaya başlamalarından beri var olduğu için; belki yöneten-yönetilen ilişkilerine uzanmaya gerek kalmaksızın, daha iki insanın bir araya gelmesiyle uzlaşım gereksinmeleri doğduğundan, bu kaçınılmaz ilişki biçiminin dizgeye bağlanması hep somut bir sorun oluşturmuştur. Siyaset biliminin ve siyaset tekniklerinin kuramsal tabanını da siyaset felsefelerinde bulabiliyoruz. Bu felsefelerin tarihi de bir o kadar eski. Çoğu zaman devlet felsefesi görüşleriyle siyaset felsefesi görüşlerini birbirlerinden kesin sınırlarla ayıramıyoruz; ama toplum felsefesi ve tarih felsefesi etkinlik ve ürünleriyle de etkileşim içerisinde bulunan bu alanların örgensel bir bütünlük sunduklarını düşünecek olursak, Antik Yunandan bu yana siyaset felsefesinin geçirdiği evrelerin, bugünün siyasal- düşünsel *"konjonktor"*üne bir art düzlem oluşturduğu söylenebilir.

Yirminci yüzyıl, siyasal düşüncelerin çeşitlenmesi ve felsefece bir yaklaşımın siyaset bilimine getirebileceği açılımlar bakımından verimli ve ilginç bir yüzyıl görünümünde. Yüzyılımızda siyaset felsefesi, çözümleyici bir yaklaşım olarak, birbirine bağlı başlıca iki alanda işlevsel olmakta: Siyasal ilişkilerin örüntüsünden hareketle, birtakım dizgeli yapı çözümlemeleri ve siyaset biliminin sunduğu çerçeve dizgelerin çözümlenmesi. Bu etkinliklerin ana yönsemelerini ve çağdaş siyasal düşüncelerin çeşitlenmelerini tanımak bakımından, Türk okurunun elinde yeterli bir kaynakça bulunduğu söylene-

* Çağdaş Siyaset Felsefecileri, Derleyenler: Anthony de Crespigny- Kenneth R. Minogue. (Çeviriyi yayına hazırlayan: Mete Tunçay) Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 44. İstanbul 1981.

mez. İşte bu gereksinime bir karşılık olmak üzere, Mete Tunçay, 1976'da yayınlanan sosyalist *Siyasal Düşünüş Tarihi I-II*'den sonra, derli toplu bir kesit -panorama niteliğinde bir yapıt daha kazandırıyor kitaplığımıza: *Çağdaş Siyaset Felsefecileri.*

Bu kitapta, bir disiplin olarak siyaset felsefesi, yüzyılımızda geçerliliği savunulabilecek bir felsefe anlayışıyla bağdaşabilir bir tanımla sunulmakta. Kitabı derleyenlerin önsözünde de bu tutarlı yaklaşım kendini açıkça ortaya koyuyor. Kitap hakkında bir fikir vermek bakımından şu satırların oldukça anlamlı olduğunu düşünüyorum: *"Siyaset felsefesi, pratik siyaset etkenliğinin dayandığı varsayımlar hakkında kuramsal bir soruşturmadır. Bu iş, akıl karıştıracak kadar çok çeşitli düzeylerde yapılabilir Bir inceleme dalı olarak, üstünde anlaşılmış gitgide büyüyen bir doğrular topluluğu ortaya koyamamış olması, insanları, çoğu kez, felsefi anlaşmazlıkların yalnızca siyasetin kendisindeki derin bölünmeleri yansıtmaktan ibaret bulunduğu gibi yanlış bir kanıya götürmüştür. Siyasetin geniş ölçüde, devletler arasında çıkan çatışmalarla ilgili olduğundan ya da bu çatışmaların, birbiriyle bağdaşmayan birçok görüş açısı bildirimleri doğurmasından daha açık ne olabilir?... Bugün siyasal incelemeleri çığrından çıkaran en kötü adlandırma karışıklıklarından biri, demokrasi, monarşi ya da başkasına devredilebilir tek oy gibi istenilir oldukları varsayılan kurumlardan yana ileri sürülmüş iddia demetlerini 'felsefe'diye anma yolundaki genel uygulamadır. Bu sıradan kullanım, cenaze levazımatçısına mortisyen, manava frutolog denmesinde yapıldığı gibi, abartmalı yüceltmeden başka bir şey değildir; ama, bir güle ne ad verirseniz verin, kokusunun, güzelliğinin değişmemesine karşılık, siyasal bir öğretinin bir 'felsefe' sayılması, anlayışı kolaylıkla bozabilir. Bu kitap söz konusu olduğu ölçüde, 'felsefe' terimi, belli bir gerçeklik alanının anlaşılmasında kullanılan en genel fikirler arasındaki mantıksal ilişkiler üstüne kuramsal bir soruşturmayı anlatmaktadır. Önemli ayrım noktası şudur ki, partilerin ortaya koydukları siyasal öğretilerin, inandırma (ikna etme) girişimleri olmasına karşılık, felsefe bir anlama girişimidir."*

Kitap oniki düşünürü siyaset felsefeleri açısından tanıtan yazılardan oluşmakta. Sona eklenmiş olan *'Filozoflar Hakkında Bio-Bibliyografik Bilgiler"* bu oniki düşünür hakkında gerekli ön bilgileri sağlamak

ve ilgilenecek olanları daha ileri bir araştırmaya yönlendirebilmek bakımından çok yararlı ve işlevsel bir bölüm. Söz konusu oniki düşünürün hemen hepsi yüzyılımızın başlarında doğmuş olan ve en olgun yapıtlarını verebilecekleri zaman hesap edilirse, yirminci yüzyılın ikinci yarısının siyasal düşünüşünü belirleyip biçimlendirmiş olan kişiler. Düşünürleri tanıtan yazarlar da aynı alanda yetkili bilim adamları. Tanıtılan düşünürler arasında Herbert Marcuse, Karl Popper, Raymond Aron, Jean Paul Sartre gibileri, felsefenin başka dallarından ya da yazın alanından Türk okurunun daha önce de tanıdığı imzalar. Öbürlerini ise ilk kez bu kitap aracılığıyla ve yetkili kalemlerden tanıma fırsatı bulmuş oluyoruz.

Yazıların Türkçe çevirileri ayrı ayrı çevirmenlerce gerçekleştirilmiş; ancak kitabı yayına hazırlayan Mete Tunçay'ın bunlar arasında bir dil ortaklığının sağlanması ve konuların getirebileceği güçlüklere, dilde de zorlanma yükünün eklenmemesi için ayrıca titiz bir çalışma yaptığı anlaşılıyor. Kitabın rahatça okuduğumuz bir dille bize ulaşabilmesinde, çevirmenlerin yanı sıra Tunçay'ın da katkısı olduğu muhakkak. Ayrıca, siyaset felsefesi alanında Türk aydınına kaynak sağlamayı kendine görev edinmiş olduğu anlaşılan Mete Tunçay'ın, çoklarının gönül indiremeyeceği çeviri, derleme gibi maddi - manevi amortismanı düşük bir işe verdiği emekler saygıyla ve teşekkürle karşılanmalıdır. Hele onun, bir düşünce emekçisi olarak, alanına özgün ve yaratıcı katkılarda bulunabileceği değerli zamanından ve enrjisinden çalarak bu hizmette bulunduğunu düşünecek olursak, kitaplıklarımıza kazandırdığı yapıtların her birini birer özveri belgesi olarak da değerlendirmemiz gerekir.

İki Felsefe Kitabı

Bu yazıda biri üniversitenin içinden, öbürü dışından iki değerli felsefecimizin ülkemizdeki düşünce yaşamına katkılarından sözetmek istiyorum. Felsefe hâlâ bulutlar, sisler içinde bizde. Ciddi, ağırbaşlı ürünlerin, çevirilerin sayısı o kadar az ki, hâlâ bir *"kendi felsefeleri"*nin varlığını savlayanların bu savları denetleme olanağı bulunmaksızın ortada gezebiliyor, hâlâ dergilerde ipe sapa gelmez felsefe yazıları yayınlanabiliyor ve bir temel düşünce birikiminden yoksun kalmış okurlar, felsefe adına ne idüğü belirsiz ahkâm kesmelerin altında ezilebiliyorlar.

Üniversite mensubu akademik kişilerin çok akademik, çok teknik nitelikteki yapıtları, tezleri zaten okura ulaşamadığı gibi, çoğu zaman bir ön birikim gerektiriyorlar. Bu bakımdan, bir Kant, bir Hegel, bir Nietzsche olmak gibi savları olmayıp da, genel kültürümüze katkıda bulunma çabalarını önde tutanları çok önemli buluyorum ben. Kuşkusuz salt meslekten felsefecileri ilgilendiren özgül ve teknik felsefe sorunları üzerinde çalışmalara da saygım büyük. Ama bu görevlerinin yanında başka bir işlevi de, Türk düşünce yaşamına küçüklü büyüklü somut katkılarda bulunmayı da, yani yaygın bir okur kitlesine seslenebilmeyi de üstlenebil/irler/melidirler diye düşünüyorum.

Bizde bu özlemimin karşılığı olabilecek yapıtlar verilmedi değil. Örneğin Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi* olmasaydı; Türkçede biz ne okuyacaktık, öğrencilerimize ne okutacaktık, felsefe bilgisine sahip olmak isteyenler nereye başvuracaklardı? Nermi Uygur'un Türk *Felsefesinin Boyutları* olsun, *Felsefenin Çağrısı* olsun, *Kuram-Eylem Bağlamı* olsun az şey mi katmıştır düşün dünyamıza? Ya Bedia Akarsu'nun *Ahlâk Öğretileri*, Nusret Hızır'ın *Felsefe Yazıları*? Bütün bunların yanında, andığım kişilerin başka akademik çalışmalarının yankısı ve etkisi daha sınırlı kaldı.

Sözünü edeceğim ilk yapıt, işte her kitaplıkta bulundurulması gereken bir kitap. Selahattin Hilav'ın benzer nitelikteki *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* gibi *100 Soruda Felsefe El Kitabı*'"nın da baskısı yıllardır bulunmuyordu. İlk baskısı 1970'de yayınlanmış olan bu yapıtın "*El Kitabı*" adını taşıması okurları yanıltmasın. Üşengeç, hazırlopçu okurların değil değme felsefecinin yararlanabileceği, yararlanması gereken bir kitap bu. Bir üçüncü baskı için tanıtıcı birkaç not yazınam da yadırganmasın. Çünkü gerçekten de kapakta belirtildiği gibi "*yeniden yazılmış*" bir üçüncü baskı bu.

S. Hilav, türlü dergilerde yayınlamış olduğu yazılarla, dilimize kazandırdığı düşün ve sanat yapıtlarıyla, akademik titri olmaksızın akademik bir kafa yapısına sahip olduğunu tartışılmazcasına kanıtlamış bir felsefecidir. Elimizdeki kitabın içeriğini uzun boylu sayıp dökmek anlamsız olacak. Yalnızca, gerçekten konularını çok iyi inceleyip irdelemiş kendi süzgecinden geçirerek seçik bir biçimde kavramış bir yazarın, gerçek bir felsefenin vazgeçilmez koşulu olan sağlam bir dil bilinciyle, sistematik ve tarihsel yöntemleri bir arada kullanarak bütünlüklü bir felsefe tablosu sunduğunu söyemekle yetineceğim.

Bu tabloda; "*Felsefe Nedir*" başlıklı bölümde bir Felsefeye Giriş dersinin özeti bulunmakta, ilk, orta ve yeni çağ felsefelerini konu alan bölümlerde türlü karşılaştırmalara, filozoflar üzerine getirilmiş yorumlara yer verilmekte, özellikle yeniçağ bölümünde filozofların ve felsefi düşüncenin zincirlenmesi açık bir biçimde gösterilmektedir. 80. sorudan sonra, Hegel'e yöneltilen eleştirilerin açımlanmasıyla başlanarak, altı sorunun kapsamı içinde hiçbir ana sorunu dışta bırakmaksızın bir Marksçılık anlatılmakta, aynı titizlik valoşçu felsefeden de esirgenmemektedir.

94. soruda Marksçılıktan etkilenen kimi çağdaş düşünürler ve Frankfurt okulunun ülkemizde pek az tanınan eleştirel kuramı açıklanmaktadır.

Yazarın özgün görüşlerini de katarak; Türkiye için felsefenin anlamının ne olduğunu, ne olabileceğini tartıştığı "*Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe*" başlıklı son bölümde Türk-Osmanlı toplumunda felsefe-

---

* *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Selahattin Hiav. (3. Baskı) Gerçek Yayınevi, İstanbul, Ocak 1981.

nin yeri; toplum, birey ve felsefe arasındaki ilişki; İdeolojinin farklılaşmamışlığının felsefe açısından önemi; Batılılaşma akımı içinde yer alan felsefi görüşlerin ayırt edici özellikleri; bizde felsefenin geleceği ve görevi üzerine söylenebilecekler ele alınıyor.

Kitaba 37 sayfalık bir *Küçük Felsefe Sözlüğü* eklenmiş olması da, okuyana yanlışsız bir felsefe terimleri dağarcığı kazandırmakta yardımcı olacaktır ki, bu da Türkiye'de neredeyse birincil önem taşıyan bir sorun felsefe için.

