



TÜRK SANAYİCİLERİ VE İŞADAMLARI DERNEĞİ

FELSEFE

2002

Prof. Dr. Tülin BUMİN

Yayın Yönetmeni

Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Murat BELGE

İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü

Doç Dr. İlhami GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Anabilim Dalı

Prof. Dr. S. Seyfi ÖĞÜN

Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Kamu Yönetimi Bölümü

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Kamu Yönetimi Bölümü

Yard. Doç. Dr. Zerrin KURTOĞLU

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN

Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Kamu Yönetimi Bölümü

Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mete TUNÇAY

Bilgi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü

Yard. Doç. Dr. Nilgün KILINÇ

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Aralık 2002

(Yayın No. TÜSİAD-T/2002/12-338)

Meşrutiyet Caddesi, No.74 80050 Tepebaşı/İstanbul

Telefon: (212) 249 54 48 - 249 07 23 • Telefax: (212) 249 13 50

© 2002, TÜSİAD

Tüm hakları saklıdır. Bu eserin tamamı ya da bir bölümü,
4110 sayılı Yasa ile değişik 5846 sayılı FSEK uyarınca,
kullanılmazdan önce hak sahibinden 52. Maddeye uygun yazılı izin alınmadıkça,
hiçbir şekil ve yöntemle işlenmek, çoğaltılmak, çoğaltılmış nüshaları yayılmak, satılmak,
kiralananmak, ödünç ve ilmek, temsil edilmek, sunulmak, telli/telsiz ya da başka teknik,
ayışal ve/veya elektronik yöntemlerle ileilmek suretiyle kullanılamaz.

"Felsefe 2002" kitabının 1., 2., 3., 6., 8., 12., 13., 14. ve 15. bölümleri
"Cours de Philosophie Terminales L, ES et S d'André Vergez et Denis Huisman; Editions Nathan 1998" kitabının
2., 1., 11., 5., 16., 13., 15., 17. ve 18. bölümlerinin aynen yapılmış tercümesidir.

"Felsefe 2002" kitabının 4., 5., 7., 9., 10. ve 11. bölümleri
"Cours de Philosophie, Compléments pour Terminales L et ES d'André Vergez et Denis Huisman;
Editions Nathan 1998" kitabının 10., 11., 7., 14., 15. ve 16. bölümlerinin aynen yapılmış tercümesidir.

ISBN : 975-8458-46-9

Birinci Baskı - / 5 000 adet basılmıştır.

Lebib Yalkın Yayınları ve Basım İşleri A.Ş.

Ö N S Ö Z

TÜSİAD, özel sektörü temsil eden sanayici ve işadamları tarafından 1971 yılında, Anayasamızın ve Dernekler Kanunu'nun ilgili hükümlerine uygun olarak kurulmuş, kamu yararına çalışan bir dernek olup gönüllü bir sivil toplum örgütüdür.

TÜSİAD, demokrasi ve insan hakları evrensel ilkelerine bağlı, girişim, inanç ve düşünce özgürlüklerine saygılı, yalnızca asli görevlerine odaklanmış etkin bir devletin varolduğu Türkiye'de, Atatürk'ün çağdaş uygarlık hedefine ve ilkelerine sadık toplumsal yapının gelişmesine ve demokratik sivil toplum ve laik hukuk devleti anlayışının yerleşmesine yardımcı olur. TÜSİAD, piyasa ekonomisinin hukuksal ve kurumsal altyapısının yerleşmesine ve iş dünyasının evrensel iş ahlakı ilkelerine uygun bir biçimde faaliyette bulunmasına çalışır. TÜSİAD, uluslararası entegrasyon hedefi doğrultusunda Türk sanayi ve hizmet kesiminin rekabet gücünün artırılarak, uluslararası ekonomik sistemde belirgin ve kalıcı bir yer edinmesi gerektiğine inanır ve bu yönde çalışır. TÜSİAD, Türkiye'de liberal ekonomi kurallarının yerleşmesinin yanı sıra, ülkenin insan ve doğal kaynaklarının teknolojik yeniliklerle desteklenerek en etkin biçimde kullanımını; verimlilik ve kalite yükselişini sürekli kılacak ortamın yaratılması yoluyla rekabet gücünün artırılmasını hedef alan politikaları destekler.

TÜSİAD, misyonu doğrultusunda ve faaliyetleri çerçevesinde, ülke gündeminde bulunan konularla ilgili görüşlerini bilimsel çalışmalarla destekleyerek kamuoyuna duyurur ve bu görüşlerden hareketle kamuoyunda tartışma platformlarının oluşmasını sağlar.

Eğitim sistemi ve eğitim politikaları konularında daha önce yapılmış olan TÜSİAD çalışmalarının ve bu arada örnek bir lise kitabı olarak tasarlanmış olan "**Coğrafya 2001**" başlıklı raporun ardından, "**Felsefe 2002**" yine aynı çabayı bu kez felsefe alanında sürdürmeyi amaçlamaktadır.

Yirmibirinci yüzyıl küreselleşmenin olduğu kadar kimlikler ve kültürler çeşitliliğinin de yüzyılı olarak önümüzde duruyor. Bilgi ve iletişim ağlarının güçlenmesi ve yaygınlaşması, kimliklerin ve kültürlerin kendi üzerine kapanmasını tek başına engelleyemiyor.

Yeni büyük sistemler geliştirmek anlamında olmasa da, kendi kültürünü dünya ile ilişkilendirmek ve her ikisinin karşısında da eleştirel bir bakış geliştirebilmek için bugün toplumların felsefeye her zamankinden daha çok ihtiyacı var.

Bilim ve felsefe bir madalyonun iki yüzü gibidir. Felsefenin geliştirdiği eleştirel düşünce ve sorgulama becerisi sonunda bilimsel düşünce ve yenilikçi buluşların da temelini oluşturmaktadır. Öte yandan, tarihte felsefe ve demokrasinin serüvenleri arasında bir ortaklık bulunması dikkat çekicidir. Felsefesiz bir kültür ve demokrasisiz bir toplum; her ikisi de kendi bilincine yükselmekte, kendini kavrayıp değerlendirmekte ve özgürlükleri açmakta güçlüklerle karşılaşır. Bu bağlamda, yirmibirinci yüzyılda kendi üzerine kapalı, dünyadan kopuk kalmamayı seçen ve bu yolda Avrupa Birliği gibi uluslar ötesi bir oluşuma üye olmak yoluyla kendini dünyaya açmayı politik gündeminin merkezine yerleştirmiş bir toplum olarak, gençlerimize dünya standartlarında bir felsefe öğretimi sağlamamız özel bir öneme sahiptir.

"**Felsefe 2002**", Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Tülin Bumin'in koordinatörlüğünde gerçekleştirilmiştir. Hazırlık çalışmaları kitabın çeviri ve telif bölümlerinin planının oluşturulması aşamasından itibaren Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Arslan ile işbirliği içinde yürütülmüştür.

"**Felsefe 2002**" "I. Kitap" ve "II. Kitap" olarak iki ana bölümden oluşmaktadır. "**Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım**" başlığını taşıyan "I. Kitap", André Verges ve Denis Huisman'ın "**Cours de Philosophie**" (Edition Nathan, Paris 1990) adlı kitabından, Türkiye'deki lise felsefe programı da göz önüne alınarak seçilmiş bölümlerin Prof. Dr. Ahmet Arslan tarafından yapılan çevirisinden oluşmaktadır.

"**Osmanlı ve Türk Felsefe Geleneği: Dönemsel Yaklaşım**" başlığını taşıyan "II. Kitap" ise, bir Avrupa ülkesi için düşünülen lise felsefe programlarında yer almayan ama Türkiye'de eğitim gören bir gencin kendi kültürünün önemli unsurlarını oluşturan konulara ayrılmıştır. Bu kitapta birincisinden farklı olarak dönemsel bir yaklaşım benimsenmiş ve bu çerçevede Türk ve İslam kültüründe yer alan Batı tarzı felsefeye yakın alanlara olduğu kadar, içinde felsefi boyutu da barındıran ya da en azından kendilerine felsefe ile bakılmasına ihtiyaç gösteren, Türkiye'nin toplumsal tarihinde etkili olmuş düşünce akımlarına da yer verilmiştir. Daha çok siyaset felsefesine ait konular olan bu son bölümler, felsefenin genç bir bireyin bir yurttaş olarak eğitilmesine yapacağı katkılar göz önüne alarak belirlenmiştir.

"II. Kitap"ın ilk bölümü olan "**Yunan tarzında felsefe veya saf felsefe geleneği**" başlıklı bölümü **Prof. Dr. Ahmet Arslan** yazdı.

"**Tanrıbilimsel düşünce (Kelam) geleneği**" bölümünü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kelam Anabilimdalı) öğretim üyesi **Doç. Dr. İlhami Güler**'in kaleminden okuyacaksınız.

"**Tasavvuf (mistik düşünce) geleneği**" başlıklı bölümün yazarı Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Felsefe Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Kenan Gürsoy**'dur.

"**Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği**" başlıklı bölümün yazımını Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin (Felsefe Bölümü) öğretim üyelerinden **Yard. Doç. Dr. Zerrin Kurtoğlu** üstlendi.

"**Cumhuriyet Dönemi**" öncesinin "**Modernliğe Geçiş Dönemi / Tanzimat ve meşrutiyetler**" başlıklı son bölümünün yazarı **Prof. Dr. Ahmet Arslan**'dır.

Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Felsefe Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Ahmet Cevizci**, "Cumhuriyet Dönemi"nin ilk yazısını, "**Felsefenin kurumsallaşmasının başlangıcı**" başlıklı bölümü yazdı.

"**Düşünce akımları**" başlığı altında "**Aydınlanmacılık**", "**Milliyetçilik**", "**İslamcılık**", "**Liberalizm**" ve "**Solculuk**"u değerlendirdik. Bu bölümlerin yazarları, sırasıyla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Murat Belge**; Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (Kamu Yönetimi Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Süleyman Seyfi Ögün**; Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (Kamu Yönetimi Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay**; Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (Kamu Yönetimi Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Mustafa Erdoğan** ve İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Tarih Bölümü) öğretim üyesi **Prof. Dr. Mete Tunçay** oldular. "II. Kitap"ın ve "**Felsefe 2002**"nin son bölümü "**Sivil toplum hareketleri**"nin değerlendirilmesine ayrıldı. Bu bölümü de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Felsefe Bölümü) öğretim üyelerinden **Yard. Doç. Dr. Nilgün Toker Kılınç** yazdı.

İÇİNDEKİLER

I. KİTAP: BATI FELSEFE GELENEĞİ: ÖĞRETİ VE KAVRAMLAR AÇISINDAN YAKLAŞIM

FELSEFEYE GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

İnsan kültürünün biçimleri: Büyü, din, bilim ve sanat	17
1. Büyü	17
2. Teknik	19
3. Din	21
4. Bilim	23
5. Sanat	23
1. Bilim ve sanat arasında mümkün yakınlıklar	24
2. Sanatla bilim arasındaki karşıtlık	25

İKİNCİ BÖLÜM

Felsefe nedir?.....	31
1. Felsefe ve derin düşünme	33
2. Teknik ve bilgelik	34
3. Felsefi düşünme ve hayat	35

BİLGİ KURAMI (EPİSTEMOLOJİ)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Doğruluk fikri, akıl-dışı, anlam	47
1. Doğrunun doğası, doğruluk ve gerçeklik	47
1. Doğruluk apaçıklık mıdır?	48
2. Doğru, gerçeğin kopyası mıdır?	49
3. Doğru fikir, başarılı fikir midir?	50
4. Doğru, bir yargılar sistemi içinde çelişki olmamasıdır.	51

2. Doğrunun varlığı, şüphecilik (septisizm)	52
1. İlkçağ şüpheciliği ve descartesçi şüphe	52
2. Yunanlı şüphecilerin kanıtları	53
3. Akılcılık ve hermenötik (yorum bilgisi): Doğruluk kategorisinden anlam kategorisine	55
1. Akılsal olan ve akıllıca olan	55
2. Akılsal ve akıl-dışı	56
3. Deneysel akılsallıkla ilgili yeni anlayışlar: Popper'a göre doğrulanabilirlik ve "yanlışlanabilirlik"	57
4. Hermenötik (yorum bilgisi), anlam	58

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Fikir ve yargı	67
1. Kavram ve soyutlama	67
1. Empirist bakış açısı	67
2. Biyolojik soyutlama kuramı	69
3. Akılcı soyutlama kuramı	70
2. Yargı	71
1. Entelektüalist kuram	71
2. İradeci kuram	72
3. Önerdiğimiz çözüm	73

BİLİM FELSEFESİ

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bilimsel kavramların oluşumu: Bilim ve teknik	81
1. Bilimsel tutum insan için doğal değildir: O tarihin bir fethidir.	81
1. Comte'un üç hal yasası	81
2. Bilginin psikanalizi	81
3. Algıdan bilime	82
4. Bilimsel olayın inşa edilmesi	84
5. Bilimsel bir kavram örneği: Ağırılık	86
2. Bilim ile teknik arasındaki ilişkiler	88
1. İlke farklılığı	88
2. Bilgi ile eylem arasındaki mantıksal ilişkiler	88
3. İnsanbiçimci açıklama ve büyüsel eylem	88
4. Fakat pozitif teknik, pozitif bilimden önce ortaya çıkar	89
5. Bilim, tekniğin çağrılarına cevap vermek için meydana gelir	90
6. Teknikle bilim arasındaki kesinti	90
7. Çıkar gütmeyen bilim, teknikleri ilerletir	91
8. Tekniğin bilime yaptığı hizmetler	92

VARLIK FELSEFESİ (ONTOLOJİ)

ALTINCI BÖLÜM

Uzay, zaman, tarih.....	99
1. Uzay, zaman ve insani durum	99
1. Uzay ve zamandaki olumsal durumum	99
2. Zaman karşısındaki güçsüzlüğüm	100
3. Uzay karşısında gücüm	101
4. Zamanın uzaylaştırılması	102
5. Tümdengelsel akıl ve somut süre	104
6. Yeni bir paradoks: Zamanın üç anı	105
7. Bilincin hakim olduğu zaman	106
2. Klasik bir problem: Zaman gerçek midir, yoksa zihinsel mi?	107
1. Klasik realist kuramlar	107
2. İdealist kuramlar	108
3. Sonuç	109
4. Tarih	112

YEDİNCİ BÖLÜM

Varoluş.....	121
1. Olmak fiilinin iki kullanımı	121
2. Öz ve varoluş	121
3. Varoluşun indirgenemezliği: Ontolojik kanıt ve çürütülmesi	121
4. Varlık bilmececi	123
5. Varlıktan varoluşa	124
6. Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğu	126
1. Varoluşçuluk bir hümanizmdir	126
2. İnsanın aşkınlığı	126
3. Varolan bir şeyin doğası yoktur	128

AHLAK FELSEFESİ (ETİK)

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Özgürlük.....	135
1. Özgür irade bir gerçek mi yoksa efsane mi?	135
1. Descartes ve dikkat özgürlüğü	136
2. Maine de Biran'a göre güç duygusu	136
3. Nedensiz eylem	136
4. Ahlak bilinci	138

2. Özgürlük zorunluluğun kabul edilmesi midir?	138
3. Çağdaş akılcılığa göre özgürlük	140
4. Bir özgürlük felsefesi: Varoluşçuluk	143
1. İnsani varoluş ve özgürlük	143
2. İnsanın aşkınlığı	144
3. Kendinde, kendisi için, hiçlik: Özgürlük ve bilinç	144
4. İnsan ve tarih: Sartre ve marksizm	145
5. Varoluşçuluğa karşı çıkış: Yapısalcılık	146

DOKUZUNCU BÖLÜM

Ahlak ve mutluluk	153
1. Çıkar ahlakları	153
1. Epikürosçu ahlak	153
2. İngiliz faydacılığı	153
3. Freud'un bakış açısı	155
4. Çıkar ahlaklarının eleştirisi	156
2. Duygu ahlakları	156

ONUNCU BÖLÜM

Ödev	163
1. Sosyolojik yorum	163
2. Kant ahlakı	164
1. Kant'ın biçimciliği	165
2. Kategorik buyruğun sertliği	165
3. Kant'ın mantıkçılığı	166
3. Metafizik ve ahlak arasındaki ilişkiler	168

SİYASET FELSEFESİ

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Hak ve şiddet	177
1. Ödev ve hak	178
1. Doğal hukuk ve pozitif hukuk	179
2. Yasal şiddet: Cezalandırma hakkı	180

ONİKİNCİ BÖLÜM

Devlet	189
1. Siyasal öğretiler	189
2. Ulus	195

SANAT FELSEFESİ (ESTETİK)

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sanat.....	203
1. Doğa ve sanat	203
2. Sanatsal yaratım	206
3. Estetik seyir	208
4. Güzel	210
1. Platon'dan Hegel'e	210
2. Kant estetiğinin ana iddiaları	211
3. Güzel sanatlar	213

DİN FELSEFESİ

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tanrı problemi	225
1. Farklı tanrı anlayışları; tanrıtanımazcılık	225
1. Geleneksel tanrıçılık (teizm)	225
2. Panteizm	227
3. Tanrıtanımazcılık (ateizm)	229
4. Bilinemezlik (agnostisizm)	229
5. "Ruh dini"	230
2. Problemin dolaylı olarak ortaya konulması: Psikolojizmin etkileri	231
3. Problemin doğrudan ortaya konulması: Tanrı var mıdır?	233
1. Evrenin nedeni olarak tanrı	233
2. Evrendeki düzenin kaynağı olarak tanrı	234
3. Ontolojik kanıt	237
4. Ahlaksal kanıtlar	238
5. İman problemi	239

İNSAN FELSEFESİ (FELSEFİ ANTROPOLOJİ)

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

Felsefe ve antropoloji: İnsanın geleceği problemi.....	249
1. İnsanın dinsel yorumu ve materyalist saldırı	250
2. Materyalizm eleştirisi	252
3. Problemin çağdaş bir tarzda ortaya konulması: İnsanın saygınlığı ve geleceği	254

II. KİTAP: OSMANLI VE TÜRK FELSEFE GELENEĞİ: DÖNEMSEL YAKLAŞIM

KLASİK DÖNEM

ONALTINCI BÖLÜM

Yunan tarzında felsefe veya saf felsefe geleneği.....	265
1. İslam'ın klasik döneminde belli başlı felsefe etkinlikleri	265
1. Felsefe kavramının tarih içindeki değişimi	266
2. Felsefi yöntem ve akıl yürütme	267
2. Yunan tarzında felsefe geleneği	268
3. Yunan tarzında felsefe geleneğinin temel iki tezi	270
1. Felsefe-din, filozof-peygamber ilişkileri	271
2. Yunan tarzında felsefe geleneği ve İslam olayı	272
3. Batı hristiyan düşüncesinde iman-akıl problemi	273
4. Müslüman filozofların klasik antik felsefi problemler karşısındaki tutumları	274
1. Tanrı problemi	274
2. Varlık problemi	275
3. Bilgi problemi	275
4. Ahlak problemi	276
5. Siyaset problemi	276

ONYEDİNCİ BÖLÜM

Tanrıbilimsel düşünce (Kelam) geleneği.....	283
1. İslam teolojisinin doğuş nedenleri	283
2. İlk teoloji ekolü Mu'tezile	284
1. Mu'tezilenin şahsında teolojiye duyulan tepkiler	285
2. Sünniliğin teolojiyi benimsemesi ve ilk sünni ekoller	285
3. Ahlaki iyi ve kötünün rasyonelliği-dinselliği	286
1. Ezeli takdir sorunu (kader)	287
2. Doğal kötülükler ve Tanrı'nın mutlak iyi iradesi	288
4. Tanrı'nın emirlerinde ve doğada nedensellik sorunu	289

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM

Tasavvuf (mistik düşünce) geleneği	297
1. Tasavvuf ve felsefi bilgi	297
2. Birlik prensibi ve ontolojik statüsü	299
3. Tasavvuf düşüncesinde insan anlayışı	301

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği	307
1. Siyasal teoloji	307
2. Siyasal felsefe	309
3. Siyasal bilgelik edebiyatı	310
1. Siyasal bilgelik edebiyatının ana kaynağı: Kelile ve Dimne	311
2. Siyasi bilgelik edebiyatının İslam dünyasındaki örnekleri	313
4. Siyasal bilgelik geleneğinin siyasete ilişkin kavrayışı	314
1. Yönetici-toplum ilişkisi	314
2. Yönetimin ilkesi: Adalet	315
3. Halkın erdemi: İtaat	316
5. Siyasal bilgelik edebiyatı-siyasal teoloji ilişkisi	318

MODERNLİĞE GEÇİŞ DÖNEMİ

YIRMİNCİ BÖLÜM

Tanzimat ve meşrutiyetler	325
1. Osmanlı uygarlığına toplu bakış	325
1. Osmanlı modernleşmesinin özellikleri	326
2. Osmanlı modernleşmesinde felsefenin rolü	327
3. Osmanlı modernleşmesinin ana özelliği: Kurumsal ve kültürel ikicilik	328
2. Osmanlı modernleşmesinin en canlı dönemi: İkinci Meşrutiyet	328
1. İslam'ın modernleştirilmesi veya modernist islamcılık	329
2. Modernist islamcılığın ana tezleri	329
3. İslam uygarlığına karşı batı uygarlığı	331
1. Batıcılığın en güçlü kolu: Pozitivizm	331
2. Prens Sabahattin ve liberalizm	333
3. Abdullah Cevdet ve köktenci batıcılık	334
4. Modernliğe geçiş döneminde sosyalizm ve marksizm	334
5. Türk milliyetçiliğinin doğuşu	335

CUMHURİYET DÖNEMİ

YIRMİBİRİNCİ BÖLÜM

Felsefenin kurumsallaşmasının başlangıçları	345
1. Dergiler	346
2. Cemiyetler	347
3. Üniversiteler	348

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

Düşünce akımları.....	353
1. Aydınlanmacılık	353
1. Tanımı ve tarihsel belirlenimleri	353
2. Aydınlanmanın özellikleri ve sınırları	355
3. Aydınlanma ve Osmanlı	357
4. Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti	359
2. Milliyetçilik	364
1. Genel olarak milliyetçilik	364
2. Osmanlı ve milliyetçilik	365
3. Modern Türkiye Cumhuriyeti ve Türk milliyetçiliği	368
3. İslamcılık	373
1. İslamcılık akımını ortaya çıkaran sebepler	373
2. İslamcılık akımının ilk temsilcileri	375
3. İslamcılık akımının politik boyutu	377
4. Liberalizm	383
1. Tanımı ve tarihi	383
2. Türkiye’de liberalizm	385
5. Solculuk	394
1. Tanımı ve tarihsel belirlenimleri	394
2. Batı’da solun oluşması ve gelişimi	394
3. Osmanlı toplumunda solculuk	395
4. Cumhuriyet döneminde solculuk	396
5. Halkçılıktan sosyal demokrasiye	398

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sivil toplum hareketleri	401
1. Tanımı ve kapsamı	401
2. Sivil toplum ve cumhuriyet projesi	403
1. Çok partili dönemde sivil toplum hareketleri	404
2. Özerk kuruluşlar ve sorunları	404
3. 1980 sonrası sivil toplum hareketleri	405

I

BATI FELSEFE GELENEĞİ

ÖĞRETİ ve KAVRAMLAR
AÇISINDAN
YAKLAŞIM

FELSEFEYE GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

İnsan kültürünün biçimleri: Büyü, din, bilim ve sanat

Uzay ve zamanda yer alan uygarlıkların çeşitliliğine rağmen bütün halkların tekniklere, inançlara, büyüsel ve dinsel törenlere, estetik etkinliklere sahip olmuş bulunmaları dikkate değerdir. İçerikleri bakımından değişik olmalarına karşılık insan dehasının **her yerde var olan** bu ifadeleri, dinsel, teknik, sanatsal (ve teknik ile bilimde bilimsel kaygının tohum halinde bulunması ölçüsünde bilimsel) biçim altında, kültürün, kaynağını evrensel insan doğasında bulduğunu göstermektedir. Kültürlerin bilançosunu çıkarmak ve onları çözümlemek işini antropolojiye bırakarak filozof, insan kültürü üzerine derinlemesine düşünen bir adam olarak ortaya çıkmaktadır.

Bütün kültürlerde ortak olan biçimler

1. Büyü

Klasik tanımlarda insan genellikle akıllı bir hayvan olarak kabul edilir. Bununla birlikte onun etkinliğinin en uzak görüntüleri kesinlikle çılgınca eylemler gibi görünmektedir: Bütün ilkel toplumlarda büyücülük uygulamaları yaygın bir şekilde kendilerini göstermektedir. Aslında bu uygulamalar, bir sayıklama biçimi altında, bütün diğer etkinliklerin, yani kültür, din, teknik, bilim ve sanatın büyük ölçüde kendisinden çıktığı **insan aklının ilk görüntüsüdür**.

Özel sembolizm ve büyü

Düşmanlarını uzaktan öldürmek amacıyla küçük heykelciklere iğne batıran, yağmur yağdırmak için tarlalara birkaç damla su serpen, aşk iksirleri hazırlayan büyücü, büyüünün tipik ve iyi bilinen örneklerini sunmaktadır. Hopi kabilesinden bir kıızılderili, *Hatıralar'*ında anne-babasının kendisi doğmadan önce katlanmak zorunda kaldıkları büyü uygulamalarını anlatmaktadır. Büyücü, annesinin ikiz doğuracağını haber vermiştir. Annesi ise tek bir çocuk istediğinden, büyücü onları birleştirmeye çalışır: "Kapının önünden bir avuç mısır unu aldı ve onu havaya serpti. Beyaz yünden iplik yaptı, siyah yünden iplik yaptı ve onları birbirlerine sarıp annemin sol bileğine doladı (.) Annem artık törenlerde gösterilen yılan resimlerine bakmamaktaydı. Onun rahminde su yılanı olup doğumum anında dışarı çıkmak için başımı indirmek yerine kaldırmam tehlikesi vardı. Annem hiçbir hayvana zarar vermemeye dikkat etmekteydi. Çünkü aksi takdirde sakat doğabilirdim. Eğer canlı bir varlığın ayağını koparırsa elsiz veya sakat doğabilirdim (.) Babam anneme yemesi için gelincik eti vermemekteydi. Bundan amaç çevik olmam ve bu küçük hayvanın yuvasından ustaca çıktığı gibi benim de annemin karnından kolayca dışarıya süzülmemdi".

Bu örnekler açıkça bize büyü denen sayıklamanın ne olduğunu göstermektedir. Büyücü **psikolojik araçlarla** doğa üzerine etkide bulunur. O, okuyup üfleme ile rüzgarları ve yağmurları yıldırmaya çalışır. Ona göre dünya sözlerle kandırılabilir, evcilleştirilebilir ve yönlendirilebilir güçlerden meydana gelir. Dünya, ruhlarla doludur ve büyü "animizmin

stratejisi"nden başka bir şey değildir. Salomon Reinach şöyle demektedir: "Büyücü, büyük ruhların konserinde orkestra şefi gibidir". Büyüde öznel benzerlikler nesnel eylem araçları olarak alınır: **Sembolü ele geçiren, aynı zamanda nesneyi de ele geçirir.**

*Kurumun gücü ve
arzunun gücü*

Voltaire'in inandığı gibi büyücü "doğanın yapamadığı şeyi yapmanın sırrı"nı elinde tuttuğu iddiasında olan biri midir? Aslında ilkeller, doğayla doğa-üstü arasında pek bir ayrım yapmazlar. Bu ayrım ancak, bilimsel etkinlik, bizi doğa yasası ve mekanik nedensellik fikriyle tanıştırdığında açık olacaktır. Büyücülük en azından büyücünün kendilerine egemen olma gücüne sahip olduğu **gizli, bilinmeyen kutsal-dışı kuvvetlerin** var olduğu fikriyle ilişkilidir. Büyünün bu esrarlı ve gizli özelliğine işaret eden olgu, büyücünün bildiği esrarlı reçeteleri genel olarak yalnızca öğrencilerine vermesidir (ezoterik aktarma). Uygulamalarının sürekli başarısızlıklarına rağmen büyünün neden dolayı varlığını sürdürdüğünü anlamak, bir problemidir. Aslında büyüü devam ettiren şey, doyurma iddiasında olduğu arzu ve tutkuların şiddetidir. İnsanın, yaşam ve ölümü, sağlık ve hastalığı, mutluluk ve felaketi düzenleyen güçlere hakim olma arzusu, tecrübenin acı derslerini karartacak ve unutturacak kadar güçlü olmuştur. Öte yandan büyünün kurumsal özelliği, toplumsal örgütlenmesi, törenlerin geniş yaygınlığı ve uygulayıcılarının itibarı, başarısızlıklarının ortaya çıkarması mümkün olan gözden düşmeyi büyük ölçüde önlemiştir.

Çağdaş bilimimizin bugün içinde bulunduğu yükseklikten bakarsak büyü, bir rüyadan, hayali bir eylemden başka bir şey değildir. Onun psikolojik ve sembolik yöntemleri, maddenin gerçek yasalarını görmezden gelmektedir. Bununla **birlikte insan kültürü, kaynağını tümüyle ilkel büyüde bulmaktadır.**

*Teknisyenin dünyayı
değiştirme iradesi*

Teknik, büyücünün saçma reçetelerinde tohum halinde vardır. Çünkü büyücü her şeyden önce şeyleri değiştirmek isteyen, dünyayı, elinde hiçbir güç olmayan bir gözlemci olarak seyretmekle yetinmeyen bir adamdır. Büyücünün rüyası, insanı, evrenin bir oyuncakı olmak yerine ona kendi yasasını dikte etme iddiasına sahip bir yaratıcı haline dönüştürür. Özü itibarıyla teknikle ilgili ve "Prometheuşçu" olan nedensellik fikri (Maurice Pradines neden, "yapandır" demektedir) büyü ritüelinde en yüksek ölçüde mevcuttur. Şüphesiz büyücünün kendisine dayandığı nedensellik, hayalidir; en azından kendisi aracılığıyla madde üzerinde etkide bulunabileceğimiz nedensellik, yanlış olarak psikolojik nedensellik modeline göre, yani bizi ikna eden, korkutan, kandıran bir nedensellik olarak tasarlanmıştır. Ancak onda teknik nedensellik talebi kendini göstermekte ve bu talep bütün başarısızlıklara rağmen varlığını sürdürmektedir. Büyünün sayıklamaları arasında insan kendi gücüne olan inancını ilan etmekten geri durmamaktadır.

*Gizli güçlerle
ilişkiye girme*

Din, en uzak köklerinde büyüyle sıkı sıkıya ilişkili gibi görünmektedir. Büyü, "bütün biçimleri altında mistisizmin ilk kaynağıdır". Bu, büyünün doğa-üstü alanına yönelik olması demek değildir. Çünkü büyücünün egemen olduğuna inandığı güçler, doğanın kendi güçleridir. Fakat büyü, büyücüyle öğrencilerini **tüm doğaya hayat veren güçle ilişki** içine soktuğu ölçüde bir mistisizmdir ve büyünün kendileriyle yakın ilişki içine girme iddiasında bulunduğu güçlerin doğal olmaları, onların gizli ve esrarlı olmalarını ortadan kaldırmaz. Görünmeyen bir dünyanın varlığını tasdik etmesi ve insanın bu dünyaya katılabileceği, onunla yakın ilişkiye girebileceği iddiasıyla **büyü, dini hazırlar.**

*Belli bir
belirlenimciliğe inanma*

Aynı şekilde büyü bilimin de kaynaklarından biridir. Bilimsel belirlenim fikri -olayların tesadüfen değil, belirli varlık koşullarına bağlı olarak meydana geldikleri fikri- büyücünün inancında mevcuttur. En keskin görüşlü büyü tarihçilerinden biri olan George Frazer "Büyücü, aynı nedenlerin şaşmaz bir biçimde her zaman aynı sonuçları vereceğine

inanır. O, daha güçlü bir meslektaşının büyüünün, kendi okuyup üflemelerine karşı çıkıp onları başarısızlığa uğratmaması koşuluyla, uygun büyüünün eşlik ettiği uygun sere-moninin yerine getirilmesinin ardından, arzu edilen sonucun ortaya çıkacağına kesin olarak inanır," demektedir. O halde büyü belli bir ölçüde **gerçek belirlenimciliğin** bilgisini **hazırlayan hayali bir belirlenimciliğin** tasdikini gerektirir.

Nihayet **sanatın kendisinin de kaynağı hiç şüphesiz büyüdür**. İlk yontular belki büyü yapmak için yaratılmış heykelciklerdi. Tarih öncesi döneminde mağara duvarlarına yapılmış resimler büyü ritüeli ile ilişkili görünmektedir. Mağara duvarları üzerine çizilen av resimleri hemen hemen her zaman yaralı veya tuzağa düşürülmüş hayvanları tasvir etmektedir. Bu tür sahneleri temsil ederek büyücünün, bereketli bir avı güvence altına aldığına inanmış olması muhtemeldir. Ayrıca bu resimlerde kadınlar genel olarak şişman tasvir edilmektedirler. Bunun ise hiç şüphesiz av hayvanlarının bol olmasını, yani her zaman yenecek şeyler bulunmasını güvence altına alan berekete yönelik büyü törenleriyle ilişkisi vardır.

Böylece ister teknik, ister din veya sanat söz konusu olsun, ortak büyüsel kaynakların da insan dehasının bütün eserlerinin temel anlamını görmekteyiz. İnsan hiçbir zaman görünüşlerin edilgin bir gözlemcisi olmakla yetinmemiştir. Alain'in dediği gibi o hiçbir zaman "insana bir şey öğretmeyen tecrübe yağmuru"nu biriktirmekle yetinmemiştir. İnsan her zaman gerçek evreni açıklamak ve değiştirmek için onunla arasına belli bir mesafe koymuştur. Hayvanın her zaman evrenin içine gömülü olmasına karşılık insan, **egemenliği altına almak amacıyla, kendisini tasavvur etmek üzere evrenle arasına belli bir mesafe koymuştur**. İnsanın evren hakkında geliştirdiği ilk tasarımların mitolojik, ilk eylem reçetelerinin sayıklamaya benzer şeyler oldukları doğrudur. Ancak tam da ilkel fikirlerin bu hayali olma özelliği, evren sahnesinin ve kendi eylemlerinin önüne *a priori* tasarımlarını geçiren insan zihninin dinamikliğini ortaya koymaktadır. İnsan, görmek ve maruz kalmakla yetinmeyip görünen şeyin ötesinde görünüşlerin sırrını arayan, hayal eden, icat eden tek varlıktır. Böylece büyü, en kötü saçmalamalarında bile **aklın özerkliğinin ilk taslağını vermektedir**.