Genişletilmiş ve yeni bölümler eklenmiş olarak yayınlanmış *100 Soruda Felsefe El Kitabı*'nı yalnızca bir okur/eleştirmen olarak değil, onbeş yıllık bir üniversite öğretmeni olarak bütün felsefe öğrencilerine ve başka mesleklerden aydınlara (hatta ilk iki baskıdan birini okumuş olanlara da) salık veriyorum.

* * *

Ele almak istediğim ikinci kitap, Necla Arat'ın Türkçesinden okuma fırsatı bulduğumuz bir çeviri felsefe yapıtı: Ernest Cassirer'in *İnsan Üzerine Bir Deneme*'si.

Cassirer yüzyılımız başlarının, etkilerini sonraki on yıllarda da sürdürmüş yeni Kant'çı bir filozofu, *Simgesel Biçimlerin Felsefesi* adlı en etkili olmuş yapıtlarından biri üzerinde ayrıca akademik çalışma yapmış olan Necla Arat, filozofun İngilizce yazmış olduğu, düşün ve kültür çevrelerinin ilgilerini uzun zaman canlı tutmuş olan *İnsan Üzerine Bir Deneme*'yi dilimize kazandırmakla, çağdaş Batı düşüncesiyle kurmamız gereken köprünün ayaklarından birini daha yere bastırıyor.

Sıradan ya da pek çok örneğiyle tanıştırılmış olduğumuz hümanizmlerden biri olarak bakılmamalı bu yapıta. Çağımızın anahtar kavramlarından biri olan "*simge*" kavramının görüngesinden (perspektiv) insana ve insan yaratılarına yeni (hiç değilse bizim için) yaklaşımlar getiren kitabın bölümleri şöyle sıralanıyor: "*İnsan Nedir?*" ana başlığı altında; İnsanın kendiyle ilgili bilgilerindeki kargaşa / İnsanın doğası için bir ipucu: Simge / Hayvansal tepkilerden insansal yanıtlara / İnsansal uzay ve zaman dünyası / Olgular ve ülküler. "*İnsan ve Kültür*" ana bölümü altında ise İnsanın kültür aracılığıyla tanımı / Söylence ve Din / Dil / Sanat / Tarih / Bilim / Özet ve Sonuç.

Bütün bu her biri başlıbaşına bir kitabın konusunu oluşurabilecek başlıkların kitabın bütünselliği içerisinde nasıl kaynaştırıldığını açıklamak üzere; Cassirer'in önsözünden, felsefi düşünüşün biçimlenişi bakımından çok önemli ve anlamlı gördüğüm birkaç alıntı yapmama izin veriniz.

"Ruhbilimsel, varlıkbilimsel, epistemeolojik sorunlarla ilgilenen, Söylence ve Din, Dil ve Sanat, Bilim ve Tarihe ilişkin bölümler içeren bir kitap, en birbirine benzemeyen ve ayrı cinsten şeylerin bir mixtum compositum'u (kamaca karışımı) olduğu karşı-savına açıktır. Ancak okuyucunun bu sayfaları okuduktan sonra bu karşı savı temelsiz bulacağını umuyorum. Çünkü ana amaçlarımdan biri, okuyucuyu bu kitapta uğraşılan tüm konuların eninde sonunda tek bir konu olduğuna inandırmak. Kitapta ele alınan, ayrı konularmış gibi görünen bu konular, gerçekte ortak bir merkeze götüren değişik yollar. Kanımca bu merkezin ne olduğunu bulup belirlemek de bir kültür felsefesinin görevi (ss. 7-8). İki alıntı daha: Ben, ciddi bir şekilde, okuyucularımı dogmatik bir biçemle dile getirilmiş hazır bir kuramı kabul etmeleri için zorlamama yanlısıyım" "Bu yüzden, kendimi en çok borçlu saydığım yazarlardan alıntılar yapmak ve felsefi ilgi bakımından en tipik anlamı taşıyıp bana en anlamlı görünmüş olan örnekleri seçmekle yetindim" (s.8).

Bütün bunlardan sonra bu ilginç ve önemli kitabın tamamının okunmasını salık vermekten başka ekleyeceğim bir şey olmamalıydı. Ama çok önemli gördüğüm bir şey daha var. Çeviri furyası içinde - hepsi olmasa da- pek çok önemli düşünür ve yazar anlaşılması zor, hatta bazen anlaşılmaması daha da iyi (çünkü yanlış anlamaktansa hiç anlamamak yeğdir) olacak bir biçimde aktarıldı dilimize. Cassirer'in bir şansı ise, Necla Arat'ın düzgün, sadık ve akıcı çevirisiyle yayınlanmak Türkiye'de. Cassirer'in şansı ve tabii Türk okurunun şansı! Arat, aslına sadık olayım diye Türkçeyi İngilizcenin kalıplarına zorlamak gibi bir dil fetişizminden uzak durduğu gibi, dil devriminin günümüzde eriştiği başarılardan birinin: *"Türkçe ile felsefe yapılanbilir"*in olgunlaşmış bir örneğini veriyor. Bunu bir rastlantı sonucu aynı kitabın bir bölümünden kimi parçaları çevirmiş olduğum için, sırf merakımdan giriştiğim tümce-tümce bir karşılaştırma sonucunda açık ve somut bir biçimde gördüm. Kutlanacak bir başarı Arat'ınki.

Dil-Kültür-Felsefe Üçgeninde

Türkiye'de sayıları üçü beşi hiçbir zaman aşmamış olmakla birlikte, sağlam felsefeciler, iyi felsefe öğreticileri, İslam ya da Batı felsefesi üzerine dikkate değer incelemeler, araştırmalar yapmış felsefe uzmanları hep olmuştur. Bunlar arasında Nermi Uygur'un ayrıcalıklı bir yeri var. Saydığım etkinliklerin hepsinde varlık göstermiş olmasının yanı sıra, bağımsız ve özgün olarak felsefe üreten bir düşünürdür Uygur. Çağdaş anlamda, sağlam bir uzmanlık temeline dayanarak. dünyadan ve ülkemizden haberlice ve felsefenin *si ne qua non* koşulu aydınlık bir dil bilinciyle bu etkinliği yayın alanına taşıyan bir ikinci özgün düşünürümüz yok.

Kültür Kuramı[1] hem uzman felsefeciler, hem felsefeyle ilgisi profesyonelce olmayan aydınlar için, son derece ilginç tartışma düzlemleri döşeyen bir yapıt. Gittikçe ürkütücü bir hız kazanan kültürsüzleşme sürecinin çoraklaştırdığı düşünce yaşamımıza, ayakları yaşanan dünyadan kesik olmayan bir felsefi yaklaşımın kan ve can nakledeceğinden kuşkum yok. Yeter ki okunsun, düşünülsün, tartışılsın.

Kültür Kuramı; eski ya da yeni kültür öğretileri üzerine çepeçevre bilgiler yansıtan bir başvuru kitabı değil... Genelikle 'kültür' deyimi altında toplanan konuları belli bir bilim uzmanlığının yöntemsel sıkıdüzeninde özetlemek ya da bazı çevrelerce 'kültür felsefesi' diye adlandırılan gevşek tutulmuş birtakım kavramsal yaklaşımları sergilemekle bir alıp vereceği yok" (Önsöz). Yazarın gönlünde kitabına "*Düşünce Yazıları: Felsefe açısından Çağdaş Bir Kültür Kuramına Doğru*" adını vermek yatarmış. Çok daha açıklayıcı ve çağırıcı bir ad olurdu bu gerçekten de. Kitaptaki çokkültürlülük, Türk dilinin felsefesi, ahlakın bi-

[1] Kültür Kuramı, Nermi Uygur, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

limce temellendirilmesi, Russell'ın doğruluk anlayışı, tarih felsefesi vb. konularını derinleştiren bölümler, özellikle aydınların geniş bir kesimine ses yöneltmekte. Bu yapıt için söylenmesi gereken en önemli söz ise, bence şudur: Nermi Uygur'un, bir felsefe yapıtının her şeyden önce bir dil yapıtı olduğu, bir felsefi irdelemenin de her şeyden önce bir dil çözümlemesi olduğu bilinciyle ve bu bilinci yansıtan bir dille kotarmış olduğu, saygın bir düşünme çabasının ve birikiminin ürünüdür *Kültür Kuramı*.

* * *

Dil felsefesi özelikle son 20-30 yıldır, çağdaş felsefenin en ağırlıklı disiplini olmak durumunda. Felsefenin öbür disiplinleri de dil sorunsalının dolayımından bağımsız değiller artık. Dil'in, metafizik yaklaşımlardan arınmış bir biçimde ve başlıbaşına bir görüngü olarak felsefeye konu olması, dilbilimle dil felsefesinin eleleliğini şart koştuğundan, çağcıl anlamıyla dil felsefesi oldukça genç bir disiplindir ve 20. yüzyıl düşüncesi çerçevesi içerisinde dallanıp budaklanır. Bu disiplinin anlamlı olabilecek tarihsel kökenlerini örneğin Platon'da, hatta Locke'da aramak yanıltabilir insanı. Çağdaş dil felsefesinin geçmişle organik bağlantısı ancak, iki yüzyıl geriye atlayarak Wilhelm von Humboldt'a uzanır. İlk dil filozofu, çağdaş dil felsefesinin ilk atası denebilir Humboldt için. Felsefenin bu canalıcı konusuyla ciddi ve kapsamlı bir biçimde ilgilenmek isteyenler için, Bedia Akarsu'nun *Wilhelm von Humbolt*'da *Dil-Kültür Bağlantısı*[2] adlı kitabı çok isabetli bir başlangıç olacaktır kanısındayım. Akarsu'nun açıklayıcı, yorumlayıcı düşünsel çabasıyla, felsefenin güncel sorunlarının tartışılmasına da katkısı olacak bir kitap *Dil-Kültür Bağlantısı*.

Bedia Akarsu, Türkçe felsefe dilinin oluşmasına/gelişmesine belirgin somut katkıları olan bir felsefecimiz. Kültür yaşamımızın en kısır bölgelerinden birini, belki de başlıcasını oluşturan felsefe konularına yaklaşmanın yolu, çağımızda artık, "*evren*"i değil, evrenin dil düzlemindeki izdüşümünü düşünmeye konu etmektir. Bu amaç

[2] Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı. Bedia Akarsu, Remzi Kitabevi. İstanbul 1984.

için, dil sorunun önemini, bir dil filozofunu inceleyerek, yetkin bir dille açımlayan ve vurgulayan bir uzman felsefeciden daha elverişli bir rehber bulmak güç. *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*; Dilin Karakteri, Dille Bireyin Birbiri Karşısında Durumu, Dille Ulusun Karşılıklı İlgileri, Tarih ve Dil, Kültür ve Dil, Devrimler ve Dil gibi bölüm ve alt-bölümlerde, dilin bir kültür ve tarih olgusu olarak felsefe açısından incelenmesinin ilk sistematik örneğini Türk aydınına yetkiyle tanıtan bir felsefe yapıtıdır.

Türk Felsefesinin Boyutları

Son birkaç aydır bazı dergilerde yayınlanan yazılar, düzenlenen açık oturumlar ve tartışmalar, felsefeye çeşitli çevrelerde bir ilgi uyanmaya başladığının belirtisi olsa gerektir. Bu ilginin nedenleri ve amaçları ne olursa olsun; sözü edilen yayınları, tartışmaları izleyenlerde de yansıyacağı ve felsefenin ne olduğu, felsefece düşünüşün kişilere ve topluma nasıl bir çevren (ufuk) sağlayabileceği, Türkiye'de felsefenin bugünkü durumu ve geleceğine ilişkin sorunların sorulmaya başlanacağı umulabilir. Türk kültür yaşamında felsefenin bugünkü durumuyla oldukça cılız kaldığı, epeydir aydınlarımızın çoğu tarafından ihmal edilegeldiği düşünülecek olursa, kültür ve sanat ortamımızda felsefe konusu çevresindeki bu kıpırdanışların bir canlanmaya yol açması sevindirici olacaktır. Ne var ki, en azından bağımsız kafalar ve disiplinli düşünceler gerektiren bu konuda, boş sanılan meydanlara ipsiz sapsız savlar, donuk ideolojilerin güdümünde yorumlar ve bilgi temeli olmayan ahkâm kesmeler ile sahip çıkılmaya kalkışılması da bir o kadar sakıncalıdır. Düşünceyi geriletecek, bağnazlaştıracak ve bir *"müridlik"* kurumu oluşturacak eğilimlerin yol yakınken önünü kesmek, düşünce piyasasına felsefe adına ucubeler sürülmesini ve bunların benimsetilmesini engellemek felsefecilerin ve düşünenlerin görevidir.

Felsefeye bir ilgi ve gereksinme duyulduğu izlenemini uyandıran bu tartışmalar ortamında, Nermi Uygur'un yeni yayınlanan Türk Felsefesinin Boyutları adlı kitabı, konuya iyi niyetle yaklaşmak isteyenler ve gerçekten bazı soruları olanlar için, at izini başka izlerden ayımakta çok yararlı bir kılavuz olacaktır. Nermi Uygur, meslekdaşlarını ilgilendirecek uzmanca çalışmalarının yanı sıra, sürekli olarak, meslekten felsefeci olmayanları da felsefe sorunlarına yaklaştı-

racak, ısındıracak, onlara felsefenin gerekliliğini duyurup gösterecek denemeler, makaleler yayınlayan, üniversitenin dört duvarını aşmış, düşünce hayatımıza emeği geçmiş bir felsefecidir.

Türk Felsefesinin Boyutları da yine, uzmanlara yönelen, *"bilimsellik"* savında bir inceleme değil, deneme biçiminde yazılmış, bütün aydınları ilgilendirecek ve onları güvenilir, sağlıklı bir yaklaşımla Türkiye'de felsefenin durumu ile ilgili saptamalar, beklentiler ve umutlar üzerinde düşündürecek bir yapıttır. Uygur kitabında *"aykırı"* düşünceler öne süreceğini belirtiyor başta. Bu ne bir alçakgönüllülük ne de özenti sözcüğü. Yazar sadece, kendi düşüncelerini, kendi gördüğü sorunlar üzerinde kendi düşünsel çabasının ürünlerini aktaracağını söylemek istiyor. Felsefenin, felsefece bakma ve düşünmenin zorunlu koşulu olan düşünce bağımsızlığını ve buna bağlı olan düşünce namusunu *"aykırılık"* olarak adlandırması, düşünce hayatımızın bugününü yönlendiren ve bir felsefesizlik örneği olan bazı felsefe yazılarına ve tartışmalarına on ikiden isabet eden buruk bir eleştiri, bir sistemdir olsa olsa.

Güncel felsefe tartışamaları için uyarıcı olmak bakımından özellikle kitabın *"Sakınılacak Şeyler"* bölümü, *"Felsefe için bir şeyler yapmak gereğini duyanlar kendilerini uluorta davranışlara kaptırırlarsa felsefeye ne gibi zararları dokunabilir?" "Felsefeyi özgeçmişten devşirilen güçle kalkındırmak isteyenlerin savını çözümleyip eleştirir misiniz?" "Felsefeyi bir model'e başvurarak yüceltmenin ne gibi sakıncaları olabilir"* sorularının karşılıkları okunmalı.

Nermi Uygur'un kitabı, Türk felsefesine bir katkı olarak değil, genellikle felsefe ve özellikle Türkiye'de felsefe konuları üzerinde gerçekten düşünmek isteyenlere birtakım sağlam tutamaklar sağlayan bir hizmet olarak değerlendirilmelidir diyorum.

Soran ve Sorduran Bir Kitap

Kitabın adının, içeriğine ilişkin olarak düşündürdükleri Kuçuradi'nin bu yeni yapıtını, özellikle felsefeciler ve sanatın kuramsal yönüyle uğraşanlar için daha başlangıçta ilgi çekici kılacaktır sanırım. "*Sanat Felsefeyle Bakmak*", felsefeci bir bakışın sanat olgusunu ya da sanat yapıtlarını aydınlatma yönünde sağlayabileceği olanaklardan hiç olmazsa bir bölüğünü tanıtıcı, örneklendirici bir girişimi haber veriyor.

Hemen söylemeliyim ki, felsefenin sanata eğilmesinin yolu tek değildir. En başta felsefeden ne anladığımız, sonra hangi ana çizgilerle belirlenebilecek bir felsefeden yana olduğumuz sanata bakarken taktığımız felsefe gözlüğünün bize göstereceklerini oldukça çeşitlendirecektir. Bunun yanısıra, yalnızca felsefemiz sanata ilişkin yorum ve değerlendirmelerimizi belirlemekle kalmayacak, sanattan anladığımız ve/ya da beklediklerimiz de felsefi yaklaşımımızın doğrultusunu belirleyecektir.

İoanna Kuçuradi, sanat-felsefe (ya da onun yaklaşımını göz önünde bulundurursak, daha doğru olacak bir sıralanmayla, felsefe-sanat) ilişkilerini nasıl bir perspektivden gördüğünü, sanata yaklaşmakta elverişli bir kuramsal taban sağlayacağını düşünerek benimsediği ve doğruladığı felsefenin hangisi olduğunu açıklığa kavuşturacak bir giriş ya da önsöz koymak gereğini duymamış kitabına. Oysa kanımca böyle bir açıklayıcı yazı, öbür yazılarının daha iyi kavranmasına, temellendirmelerinin gerisindeki düşünsel çekirdeğin tanınmasına büyük ölçüde yardımcı olurdu. Yine de kitapta yer alan yazılardan bu çekirdeği ve yazarın temeldeki felsefi yönsemesini çıkarsamamız pek zor olmuyor ve o zaman görüyoruz ki, İoanna Kuçuradi belki böyle bir açıklamanın ille de gerekli olmayacağı düşüncesindedir. Çünkü onun görüşüne göre, benim açıklığa kavuşturulmalarını, be-

lirlenmelerini beklediğim anlamda *"felsefeler"* yok, *"Felsefe"* vardır. Felsefenin sanata bakışı da tek, ele aldığı soruna getireceği *"doğru"* yorum da tektir; böylece *"yorum"* kavramı da gereksizleşerek, yerini tek doğru değerlendirme olanağına bırakmaktadır. Eğer yazıların dayandığı düşünce temelini doğru anlıyorsam, bence Kuçuradi'nin bu görüşü de felsefelerden bir felsefedir.

Böyle bir felsefe anlayışıyla, yansımalarını özellikle sanatta bulduğumuz kimi felsefe sorunlarına ve/ya da felsefenin sanatla örtüştüğü bir alanın sorunlarına, irdeleyici aydınlatıcı bir tutumla eğiliyor yazar. Kitabın ilk yazısı olan *"Trajik"* makale boyutlarını aşarak, başlıbaşına bir inceleme kapsamına ulaşıyor ve yazarın özgün bir kuramıyla karşı karşıya getiriyor bizi. Bu yazıda önce Max Scheler'in ve Friedrich Nietzsche'nin trajik olanda gördükleri sorunlar serimlenmekte, *"Sorun Olarak Trajik"* alt başlığını taşıyan son bölümde ise yazarın kendi düşünceleri; Camus'nün, Dostoyevski'nin, Arıstophanes'in, Molière'in, Shakespare'in, Marlowe'un, Abdülhak Şinasi Hisar'ın, Orhan Veli'nin, Rilke'nin yapıtlarından seçilen örneklerle desteklenerek dile geliyor. Bu yazıda, yazın yapıtlarının yazınsal varoluşlarından çok, insan yaşamının sorunsallık taşıyan bir görüngüsü olan trajikliğin aktörel (ethik) çözümlenmesinde bu yapıtların tanıklığının söz konusu olduğu dikkati çekiyor. Böylece de, kitabın en dikkate değer yazılarından biri olan *"Trajik"* için, *"sanata felsefeyle bakmak"*tan çok, felsefeyi sanatta aramak yöntemi öne çıkıp geçerlik kazanıyor. Bu, felsefeye yazını tanık tutmak eğilimi Kuçuradi'nin başka yazılarında da görülebilir. Örneğin, aynı konuyu farklı yorumlarla ele alan üç yazarın *"Antigone"*lerinden yola çıkarak *"gerçeği yorumlama sorunu"*nu çözümleyen Kuçuradi'nin, Sophokles ve Anouilh ile Kemal Demirel'i aynı bağlama yerleştirmekte sakınca görmemesi bile, yazınsal değerin dilsel gerçeklik alanında değil de, yapıtların izleksel gönderilerinde bulunduğu sayıltısından hareket ettiğini göstermeye yetmektedir. Bu yazının sorunsalı şöyle dile getirilmekte: *"Aynı olayların ve durumların farklı bir biçimde yorumlanması, aynı insanların ve yapıtların başka türlü değerlendirilmesi sık sık rastladığımız bir olgudur. Oysa olaylar aynı olaylar, insanlar da aynı insanlardır; taşıdıkları anlam, ifade ettikleri de-*

ğer de aynı anlam ve değerdir. Onların başka başka görülmesi, onlara bakanların gözlerinin farkından, başka bir deyişle, bakanların yapı bütünlüğünün başkanlığından ileri gelir." (s. 57)

Açıkça görülüyor ki sanatın, ya da daha daraltılmış olarak yazının kendine özgü varoluş koşul ve biçimlerinin felsefece çözümlenmesi, yani dilsel düzlemde gekçekleştirilen bir etkinlik değil; gerçeklik düzleminde yer alan bir sorunsallığın yazındaki izdüşümlerini irdelemeye yönelen bir aktörel araştırmadır İoanna Kuçuradi'nin bu yazıda amaçladığı.

"*Simgesel Anlatışa Yaklaşma*" başlıklı yazı bir yandan yine yazarının yazın anlayışının felsefe anlayışıyla özdeşleştiği, bir yandan da örtülü bir paradoksun; özdeşlerden birinin, öbürünün hizmetine verildiği görüşünün -kendini sezdirmekten öte- iyiden iyiye öne çıktığı bir yazı. Yaşam gerçekliği ile yazın gerçekliği arasında bir ayrım gözetmiyor Kuçuradi. Diyor ki: "*Burada 'şiir' derken, belli bir şeyi anlıyorum: Bu da, insan sorunlarının -yapı ve değer sorunlarının- tek tek örneklerle veya simgelerle anlatılışıdır.*" (s.74). Bu yazıda; şiir, simgesellik, allegori üzerine ileri sürülen düşünceler ile, simgesel anlatışın "*insanla insan arasında esneyip duran uçurumun içine atlamak*" yolunda sağladığı olanaklar üzerine söylenenler ve verilen örnekler iki ayrı tartışma konusu çıkarmaktadır önümüze. En azından; yazınsallığın yapısallığı ile işlevselliği konularının bir bütün olarak mı görüldüğü, yoksa birincisinin, yaşamın anlamına yönelik bir aydınlatma biçimi olarak düşünülen ikincisinin yalnızca bir aracı mı sayıldığı üzerine yazarla tartışmaktan ilginç sonuçlara varılabileceğini düşünüyorum.

Yazınımızda "*yaşam gerçekçileri*" ile "*yazın gerçekçileri*" arasında kimi zaman örtülü, kimi zaman açık biçimde süregelen uyuşmazlıkta Kuçuradi "*yaşam gerçekçileri*"nin yanında yer alıyor ister istemez. İster istemez diyorum, çünkü temeldeki felsefe anlayışı bakımından ters düşmektedir yazar bu öbekte yer alan kişilere. Öte yandan,pek kaba bir ayrımla, yazarları "*toplumcular*" - " *bireyciler*" diye öbekleyenler "*yazın gerçekçileri*"ni "*bireyci*" (doğru adlandırılışıyla ise "bireyselci") saymakta pek kararlıdırlar; acaba yazın gerçekçiliğini yadsıyıp, yaşam gerçekçiliğini benimsemesine bakarak, Kuçuradi'yi "*toplumcu*" mu saymalılar?

Şunu söylemek istiyorum ki, Kuçudari'nin *"Sanata Felsefeyle Bakmak"* adlı kitabı: dünya görüşü, felsefe ve sanat anlayışı, yazarlık biçemi bakımlarından ince elenip sık dokunmaksızın yapılıveren bölümlemeler, sınıflandırmalar üzerinde yeniden düşünülmesi gerekliğini, zorunluluk kertesine vardıran bir yapıt. Kişinin sorunlara kendi gözüyle bakması, değerlendirmelerini kendisinin yapması gereğini bunca vurgulayan ve kendisi gerçekten de bunu yapan yazar, okuru bu yönde düşündürmekle yazılarının dolaysız bildirilerinin yanı sıra bir yan - işlev de yerine getirmiş sayılmalıdır. Düşüncelerini doğru da bulsa, eğri de bulsa okur, Kuçuradi'nin düşündürdüklerini yeniden düşünmek gereksinimini duyacaktır ki, bence bir felsefe kitabının böyle bir işlevi gerçekleştirmesi *"saltık felsefi hakikatlar"* öğretmesinden çok daha önemli, önemliliğin berisinde, çok daha anlamlıdır.

"Değer, Değerler ve Yazın" ile *"Kendini Verme Sorunu Karşısında İki Ozan: Zoe Karelli ve Güngör Dilmen"* adlı yazılarda, yazın yapıtlarından alınan örneklerin, yine aktörel ama önceki yazılardakine oranla, biraz daha bağlamsal bir yaklaşımla çözümlendiklerini görüyoruz. Eğer yazar *"her türlü linguistik, semantik veya strukturalist denen yakaşımlar"*ı aynı kefeye koymayıp, sanat yapıtının yapısı sorununa yaklaşımını N. Hartmann ve R. İngarden'ın metafizik renkleri ağır basan kuramlarıyla sınırlandırmasaydı bu bağlamsal ilgisini içerik çözümlemesini yapısal çözümlemeyle destekleyecek bir irdelemeye vardırabilirdi.