İlk tasavvurların büyüsel işlevi

İnsana evrenle arasına mesafe koyar.

2. Teknik

Eğer teknik, büyüden ayrılıp farklılaşmışsa şüphesiz bu, sonuçlarının işlevi kadar (Bazı ölçütü, tesadüfi olarak yapılan teknik bir buluşu derhal korumaya yönelir) yöntemlerinin doğası bakımından olmuştur. Ancak ilkel topluluklarda doğal yöntemlerle esrarlı güçleri kullanan insanların yöntemleri arasındaki ayrım bizim için olduğu kadar açık değildir. Örneğin ateş yakmak için bir usulün keşfi, onu ilk bulanları şaşkınlığa sürüklemiş olmalıdır. İki çakmak taşını birbirine sürterek bir kıvılcım meydana getirmek bir düşmana büyü yapmakla aynı ölçüde olağanüstü birşeydir. Tesadüfen bulunmuş bir formülün "kutsallaştırılması", ateşin muhafaza edilmesini uzun zaman kuşatmış olan ritüel, bundan kaynaklanmaktadır.¹ Ancak başlangıçta büyü törenlerle çevrili olmalarına rağmen tek-

Aynı zamanda doğal ve büyüsel bir davranış olan teknik

¹ Yemekleri pişirmeye, ısınmaya, geceyi aydınlatmaya, etrafta dolaşan vahşi hayvanları korkutmaya yarayan ateş, insan kültürünün en değerli kazanımlarından biri gibi görünmektedir. Ateşin insan zihni üzerindeki büyüleyici etkisi uzun zaman devam etmiştir. XVII. yüzyılda bile bir köyün sakinleri veya aileler değil, biraraya gelmiş insanlar grubunun sembolü olarak "ateşler"in sayısı göz önüne alınmaktaydı.

nik reçetelerin çoğunluğu, her zaman, önceleri bilinçli olmayan içgüdüsel pratiklerden doğmuştur. Çoğu zaman **aletin, organı devam ettirdiği** fark edilmiştir. Sopa, darbe indirren veya ayıran kolun devamıdır. Olta, bükülmüş parmağın devamıdır. O halde **teknikğin biyolojik bir kaynağı** vardır. O, akıllı bir varlıkta, bütün canlı varlıklara özgü olan ortama uyumla ilgili kendiliğinden yöntemlerin gelişmesinden başka birşey değildir.

Ancak, güçlerinden dolayı mağrur olan insanlığın coşkusunu besleme imkanına sahip olan büyü olmasaydı, teknik, nefessiz kalma, hiçbir zaman ileriye gitmeksizin içgüdüsel alışkanlıklar düzeyinde takılıp kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı. Daha sonra bilim bir bakıma büyüünün yerine geçmiştir. Öznel bakımdan onun işlevi aynıdır: O, başlangıçta içgüdüsel bir pratikten başka bir şey olmayan tekniğe insanın kendi damgasını vurur. İleride, bilimin kendilerine sürekli artan bir etkililik kazandırarak kendiliğinden teknikleri nasıl değiştirdiği ve alt üst ettiğini gösterme fırsatımız olacak. Fakat önce büyü, daha sonra bilim tarafından uğrattığı bütün değişmelere rağmen **teknik, biyolojik uyumun en ince yönteminden başka bir şey değildir**. Oswald Spengler şöyle yazmaktadır: "Teknik, hayatın taktığıdır. Doğaya hakim olmak için tasarlanan stratejilerde silahların en eskisi olan hileyle, bugün doğaya karşı kullandığımız makinelerin modelleri arasında ortak çizgiyi oluşturan bir yol vardır".

Teknik ilerlemeler ve toplumsal örgütlenme

Şimdilik teknikğin insan kültürünün en parlak görüntülerinden biri olduğu fikrini aklımızda tutalım. Geleneksel olarak ayırt edildikleri biçimde tarih öncesi dönemler tam da teknik ilerlemenin aşamalarıyla tanımlanmaktadır: Yontma Taş Devri, Cilalı Taş Devri, Maden Devri. Yaklaşık on bin yıl önce **karmaşık tarım-hayvan yetiştiriciliği teknikğinin** ortaya çıkışı, belki olağanüstü sonuçları bakımından insanlık tarihinin ana olayıdır. İnsan, bitkileri toplamakla yetinmek yerine ekip biçmeye, hayvanları avlamak yerine yetiştirmeye başladığı gün, **taklit ettiği ve değiştirdiği yaratıcı doğanın yerine kendini geçirmiştir**. Tarım ve hayvan yetiştiriciliğinin karşılıklı olarak birbirlerini (hayvanları beslemek için yemlik ot yetiştirmek, ekip biçmek ve ürün kaldırmak için ise yük hayvanı yetiştirmek zorunludur) ve derhal sayısız teknikleri gerektirdiklerine işaret edelim. Hayvan yetiştiriciliği, çitle, duvarla çevrilmiş alanları zorunlu kılar. Bu ise malzemelerin hazırlanması ve taşınmasını gerektirir. Taşımanın kendisi, yolların, gemilerin vb. yapılmasını zorunlu kılar. Bu farklı tekniklerin düzenli ilişkileri, karmaşık bir toplumsal örgütlenme gerektirir ve iş bölümünü gerektirir. Tarım topluluğu, savunmasını örgütlemek zorundadır (kendi paylarına madenlerle ilgili araştırmaları belirleyen askeri teknikler). Grupların yoğun olarak biraraya gelişi ve kaynakların artışı, yönetici bir soylular sınıfına, çeşitli mesleklerin (çömlekçilik, dokumacılık, tıpla ilgili teknikler) organizasyonuna, astronomiyle, takvim yapımı ile meşgul olacak bir rahipler sınıfının ortaya çıkışına yol açar. Teknik ilerlemenin, ruhsal hayatın zenginleşmesine imkan vermesi yanında ruhsal hayatın zenginleşmesi de kendi payına yeni tekniklere ihtiyaç gösterir. Akdeniz havzasında olduğu gibi Çin'de de yazının ortaya çıkışı dinsel ve siyasal kaygılarla (tapınakların defterlerini tutma, hanedanlıklar listesi vb.) ilişkili görünmektedir.

Teknik ve hümanizm

Bu birkaç örnek **teknik ilerlemenin kültürün diğer biçimleriyle sıkı sıkıya ilişkili olduğunu** göstermektedir. Ancak günümüzde tekniklerin olağanüstü gelişmesi, çoğu kez bu gelişmeden kaynaklanan dengesizlik ve kaygılar ile birlikte (sanayileşme sonucu sula-

rın kirlenmesi, kimyasal işlemler sonucu gıdalarda meydana gelen bozukluklar, vardiya usulü çalışma, işsizlik, dehşet verici kitle imha silahları yanında sanayi devriminin doğurmuş olduğu toplumsal karışıklıklar) bazı hümanistlerin şüphelerine ve tekniğe karşı baş kaldırmalarına yol açmaktadır. Onlara göre insan, büyücü çırağı rolünü oynamış, korkunç ve artık kontrol edilemez bir ilerleme içinde bulunan teknik, bir şekilde, kendini **kültürün dışına** çıkarmıştır. Aslında geleneksel hümanistlerin kendileri de kısmen bu kargaşadan sorumludurlar. Ruhsal kaygıları içine tekniklerin bilgisini eklemeyi reddederek teknik faaliyetin bu "kopuş"unu desteklemiş olmaktadır. Gilbert Simondon'un çok iyi bir biçimde gördüğü gibi, önyargılarının duygusal karakterini ortaya koyan açık bir çelişkiyle bu hümanistler, bir yandan insani anlamdan yoksun basit maddi nesneler olarak gözönüne aldıkları makineleri küçümserken, öbür yandan sanki güvenliğimizi tehdit eden bir tür şeytani ruhsal varlıklar söz konusuymuş gibi makinelere düşmanca niyetler yakıştırmaktadırlar. Oysa hümanist kültürle teknik uygarlığı birbiriyle barıştırmak zorundayız. Mükemmel kafalar bunun için çalışmaktadırlar ve insanın gelecekte varlığını devam ettirme şansı buna bağlıdır.

3. Din

Uzun süre Latince *religio* (din) terimi, *religare* fiilinden türetilmek istendi. Böyle bir etimoloji, bize, dinin her şeyden önce insanı Tanrı'ya bağlayan bağ olduğunu söyleme imkânını verecekti. Ancak dilbilimin günümüzdeki durumunda bu etimoloji artık kabul edilebilir değildir. Bugün (daha önce Cicero'nun fark etmiş olduğu gibi) ilgi ve saygının ihmal ve kayıtsızlığa zıt olması gibi *religio*'nun *neglegere*'ye zıt olan *relegere*'den geldiğini söylüyoruz (Bugün dinsel bir özenden ve saygı dininden söz etmekteyiz). *Relegere* fiili, Roma İmparatorluğunun son dönem Latince'sinde *colere*, taparcasına saygı duyma, ateşli bir tutku duyma anlamını kazanmıştır. Şüphesiz bu özen, saygı, varlığa ve insan kaderine **değer verilmesi** fikri, dinde ana fikirdir (Bir insan kutsal şeyler ve dolayısıyla yasak, kabul edilemez şeyler, "tabu"lar olduğuna inanır inanmaz, kelimenin en geniş anlamında **inanan** bir insan, bir **mümin** kimliğini kazanır). Ancak sözünü ettiğimiz yanlış etimoloji din hakkında gerçek ve derin bir tanımı esinlendirmiştir. Geçmişte Schleiermacher "Din, bağımlılığımıza ilişkin mutlak bir duygudan ibarettir," demişti. İnsan, kendisini varlığa getiren değildir. İnsan, onu sonsuz bir biçimde aşan ve karşı konulmaz gücü, onda kendiliğinden korku ve hayranlıkla karışık duygular uyandıran güçler arasında gelişmektedir.

Din ve insan-tanrı ilişkisi

Din fikri, öte yandan, doğa-üstü kavramıyla, hiç olmazsa şeylerin gerçek anlamının gündelik görüntülerde olmadığı, müminin kendisiyle ilişki içine girebileceği bir "arka dünya"nın var olduğu duygusuyla ilişkilidir. Empirik ve gündelik gerçeklerin ötesinde, belki onların kaynağında, müminin erişebileceği kutsalın alanı vardır. Spinoza gibi Tanrı ile doğayı tek bir şey gibi alan panteist mistikler bile bu ayrımdan kaçmazlar. Spinoza için gerçek mümin, görünürdeki düzensizlik, olayların çokluğu, "yaratılmış doğa"nın "sonlu türleri" ardında, kendisiyle "entelektüel bir aşk"la birleşilmesi gereken "yaratan doğa"nın **derin birliğinin** gizlenmekte olduğunu anlamış biridir. Bununla birlikte dinin kaynağını

Dünyevi olan-kutsal olan

aramanın uygun olacağı yer, Tanrı üzerine felsefi düşünme değildir. Filozofların Tanrı'sı hiçbir zaman en ufak bir din yaratmamıştır. Aslında bütün büyük çağdaş dinler, **bir va-hiyden çıkmışlardır**. Hristiyanların Tanrı'sı kendisine inananlarla Kitab-ı Mukaddes'te, Müslümanların Tanrı'sı Kur'an'da, Hinduların Tanrı'sı Vedalar'da konuşmuştur. Tanrı'nın kendisini kutsal metinlerde açığa vurmasının nedeni, kendi güçleri, duyuları ve aklına dayanarak insanın kendi başına dinsel doğrular ve değerleri keşfetme gücüne sahip olmamasıydı. Bu anlamda rahip, papaz, müminler için **kutsalla kutsal-olmayan arasında bir köprü** kuran kişi, özel bir kabiliyete sahip bir insan olarak esrarlı ve kutsal gerçekler dünyasına girme imkanına sahip büyücünün doğrudan mirasçısı görünmektedir.

Dini açıklamaktan çok anlamak

O halde bütün dinlerin kaynağında esas itibariyle **evrenin sırrı** duygusu kendini göstermektedir. XVIII. yüzyıl, kutsal-dışı hayatın tutku ve çıkarlarından türetmeye çalıştığı dini hiç anlamamıştır (Voltaire, "Dini icat eden kim olmuştur? Bir aptalla karşılaşan ilk hilekar" demektedir). Din, köklerinde, egemenliklerini devam ettirmek üzere güçlülerin yarattığı bir hile değildir. O, yararlılık, sağlıkla ilgili akıllı öğütlerle ilişkili bir şey de değildir. Renan sığ bir biçimde İbranilere domuz eti yemelerini yasaklatan tek şeyin tenya ve cüzzam korkusu olduğuna inanmaktaydı. Oysa sağlık kavramının ortaya çıkışı çok daha geçtir ve *Kitab-ı Mukaddes* hiçbir zaman bir hastalığı herhangi bir yiyeceğe yüklemeyiz. Aslında eğer İbraniler domuz eti yemekten kaçınmışlarsa, bunun temelinde yaklaşık on bin yıl önce onların atalarının domuzu doğa-üstü değerler ve gerçekliklerin ifadesi ve sembolü olan kutsal bir hayvan, bir **totem** olarak görmelerinin yatıyor olması muhtemeldir. Sadece Hristiyanlara özgü olmayan, dindar Yahudiler'de de karşılaşılan Cuma günleri balık yeme adeti, İsa'nın ortaya çıkışından çok öncedir. O aslında eski bir Süryani toteminin kalıntısıdır. Her ne hal ise, onun yemek rejimiyle ilgili kaygılarla hiçbir ortak yanı yoktur. Günümüzde dini "açıklamak"tan, yani onu dinsel olmayan kaygı ve etkinliklerden türetmekten vazgeçilmektedir. Daha çok onu "anlama"ya, yani taşıdığı anlam ve değerlerin kavranmasına çalışılmaktadır. Tüm bir din "fenomenolojisi"nin amacı budur.

Din büyüünün zıddıdır

Öte yandan din, özü bakımından, büyüünün kesin olarak zıddıdır. Büyücünün bir teknisyen olduğu yönündeki iddiasını unutmayalım. O, formülleri ve okuyup üflemeleriyle ruhlar dünyası üzerine etkide bulunmak, ona hükmetmek ve onu arzu ettiği yönde değiştirmek gücüne sahip olduğuna inanır. Büyücü, Tanrı'ya hükmetme, büyü etkisiyle onu zincire vurma iddiasında olan biridir. Böylece bütün dinlerin **büyüyü neden bir küfür olarak** gördüklerini anlıyoruz. İman, her şeyden önce Tanrı'ya güvenme eylemidir. **Dindar insan** tanrısal güçleri kendi iradesine tabi tutmak şöyle dursun, bir **alçakgönüllülük** ve **tapınma** davranışı içinde Rabb'inin arzuları önünde eğilen kişidir. Bununla birlikte bazı etnologlar, sihrin "büyü"sünü dinsel "dua"ya yaklaşıtırlar. Dua, Tanrı'ya yöneltilen bir istek değil midir? Onun amacı tanrısal müdahaleden bir yarar elde etmek değil midir? Mümin, karşılığında manevi, hatta maddi çıkarlar elde etme umuduyla Tanrı'yı kurbanlar ve erdemlerle "büyüleme"ye çalışmaz mı? Aslında onda bir tür büyüü görmek, duanın özüne ihanet etmektir. Çünkü birinci olarak büyü formülünün sözüm ona bir belirlenimciliğe dayanması ve (teknik bir reçete olarak) onunla etkili olduğunu ileri sürmesine karşılık dua, ancak müminin iç özellikleri ile bir değer ifade eder: Ancak saf ruhların dilekleri yerine getirilecektir. Ayrıca gerçek dua, kendisi için, Tanrı'nın iradesine katlanma cesareti dışında herhangi bir şey istemeyen duadır. "İraden yerine gelsin!". Dindar insanın Rabb'inden istediği budur. Teillard de Chardin şöyle demektedir: "Meydana gelen her şey,

hayranlık vericidir". Gerçekten dinsel olan bir dua, bir **tapınma fiilinden** başka bir şey değildir. Tanrı'dan yağmur veya güzel hava, bir sınavda başarı veya sağlık isteyen mümin, dini büyüye dönüştürüp soysuzlaştırmak tehlikesine düşmektedir.

4. Bilim

Büyü etkinliğinde iki dilekle karşılaştık. Onlardan biri pratik türdendi: Doğa üzerine doğrudan etkide bulunma, şeyleri gerçekten değiştirip onlara arzu edilen biçimi verme isteği. Diğeriyse ideolojik ve kuramsaldı: Dünya hakkında bir tasarım oluşturma, sempati, antipati, sembolik yakınlıklar yasaları ile şeyleri açıklama arzusu. Ancak büyü, vaatlerini yerine getirmemekte, uyandırdığı ihtiyaçları doyumamaktadır. O zaman bunlar kültürün iki ayrı biçimiyle farklılaşmaya ve doyurulmaya doğru gitmektedir. Bu iki ayrı biçim, dünyanın sırrını bir öte-dünyada arayan dinle, gitgide daha fazla araçsız deneye dayanan bir pratik olarak ortaya çıkan tekniktir. İşte, bilimi insan zihninin kuramsal ve pratik iki talebini birbirine yaklaştırma ve birleştirme yönünde yeni bir çaba olarak görebiliriz. Bu anlamda bilim, **başarılı bir büyüdür** (Çünkü büyü, düşlenen, hayali bir bilimdir). Gerçekten bilim, dünyayı bir açıklama isteği, görünüşlerin hesabını veren bir kavramlar sistemi olarak ortaya çıkmaktadır. Ve bu açıklama çabasında a priori aklın, varsayımlar ortaya atan zihnin gözüpekliği özgür bir biçimde kendini göstermektedir.

Başarı kazanmış büyü

Ancak öte yandan bilimsel açıklama doğrudan bir biçimde gerçekle boğuşmaktadır. Bilimsel yasa, daha yüksek bir akılsallığa ve daha kesin bir etkililiğe sahip teknik bir reçete olarak bir eylem formülüdür. Onda kuramsal akılsallıkla pratik etkililik biraraya gelmektedir. İlk bilimler geometri ve astronomi olmuştur. Bunun nedeni şüphesiz mantıksal bir dille ifade edilebilir değişmez ilişkileri keşfetmenin en kolay gibi görüldüğü alanın, yıldızların pozisyonları veya geometrik şekillerle ilgili olan alan olmasıdır. Fiziksel, kimyasal, biyolojik yasalar ancak daha sonra keşfedilmiştir. Çünkü bu karmaşık alanlarda akılsal ve değişmez ilişkileri ortaya çıkarmak için görünüşleri büyük ölçüde zorlamak ve araçsız verileri yeniden inşa etmek gerekmektedir. Ancak bilimin karmaşık bir ilişkiler sistemine ulaşmak üzere somut verilerden uzaklaşır gibi görüldüğü durumda bile gerçekle temas kaybedilmez. Bunun tersi olur. Tarih boyunca bilimsel açıklama ne kadar soyut, karmaşık olmuşa, bilimsel öngörü o kadar emin, güvenilir olmuştur. En yüksek akılsallıkla, gerçekle en sıkı temas -öngörü ve eylem nesnesi olarak- hep yan yana yürür. O halde bilim aynı zamanda hem sıkı, matematiksel bir dille ifade edilebilir hem de pratik olarak her zaman doğrulanabilir bir önermeler sistemi olma özelliğine sahiptir.

Gerçekle sürekli bir diyalog

5. Sanat

Bugün anladığımız anlamda sanat, insan kültürünün en eski ifadelerinden biriye de bu terim bugünkü kesin anlamını ancak zamanla ve yavaş yavaş kazanmıştır (Tarih öncesi insanların büyüleri resimleri bugün bile güzellikleriyle bizi heyecanlandırmaktadır ve sanat eserleri, belki Malraux'nun gördüğü gibi, hayret verici çeşitlilikleri altında tüm insan uygarlıklarının derin birliğini gösteren en önemli tanıktır). Uzun bir süre sanat kelimesi,

Sanat, faydalı olandan ayrılmaktadır

aralarında bir ayırım yapmaksızın teknisyenin (zanaatçının), bilim adamının ve sanatçının etkinliklerine işaret etmek için kullanılmıştır. Colbert, Marly'deki zarif çağlayanlara bir şekil vermek üzere bir "pompa düzeneği" yapmasını istemek için Huygens'i Fransa'ya çağırırken, tekniğin, bilimin ve sanatsal yaratımın üç işlevi biraraya gelmiş bulunmaktadır. Ortaçağ'da sanatçı ve zanaatçı birbirine karışmıştır (ressamlar, hırdavatçılar ve ecza satan baharatçılarla aynı loncada yer almaktaydılar). Güzelsanatlarda XVII. yüzyıldan itibaren sıradan tekniklerden ayrılmışlardır. Sanatçı, kralın ve sarayın zanaatçısıdır. Kısa bir süre sonra kralın ressamı ve heykeltıraşı artık mekanik bir topluluk içinde "boyacılar, mermerciler ve mermer cilacıları ile karıştırılmak" istemedikleri için sanatlar arasında ayrımlar ortaya çıkmıştır. Bu tarihten sonra güzelsanatlarda faydalı teknikler artık birbirinin zıddıdır. Böylece bilim ve sanat birbirine yaklaşmıştır. Buna göre **her türlü faydacı kaygının dışında olarak bilim doğrunun, sanat ise güzelin peşinde koşar.**

1. Bilim ve sanat arasında mümkün yakınlıklar

Çıkar gütmeyen
iki etkinlik

Bilim ve sanatta, ortak olan fayda peşinde koşmama özelliğine haklı olarak işaret edilmiştir. Bu iki etkinlik, bu özellikleriyle tipik olarak insanidirler. Hayvan, ancak engelleri bilir. Onun güzellik değil, faydalılık kaygısı vardır. Anatole France bize "Bay Bergeret'nin küçük köpeği yenilebilir olmayan göğün mavisine hiç bakmamaktaydı," demektedir.

Maurice Pradines'nin haklı olarak altını çizdiği gibi sadece insanlar nesneleri faydacı özelliklerinden soyabilirler. "Optiğin konusu şüphesiz aydınlatma özelliğinden bağımsız olarak ışık, akustiğin konusu bildirdiği şeyden bağımsız olarak sestir." Aynı şekilde sanatçı için duyusal nitelikler, eylem için herhangi faydalı veya zararlı bir nesneyi temsil etmekten uzaklaşırlar. Onlar basit olarak "kendilerini sunarlar". Van Gogh'un ünlü tablosu *Saint Remy'nin Zeytin Ağaçları*'nı seyrettiğimde davranışım, önümde gerçek bir zeytin ağaçları tarlasını gördüğümde gösterdiğim davranıştan farklıdır. Gerçek zeytin ağaçları beni zeytinlerini toplamaya veya belki altlarında bir öğleden sonra uykusuna davet eder. Gerçek zeytin ağaçları tarlası, arzularım için basit bir araç olarak benim önümde bulunur. Oysa Van Gogh'un *Zeytin Ağaçları* tablosunun önünde bulunan, benim.

Gizli bir uyuma yönelik
aynı araştırma

Her ikisi de faydacı kaygılardan uzak olan sanat ve bilim, öte yandan, bize **görünüşler altında gizlenen bir dünyayı** açığa vurmaya çalışmazlar mı? Bilim duyusal görüntünün ötesinde, arkasında akılsal yapıyı arar. Sanat gelip geçici görüntülerle ilgilenmez görünür, ama bunun nedeni onun bu görüntülerde ebedileştirilmeye layık olanı yakalama, onun sıradan bir bakış tarafından fark edilmeyen gizli uyumlarını açığa çıkarma arzusudur. Görünüş bakımından çok çeşitli olan olayları birkaç denklemde yoğunlaştıran, "karışık görüneni, basit olan görünmeyene" indirgeyen bir bilimsel kuram, bu özelliğiyle bir sanat eseridir. Bilimsel etkinlikten her türlü faydacı kaygıyı dışarı atan Poincaré "bilim adamı" adına layık olan herkesin "estetik bir heyecan duymak ve bu duyguyu onu duyma kabiliyetine sahip olan kişilere geçirmek için" çalıştığını söylemektedir. Buna karşılık müzik ve mimari de bir matematiktir.

Yaratıcı
hayal gücünün
rolü

Kendisi olmaksızın ne sanat ne bilimin olabileceği yaratıcı hayal gücüne işaret edebiliriz. Sanatçı gibi bilim adamı da yaratıcı sezgiye sahiptir. Değeri olan bir sanat eserinin yaratımı, bir takım reçetelerin uygulanmasından başka bir şeyi gerektirir. Aynı şekilde bilimsel bir keşif de dedüktif bir mekaniğin otomatik ürünü değildir. Kanıtlamanın reçeteleri vardır, ama bulmanın, keşfetmenin yoktur. Verimli bir varsayımı bulan, teklif eden bilim

adamı, bir şekilde bir sanat eseri ortaya koymakta değil midir? **Sanatçı ve bilim adamı dünyayı kopya etmezler, onu yeniden yaratırlar.** Balzac gibi Einstein da bir evren yaratır. "Bilimsel deha, dünyayı olduğu gibi yaratma kabiliyetidir," denmiştir.

Ancak bu tür benzerlikler şüphesiz sanatla bilim arasında amaçları bakımından var olan temel farklılıkları görmezden gelmeye götürmemelidir.

n 2. Sanatla bilim arasındaki karşıtlık

Estetik değerler, duyuşsal niteliklerin içinde bulunur. Buna karşılık bilim, duyuşsal reddeder ve ancak niceliği tanıır. Brunschvicg, "Bilmek, **ölçmektir**," der.

Öznel sanat-nesnel bilim

Sanat somuttur, bilim soyut. Böylece bilimin nesnelliği elde etmesine karşılık sanatçının görüşü öznel olarak kalır. Bu, hayalin hakikate zıtlığıdır, ama aynı zamanda öznel zenginliklerin, soğuk kişisel-dışılıkta zıtlığıdır. Verlaine "Çocuklar, sanat insanın mutlak olarak kendisi olmasıdır," diyecektir. Claude Bernard da daha önce aynı şeyi söylemiştir: "Sanat benim, bilimse biz".

Bilim adamının yalnızca nesnelerin kendi aralarındaki ilişkilerle meşgul olmak üzere bilgisini her türlü öznellikten ayıklama çabasında olmasına karşılık, sanatçı doğayı "doğanın kendisi gibi değil, kendisi, yani sanatçının kendisi gibi" görür. Sanatçı, bilim adamının talep ettiği bu algının "psikanalizi"ni reddeder. O, bilimsel çilecinin dışarı attığını iddia ettiği rüyalarla, arzularla, tutkularla yaşayan biri değil midir?

Bir taşra manzarasının özelliklerini inceleyen coğrafyacı, yeri ve yer altını araştıran jeolog, bilimsel bir iş yapmaktadırlar. İki jeologun görüşleri arasında uyumsuzluk olabilir. Ama bilimsel etkinliğin amacı, bu çelişkileri çözmek, nesnel bir doğru üzerinde uzmanların görüş birliğini sağlayabilecek kanıtlar getirmektir.

Oysa bunun tam tersine, aynı taşra manzarası birçok sanatçı tarafından çok farklı yorumlanacaktır. Örneğin Van Gogh ile Cezanne, Provence'in resmini yapmışlardır. Ama her biri onu kendi iç dünyalarından görmüşlerdir. Van Gogh'ta bu, acı çeken, trajik bir Provence'tir. Onun resimlerinde yanan meşaleler gibi yerden fışkıran selvi ağaçlarına, dalgalı doğa içinde kasılmış kollar gibi eğri büğrü dallara sahip zeytin ağaçlarına bakınız. Van Gogh'un manzara resimleri, kendisinin parçalarıdır, fırtınalı iç dünyasının dışarıya yansımalarıdır. Cezanne ise bunun tersine Provence'ı yorumunda denge, düzen ve aydınlık peşinde koşan bir ruhu yansıtır. Onda manzara açık, mantıklı bir doğayı ortaya koyar. Evler, ağaçlar tutarlı bir bütün içinde düzenlenir.

O halde bir **bilimin**, buna karşılık ise **sanatçıların** varlığından söz edebiliriz. Bilim, sonuçları biriken kolektif bir eserdir. Onda daha önceki çalışmalar daha sonraki buluşların aracıdır. Einstein, Newton'un fiziğinden hareket eder ve onu aşar. Buna karşılık Racine'den daha iyi yazmak için Racine'den sonra yazmak, Vermeer'den daha iyi resim yapmak için Vermeer'den sonra resim yapmak yeterli değildir. **Bilim bir oluşturma, sanat ise sürrekli bir yeniden başlangıç.** Her deha eseri tektir, kişiseldir ve ilerlemenin bir anı olarak ortaya çıkmaz. Vivaldi olmamış olsaydı belki Bach'ın bazı konçertoları var olmayacaktı. Ama Bach ve Cezanne dünyaya gelmeselerdi hiç kimse onların yerine eserlerini meydana getiremezdi. Buna karşılık Newton olmasaydı evrensel çekim yasasının er veya geç keşfedileceğini düşünmemizde bir sakınca yoktur. Jean Rostand şöyle yazmıştır: "Eğer fi-

Sanatta ilerleme yoktur

lanca bilgin şu buluşu yapmasaydı biraz daha sonra bir başkası onu yapardı. Mendel kalıtım yasalarını bulduğu bilinmeksizin ölmüştür. Kırk yıl sonra üç kişi onu yeniden bulmuştur. Ama yazılmamış olan bir şiir başyapıtı hiçbir zaman yazılmayacaktır".

*Bilim analitik,
sanat sentetiktir*

Öte yandan bilim adamının dünyaya karşı tutumu kesinlikle sanatçının tutumuyla aynı değildir. **Bilim adamının tavrı, analitiktir.** O, karmaşığı basitle, daha çoğu daha azla açıklar. Louis Hourticq şöyle demektedir: "Bilim adamı olayların akışını yukardan aşağıya doğru izler. Bilinçten hayata, hayattan mekaniğe iner". Bilim bir anlamda sadece ayrıştırmayı bilir. Bundan dolayı onun "yok etme konusundaki etkiliği yaratma konusundaki etkiliğinden daha büyüktür". Bilim şu ana kadar atomu parçalamayı bilmiştir, yakında bütün gezegeni havaya uçurma gücüne sahip olacaktır. Ama o henüz bir hücreye hayat vermeyi başaramamıştır. Buna karşılık sanat, sevincimiz için bir dünyayı yeniden yaratması ile belki evrenin gizli atılımına, onun canlı birliğine daha sadıktır. Şüphesiz o duyuşsal nitelikler, öznel veriler düzeyini aşmamaktadır, ama "görüntülerin karmaşasını düzenleyen erekselliği tam olarak ortaya koymakta, şeylere bir anlam vererek ruhsal maddeyi yaratmaktadır". **O halde sanatçının amacı, sentetiktir.** Onun için artık görünüşteki bir birliği soyut öğelerine ayrıştırmak söz konusu değildir. Tersine ona uygun düşen, duyuşsal niteliklerin, çeşitliliklerini kaybetmeksizin içinde uyumlarını buldukları, görünüşteki birliğe saygı göstermektir.

*Teknikte sentez -
sanatta sentez*

Hiç şüphesiz bilimden çıkan teknik de bir sentezdir, çünkü o keşfedilen yasalardan hareketle nesneleri yeniden inşa eder. Ama belki teknik sentez, sanatçının senteziyle aynı ontolojik kapsama sahip değildir. Teknik, "varlıklar"ı geliştirmek istemez, onun amacı faydalı olaylar, faydalı hareketleri mümkün kılmaktır. Teknik, ancak araçlar yaratır, sanat ise bir çeşit kendinde erekler olan varlıkları "gerçekleştirir". Etienne Souriau'nun dediği gibi bir mühendis sadece nehrin bir yakasından diğerine geçişi mümkün kılmak amacıyla bir köprü inşa ederse, bu köprü yalnızca bir araçtır ve mühendis de sadece bir teknisyendir. Ama eğer mühendisin amacı sadece nehirden geçiş değil, "köprünün kendisi, yani o andan itibaren kenarlarıyla, hareketi veya yükselişiyle, ılık ve gölgeler arasında suyun yansıttığı kemerleriyle, mevcudiyeti ve ömrüyle varlığını sürdüren o gerçeklikse, o zaman onu inşa eden bir sanatçıdır, bir mimardır."

A N A F İ K İ R L E R

İnsan kültürünün bütün biçimleri (büyü, din, teknik, bilim, sanat) sembolik düşüncenin ortaya çıkışıyla ilişkilidir. İnsan sadece bu dünyada var değildir, aynı zamanda bu dünyayı tasarımlar, onu sorgulamak, yorumlamak, yüceltmek ve değiştirmek yeteneğine sahip olduğunu göstermek için bu dünyayla arasına belli bir mesafe koyar.

İlkel büyücü (tarlalara birkaç damla okunmuş su dökerek yağmur yağdırmak, kendisini temsil eden bir bebeğe iğne batırarak uzakta bulunan bir düşmanı öldürmek gibi) sembolik yöntemlerle şeylerin gidişini değiştirme iddiasındadır. Bu, nesnel olanla öznel olanı, şeyle sembolü birbirine karıştırmak demektir. Ancak öte yandan o, böylece dünyayı soruşturma konusu yapar.

Din, dünyaya *hakim olma* değil, ona *tapınma* iddiasıyla büyüünün tersidir. Ancak o da tanrıların dünyaya, kutsalın dünyevi olana aşkınlığını ortaya atarak dünyayı soruşturma konusu yapar (Rahip, ayinleri düzenleyen, müminler için kutsalla dünyevi olan arasında köprü kuran din adamıdır). Hasımları, dinlerin cevaplarını efsanevi şeyler olarak görseler de hiç olmazsa insanın durumunun trajikliği (ölüm), insanın kaderinin sırrı (Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz?), sonsuzun ve aşkınlığın esrarına ilişkin problemler, karşı konulmaz bir biçimde kendilerini göstermektedir.