Bu tanıtma yazısının amacı, *"Sanata Felsefeyle Bakmak"*ta irdelenen sorunları burada tartışmak değil, felsefe çevrelerinin olduğu kadar yazın çevrelerinin de dikkatlerini, Kuçuradi'nin ele aldığı konulara çekerek, verimli açılımları olabilecek yazın -felsefe sorunlarının tartışma gündemine gelmesine katkıda bulunmaktır. Çünkü unutulmamalıdır ki, diyorum, felsefe yapıtlarının etkinliğini ve kalıcılığını belirleyen; önerdiği yanıtlardan çok, getirdiği sorulardır. İoanna Kuçuradi'nin dolaysızca sorduğu ve kendi görüşünce yanıtladığı soruların yanı sıra, dolaylı bir biçimde okura sordurduğu soruları da, kitabın bütünlüğü içerisinde düşünülmesi gereken asal öğeler olarak değerlendiriyorum.

Hilmi Yavuz'un Felsefe Yazıları Üzerine

"*Felsefeyi, kuşatıcı bir üst-sorunsal olarak görmek*" Hilmi Yavuz'un felsefeyi alımlayışı böyle. Benimki ise, felsefeyi, çözümleyici bir üst-dil olarak görmek. Bu ikisi birbirine oldukça yakın yaklaşımlar. Daha doğrusu, öyle olduğunu *Felsefe Yazıları*'nı okuduğumda iyice anladım. Son yıllarda okuma fırsatı bulduğum Türkçe felsefe kitapları içinde en ilginci Yavuz'unki oldu. İnceleme, değerlendirme, çözümleme bir ölçüde yapılıyor felsefe alanında. Ama fikir üretimi, özgün yaklaşım yok denecek kadar az. Yani bizde gerçek anlamda felsefe yapılmıyor pek. İşte Hilmi Yavuz'un düşünce hayatımızdaki yeri ve duruşu da, "*Felsefe Yazıları*"nda biraraya getirdiği denemeleri de, bana özellikle bu açıdan çok önemli geliyor.

"*Felsefe Yazıları*"nın son iki bölümü, "*Eleştiriler*" ve "*Bir Tartışma*"yı bu yazının kapsamı dışında bırakıyorum. Gerçi bu bölümlerde de uyarıcı, önemli yazılar yer alıyor, ama dolayımsız düşünce üretiminin ürünlerini kapsayan ilk üç bölüm, kitabın asıl ağırlığını taşımakta.

"Felsefe ve Kuramlar" bölümünün ilk yazısı Kuram-Dil Bağıntısı üzerine. Bu yazıda, üzerinde durmak istediğim düşünce, "*çelişme*" kavramı ile ilgili. Dil'de ve Kuram'da çelişmeden sözedilemeyeceği sayıltısı, her ikisinin de bir ontoloji içermedikleri saptamasından kaynaklanıyor. Gerek kuramlar, gerek diller, gerçeği yansıtmazlar ve yansıtmaya da yönelmezler, doğru. Ancak, çelişme de, ontik değil mantıksal, yani düpedüz dilsel (sentaktik) bir kategoridir. Böyle olunca, gerçeği yansılamayan ya da betimlemeyen birer yapısal bütünlük olarak, dilin de, kuramın da, çelişme ile bir alıp verecekleri yoktur diye düşünmek temellendirilemez bana kalırsa. Nitekim Yavuz'un denediği, epistemolojik ve ontolojik süreklilik ve kopukluk

(süreksizlik) dile getiren dört (beş) önermenin birbirlerine karşı bağlanımsız olup olmamaları durumunun çözümlenmesi yolu, çelişme bağıntısını içerikli olarak düşünmesinden ötürü seçilmiş bir yol. Salt mantıksal, ya da salt dilsel çözümleme -isterseniz bir sentaks çözümlemesi diyelim- böyle bir irdelemeyi, hiç değilse bu açıdan, gereksiz kılacaktı. Buradan sonra, felsefî realizmin tutamaklarının sorgulanmasına geçildikte ise, Yavuz'la ayrıldığım bir yön kalmıyor.

"Kuram-Dil Bağıntısı Üzerine" başlıklı yazının, meslekten felsefeci olmayan okur için ilk uyarıcı önermesi: *"Dil betimlemez, söz betimler"*dir (s. 16). Bu noktada okurun, Saussure'ün *"dil-dil yetisi-söz"* arımına bir başvurup dönmesi gerekecek, ama ondan sonra yazıyı daha bir kavrayarak okuyacaktır.

Yazının, Dil ile Kuram arasında, çelişme bağlamında bir eşyapılılık olduğunu açıklayan son bölümünde ise, Kojève'e göndermede bulunuluyor, *"Vulgar Bilim"* kavramından yararlanılıyor. Öyle sanıyorum ki, *"çelişme"* kavramına ve Kojève ile Hegel özellemelerine hiç başvurmadan da, kuramların ve dillerin gerçeklikle tekabül ilişkisi içinde olmadıkları gibi çok temel bir önemi olan bir felsefe sorununu serimlemek, hem mümkün, hem daha genel bir düzlemde aydınlatıcı olurdu. Bu demek değildir ki, söz konusu yazı felsefe bakımından sakat bir noktadan hareket etmektedir. Tersine, pek çok felsefe sorununun doğru kavranmasına yol açıcı bir tartışmanın, belli bir yaklaşımın açısından, anlaşılır bir dille, teknik olarak serimlenmesi, konu üzerinde düşünenlere yeni bir boyut da sunmuş olmaktadır.

"Marx ve Saussure" başlıklı yazı, yüzyılımızın düşün dünyasını biçimlendirmede en belirleyici rollerden ikisini üstlenmiş bu iki düşünürün sistemleri arasındaki yapısal bağlantı üzerine açık-seçik kavranan, çok ilgi çekici bir yorumun ürünü. Böylesi çalışmalar, araştırmalar yönünden oldukça kısır olan düşünce dünyamızda, *"Marx ve Saussare"* yazısı, ıssız bir adacık gibi kalsa da, umut veriyor. Belki de, önceleri üç beş kişiye ses ulaştırmakla yetinmek zorunda kalmayı göze ala ala zenginleştirebiliriz felsefe etkinliğini ülkemizde. Umut bu ya!

---

[1] *"Felsefe Yazıları"*, Hilmi Yavuz - Boyut Kitapları, Ekim 1997.

"*Sartre ve Freud*" ile Derrida yazıları için de benzer şeyler düşünülebilir. Ne var ki, Türkçe okuyanlar için, malzemeye yabancı olma gibi bir elverişsizlik söz konusu burada. Hilmi Yavuz'un, öteden beri fazla tanıklı, dipnotlu, akademik bir tarzı vardır. Ama ilgili felsefe okurunu daha baştan ürkütmemeli bu. Biraz zorlanmak, bütün bütüne de yararsız değildir.

"*Felsefe ve Kuramlar*" bölümünde, kitabın önceki basımında "*Felsefe Üzerine*" (Bağlam Yay. İst. 1987) yer almayan üç yeni yazı var: "*Marksizmin Doğrulanabilirliği Üzerine*", "*Marx, Hukuk, Etik*", "*Locke ve Lévi-Strauss*", Bunlardan "*Marx, Hukuk, Etik*" özellikle ilgi çekici ve Marksizmin bugün artık nihayet, gerçekten düşünen ve söz konusu kuramı bilimsel ve felsefi çerçevesi içerisinde -ve sadece orada- ele alma imkânına sahip olanlarca tartışılmasına sıra gelmişse, düşünceye ışık tutucu bir yazı. Marksizmin neden kuşatıcı ve bütünsel bir etik'e ve bir hukuk kuramına sahip olmadığı, niçin ancak parçalı (fragmentary) bir ahlâk ve hukuk yaklaşımı oluşturabileceği bu küçük yazı içinde son derece net ve anlaşılır biçimde gösterilmekte.

"*Felsefe ve Antropoloji*" başlıklı bölümde "*Yapısalcılık*" üzerine epeyi kaynakçanın bulunduğu hazır bir ortama, merkezi bir önemi olan, basit ama çok temel bir soru ile giriliyor: "*Yapısalcılık bir kuram mıdır, yoksa bir yöntem mi?*" Gene iyice yoğunlaştırılmış, komprime edilmiş bir yazı okuyoruz. Ama kitabın en uyarıcı yazılarından biri bu.

"*İnsan Doğası Üzerine*" temel bir felsefi antropoloji sorunsalını sorguluyor. Heidegger, Lévy-Bruhl ve Lévi-Strauss'a değinilerek açılıyor konu. Bence, felsefi antropolojinin ve "*İnsan doğası*" sorunsalının günümüz Türk felsefesi içinde de tartışılmaya değer bir yeri var. "*Felsefi Antropoloji*" adlı bir kitabı da bulunan felsefe profesörü Takiyettin Mengüşoğlu ile başlayıp onun öğrencilerinin bir bölüğü tarafından benimsenerek sürdürülen, Prof. Dr. İoanna Kuçuradi tarafından rehabilitasyonu üstlenilen ve canlandırılan bu felsefe yaklaşımı, bizde, temellerini antropolojiden bütün bütüne koparmış, bilimlere sırt çevirmiş ve hemen sadece Alman geleneğine yaslanılarak alabildiğine '*mystifier*' edilmiştir. Hilmi Yavuz'un, felsefi antropolojinin Türkiye'deki alımlanışı üzerine ne düşündüğünü öğren-

mek, bence konuyu tamamlayıcı ve düşünsel etkinliklere bir geri-bildirim (feed-back) vererek belki uyarıcı olurdu.

Bu bölüme yeni basımda eklenen iki yazıdan biri: *"Fikirler ve Sınırlar"*da dile getirilen düşünceler *"aykırı bir final"* ile bağlanıyor: *"Belki de sınırlar ve yasaklar varoldukları için düşünce projeleri varoluyorlar. Ay, öteki yüzü olmadan varolabilir mi? Sınırlandırılmış düşünceler, kendi karşıtlarını üreterek aşılabilmişler. Sınır yoksa, ne aşılabilir ki?"* (s. 66) Doğrusu bu final bana çok *"aykırı"* gelmedi. Ama aklımı yatıramadığım bir başka nokta var. Hilmi Yavuz'un sanki bıyık altından kıs kıs gülerek öne sürdüğü: *"Aydınlanma'nın en az (altını ben çizdim. F.A.) Din kadar yasakçı ve buyurgan"* olduğu! Bunu şöyle temellendiriyor:" *"Din söyleminin Durkheim'dan bu yana 'Kutsal ve Profan' ayrımı üzerine temellendiğini biliyoruz. Gelgelelim, örgütlü din'i eleştiren Aydınlanma'nın da tastamam Kutsal/Profan ayrımı gibi, 'Akıl' ve 'Hurafe' ayrımı üzerine temellendiğini nasıl unutabiliriz? Din Kutsal'a aykırı olanı yasaklıyordu, Aydınlanma Akıl'a aykırı olanı..."* (s.65),. Buna da diyeceğim yok. Ama H. Yavuz insaf etsin. *'Kutsal'* ile *'Akıl'* bir tutulabilir mi? İnanç'a dayalı bilgiyle alışverişi olmayan bir sistem, bilimle desteklenebilir bir sistemle karşılaştırılabilir mi? Hele *"müeyyide"*lere baktığımızda, yasakçılık ve buyurganlığın -eğer gerçekten Aydınlanma'yı da yasakçı ve buyurgan buluyorsak bile- hangisinde tehdit edici olduğunu düşünmek bile yeterince ürkütücü değil mi?

"Felsefe ve Türk Düşüncesi" başlıklı bölümde, Türk düşüncesinin canalıcı sorunlarından birini ele alan bir yazı var: *"Türk Dili ve Felsefe"* "Canalıcı" deyimini rastgele kullanmadım. Şimdi de yazıdan *"canalıcı"* alıntılar vermek istiyorum: *"Türk dilinin kavramsal yoksulluğundan sözedenlerin ölçütü ya bir ölü dil (Osmanlıca) ya da yaşayan bir yabancı dil (örneğin İngilizce) /.../ Öteki dillere bakarak Türk dilini yargılamak, örtük olarak bir dil siyasasını içeriyor. 'Siyasa' derken, dil'in söz dağarına (vocabulaire) indirgendiği, dil derken o dilin sözlüğünün anlaşıldığı bir yaklaşımın altını çizmek istiyorum. Dolayısıyla, Türk dilinde felsefi düşünce üretiminin olanaksızlığı, bu sava göre, bir söz dağarı sorunu oluyor, felsefe de daha geniş bir düzlemden bakarsak, gramere ba-*

ğımlı kılınıyor Oysa Lévi-Strauss'un belirttiği gibi, bütün dillerde söylem ve sözdizimini (syntax), sözdağarındaki boşluk ve eksiklikleri kapattığı gözardı edilmekle kalmıyor, sözdiziminin 'kavramların açıklık ve seçikliklerinden çok şey' yitirmesine yol açtığı da öne sürülüyor. /.../ Görülüyor ki, bazılarına göre sözdizimim, bazılarına göre de söz dağarı, kısaca Türk dilinin grameri, felsefi düşünce üretiminin gerçekleşmesini önleyen bir engel./.../ Bana öyle geliyor ki, Türk dilinin Osmanlıcadaki nüansları yitirdiği ya da İngiliz dilindeki semantik ayrımları veremediği gibi birtakım öncüllerden yola çıkmak, düşünce ve felsefe üretimini gramere (sözdizimi ve sözdağarına) bağımlı kılmanın ötesinde (ki bu Wittgenstein'ın belirttiği gibi, olsa olsa felsefe adına metafizik üretilmesine neden olabilir) felsefeyi dil-içi bir üretim olarak görmeyi de içerir. Oysa felsefe, biliyoruz ki, hem gramerden doğan birtakım sahte felsefe sorunlarının (metafiziğin) çözümlenerek ayıklandığı bir üst-dil düzlemini, hem de bir felsefe söylemini öngörür " (ss. 91, 92, 93)

Bu bilinç, Türkiye'de pek az felsefecide bulunmaktadır. Bugün, dünkünden de az. Yarın için ne denebilir? Belki şu: Hilmi Yavuz'un, yüksek öğrenim düzeyinde felsefe dersleri de veriyor olmasına ne kadar sevinsek azdır. Öğrencileri arasından, bugünkü üniversite eğitimimizin sefaletine rağmen, dil ve felsefe bilinci kazanarak mezun olacaklar çıkabilir. Bir de, üniversitelerimizdeki sefilleştirme eğiliminden en çok nasiplenen (!) felsefe bölümlerinde ders verenler Hilmi Yavuz'u okusalar, dinleselerdi... Yoksa "*Felsefe Yazıları*" bir varak-ı mihr ü vefa mıdır?