Teknik, ilkin içgüdüsel bir jesttir (Değnek kolun, olta bükülmüş parmağın devamıdır), ancak o, bilim -matematiksel yapısının keşfedilmesi yoluyla evrenin akılsal tasarımı- kendisine yepyeni ve sürekli artan bir etkililik sağladığında tam gelişmesini bulur. Tarih öncesi dönemde büyüyle ilişkisi olan sanat (paleolitik mağaraların duvarlarında resmedilen verimli av sahneleri), modern çağlarda çıkar gütmeyen bir temsil olarak ortaya çıkmaktadır. Her türlü bilimin, karmaşığı basit olanla açıklayan, her zaman ayırıştırma eğilimi taşıyan -Bu özelliği sonucu bilim, nükleer çağda gezegenimizi havaya uçurma gücüne sahip olmasına karşılık henüz bir hücreye hayat verememektedir-, analitik bir etkinlik olmasına karşılık, sanat sentetiktir. O, mutluluğumuz için bir dünyayı yeniden yaratırken duyusalın alanını terk etmez, ancak görünüşlerin karmaşası içinde uyumlu sentezler inşa eder.

YORUMLAMA METNİ

İlk alet : El

El başlangıçta çakıl taşlarını tutan bir maşa idi; insanın zaferi, onu yapımla ilgili düşüncelerinin gitgide daha başarılı bir hizmetkârı kılması oldu. Geç paleolitik dönemden XIX. yüzyıla gelinceye kadar el, sonu gelmez bir yükseliş yaşadı. Sanayide makinelerin iş gören parçalarını imal eden bazı sanatkarlar sayesinde hala önemli bir rol oynamaktadır. Bu makinelerin önündeki işçi kitlesi ise artık ham maddeyi dağıtmak için beş parmaklı veya bir düğmeye basmak için işaret parmaklı bir maşadan başka bir şey değildir. Üstelik henüz bir geçiş dönemi içinde bulunmaktayız. Çünkü, makineler imal etmenin, mekanik olmayan dönemlerinin yavaş yavaş ortadan kalkmakta olduğu şüphesizdir.

Eğer her şey onun etkinliğinin kendisiyle ilgili beyin bölgelerinin dengesiyle sıkı sıkıya ilişkili olduğunu göstermeseydi el denen bu organın rolünün azalması fazla önemli olmazdı. "On parmağını ne yapacağını bilmek", türümüz boyutunda fazla endişe verici değildir, çünkü bu kadar eski bir nöro-motor aletin gerilemesinden önce daha binlerce yıl geçmiş olacaktır. Ancak bireysel boyutta durum farklıdır. On parmağımızla düşünmek zorunda olmamamız düşüncemizin normal, filogenetik olarak insani bir parçasından yoksun olmamız demektir. O halde tür boyutunda olmasa da bireyler boyutunda bugünden itibaren elin gerilemesi problemi söz konusudur.

A.LEROI-GURHAN, *Hareket ve Söz*

Anaksagoras, insanın, elleri olduğundan dolayı hayvanların en zekisi olduğunu ileri sürmektedir. Oysa daha makul olan, insanın en zeki olduğu için ellere sahip olduğunu söylemektir. Çünkü el bir alettir. Doğa ise her zaman akıllı bir insanın yapacağı gibi her organı ondan yararlanma gücüne sahip olana verir. Gerçekten uygun olan, flütü olana flüt çalmayı öğretmekten ziyade flüt çalmasını bilene flütü vermektir.

Hakikaten en zeki varlık, en çok sayıda aleti kullanmasını bilen varlıktır. El ise tek değil birçok alet gibi görünmektedir. Çünkü o, deyim yerindeyse, bütün diğerlerinin yerini tutan bir alettir. Dolayısıyla doğanın, en faydalı aleti, eli, en büyük sayıda ustalığı kazanma gücüne sahip olan varlığa vermesi uygundur.

Ayrıca insanın iyi bir bedeni yapıya sahip olmadığı, hayvanlar arasında en şanssız olduğunu söyleyenler de -çünkü onun ayakkabısı olmadığı, çıplak olduğu, savaşmak için silahları olmadığı söylenmektedir- yanılmaktadırlar.

ARISTOTELES, *Hayvanların Kısımları*

TARTIŞMA KONULARI

Mac Iver'in şu sözünü yorumlayın: "Uygarlık, faydalı olanın, kültür ise değerlerin alanıdır".

Georges Braque'in şu sözü sizde hangi düşünceleri uyandırmaktadır: "Sanatın işi rahatsız etmektir; bilim ise güven verir."

Freud, "Bir Yanılgının Geleceği"nde şunları yazmaktadır: "Hayır, bilim bir yanılgı değildir. Ancak onun bize vermeyeceği bir şeyi başka bir yerde bulabileceğimize inanmamız bir yanılgıdır." Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Jean Cocteau'nun şu düşüncesini yorumlayın: "Şiir, ümitsiz bir dindir" (Bir Bilinmeyenin Günlüğü).

Louis Hourticq'in aşağıdaki metninden hareketle sanatla bilim arasındaki ilişkileri inceleyin:

"Bilim daha çoktan daha aza doğru gider. O olayların akışını bilinçten hayata, hayattan mekaniğe geçerek aşığı doğru izler. Oysa bizim merakımızı doyurabilecek olan, ters yönde gidiştir. Bilim, kendilerinde düşüncenin doğuşunu keşfetmeksizin dokuları parçalar, kendisinde hayatın kıvılcımını görmeksizin hücreyi ayrıştırır, hatta kendisini yöneten güç hakkında hiçbir şey bilmeksizin ha-

reketi izler. Yok etmek için o kadar büyük olan etkililiğinin yaratmak için o kadar sınırlı görünmesinin nedeni budur. Bilimin gezegeni havaya uçurma gücüne sahip olduğunu, ama tek bir hücreye hayat vermekten aciz olduğunu görmekteyiz. Bedenini savunmak için insana hizmet ettiğinde bunu da ancak düşman hayatları ortadan kaldırarak yapar. Her zaman ancak parçalamak için müdahalede bulunur.

Sanat bu analitik merakın karşısına, yaratıcı etkinliğini koyar. Bilim adamlarının evreninin yanında sanatçıların evreni, bayağı görüntüler ve sıradan deneyimlerden başka birşeyi göstermez. Ama sanat eseri, kendisinden meydana geldiği şeylerin derin isteklerine uygundur: Sanatçı başlangıçta yasalarına boyun eğmekle doğayı devam ettirir. Sanat eseri ancak mimar, heykeltıraş, ressam ele alıp işlediği maddenin imkan ve eğilimlerine kendi tekniğini uyarladığı takdirde yaşayabilirdir, yani güzeldir. Sanat, görünüşlerin karmaşasını düzenleyen erekselliği açığa çıkarır. Şeylere bir anlam vererek ruhsal maddeyi yaratır."

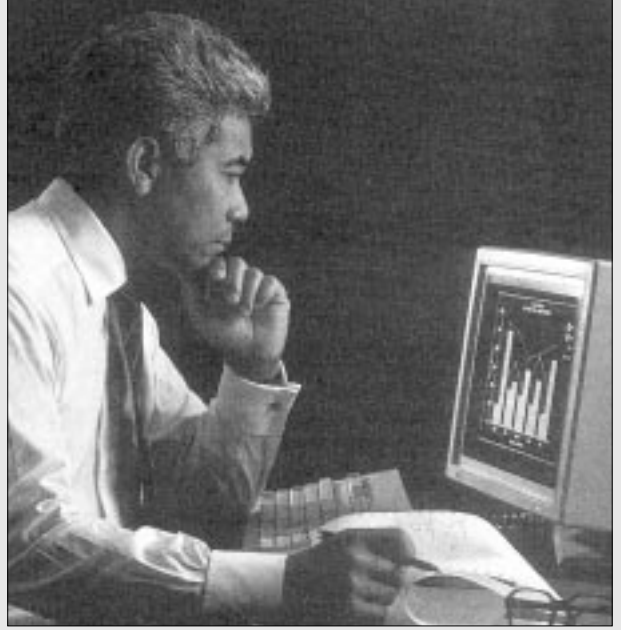
L. HOURTICQ, *İmgelerin Hayatı*

İnsan kültürünün biçimleri: Büyü, din, bilim ve sanat

“İnsan dehasının doğaya eklediği şey” olan insan kültürü, çok çeşitli biçimler alır. Avustralyalı büyücülerin dansları, ateşin aktarılmasıyla ilgili törenler (aydınlatan, yiyecekleri ısıtan, vahşi hayvanları uzaklaştıran "pratik" ateşle, eski çağların "büyülü, kutsal" ateşi), çağdaş bilim, bilişimin etkili teknikleri, bir papanın saf duası arasında ortak ne vardır?

Zihnin ilk önce dikkatini çeken şey farklılıklar, ilkel insandan çağdaş insana uzanan evrimdir. Ancak, daha derinlemesine bir düşünce bizi değişmezlikleri düşünmeye davet eder. İnsan dünyada olmakla, yeryüzünde bir hayvan gibi yaşamakla yetinmez; aynı zamanda dünyayı över ve yüceltir. Onu sorgular, açıklamaya girer, hatta ister gerçek, ister düşsel değişmeler söz konusu olsun, onu değiştirmek iddiasındadır. Çağdaş insan, eylem konusunda eski insandan daha etkilidir. Ancak onun eylemde bulunmasının nedeni her zaman düş kuran bir varlık olmasıdır.

■ Bilgisayarı önünde bir işadamı.



■ Avustralya'da büyücülerin dansı.

İKİNCİ BÖLÜM

Felsefe nedir?

Toulouse'da öğretmenliğinin ilk yılının ilk dersinde Jules Lachelier, "Felsefe Nedir?" diye sormakta ve genç öğrencilerinin şaşkın bakışları arasında bu soruya "Bilmiyorum" diye cevap vermektedir. Tüm Toulouse şehrine, Paris'ten kendilerine gönderilen ve daha öğrencilerine okutmakla görevli olduğu disiplinin ne olduğunu bilmeyen bu genç ve parlak filozofla alay etmek kalmıştı.

Ancak Jules Lachelier'in bu sözü çok anlamlıydı: O, felsefenin bir bilgi konusu olmadığına işaret etmekteydi. Bütün diğer disiplinlerde öğreneceğiniz bir şey vardır: Matematikte tutarlı bir teoremler dizisi, fizikte, doğa bilimlerinde, tarihte, akılsal bir biçimde size açıklanmaya çalışılan bir olaylar veya olgular bütünü vardır. Ama felsefede buna benzer bir şey yoktur. Şüphesiz sizden, büyük filozofların fikirlerinden ve kuramlarından bazılarını aklınızda tutmanız istenir. Ama bu kuramlardan herhangi birini paylaşmak veya onaylamak zorunda değilsinizdir. Zaten yetkili zihinler tarafından oybirliği ile kabul edilmiş hiçbir felsefe sistemi yoktur. Örneğin, Aziz Thomas ve Karl Marx'ın her ikisi de büyük filozoftur, ama onların "sistemler"i birbirinden tamamen farklı, hatta birbirine karşıttır.

Eğer felsefeden, kesin ve güvenilir, sadece uzanıp almanızın yeterli olacağı bir bilgiler bütününe bekliyorsanız, hayal kırıklığınız tam olacaktır.

Size bir bilgi vermediğine göre acaba felsefe size bir yaşama sanatı, bir ahlak mı önerir? Ancak, insana davranış kuralları teklif eden sistemler, dünyayı açıkladıklarını ileri süren sistemler kadar çeşitlidir. Felsefede bir teorem veya fizik bir yasa ile aynı düzlemde "doğrular" yoktur. Tarih boyunca sistemler birbirini izler. Her filozof kendisinden önce gelen filozofları çürütmeye çalışır ve daha sonra kendi payına o da çürütülecektir. George Gusdorf, "her felsefenin gizli dileğinin o olmasına karşın hiçbir felsefenin felsefeyi ortadan kaldıramadığı"na işaret etmektedir. Böylece biraz her sanatçı -ressam, müzisyen veya şair- gibi, her filozofun dünyayı kendine özgü bir görme ve ifade etme tarzı, Almanların dediği gibi, kendi "dünya görüşü" (*Weltanschauung*) vardır. Peki bundan, Paul Valéry ile birlikte, felsefi bir sistemin "bir re minör süit'ten ne daha fazla, ne daha az ciddi bir şey olmadığı" sonucuna mı varmalıyız?

Aslında filozofların tartışmaları ve görüş ayrılıkları, sadece tembelleri şüpheciliğe sürükleyecek cinstendir. Başkaları onlarda tersine bu problemler üzerine eğilme, onlar üzerinde düşünme yönünde acil bir çağrıyı göreceklidir. Felsefi kuramlar, her şeyden önce içerikleri, ortaya koydukları sonuçlar bakımından değil, sağlam bir şekilde yönlendirilmeye çalışılan bir düşünce örneğini sunmaları bakımından değerlidir. Kant'ın belirtmiş olduğu gibi, "Öğrenilmesi mümkün olan bir felsefe yoktur; ancak felsefe yapmanın kendisi öğrenilebilir".

Dikkat edersek, felsefe sözcüğünün etimolojisi bu yorumu desteklemektedir. Felsefe, Yunanca *sophia*'yı, yani biraz fazla çabuk bir tarzda "bilgelik" diye çevirdiğimiz şeyi sevmektir. *Sophia*, sadece bir **yaşama sanatı**, makul bir şekilde davranışta bulunmak, her tür-

Felsefe, diğerleri gibi bir bilgi değildir

Felsefi sistemler birbirinin zıddıdır

Felsefe kelimesinin etimolojisi

l  ölç s zl kten kaçınmak, felaketleri metin bir şekilde karşılamaktan ibaret olan bir ahlak değildir: aynı zamanda bir **bilgi**, hatta eski Yunanlılar için temel bir bilgi, Aristoteles'in dediği gibi, "ilk ilkeler ve ilk nedenlerin bilimi"dir. *Sophia* sözcüğünün bu ikinci anlamını unutmayınız: Yunanlılar için bilge, aynı zamanda bir bilgindi. (Albert Bayet, derslerinden birinde şöyle bir  aka yapmaktaydı; "Bugün aklı başında (sage) bir genç kız, hiçbir şey bilmeyen bir genç kızdır. Antik  a da ise aklı başında bir erkek, her şeyi bilen biriydi.")

O halde, etimolojisi bakımından felsefe, aynı zamanda bir yaşama tarzı ve bir çeşit bilgi, bir **kurtuluş** ve bir **bilgidir**. Hatta Yunanlılar bu iki kavram arasında sıkı bir ilişki olduğunu d   nmekteydiler: Bizi kurtuluşa eri tiren olan, bilgiydi ve yanlış bir davranışta bulunan insan her şeyden önce bilgisiz bir insandı. Sokrates, "Hiç kimse bilerek k   l k yapmaz" demektedir.

*Felsefe, sahip olmaktan
Çok peşinden ko maktır*

Eğer sözcüğün etimolojisini dikkatle izlerseniz, felsefenin tam olarak "bilgelik-bilgi" olmayıp yalnızca bu bilgelili in sevgisi (*philo*) olduğunu fark etmeniz, gerekir. Rivayete göre tam bir alçak g n       le kendisini bilge olmaktan çok "bilgelili in dostu" olarak niteleyen kişi, M  VI. yüzyılda ya amı  Yunanlı matematikçi ve filozof Pythagoras olmuştur. Bu temel ayrıma, XX. yüzyılın büyük Alman filozofu, Karl Jaspers tarafından da işaret edilmiştir. Küçük, ancak parlak *Felsefeye Giriş*'inde Jaspers, felsefenin  zg n bilgiye sahip olmak değil, onu aramak, onun peşinde ko mak olduğu düşüncesi üzerinde ısrar eder. Felsefe, ona göre, "dogmacılı a, yani kesin, tam bir ifadeye kavu turulmu  bir bilgiye d n   p soysuzla tı ı takdirde kendine ihanet eder. Felsefe yapmak, yolda olmaktır. Felsefede sorular cevaplardan daha önemlidir ve her cevap yeni bir soruya dönüşür". O halde felsefi bir araştırmada, ba nazın ma rur dogmacılı ına zıt olan gerçek bir al akg n       l  k vardır. Ba naz, doğruya sahip olduğundan emindir. Bunun sonucu olarak da doğrusunu başkasına zorla kabul ettirme arzusuna yenik d  er. Do ruya sahip olduğunu d   nd    nden, artık kendisini doğru kılmak endişesi yoktur. Felsefenin bir talebi olan doğru, onun kendi malı, sahip olduğu bir şey olmuştur. Ba nazda doğrunun araştırılması bir kesinliğe sahip olundu una ilişkin yanılı ya d n   erek soysuzla ır. Filozofun doğrunun peşinden ko masına karşılık, ba naz kesin bilgiye sahip olduğuna inanır. Felsefi alçak g n         ; doğruya benim senden daha fazla sahip olmadığım, onun ikimizin  n n nde bulunduğu anlamına gelir. Böylece felsefi bilinç, ne mutlak bir bilgiye sahip olduğundan dolayı mutlu, ne de  ifa bulmaz bir   phecili in pençesinde kıvrandı ı için mutsuz bir bilinçtir. O, sahip olduğu şeyle yetinmeyen, ulaşma imkanına sahip olduğuna inandığı şeyi araştıran kaygılı bir bilinçtir.

*Filozofun
alçak g n           *

O halde felsefe, kendisini bir bilgiler topluluğu olarak değil de berrak bir bilinç olarak ortaya koyar. Felsefe, bir şeye **sahip olmaktan**  ok bir şey **olmaktır** ve eğer Yunanca anlamına uygun olarak, bilgelik, her zaman aynı zamanda bilgiyi ve eylemi hedeflemektedirse onu ne bir kuramsal bilgiler topluluğu, ne pratik bir davranışlar reçetesi olarak değil, daha ziyade genel bir tutum veya aynı zamanda hem bilgi hem eylemle ilgili bir yöntem olarak görmek gerekir.

Bilgelik, bizi bilgi alanında ** nyargılardan**, eylem alanında ise **tutkulardan** ve kolektif bilincin dürtülerinden uzaklaştıran **eleştirel** bir tutumdur. Ancak bir tutum   retiyeye d n      nde, yani bilgi alanında sistemli şüphecilik, hayat ve eylem alanında ise insanlıkdı ı bir duyarsızlık olduğunda, yöntem dogmaya d n   erek soysuzla ır ve bilgelik de kendine ihanet etmiş olur.

1. Felsefe ve derin düşünme

Felsefi çalışmayı, derin bir **düşünme (reflexion) çalışması** olarak tanımlayarak felsefenin bir araştırma olduğu, bir şeye sahip olma olmadığı görüşünü iyi ifade etmiş oluruz. Derin düşünme (ré-flexion), sahip olduğu bilgileri soruşturma konusu yapan zihnin bir çeşit kendi üzerine dönme hareketidir. Hayatla ilgili deneyimimiz bize bir sürü izlenim ve görüş kazandırır. Bir mesleği icra etme, bilimsel bilgi bize daha tam ve daha kesin bilgiler sağlar. Ancak hayata ilişkin deneyimimiz ne kadar zengin, bilimsel veya teknik bilgilerimiz ne kadar derin olursa olsun, bunların hiçbirisi felsefenin yerini tutmaz. Filozof olmak, bu bilgi üzerine düşünmek, kendini sorgulamak, soruşturmak demektir. Felsefeyi derin düşünme olarak tanımlamak, onda birinci dereceden değil, ikinci dereceden bir bilgiyi, yani bilginin bilgisini görmek demektir.

*Felsefe yapmak,
derin düşünmektir*

Felsefi derin düşünmenin modeli, Sokratesçi **alay** (ironie), yani gerçekte soru sorma, sorgulamadır. Platon'un *Menon* adlı diyalogunda Sokrates, Menon'u erdem konusunda sorguya çeker. Menon'un hayat ve ahlak konusunda belli bir deneyimi vardır. Erdem kavramı onun bildiği birşeydir. "Onun hakkında konuşmamda bir zorluk yok!" der. Sokrates, onu, erdemi tanımlama konusunda sıkıştırınca Menon tereddüt etmeksizin "Erdem insanlara hükmedebilme yeteneğinden ibarettir" cevabını verir. Sokrates buna, çocuklar ve kölelerin de erdemli olabilecekleri, ancak onların hükmetme gücüne sahip olmadıklarını belirterek itiraz eder. Menon yukarıdaki sözlerinde ancak diğerleri arasında erdemin bir örneğini vermiştir, onun tanımını ortaya koymamıştır. O zaman kavram, yani "erdemi tüm kapsamında göz önüne alan genel fikir" düzeyine yükselerek Menon erdemli olmanın "iyi şeyleri isteme" olduğunu söyler. Sokrates altın ve gümüşün de iyi şeyler olduğunu, ama onların peşinden koşan kişinin ancak adalet ve dindarlığa uygun bir tarzda davranması durumunda erdemli olduğunu hatırlatır. Görüldüğü gibi Menon'un cevapları her seferinde Sokrates'in yeni sorularına yol açmaktadır. Sokrates'in, "Ben ancak tek bir şeyi biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğimdir" demesine karşılık Menon bildiğini sanmaktaydı. Böylece Sokrates, bilgilerinden emin olarak onun saflığıyla eğlenen insanlara en safça soruları yöneltmekten vazgeçmez. Ancak kısa bir süre sonra Sokrates'in soruları onları rahatsız etmeye başlar; onlar kendi düşüncelerindeki çelişkileri görürler ve hiçbir şey bilmediklerini fark ederler. Görüldüğü gibi Sokrates Menon'a hiçbir bilgi aktarmaz, sadece sorular sormakla yetinir. **Burada derin düşüncenin konusu Sokrates'in bilgisi değildir, Menon'un bilgisidir. Menon hiçbir şey öğrenmez, sadece yoğun bir şekilde düşünür.** Keşfettiği problemler aslında daha önceki deneyimi ve bilgisi içinde mevcut bulunmaktadır. Sokrates kendisini, bir ebe olan annesine benzetmekten hoşlanmaktaydı. O hiçbir şey öğretmemekteydi, sadece ruhları "doğurtmak"la, onlara içlerinde taşıdıkları problemler ve güçlükleri gün ışığına çıkarmalarına yardımcı olmakla yetinmekteydi. Sokrates işte tam da bu noktada, yani hiçbir şey öğretmemesi, ama bizi düşündürmesi bakımından en mükemmel anlamda filozoftur.

*Sokrates'in
doğurtma yöntemi*

Sokrates, gündelik hayatın problemleri, zanaatçıların teknikleri, siyaset üzerinde düşünmekteydi. İki bin yıllık bir tarihten sonra bizim içinde yaşadığımız entelektüel ve teknik dünya Sokrates'in çağdaşlarının dünyasından sonsuz derecede daha karmaşıktır. Felsefi düşüncenin ruhu değişmemiştir; ama onun konusu inanılmaz ölçüde zenginleşmiştir. Özellikle felsefe, bugün düşüncesinin en değerli gıdalarından birini oluşturan bilimlerle

tekniklerin olağanüstü gelişmesini görmezlikten gelemeyiz. Hatta bazıları, örneğin, tarih felsefesinde, fizik felsefesinde, hukuk felsefesinde uzmanlaşmaktadırlar. Öte yandan genetik gibi tamamen bilimsel olan disiplinler de araştırmalarının sınırlarını saptamak ve ihtiyaçları olan ahlaksal onamayı elde etmek için filozofların düşünmesini talep etmektedir. Çağdaş bir yazar, çok haklı olarak felsefi düşünce için "her yabancı konunun iyi olduğu"nu söylemiştir. Hatta buna "her iyi konunun da ona yabancı olduğu"nu eklemiştir. Bununla kastettiği, felsefenin boş bir düşünme olmaması, gerçeğin şu veya bu alanıyla ilgili değerli bilgilerden beslenen bir düşünme olmasıdır.¹

Bilim üzerinde felsefi düşünmemiz, önce bilimin sonuçları ve yöntemleri üzerinde kendimize sorular sormamız demektir. Bilimsel bilginin doğası nedir? Acaba o derin gerçeğe mi erişmektedir, yoksa bize sadece pratik formüller ve işe yarar semboller mi vermektedir? Matematikçinin sözünü ettiği aksiyomların değeri ve anlamı nedir? Bugün çok önemli olan felsefenin bu yönelimi **bilgi kuramıdır** (epistemoloji).

Metafizik problemler

Ancak felsefi düşünce çok daha ileri gider ve bilimin tanımadığı problemleri ortaya atar. Bilim akılsal, yani matematik formüllerle ifade edilebilir yasalarla birbirine bağlayarak doğal olayları açıklamaya çalışır. Böylece veri olan bir olayla ilgili olarak niçin **bir başkasının değil de şu tür bir şeyin meydana geldiği** bilimsel olarak açıklanır. Ancak bilimin ortaya atmadığı çok daha genel bir başka problem vardır. Bu, Leibniz'in "**Neden hiçbir şey yok değildir de bir şey vardır!**" sözüyle ifade ettiği problemidir. Gerçekten evrenin varlığı kendisinden hareketle bilimin düzene koyma ve açıklama çabasına girdiği gizil bir veridir. Ancak bu gizil veri her zaman üzerinde düşünülmeyi ve sorgulanmayı gerektirir: Neden hiçbir şey yok değildir de bir evren vardır? İşte bu tamamen metafizik, yani ortaya konuşu bilimin ele alabileceği şeylerin ötesinde olan bir problem türüdür. İnsan nereden gelmektedir, nereye gitmektedir? Bilinç, evrenin son ereği midir, yoksa gelip geçici bir ilineği midir? Acaba insan tümüyle belirlenmiş midir, yoksa onun seçme özgürlüğü var mıdır? Bütün bu problemler tipik olarak **metafizik** problemlerdir.

2. Teknik ve bilgelik

Teknik güçten başka güç yoktur

Felsefenin bir bilgi olmadığını -çünkü bilgi işlevini çağdaş dünyada bilim üstlenmektedir- fakat bilgi üzerine eleştirel bir düşünme olduğunu gördük. Felsefe *bilgi* olmadığı gibi bir *güç* de değildir. Çağdaş dünyada insanın gücünü ifade eden şey tekniktir. Rönesans'tan itibaren felsefi bilgelik idealinin yerine gitgide dünyanın fethi ve değiştirilmesi yönündeki prometheusçu ideal geçmiştir. Bilgelik eskiden, dünyaya boyun eğmek, her şeyi kabul etmek, felaketlere rıza göstermek anlamına gelmekteydi. Stoacılarla birlikte dünyanın akışının iyi ve tanrısal olduğunu veya Spinoza ile birlikte neden ve eserler zinciri-

1 Her neyse bilim çağında felsefe artık bir bilgi olma iddiasında bulunamaz. Bilim kendi alanında kendini kabul ettirmiştir. Sırasıyla matematik Euklides'le, fizik Galile'yle, kimya Lavoisier ile, biyoloji Claude Bernard'la birer pozitif bilim olmuştur. Hatta filozofların uzun süre kendilerinin "özel av sahası" olduğunu düşündükleri insanın alanı da bilim tarafından fethedilmiştir. Psikoloji ve sosyoloji insan davranışlarını inceleme alanına deney yöntemini ve ölçmeyi sokmuştur. Bu, felsefenin artık faydasız bir şey olduğu anlamına gelmez! Ama felsefe bugün bize daha açık olarak kendisine diğer disiplinler tarafından sağlanan bilgilerden hareket eden bir düşünme girişimi olarak görünmektedir.

nin zorunlu, mantıksal ve kaçınılmaz olduğunu öğreten felsefe, bu boyun eğmenin entelektüel aracı olarak görünmekteydi. Perspektif değişikliği XVII. yüzyılda Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'sıyla ortaya çıktı. *Konuşma*'nın üçüncü kısmında Descartes, "geçici bir ahlak"a dayanmak üzere stoacı bilgeliği benimser. "İnsanın dünyanın düzenini değiştirmektense kendi arzularını değiştirmesi ve talihi yenmektense kendini yenmesi daha iyidir," der. Ancak *Konuşma*'nın altıncı kısmında, bu dünya merkezci bilgelik yerine, insanı "doğanın efendisi ve sahibi kılacağı"nı söylediği tekniğin hümanizmini geçirir. Ve peygambersi bir sezgiyle mekaniğin ve tıbbın gelecekteki fetihlerini haber verir.

XVIII. yüzyılda tekniğin büyük savunucusu Diderot'dur. O, bilgelikleri mutluluktan vazgeçme sanatından ibaret olan filozoflara, teknikleriyle varoluşumuzu değiştirerek bizi gerçekten daha mutlu edecek olan sanayicilerden bazen daha fazla önem verilmesinden şaşkınlık duyar. "Bizi mutlu olduğumuza inandırmakla meşgul olan insanlar gerçekten mutlu olmamızı sağlamakla meşgul olan insanlardan çok daha fazla övülmüşlerdir. Yargılarımız ne kadar tuhaf! Faydalı şeylerle meşgul olunmasını istiyoruz, ama faydalı insanları küçümsüyoruz."

Bugün Diderot'ya çok acı veren bu küçümsemeyi tamamen aşmış durumdayız. Teknik ideal her tarafta zafer kazanmaktadır. Pozitif bilimin felsefi *bilginin* her türlü içeriğini boşaltması gibi, teknik güç de felsefi *gücü* her türlü etkililikten yoksun kılmaktadır. Ancak felsefi talep bir başka biçimde yeniden kendini göstermektedir. **Bilimsel bilgiden hareketle felsefi bakış, bu bilginin temelleri üzerine eleştirel bir düşünme olarak kendini ortaya koymaktadır. Teknik güçten hareketle de çağdaş anlamında bilgelik, bu gücün koşulları üzerine eleştirel bir düşünce olarak kendini göstermektedir.**

Bugün büyücü çırağı teknisyen teması herkes tarafından bilinen kaygı verici bir temadır. Hayatımızın otomasyonunun doğurduğu "robotlaşma" tehlikesi yanında gezegenimizi birçok defa ortadan kaldırma gücüne sahip nükleer silahların varlığının ortaya koyduğu tehlike, bilimin felsefenin yerini tutmadığı gibi tekniğin de bilgeliğin yerini tutmadığını parlak bir biçimde göstermektedir. R.P. Laberthonnière şöyle yazmaktadır: "Teknik bize şeylerden yararlanmamızı öğretir. Ancak biz kendimizin neye yaradığını bilecek miyiz?" Teknik, insana ancak eylem **araçlarını** verir, ama davranışımıza kılavuzluk etmesi gereken **erekler** konusunda sessiz kalır. Oysa bugün her zamankinden daha fazla bilmeniz gereken ereklerle ilgili olarak bizi aydınlatacak bir bilgiğe ihtiyacımız var. Bugünün dünyasında insani **güçlerimizin** parlaklığı isteklerimizin çift anlamlığını trajik boyutuyla ortaya koymaktadır. Ve eğer teknik, güç ve isteği uzlaştırmanın zorunlu bir aracı ise, istegimizin ne olduğunu açık bir biçimde görmemize yalnızca felsefe imkan verir. Ancak felsefe değerler problemini ortaya atar.

3. Felsefi düşünme ve hayat

Artık felsefi düşünmenin nasıl hayatın ortaya koyduğu problemlere uygulanabileceğini anlamaktayız. Kant, felsefenin bütün ilerlemesini üçlü bir soruda özetlemekteydi: "**Ne-yi bilebiliriz? Ne yapmalıyız? Neyi ümit edebiliriz?**" Birinci soru, bilgi probleminde uygulanan felsefi düşünmeyle ilgilidir. O hem bilim felsefesinin ve bilim tarafından ele alınan görüntülerin sistemleştirilmesini, hem de bunun ötesinde varlığın anlamının derin

*Kant'a göre
felsefenin programı*

araştırılması olarak tanımlanan metafiziği içine alır. İkinci soru, pratikle ve insanlığın geleceğiyle ilgili her şeyi içine alır. Peki üçüncü soru, "Neyi ümit edebiliriz?" sorusu konusunda ne diyebiliriz? İnsan gerçekten hayatının efendisi midir yoksa o sadece evrende iş gören kör güçlerin bir oyuncağı mıdır? Gelecekte bizi tamamen bir yok oluş mu beklemektedir, yoksa ölümsüz bir ruha sahip miyiz? Bu dünyadaki varlığımızın anlamı nedir? **İnsanın geleceği** nedir?

Ancak, eğer felsefi düşünmenin konusu dünyayı bilmek ve eylemde bulunmak ise bunun için onun bu dünya ve bu eylemle ilgili olarak belli bir biçimde geriye çekilmesi ve onlara karşı belli bir mesafede durması gerekir. Felsefi düşünmenin serinkanlılığı ve sennelliği için bu kayıtsızlık zorunludur. Paul Valery, "ancak istirdiye ve ahmakların bir şeye tümüyle bağlandıkları"nı söylemekteydi. Ancak bu felsefi "kayıtsızlık" somut olandan, gerçeğin kendisinden tehlikeli bir kopma anlamına gelmez mi? Eylem adamı çoğu kez gerçek hayata yabancı, düşünceleri içinde kaybolmuş filozofla alay eder.

*Platon'un idealizmi
ve mağara*

Platon, *Gorgias* ve *Theaitetos*'ta bu eleştirilerin sözcülüğünü yapmış ve onlara karşı felsefenin savunmasını üstlenmiştir. Eylem adamının bakış açısı şudur: Düşüncesini evrenin boyutlarının üzerine yükseltmek isteyen ve genel olarak insanlık durumunu sorgulayan filozof, gerçek hayatın ortaya koyduğu problemler karşısında ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde tamamen yönünü kaybetmiş biridir. Thales'in astronomiyle meşgul olmasından ötürü kafasını havaya kaldırıp yürüdüğünü gören Trakyalı küçük zeki bir hizmetçi kız, "önünde, ayakları dibinde olan şeyi fark etmeyip gökte neler olup bittiğini bilmeye o kadar büyük bir önem vermesi"nden dolayı onunla alay etmiştir. Şimdi hayatlarını felsefeyle geçiren insanlarla ilgili olarak da aynı alaycı tavır yerindedir: "Çünkü bu yaratılışa sahip olan insanlar gerçekten komşularını bile tanımazlar, onlar komşularının ne iş yaptıklarını bilmemekle kalmazlar, onların bir insan mı veya başka bir yaratık mı olduğunu bile bilmezler... Bu tür bir insan gündelik hayatta mahkemede veya başka bir yerde ayaklarının dibinde veya gözlerinin önünde bulunan şeylerle ilgili olarak konuşma mecburiyetinde kaldığında tecrübesizliği yüzünden kuyulara düşmesinden ve her türlü güçlkle karşılaşmasından dolayı sadece Trakya'lı kızları değil herkesi kendine güldürür. Davranışlarındaki korkunç beceriksizlik haklı olarak onun aptal bir yaratık olarak görülmesine yol açar." (*Theaitetos*, 173-174. paragraflar)

Ancak Platon'a göre somut şeylerle ilişkilerinde filozofun bu beceriksizliğinin bir önemi yoktur, çünkü somut dünya, gündelik deneyler, akıp giden olaylar dünyası, ancak bir görünüşler dünyası, bir hayaller dünyasıdır. Gerçek dünya İdealar dünyası, yani filozofun aralarında yaşadığı ve sadece onun tanıma imkanına sahip olduğu ezeli-ebedi doğrular dünyasıdır.

Böylece insanlar sırtları girişe, yüzleri duvara dönük olarak bir mağarada zincire vurulmuş mahkumlar gibidirler (*Devlet*, VII. Kitap). Bu insanlar, mağaranın dışında olup biten şeyleri görmezler, gördükleri tek şey mağaranın duvarına yansıyan gölgelerdir. Başka bir şey görmedikleri için de onlar bu gölgelerin var olan tek gerçeklik olduğunu sanırlar. Bu şahıslar empiristleri, yani duyuusal deney, somut olaylar dünyasının (duvardaki gölgelerin) tek gerçek dünya olduğunu zanneden kişileri temsil etmektedirler.

Ancak bu mahkumlardan birinin aniden mağaradan kurtarıldığını ve dışarıya, aydınlığa çıkarıldığını varsayalım. Onun başlangıçta gözleri kamaşacak, daha sonra yavaş yavaş güneşli dünyaya alışacaktır. Eskiden gerçek zannettiği şeyin sadece karanlık bir hayal

olduğunu fark edecektir. Bu öğrenme, felsefeyle tanışmayı, güneşli dünya ise filozofun yurdu olan ezeli ebedi İdeaları temsil etmektedir. Eğer filozof parlak İdeaları terk eder ve tekrar mağaraya dalarsa artık karanlığa alışık olmayan gözleri mahkumların gerçek olduğunu düşündükleri hareketli gölgeleri bile seçemeyecektir. Mağaranın karanlığında filozof artık hiçbir şey görmeyecek ve mahkumlar kör olduğunu zannederek onunla alay edeceklerdir. Aslında onun aydınlık için yapılmış gözleri ancak görüşler karşısında kördür. Geniş gökyüzünde uçmak için yapılmış kanatları ile Baudelaire'in albatros kuşu da geminin köprüsü üstüne düştüğünde büyük kanatlarından dolayı zor durumda kalır:

"Dev kanatları onun yürümesini engeller."

O halde Platon'a göre filozofun maddi gerçekleri bilmemesi, pratikle ilgili konularda beceriksiz olması doğrudur. O, tek gerçek dünya, İdealar dünyasında oturduğu için duyusal dünyayı küçümseme hakkına sahiptir.

Ancak bu "idealist" felsefe anlayışı bize karşı çıkılabilir görünmektedir. O, Platon'un "maddi gerçekliklere" karşı toplumsal önyargılarını yansıtan küçümsemesiyle ilişkilidir. Platoncu bakış açısı içinde pratik insan ve filozof karşıtlığı gerçekte ve tamamen bilinçli olarak köle ve özgür insan karşıtlığıdır. Bu iki insan *Theaitetos*'ta şöyle takdim edilmektedir: "Senin doğru olarak filozof dediğin özgürlük ve rahatlık içinde yetişmiş kişi, talihine kölelere özgü işleri yapmak düşerse beceriksiz ve yararsız bir adam gibi görünmekten korkmamalı, örneğin bir seyahat bohçasını hazırlamayı bilmemekten, bir yemeğe lezzetli veya bir konuşmaya ince şeyler katma yeteneğine sahip olmamaktan utanmamalıdır. Öteki adam bütün bunları ustaca ve hızlı bir şekilde yapabilir. Ancak buna karşılık o ne giysisini özgür bir adam gibi soylu bir tarzda sağ omuzuna atmasını, ne de söz sırası kendine geldiğinde tanrılar ve mutlu insanların hayatı üzerine uygun düştüğü gibi güzel söz söylemesini bilir."

İdealizmin eleştirisi

Ancak böyle bir filozofun saf İdealar üzerinde düşünebilmesinin nedeni, kölenin onu maddi endişelerinden kurtarmış olmasıdır. Bu idealist filozof, kendisiyle dünya arasına köleyi koyduğundan dolayı maddi dünyayı tanımazlıktan gelebilir. Ama somut gerçekle ilişkisini kesmiş böyle bir "felsefe" her türlü aldatmacaya açık değil midir?

Gerçek felsefe, maddi dünyayı tanımazlıktan gelmek şöyle dursun bütün düşüncelerimizin koşulu olan bu dünyadan hareket etmek zorundadır. Felsefenin görevi yükseltmektir, kovmak değil. Felsefi düşünme, bir kaçış olamaz. Ancak felsefe, olayları karmaşa içinde, somut çeşitliliklerinde yaşamakla da yetinemez. Lacroix'nun çok güzel ifadesiyle "olayı deneyime dönüştürme"yi amaçlayan felsefi girişim olaydan ders çıkarma, evren hakkında sistemli, yani birlikli bir görüşe ulaşmak üzere kendilerini anlamak için olayları birbirlerine yaklaştırma, birlikte alma peşinde koşar. (*Sun-istemi* Yunanca "Birlikte ortaya koyuyorum" anlamına gelir.)

A N A F İ K İ R L E R

Felsefe kelimesinin etimolojisini unutmayınız: Bilgelik veya daha kesin olarak *sophia* sevgisi. Bu Yunanca *sophia* kelimesi hem *sanat* veya *iyi yaşama gücü*, hem de bilgi, temel doğruların bilgisi anlamına gelir. Felsefe kelimesini icat ettiği söylenen Pythagoras alçak gönüllülükle filozofun bilgeliğe veya bilgiye sahip olan değil, onların *dostu* (*philo*) olan insan olduğunu söylemek istemişti. Felsefe bir şeye sahip olmak değil, onu aramak, peşinden koşmaktır. XX. yüzyılda felsefe, kelimenin asıl anlamında, ne bir bilgidir, ne de güç. Zamanımızda bilgi, ancak bilimsel bilgidir. Bilimsel bilgi ise sırasıyla fizik (XVII. yüzyıl), kimya (XVIII. yüzyıl), biyoloji (XIX. yüzyıl), hatta insan alanında (toplumbilim, ekonomi politik, psikoloji) kendini kabul ettirmiştir. Aynı şekilde bugün güç, ancak teknik alanına aittir (sanayi, tıp, bilişim). Peki bundan felsefenin tüm değerini kaybettiği sonucuna geçmemiz mi gerekir? Tam tersi! Felsefe, *bilgilerimiz ve güçlerimizin bütünü üzerine derin bir düşünmedir*. (Her şeyden önce maddeyi işleyip biçimlendirme gücü olan) bilimsel bilgi ve asıl anlamında teknik güç, erek ve anlamlarını bizzat kendilerinde bulamaz. Felsefe, bilgi üzerine derin bir düşünme (bilgi kuramı), erekler, yani eylemin amaçları üzerine derin bir düşünmedir -teknik gücümüz arttıkça daha da zorunlu olan bir düşünme!-. Aynı şekilde felsefe, kendine özgü problemler ortaya atar: Bilimler *neden şu olay değil de diğerinin meydana geldiğini açıklar*; buna karşılık felsefe *varlık* problemini (Neden hiçbir şey yok değildir de bir şey vardır?), *değer* problemini (Adalet, güzellik, doğruluk nedir?), özgürlük, varoluş ve ölüm problemini, yani *insanın geleceği* problemini ortaya atar.

YORUMLAMA METİNLERİ

Platon'un *Theaitetos*'unda Filozofun Portresi

SOKRATES

Sevgili dostum, filozofun halk arasından birini alıp yükselere çıkardığını ve bu insanın "Ben sana ne haksızlık yaptım? Sen bana ne haksızlık yaptın?" sorularından vazgeçip bizzat adalet ve adaletsizliğin ne olduklarını, özlerinin neden ibaret olduğunu, geri kalan şeyler gibi birbirlerinden de neyle ayrıldıklarını araştırmaya giriştiğini varsayalım. Bu adamın aynı şekilde "Pers kralı hazineleriyle mutlu mudur?" veya "Altınları olan bir insan mutlu mudur?" sorularını sormaktan vazgeçip genel olarak krallığın, insanın mutluluk veya mutsuzluğunun ne olduğunu, onların karşılıklı özyetkinliğini, insanların onlardan birini nasıl elde edecekleri, diğerinden nasıl kaçınacaklarını ele aldığını var sayalım. Bu felsefi sorulara cevap vermek zorunda kaldığında bu sefer bizim dar kafalı, kavga çıkarmaya meraklı adamımızın kendisi zor durumda kalacaktır. Bu kadar yüksek bir yerde bulunduğundan ötürü başı dönecektir. Bulutların arasından bakmaya alışık olmadığı için rahatsızlık duyacak, ne diyeceğini bilemeyecek ve kekeleyecektir. Böylece sadece Trakya'lı hizmetçi kızları, diğer bilgisiz insanları değil -çünkü bunlar onun durumunu anlayamayacaktır-, kölelerin eğitimine aykırı bir eğitim almış olan herkesi kendine güldürecek.

Theodoros, sözünü ettiğimiz iki insandan her birinin durumu budur. Senin doğru olarak filozof dediğin özgürlük ve rahatlık içinde yetişmiş olanın talihine kölelere özgü işler yapmak düşerse, saf ve işe yaramaz görünmesinden, örneğin bir seyahat bohçasını bağlamasını, tatlı yemekler hazırlamasını veya hoş sözler söylemesini bilemesinden ötürü onu kınamamalıyız. Diğer bütün bunları ustaca ve çabucak yapabilir. Ancak o, ne özgür bir adam gibi soylu bir tarzda paltosunu sağ omuzuna atmasını, ne konuşma sırası kendisine geldiğinde Tanrılarla mutlu insanlara yakışan şekilde sözlerini ahenkli kılmasını bilir.

YORUM

a) Metnin durumu

Bu metin, Platon'un Sokrates'i matematikçi Theodoros ve öğrencisi Theaitetos'la karşı karşıya getirdiği *The-*

aitetos diyalogundan alınmıştır. Sokrates, Theaitetos tarafından sergilenen Protagoras'ın göreciliğini reddetmiştir. Bu göreciliğe göre insan "her şeyin ölçüsü" olduğundan bilim öznel duyumla aynı şeydir. Nasıl ki uyanık bir adam için sahip olduğu duyum doğrudur, rüya gören biri için de rüyasında gördüğü görüntü doğrudur. Ama bilge veya deli, her insan kendi doğrusunun ölçütüyle, o zaman artık doğru veya yanlış yoktur. Doğrunun tekliği karşıt görüşlerin çokluğuna ayrıştığında doğrunun değeri ortadan kalkar. Eğer Protagoras'ın dediği gibi bütün görüşler doğrudur Protagoras kendi görüşünün yanlış olduğunu söyleyen karşıtlarının bu görüşünün de doğru olduğunu itiraf etmek zorundadır.

Yukarıdaki metni yani filozofun portresini işte böyle bir tartışmanın ortasına yerleştirmiş bulunuyoruz. Burada, Platon'un çok sevdiği konu dışına çıkmalardan biri söz konusudur. Öte yandan felsefe yetisinin doğasının kendisi bu konu dışına çıkmayı gerektirmektedir. Çünkü filozof, zamanı bol olan bir insandır. O bu tür konudan ayrılmalara, sağa sola sapmaları kendine yasaklamaz. Doğru peşinde koşma Akademi'nin bahçelerinde bir gezintiye dönüşür. Öte yandan aslında ancak görüşünüşte bir konu dışına çıkma söz konusudur. Gerçekte ise filozofun portresi, en derin amacında, Protagoras ve Theaitetos'un göreciliğinin eleştirisiyle ilişkilidir.

b) Bu pasajın genel fikri

Bu pasajın genel fikri, iki insan, sıradan insanla filozof arasındaki kökten karşıtlıktır. Filozof genel olarak günlük hayatta gülünç ve zor durumlarda kalan bir insandır. Bunun nedeni onun düşüncesinin duyuşal şeyleri hor görüp İdealar arasında dolaşmasına karşılık "sadece vücudunun site içinde bulunması"dır. Yıldızları gözlemlerken bir kuyuya düşen ve Trakya'lı bir hizmetçi kızı kendisine güldüren Thales böyle biridir. Göğü seyreden, ayakları dibinde olup biten şeylere dikkat etmez.

Buna karşılık sıradan insan çoğunlukla maddi hayata kusursuz uyum sağlar. O, insanları ve şeyleri kullanmasını, yani her durumda kişisel çıkarının bakış açısı

sını benimsemeyi, bencil kudret iradesini etkili bir biçimde kabul ettirmeyi bilir. O, maddi çıkarını her şeyin ölçüsü yapan bir "gerçekçi"dir. Ancak bu gerçekçi, genel kavramları anlama, somut tikel deneyimlerin üzerine yükselme, özleri bilme, çıkar gözetmeyen evrensel doğrunun düzeyine çıkma gücünden yoksundur. Bu pasajı *Gorgias*'taki Kallikles'in parlak bir siyasal kariyeri düşleyeceği yerde zamanını kendisine yararı olmayan boş tartışmalarla geçiren ve önüne çıkan ilk aşağılık biri tarafından suçlandığında kendisini savunmayı bilmeyen, çarşıya yabancı, filozof örneği olarak Sokrates'le alay ettiği pasajla (486 a-d) birleştirebiliriz.

Burada *Devlet*'in VII. Kitab'ındaki ünlü mağara efsanesini de hatırlayabiliriz. Mağaranın dibindeki duvara yansıyan hareketli gölgelerin gerçek olduklarını düşünen mağara mahkumları, araçsız deneye ve somut görüntülere mahkum olan sıradan insanları sembolleştirmektedir. Onlardan biri zincirlerinden kurtarılıp gerçek nesnelerin parlak dünyasına -bu dünya ise İdeaları temsil etmektedir- götürülürse onun karanlığa alışmış olan gözleri artık hiçbir şeyi ayırt edemez -bu da sıradan insanın felsefeye olan kabiliyetsizliğini temsil etmektedir-. Buna karşılık sonunda filozof olmuş, yani İdeaları tanıma imkanına erişmiş olan bu adam tekrar mağaraya, sıradan deneyimin karanlığına götürüldüğünde, gözlerinin oyulmuş olduğunu düşünen arkadaşları arasında yolunu bulamayarak sendeleyecektir. O, Baudelaire'in geminin üstüne düşmüş albatros kuşudur: "Dev kanatları yürümesine engel olur."

c) Ayrıntılı açıklama

"Filozofun halk arasından birini alıp yükselere çıkardığını... varsayalım..."

Felsefenin öğrenilmesi, mağaranın dibinden İdeaların yüksek bölgelerine doğru bir yükseliş olarak sunulmaktadır. Felsefeyle tanışma, içinde yaşadığımız dünyadan kopuşu, İdealar dünyasına dönüşü gerektirir. İdealar dünyasına yükselmek için bu dünyadan kaçmak gerekir. Çoktan bire, değişenden ezeli-ebedi olana, görüşlerden doğruya yükselen bu yukarı yönde diyalektiğin (*sunagôguê*) aşamaları, görüşlere tabi olan inanç (*pistis*), matematiksel düşüncenin özelliğini meydana getiren çıkarsamacı bilgi veya akıl yürütme (*diánoia*) ve nihayet özlerin kendilerini kavrayan sezgisel bilgidir (*noêsis*).

"...bizzat adalet ve adaletsizliğin ne olduklarını..."

Adalet ve adaletsizliğin kendileri, aslında adalet ve adaletsizliğin "özleri"dir. Sıradan bir insana "Adil bir insan nedir?" diye soralım. Şöyle cevap verecektir: "Adil bir insan benden borç aldığı parayı geri verendir." Veya o "Mutlu bir insan nedir?" sorusuna "Mutlu bir insan, çok altını olan bir insandır" diye cevap verecektir. Özetle, filozof-olmayan, sorulara tikel örneklerle cevap verir. Sokratik yöntem ise tikel örnekleri aşmaktan ve genel tanım düzeyine yükselmekten ibarettir. Sokrates, Menon'a "Erdemli bir insan nedir?" diye sorar. Menon ona birliklerine kumanda etmeyi bilen general örneğini zikrederek cevap verir. Ancak Sokrates, uslu bir kölenin veya çocuğun erdeminin kumanda etmek olmadığını söyleyerek buna itiraz eder: Erdemin tanımını vermek demek, erdemlerin örneklerini çoğaltmak, "bir sürü erdem" saymak demek değildir, bütün örneklerle uyan genel bir tanım vermektir. Sokrates'in sevdiği tanımlar, Platon'un sözünü ettiği "İdealar"ın veya "özler"in habercisidirler.

"...genel olarak insanın mutluluk veya mutsuzluğunun ne olduğunu, onların karşılıklı özlerini, insanların onlardan birini nasıl elde edecekleri, diğerinden nasıl kaçınacaklarını ele aldığını..."

Metafizik bir araştırma olan özün araştırılması -ki bu, görünüşleri ötesinde şeylerin derin doğasını bilmek isteyen bir araştırmadır- etik bir araştırmayla ilişkilidir. **İnsana uygun olan şeyin ne olduğunu, doğru idealin, hakikatin veya gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmek gerekir** (Çünkü bütün Yunan filozofları gibi Platon da **mutlulukçu** bir ahlak görüşünü savunur, iyiyi mutluluğa özdeş kılar). Burada görüşlerin, anın, özel durumların üzerine yükselmeyi bilmek gerekir. Mutlak doğru İdeayı görmezlikten gelen ve ancak her bir insanın ansal çıkarıyla ilgili görüşleri kabul eden sofistlerin göreciliğine bir ahlak-tanımama (Thrasymakhos'un *Devlet*'teki, Kallikles'in *Gorgias*'taki ahlak-tanımaması) karşılık olur. Sofistler mutluluğu hazza özdeş kılar, günümüzde **ahlak değerlerinin psikolojiye indirgenmesi** diyeğimiz şeyi yaparlar. Kallikles'e göre güçlü insan için adalet, onun gücünün arzu ettiği şeydir. Aslında zayıflar da çıkar peşinde koşarlar. Onlar güçlülerin tecavüzlerine karşı zayıflıklarını koruyan ve büyük çoğunluk tarafından bu amaçla konulan yasaları adalet

diye adlandırır. Herkes adaleti, iyi ün, nişan ve ödül sağlayan kurnaz bir davranışa özdeş kılar. Ancak burada da saf İdealarla duyusal görünüşleri birbirinden ayırt etmeyi bilemeyen filozof-olmayanlar söz konusudur. Platon'a göre saf adalet, bir başka planda yer alan **değer** diye adlandıracağımız şeydir. Daha sonra La Rochefoucauld gibi adaleti duyusal çıkara geri götüren sofistlerin psikolojik indirgemelerinin yerine Platon fenomenologların kavramsal bir indirgeme diyecekleri şeyi koyar. Bu ikincide adaleti kendi özüne, kendisini tanımlayan saf kavrama indirgemek söz konusudur. Örneğin *Devlet*'te Gygès efsanesi bir çeşit **kavramsal indirgeme** aracıdır. Gygès, dış davranışı bakımından kursuz bir çobandır. Ancak bu, parmağına geçireceği ve bir şekilde döndürünce kendisini görünmez kılan bir sihirli yüzüğü eline geçirinceye kadardır. Bu yüzüğü eline geçirince bir sürü suç işler. Gygès'in görünmez olma gücünü elde eder etmez çöken adaleti, o halde, sadece bir görünüştür. Gerçekten adil olan kişiyi yöneten ise korku ya da çıkar değil, saf adalet İdeasıdır. Böyle bir insan görünmez olunca davranışını değiştirmez. Platon böylece davranışımızın değerinin empirik çıkarımızla ölçülemeyeceğini söylemek istemektedir. Bunun tersine, yargı ve davranışlarımızın değerini ölçen şey, mutlak doğru olan İdeanın doğruluğudur. *Yasalar* kitabında diyeceği gibi, "Her şeyin ölçüsü insan değil, Tanrı'dır".

"...Böylece sadece Trakya'lı hizmetçi kızları, diğer cahil insanları değil (Çünkü bunlar onun durumunu anlayamayacaktır)..."

Duyusal görünüşlerin, yani kötünün kölesi olan insan, kendi köleliğini bilmez; onu bilmesi için ondan kurtulması gerekir. Böylece Platon ve Sokrates'e göre "Hiç kimse isteyerek kötülük yapmaz". Kötü insan, bilgisiz insandır. O, yanlışın kölesidir. Platon'un kötüye ilişkin felsefesi bir kabahat veya günah felsefesi değildir. Onda kötülük, yanlışla indirgenir. Ancak, bundan dolayı kötü daha az korkunç değildir. Bu yanlış, bu kendini bilmeyen bilgisizlik, sürüp gitme eğilimindedir (Yanlış yapan, yanlışında ısrar eder). Nasıl günah diye bir şey yoksa, meziyet veya fedakarlık diye bir şey de yoktur. Sokrates, adalet uğruna ölmekten mutludur. Baldıran zehrini içerken ağlayanlar (duyusal şeylerden hala kurtulamamış olan) dostlarıdır. Sokrates'in kendisi, bu karanlık dünyayı terk etmekten ötürü sevinçlidir.

"kölelerin eğitimine aykırı bir eğitim almış olan herkesi kendine güldürecektir. "

Burada platoncu felsefede eğitimin öneminin altı çizilebilir (Bu felsefede esas olan duyusal dünyanın üzerine yükselmeyi **öğrenmektir**). Bunun yanında filozofun ilginç bir şekilde özgür insana, hatta daha sonra soylu insana, filozof olmayanın ise köleye özdeş kılınmasına işaret etmek uygun olacaktır. Marksist düşünlere göre platoncu ikicilik (bir yanda duyusal dünya, diğer yanda İdealar dünyası) antik sitenin iki ana sınıfının, köleler ve özgür insanların meydana getirdikleri sınıfların, bilinçsiz olarak farklı bir plana aktarılmasından başka bir şey değildir. Platon'un kendisi bir soyluydu. Filozof, küçümsediği köle kendisini maddi kaygılardan kurtardığı için saf İdealar dünyası üzerine düşünebilmektedir. İdealist filozof, dünyayla kendisi arasına köleyi koyduğu için maddi dünyayı tanımama imkanına sahiptir. Platoncu idealizmin bu anlamda gerçeği gizleyici bir yanı vardır. Ancak platoncu felsefe böyle bir yana da indirgenemez. Filozof ve filozof-olmayanın özgür insan ve köleye özdeş kılınması özellikle bir sembol değerine sahiptir. Ve platonculuk sadece bir çağın veya toplum biçiminin ifadesi değildir. O tüm zamanlar için değerini korumaktadır.

d) Sonuç

Bu metnin bizim için iki önemi vardır.

1. Tarihi önemi: Metin bizi bir anda Platon'un düşüncesinin göbeğine, duyusal dünya ile İdealar dünyası arasındaki temel ayrıma götürmektedir. Filozof, her şeyden önce, İdealar arasında yaşamak için duyusal dünyanın aldatıcı parlaklıklarını terk eden biridir. Felsefe bundan dolayı hayretle başlar. Filozof bu dünyada bir yabancılık duygusu duyar (Yığın gözünde onu beceriksiz ve çoğu kez gülünç kılan budur). Bu yabancılık duygusu İdeaları hatırlamanın diğer yüzünden başka bir şey değildir (Ruhu beden hapisanesine düşmeden önce filozof saf İdealar arasında yaşamış olduğunu bulanık bir şekilde hatırlamaktadır).

2. Genel önemi: Platon'un özel öğretisi ne olursa olsun bu metin felsefenin ne olduğunu kavratma konusundaki önemini her zaman korumaktadır.

– Filozof bu dünyayı sorgular. Bundan dolayı iyi bir uyum göstermediği günlük hayatta başarısız görünür. Valery, "Bir şeye tümüyle bağlananlar sadece ahmaklar ve istiridyelerdir" demektedir. Herkesin gözünde bir çözüm olan, filozof için yeniden bir problem olur. **Filozof bir bakıma yığının kesin doğrularını problemler haline getiren kişidir.**

– Felsefi düşünce, evrensel ve çıkar gütmeyen bir doğru peşinde koşar. Bu özelliğiyle de o, kişisel çıkarın doğal kölece tutumundan ve maddi ihtiyaçlara hizmet eden tekniğin bakış açısından ayrılır. **Filozof saf doğruyu arar.** Bundan dolayı felsefi düşünce bir özgürlüğe kavuş-

ma olarak görünür. Eskilerin felsefi incelemeyi en mükemmel özgür sanat olarak görmelerinin nedeni budur.

– Felsefe sadece genel doğrular ortaya atmaya yönelmez (Felsefede adaletin ve mutluluğun özünün ne olduğunu sormak üzere "Bana karşı haksızlık mı yapıldı?" veya "Parası olan adam mutlu mudur?" türünden soruları sormaktan vazgeçeriz), aynı zamanda o görelî düşüncelerin yerine **mutlağa** erişme hedefini geçirmeye çalışır. Doğruyu ve adil olanı benim özel yargılarım karara bağlamaz, tersine yargılarım beni yargılar. Onlar, az veya çok, kural ödevi gören mutlak fikirlere göre bir değer ifade ederler.

TARTIŞMA KONULARI

* Felsefi düşünce bizi dünyadan koparır mı?

* Felsefe ve bilgelik.

* Bilim ve felsefe.

* Felsefe üzerine aşağıdaki farklı yargıları karşılaştıran ve bu yargıların temsil ettikleri farklı felsefe anlayışlarını gösterin:

"Filozof mümkün olduğu ölçüde bilginin tümüne sahip olan insandır" (ARISTOTELES). "Felsefe her şeyin bilimi değil, bütünün bilimi olarak tanımlanabilir" (THIBAUDET). "Felsefe, öğrenilemez, sadece felsefe yapmak öğrenilebilir" (KANT). "Felsefe, değerini belirsizliğinin kendisine borçludur" (RUSSELL). "Felsefede sorular cevaplardan daha önemlidir" (JASPERS). "Felsefe, saf bir biçimde kendimize ve etrafımıza bakma kararımızdan başka bir şey değildir" (BERGSON). "Felsefe evrenle ilgili olarak sanki hiçbir şey apaçık değilmiş gibi davranmaktır" (JANKELEVITCH). "Felsefe, uzakta bulunan bir şeye sahip olma rüyasıdır. O, trajik olabilir, çünkü zıddını içinde taşır. Felsefe, asla ciddi bir uğraş değildir. Ciddi insan -eğer böyle biri varsa- evet dediği tek bir şeyin insanıdır" (MERLEAU-PONTY). "Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; önemli olan onu değiştirmektir" (MARX). "İnsanlık ancak çözebileceği sorunları ortaya atar" (MARX). "Felsefe, çözümlerinin geçerli olmasıyla değil, problemlerin karşı konulmaz özelliğiyle vardır ve kendini meşrulaştırabilir" (ORTEGA Y GASSET).

Felsefi bilgi -sadece o olmasa da- her zaman insanın kendine bakışıdır. Çünkü felsefe derin bir düşünme, düşüncenin kendi üzerine dönmesidir. Hayata ilişkin deneyimimiz ne kadar zengin, bilimsel ve teknik bilgilerimiz ne kadar derin olsa da, bunların hiç biri felsefenin yerini tutmaz. Filozof olmak, bu bilgi üzerinde düşünmek, onu sorgulamaktır. Filozof olmak sadece düşünülen şeyi değil, düşüncenin kendisini soruşturma konusu yapmaktır. Felsefeyi derin düşünme olarak tanımlamak, onda birinci dereceden bir bilgiyi değil, ikinci dereceden bir bilgiyi, bilginin bilgisini görmek demektir. Aynı şekilde öğrencisi olmayan bir filozofu veya öğretimi olmayan bir felsefeyi de düşünemeyiz. Her felsefe aynı zamanda bir pedagojidir. Çünkü bilgelik ancak bir başkasına iletildiği ve paylaşıldığı zaman bilgeliktir.



■ Eski Roma dönemine ait bir mozayik: *Filozoflar okulu*.



■ Velázquez'in "aynada kendine bakan filozof" tablosu.

Felsefe nedir?

Filozof hiçbir zaman yalnız başına yaşayan bir düşünür değildir. Felsefi düşünce bir kütüphanenin iyi bir biçimde sembolize ettiği insan kültürünün bütünü üzerinde bir düşünmedir. Filozof, aynı şekilde, adalet ve özgürlük için verilen savaştan ayrılamaz. Felsefe, yükseltmek için yapılmıştır, kovmak, dışarı atmak için değil. Felsefe bir davaya bağlanmalıdır. XIX. yüzyılın sonunda Dreyfus davasında, dramatik bir adli hataya karşı verilmiş olan örnek savaşta aktif olarak mücadele etmiş olan Frédéric-Rauh felsefenin "sokakta, hayatta, her gün verilen savaş" olduğunu söylemekteydi.

■ Çalışma masasında Foucault.

■ 1989'da Çin'deki idamlara karşı yapılan bir gösterisi sırasında Bernard-Henri Lévy.



BİLGİ KURAMI
(EPISTEMOLOJİ)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Doğruluk fikri, akıl-dışı, anlam

Sığ düşünce, ancak şeyleri bilir ve kendini bilinç olarak bilmez. Örneğin, kendiliğinden, "Önümde bir lamba var; ayaklarım altında bir halı var; balkonda çiçekler var" derim. Başlangıçta bütün bunları kendisi sayesinde tasdik ettiğim zihnimin eylemini düşünmem. Düşüncem, tasdik ettiği şeylerin önünde kendini unuttur, kendini siler. O halde zihnin ilk adımı **ontolojiktir**. O, şeyleri, varlığı, "vardır"ı ileri sürer.

*Ontolojik yaklaşım,
eleştirel yaklaşım*

Ancak kısa bir süre sonra yanlışla ilgili deneyimim ortaya çıkar. Örneğin, kendime, "Balkonda bir serçe var" derim, yaklaşım: O, sadece küçük, gri bir kağıt parçasıdır. Demek ki serçe yoktu, ama ben serçe gördüğümü sanmıştım. Sanmıştım ki... Burada önce şeylere dönük olan düşüncem bu sefer kendisi üzerine döner. Bilgim üzerinde düşünürüm, onun değerinin ne olduğunu kendime sorarım. Zihnin bu ikinci adımı, ontolojik adımın tersi olan **eleştirel** adımdır. Nesneyi tasdik etmeyi bir tarafa bırakarak kendi tasdikime dönerim, onu tartışma konusu yaparım, kendimi bu tasdik eylemimde sorgularım. Bu eleştirici dönüş, kendi düşüncem, onun mekanizması, değeri üzerinde bu düşünmem beni bir **bilgi kuramı** formüle etmeye götürür: Doğru nedir? Tek bir doğru mu vardır? Doğrunun dereceleri var mıdır? Burada sırasıyla bu birbirine bağlı üç soruyu inceleyeceğiz.

Önce kendimize doğrunun **doğasının** ne olduğunu, doğruyu yanlıştan ayırmanın **ölçütleri** olup olmadığını, doğru hakkında hangi tanımı kabul edebileceğimizi soracağız.

Sonra şunları inceleyeceğiz: Bu ölçütler uygulanabilir mi? Kendisine erişebileceğimiz hiç olmazsa tek bir doğru yok mudur? Yoksa, acaba şüphecilerin düşündükleri gibi doğrudan vaz mı geçmemiz gerekir? Bu, doğrunun **varlığı** problemidir.

Nihayet doğruya erişebileceğimizi kabul edersek, çeşitli türden doğrular olup olmadığını da kendimize sorabiliriz. Bir fizikçinin veya kimyacının deneyin yargısına sunduğu varsayımı ile bir psikanalistin yorumu aynı türden değildir. Doğa bilimlerinde zafer kazanan **akılsallık** kategorisini diğer akılsallık biçimlerinden, örneğin "yorumsal" disiplinlere, hermenotiğe özgü **anlam** kategorisinden ayırt etmemiz gerekmez mi?

1. Doğrunun doğası, doğruluk ve gerçeklik

Gündelik dil çoğu kez **doğru** ve **gerçek** kelimelerini birbirine karıştırır. Aslında onlar arasında özenle ayırım yapmak daha uygundur. Bir nesne (şu halı, şu lamba), bir varlık, "gerçek" diye nitelendirilir. Bu lamba gerçektir, başka deyişle vardır. Bu masa gerçektir. Buna karşılık "Bu masa doğrudur, bu lamba doğrudur (veya yanlıştır)" demenin hiçbir anlamı yoktur. Doğruluk, yargıyla ilgili bir değerdir. Örneğin, "Bu masa vardır, bu masa kırmızıdır" yargısı, doğru bir yargıdır veya yanlış bir yargıdır. "Doğruluk" veya "yanlışlık", o halde, bir nesneyi değil, benim yargımın değerini nitelendirir.

Bu noktayı ortaya koyduktan sonra doğrunun ölçütünün ne olduğunu, doğru bir yargıyı nasıl tanıyabileceğimizi, tanımlayabileceğimizi, onun özelliklerinin ne olduğunu araştırmamız gerekmektedir.