Neden mi Bizde Felsefe Yok

Yeni Ufuklar dergisinin Mayıs 1974 sayısında yayınlanan, Hilmi Yavuz'un *"Felsefenin Serüveni"* adlı yazısı ile Köken'in Temmuz 1974 sayısında yer alan Afşar Timuçin'in *"Neden Bizde Felsefe Yok"* adlı yazısı, yazarlarının belli konularda birbirleriyle tartışmış oldukları izlenimini uyandırmaktadır. Afşar Timuçin'in yazısının Hilmi Yavuz'a bir yanıt olması muhtemeldir. Benim niyetim bu tartışmaya katılmak değil, çünkü tartışılan sorunun ana çizgilerinde, tartışılmayı gerektirecek bir yön görmüyorum. *"Felsefenin mithos'cu düşüncede mi, metafizikte mi, bilgi kuramında mı yoksa ahlakta mı, temellendirileceği sorusu"*nun[1] yanlış konuluşu, fiilin gelecek zamana işaret etmesi ile açıklık kazanmaktadır. Bu sorunu tartışmak, Hilmi Yavuz'un da belirttiği gibi, boşuna bir çabadır. Çünkü söz konusu olan, kolları sıvayıp bir felsefe kurmaya girişmek ve bu felsefeyi temellendirmek için mithos'cu düşünce, metafizik, bilgi kuramı ya da ahlâk seçeneklerinden biri üzerinde karar kılmak değildir. Felsefenin tarihine eğilindiğinde, soruna böyle bakan bir tek filozof görmek olanaksızdır. Oysa Afşar Timuçin, felsefenin ancak bir bilgi kuramı ile temellendirilebileceği savındadır ve felsefenin tarihinde rastlanan temellendirmelerden, bilgilerden ve sorunlardan değil, bir *"dictum"*dan hareket ettiği için, elinde Occam'ın usturası ile felsefeyi ve filozofları cesaretle budamaktadır.

Benim konum, söz konusu iki yazıda tartışılan sorun olmadığından bu sorun üzerinde daha fazla bir şey söylemeyeceğim. Ancak Afşar Timuçin'in yazısı bana başka bir bakımdan üzerinde durulmaya değer görünüyor. *"Neden bizde felsefe yok?"* sorusu, felsefeciler için ol-

[1] Yeni Ufuklar, Mayıs 1974, Felsefenin Serüveni, Hilmi Yavuz

duğu kadar, bütün toplumumuz için de önemli bir soru. Timuçin yazısında bu sorunun cevabından çok, genel olarak felsefeden ne anladığını (ve onun ifade tarzından çıkardığımıza göre; ne anlaşılması gerektiğini) anlatıyor. Böylece bu yazı, başlığıyla olduğu kadar içeriğiyle de neden bizde felsefe olmadığını düşünmeye yöneltiyor insanı.

Biz felsefe sözcüğünü çok severiz, çünkü bu sözcük pek yumuşak başlı görünür bize ve meslekten felsefeciler olsun, başka meslekler-den aydınlar olsun hatta sokaktaki adam olsun pek çok kişi, canının istediğine, aklının kestiğine felsefe adını vermekte sakınca görmez. Fikir, inanç, görüş, ilke, tutum, ideoloji, kanı vb. yerine "felsefe" dediğimiz gibi, ciddi bir *"felsefe öğretimi"* görmüşsek, akımlardan birinin açısına yerleşerek o açının içerisindekilere felsefe, dışında kalanlara felsefe değil deriz. Anlaşılmaz ve bulanık ya da "derin" görünen şeylere de felsefe deriz.

Böylece *"felsefe"*yi bir zümrüdüanka kuşu haline getirmişizdir. Bu zümrüdüanka kuşuyla ilgili birkaç eğlendirici anım da var. *"Rüzgar Gibi Geçti"* filminin İstanbul'da gösterilen çekimini seyredenlerin dikkatini çekti mi bilmem; oyunculardan biri diğerine *"Don't talk nonsense"* (saçmalama) diyordu. Filmin lejandında ise bu söz Türkçe'ye *"felsefe yapma"* diye çevrilmişti. Bizde felsefe adına yazılıp çizilenlere bakılırsa çeviriciye hak vermemek elde mi? Bir başka anım da felsefe *"okumuş"* bir meslekdaşımdan aldığım bir mektupla ilgili. Ben bir yazımda *"hiç bir felsefe dilin mantıksal analizinden ibaret değildir"* demiştim. Felsefeyi dilin mantıksal analizi olarak gören akımı *"tutan"* arkadaş da -takım tutar gibi akım tutmak da felsefeciliğin şanındandır- pek alınmış olacak ki bu söze, bana şöyle yazmış; *"Felsefe diye belirli bir şey var mı ki, sen bazı şeylerin felsefe olmadığını söyleyebiliyorsun?"*

Evet felsefe diye belirli bir şey vardır ve böyle olunca da onun ne olduğu, ne olmadığı hakkında doğru ya da yanlış olabilecek şeyler söylemek olanaklıdır, söylenenlerin doğru olup olmadığına karar verdirici ölçüt de bu bilgi alanının kendisidir. Ne olması gerektiği ise *"kalp bir problem"*dir çünkü felsefe 26 yüzyıllık tarihiyle bir olgu olarak karşı karşıya bulunduğumuz bir bilgi alanıdır, yoktan var edilmesi tasarlanacak bir kalkınma planı hedefi değildir.

Sayın Timuçin'in yazısına çözümleyici bir bakışla eğilirsek bu yazıda felsefe hakkında yanlış şeyler söylendiğini ve söylenenlerin spekülasyon olmaktan öteye gitmeyen örneklerle pekiştirildiğini göreceğiz.

"Şu iki şeyi birbirine karıştırmamalı: Felsefe yapmak başka, filozofça konuşmak başkadır" diyor yazar. Peki felsefe yapmak nedir, filozofça konuşmak nedir? Hangisi yeğleniyor bu yazıda? Okumaya devam ettiğimizde anlıyoruz ki felsefe yapmak yeğleniyor ve *"Felsefe yapmak... önceki bilgilerle ilgili bir toplu görüşe sahip olmak ve bu toplu görüşten kalkarak özgün görüşler ortaya koymaktır. Felsefe yapmak yeni bileşimlere varmaktır"* diye bir tanım getiriliyor. Bu tanıma bakılırsa *"felsefe yapmak"* pek öyle övülesi bir etkinlik gibi görünmüyor. Yaratıcılığı, yeni ve doğru bilgi ortaya koymayı, ya da bir sorun görüp onu açıklamayı ve çözümlemeyi kapsamına almıyor. Bu bakımdan Kierkegaard Pascal, Nietzsche (Afşar Timuçin'in felsefe yapmadıklarını söylediği bu filozoflar) lehine bir durum çıkıyor ortaya gerçek felsefe söz konusu olduğunda.

"Önceki bilgilerle ilgili toplu bir görüşe sahip olmak" ne demektir? Bilgilerle, yani ortaya konmuş tek tek *"bilgi"*lerle ilgili görüşler olurmu? Bunlar ya bilinir ya bilinmez, ama bunlarla ilgili görüş, hele toplu bir görüş nasıl olur? Ancak şöyle bir şey olabilir bu -ve bizde *"felsefe bilmemek"*ten çoğunlukla bu anlaşılmaktadır: Felsefe tarihlerine bakarsanız, *"Platon idealistti. Hume empiristti, Bergson intuitionistti, vs. vs." "İdealism varlığın özünün idea türünden, materyalism madde türünden olduğunu söyler. Bilginin akılla elde edilebileceğini düşünenler rasyonalist, deneyle elde edileceğini düşünenler empirist, sezgiyle kavranacağını düşünenler intuitionisttir vs. vs."* türünden basmakalıpları kafanıza yerleştirirsiniz, işte size *"toplu bir görüş!"* Bu *"toplu görüşten kalkarak özgün görüşler ortaya koymak"* mümkün müdür? Hangi filozofun hangi yapıtına baktığımızda böyle bir iş yapıldığını görebiliriz? Platon, Aristoteles, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, Marx, daha niceleri, kendilerinden önceki bilgiler *"hakkında toplu bir görüş"*ten kalkarak mı özgün görüşler ortaya koydular? Sonra özgün görüşler ortaya koymak yeni bileşimlere var-

mak mı demektir? Yine sormak gerekir: Hangi filozofun felsefesi yeni bir bileşim niteliğindedir? Ayrıca söz konusu olan, nelerin bileşimidir önceki bilgilerin mi, görüşlerin mi yoksa... yoksa kavramların mı? Herhalde Afşar Timuçin bu sonuncusunu kasdediyor. Çünkü yine yazısından anlıyoruz ki, ona göre *"filozof kavramlarla çalışır."* Dolayısıyla felsefe de kavramlarla kurulan bir yapı oluyor. Bu felsefe ve filozoflarla ilgili çok yaygın bir anlayıştır ve tamamen yanlıştır. Afşar Timuçin'in kavramdan ne anladığı üzerinde durmakta da yarar var. *"Kavramlar her biri bir bilgi birimi olan yapı taşlarıdır. Her kavram artık bölünemeyen bir bilgi birimidir"* deniyor. Bilgi birimi ne demek olabilir? Kavram, bilgi ve birim kelimelerinin ne demek olduğunu az çok biliyoruz ama yukarıdaki cümleyi yine de anlayamıyoruz. Bir bilgi örneği düşünelim *"Su iki molekül hidrojen, bir molekül oksijenden birleşmiş bir maddedir"* Şimdi bu bilginin *"artık bölünemeyen birim"*i hangi kavramdır? Bu bilgi kaç birimlik bir bilgidir? İçinden çıkılır gibi değil!

Somut kavramlar ve soyut kavramlar ayrımını yaptıktan sonra Timuçin *"Felsefenin işleyeceği ve işlemekte olduğu kavramlar soyut kavramlardır"* diyor. Soyut kavramla da ne kasdettiği açık değil. Verdiği örneklere bakılırsa, *"felsefe"*, *"diyalektik"*, *"metafizik"*, *"monad"*, *"kedigiller"* soyut kavramlar. Bunlar arasında bir ortaklık bularak felsefenin neyle uğraştığını anlamaya çalışsak, yine olmuyor. Felsefe bir bilgi alanı, diyalektik bir metod, monad Leibniz metafiziğinin temelinde yer alan bir betimleyici açıklama unsuru, kedigiller omurgalılar içerisinde yer alan bir alt sınıfın adıdır. Bunlar bizi felsefenin neyle uğraştığını öğrenmek yolunda nereye götürebilir?