1. Doğruluk apaçıklık mıdır?

Descartes ve Spinoza'ya göre apaçıklık

En basit cevap şudur: Doğru yargı, kendi iç özelliklerinden tanınır. Onun kendisi, doğru olduğunu gösterir. Apaçık oluşuyla doğru olduğunu ortaya koyar. Bu, Spinoza'nın görüşüdür (*Etika* II, 43): "Doğrunun işareti bizzat kendisidir. Doğru bir fikre sahip olan, aynı zamanda doğru bir fikre sahip olduğunu bilir ve bilgisinin doğruluğundan şüphe edemez. Doğru bir fikirden daha açık ve daha kesin hangi doğruluk ölçütümüz olabilir? Nasıl ışık hem kendini, hem de kendisiyle birlikte karanlıkları gösterirse, doğrunun da ölçütü kendisidir ve o aynı zamanda yanlışın da ölçütüdür."

Spinoza için olduğu gibi Descartes için de apaçık görünen **açık** ve **seçik** bir fikir, doğru bir fikirdir ve bundan öteye gitmek mümkün değildir. Spinoza, "Açık ve seçik fikirler asla yanlış olamaz" der. Descartes da kendi payına şunları yazar: "Ve şu *düşünüyorum, o halde varım* doğrusunun şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek bu doğruyu, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim. Bundan sonra genel olarak bir önermenin doğru ve şüphesiz olması için gereken şeyi gözden geçirdim. Çünkü madem ki böyle olduğunu bildiğim bir önerme bulmuştum, o halde bu kesinliğin neden ibaret olduğunu bilmem gerektiğini de düşündüm. Ve bütün bunların ona uymadığını farkettim: *Düşünüyorum, o halde varım*'da düşünmek için var olmak gerektiğini açıkça görmemden başka bana doğruyu söylediğimi temin eden bir şey bulunmadığını görerek pek açıkça ve pek seçikçe kavradığımız şeylerin hep doğru olduğunu genel bir kural olarak kabul edebileceğime hükmettim" (*Yöntem Üzerine Konuşma*, IV).

Apaçıklık bir yanlış olabilir

Ancak bu doğruluk anlayışı tehlikeli olabilir, çünkü apaçıklık iyi tanımlanmamıştır. Biz bir apaçıklık duygusu duyarız, bir apaçıklık izlenimine sahibizdir. Ancak **bu izlenime mutlak bir değer vermeli miyiz?** Descartes bu güçlüğü hissetmiştir, çünkü açık ve seçik fikirlerimizin doğru olduğunu tasdik ettikten sonra, seçik olduklarını düşündüğümüz fikirlerin hangileri olduğunu belirlemede bir güçlük olduğunu kabul etmiştir.

Gerçekten yaşanan kesinlik izlenimi, yargının doğru olduğunu söylemek için yeterli değildir. Çünkü biz doğruya sahip olduğumuza inanabiliriz, ancak yanlış içinde olabiliriz. **Çok içten ve çok güçlü bir kesinlik duygusuna sahip olabilirim, ama yanlış olabilirim.** Bu, doğruluk-apaçıklık kuramına ciddi bir itirazdır.

Yanlış apaçıklıkları doğru apaçıklıklardan nasıl ayırt edebiliriz? **Ölçütün** zorunlu olduğu yer burasıdır. Leibniz şöyle demiştir: "Descartes doğruyu apaçıklık hanına yerleştirmiş, ancak bu hanın adresini vermeyi unutmuştur." Çoğu kez tutkular, önyargılar, gelenekler sahte apaçıklıklar verir. En bildiğimiz, en alışık olduğumuz görüşleri açık ve seçik şeyler olarak alma eğilimindeyizdir. Albert Bayet'nin dediği gibi, "Fazla apaçık fikirler, çoğunlukla ölü fikirlerdir". Buna karşılık yeni, devrimci fikirler kendilerini güç kabul ettirirler. Apaçıklık, sözüm ona apaçıklık, yani oturmuş gelenekler ve alışlagelen düşünceler adına konformizmlerine kurulmuş resmi düşünürler, yeni fikirlerin büyük yaratıcılarını her zaman eleştirmişlerdir. Eski kimyacılar, Lavoisier'nin keşifleriyle alay etmiş oldukları

gibi Fransız Bilimler Akademisi, Pasteur'le dalga geçmiştir. En verimli doğrular, hemen- cecik kendilerini kabul ettirmek şöyle dursun, şaşkınlık ve rezalet çılgınlıkları arasında ileri sürülmüşlerdir. Apaçıklık, kesinlik duygusu doğruya nesnel bir temel sağlaması mümkün olmayan tamamen öznel, sırf psikolojik bir veridir.

n 2. Doğru, gerçeğin kopyası mıdır?

Bu görüşe göre bir fikir, kendinde, iç özellikleri bakımından değil, gerçeğe uyup uy- maması bakımından doğru veya yanlış olarak nitelendirilir. Skolastikler şöyle demek- teler: **"Doğruluk, düşüncemizin şeylere uygunluğudur."** Doğru fikir, gerçeğe sadık olan fikirdir.

*Yansıma olarak
doğruluk*

Bu tanıma karşı çıkılamaz, ancak o belirsizdir. Çünkü doğru düşüncenin gerçeğe bu uygunluğunu, bu sadık olmayı yorumlamak gerekir. Sağduyunun bununla ilgili yorumu basittir: Doğru, **gerçeğin basit bir kopyasıdır**, gerçeğin onu bilen zihnindeki varlığıdır. Doğru bilgi, basit olarak gerçeğin benim tarafımdan alınması, algılanmasıdır.

Ancak biz bu kopya-doğruluk anlayışının hiçbir anlamı olmadığını, her doğru yargı- nın gerçeğin, akıl tarafından, zihnin çalışmasını gerektiren yeniden inşa edilmesi olduğu- nu, basit, edilgen bir yansıma olmadığını göstermek amacındayız ve bu sanatın doğrusu kadar bilimsel ve felsefi anlamda doğru için de söz konusudur.

*Doğru,
bir inşa etmedir*

Sağduyuya göre sanatın doğrusu sadık bir yansidan başka bir şey değildir. Atalarımız- dan bize miras kalan iki portre, Carole Durand'ın tablosuyla Pierre Petit'nin bir fotoğrafı arasında sağduyu hiçbir tereddüt göstermez: Yağlı boya tablonun sahip olduğu "iç" ben- zerliğe rağmen doğru olan, yalnızca fotograftır. Aynı şekilde sağduyu için mulaj, heykeltraş- ılıktan daha doğrudur.

Ancak biraz düşünme, bu bakış açısını aşma imkanını verecektir. Son derece küçük bir zaman aralığında, saatte 120 kilometre hızla giden bir otomobilin fotoğrafını çekerseniz elde ettiğiniz resim, nesnesine "sadık" olmakla birlikte "yalancı"dır, çünkü size mutlak ola- rak **hareketsiz** bir nesnenin izlenimi verecektir. Buna karşılık Géricault'nun *Epsom Derbi- si* adlı tablosunda, karınları yere değer gibi dört nala koşan atları hayranlıkla seyretmek- teyiz. Bu tabloda sözünü ettiğimiz canlılık havası tam bir "sadakatsizlik"e rağmen veril- mektedir. Hiçbir zaman hiçbir at, bu ressamın eserinde olduğu gibi ön ayakları arka ayak- larının bir uzantısıymış gibi koşmamıştır. Aynı şekilde Rodin'in *Yürüyen Adam*'ı, doğru ol- sa bile, gerçek değildir. Çünkü, gerçek yürüyüşte iki ayak hiçbir zaman birlikte yere bas- maz, onlardan biri mutlaka havada olur (Gerçekten fotoğraflarda, yürüyen bir adam san- ki sekiyormuş gibi bir havaya sahiptir). O halde sanatın doğrusu, kopya veya yansı değıl- dir, kurma ve değıştirmedir. *Sessizliğin Sesi*'nde Andre Malraux şöyle demektedir: "Sanat, kendisiyle biçimlerin üslup olduğu şeydir." Doğru, stilize edilmiş kaba gerçeklik değıldir; zihin tarafından değıştirilmiş, yeniden düşünölmüş gerçekliktir.

Aynı şekilde bilimsel doğru, kavramlar aracılığıyla deneyimin tam olarak yeniden in- şa edilmesini gerektirir. Olaylar sadece kendi aralarında zorunlu yasalarla birbirlerine bağı değıldir; doğru yargı, olayı, ancak deneysel teknikler yoluyla yakalar. Örneğin, en basit ve en ilkel görönen "Bu sabah saat sekizi beş geçe sıcaklık on yedi dereceydi" cümle- si, yüksek bir soyutlama derecesi ve çeşitli deneysel teknikleri -önce zamanın ölçümü ile ilgili teknikleri, daha sonra termometrenin kullanılmasını- gerektirir. Beni dinleyen bu

yargının anlamını anlaması için benim santigrad derecesinden söz ettiğimi, sıcaklığın cisimleri genişlettiğini ve "Sıcaklık, on yedi derecedir" dediğimde pencereye koyduğum derecelendirmiş bir cetvele bağlı küçük bir tüpteki alkol yüksekliğini kastettiğimi bilmesi gerekir. Sıcaklığın on yedi derece olduğunu söylemek, özel bir dil kullanmaktır. Söz konusu yargım, kendisi de genişleme kuramını gerektiren termometre tekniğine gönderme yapar. "Bir alet, maddeleşmiş bir kuramdan başka bir şey değildir" (Bachelard). Doğru yargı tüm bir teknik biçim vermeler ve zihinsel işlemler ağıyla gerçeği başka bir plana aktarır ve yeniden inşa eder. Eğer doğru, "işlemsel" ise, doğrunun ölçütünü veren şey işlemin pratik başarısı değil midir? Şimdi inceleyeceğimiz de işte bu "pragmatik" bakış açısıdır.

3. Doğru fikir, başarılı fikir midir?

Doğru ve başarı

Amerika'lı filozof William James'le (1842-1910) pragmatizm, doğrunun biricik ölçütünün başarı olduğunu ileri sürer. Düşünce, eylemin hizmetindedir. Fikirler, eylemde bulunmak için yararlandığımız aletlerden başka şey değildir: Doğru fikir, en fazla kazanç getiren fikirdir, en verimli, en etkili fikirdir.

Bu kuramın değerini belirleyebilmek için James'in sözlerine hangi anlamı vermek gerektiğini bilmeliyiz. Doğru fikir, yararlı fikirdir. Ama "yararlı" olmak nedir? Bu kelimeyi, **doğru olduğu gösterilebilir** anlamında mı almalıyız? Bu durumda pragmatizm çok kabul edilebilir bir şeydir. "Doğuştan fikirler"e ve saf apaçıklıklara o kadar düşkün olan Descartes'ın kendisi, insanların kendileri için önemli olan doğru bir değerlendirmede bulunduklarında, sonuçlarının kendileri için kötü olmadığını gördükleri işlerle ilgili akıl yürütmelerinde, çalışma odasında oturup hiçbir sonucu olmayan düşünceler ileri süren bir aydının akıl yürütmelerinde olduğundan çok daha fazla doğruyla karşılaşıldığını kabul etmekteydi.

Ne yazık ki pragmatistler "yararlı" kelimesini, en geniş ve en belirsiz anlamda kullanırlar. W. James, ondaki belirsizliği ortadan kaldırmak için hiçbir şey yapmamıştır. O şöyle yazmaktadır: "Doğru olan, **hangi şekilde olursa olsun** yararlı olandır."

Böylece verimli teknik uygulamaları olan bir fizik veya kimya yasası doğrudur. Ancak öte yandan bana, "iç huzur" veren, beni haklı çıkaran bir siyasal inanç da doğrudur. Bir felsefi kuram, eğer endişelerimi gideriyorsa, bana "zihinsel rahatlık" sağlıyorsa, doğrudur. Bir din de eğer beni teselli ediyorsa, ahlaki bakımdan beni iyileştiriyorsa, doğrudur. Tanrı fikri de bütün diğer fikirler gibidir. O da ancak verimli, kar sağlayıcı ise doğrudur. W. James lafı hiç dolaştırmaksızın şöyle demektedir: "Tanrı kendisinden yararlandığımız bir şeydir."

Bu bakış açısında doğru, bir var oluş değeri olmak üzere akıl değeri olmaktan çıkmaktadır. St. Exupery *İnsanların Toprağı'*nda şöyle demektedir: "İnsan için doğru, onu bir insan yapan şeydir." Doğru, beni geliştiren, bağımsızlığa kavuşturan, gerçekleştiren şeydir. "Doğru, hiç de kanıtlanan şey değildir. Eğer başka bir toprakta değil de bu toprakta portakal ağaçları güçlü köklerle gelişiyor ve meyve veriyorlarsa, portakal ağaçlarının doğrusu bu topraktır. Eğer diğerleri değil de bu din, bu kültür, bu değerler sistemi insanın olgunlaşmasını destekliyor, onda kendinden haberi olmayan büyük bir soylu varlığın ortaya çıkmasına, özgürlüğüne kavuşmasına yardımcı oluyorsa bu, bu değerler sisteminin, bu kültürün insanın doğrusu olduklarını gösterir."

Peki bu durumda doğru ve yanlışın söz edebilir miyiz? Bu bakış açısına göre birçok çelişik doğrunun olması mümkündür, çünkü farklı insanlar kendilerine faydalı olan şeyi farklı sistemlerde bulabilirler, onların gelişmesine zıt görüşler sağlayabilir. Yanlışın kendisi gerektiğinde pragmatik bir sahte-doğru olabilir. Dreyfus olayı sırasında bazıları şöyle düşünmekteydiler: Dreyfus'un yanlış tanıklıklara dayanarak mahkum edilmiş olmasının fazla önemi yoktur. Davanın yeniden açılması milliyetçi partiye zarar vereceği için bu mahkumiyeti adil bir şey olarak görmek gerekir. Kavgacı bir yazar şöyle demektedir: "Bir yanlış, fransız ise, artık yanlış değildir."

*Doğru,
üzüntü verici
olabilir*

Pragmatizm, doğruluk kelimesinin bütün anlamını ortadan kaldırmaktadır. Çoğu zaman doğrunun keşfi, tutkularımız, eğilimlerimiz, alışkanlıklarımıza zor gelen bir şeydir. Renan, doğrunun bazen "acı" olduğunu söylemekteydi. Sapkın görüşlerinden dolayı aforoz edilen eski-papaz Loisy, *Hatıralar'*ında, dostu kalmaya devam eden Albi piskoposu Monsenyör Mignot'dan 1916 yılında aldığı bir mektubu zikreder. Loisy, ona, din üzerine bir eser hazırladığını yazmış ve fikrini sormak üzere bu eserin ana çizgilerinden söz etmiş olduğu için piskopos ona şu cevabı yollamıştır: "Ne yazık ki daha şimdiden yazacaklarının fazla doğru olmasından korkuyorum." Pragmatist bakış açısı içinde böyle bir cümle-nin hiçbir anlamı yoktur. Doğru, aklın kanıtladığı (veya kanıtladığına inandığı) şeydir. O, yüreği altüst eden, alışkanlıkları sarsan, etten ve kemikten yapılmış varlığı kaygılar içine atan şeydir. Bir görüşün teselli edici, rahatlık ve güven verici olması, onun doğru olmasını gerektirmez. Tersine eleştirel zihniyet her zaman tetikte olmak zorundadır. Jean Ros-tand şöyle der: "Teselli verici doğrular iki defa kanıtlanmalıdır". Pragmatizme karşı nes-nelliğin haklarını tesis etmemiz, "çıkar"ın, "fayda"nın nesnel ve geniş kaygısına karşı nes-nel "doğrulama" taleplerinin değerini yeniden vurgulamamız gerekir.

n 4. Doğru, bir yargılar sistemi içinde çelişki olmamasıdır.

Akılcı bir perspektif içinde doğruyu bir yargılar sisteminin çelişmemesi olarak tanımla-yabiliriz. Bu tanım, hem "biçimsel" denen doğruya, hem "deneysel" doğruya uygun düşer.

a) Biçimsel doğru

Aşağıdaki kıyası göz önüne alalım:

Büyük öncül: Bütün insanlar namusludur.

Küçük öncül: Bay Dupont bir insandır.

Sonuç : O halde Bay Dupont namusludur.

"Bay Dupont namusludur" sonucu, mantıksal açıdan düzgündür. O, öncüllerle çelişki içinde değildir. Sonuç, büyük öncüle **özdeştir**, çünkü küçük öncül bana **Bütün insanlar** (namusludur) ifadesi yerine **Bay Dupont** ifadesini geçirme hakkını vermektedir. (Çünkü Bay Dupont "insanlar" sınıfı içine girmektedir).

"Bay Dupont namusludur" sonucu öncüllerden ötürü biçimsel olarak doğrudur, çünkü bu sonuç öncüllerin aynıdır, öncüllerle aynı şeyi söylemektedir, çünkü "totolojik"tir. An-cak öncüllerin kendileri gibi sonuç da **içerik bakımından yanlış** olabilir. Bay Dupont'un namuslu olmaması mümkündür, çünkü bütün insanların namuslu oldukları hiç şüphesiz yanlıştır. O halde biçimsel doğru, gerçeği bilmez; o sadece zihnin kendi kurallarına uygun

olandır. Biçimsel doğrunun başarı kazandığı alan, matematiktir. Örneğin, bir üçgenin açıların toplamının iki dik açıya eşit olduğunu söylemekteyim. Bu doğru mudur, yanlış mı? Eğer Euklides'in postüllarını kabul ediyorsam, doğrudur (çelişik değildir), ama euklidesçi olmayan bir aksiyomatiği kabul etme kararı veririm, yanlıştır (çelişik).

b) Deneyssel doğru

"Şu anda yağmur yağıyor" şeklinde bir önerme sadece biçim bakımından değil, içerik bakımından, deneyssel olarak doğru olduğu iddiasındadır. O, gerçeğe ilişkin bir iddiadır. Ancak burada da doğrunun ölçütünün, yargılarının çelişmemesi olduğu, maddi bir veri üzerine beyanlarımın uygunluk ve özdeşliği olduğunu göstermek kolaydır. "Yağmur yağıyor" demektedirim, çünkü işimle meşgul olurken su damlalarının pencere camına vurduğunu duymaktayım. Bu tekil yargı, ancak doğru olduğu ortaya konduğunda, başka deyişle şu anda farklı deneyssel durumlarda gerçek hakkında ortaya atabileceğim çeşitli yargılara ters düşmediği takdirde doğru olarak göz önüne alınabilir. Örneğin, pencereye giderim, yağmurun yağdığını görürüm ve aşağıda yolun ıslanmış olduğunu saptarım. Bütün bu yargılar, yani "Su damlalarını duyuyorum", "Yağmuru görüyorum", "Yol ıslaktır", birbiriyle çelişmemektedir. O halde yağmurun yağdığı doğrulanmıştır.

Ancak tam, kesin bir doğrulama mümkün müdür? Kesin bir doğruyu keşfetme gücüne sahip miyiz? Gerçekten kuramsal ölçütleri belirlemek yetmez, aynı zamanda onların pratikte uygulanıp uygulanmadıklarını bilmek gerekir. Acaba erişilebilir tek bir doğru var mıdır? Şüphecilik, bu soruya olumsuz yönde cevap verir.

2. Doğrunun varlığı, şüphecilik (septisizm)

Andre Lalande'nin *Felsefenin Teknik ve Eleştirel Sözlüğü*'nde şüphecilik, "**insan zihninin kesin bir biçimde hiçbir doğruya erişemeyeceğini ileri süren öğreti**" diye tanımlanmaktadır. Zihin, herhangi bir şeyi tasdik etme veya inkar etme gücüne sahip olmadığını söylemektedir. Bu öğreti MÖ IV. yüzyılda ünlü Yunan şüphecileri Pyrrhon (Pascal şüpheciliği ifade etmek için sürekli pyrrhonculuk ifadesini kullanır), II. yüzyılda Karneades ve I. yüzyılda Aenesidemus tarafından savunulmuştur.

n 1. İlkçağ şüpheciliği ve descartesçi şüphe

Descartes'ın *Felsefi Düşünceler*'inin de **mutlak** bir şüphenin kullanılmasıyla başladığı bilinmektedir. Descartes duyuların tanıklığını reddeder (Gördüğümüzü, duyduğumuzu, hareket ettiğimizi düşünürüz; ancak bunların bir yanılgı olduğunu anlarız), hatta matematik doğruları reddeder (Çünkü her şeye gücü yeten "kötü niyetli bir cin"in bütün düşüncelerimde beni aldatıyor olmaktan hoşlanması mümkündür).

Fakat bu descartesçi şüphe, septiklerin şüphanın tamamen tersidir. İlk descartesçi şüphe, **gelip geçicidir** (Descartes, düşündüğü ve şüphe ettiği olgusu dışında her şeyden şüphe edebileceğini fark ettiğinde bu şüphe sona erer. Bu kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan "Düşünüyorum, o halde varım" doğrusu, kendisinden birçok başka doğrunun fışkıracığı bir ilk doğrudur).

Sonra bu şüphe **iradi** bir şüphe, işlevi, düşünme eyleminin kendisini tüm saflığıyla ortaya çıkarmak için "zihni duyulardan, hatta her türlü düşünme konusundan uzaklaştırmak" (*abducere mentem a sensibus*) olan, Descartes'ın deyişiyle, "yapmacık" bir şüphedir. Descartes'ın şüphesi özümüz bakımından ruh olduğumuzu ortaya koymak amacıyla sahip olduğumuz düşünceleri geçici olarak bizden uzaklaştırmayı hedefleyen bir çilecinin pedagojisiyle aynı değere sahiptir. Descartesçı şüphe **yöntemseldir** ("Kötü cin"in kendisi, Henri Gouhier'nin mükemmel bir biçimde ifade ettiği gibi, "yöntembilimsel kukla"dan başka bir şey değildir), doğruyu araştırmanın hizmetine sunulmuş bir tekniktir.

Descartesçı şüphe **iyimser** ve **"kahramanca"** (Hegel) bir şüphedir, o felsefe binasının inşa edilmesinden önce gelen bir alan temizlemedir, yeni bir felsefe kurmak için daha önceki bütün bilgilerin iradi olarak bir yana bırakılması, yok sayılmasıdır.

n 2. Yunanlı şüphecilerin kanıtları

Bunun tam tersine olarak pyrrhoncuların ve onların öğrencilerinin mutlak şüpheciliği, bir hareket noktası değildir, bilgi macerasının sonunda ortaya çıkan bir sonuç, bir başarısızlık sonucudur.

Aenesidemos şüpheci kanıtları Sextus Empiricus'un sayısını beşe indirdiği on başlık altında gruptandırmıştır. Montaigne, Pascal, daha sonra Anatole France'da karşılaşılan bu kanıtları bilmemiz gerekir.

a) Görüşlerin çelişmesi

Filozofların görüşlerinin birbirleriyle çelişmesi olayından (Örneğin Herakleitos'un gerçeğin salt değişmeden ibaret olduğunu söylemesine karşılık Parmenides değişmeyi inkar etmekteydi) etkilenen şüpheciler, tek ve evrensel olması gereken doğruya ulaşamayacağımız karamsar sonucuna varmaktaydılar. Şüpheciler bazen büyük gezginler olmuşlardır: Çok çeşitli insanların birbirine zıt görüşler savunduğunu, farklı değerleri benimsediğini görmeleri sonucunda artık hiçbir şeye inanmamışlardır. Örneğin Pyrrhon çok sayıda askeri seferinde Büyük İskender'e eşlik etmişti. Montaigne Almanya'yı, İtalya'yı ziyaret etmiş, özellikle "kütüphane"sinde sayısız ve çok farklı sistemler arasında yolculuk yapmıştı. Pascal, Montaigne'nin şüpheci temalarını yeniden ele alır: "Pireneler'in bu tarafında doğru olan, öbür tarafında yanlıştır."

b) Sonsuza kadar geriye gidiş

Bir doğru, kanıt olmaksızın, doğru olarak kabul edilemez. Çünkü doğrunun, "kölelerin vücuduna vurulan ve onları sahiplerinden kaçıktıklarında tanımaya yarayan damgaya benzer" bir işareti yoktur. Bir iddiayla ilgili bir kanıt önerdiğimde, şüpheci bana "Kanıtı kanıtlarla" diyecektir. Bu iddiayı kanıtlamak için getireceğim kanıtın kendisi bir başka kanıt, bu kanıt da bir başkasına ihtiyaç gösterecek ve böylece sonsuza gidilecektir.

Öte yandan en ufak bir şeyi bilmek için sonsuza kadar geri gitmek, yani bu veriyi sonsuz sayıda başka verilerle ilişki içine sokmak gerekir. Çünkü her şey başka şeylerle ilişki içindedir ve en ufak bir şeyi bilmek için onun tüm evrenle ilişkisini bilmek gerekir. Biz hiçbir şeyin bütünü bilmeyiz, bu demektir ki hiçbir şey bilmeyiz.

c) Doğrulanamaz postülalar kabul etme zorunluluğu

Kanıttan kanıtla sonsuza kadar geriye gidemediğimiz için zihin her zaman bir kanıt olmaksızın, doğruluğu garanti edilmemiş basit bir varsayımı bir hareket noktası olarak kabul eder.

d) Dialel (*diallêlôn*: "birbiriyle")

Kısır döngülerden sakınarak akıl yürütmek mümkün değildir. Örneğin, *b* nin doğru olduğunu farz ederek *a* nın doğru olduğunu kanıtlarım, *a* nın doğru olduğunu farz ederek de *b* nin doğru olduğunu kanıtlarım. Hiçbiri bana *a priori* olarak verilmiş olmayan önermeleri birbirleriyle kanıtlamam ise bir kısır döngü içine düştüğüm anlamına gelir. En kutsuz kısır döngü şudur: Aklımın değerini kanıtlamak için akıl yürütmem, yani tam da değeri şüpheli olan söz konusu akli kullanmam gerekir. Montaigne'nin dediği gibi buyurun dolaba!

e) Her görüş, görelidir.

Protagoras "İnsan her şeyin ölçüsüdür" diyordu. Anatole France, bu ünlü sözü şöyle yorumlamaktaydı: "İnsan, evrenle ilgili olarak ancak insanileşecek şeyi bilir. O ancak şeylerin insaniliğini bilir." Evren hakkında her iddia, bu iddiayı ileri sürene göredir. Sokrates Protagoras'ın tezini şöyle yorumlamaktaydı: "Aynı rüzgarın içimizden birini ürpertmesi, diğerini ürpertmemesi bazen başımıza gelmez mi? O zaman tek başına ve kendisi bakımından rüzgar hakkında ne diyeceğiz? O serin midir, serin değil midir? Veya Protagoras'ın dediği gibi o, ürperen insan için serin olup, ürpermeyen insan için serin değildir?" Aynı bir nesne ile ilgili iddia sadece bireyden bireye değişmekle kalmaz, aynı insanda onun içinde bulunduğu ana göre (Dünya neşeli veya üzgün olmama bağlı olarak bana farklı görünür), hatta gözlem noktasına göre değişir (Yakından bakıldığında kare olan bir kule uzaktan yuvarlak görünür). Şüphecilere göre nesnel doğrular yoktur, yalnızca tümüyle farklı öznel görüşler vardır.

*Şüphecilik:
kendi kendisiyle çelişki
içinde olan bir öğretisi*

Şüphecilik konusunda ne düşünmeliyiz? "Yürüyerek hareketin varlığını kanıtlayan" insanlar gibi bugün bütün yetkili kişilerin oybirliği ile kabul ettikleri doğruların varlığını kabul ederek çağdaş bilimin, şüpheciliği çürüttüğü gerçeğine işaret edebiliriz. Ancak daha temel bir eleştiri olarak, şüpheciliğin kendi kendisiyle çelişki içinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şüphecilik, bilgi hakkında doğru bir kuram olduğunu ileri sürmektedir; doğrunun ulaşılmaz bir şey olduğunun doğru olduğunu söylemekse, en azından bir doğrunun varlığını kabul etmek ve böylece kendi tezini yalanlamaktır. Ortaya konan her düşünce -hatta kendi kendime belirttiğim bir düşünce- bir doğruyu hedefler, doğru olduğunu düşünür ve gizil olarak kendi değerini ortaya koymaya yönelir.

3. Akılcılık ve hermenötik: Doğruluk kategorisinden anlam kategorisine

n 1. Akılsal olan ve akıllıca olan

Doğru kavramı akıl kavramıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Düşüncemiz akıl gücüne sahip olduğu içindir ki şüpheciliği, başka deyişle her türlü doğruluk imkanının *a priori* olarak inkarını, yukarıda gördüğümüz gibi, reddetmeliyiz.

Ancak akılcılığın, aklın değerini tasdik etmenin ne olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Skolastikler **insanın akıllı bir hayvan** olduğunu söylemekteydiler. Onlar bununla, insanın ayırt edici özelliğinin akla sahip olması olduğunu kastediyorlardı. Ancak burada bir karışıklık mümkündür, çünkü akla uygun (*raisonable*) kelimesi bizim için daha dar, entelektüel olmaktan çok ahlaksal, özel bir anlama sahiptir. Akıllı, akla uygun bir düşünce, aklı başında, makul bir düşüncedir. Akıllı bir eylem, yalnızca akıl bakımından anlaşılması mümkün bir eylem değildir, doğru, ahlaksal bakımdan haklı bir eylemdir. Her zaman yeteri ölçüde yapılmayan bir ayırım, **akılsal** (*rationel*) düşünceyle **akla uygun, akıllıca** (*raisonnable*) bir düşünce arasında ayırım yapmalıyız. Akılsallık (*rationalité*), öne sürülen önermeler arasında biçim bakımından düzgün, mantıksal bir ilişkidir. Bir düşünce, başlangıç aksiyomlarından hareketle düzgün bir şekilde akıl yürütülüp tündengelimde bulunulduğunda akılsaldır. Akıllıca, akla uygun bir düşünce ise daha çok aksiyomların seçimi, örneğin hayata kılavuzluk edecek ilkelerin seçimi düzeyinde ortaya çıkar. Burada akıl yürüten aklın (*raison raisonnante*) çok ötesinde, değerler planında bulunuruz. Pascal, aksiyomları seçen şeyin yürek olduğunu söylemiştir. O halde akıllıca, akla uygun bir düşünce, akılsal bir düşünceden başka bir şey gerektirir. O, değerlerin sezilmesini, değerlerin seçimini içerir. Akıllı bir adam, yalnızca düzgün bir tarzda önermeleri birbirlerine bağlayan insan değildir; o, sağlıklı değerlendirme gücüne sahip olan, ahlak duygusu, hayat tecrübesi, doğru sezgileri sayesinde başlangıç aksiyomlarını doğru seçen insandır.

Akıllıca olmak ne demektir?

Belli bir akılcılık, belki büyük filozof Hegel'in kendisinin de akılcılığı, burada üzerinde durmak istediğimiz bu akılsal olanla akla uygun, akıllıca olanı birbirine karıştırmadan her zaman kaçınmamıştır. Gerçekten Hegel ne demektedir? "Akılsal olan her şey gerçek; gerçek olan her şey akılsaldır." Eğer bu cümle yalnızca gerçek olan her şeyin akılsal, yani zihinle kavranılabilir, hiç olmazsa akılla açıklanabilir olduğu anlamına geliyorsa, akılcılığın kusursuz bir tanımıdır. XIX. yüzyılın başında Hegel, XVIII. yüzyıl filozoflarının, Aydınlanma filozoflarının fazla dar olan akılcılıklarının geçersizliğini ilan etmekteydi. Bu filozoflar, akıl adına, örneğin dinle alay etmekte, geçmişin boş inançlarını alaya almaktaydılar. Hegel, gerçek bir akılcının her şeyi, hatta din gibi akla aykırı görünen ve belki aklın sembolik bir görüntüsünden başka bir şey olmayan bir şeyi anlamak için çaba göstermesi gerektiğini söyleyerek buna itiraz etmektedir. Gerçek akılcı, eleştiren ve alay eden değildir, anlamaya çalışandır. Ancak Hegel, tarihin tümüyle zihinle kavranılabilir, akılla anlaşılabilir olması gerektiği şeklindeki bu cesur ve verimli fikirden gizlice bir başka fikre, her şeyin akla uygun olduğu, meydana gelen ve geçmişte meydana gelmiş olan her şeyin sadece anlaşılabilir değil, aynı zamanda haklı olduğuna geçmektedir. Tarihin tümüyle Akıl'ın görüntüsü olduğunu söylemektedir. Başka deyişle Tarih, Akıl veya Fikir veya Ruh olan için Tanrı'nın görünüşüdür. Böylece tarih sadece akılsal, akılla açıklanabilir değil

Hegel, akılsal olanla akıllıca olanı birbirine karıştırmaktadır

aynı zamanda akla uygun bir şey olmaktadır. Her şey, akılsal olduğundan, haklı olmaktadır. Tarih boyunca kendini gösteren İnat, Bilgelik "mutlak anlamını ve yüceliğini gerçekleştirmek için halkların mutsuzluğu, ıstırapı, tikel amaçları ve bilinçsiz isteklerini kullandırmaktadır". Her şeyi anlayanın, her şeyi mazur görmek olduğu söylenmiştir. Herbert Marcuse, hegelci akıl kavramının tehlikeli olduğuna işaret eder. Çünkü onun olayları anlamama tarzı, bütün içinde her şeyin kendi yerinde olduğu ve kendi işlevini yerine getirdiğini göstererek herkesi bağışlamakla sonuçlanmaktadır. Böylece "kölelik, Engizisyon, çocukların çalıştırılması, gaz odaları, nükleer hazırlıklar haklı çıkarılabilirler".