Üstelik Afşar Timuçin'e göre *"insan bilimleri de soyut kavramları işleyen bilimler"*miş. Böylece insan bilimlerinin de durumu karışıyor. Felsefe de, insan bilimleri de soyut kavramları işlediklerine göre aralarında nasıl bir ortaklık, nasıl bir ayırım görülmektedir? Bizde neden felsefe olmadığını araştıran bu yazıda en iyi niyetli ve en yorumlayıcı bir bakış için bile, açıklayıcı ve ipucu oluşturabilecek bir görüşe rastlamak olanağı yoktur. Oysa bu yazı, ilk bakışta açıklıklar

arayan, karıştırmaları , yanlış anlamaları önlemek isteyen bir tutumla yazılmış gibi görünmektedir. Örneğin denmektedir ki: *"Dikkat etmemiz gereken bir nokta var: Fikir ile kavramı, birbirine karıştırmamak zorundayız. Fikir kişiye göre değişiklikler gösterir, kişisel özelliklere sahiptir. Kavram öyle değil, kavram kişiselliğin dışında kalır. Benim özgürlük fikrim bir başkasının özgürlük fikrine benzemeyebilir, ama özgürlük kavramı hepimiz için ortak bir yapı olarak belirlidir, kesindir."* Güzel. Ama nasıl oluyor da özgürlük kavramı, yani özgürlükten ne anlaşılacağı, belirli ve kesin olduğu halde, birimizin özgürlük fikri bir başkasınınkinden farklı olabiliyor? Olabiliyor, çünkü *"özgürlük fikri"* ya da *"benim özgürlük fikrim"* diye birşey yoktur. Burada kastedilmek istenen *"özgürlük hakkındaki düşünce ya da fikir"*dir, özgürlükten benim ya da bir başkasının ne anladığıdır. Değişen budur. Değişmeyen ise özgürlüğün ne olduğudur. Nitekim Afşar Timuçin'in deyişiyle, kendisinin *"felsefe fikri"* -doğru ifade edilişiyle onun felsefeden anladığı- ile felsefenin ne olduğu arasında önemli farklar bulunması, fikir ile kavramın birbirine karıştırılmasından değil realiteyi kavram olarak görmekten ileri gelmektedir.

Bu yazı cümle cümle ele alınmalı; her cümlenin kendi başına anlamının ne olduğu ve önceki ve sonraki cümlelerle ilişkisi üzerinde durulmalıdır. O zaman görülecektir ki, bu yazıda belirli ber anlamda *"felsefe yapılmakta"*, aslında ise, gerek felsefe gerekse felsefenin içinde yer alan konular hakkında zaten bulanık olan düşünceleri büsbütün bulandırmaktan başka bir şey yapılmamaktadır. Bu yazıda söylenenlerin üzerinde teker teker durmak, çözümlemesini yapmak, tartışmaya girmek değil amacımız. Biz sadece bir - iki noktaya değinmekle yetindik. Bunu da neden bizde felsefe olmadığının biraz olsun anlaşılması için yaptık. Yoksa -gerçi o Nietzsche ile Politzer'i aynı kefede tartmakta, Kierkegaard'ı, Pascal'i felsefe yapmayıp, filozofça konuşmakla suçlamakta bir sakınca görmüyor. Empedokles'i bir kalede filozofluktan atabiliyor ama- amacımız Afşar Timuçin'in felsefeciliğine toz kondurmak değildi.

"Cogito'yu yeniden bulana güleceklerdir" diyen yazara, *"Cogito"*nun bulunması söz konusu olan bir gerçeklik olmadığını ve kimsenin onu yeniden bulması olasılığı bulunmadığını hatırlatmakta bir yarar yok

fakat *"felsefeyi yeniden bulmak"* sayılmayacağı ümidiyle felsefenin hiç olmazsa ne olmadığı hakkında meslekten felsefeci olmayan okurlara birkaç uyarıda bulunmanın bir sorumluluk olduğuna inanıyorum.

Felsefe kavramlarla kurulan bir yapı değildir. Filozof *"doğru bilgiler derlemeye yönelen"* biri değildir. *"Felsefe yapmak yeni bileşimlere varmak"* değildir. Hiç bir filozof *"önceki bilgilerle ilgili toplu bir görüşten kalkarak"* felsefe yapmaz. *"Felsefe yapmak demek, psikolojiyle sosyolojiyle, mantıkla, bilimler felsefesiyle içli dışlı olmak demektir."* sözü bir zorunluluğu dile getirmez. Herhangi bir felsefe sorusunun -bu arada *"varoluş özden önce mi gelir?"* sorusunun da- *"bizim sorumuz"* olup olmadığı söz konusu edilemez.

Bütün bunları neye dayanarak söylediğim sorulacak olursa, bu yazımı okuyan herkese, hiç olmazsa belli başlı filozofların yapıtlarını okumalarını ve onların hareket noktalarını, kaygılarını, amaçlarını ve ortaya koyduklarının anlamını kendi gözleriyle değerlendirmelerini salık vermem gerekir. Ama böyle bir çalışmaya girişmek; felsefe hakkında doğru bir düşünceye varmakta, felsefi bir bakma tarzı kazanmakta hatta ileride bir gün bizde de felsefe olmasını hazırlamada çok yararlı da olsa, süphesiz böyle bir tutumu yerleştirmek için bizlerin yazılarımız yeterli olmayacaktır. O halde sorunu askıda bırakıp okuyanları yokuşa sürmüş olmamak için en azından, Timuçin'in yazısı vesilesiyle yukarıda sıraladığım yadsımaların karşılığında, doğru olanlarını da özetle sıralamalıyım. Bu söyleyeceklerimin filozoflarla, felsefe sorunlarıyla, felsefe yapıtlarıyla doğrulanmaya açık oldukları şüphesizdir, ama felsefe ve filozoflar hakkında yazılanların pek çoğu ile çürütülebilirler.

Felsefe kavramlarla değil, gerçeklikle (realiteyle), varolanlarla ve olup bitenlerle ilgilidir. Varlık, değer ve bilgi sorunlarıyla ilgili bilgilerin alanıdır. Filozof doğru bilgiler derleyen değil, doğru bilgiler getiren, sorun gören ve çözümleyen kişidir. Felsefe yapmak yeni bileşimlere varmak değil, varolan her şeyin yapısını, özünü araştırarak bunlarla ilgili sorunlara eğilmektir. Filozoflar bir görüşten değil, saptadıkları, gördükleri bir felsefe sorunundan hareket ederek felsefe yaparlar. Felsefe sorunlarının araştırılması sorunun türüne ve

özelliklerine göre psikoloji, sosyoloji gibi bilimlerle -sadece bunlarla değil, doğa bilimleriyle de, tarihle de, ekonomiyle de, hukukla da- işbirliği yapılmasını gerektirebilir ama *"içli dışlılık"* bir zorunluluk değildir ve hele felsefe yapmak demek, bu bilimlerle içli dışlı olmak demek hiç değildir. Felsefe sorunları için *"bizim sorumuz"* olup almamak söz konusu değildir. Çünkü felsefe sorunları yerel sorunlar olamazlar. Varlıkla, bilgiyle, değerle ilgili sorular tüm insanlıkla ilgili sorulardır. *"Erdem nedir?"* sorusu, *"Bilginin sınırları nedir?"* sorusu, *"Neyi bilebiliriz"* sorusu ne kadar bizim sorumuzsa, varoluş sorusu da -bu soruyu varoluşçular gibi koyma ve cevaplandırma zorunluluğu yoktur ayrıca- o kadar bizim sorumuzdur. Yeter ki biz, *"bizim sorumuz, başkalarının sorusu;"* ayrımını yapmadan önce ve öncelikle felsefe soruları üzerinde düşünmek isteyelim.

Timuçin, *"siz artık bir Anaximandros, bir Bacon, bir Berkeley, bir Descartes, bir Kant, bir Feuerbach olma şansını yitirdiniz"* diyor. İnsan bu haber karşısında birden üzülür belki ama, Descartes'in Descartes, Kant'ın Kant, Feuerbach'ın Feuerbach olmaktan başka şansları varmıydı ki, bu bir şans ve şans yitirme sorunu olsun? Devam ediyor; *"Sizin felsefeniz onlarınkinden biraz daha karmaşık, biraz daha çok yönlü bir felsefe olacaktır."* Neden? Çünkü artık bilgisayar, radyo, penisilin varmış. Radyo ile penisilini bilmem ama, kavramlarla uğraşan, onlarla bileşimler yapan, onlarla yapılmış bileşimlerden hareket eden bir felsefe için, yani Afşar Timuçin'in felsefe dediği *"işlem"* için bilgisayar, gerçekten de *"daha karmaşık, daha çok yönlü"* bir işlem olma olanağını sağlayabilir, hatta bizzat kendisi filozof olabilir!

"Bizde bir felsefe kurulacaksa..." diyor Timuçin. Zannedersiniz ki, sınırlı sorumlu kooperatif, Devlet Güvenlik Mahkemesi ya da Yüksek İslam Enstitüsü gibi bir kurum kurulacak da statüsünün ne olacağı tartışılıyor. Öyle ya soyut kavramlarla türlü türlü yeni bileşimler yapmaksa felsefe oyunun kurallarına göre kurulur tabii.

"Neden Bizde Felsefe Yok" adlı yazısını şöyle bitiriyor Afşar Timuçin: *"Koşullar elverdiği zaman bizde de felsefe olacaktır. Bizde felsefe yok çünkü gelişmiş bir toplum değiliz, yaşayışını karmaşıklaştırmış ve kavramlaştırmış bir toplum değiliz, kendi sorunlarını köktenci bir tutum-*

la paranteze almış bir toplum değiliz." Bu cevap, büyük bir olasılıkla Timuçin'in de teslim edeceği gibi, hiç doyurucu bir cevap değil. Koşullar ne zaman elverecek acaba? Koşullarla felsefi düşünce arasındaki diyalektik etkileşimi tek yanlı mı görüyor yazar? "*Gelişmiş bir toplum değiliz*" evet, ama madem ki felsefi düşüncenin "*karmaşıklaşması ve çok yönlü olması*" bilgisayara, penisiline, radyoya, televizyona, libidoya, cogitoya bağlı, bunlar bizde yok mu, biz yaşayışımızı "*karmaşıklaştırmış*" değil miyiz bu anlamda?

Yaşayışını "*kavramlaştırmış*" bir toplum olmaya gelince, Sayın Timuçin önce felsefeyi kavramlaştırdı, şimdi de yaşama el uzatıyor. Kavramsal bir yaşam, kavramsal bir felsefeden de yapay olurdu oysa. Ve felsefenin kavramlarla değil gerçeklikle ilgili olduğundan dahada açıktır ki, kavramlar değil gerçeklik yaşanır.

"*Kendi sorunlarını köktenci bir tutumla paranteze almış bir toplum değiliz*" sözü ise, nereden bakılırsa bakılsın çıkmaza götürür. Kendi sorunlarımızı ilgi alanımızın dışına mı itmeliyiz bizde felsefe olması için? Timuçin'in yazısının bütününden bunun tam tersi kanıda olduğu anlaşılıyor. Bu kanısını "*Her çağ herşeye kendi açısından bakar*" ya da "*Çağ ne kadarsa filozof o kadardır*" gibi aşırı ifadelerle dile getirmediği sürece haklıdır da! Ama "*paranteze almak*"; felsefede fenomenoloji okuluna bağlı filozoflar ve özellikle Husseri tarafından kullanılan teknik bir terimdir ve üzrine eğilinmeyecek, öze ilişkin olmayan eğeleri ilgi alanı dışında bırakmak demektir, başkada hiç bir şey demek değildir. Demek ki kendi sorunlarını, hem de köktenci bir tutumla, ilgi alan dışına itebilen bir toplum olduğumuz zaman felsefe yapacağız!...

Bizde felsefe yok. Bunun pek tabii ki tarihsel toplumsal, kültürel bir çok derine inen nedeni vardır. Ama her şeyden önce; "*barut yok*" örneği, felsefe yapmak şöyle dursun, felsefenin ne olduğu hakkında açık ve doğru bir fikrimiz, ortaya konan felsefi bilgilere saygımız ve felsefenin sorunlarından haberimiz yok!

İstim arkadan gelmez!

Ismarlama Felsefe Kitabı

Liselerde sürdürülegelen felsefe öğretimi, yıllardır bilimin ve felsefenin yüzyılımızda ulaştığı düzeyi tutturamamaktadır. Lise felsefe kitaplarında 1957'den bu yana yirmi yıldır, hemen hemen doksan yıl öncesinin Fransa'sında benimsenmiş ve bugün her yerde çoktan terkedilmiş olan dar bir pozitivist anlayışın açısından kaynaklanan bir müfredat izlenmektedir. Kitaplar buna koşut olarak, köhne ve üstelik de yanlış, yetersiz, sığ bilgilerle doldurulmuş, insanlığın gelişmesi sürecinde özeksel bir önem taşıyan felsefi düşünce, tanınmaz kılığa sokularak, skolastik bir anlayışla öğrenciye *"yutturulmaya"* çalışılmıştır. Bu haliyle felsefe; öğrencilere bir felsefe kavrayışı, sorunlara felsefe açısından yaklaşma olanağı sağlamaktan çok uzak olduğu gibi, bir düşünce disiplini, bir temel kültür öğesi olmaktan da çıkmış; birbirini çelen bir görüşler ve akımlar keşmekeşi, bir yığın lafazanlık, ne idüğü belirsiz bir saçmalıklar öyküsü olmuştur. Türkiye'de yerleştirilmek istenen köhne ve çarpık bir felsefe anlayışı, lise eğitiminden başlayarak kimi üniversitelere de kol atmış gelenekleşmeye yüz tutmuştur. Bugün özellikle lise felsefe eğitiminin planlanmasında alan, salt bu geleneğin tornasından çıkmış "felsefeci"lere açık tutulmakta, gerçek anlamda bir felsefe kültürüne, çağdaş bir felsefe anlayışına sahip kişilere, liselerdeki felsefe eğitiminin ve öğretiminin düzeltilmesine ve programlanmasına etkin olarak katkıda bulunma olanağı tanınmamaktadır. Nitekim bugüne kadar süregelen yararsız ve hatta zararlı felsefe öğretimi ile de yetinmeyen MC Milli Eğitimi, yeni lise felsefe kitabını, unvanıyle de ağırlığını koyacak bir profesöre ısmarlamayı uygun görmüş ve doğal olarak, bu kitabı, Prof. Nusret Hızır, Prof. Dr. Nermi Uygur, Prof. Dr. Macit Gökberk, Prof. Dr. Bedia Akarsu gibi ilk akla gelecek, ülkemizde felsefe

kültürünün ve felsefi düşüncenin gelişmesine değerli katkıları olan kişilere değil, Prof. Dr. Mubahat Küyel'e yazdırmıştır.

Basında ve kamuoyunda: Alevi yurttaşları inciterek asılsız savlar ileri sürmesi ve mezhepler konusunda tarihsel gerçekleri saptırması yönünden olumsuz yankılar uyandıran *Felsefeye Başlangıç* kitabının, sadece bu yönüyle değil, tümüyle ele alınması gerekmektedir. O zaman görülecektir ki, Prof. Dr. Küyel'in kalemi salt bölücülükle yetinmemekte, bilime, felsefeye ve Türkçeye de kıymaktadır.

Bu kitabın; diliyle, içeriğiyle, felsefe ve felsefe sorunlarına yaklaşımıyla gençleri daha lisede *"zapt-ü rabt"*ta alıp, MC "felsefesine" göre yoğurmakta, günün iktidarına önemli bir hizmette bulunduğunu yadsınmayacak bir gerçektir. *"Bugünkü Türkiye'den daha küçük bir Türkiye'ye rıza göstermeyen bir anlayış ve anlatış bütünlüğü içinde.. eğitimimizi 'milli' hüviyetine kavuşturmak ve muhtevasını da kendi gerçeklerimizin ifadesine imkan ve zemin hazırlayacak duruma getirmek maksadıyla tertiplenen"*[1] bu kitabın, kimlerin *"gerçeklerini"* ifade etmek üzere, neyi *"tertiplediğine"* bu yazının sınırlı çerçevesi içerisinde, sadece birkaç küçük örnekle değinmek istiyorum. Bu örnekleri gerektiğinde rahatlıkla, kitabın tümünü kapsayacak ölçüde çoğaltabilirim.

Felsefeye Başlangıç kitabında, miyadını çoktan doldurmuş olan 21.9.1957 tarihli müfredat terkedilmiş, yerine ondan da uygunsuz ve geriye dönük bir program izlenmiştir. Tarihsel esasa göre yazılan bu 182 sayfalık kitapta; ilkçağ felsefesine 30 sayfa, ortaçağ felsefesine -İslam ortaçağı için 31, Hıristiyan ortaçağı için 5 sayfa olmak üzere- 36 sayfa, yeniçağ felsefesine 51 sayfa yüzyılımız felsefesine ise 12 sayfa ayrılmıştır. Öte yandan, sedece Fârâbi'ye ayrılan bölüm 12 sayfa tukarken, Hegel'e ayrılan bölüm 8 sayfa, Marx'a ayrılan bölüm 6 sayfadır. Fenemonoloji için 1, varoluşçuluk için 2 sayfa yeterli görülmüştür. Bu sayılara bakılarak, çağımız felsefesi için bir Sühreverdi'nin bir İbn Arabmi'nin, bir Gazâli'nin: Nietzsche'den, Husserl'den Feuerbach'tan, Mach'tan, Engels'ten Sartre'dan... daha önemli, daha etkili görüldüğü sonucuna varmak mümkündür. İçerik bu kanıyı destekleyecek niteliktedir.

İlkçağ felsefesinde Sokrates öncesi flozoflara hiç yer verilmemiş, yeniçağda Hume'dana başka hiç bir empirist düşünür tanıtılmamış,

böylelikle materyalist düşüncenin kitaba giren tek temsilcisi olan Marx, yerden bitirilip, yere batırılmıştır. Ortaçağ felsefesi salt İslam düşüncesinden ibaret imiş gibi gösterilmek istenmiştir. St. Augustinus, St. Anselmus, Albertus Magnus, Aquinolu St. Thomas, Duns Scotus, Ockkamlı William gibi belli başlı ortaçağ filozoflarından -her halde kur'aya baş vurularak- sadece St. Thomas anlatılmıştır. Yeni ve yakınçağlardan örnekler alınırken pek çok önemli filozof ve akım ihmal edilmiştir, seçilenler ise çok belirgin bir yan tutmayla yansıtılmıştır.

Üniversite öğretim üyesi, yani bir araştırmacı olan yazar, öğrencilere filozoflardan birer metin parçası örneği vermek gerekğini duymuş, ama bu metinleri, hangi kitabın hangi çevirisinin neresinden, hangi düşünceye örnek olmak üzere aldığını belirtmek zahmetini esirgemiştir. Filolojik çalışmalara felsefe araştırmalarından daha çok ağırlık verdiği bilinen İslam Felsefesi uzmanı profesör, kitabında transkripsiyon kurallarını hiçe saydığı gibi, hiç bir yazım kuralına da bağlı kalmamaktadır. Örneğin *"Pythagoras"* diye transkripsiyonla, ya da *"Pitagoras"* diye okunduğu gibi değil, Pithagroras diye kuralsız bir şekilde yazmış, Eudoxos ve Odoxos diye iki ayrı kişiden (!) söz etmiştir. Bunlardan başka, Platon'u Ariston ve Perikton adlarını taşıyan iki babadan, herhalde anasız dünyaya getirmiş (her iki adın Yunanca erkek adları için kullanılan yapıya uygun olduğu görülmektedir). Attikos diye bir yarımadadan ve Gamus diye bir kentten söz ederek, coğrafyanın tanımadığı yerler bulgulamıştır (Yarımadanın adı Attika, kentin adı Samos olacaktı).

"Felsefe"nin Yunanca "Philosophia" sözcüğünden *"sevgi"* anlamına gelen *"philos"* ile *"bilgelik "* anlamına gelen *"sofos"* sözcüklerinden birleştiğini ileri sürmüş, bu dikkatsizliğini birçok kez yinelemiştir. Oysa *"bilgelik "*in karşılığı olarak *"sophos"* değil, *"sophia"* sözcüğü gösterilmeliydi,. Fransızcası *"empirisme"* olan sözcükten türeyen *"empirisme"* ve *"empiriste"* sözcüğü gösterilmeliydi. Fransızcası *"empirisme"* olan sözcükten türeyen *"empirisme"* ve *"empiriste"* sözcükleri çok yerde amprik ve amprist olarak geçmekte, (p) den sonraki (i)'nin okunurken de telafuz edildiği halde niçin yutulduğu anlaşıl-

mamaktadır. Bütün bunlar, lise öğrencisinin yeni karşılaştığı ad, sözcük ve terimleri yanlış öğrenmesine ve doğrularıyle karşılaşınca yadırgamasına yol açacak önemli hatalardır.

Bunlardan da önemli olan ve felsefi düşünüşün kazanılıp kullanılmasında belkemiği işlevi yüklenen "dil " sorununa gelin, Mubahat Küyel'in dil tutumu ve sonuç olarak yazarken kullandığı dil, tam bir keşmekeş görünümü sunmaktadır. Sözcüklerin seçiminden sözdizimine, cümle kuruluşuna kadar uzanan bu *"kaos"*tan birkaç örnekle yetinelim. Kitapta kullanılan sözcük ve terimlerin büyük çoğunluğu, MC'nin karşıdevrimci dil politikasını destekleyici, taçlandırıcı niteliktedir. Türkçe karşılıkları çoktan beri yerleşmiş olan ve yazarca da bilindiğine yer yer tanık olunan: İdrak, cevher, zaruri, kanun, muhteva, sûret, tarif, prensip, irca etmek, gaye, ilim, müdrike, fert, müşahhas, vecd, cemiyet, vâkıa, nevi, unsur, mesele, şuur, aynileşmek, tahlil, muhtemel, fail, suni, gaî, sûri, hunarrik, zıü, tercüme, tatbik vb. gibi yabancı sözcüklerle dolup taşan bu ders kitabının yazarı, sık sık da kaleminden; tasarım, önerme, çelişki, algı, yükümlülük, yaptırım, somutlaştırma, anlamdaş, tür, yansıtma, belirleme, ilişki, etki, çeviri, yetenek, uygulamak gibi *"gayrı milli"* (!) sözcükler kaçırmakta, hizmetteki parlak başarısına gölgeler düşürmektedir.

Bu felsefe kitabında dil sorunu bu kadarla da bitmemektedir. Bırakın felsefe gibi alışverişi düşünceyle, dolayısıyle dille olan bir bilgi alanını, en sıradan günlük konuşmada bile, aşağıda örneklendireceğim yanlış, bozuk anlatım biçimlerinden kaçınmak gerekmez mi? Bunların hepsini değil, yarısını değil, sadece birkaçını anacağım:

"Ortaçağ felsefesinin özelliği düşüncesinin ortasına tanrıyı almak(tı)... Modern felsefenin özelliği ise düşüncesinin ortasına insanı almak(tır)." (s.95) *"Orta"* ile *"merkez"* demek istiyor yazar herhalde, ya *"felsefenin düşüncesi"*ne demek oluyor? Kaldı ki modern felsefe, iki yüzyıl boyunca (17. ve 18. yüzyıllarda) öze insanı değil, yöntemi almıştır.

"Oraya gelen Kant'çı Alman Von Aster, Hiemsoeth gibi yabancı ve Türk hocalar Kant üzerinde incelemelerde bulunmuşlardır." (s.99). Bu hocaların hangisinin Türk olduğu bilmem anlaşılıyor mu! Eski dile yakınlık duyan yazan "zaaf-ı telif"in ne demek olduğunu da bilir sanırım.

"Demokritos'un ansiklopedik bilgisini açıklayabilmek için onun Hindistan'da dolaşmış olması gerekir." (s.10) Ne demek bu? Açıklayacak olan kim, dolaşan kim?

"(Marx'ın) babası Yahudiyken, Lessing şeklinde bir Protesten Hıristiyan olmuş(tur)." (s. 120), *"Lessing şekli"* nasıl bir şekildir dersiniz?

"Varlığı yüz derecede muhtemel olan", *"Varlığı sıfır derecede muhtemel olan"* (s.179) anlatımlarına bakarak, varlığın kaynatıldığı ya da dondurulduğu sanılmasın. Prof. Dr. Küyel yüzde yüz olasılık,yüzde sıfır olasılık demek istiyor. Olasılık derecelerine de *"varlık dereceleri"* diyor ve bu derecelerin *"sıfır ile bir (ya da yüz)"* arasında sıralandığını söylüyor. Sıfır. 0/100'ü,bir, 100/100'ü ifade ettiği için anlamlıdır. Ayraç içindeki *"ya da yüz"* eklemesi ise 10.000/100'ü yani, 100/1'i ifade ettiği için anlamsızdır. Olasılığın anlaşılmadığını ve yanlış anlatıldığını gösterir.

"Varlık, bilgi ve değer üzerinde aynı görüşü paylaşan tek bir okul yoktur." (s. 182) deniyor. Paylaşmayı tekin tek başına yapamayacağı apaçık değil mi? *"Tek bir"* yerine *"iki"* denmesi gerekiyordu. Aynı sayfada yine, *"Tek felsefi görüş dogmatizmdir"* diyen profesörün *"dogmatizmden başka felsefi görüş yoktur"* demek istediği sanılmasın; geri kendisi açıkça öyle diyor, ama yine de demek istediği bu olmasa gerek!

"Anlam haberleşmesi" (s. 3) denince de, anlamların birbiriyle haberleştikleri gibi garip bir imge doğuyor okuyanın kafasında. Oysa yazar, *"communication"*u çeviriyor ve *"haberleşme"* diye burada *"ileşim"* demesi gerekiyordu. Söz konusu olan *"muhabere"* değil, *"münakale"*dir, onların diliyle söylersek.

Kitapta felsefe terimlerin kullanılışında da savruk davranılmıştır. Dilimize iyice yerleşmiş olan *"nedensellik"* yerine *"sebep"* demeyi yeğleyen yazar, *"cause"*u *"sebep"* diye çevirmekte direniyorsa, causalike'yi sebebiyet diye karşılamalıydı. Sebeplik olsa olsa *"causite"* demek olabilir, yani hiç bir şey!

Bizim etkin akıl, edilgin akıl olarak kullandığımız terim çiftini yazar, *"faal akıl" "pasif akıl"* (s. 36) şeklinde kullanıyor. Hiç olmazsa tutarlılık gözetse de, aktif-pasif ya da faal-münfail çiftlerinden birini seçseydi.