Spinoza,
akılsal olanla
akıllıca olanı
birbirinden
ayırmaktadır

Bu mistik akılcılığa daha XVII. yüzyılda Spinoza'nın felsefesi olan bilimsel türden akılcılığı tercih etmek uygundur. Spinoza'ya göre (doğrudan doğruya bilimden çıkan) akılcı felsefe, tüm doğa olaylarının akılsal, anlaşılabilir olduğunu ileri sürer. Ancak o, bundan dolayı meydana gelen her şeyin akla, yani kendisi de görelî ve tanımlanması güç bir şey olan belli bir insan bilgeliğinin ilke ve değerlerine uygun olduğunu söylemez. En mükemmel anlamında akılcı bir filozof olan Spinoza, hem doğa olaylarının akılsal özelliğinin (Çünkü aklın özelliği, şeyleri olumsal varlıklar değil, zorunlu varlıklar, akılsal belirlenimle açıklanabilir varlıklar olarak göz önüne almaktır), hem de öte yandan doğanın insani bilgeliğe, aklımızın değerlerine kayıtsızlığının altını çizer. (Tüm doğayı ilgilendiren) akılsal düzen, her tarafta akla uygun olanın alanının dışına taşar. Spinoza, "biricik konusu insanların gerçek çıkarları ve insan türünün devamı olan insan aklının ötesinde doğanın, insanın ancak son derece önemsiz bir parçasını teşkil ettiği doğanın bütününe ezeli-ebedî düzeniyle ilgili sayısız ereklere içinde barındırdığı"nı söyler. Tüm doğal gerçekliklerin özel varlık ve eylemlerini belirleyen yalnızca bu düzenin zorunluluğudur. Biz evrenin bütününe aklımızın alışkanlıklarına boyun eğmesini isteriz. Ama daha öteye bakmamız gerekir. Aklın kötü dediği şey, doğanın bütününe düzen ve yasaları bakımından değil, bizim kendi doğamız bakımından kötüdür. Akılsızca olan (yani insani bilgeliğe aykırı olan, insan için kötü olan) bir şey akılsal olabilir, yani bilimsel olarak açıklanabilir. Kötüyü açıklamak, onu haklı çıkarmak değildir, bir defa anladıktan sonra tekniğin bu kötüyü yenmesine imkan vermektir.

2. Akılsal ve akıl-dışı

O halde "akılsal"ın gerçek karşısı "akılsızca olan" değildir, "**akıl-dışı**"dır. Bu kelimedenden neyi anlamalıyız? Önce bu akıl-dışı terimi, akli hor gören her felsefe, her düşünce tarzı, akıldan başka bir şeye dayanma iddiasında olan her görüş için kullanılır. Böylece bilim-öncesi düşünce, akıl-dışı diye nitelendirilebilir ve bu bakımdan da yanlış diye mahkum edilebilir.

Varoluş, akıl-dışıdır

Ancak akıl-dışını yalnızca gerçeğe (kötü) bir yaklaşım tarzı olarak mı almalıyız? Şeylerin kendileri bazen akıl-dışı, yani her türlü **akılsallığa direnen** bir özelliğe sahip değil midirler? Bu soruya en inatçı akılcı bir filozof bile hiç olmazsa tek bir akıl-dışının var olduğu şeklinde cevap vermek zorundadır: Bu, **varoluş olgusunun kendisi, hiçbir şeyin var olmaması yerine bir şeyin var olmasıdır**. Kant, varoluşun bir veri, kavrama indirgenemez "mutlak bir durum" olduğunu söylemekteydi. Büyük çağdaş mantıkçı Ludwig Wittgenstein'in (1889-1951) dediği gibi, "Esrarlı olan, dünyanın *nasıl* olduğu değildir, *var* olmasıdır". Varolma akılla çıkarsanabilen bir şey değildir, ama varlığın nasılı, yani olaylar arasındaki bağıntılar akılsaldır, yani akılla kavranılabilir yasalara tabidir. Peki doğa yasaları neden ol-

dukaları şekildedirler de başka şekilde değildir? Doğa yasaları buyruklar olarak, her an yürürlükten kaldırılabilir buyruklar gibi görünebilir. Hume, sonuçta yarın güneşin doğacağından, ateşin üzerine koyduğumuz suyun şimdiye kadar her zaman olduğunun tersine birazdan bir buz parçasına dönüşmeyeceğinden emin olmadığımızı söylemekteydi. Hume, nedenselliğe inancımızın kaynağının sadece alışkanlık olduğunu söylemekteydi.

Ancak Hume'un kendisine dayanarak, nedensellik kavramını ortadan kaldırdığını iddia ettiği bu akıl yürütmesinde de nedensellik kavramını kullanmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Bilimin başarılı olduğu, yani olaylar ağını her zaman matematiksel dille betimleye muvaffak olduğu bir gerçektir. Bilimin ve akılcı felsefenin her türlü çabasında hakim olan *a priori* ilke, dünyanın akılla kavranılabilir olduğu ilkesidir. Şüphesiz bu ilkenin kendisi bir postüla, bir inanç fiili olarak göz önüne alınabilir. Einstein'a göre, "**Anlaşılmaz olan, dünyanın anlaşılabilir olmasıdır**". Bununla birlikte bu inanç fiilini haklı çıkaran şey, esinlendirdiği davranışlardır. Bilim, bugüne kadar başarılı olmuştur. Olaylar arasındaki bağıntılar akılsal yasalarla dile getirilebilmektedir. Bilim, ilke olarak, akıl-dışını reddeder. Şüphesiz o zamana kadar kabul edilmiş olan bir kuram çerçevesinde açıklanamaz olan bir olayın ortaya çıktığı olur. Ama eğer bu olay doğru gözlemlenmişse, bilimin akılcı zihniyeti bu kuramın yanlış olduğunu, söz konusu olayı açıklamanın bir başka akılsal tarzı olması gerektiğini düşünür. O zaman bilim bu çelişkiyi çözmek için bir başka akılsal kuram icat eder. Bilim tarihi, sürekli devrimlerin tarihidir. Kavramlar ve kuramlar altüst olmaktaysa, bu aklın yenilgisi demek değildir; tersine dinamizmi hiçbir zaman belli bir kuramlar topluluğuna boyun eğmeyen aklın bir zaferidir.

Dünyanın düzeni akılsal mıdır?

Bilim, tesadüfü inkar etmez. Ancak **tesadüf** (örneğin lotoda "çıkan" numara) **akıl-dışı değildir**. Tesadüf, istatistiğin dışında her türlü öngörü imkanını boşa çıkarır, ama bunun nedeni sözü edilen olayın her türlü bilimsel yasa, her türlü akılsal belirlenimin dışında olması değildir. Tersine onda söz konusu olan şey, yasaların çok fazla olması ve onların birbirleri içine girmiş bulunmalarıdır. Tesadüfte öngörüye imkansız kılan şey, belirlenim yokluğu değildir, belirlenimlerin meydana getirdiği karmaşıklığın aşırılığıdır. **Bilim olumsallığı**, yani bir olayın nedeni olmaksızın ortaya çıkma imkanını **reddeder**. Şüphesiz günümüz mikrofiziğinde bir atomun durumu **belirlenemez** olabilir, ama o bundan dolayı **belirlenmemiş** değildir. Fiziğin bütünü ile ilgili olaylar akılsal yasalara itaat ettikleri için temel parçacıkların hareketlerinin akıl-dışı olduğunu ileri sürmek zordur. Bir olumsallıklar toplamı, bir belirlenim olamaz. Bir akıl-dışılar toplamı, global bir akılsallığı meydana getiremez.

Tesadüf ve akıl-dışı

3. Deneyssel akılsallıkla ilgili yeni anlayışlar:

Popper'a göre doğrulanabilirlik ve "yanlışlanabilirlik"

İki tür doğruyu, akılsallığın iki biçimini birbirinden ayırdık.

Bir yanda **biçimsel doğru** vardır. Başlangıç aksiyomlarından düzgün bir şekilde çıkarılmış olan bir önermenin doğru, biçimsel olarak doğru (ve şüphesiz akılsal) olduğu söylenir. Bu durumda deney planında, somut olaylar planında olup bitenlerin fazla bir önemi yoktur. O halde akılsallık burada imkanlar dünyasında bulunur. Doğru kesindir, ancak başlangıçta ortaya atılmış olan (ve kendileri bakımından ne doğru ne yanlış olan) tanımlar ve aksiyomlara görelidir.

Diğer yanda **deneysel doğru** vardır. Bu doğru da akılsaldır. O da bir sistemin içinde çelişki olmaması olarak tanımlanır. Esrarlı görünen bir olayı -örneğin, XVII. yüzyılda Toriçelli'nin deneyini: Boş bir tulumhada su belli bir noktaya geldikten sonra daha yukarı çıkmamaktadır- açıklamak için bir varsayım (bu örnekte atmosfer basıncı) ortaya atılır. Bu varsayım bilinen olaylar bütününe akılsal bir sistem içinde yeniden ele alır. Varsayımdan yeni sonuçlar çıkarılır: Örneğin özgül ağırlığı olan cıva, hava sütununu dengelemek için boş tüpte 76 santimetreye çıkmak zorundadır. Bu varsayım doğrulanır, doğrulamalar tekrarlanır (Bir dağın tepesinde cıvanın yüksekliği daha azdır vb). Deneysel doğru, sadece mantıksal sonuçlarıyla birlikte bir aksiyomlar sisteminin **kapalı akılsallığını** değil, aynı zamanda yenilenebilir deneylerin yargısına tabi kılınan bir kuramın **açık akılsallığını** gösterir.

Deneyisel doğrulama

Bununla birlikte doğrulama hiçbir zaman nihai değildir. Bir varsayımdan bir sonuç çıkarırım. Bu sonucu doğrularım. Bu, sözü edilen varsayımın mutlak olarak doğru olduğunu kanıtlamaz, çünkü doğrulanan sonuç, başka varsayımlarla da uyuşma içinde olabilir. Gerçekten deneysel veriler bir varsayımla uyuşma içinde olduğu sürece bu varsayımı ancak geçici olarak doğrulanmış sayabilirim. Buna karşılık eğer iyi bir biçimde düzenlenmiş deneyler, varsayıma aykırı bir durum gösterirlerse, bu varsayım sonuçta geçersiz kılınmış, çürütülmüş veya Popper'ın dediği gibi "yanlışlanmış" olur (Bu kelime, doğrulamanın tersi anlamına gelmektedir). Doğa hiçbir zaman mutlak ve kesin bir *evet* demez, ancak *hayır* dediğinde bu *hayır* kesindir. Karl Popper şunları yazmaktadır: "Bir kuramdan çıkarılan sonuçların doğrulandığı görülürse, kuram geçici olarak sınavdan başarılı çıkmış demektir. Onu bir kenara itmenin nedeni olmadığını görmüşüz demektir. Ama eğer sonuç olumsuz olmuşsa veya başka deyişle kuramın sonuçları yanlışlanmışsa, bu yanlışlama, bu sonuçların kendisinden mantıksal olarak çıkarıldığı kuramın kendisini de yanlışlar. Burada olumlu bir kararın kuramı ancak geçici bir süre için ayakta tutabileceği görülmelidir. Çünkü olumsuz kararlar onu daha sonra her zaman ortadan kaldırabilir. Bir kuramın sistemli ve sıkı sınavlara dayandığı sürece (...) doğruluğunu kanıtladığını söyleyebiliriz." Bir kuramın hangi koşullarda bilimsel olduğunu söyleyebileceğimiz görülmektedir: Eğer kendisini deneysel sınamaya tabi tutabilirsek bu kuram **bilimseldir**. Ve bilimsel bir kuramın (her zaman görelî ve gelip geçici) doğruluğu, doğrulanmış olmasında değil yanlışlığını göstermesi, kendisini çürütmesi veya Popper'ın dediği gibi "yanlışlaması" mümkün olan **bütün deneysel işlemlerden başarıyla geçmiş**, bütün sınavları başarmış olmasında yatar. **Bir doğru, onu sınamanın deneysel araçları olduğu takdirde bilimseldir**. O halde bir kuramın bilimsel özelliği "doğrulanabilir" olmasından ziyade "yanlışlanabilir" olmasında yatar.

Ancak dar anlamda akılsal olan, daha genel olarak akılla kavranılabilir olanın alanını tüketmemektedir. (Akılsal önermeleri deneysel sınavlara tabi tutma peşinde koşan) doğa bilimlerinin bu yaklaşım tarzı yanında, aklın, **anlam** veya **mana** diyebileceğimiz şeyi ortaya çıkarmaya çalışan daha az kesin, ancak ilginç başka yaklaşımlarını da göz önüne almalıyız. Akılsallık kategorisinin kesin bilimlere (matematik veya doğa bilimlerine) özgü olmasına karşılık, anlam kategorisi **yorumsal disiplinlere**, Paul Ricoeur'ün hermenötik dediği şeye özgüdür.

n 4. Hermenötik (yorum bilgisi), anlam

Açık anlam ve gizli anlam

XX. yüzyılın hermenötiğinin ustalarından biri olan Freud'dan alınan bir örnekten hareket edelim. Burada bir rüyanın yorumu söz konusudur. Genç bir kız rüyasında kız kar-

deşinin ikinci çocuğunun öldüğünü görür. Genç kız, nasıl birkaç yıl önce talihsiz kız kardeşinin ilk çocuğunun tabutu önünde durmuşsa tıpatıp aynı şekilde, ama bu kez rüyasında, tabutun önünde durmaktadır. İlginç olan şey, onun hiçbir üzüntü duymaması, tersine bir tür sevinç duymasıdır.

Bu rüyanın bir ilk anlamı, **açık** anlamı, anlattığı hikayenin çok basit olan anlamı vardır: Genç bir kız rüyasında kız kardeşinin ikinci çocuğunun cenaze töreninde bulunduğu görmektedir. Ancak bu dolaysız, görünür veya Freud'un dediği gibi **açık** anlam yanında **gizli**, saklı bir anlam daha vardır. Freud için rüyaların çoğunluğunun, uyanık halde bastırılmış bir arzusun ifadesi olduğunu biliyoruz. Şüphesiz bu rüyayı gören genç kızın arzu ettiği, kız kardeşinin ikinci çocuğunun ölümü değildir. Ancak bu arada Freud birkaç sene önce kız kardeşinin birinci çocuğunun -gerçek- cenaze töreninde genç kızın çok çekici bir erkekle karşılaşmış olduğunu öğrenir. Genç kız bu adamı o zamandan beri bir daha görmemiştir, ancak görmeyi çok arzu etmektedir. O halde rüya bu adamın kendini gösterdiği bir örnek-durumu ortaya çıkarmaktadır. Psikanalitik yorumda rüyanın gizli anlamı şudur: "Bu adamı tekrar görmek istiyorum!" Rüyanın gizli anlamı açık anlamında hem ortaya konmakta, hem gizlenmektedir.

Burada aklımızda tutmamız gereken şey, yorumun (veya hermenötiğin) çift anlam üzerinde oynamasıdır: 1. Açık anlam, 2. Gizli anlam. Açık anlamdan hareketle bu gizli anlamın okunması psikanalize özgü değildir, çok eski ve daha önce dinsel düşünce alanında uygulanmış bir yaklaşımdır. Kutsal metinlerin yorumu, uzun zaman bir hermenötik olmuştur. Şu yada bu metnin aynı zamanda hem maddi, **açık**, hem de manevi, **gizli** bir anlamı olacaktır. Örneğin, **Kitab-ı Mukaddes**'te *Şarkılar Şarkısı*'nın önce çok açık bir görünür anlamı vardır. O, insani sevgiyi, genç insanın nişanlısına karşı duyduğu sevgiyi övmektedir. Ama din adamları uzun süre onda ruhsal bir anlam görmüşlerdir. Buna göre bu *Şarkı*'da sözü edilen ebedi sevgi ancak müminin kilisesine karşı duyması gereken sevginin bir sembolüdür. Hermenötiğin bütün bu örneklerinde -psikanalizde olduğu gibi geleneksel dinsel hermenötikte de- Ricoeur'ün çok doğru bir şekilde söylediği gibi, "Yorum, gizli anlamı görünürdeki anlam doğrultusunda deşifre etmekten, görünürdeki anlamın içerdiği anlam düzeylerini aşmaktan ibaret olan bir düşünce çalışmasıdır". Hermenötik tipler şüphesiz çok çeşitlidir. Örneğin, tarihin hegeli bir tarzda -psikanalitik yorumun bir ölçüde tersi olan bir tarzda- yorumu, bir hermenötiktir. Gerçekten hegeli felsefe tarihsel bir dönemin anlamını, bu dönemin ne anlama geldiğini gösterecek tek şey olan **gelecekte** bulur. Olayın gözlerini kör ettiği çağdaşları, birbirini izleyen olayların her birinin sadece açık anlamını görürler. Ama olayın gerçek kapsamı ancak daha sonraki kuşaklarca görülecektir (Hegel, mutlağın ancak sonunda ortaya çıkacağını söyler). Buna karşılık Freud'a göre geleceği açıklayan, deyim yerindeyse, **geçmiştir**. Örneğin, bir nevrozun belirtileri veya bir rüyanın safhaları, gerçek anlamlarını, ancak öznenin geçmişini bilen kişiye açarlar. Yetişkin insanın problemlerinin anahtarı, onun çocukluğundaki şeylerde bulunur. Nihayet bütün bu durumlarda yorum çalışması açık anlamından hareketle gizli anlamı açığa çıkarmaktan ibarettir. Marksist felsefe de kendini bir hermenötik olarak ortaya koyar. Örneğin, XIX. yüzyıl Fransa'sında Bourboncularla Orleancılar iki karşıt kraliyet ailesi, iki ayrı gelenek, iki ayrı bayrak (Bourboncular beyaz, Orleancılar mavi-beyaz-kırmızı bayrak) için dövüşüklerine inanırlar. Bu siyasal çatışmaların açık anlamı budur. **Marksist analiz onda bir sınıf mücadelesi olan gizli bir anlamı keşfeder**. Bourboncular, toprak sahipleridir, Orleancılar sanayicilerdir. Bu mücadelenin gizli anlamı, rakip ekonomik çıkarlarda bulunur.

Hermenötik türleri

*Sözü edilen
hermenötiklerin
doğruluğu*

Şimdi matematik bir dille ifade edilmiş ve deneyin yargısına tabi kılınan fiziksel bir kuramın doğruluğuyla aynı şey olmayan bu yorumun doğruluğunun ne olabileceğini kendimize sormamız uygun olacaktır.

Burada problem, açıklamakla anlamak arasındaki ayrıma indirgenemez. Gerçekten (kelimenin fenomenolojik anlamında) "anlama", yaşanan anlamın yakalanmasıdır. Oysa yorum, yaşanan anlamın ötesine geçer, çünkü o tam da gizli bir anlamı açığa çıkarır. Yorumu dayanan bilimlerde olduğu gibi deneysel bilimlerde de bir yanda yaşanan deneyim, öte yanda açıklayıcı kuram arasında bir kopukluk, "bilgi kuramsal bir kesinti" vardır. Yalnız birinci durumda kuram, formelleştirilmiş bir önermeler topluluğudur (matematiksel dil); ikinci durumda ise kuram, önerilmiş bir anlamdır. Fakat özellikle *yanlışlanabilirlik* ölçütü (yani deneysel olarak çürütülme imkanı) sadece deneysel türden bilimlerde vardır. Yorumsal disiplinlerde o yoktur. Bir yorum ustaca, kendi parlaklığından ötürü ikna edici olabilir, ama gene de keyfi olarak kalır; çünkü gerektiğinde onu çürütmeye, yanlış olduğunu göstermeye imkan verecek deneysel bir aygıt yoktur. Biraz yetenekli bir marksist, yorumuyla bütün tarihsel olayları açıklayabilir. Bir psikanalist, bütün klinik olayları yorumlayabilir. Bundan dolayıdır ki Jacques Monod, Karl Popper'in eserinin Fransızca baskısının önsözünde, hermenötik akılsallığı bilimsel doğruluktan kökten bir biçimde ayırmaya özen gösterir: "Marksizm ve psikanaliz, kuramları kendi yapıları gereği çürütülemez oldukları için, bilim dışıdır.".

A N A F İ K İ R L E R

Doğru, ne apaçık görünendir (Çünkü yanlış apaçıklıklar ve çelişik doğrular vardır), ne faydalı olan, beni gerçekleştiren şeydir (Çünkü teselli edici yanlışlar, korku verici doğrular vardır). Doğru, bir yargılar sisteminin çelişkisizliği, (mantıksal bir akıl yürütmede) sonuçların öncüllerle tutarlılığı, (deneysel bilimlerde) sonucun deneye dayanan yargılarla uyumudur. Deneysel bilimlerde en azından geçici doğru budur: Çünkü deneyin varsayımı çürütmesinin mümkün olmasına karşılık (K. Popper), onun nihai olarak doğru olduğunu göstermesi mümkün değildir. Yeni deneylerden hareket eden yeni yargılar varsayımın doğru olmadığını gösterebilir.

Dünyayı konu alan tutarlı yargılar bilimsel akılsallığı tanımlar. Bununla birlikte akıl-dışı tümüyle ortadan kaldırılamaz. Evrene ilişkin yasalar tam olarak matematiğin diline çevrilebilseler dahi varoluşun kendisini açıklayamayız. Flaubert, "Neden her şey?" diye sormaktaydı. Zamanın kendisi akıl-dışıdır. Sonra, önceden çıkarsanamaz, ama aklın aynı olana indirgeyemeyeceği yıkımlar ve yeniliklerin taşıyıcısıdır. Şairin yaratıcı hayal gücü, müminin imanı, mistiğin deneyimi, indirgenemez deneyimler olarak yaşanır. Bilim bazen onları yanılgılar olarak açıklamaya çalışır, ama yaşanan bir deneyim, varoluşsal bir veri olarak inkar edilemez. Sadece sanatçı, güzele ilişkin deneyimini canlandırma niteliğine sahiptir. Sadece mümin, kutsaldan pay aldığından söz edebilir. Şüphesiz bilimsel konuşma biçimi yanında doğruyu hedeflediğini düşünen başka konuşma biçimleri de vardır. Hermenötik, anlamları ortaya koyma iddiasında olan yorum sanatıdır. Ancak yorumlar "çatışma" halindedir (Ricoeur). Freud'un açığa çıkardığı gizli anlamlar (bastırılmış cinsel arzular) Marx'ın öne sürdüğü anlamlar (örtük sınıf çatışmaları) değildir. Bu ustaca yorumlar, çürütülemez olmaları ölçüsünde, bilimsel denetime izin vermezler.

YORUMLAMA METİNLERİ

Descartesçi apaçıklığın eleştirisi

"Hatırladığıma göre Descartes'ın bir yerde söylediği şey, yani ne dediğimizi bilerek bir şeyden söz ettiğimizde bu şey hakkında bir fikre sahip olduğumuz iddiası geçerli değildir. Aslında çoğu kez en hızlı hareketten söz ettiğimizde olduğu gibi birbirleriyle uyuşmayan şeyleri birbirleriyle birleştirdiğimiz olur. Bunun imkansız bir şey olduğu kesindir. Dolayısıyla onun bir fikri, kavramı da yoktur. Ancak ne demek istediğimizi bilerek ondan söz etmemiz mümkündür. Çünkü bir başka yerde açıkladığım gibi çoğu zaman kendisinden söz ettiğimiz şeyi belirsiz bir biçimde düşünürüz ve onunla ilgili olarak zihnimizde var olan fikrin bilincinde değilizdir. Bir şeyi aklımızla kavradığımız ve yeterli ölçüde analiz ettiğimiz durum bunun dışındadır."

LEIBNİZ, *Felsefenin İlkeleri* Vesilesiyle
Descartes Üzerine Düşünceler

YORUM

a) Metnin sunulması

Descartes için doğruluğun işareti zihinsel apaçıklıktır. Açık ve seçik bir fikir, doğru bir fikirdir. Bununla birlikte doğruyu apaçıklıkla tanımlamak, problemi, çözmeksizin geriye itmektir. Çünkü bu durumda bir fikrin açık ve seçik olduğunu hangi işaretlerden tanıyacağımızı bilmemiz gerekir. O halde apaçıklığın salt psikolojik ölçütü yetersizdir. Doğrunun mantıksal bir ölçütü gereklidir. Descartes bu problemin bilincindedir. *Beşinci İtirizlara Cevaplar*'ında "yanlışın, yanlış olarak görünmemekten ibaret olduğu"nu kabul edecektir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da da şöyle demişti: "Pek açıkça, pek seçikçe kavradığımız şeylerin hep doğru olduğunu genel bir kural olarak kabul edebileceğimize hükmettim. Fakat yalnız seçikçe kavradığımız şeylerin hangileri olduğunu görmekte bazı güçlükler vardır." Leibniz bu metinde apaçıklığa dayanan doğru tanımını -belirsiz ve öznel olduğunu düşündüğü tanıımı- eleştirmekte ve kendi ölçütünü önermektedir.

b) Metnin ayrıntılı açıklaması

"Descartes'ın bir yerde söylediği şey... geçerli değildir"

Leibniz'in kastettiği yer, *İkincil Düşünceler*'deki bir pasajdır. Bu pasajla Descartes'ın Mersenne'e yazdığı Temmuz 1641 tarihli mektupta yer alan diğer bir pasaj karşılaştırılabilir: "Ne dediğimizi bilerek konuştuğumuzda, sözlerimizle hiçbir şey ifade etmeyiz ki bu sözlerimizle kastettiğimiz şeyin ne olduğundan emin olmayalım." O halde Descartes için söylenen şeyi bilerek konuşmak doğru bir fikre sahip olmanın işaretidir. *Port-Royal Mantığı* okuluna mensup bütün descartesçiler gibi Descartes için de dil, düşüncenin yansımasıdır. Kendimizi ifade ettiğimiz dilin fazla önemi yoktur. Aşağı Breton diliyle de açık düşünebiliriz. Lengüistik bir araç olarak, şekilciliğin fazla önemi yoktur. Önemli olan canlı sezgidir. Descartes, skolastik mantık tarafından tanımlanan doğru yargının kurallarını küçümser. Eğer Descartes doğru düşüncenin örneğini matematikte aramaya yönelmişse bunun nedeni onun için matematik tümdengelimini sürekli bir sezgiden başka bir şey olmaması, matematikçinin akıl yürütmesinin kaynağını, kendileri bakımından apaçık olan "basit doğalar"da, apaçık ilkelerde bulmasıdır. Doğruyu tanımlama konusunda Leibniz çok daha zor beğenir biridir. Bir şeyi anladığımız izlenimine sahip olmamız, gerçek bir fikre sahip olduğumuzdan emin olmamız için yeterli değildir.

Descartes'a göre fikir: Descartes için açık bir fikir karanlık bir fikre, seçik bir fikir bulanık bir fikre karşıt. Bu farkları açıklığa kavuşturmakla başlamanız gerekmektedir. Çünkü Leibniz'de de aynı terminolojiyle karşılaşmaktayız (Daha ileride "bulanık" düşünce söz konusudur, ama onun anlamı Descartes'ınkiyle aynı değildir). Descartes'ta **açık fikir**, **aktüel**, (yani o anda sahip olunan) bir sezgi aracılığıyla kavranan fikirdir, fikrin dikkatli bir zihinde hazır bulunmasıdır (I, 22). Buna karşılık bu aktüelliğini kaybetmiş bir fikir, belirsiz bir biçimde **bir zamanlar** sahip olduğumu hatırladığım bir düşünce, bulanıktır. Descartes'a göre diğerlerinden iyi bir biçimde ayırt edilen, ona kendisine ait olmayan hiçbir şey yüklemediğimiz bir fikir **seçiktir** (*İlkeler*, I, 45). Burada ölçüt konusunda Descartes'tan çok daha sert olan Leibniz'in Descartes için seçik bir fikir olan bir fikri açık diye adlandırdığı çok dikkate değer. Gerçek-

ten Leibniz'e göre bir fikir konusunu diğerlerinden ayırt etmeme imkan verdiği zaman açık diye adlandırılır: Ama leibnizci anlamda, yani diğerlerinden ayırt edilen bu açık fikir eğer iç öğelerini ayrıştırma gücüne sahip değilsem bulanık bir fikir olarak kalmaya devam eder. Örneğin, Leibniz'in dediğine göre, kendilerini ayırt edebildiğimiz ve hata yapmaksızın tanıyabildiğimiz için çeşitli renkler hakkında açık bir fikre sahibiz (Descartes bunun seçik bir fikir olduğunu söyleyecekti). Ancak bu fikir, bulanık olarak kalmaya devam eder, çünkü bir rengi tanımlayamayız, ne olduğunu bir köre anlatabileceğimiz tarzda öğelerine ayrıştıramayız.

Aynı şekilde bir şiirin, bir resmin, bir müzik parçasının güzel olduğunu açık olarak bilebiliriz, ama bundan ötürü estetik yargımızın seçik olması gerekmez. Kendisini analiz etme gücüne sahip olmadığım için estetik duygum bulanık olarak kalır.

"Çoğu kez... birbirleriyle uyuşmayan şeyleri birbirleriyle birleştirdiğimiz olur"

Elizabeth'e yazdığı 1678 tarihli bir mektupta Leibniz, burada temas ettiği örneği, en hızlı hareket örneğini geliştirmektedir. "En hızlı hareket" imkansızdır. Bir çember üzerinde istediğiniz en hızlı harekete sahip bir nokta düşünün. Her zaman daha hızlı bir hareketi tasarlayabiliriz. Birinciyle aynı merkeze sahip olan, ancak yarıçapı daha büyük olan bir diğer çember üzerinde ikinci bir hareket eden noktayı düşünmemiz yeterlidir. Bu ikinci nokta, aynı zamanda birinciden daha büyük bir uzayı kat edecektir. O halde daha hızlı gidecektir. Şu halde en hızlı hareket kavramının imkansız bir şeyle ilgili bir kavram olduğunu görüyorsunuz. Hareket fikrini, hız fikrini, en büyük varlık fikrini rahatça kavramaktayız. Ama bundan dolayı bu fikirlerin bir araya gelip gelmeyeceklerini, onların birbirleriyle uzlaşıp uzlaşamayacaklarını kavrayamamaktayız. Aynı şekilde Descartes en mükemmel Varlık'ın zorunlu olarak var olduğunu kanıtlamaya çalıştığında aceleci davranmaktadır. Çünkü önce varlık fikriyle en mükemmel olan şey fikrinin birbirleriyle uzlaşabilir fikirler olup olmadıklarını kanıtlamak gerekir (Descartes bunu ihmal etmektedir). Hatta ünlü "Düşünüyorum o halde varım" bile, Descartes'ın ona yakıştırdığı apaçıklık özelliğine sahip değildir. Descartesçı "varım", ancak bir olgu önermesi, araçsız bir deney verisidir. Burada mantıksal bir zorun-

luluğu kavrayabilecek, **ben** ve **var olma** terimlerinin zorunlu olarak nasıl birbirlerine bağlı olduğunu, yani niçin var olduğumu görebilecek sadece Tanrı'dır.

"... çoğu zaman kendisinden söz ettiğimiz şeyi belirsiz bir biçimde düşünürüz ve onunla ilgili olarak zihnimizde var olan fikrin bilincinde değilizdir. Şeyi aklımızla kavradığımız ve yeterli ölçüde analiz ettiğimiz durum bunun dışındadır"

1676'da Leibniz, Simon Foucher'e şunu yazmaktaydı: "En küçük bir doğruyu sonuna kadar inceleyen herkesi alışılma alışkanlığım var." Gerçekten bir fikir ancak öğelerine ayrıştırıldığında seçiktir: "Bir şeyi mükemmel bir biçimde anlamak, onu meydana getirmek için yeterli olan her şeyi anlamaktır." Örneğin, madenlerin ayarlarını ölçenler, bir cisim hakkında ancak onu fiziksel ve kimyasal bir özellikler çokluğuna indirgediklerinde seçik bir fikre sahip olurlar. Altın hakkında seçik bir fikre sahip olmak, onun rengini, yoğunluğunu, kezzaba karşı tepkisini vb. bilmek demektir. Seçik bilgi, sezginin ötesine geçer, dilde ifade edilir. Leibnizci anlamda bulanıklık, bir çözümleme kusurundan ileri gelir. Buna ilave olarak düşüncelerimizin çoğunlukla "bulanık" olduğunu, hatta farklı derecelerde olmakla birlikte hemen hemen her zaman öyle olduklarını söylemek gerekir. (Yanlış ve doğruyu kökten bir biçimde birbirinden ayıran ve aristotelesçi muhtemel kavramını reddeden Descartes için olduğu gibi) seçik olanla bulanık olan arasında bir uçurum yoktur. Leibniz'e göre "Doğa, sıçrama yapmaz" ve fikirlerimiz az veya çok bulanıktır. Sonsuzu tasavvur eden sonlu varlıklar olduğumuz için bu bulanıklık kaçınılmazdır. Her algı bir çokluğun, beden dediğimiz görüş merkezinde yansıyarak kırılan sonsuzluğun birliğidir. Her algı sonsuzu içinde bulundurduğundan, sonsuz ancak bilinçsiz olarak sonsuz olabilir. Denizin gürültüsünü duyduğumda, bu algım bulanıktır, çünkü toplamları denizin gürültüsünü meydana getiren su damlalarının her birinin gürültüsünü seçik bir biçimde duymam. Ancak tek bir varlık seçik düşüncelere sahip olabilir. "Akıllı varlığın sadece seçik düşünceleri olsaydı, Tanrı olurdu."

Seçik düşüncelerimin kendileri farklı derecelerde olabilirler. Bir nesnede, bu nesneyi tam olarak ayrıştırmadığım halde, parçalar ayırt edebilirim. Fakat ancak bu ayrıştırmayı sonuna kadar götürdüğümde, bütünle

parçalar arasındaki ilişkiyi kusursuz bir biçimde bildiğimde, **upuygun** bir fikre sahibimdir. Bireysel bir varlığı hiçbir zaman upuygun bir biçimde bilemem, çünkü her birey sonsuzu içine alır. Ama bazı soyut kavramları bilebilirim. Sayıların bilgisi upuygun, yani kusursuz bir biçimde çözümlenmiş bilginin iyi bir örneğidir. Bir sayıyı ilk çarpanlarına ayırıştırabildiğimizde, onun hangi işlemlerle ilk birim kavramından itibaren oluştuğunu bildiğimizde bu sayı hakkında upuygun bir fikre sahibizdir.

Şimdi Leibniz'e göre bilginin derecelerinin hangileri olduğunu anlamaktayız. Diğerlerinden kendisini ayırt ettiğim bir fikir, açık bir fikirdir (Onun hakkında, özelliklerinin neler olduğunu çıkarsamaksızın, mantıksal olarak mümkün olduğunu kanıtlamaksızın, sadece kendisini ayırt etmeme imkan veren bir **isim tanımı** verebilirim). Kendisini çözümlemem, öğelerine ayırtmam mümkün olan bir fikir ise **seçik** bir fikirdir. Tümüyle tüketici bir çözümlemenin varlığını kanıtlayan gerçek bir tanım yapmama imkan veren bir fikir, **upuygun** bir fikirdir. Bir önermeyi kanıtlamak, onun çözümlemesini yapmak, yüklemnin özünde içerilmiş olduğunu göstermektir (Bu ise öznenin öğelerine ayırtırılabilir olmasını gerektirir). Peki hareket noktasında ilkel apaçık kavramlar yok mudur? Ve bu ilk öğelerin kendileri sezgiyle kavranmaz mı? Bu dolambaçlı bir yoldan gidecek, doğruyu apaçıklığa özdeş kılan Descartes'ın anlayışına geri dönmek demektir. Ancak burada iki noktayı belirtmeliyiz.