Ankara Üniversitesinde Felsefe Profesörü olan Sayın Küyel'in bilgi aktarmadaki titizliği de oldukça ilgi çekicidir. İki basit örnekle yetinelim: Kant'ın üç "*Kritik*"inden üçüncüsü Almanca'da "*Kritik der Urteilskraft*" adını taşıdığı ve her dile bu anlam korunarak çevrildiği, yani Türkçesinin de "*Yargıgücünün Eleştirimi*" olması gerektiği halde "*Refleksiyonlu Aklın Tenkidi*" (s. 10) gibi bir yoruma niçin gerek duyulduğu belirtilmemiştir. 97. sayfada *İnsan Zihni Üzerinde Denemeler* adlı yapıt Leibniz'e, *İnsan Zihni Üzerine Yeni Denemeler* ise Hume'a atfedilmektedir. Okurların bağışlayıcılığına sığınarak düzelteyim: *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler* (Essays Concerning Human Understanding) Leibniz'in değil, John Locke'un; *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler* (Nouveaux Essais sıır l'Entendement Humain) Hume'un değil, G.W. Leibniz'in yapıtlarıdır.

Bu yazıda, uzmanlık gerektiren felsefe konularının kitaptaki ele alınışına girecek değilim. Sadece tartışmasızca görülebilecek, her aydının değerlendirebileceği birkaç noktaya değinmek istiyorum.

"*Tarif bazen 'A noktasından BC doğrusuna bir dik inelim' gibi... objenin ne olduğunu bildiren bir önermedir.*" (s. 168). Bu önermenin neyin tanımı olduğunu anlayabilecek kişi beri gelsin! Sonra, "*Düşen objenin almış olduğu (1) yolunun, düşerken, harcanmış olduğu zarın karesine 1/2 gt²'e denk olduğunu gözlemle tesbit etmek gibi*" (s. 168). Bunu okuyacak öğrenci, haklı olarak, "O *zaman düşme formülünün 1= 1/2t²*" olması gerekmez mi? diye düşünecektir.

Başka konulara bakalım: Yazar, romantik filozoflar (Fichte, Schelligg, Hegel) üzerine bilgi vermek istiyor ve "*Romantik*"i tanımlıyor. "*Romantik gerçekte olmayıp, sanki romanlardaki gibi anlamına gelir, romanlaştırılmış anlamına gelir. Rüya ve hülya kavramına yakın düşer* " (s. 114) El insaf!

"*Sanat iki defa a priori bir sentezdir... Sanat, sentez olarak ve organik canlı organizma anlamında bir örgüdür. Bu örgü liriktir. Kalbe dokunur.*" (s. 150) Bu bilimsel (!) ve dokunaklı anlatıma denecek hiç bir şey yoktur. Ancak, bu düşünceler Croce'ye atfedilmek isteniyorsa kaynak sorulabilir tabii.

Bir bilim adamından ve bir ders kitabından beklenmesi en doğal olan ilk zorunlu özellik de ağırbaşlılıktır. Ama şu örneğe bakınız:

(Marx) *"Üniversite öğretim üyesi olma ümidini kaybedince filozofların yaptığı şey, dünyayı türlü türlü açıklamaktı. Ama şimdi sıra onu değiştirmeye geldi."* (s. 120) demiş. Sonra Marx *"Bir Alman Baronunun kızıyla evlenmiş, karısıyla övünmüş... büyük bir endüstri adamının oğlu, Tanıtanımaz başkaldırıcı Engels ile tanışmış... Alman ve Rus ayaklanmasını beklemiş durmuş, 1883'te ölmüş."* (s. 121) Doğrusu bir ders kitabı için çok gerekli, öğretici, seviyeli, serinkanlı açıklamalar bunlar!

Kişisel düşüncelerini bir yana bırakıp, nesnelliğe sadık kalması mı beklenir bir ders kitabı yazarından? Beklenedursun! Analitak felsefelerin metod çalışmaları bir yana, cılızlığı, *'gerici'* eğilimi , düşünce cılızlığı, insanın geleceği gibi en önemli felsfe meseleleri karşısındaki vurdumduymazlığı, bu felsefeyi, Avrupa'da çok küçültmüştür. (s. 149 150) *"Ama bu görüşle özellikle diyalektik materyalizm Avrupa'da gerici (reaksiyoner), sayılmıştır. Maddeci felsefe, teori yönünden son derece zayıftır. Çünkü Sokrates öncesine düşen ilkel bir varlık ilmi ileri sürer."* (s. 149), Çağdaş fesefe akımlarının en önemlilerinden olan analitik felsefe ile diyalektik materyalizmi *"gerici"* sayan, küçük gören Avrupa'nın hangi Avrupa olduğu, doğruysa, çok merak edilecek bir konu! Arkadan da bu temelsiz savları altında yatan yargı yetişiyor; *"Ampirist filozofların görmediği şeyi, bu felsefe (idealist felsefe) görmüştür. İdealist filozoflar felsefeye değerli katkılarda bulunmuşlardır."* (s. 150). Demek Sezar'ın hakkını Sezar'a, Sezar'ın hakkı olmayanı da Sezar' a vermek ilkesi benimsenmiş.

"İlerici" filozofların kabahatleri saymakla bitmiyor; *"E-Volutio, kökünde, kapalı olanın, dürülü olanın gerisin geriye açılması anlamını taşır... Demek ki kavram, "ileriye doğru bir değişmeyi" değil 'yavaş yavaş değişmeyi' anlatmak için kullanılmaktadır. Ama filozoflar onu 'ileriye doğru bir değişme' olarak anlatmakta ayak dirediler..."* (s. 144). Yavaş yavaş değişme'nin niçin ille de geriye doğru değişme'yi ifade etmesi gerektiğini anlamak mümkün değil tabii. Ama Küyel'in başka noktalarda değilse bile, ileriye dönük her düşünceyi yadsıma yönünde kendisiyle hep tutarlı kaldığı teslim edilmelidir: *"Demek felsefe, ilim, din ve sanat özde birdirler, ayrıcalık görünüştedir, dile getiriş şekillerindedir."* (s. 176). (*"Ayrıcalık"*, *"imtiyaz"* demektir; *"ayrım"* demek iste-

niyor ve bu yanlış, çeşitli yerlerde yineleniyor.) Ortaçağdan yeniçağa, yani 17. yüzyıla bile geçememiş olan bu düşüncenin kitapta çeşitli vesilerle yinelendiğini görüyoruz: *"Gerçekte felsefe, metafizik ile hep bir şey olmak gerekir. Çünkü her ikisinin de gayeleri birdir... Felsefe,metafizik ve ontoloji bir bakıma bütün ilimler aynı şey olur."* (s. 163) *"Felsefe Tarihinden alınmış olan örnekler göstermektedir ki her bir felsefenin bir metafiziği vardır ve o felsefenin en önemli bölümüdür."* (s. 157) Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki, Prof. Dr. Mubahat Küyel yirminci yüzyılın son çeyreğinde açıktan açığa metafizik propagandası yapmakta, çağdışı, bilimdışı bir felsefe anlayışının yerleşmesini, kökleşmesini amaçlamaktadır. Bu amaç, siyasal iktidarın temel amaçlarına denk düşmekte, Küyel bütün tarihsel bilgilerini ve *"felsefi formasyonunu"* seferber ederek bulup buluşturduğu, aşınmış ve aşılmış bir felsefe anlayışını allayıp pullayarak egemen güçlerin hizmetine koşturmaktadır. Felsefenin bir bilgi alanı değil, bir sanılar alanı olduğunu; felsefe yapmanın, çelişik görüşlerin kördöğüşüne tutuşmasından ibaret bir etkinlik olduğunu düşünmek, yazmak sayın profesörün en doğal hakkıdır ve nihayet kendi sorunudur. Ama bu geri, bilime aykırı, çağa ters düşen, bilim ve felsefe araştırmalarına özendirmek şöyle dursun, düşünsel ve bilimsel çabalardan soğutucu temelsiz savları, ders kitabı olarak 100.000 adet basmaya ve lise öğrecilerine zorla okutmaya kimsenin hakkı olmaz gerektir.

Demek oluyor ki; Lise Tarih, Edebiyat ve Sosyoloji kitaplarının çağdışı, bilimdışı, gerici niteliği üzerine yazılanlar *Felsefe* kitabı için de geçerlidir. 1976 Türkiyesinde liselerde okuyan gençleri bir bilgi, kültür ve düşünce yoksulluğuna mahkûm eden bu kitapların, siyasal iktidar sahiplerine yüklediği sorumluluk çok ağırdır. Kitapların yazarlarınınkinden de ağır!

Kendimizi Tanımak İçin Eşsiz Bir Kaynak

Felsefe Türkiye'de bir türlü belini doğrultamamış, üstelik son yıllarda yeni darbelerle, eğitim sistemi içinde daha da çökertilmiş bir disiplin. Siyasetten bilime, toplumsal yaşayıştan sanata, kişilik bütünlüğünden zihin gelişmesine, hemen her yaşam alanının vazgeçilmez bir formasyon koşulu olan felsefenin Türkiye'deki *"makûs talihi"*ni yenmeye çalışan bir avuç felsefeci arasında Hilmi Ziya Ülken'in çok özel bir yeri var.

Ülken, hem çok yönlü entellektüel kariyeri ve zengin birikimi ile, hem de özgün düşünce üretimine yönelik, kılı kırk yaran kuramsal araştırmalarıyla, felsefecilerin olduğu kadar, kültürün diğer alanlarında düşünen ve eser verenlerin de ilgilerini hak eden gerçek bir *"fikir adamı"*ydı.

Ölümünün 18. yıldönümüne rastlayan şu günlerde, eserlerinin işlev bakımından en önemlilerinden biri saydığım Türkiye'de *Çağdaş Düşünce Tarihi*'nin yeni bir baskısının yayımlanması, bu önemli düşünürümüzü anmak için anlamlı bir vesile olduğu kadar, Türk düşünce hayatının geçmişine eğilmek isteyecek ilgiler için de ciddi bir gereksinime karşılık vermektedir.

Hilmi Ziya Ülken, eskilerin deyimiyle *"velût"*, yani üretken bir yazardı. Özellikle felsefe ve sosyoloji alanında, literatürümüzü zenginleştiren elliyi aşkın yapıtı arasında, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'ni işlev bakımından diğerlerinden ayıran özellik, tek olması ve bu tekliği bugüne kadar da korumuş olmasıdır.

Üniversitede Felsefe Bölümünde ders verdiğim yıllarda, iki sömestr *"Türk Düşünce Hayatında Felsefe"* dersini okuturken, öğrenciye verebildiğim tek derli toplu kaynak, bu kitap olmuştu. Kitabın kapsadığı konuların bazıları için başka ek kaynaklar bulunabilirse

de, Tanzimat'tan 1950'lere kadar Türk felsefesinin -ya da daha doğru bir dile getirişle düşünce hayatının- bütünsel bir tarihsel panoramasını sunmakla, Batılı anlamda felsefe tarihçiliğinin bir örneğini oluşturmaktadır bu kitap.

Çağdaş felsefenin Batılı kaynaklarına uzanmak için, yerli yabancı, pek çok kaynak var elimizde. İslam felsefesi için de, ilgi duyanların yararlanabileceği akademik yayınlar bulunabiliyor. Ama Türk düşüncesine katkıda bulunmuş olan ekol ve düşünürlerin, güvenilir nesnellikte sistematik ve tarihsel bir dökümünü, ancak Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde bulabiliyoruz.

Arslan Kaynardağ'ın, Hilmi Ziya Ülken'in tarihle ilgili çalışmalarını tanıttığı bilgilendirici ve kapsamlı bir önsözle yayımlanan bu kitabın ilk baskısı 1966'da çıkmış. Gönül isterdi ki, bu kitaba eksiksiz bir Hilmi Ziya Ülken kaynakçası da eklenmiş olsun. Çok sayıda makale ve kitap yayımlamış olan yazarımızın yapıtlarının bütününden haberdar olabilmek için elimizdeki tek kaynak hâlâ, ulaşılması oldukça zahmetli olan *"Sosyoloji Konferansları/Hilmi Ziya Ülken Özel Sayısı"*

Ülken'in 500 sayfalık bu hacimli kitabında: Tanzimat, I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet bölümleri yer alıyor. Her bölümde, dönemin başat düşünce hareketleri ana çizgileriyle belirlendikten başka, bu hareketlerin temsilcileri sayabileceğimiz bellibaşlı düşünce adamlarının tanıtılmasına da yer veriliyor.

Kitabın önümüze serdiği tablo; aynı tarihsel dönem içindeki Batı düşüncesiyle karşılaştırıldığında, Türk düşünce birikiminin oldukça yoksul ve cılız olduğunu kabul etmek zorunda bırakıyor bizi. Görüyoruz ki, Tanzimat'tan bu yana, Türkiye'de ne saf bir felsefe olmuş (her zaman, sosyoloji, iktisat, teoloji vb. ile karışmış bir *"felsefe"* söz konusudur), ne özgün bir felsefi düşünce üretilmiş. Gerçekleri bir bilim ve fikir adamının perspektivinden bakarak görmek, var olmayan öğelerden sentezler yaratmak çabasının boşunalığını ve temelsizliğini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Türk aydınları ve Türk felsefecileri için, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, "kendi fikri malzememiz"* konusunda en güvenilir, objektif bilgileri alabilecekleri eşsiz bir kaynak değerindedir.