Birinci olarak Leibniz ilk kavramları Descartes'tan daha geriye götürmektedir. Örneğin, Leibniz için uzam "basit bir doğa", bir ilk kavram değildir. Uzam, daha te-

mel olan iki kavram gerektirir: Tekrar ve çokluk. Uzam birbiri ardından gelmeyen, ama sürekli olan bir tekrarlama. Birbiri ardından gelmeme onu süreden, süreklilik ise kesikli sayıdan ayırır.

İkinci olarak Leibniz'de sezginin konusu, özü bakımından, Descartes'ta olduğu gibi, her öğenin doğası değildir, her şeyden önce bağıntılar, öğeleri kendi aralarında birleştiren zorunlu ilişkidir.

c) Sonuç

Bu kısa özet, descartesçi yöntemle leibnizci yöntemi birbirinin karşısına koymamız için yeterlidir. Descartes'ın doğruyu apaçıklığa dayanarak tanımlaması bir çilecilik, ruhsal bir arınma yöntemine götürmektedir. Apaçıklığı taklitlerinden nasıl ayırabiliriz? Sıkı bir şekilde şüphe yöntemini uygulayarak! Descartesçi apaçıklık, şüphenin bütün saldırılarına direnebilen şey olacaktır. Şüphe, önyargıları, sahte apaçıkları ortadan kaldıran en büyük yıkıcıdır. Böylece doğrunun fethi insanın kendisiyle sürekli savaşının sonucu olacaktır.

Bu ruhsal deneyimin karşısına Leibniz kendi mantıksal, akılsal yöntemini koymaktadır. Doğru, iyi yapılmış bir hesapla çıkarsanabilen şeydir. Hesabın, kendisini öğelerine ayırtırma imkanını bana verdiği bir kavram, upuygun bir kavramdır. Leibniz'de sıkı bir bilimsel dil geliştirme, kullanım kurallarıyla birlikte bir işaretler bütünü tanımlama zorunluluğunun kaynağı budur. Sıkı sembolleştirmeler, tüketici çözümlemeler, uyuşmaların incelenmesi, sıkı bir kanıtlamanın araçları bunlardır. Descartes'ın çileci iradeciliğinin karşısına Leibniz tüm mantıkçılığını koymaktadır.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Vermeer'in kaybolmuş bir tablosunu eline geçiren dahi bir sahteci, bu gerçek tablodan hareketle Hitler'in sağ kolu olan Mareşal Göring'e sattığı bir düzine kadar sahte resim yapmayı başarmıştır. Fransa, Alman işgalinden kurtulduğunda bu kişi, van Meegeren büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Hapiste yeni bir sahte Vermeer yaparak masum olduğunu ileri sürmüştür. Dönemin bütün resim eleştirmenleri onun oyununa gelmişlerdir. İçlerinden bir tanesi bile onun sahteciliğini fark etmemiştir. Bu hikayeyle ilgili olarak ne düşünmemiz gerekir?

■ 1990'da Londra'da bir ünlü kişilerin benzerleri yarışması

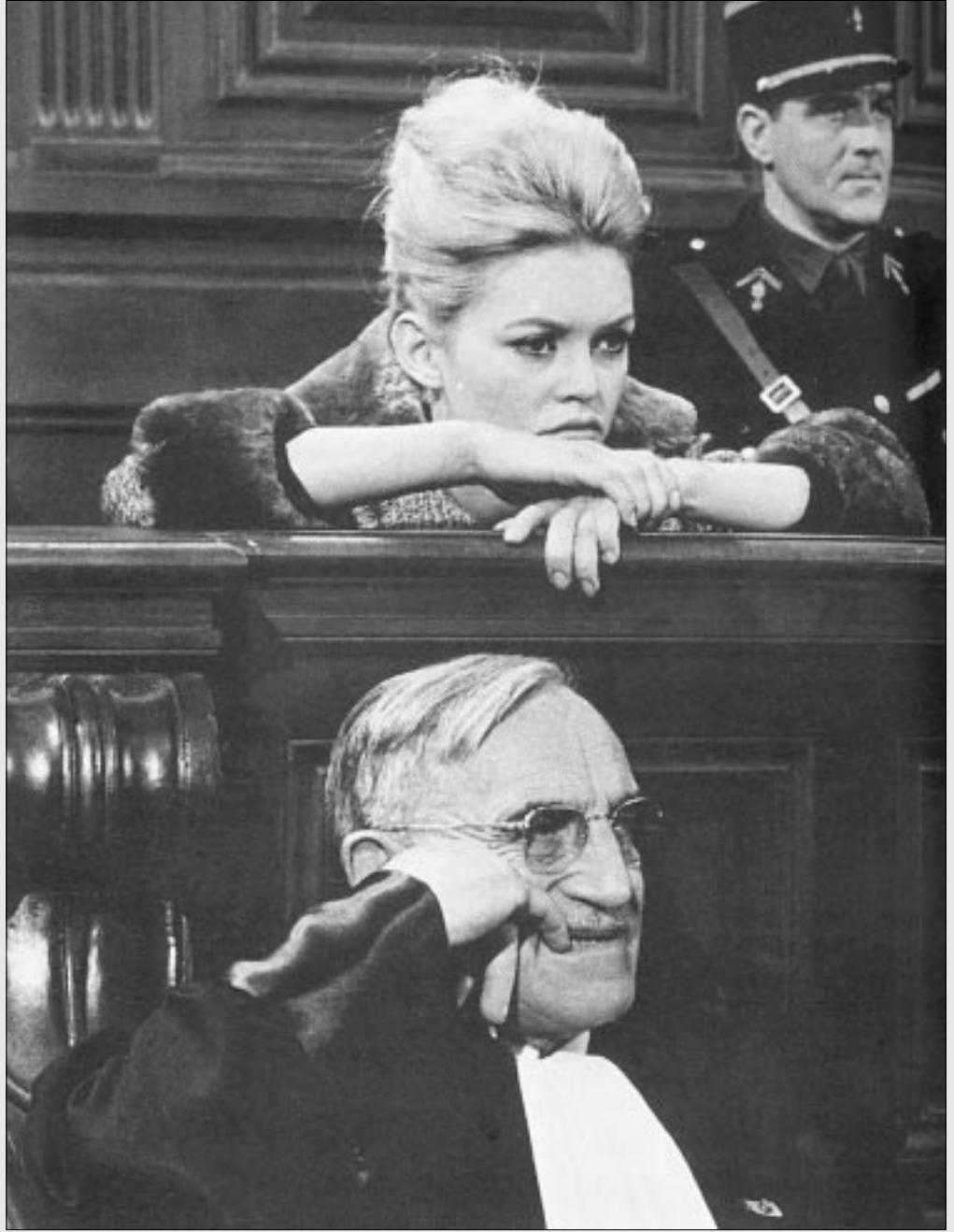
Sahte bir İngiltere kraliçesi, gerçek bir "ünlü kişinin benzeri" olabilir. "Sahte saçlar" gerçek bir peruğu meydana getirirler. Sahte bir Vermeer de gerçek bir van Meegeren olabilir.

Nitekim Washington Ulusal Müzesi sahte olduklarını bilerek tüm van Meegeren koleksiyonunu satın almış ve bu sahteciliği açıklayan tarihsel bir uyarı notuyla onu sergilemiştir.

■ Solda Vermeer, sağda van Meegeren



H. G. Clouzot'nun 1960'ta çevirdiği "Doğruluk" filmini yorumlarken Brigitte Bardot rolünü gerekenden daha "doğru" bir şekilde oynadı. Filmde rol icabı intihar etmekteydi, ancak o kendi hayatında "gerçekten", "hakikaten" intihara kalkıştı. Tam zamanında müdahale edilerek hayata döndürüldü ve iki ay klinikte yatmak zorunda kaldı. Bu fotoğrafta o mahkeme salonunda yargıçlar önünde görülmektedir. Sahne oyuncusu düşsel bir hayatta gerçeği, gerçek hayatta ise uydurma olanı oynayan kişidir. Bu, daha önce Diderot'nun, *Tiyatro Oyuncusunun Paradoksu* adlı eserinin konusuydu. Buna göre tiyatro oyuncusu ne kadar "imiş gibi yaparsa" o kadar başarılıdır. Annesini kaybettiği gün Londra'da Phedre piyesini oynayan Sarah Bernardt bize bunun bir örneğini vermektedir: O gün Sarah Bernardt sahnede iyi rol yapamamıştır, yani iyi "oynayamamıştır". Bunun üzerine seyirci tarafından şiddetle protesto edilmiş, ıslıklanmıştır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Fikir ve yargı

1. Kavram ve soyutlama

Kavram, **soyut** bir fikirdir, yani gerçeğin zihin tarafından yalıtılmış bir cephesini temsil eden bir fikirdir. Soyut fikir, tam da soyut olduğu için **geneldir**. Örneğin, insan fikri geneldir. İnsan, ne Pierre'dir, ne Jean ne de René. O, aynı zamanda hem Pierre, hem Jean, hem René, hem bütün diğer insanlardan söz etmek için uygun olan genel bir kavramdır. O halde insan fikri tümel olarak bütün insanları ifade eder. Bundan dolayı Ortaçağ filozofları soyut fikirlere **tümeller** adını vermektedirler.

Mantıkçılar bir kavramı iki bakımdan ele alırlar: işlem ve kaplam. Bir kavramın işlemi onun tanımudur, yani onun içine aldığı özelliklerin toplamıdır. Eskiler, örneğin, insanın akıllı bir hayvan olduğunu söylemekteydiler (Hayvan "yakın cins", akıllı "türsel ayırım", yani insanı diğer hayvan türlerinden ayıran özelliktir). Bir kavramın kaplamı ise, bu kavramın kapsadığı bireylerin listesidir. Kavramların işlem ve kaplamaları ters yönde değişirler. İnsan kavramının hayvan kavramından daha zengin bir işlemi vardır, çünkü o hayvan cinsinin bütün diğer özelliklerine bir de "akıllı" özelliğini ekler. Bu nedenle de onun kaplamı daha yoksuldur: Çünkü "insan" kavramı "hayvan" kavramından daha az sayıda bireyi içine alır. Varlık fikri, en büyük kaplama (O, var olan her şeyi kapsar), buna karşılık en küçük işleme (tek bir özellik, varlık özelliği) sahiptir. Kavramın tersine bir birey, tanımlanamaz. Onun kendisini bireyselleştiren, kendisine özgü olan özellikleri vardır. Bireyin hiçbir kaplamı yoktur. Sokrates olan tek bir kişi vardır: Sokrates'in kendisi. Buna karşılık onun işlemi sonsuzdur. Bireyin işlemini vermek, onu tanımlamaktan çok betimlemektir, çünkü tanımın konusu birçok bireyde ortak olan genel özelliklerdir. Birey, tikel olandır, somut olandır.

Bir kavramın işlem ve kaplamı

Ancak soyutlama problemini psikolojik açıdan -yani meydana gelişi açısından- ortaya koymalıyız. Soyutlama hangi zihinsel işlemler sonucu gerçekleşir? Soyutlama nasıl mümkündür? Ayrı başına verilmiş olmayan bir şeyi ben nasıl ayrı başına bir varlık olarak düşünebilirim?

n 1. Empirist bakış açısı

Empiristler bu probleme köklü ve olumsuz bir çözüm teklif ederler. Onlar saf ve basit olarak soyutlamayı inkar ederler. "Genel olarak insan fikri nasıl mümkündür?" sorusuna empirist, "Genel olarak insan fikri mevcut değildir" diye cevap verir. Örnek olarak, Berkeley'in bize söylediği budur: "İnsan"ı düşündüğümde küçük veya büyük, iri veya ufak, zayıf veya atletik yapılı tekil bir bireyi, somut deney tarafından bana verilmiş olan bir imgeyi gözümün önüne getiririm.

Nominalizm

O halde genel fikir bir yanılgıdır. Ancak gene de bu yanılgının nasıl mümkün olduğunu açıklamak gerekir. Bu konuda empiristler bize şu açıklamayı verirler: Yanılgının kaynağı kelime, isimdir. Örneğin ben, Pierre'in, Jean'ın, René'nin önünde aynı "insan" kelimesini telaffuz ederim. Kelimenin kendisi somuttur, telaffuz ettiğimde o özel bir gürültü, sesli bir imgedir; alışkanlık sonucu, benim farklı görsel imgelerle, Pierre'in, Jean'ın, René'nin imgeleriyle birleştirdiğim sesli bir imgedir. Sözüm-ona genel fikirde var olan tüm şey, somut imgeler ve bir isimdir, o kadar. Empiristin, nominalistin bakış açısı budur. Nominalizm tarih boyunca çoğu kez az veya çok radikal bir tarzda savunulmuştur.¹ Ortaçağ'da Roscelinus, Occam'lı William, XVII. yüzyılda Hobbes, XVIII. yüzyılda Berkeley, Condillac, XIX. yüzyılda Taine, nominalistlerdir.

Kelime ve imgelerin
ötesinde düşünce

Nominalizm şüphesiz köktenci biçimiyle savunulamaz. Eğer kelime somut imgeye bir şey ekliyorsa, bunun nedeni tam da onun boş bir ses olmamasıdır, bir fikre göndermesidir. Abelardus'un daha kendi zamanında Ortaçağ nominalistlerine söylediği şuydu: Kelime, bir anlamı olduğu için, bir sesten fazla bir şeydir. Kendi düşüncemle ilgili kavramım, fikrin kelime ve imgeleri büyük ölçüde aştığını bana kolayca göstermektedir. Kelimeler aradığımda, düşüncemi sembollerle ifade ettiğimde, bu ifadelerin ve sembollerin düşüncemin zenginliğini tüketmekten uzak olduklarını fark ederim. Bu problemi açıklığa kavuşturmak için Binet (denekler olarak kızları Armande ve Marguerite ile) **kışkırtılmış içe bakış** yöntemini uygulamaktaydı. Örneğin, deneye şunu soruyordu: Adalet fikrini düşündüğünüzde aklınıza ne geliyor? Bazı denekler gözleri önüne somut bir şeyin, örneğin bir terazinin veya kırmızı külahlı bir yargıcın geldiğini söylemekteydiler. Ancak bu yok-sul imgelerin adaletten anladıkları şeyi tüketmekten uzak olduğunu da kabul etmekteydiler. Binet şu sonuca varmıştır (*Akıl Deneyisel İncelemesi*, 1903): "İnsanlar yüz bin franklık düşünceleri ile ilgili dört kurşuluk imgelere sahipler." Ayrıca bazı başka denekler imgeleleri göz önüne getirmeksizin düşünmektedirler. Onlar sözünü ettiğimiz soruya adaletin tanımıyla cevap vereceklerdir. "Düşünmek Epinal katedralinden aşağı bakmak değildir", insanın zihnini bağıntılara, yargılara, anlamlara yöneltmesidir. Aynı dönemde Wurzbourg okuluna, düşünme psikolojisi (*Denkpsychologie*) okuluna mensup Alman psikologlar, Watt, Bühler, Külpe de benzeri sonuçlara varmışlardır: **İnsan imgesiz düşünebilir.** Somut imgelere ihtiyaç göstermeyen, soyut bir kural, bağıntı bilincine, zihinsel bir doğrultuya indirgenen saf düşünceler (Bewusstheit) vardır (Burada Husserl'in yönelimsellik temasının psikoloji alanına aktarılmasıyla karşılaşmaktayız).

Bu tür analizler açık olarak düşüncenin, algının bilincimize yerleştirdiği somut tasavvurların edilgen oyununa indirgenemeyeceğini göstermektedir. Düşüncelerimin altında yatan psikolojik bir dinamizm, zihinsel bir etkinlik vardır. Yalnız, Binet ve Wurzbourg okuluna ait psikologlar, bu altta yatan etkinliğin derin doğası hakkında bize fazla açıklama vermemektedirler.

1 Bilimde yapay uyulaşmaların öneminin altını çizen çağdaş epistemolojik bir kuram da "nominalist" olarak nitelendirilmektedir. Örneğin Édouard le Roy'a göre bilimsel olgular bilim adamı tarafından gözlemlenen olgular olmaktan çok inşa edilen olgulardır. Bilimsel olgu şeylerden çok insanın zihninde vardır. "Olgular, yapılmışlardır." Bu bilim anlayışı neden "nominalist" olarak nitelendirilmektedir? Çünkü, Lalande'nin dediğine göre, "Bilimin nesnel diye adlandırdıkları bir değeri olduğunu reddeden filozoflar aynı zamanda onu sadece olguları kayıt etmeye ve pratik reçeteler sunmaya imkan veren bir dil olarak göz önüne almaya doğru gitmektedirler (A. Lalande, *Teknik ve Eleştirel Felsefe Sözlüğü*).

n 2. Biyolojik soyutlama kuramı

Eğer her soyutlama öznenin bir etkinliğini gerektiriyorsa, bu etkinlik eğilimlerimizin, hayati ihtiyaçlarımızın etkinliği değil midir? Bazıları bize şu çelişik düşünceyi teklif etmektedir: Eğer soyutlama, genel kavramlara sahip olma gücümüz varsa, bunun nedeni özellikle salt bir ruh olmamız, **ihtiyaçlarımız ve tepkilerimizin düşüncelerimizi şekillendirmesidir**. Bu kuram Laporte tarafından savunulmaktadır. Daha önce de Bergson tarafından ana çizgilerinde ortaya atılmıştır. İçki kavramını göz önüne alalım. Eğer çok susamışsam ve bana bir kadeh kırmızı şarap, bir bardak bira ve bir tas soğuk su ikram edilirse bu üç farklı sıvı karşısında aynı hareketi, aynı davranışı gösteririm. Onlardan herhangi birini alıp dudaklarıma götürürüm. O halde içki kavramının kaynağı biyolojiktir. Söz konusu üç sıvıda ortak bir şey olduğunu bana keşfettiren şey, susuzluğumdur. Onların üçü de "içki"dir, çünkü üçü de susuzluğumu giderir. Soyutlama her algıda tohum halinde bulunur, çünkü algı eylemin hizmetindedir ve her algı, şeyler dünyasında onların canlı varlığa faydalı olan yönlerini soyutlamaya yönelir. Doğa zengin, karmaşık, sonsuz derecede çeşitlidir, ama eğilimlerimiz sonlu sayıdadır. Uygarlığın en değişik içkileri istifademize sunmasına karşılık içme hareketi her zaman aynıdır. İhtiyaçlarımızın her biri tüm bir nesneler sınıfı tarafından doyurulma imkanına sahip olduğu için şeyler arasındaki **benzerlikleri** ortaya çıkaran şey eğilimlerimiz, hareketlerimiz ve duygularımızdır. Bergson, "gereksiz olandan hareket ederek algıda zorunlu olanı soyutlayan"ın eğilimlerimiz olduğunu söylemekteydi. O, "genel olarak otun otçulları kendine çektiği"ni ileri sürmekteydi. Gerçekten de ister gölgede, ister güneşte olsun, ister nemli, ister kuru olsun, ot daima otur, yani otlanılacak bir şeydir. O halde soyut "ot" kavramı otçul hayvanın davranışında tohum halinde bulunmaktadır.

Arzu ve soyutlama

Öte yandan psikanalizin kısa bir incelemesi bize duygusallık düzeyinde kendiliğinden soyutlamaların olduğunu göstermektedir. Baba kompleksinden acı çeken çekingin, baba imgesinin "yerine geçen" ve sırasıyla üzerinde otoritelerini icra eden öğretmenleri, subayları, şefleri önünde aşağılık duygusundan doğan tepkilerini sürekli olarak tekrarlar. Çocuklukta kazanılmış bu kompleksler, bu nevrozluya **davranış kalıplarını**, sürekli tekrarlanan değişmez davranış şemalarını kabul ettirir. Daha genel olarak, bizi çok genel tepki cinsleriyle donatan alışkanlıklarımız, tıpkı eğilimlerimiz gibi **irade-dışı ve bilinç-dışı genellemelerin kaynağıdır**. Eğilimler ve alışkanlıklar durumların karmaşıklığını birbirinden ayrı ve soyut temalara böler.

Psikanalitik yorum

Ancak genel kavramın bu tür ruhsal kaynaklı oluşumu bizim için yeterli değildir. Soyutlamanın uzak kaynağının eğilimler, duygular ve alışkanlıklar olduğunu kabul edebiliriz. Gene de **yaşanan, eylemde oluşturulan soyutlama** ile **düşünülen soyutlamayı** birbirine karıştırmamak gerekir. Bergson'un çok doğru olarak işaret ettiği gibi, "ister mermer, ister tebeşir olsun kireç karbonatı üzerine her zaman aynı şekilde etkide bulunmasından dolayı hidroklorik asidin soyutlama gücüne sahip olduğu söylenemez". Biyolojik soyutlama kuramını sosyolojik bir kuramla tamamlamakla da yetinemeyiz. Şüphesiz toplumsal hayatın talepleri her zaman soyutlama gücü gerektirir. Genel kavramlar, grubun bütün üyelerinde ortaktır ve doğa üzerine kolektif eylemde bulunmaya imkan verirler (Oysa somut ve tikel sezgiler bizi yalnızlığa ve güçsüzlüğe mahkum eder). Toplumsal hayatın, somut bireyseli bastırmaya bizi zorladığı ve düşüncelerimizde soyut tümeli desteklediği tartışılmaz. Ancak toplum, bizden kavramlar yaratma gücümüzü harekete geçirmemizi ta-

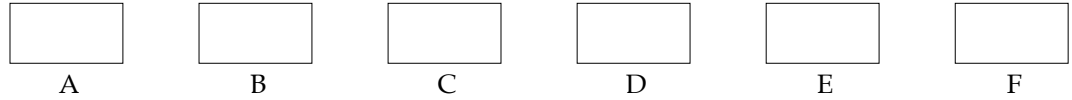
Yaşanan soyutlama, düşünülen soyutlama

lep ederse de onu tamamen olmuş bitmiş bir biçimde yaratmaz. Bizde biyolojik ve toplumsal eğilimlerden ayrı bir şeyin, **aklın kendisi olan, bağımsız bir soyutlama ve genelleme yeteneğinin var olduğunu kabul etmemiz gerekir.**

n 3. Akılcı soyutlama kuramı

Bir laboratuvar deneyi

Sonuç olarak söylersek, soyutlama ancak akıldan, insana özgü olan ilişkileri kavrama yeteneğinden hareketle açıklanabilir.



A, B, C, D vb. şeklinde bir dizi kutuyu göz önüne alalım. A kutusuna bir şekerleme yerleştirelim. Deney odasına bir şempanze sokalım. Sonra aynı deneyi üç yaşında bir çocukla (yani artık dilin ne olduğunu epeyi öğrenmiş olan biriyle) yapalım.

"Deneme ve sınama" yoluyla şempanze ve çocuk A kutusuna konulmuş şekerlemeyi kolayca bulacaklardır. Deneyi uygulayan, daha sonra şekerlemeyi B kutusuna koyacaktır. Çocuk ve maymun onu önce A kutusunda arayacaklar, tesadüfen B kutusunda olduğunu keşfedeceklerdir. Yeni bir deneyde şekerlemenin yeri yine değiştirilecek, yani C kutusuna konulacak ve iki denek de onu daha önce içinde bulunduğu B kutusunda aramaya devam edeceklerdir. Daha sonraki deneylerde şekerleme D, E, F, G vb. kutularına yerleştirilecektir. Çok kısa bir süre sonra şempanze ve çocuğun davranışlarının kökten bir biçimde farklılaştığı görülecektir. Şempanze bir süre sonra ne yaptığını bilmez bir hale gelecek, çocuk ise yeni deneyde şekerlemenin **bir sonraki kutuya** yerleştirildiğini çabucak anlayacak ve dosdoğru o kutuya yönelecektir. Bu "bir sonraki kutu" kavramı tipik olarak soyut bir akılsal ilişkidir. "Bir sonraki kutu", somut kutulardan hiçbirisi değildir, sırasıyla onlardan her biridir. "Bir sonraki kutu" bir varlık değildir, bir **ilişkidir**. Onu ancak zihin kavrayabilir.

Descartes'ın balmumu parçası

Kavramlar oluşturma yeteneği aklın farklı olanda aynı olanı arama yeteneğinin kendisidir. Descartes **İkinci Düşünce**'de balmumu kavramının duyusal bir nesne değil, zihinsel bir kavram olduğunu bize göstermektedir: "Kovandan alınan bir balmumu parçası, dokunduğumuzda katı, serttir. Üzerine vurduğumuzda ses çıkarır(...)Ama onu ateşe yaklaşıtırsanız (...) rengi değişir, şekli kaybolur, büyüklüğü artar, sıvı haline gelir (...). Bu değişmeden sonra aynı balmumu varlığını devam ettirmekte midir? Devam ettirdiğini itiraf etmek gerekir. Ancak onda devam eden şeyin duyularım aracılığıyla onda gözlemlediğimiz şeyle hiçbir ilgisi yoktur(...). O halde hayal gücüyle bu balmumunun ne olduğunu tasarlamanın mümkün olmadığını, **onu tasarlayan şeyin yalnızca aklım olduğunu** kabul etmem gerekir." Balmumu parçasının birliği aklın araştırmasına görelidir.

Aynı şekilde **Altıncı Düşünce**'de Descartes bize aklın somut tasavvurlar ve imgelerin çerçevesinin çok dışına çıktığını hatırlatmaktadır. "Bin kenarlı bir şekli düşünmek istediğimde onun bin kenardan meydana gelen bir şekil olduğu şeklinde doğruyu kavrarım, ama bin kenarlı bir şeklin bin kenarını tasavvur edemem." Olsa olsa belirsiz olarak çok kenarlı olan bir çokgeni tasavvur ederim, ama bu belirsiz imge hiçbir zaman bir bin kenarlı çokgeni diğer çokgenlerden ayıran özellikleri keşfetmeye izin vermez.

Bilim ve soyutlama

Sonra biyolojik veya toplumsal soyutun, bir şema haline getirdiği somuttan daha yoksul olmasına karşılık, düşünülen soyutun, matematik soyutun, "sürekli bir ilişkiler ağıyla

akılsal hale getirdiği" somuttan bir bakıma **daha zengin** olduğunu söyleyelim.² Bachelard, "Bilim, gerçeği basitleştirir, akli ise karmaşıklarlaştırır" demektedir. Denklemler, olaylardan daha zengindir, çünkü bir olaylar çokluğunun karmaşık ilişkilerini anlamamıza imkan verir. Aynı şekilde soyut varsayım, dolaysız somutu yoksullaştırmak yerine zenginleştirir. Brunshvich'in dediği gibi, "Dolaysız deneyim dünyası, bilimin gerektirdiğinden daha çok şey değil, daha az şey içerir".

Şimdi kendimize soyutlamanın metafizik anlamının ne olduğunu sorabiliriz. Ortaçağ'da "tümeller kavgası" döneminde Platon'un kavram realizminin (İdealar akılsal bir dünyada bağımsız bir varlığa sahiptir) karşısına Abelardus'un konseptualizmi (Kavramlar, şeylerde mevcut değildir, ancak zihnimizde özel bir varlığa sahiptirler) konulmaktaydı. Kant'ın öğretisi çağdaş bir konseptualizmdir.

Tümeller kavgası

2. Yargı

Empirist filozoflar, yargıyı, kavramlar arasında pasif bir çağrışıma indirgemek istemişlerdir. Karın beyaz olduğunu söylemek, kar **öznesiyle** beyaz **yüklem**ini birleştirmektir. Burada **bağlaç** ("dır") sadece benim alışkanlık sonucu gerçekleştirdiğim bir bağlantıyı ifade eder (Kar ve beyaz benim geçmiş **deneyimim**de her zaman birbirini çağrıştırmışlardır). Bu hesaba göre sahibinin kırbacını gören köpeğin titremesi, bir yargıdır! Şüphesiz tepkilerimiz ve davranışlarımız çoğu kez çağrışımlarla, şartlı reflekslerle açıklanabilir. Leibniz, "Eylemlerimizin dörtte üçünde empiristiz" demişti. Ancak yargı tamamen farklı bir şeydir. Bir yargıda bulunmak, kendiliğinden ve irade-dışı zihinsel çağrışımların çokluğuna egemen olmaktır. Yargı, zihnin bir eylemi, "kendisiyle bir inancın içeriği üzerine bilinçli bir tarzda karar verdiğimiz ve onu doğru diye ortaya koyduğumuz zihinsel bir karardır" (Lalande). "Bu hoca hoşgörülüdür" veya "Bu palto siyahtır" dediğimizde yargılar ileri sürmekteyiz. Yargının gramerin kategorilerine (özne, yüklem, bağlaç) boyun eğdiği ve zorunlu olarak dilsel bir biçime mahkum olduğunu düşünmekten kaçınmamız gerekir. "Evet!", "Hayır!", "Harika!" gibi sözler, "Gök mavidir"le aynı ölçüde yargılardır. Yargı kesinlikle daha önce var olan kavramlar arasında bir ilişki değildir, **O bir fiildir** ve tersine yargıdan hareketle açıklanması gereken, kavramdır (Her kavram, işlemi ve kaplamını kesinliğe kavuşturan çeşitli yargıların bir özeti ve kristalleşmesidir).

Yargı, kavramların bağlantısından fazla bir şeydir

Ancak burada yargı problemini psikolojik açıdan ele almalıyız. Yargı bir tasdik olarak ortaya çıkar; inanç, yani zihnin ortaya konan önermeyi onamasını gerektirir. İnancın temeli nedir?

1. Entelektüalist kuram

Spinoza'ya göre **inancı belirleyen şey, onun iç açıklığıdır**. Bir fikri onamamızı açıklayan, bu fikre özgü olan apaçıklıktır. Aynı şekilde şüphe de sadece çelişkinin ve fikirlerin bulanıklığının sonucudur. Doğru bir fikir, zihnimizi işgal eder etmez, ona inanmaktan

Onamamızın temeli olarak apaçıklık

² Leon Brunshvich somut ve soyut kavgasını doğuran temel yanlışın yanlışlığını göstermektedir. Soyut, somuttan daha yoksul değildir ve tene aşık olan sarhoş çağdaşların "kansız" diye nitelemekten hoşlandıkları bir akılcılığa karşı duydukları tiksinimeyi mahkum etmek gerekir.

kendimizi engelleyemeyiz. Bende kendini tasdik eden, benim inancıma kendini kabul ettiren, fikrin kendisidir. Çünkü bir fikir "sessiz bir resim" değildir. O kendini tasdik eder. Demek ki inancın psikolojik düzeni, fikrin doğasının yansımasıdır. Ya fikir karanlık, bulanıktır ve ben kararsız kalırım veya fikir açık, seçiktir, doğrudur ve ben güven duyarım. Kesinliğin psikolojik düzeni, apaçıklığın mantıksal düzeninin aynısıdır ve bu sonuncunun kendisi de varlık düzeniyle, ontolojik düzenle aynı şeydir.

Bu bakış açısı derhal önemli bir eleştiriyle karşılaşmaktadır: Yanlış, vardır. Doğru olduğundan emin olarak ben yanlış bir şeyi tasdik edebilirim. Kesinlik duygusuna sahip olmama rağmen düşündüğüm şey yanlıştır. İnancın düzeni her zaman doğrunun düzenine paralel değildir ve bir şeye neden inandığımızı veya inanmadığımızı bilme problemi, sadece bir mantık problemi değildir.

Spinoza, bu eleştiriye, yanlışın pozitif bir gerçekliğe sahip olmadığını söyleyerek cevap vermektedir. "Yanlış sadece eksik, yetersiz, bulanık bir bilgi, bir apaçık fikirler yokluğu, basit bir bilgi kusurudur. İstedığımız kadar bir insanın yanlış bir şeyi kabul etmek istediğini düşünelim. Hiçbir zaman onun emin olduğunu söyleyemeyiz, çünkü biz emin olmadan pozitif bir şeyi anlamaktayız." Ama yanlış bir inanç da pozitifdir, çünkü onu doğruymuş gibi tasdik ederiz. Yanlış, sadece bilgisizlik değildir; o aynı zamanda bir yanılsamadır. Ben yanlış olduğunda doğruyu bilmemekle kalmamaktayım, aynı zamanda yanlışlı onamaktayım, yanlışlı kabul etmekteyim. O halde tasdik ilkesi, fikrin içsel açıklığından bağımsızdır. Peki onun yeri neresidir?

2. İradeci kuram

İstedğimiz şeye nasıl inanabiliriz?

Descartes'a göre onama ilkesinin yeri, iradedir. Descartes şöyle der: "Koşan bir adam görmek, onu gördüğünü kesin olarak tasdik etmekten başka bir şeydir. Akıl, tasavvurlarını, fikirlerini sunar. Ama **onları istediği gibi düzenleyen, tasdik veya inkar eden iradedir.**" Descartes böylece yanlışlı şu şekilde açıklamaktadır: Yanlış, iradenin "erken", çok çabuk bir tasdikidir. Onda iradenin ne açık, ne de seçik olmadığı halde herhangi bir fikri onamaya karar vermesi söz konusudur.

Bu tez ilk bakışta karşı çıkılabilir görünmektedir. Ben istediğim şeye inanma gücüne sahip olduğum, rızamı, onamamı istediğim gibi kullandığım izlenimine sahip değilim. İrademi kullanarak kendimi bir şeye inanmaya zorlamam, aslında ondan şüphe ettiğimi itiraf etmem değil midir? Bu anlamda, "Her inanma istemi, bir şüphe etme isteğidir" denilmiştir. Aynı şekilde ben iradi bir fiille apaçık bir şeye inanmayı reddedebilir miyim?

Baktığımız şeyi görürüz, istediğimiz şeye bakarız

Descartes buna iradenin inancı ancak dolaylı olarak, **dikkat** aracılığıyla belirlediği cevabını vermektedir. Böylece o Peder Mesland'a şöyle yazabilmekteydi: "Apaçık bir doğruyu kabul etmeyi reddetme özgürlüğüne sahibiz." Bunun için dikkatimizi apaçıklıktan başka yana çevirmemiz yeterlidir. Alain, "En mükemmel kanıtlar bile, bu kanıtları göz önüne almayı, dikkatli düşünme çabasıyla onları canlı kılmayı reddeden biri için, 'ölü' olarak kalırlar" demiştir. Sonuç olarak, gördüğümüz şeye inandığımız doğruysa da buna ancak baktığımız şeyi gördüğümüz ve ancak istediğimiz şeye baktığımızı eklememiz gerekir.

Dikkatimizi ve yargımızı istediği gibi kullanan bu irade, nedeni olmayan bir tercih, salt bir seçme özgürlüğü olmak zorunda değildir. İstek, kaynağını etten kemikten yapılmış varlıkta, eğilimlerimizde, somut kişiliğimizde bulur. Dolayısıyla en sevdiğimiz inançları-

mızın her zaman kanıtlanması en kolay, en apaçık şeyler olmamalarına şaşmamamız gerekir. Birçok insan hayatını bir teorem gibi kanıtlanabilir olmayan dinsel, siyasal, felsefi inançları uğruna feda etmiştir. Kimse bir teorem için, kanıtlanması mümkün bir fizik yasası için ölmemiştir, (Galile söylediklerini geri alır; o astronomi için ölmeyi reddeden insandır!). Buna karşılık şehit, inancının davasına sıkı sıkıya bağlı olduğunu, "şahitliği"nden ayıramaz olduğunu hisseder. Frédéric Rauh, ahlak idealinin ancak eylemde ve eylemde bulunanlarla temas sonucu hayat bulduğunu söylemekteydi. Bir ideale inanmak, onu sonuna kadar yaşamaktır. Bundan dolayı Platon'un felsefesinin temelini (Sıradan deneyimin aldatici görüşlerinin ötesinde saf idealar dünyası vardır) Sokrates'in hayatı olduğu söylenebilir. Sokrates, çıkar peşinde koşmamasıyla, cesaretiyle, maddi şeyleri hor görmesiyle öğrencilerine ve kendine bu dünyanın bir önemi olmadığını göstermektedir. Çağdaş bir düşünürün dediği gibi, "Bir yaşama tarzıdır ki biz bir düşünme tarzını seçeriz" (Joly).

Öte yandan her türlü karardan, her türlü eylemden bağımsız olduğu ileri sürülebilecek tek bir salt entelektüel kesinlik alanı var mıdır? İradeciler bu soruyu hayır diye cevaplandırır. En soyut bilim, matematik bile, bir uyulaşım ve aksiyomlar sisteminin seçimine dayanır. Bir üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğuna inanmak, Euklides'in aksiyomlar sistemini kabul etmektir ve bu kabul, benim seçme özgürlüğümün saf bir kararı üzerine dayanır.

Matematik yasalar bile bir seçimin sonucudur

3. Önerdiğimiz çözüm

Ancak ne entelektüalizm, ne iradecilik, inanç problemine tam olarak doyurucu bir çözüm sunmuyor gibi görünmektedir. Entelektüalizm, inançlarımızın (insani, fazla insani olan) koşullarını görmezlikten gelmektedir. İradecilik ise, hiç olmazsa en köktenci biçimlerinde, bunun tersi olan yanlış yapmaktadır. Tüm inançlarımızı bir şeye "bağlanma" eyleminden hareketle açıklamak, psikolojizmin yanılgısına düşme tehlikesini doğurmaktadır. O, doğru inançları yanlış inançlardan ayırma yönünde her türlü imkanı elimizden almaktadır.

Şüphesiz öyle ahlaksal kesinlikler vardır ki onlar geçerli bir temeli eylemde, her varlığın kendini bir yükümlülük altına koyduğu bir deneyimde bulurlar. Rauh'un, ahlak idealinin **kanıtlanamayacağı**, fakat "sokakta, hayatta, savaşta, güne gün **yaşanacağı**" görüşünün doğru olduğunu kabul edelim. Aynı şekilde sanmak, düşünmek anlamında inanmakla güvenmek, itimat etmek anlamında inanmak arasında ayırım yapmak da uygundur. Bir şeye, örneğin bir dostun sadakatine inanmak, bir inanç fiilini gerektirir. Çünkü bir insanın davranışı bir ölçüde özgürlüğün sonucudur ve insanlar arasındaki ilişkiler, şeylerin bilgiyle aynı planda yer almazlar. Hatta benim inanma eylemimin dostumun sadakatini ayakta tutmaya katkısı olabilir (Eğer ona inanırsam, o beni düş kırıklığına uğratmak istemeyecektir). Bununla birlikte inançlarımızın çoğu, eğer **kaynaklarını** sadece eğilimlerimiz, tutkularımızda bulmaktaysalar ve akılsal kanıtlara dayanan bir **temele** sahip değilseler, yanlış inançlardır. Yarın sokağa çıkıp dolaşmayı arzu ettiğimiz için havanın güzel olacağına inanmamızla, bazı istasyonların barometrik ve higrometrik verilerine dayanan meteorolojik bir haritaya danıştıktan sonra herhangi bir arzu veya çıkarla ilgisi olmaksızın yarın yağmurun yağmamasının muhtemel olduğunu düşündüğümüzden havanın güzel olacağına inanmamız arasında büyük fark vardır. Aynı şekilde dinsel inançlar da temel olarak bizim içten bağlanma ve inanma eylemimize sahip olmakla yetinemezler. Bir

Doğru ve kanıtlar

dinin hayatımı zenginleştirmesinden, bana cesaret ve umut vermesinden dolayı doğru olması zorunlu değildir. **İnanç, nedensiz bir şey olma iddiasında değildir. O, kanıt talep eder** (*fides quaerens intellectum*). Vahyedilmiş bir din, tarihsel tanıklıklara dayanır ve akla uygun onamamız, bu tanıklıkların tarafsız incelenmesini gerektirir. Hele matematik bir doğru, duygularımıza veya nedeni olmayan bir kararıma hiç bağlı değildir. Şüphesiz bir teoremin geçerliliği, bir aksiyomlar sistemine dayanır. Ama bu sistemin içinde kanıtlanmamış doğruluğu temellendiren şey, mantıksal bakımdan düzgün bir biçimde gerçekleştirilen bir tündengelimdir. Öte yandan sıkı mantıksal tutarlılık koşullarına (çeşitli aksiyomların bağımsızlığı, uyuşması, yeterliliği) uyan sistemin kendisi de tamamen keyfi bir biçimde seçilmiş değildir.

Sonuç olarak yukarıda kabul ettiğimiz gibi eylem ve iradenin yetki alanına giren ahlaksal kesinlikleri bir kenara bırakırsak, entelektüalizmle iradecilik arasındaki çatışma bize şu şekilde çözülebilir görünmektedir:

*Yanlışın psikolojisi
ve inanma ahlakı*

İradeciler bize çoğu zaman ince ve nüfuz edici bir **yanlışın psikolojisini** vermektedirler. Buna karşılık entelektüalistler bir **inanma ahlakı** sunmakta ve bir bilginin hangi koşullarda doğru olduğunu anlatmaktadırlar. Şüphesiz inancın psikolojisinde yürek, tutkular, arzular önemli bir rol oynar. Ama onlar inançlarımızda ancak yanlış olanı açıklar. Eğilimler ve tutkuların bu ince mekanizmasını bilmek gerekir; ama bunu inançlarımızı bu eğilimler ve tutkular üzerine oturtmak için değil, onlardan arıtmak için bilmek gerekir. Çünkü doğru, içgüdüler ve tutkular da içinde olmak üzere tümüyle yaşayan kişiden hareketle tanımlanamaz. Doğrunun araştırılması, insanın hayal gücünden, ihtiyaç ve tutkularından kendini kurtarmasını, romantiklerin yüreğin düzeni dedikleri bedenin düzenini terk etmek üzere çile çekmesini, çaba göstermesini gerektirir. Doğru inanç, akla dayanan, dolayısıyla salt psikolojik motivasyonlardan uzak olan inançtır. Bertrand Russell, yanlış inançların ancak psikolojisinin yapılabileceği, buna karşılık doğru fikirlerin mantığı ilgilendirdiğini söylemekteydi. Bir problem üzerinde doğru düşünmenin ancak tek bir tarzı vardır ve bu doğruluk bizden değil, nesnenin yapısından kaynaklanır. Buna karşılık yanılmanın her biri psikolojimizin bir özelliğinden kaynaklanan binlerce çeşidi vardır (Aristoteles, yanlışın çok yüzü olduğunu söylemekteydi). Doğrunun kişilik-dışı ve nesnel olmasına karşılık, yanlışlarımız tüm varlığımızla bizi yansıtır.

*Descartes'a göre akılcılık
ve irade*

Ancak iradecilik vardır, iradecilik vardır ve Descartes'ın iradeciliğine çok özel bir yer vermeliyiz. Descartes doğruyu tutkular, çıkarlar veya "bağlanmalar"a tabi kılmamaktadır. Şüphesiz ona göre, tasdik eden iradedir. Doğru inanç gibi yanlış inançta da onun kararı vardır. Ancak yanlışta iradenin "acele hüküm verme" veya "önyargı"nın akıl-dışı güçleri tarafından yoldan çıkarılmasına karşılık, doğru bir inanç söz konusu olduğunda bunun tersine irade sadece aklın ışığıyla aydınlanmak üzere kendini tutkuların belirleniminden kurtarmayı bilir. Descartes, **zihinde büyük bir açıklığın iradede büyük bir eğilimi belirlediğini** ilan eden ilk kişidir. Bu anlamda irade, kusursuz bir inanç sağlığının, verimli bir yargı pedagojisinin ilkesi olabilir. İrade akla dayanmayan her önermeyi kabul etmeyi reddetmek üzere düşüncelerimizin gidişini yönlendirmelidir. Yöntemsel şüphe, yargının geçici olarak askıya alınması ilkesi budur.

*Inançlarımızı yöntemli
olarak incelememizin
zorunluluğu*

Akılcılığa karşı çıkanlar, bir insanın "o zamana kadar kazanmış olduğu bütün görüşleri aklın düzeyine uydurmak üzere istediği gibi bir kenara atabileceği"ne itiraz ederler. Descartes, bu kahramanca girişimin zorluklarını kabul eden ilk kişidir. O, yetişkinler ol-

madan önce arzularımızın taleplerine ve mürebbilerimizin sözlerine boyun eğen çocuklar olduğumuzu bilmekteydi. Öte yandan, çağdaş psikoloji, çocuğun kazandığı ilk inançların neden o kadar uzun bir süre ve bazen her türlü eleştiriye direnerek varlığını devam ettirdiğini daha iyi anlamamıza imkan vermektedir. Çocuk, anne babasını sevdiği ve onlar tarafından seilmeyi arzu ettiği için anne babasına inanmaktadır (Bu, aktarma [transfer] mekanizmasıdır). Anne babasının, örneğin, dinsel veya siyasal konulardaki görüşlerinden şüphe etme durumu ortaya çıktığında yetişkinin duyduğu büyük acı buradan kaynaklanmaktadır. Bu şüphe, yetişkinde, bazen öyle bir suçluluk duygusu yaratır ki o belki kendisine daha şüpheli göründükleri ölçüde eski inançlarını daha büyük bir enerji ve tutkuyla savunmaya devam eder.

Bağnazlığın zehirli sırrı budur. Onu açıklayan şey, kişinin yetersizliği ve savunduğu davanın zorlukları konusunda sahip olduğu bulanık bilgiyi bir tür telafi etme arzusudur. Böylece siyasal bir tartışmada karşısındakinin kanıtlarının üstünlüğünü hisseden insan, sert bir tavır takınır ve karşısındakine hakaret etmeye yönelir. Jung, "**Bağnazlık, şüphenin aşırı telafisidir**" der. İnsanın bir kez alışkanlığa doğduktan sonra akla doğması çok zordur. Yüreğin yaşamış olduğu bir "evet'e, zihnin gücüyle "hayır" demek çok zordur. Jean Guittou *Bay Pouget'nin Portresi* adlı çok hoş kitabında Peder Pouget'nin kendisine bir gün şunu söylediğini anlatır: "Hayatımın sonuna yaklaştığım şu dönemde kendime inançsızlığa yaklaşan sorular sorduğum anlar oluyor. Ama bu ayartmaları derhal kafamdan kovuyorum." Ancak bu tutum, çift anlamlıdır. Daha önce benimsemiş olduğumuz bir teze karşı aklımıza gelen kanıtları "kötü ayartmalar" olarak mı görmeliyiz? Tam tersine **tarafsız olarak incelemek**, değerlerini saptamak için geçici olarak onlara haklarını vermek ödevimiz değil midir? Şüphesiz bu kanıtlar, sahte-kanıtlar, tutkulu bir kandırmanın kötü niyetli akla uygunlaştırmaları (rasyonalizasyonlar) olabilirler. Ancak incelemesem bu konuda nasıl yargıda bulunabilirim? Eleştirici düşüncenin içine düşebileceği tuzaklara karşı onu daha ileri götürmek, tamamlamaktan başka çare yoktur. Her türlü tutkudan arınmış bir akıl belki hiçbir zaman var olmamıştır. Ama bundan dolayı onu kendimize ideal olarak almaktan vazgeçmemiz mi gerekir?

Bu inanç sağlığı çok seyrek olarak yerine getirilir. Çünkü o bizden çaba sarf etmemizi ister. Çok kişi bu çabayı reddederek kendini yanlış inançlara mahkum eder. "Düşünce, tasarruf için, hazır giyindir." Fazla düşünmeksizin insan kendi siyasi partisine, gazetesine, ortamının alışkanlıklarına güvenir. Birçok parti, başka gazeteler ve başka ortamlar olduğunu biliriz. Ama hayat bu şeyler üzerinde düşünme zamanı vermez. İstedığımız şey her şeyden önce "entelektüel konfor", zihin güvenliği ve iç huzurdur. Bazen doğruluk zihniyetinin düşmanı olan kesinlik zihniyeti budur. Doğruluk zihniyeti, **doğruyu kendimize tercih etmemizden** ibarettir. Eski fikirlerimiz, tutkularımız ve alışkanlıklarımızın meydana getirdiği sahte-kesinlikler içinde uyumamamız, sevdiğimiz, çok sevdiğimiz **düşüncelerimize karşı belli bir mesafeyi korumamızdan** ibarettir. Lagneau, hayranlık uyandırıcı bir biçimde şunları söylemektedir: "Ancak zihnimiz kendisini daha yukarıda tutarak, onları sürekli olarak yargılamak yoluyla canlılıklarını korursa, fikirler hayatiyete sahip olabilirler."

Fikirlerden daha yukarıda olan ruh

A N A F İ K İ R L E R

Düşünmek, yargılamak, ileri sürülen önermeyi onamaktır.

Yargılarımızın temeli nedir? *Entelektüalizm* onun fikrin kendisinde taşıdığı kesinlik olduğunu söyler. Spinoza'ya göre karanlık ve bulanık fikir, beni şüphe içinde tutar; buna karşılık açık ve seçik bir fikir bana kendisini kabul ettirir. Kesinliğin psikolojik düzeniyle doğrunun mantıksal düzeni bir ve aynı şeydir. Bu sonuncunun kendisi ise varlığın düzenini, yani şeylerin bizzat kendi düzenini yansıtır.

Ancak günlük deney bunun tersini göstermektedir. Benim kesinliklerimin çoğu kez apaçık veya kanıtlanmış doğrularla hiçbir ilişkisi yoktur. Bütün yargılarımın anahtarı zihin değildir, iradedir.

Bu *iradeci* kuram paradoksal görünmektedir. İstedğim bir şeye inandığımı nasıl savunabilirim? Gerçekte ben ister tenimin gözüyle ister aklımın ışığıyla ancak gördüğüme inanırım. Buna ancak baktığım şeyi gördüğüm ve sonuçta ancak istediğim şeye baktığımı eklemek gerekir. İrade yargıyı ancak dolaylı olarak, yani dikkat aracılığıyla belirler.

Aslında bu iki kuram (iradeci ve entelektüalist kuramlar) farklı planlarda doğrudurlar. İradecilik bize özellikle ince bir yanlış *psikolojisi* sunar. Arzumun dikte ettiği inançlar, genellikle yanlış inançlardır. Entelektüalizm ise bize bir *inanma* ahlakından haber verir. O bize yargılarımızın gerçekten ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini söyler. Hangi açıklık, akılsallık koşullarında bir inancın doğru olabileceğini anlatır.

Ancak irade belli bir inanç kategorisinde meşru bir rol oynar. Frédéric Rauh'un "ahlaksal kesinlikler"i kanıtlamaz oldukları, onların ancak "sokakta, hayatta, savaşta yaşandıkları" görüşünü kabul edelim. Ama düşünmek anlamında inanmakla (bir gazetecinin şu görüşünün doğru veya yanlış olduğunu düşünme -ki bu tarafsız bilgi ve aklın yetki alanına giren bir şeydir-) güvenmek, itimat etmek anlamında inanmak arasında ayrım yapmak gerekir. Bir insana, bir davaya inanmak (örneğin bir dostun sadakatine inanmak), bir inanma fiili gerektirir. Çünkü bir insanın eylemi bir ölçüde özgürlüğünden çıkar ve insanlar arasındaki ilişkiler, şeylerin bilgisi ile aynı plana ait değildirler. İnanma fiili hatta dostumun sadakatini yaratmaya katkıda bulunabilir (Eğer ona inanırsam, beni hayal kırıklığına uğratmak istemeyecektir).

YORUMLAMA METİNLERİ

Gündelik dilin içinde bulundurduğu belli bir karışıklığa karşı dikkatli olmalıyız. İnanma fiili, gündelik dilde en belirsiz, en kararsız bir biçimde kullanılır. O, çok basit olarak "sanıyorum, bana öyle geliyor" anlamına gelebilir. Bu kullanımda inanmak, basit olarak, "emin olmak"tan daha zayıf, daha belirsiz bir anlam ifade eder. Ancak bu alanda daha belirgin düşüncelere ulaşmak istiyorsak dikkatimizi sanmak, düşünmek anlamında inanmak üzerinde değil, güvenmek, itimat etmek anlamında inanmak üzerinde toplamalıyız. Bu konuda kredi kavramı bize yol gösterebilir. Birine kredi açmak, işte inancı inanc olarak gerçekten meydana getiren işlem bana bu gibi gelmektedir. Şüphesiz burada iş veya para dünyasında bu işlemin gösterdiği maddi cephe üzerine takılıp kalmamalıyız. Bir insana kredi açmayı kabul eden bir banka, belli bir süre içinde ve belli bir kar karşılığında kendisine tekrar döneceği ümidiyle bu insanın kullanımına belli bir para miktarını sunar. Ayrıca banka ile söz konusu insan arasında öngörülen koşullar içinde bu geri verme olayı gerçekleşmediği takdirde bankanın taahhüdünü yerine getirmeyen borçluya karşı bazı önlemler alma hakkına sahip olduğu üzerinde anlaşmaya varılmıştır.

Ancak asıl anlamında inanma söz konusu olur olmaz, deyim yerindeyse, kredi açmayı bu maddi yükten kurtarmak durumundayız. Eğer ben bir şeye veya bir insana ina-

nırsam, yani güvenirsem, bu benim kendimi onun hizmetine koşmam veya onunla ilgili temel bir taahhüde girmem anlamına gelir. Bu taahhüdün konusu sadece sahip olduğum şey değil, benim kendimdir. Günümüzün felsefi diliyle bunu şöyle söyleyerek ifade etmek mümkündür: Bu inancım, emin olmada kesinlikle mevcut olmayan varoluşsal bir işaretin etkisini taşır. Kanaatimin konusu doğa, belli bir insanın değeri olsa da onun kanaat olarak benim tarafımdan bir insan hakkında taahhüde girmeye benzeyen bir şeyi içerdiği şüphesiz söylenemez. Bir kanaat sahibi olmada her şey sanki benim bir çeşit kendi üzerime kapanmış bir durumda bulunuyormuşum veya oturduğum yerden çıkmaksızın beni hiçbir taahhüt altına sokmayan bir yargıda bulunuyormuşum gibi cereyan eder. Buna ek olarak bu bakış açısından inanmanın izlemek -ancak bu kelimayı edilgin anlamda almamak koşuluyla "izlemek"- olduğunu söyleyebiliriz. Burada kredi imgesini faydalı bir biçimde tamamlamak üzere işin içine katılma imgesini katabiliriz. Bir şeye inandığımda bu inanma eyleminin gerektirdiği bir iç toplanma, bir araya getirme ile ona katılım. Bu açıdan en güçlü inancın veya en canlı inancın varlığımızın bütün güçlerini en tam olarak taahhüt altına sokan inanc olduğunu söyleyebilir.

GABRIEL MARCEL, *Varlığın Sırrı*.

Fikir ve yargı

Doğa bilimcisi Louis Agassiz, "Nasıl ki süpürge otu fundalık demekse insan da toplum demektir" diyordu. İnsanlık kavramı, ortak paydaları Andre Malraux'un kendisinden o kadar güzel bir biçimde söz ettiği "insanlık durumu" olan her türden,

her dinden, her etnik gruptan, her çağdan insanları içine alır. O halde soyut ve genel *insan* kavramı, hiçbirine benzer olmayan milyonlarca insana dayanır. İnsanlık aynı zamanda hem bütün insanların toplamı, hem de tek bir varlığın özünün kendisidir.

Bu resimde kitle ilk bakışta çeşitli varlıkların ayrı türden bir toplamı gibi görünmektedir. Ama birbirlerinden o kadar farklı olan bu insanlar bir aynı temsili seyretmede *birleşmiş* değil midirler? Böylece bir festivalde, konserde veya gösteride kendini gösteren, bir öğeler

topluluğundan çok bağımsız ve gerçek bir varlığı olan ve bundan dolayı da böyle kavranması gereken bir varlıktır. Bir fotoğraf makinesinin görüş alanı içine tüm temsilcilerini toplamak mümkün olmasa da *insanlık* kavramı da bu tür bir şeydir.

■ Raymond Depardon tarafından çekilen bir fotoğraf



BİLİM FELSEFESİ

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bilimsel kavramların oluşumu: Bilim ve teknik

1. Bilimsel tutum insan için doğal değildir.

○ tarihin bir fethidir.

n 1. Comte'un üç hal yasası

Auguste Comte'a göre bilimsel bilgi, insan zihninin olgunluğunu, uzun bir tarih sonunda güçlkle kazanılmış olgunluğu temsil eder. İnsanlar önce dünyanın **tanrıbilimsel** açıklamalarını kabul etmişlerdir (Rüzgar tanrısı Eole'un bir kaprisiyle açıklanan fırtına). Daha sonra tanrılar yerine soyut güçleri geçirmişler ve ortaya **metafizik** açıklamalar çıkmıştır (Havanın "dinamik gücü"yle açıklanan fırtına). Nihayet çağdaş, **pozitif** ve **bilimsel** açıklama, şeylerin nihai nedenini tasarlamaktan vazgeçmiş ve olayların **nasıl** cereyan ettiğini betimlemekle yetinmiştir. Burada nesnel bir tarzda olayları birbirlerine bağlamak, onların gerçekten tabi oldukları ilişkileri ortaya çıkarmak söz konusudur (Örneğin rüzgar, havanın atmosferin yüksek basınçlarından alçak basınçlarına doğru bir yer değiştirmesidir). İleride, Auguste Comte'un pozitif açıklamayla ilgili görüşünün dar olup olmadığını soruşturacağız. Ancak belki fazla sistematik olan üç hal yasası, dikkatimizi tartışılmaz ve büyük kapsama sahip bir olay üzerine çekme değerine sahiptir: **Bilimsel tutum, insanda kendiliğinden olan bir tutum değildir; o, tarihin geç bir ürünüdür.**

*Tanrıbilimsel çağ,
metafizik çağ,
bilimsel çağ*

İnsanın kendisini çevreleyen doğal olaylar hakkında verdiği ilkel açıklamalar -bugün kendiliklerinden çocukların akıllarına gelen açıklamalar- her zaman **insanbiçimci** görünmektedir. İlk insani açıklamalar, doğal olaylara insani duygular yüklemekten ibarettir. **İnsan, kendiliğinden ve bilinçsiz olarak doğaya kendi psikolojisini yansıtmaktadır.** Eole, bizim gibi öfkelenen bir varlıktır. Bayan baronesin çaydan korkması gibi doğa da "boşluktan korkar". Tanrıbilimsel veya metafizik denen açıklama, salt psikolojik bir açıklamadır.

n 2. Bilginin psikanalizi

O halde bilimsel zihniyete erişmek için bilgiden, kendiliğinden ve bilinçsiz psikolojik yansımaları atmak ve Bachelard'ın dediği gibi, "bir bilgi psikanalizi"ni gerçekleştirmek zorunludur.

*Kendiliğinden bilgi,
arzularımızın nesne
üzerine yansıtılmasıdır*

Bu "psikanaliz" epeyi zordur, belki hiçbir zaman tam değildir. Her neyse o yüzyılların eseridir ve bilimin yakınlarda ortaya çıkan bir macera olduğunu asla unutmamalıyız. İnsan, yüz binlerce yıldır dünya üzerindedir. Buna karşılık bilimsel fizik XVII., kimya XVI-II., biyoloji XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

Aslında **gerçeğin kendiliğinden bilgisi, bilim-dışıdır.** O, psikanalizden geçmemiş, rüyalarımız ve tutkularımızdan arınmamış bilgidir. Bilimsel olmayan bilginin özelliğini oluşturan şey, her şeyden önce, nesnel olanla öznel olanı birbirine karıştırmasıdır. Sarkacını keşfedilecek araziye temsil eden coğrafya haritasının üzerinde gezdirerek kaybolmuş

bir eşyayı bulacağını iddia eden radyoestetiste bakın. Sarkacın, harita üzerinde aranan eşyanın bulunduğu yeri temsil eden noktanın tam üstünde titreyeceğini ileri sürmektedir. Ancak söz konusu arazinin maddesiyle, kağıt üzerinde onu temsil eden harita arasında hiçbir gerçek fiziksel ilişki yoktur. Harita insan zihni için araziye temsil etmektedir ve radyoestetist saf saf sarkacına bu haritayı okuma sanatını yüklemektedir.

Ayrıca dil, insanbiçimciliğin ve öznel yanılgıların doğal taşıyıcısıdır. Suyun "uyuduğu"nu, güneşin "doğduğu"nu, sanki gök yüklem olarak maviye sahip gramatikal bir özneymiş gibi göğün mavi olduğunu söyleyerek maddi olaylara "canlılık" yükleriz.

*Bilimsel bilgi,
inşa edilmesi
zor bir bilgidir*

Paul Eluard, "Gerçeği kendimiz gibi görmememiz gerekir" der ve bunu söylerken bir bilim adamı gibi konuşur. Ancak ben, doğal olarak dünyayı kendim gibi görürüm ve onu **kendisi gibi görmem için** çok çalışmam gerekir. Bu çalışma, bilimin çalışmasıdır. Bilim adamı "insanbiçimciliğin" (Planck), öznel yansımaların ortadan kaldırılmasını bilimsel etkinliğin başarısının koşulu ve ölçüsü olarak alır. Onun ideali artık benim öznel eğilimlerimin yansımaları olmayacak nesnel bağıntıları ortaya koymaktır. Örneğin, bilim için gök, gramatikal bir özne, mavinin yüklemi olacağı bir varlık olmaktan çıkar. Göğün mavisini, güneş tayfının ışınlarının eşit olmayan dağılımının sonucundan başka bir şey değildir.

Bilimsel etkinliğin ve bilimsel eğitimin çabasını karmaşıklaştıran şey, benim dünyaya sadece kişisel duygularımı değil, aynı zamanda toplumsal gelenekten edindiğim tüm özelliklerimi yansıtmamdır. Bachelard şöyle der: "Sığ zihin, genç değildir, hatta çok yaşlıdır." **Biz dünyaya bize öğretilen her şeyi yansıtırız.** Böylece Ortaçağ'da insanlar her köşe başında boynuzlu şeytanlar görmekteydiler. Bugün gökyüzüne iyi özümlememiş, çağdaş zamanların bütün korkularını taşıyan sahte-bilimsel bir kültürü yansıtmaktayız: "Uçan daireler" görmekteyiz.

*Nesnellik,
hiçbir zaman
dolaysız değildir*

Bilimsel nesnellığe nasıl erişebiliriz? Hiçbir gerçek bilimsel kültürümüz olmasaydı bunu şöyle cevaplamak eğiliminde olabilirdik: Tutkulardan, gelenekten, hayal gücünden gelen şeyi dışarı atmak yeterlidir. Şeylerin ilkel algısına geri dönmek, olayların kendilerini konuşturmak gerekir. Ama bu cevap birazdan göreceğimiz gibi çift anlamlı bir cevaptır. Çünkü nesnellikle yüklü olan tam da söz konusu kendiliğinden, ilkel algıdır. Buna karşılık bilimsel, nesnel gerçekliğin, tesis edilmesi için çok karmaşık ve zorlu bir çalışma gereklidir. Araçsız olarak algılanan şey, öznedir. Nesnel olan şey ise bunun tersine "dolaylı"dır, ona ancak dolambaçlı yollardan ve birtakım düzeneklerle ulaşabiliriz.

3. Algıdan bilime

Kendiliğinden algı bize,

- **niteliksel** (Evren bize "duyusal nitelikler" denen şeyi meydana getiren sesler, renkler, kokuların karmaşık bir toplamı olarak sunulur);
- **çeşit çeşit ve aynı türden olmayan** (O, bir karmaşık olaylar yığınıdır);
- **birbirinden ayrı ve bağımsız "varlıklar"dan meydana gelen** bir dünyayı gösterir. Duyular gibi dil de bizi yanılttığı için dünyanın birtakım "öznitelikler"in belirlediği "tözlüler"den meydana geldiğini düşünürüz: Mermer soğuktur, yün sıcaktır, kurşun ağırdır. İlkel fizik ve kimya yalnızca bu araçsız verilerden söz ederler (Örneğin simyacılar kurşundan "kurşunluğu" çıkarmak ve böylece "geride kalan ana madde"ye yeni ve daha değerli bir biçimi, "altınlığı"ı geçirmek istemekteydiler). Aynı şekilde dört unsur kura-

Kendiliğinden algı

mı da sığ algının sistemleştirilmesinden başka bir şey değildir. Herkes dolaysız olarak su, hava, toprak, ateş arasında ayırım yapar. O halde doğrudan doğruya algımıza kendisini kabul ettiren şeyi ana şey olarak alma eğilimindeyiz.

Ama bizi bilime bu yol götürmemiştir. Yanmadan hiçbir şey anlamaksızın ateşi saatlerce seyredebiliriz. Voltaire 1763'te Tessen kontuna şunları yazmaktaydı: "Siz hala fizik zevkinizi devam ettiriyorsunuz (...). Ben ise ondan vazgeçtim ve işte sebebi: Bir gün ateşimi üflerken odunun neden dolayı yandığını düşünmeye başladım(...). Kimse bana bunu söyleyemedi." Ama Bachelard onu bize gösterdi: Tuhaf şekilli, parlak renkli, yakıcı dilli alevin görüntüsü bizi hülyalara daldırır, bilinçdışı arzularımızı uyandırır ve besler; ama o, bilimin kaynağı değildir. **"Bilim görünüşlerin ötesine geçilmesini ister."** "Ancak gizli olanın bilimi vardır." Yanmanın sırrı bir kez keşfedildikten sonra "alevsiz" bir ateşin, "göze çarpmayan bir paslanma"nın örneğini verebiliriz: Solunum.

Bilimsel bilgiye engel teşkil eder

Sığ gözlemin araçsız olarak değer verdiği şey genel olarak ayrıntıdır. Araçsız ve sıradan algı, empiristlerin sandıkları gibi bilimin anahtarı olmak şöyle dursun, uzun süre onun ilerlemesine engel olmuştur. Empirik gözlem, bilimin kaynağı değildir, bilimsel bilgiye bir engeldir. Bachelard'ın **"bilgi kuramsal engel"** dediği şeydir.

Araçsız algının tersine bilimsel bilgi

- **Nitelikleri niceliklere çevirir** (Bilimin ortaya çıkışı, ölçmenin ortaya çıkışıdır: sesli ve renkli "yaşanan" şey yerine bilim dalga boyu, frekansı ölçülebilen titreşimleri keşfeder).
- **Empirik çeşitliliğin yerine akılsal birliği geçirir.**¹ Kimyada sonsuz derecede değişik cisimler birbirleriyle çeşitli tarzlarda birleşme özelliğine sahip, yüz civarında basit cisime indirgenir. Cisimler atomlardan meydana gelirler. Atomun kendisi de ayrıştırılabilir: Elektronlar, fotonlar, nötronlar, çekirdekler bugün maddenin nihai yapı taşları gibi görünmektedirler. Ancak fizikçinin eriştiği birliğin, dört unsur kuramında karşılaştığımız dünyanın basitleştirilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Dört unsur öğretisinde sahte bir basitlik, eleştirilmemiş dolaysız bir sezginin kurbanıydık. O, sadece ayrıştırma yapmadan ileri gelen sahte bir basitlikti. Buna karşılık elektronun "basitliği" bir başlangıç basitliği değildir, sonuç planına ait olan, ayrıştırmanın kendisinin ürünü olan ve onun sınırını gösteren bir basitliktir. Öte yandan elektron gerçek anlamda "basit bir unsur" değildir. Eğer o çağdaş bilimin gördüğü gibi "bir dalganın kendisine eşlik ettiği parçacık" ise, elektronun kendisi de bir bütün, bir "ilişkiler toplamı" olarak görünmektedir.
- **Bilimsel bilgi dolaysız gözlemin varlıklar gördüğü yerde ilişkiler görür.** Nasıl ki göğün mavisi bir tözün ana niteliği değilse, yünün sıcaklığı veya mermerin soğukluğu da bir varlığın nitelikleri değildir. Bu dolaysız veriler benim bedenimle nesneler arasındaki ilişkilerin gerçeğini gizlemektedir (Filanca mermer, "kendinde" soğuk değildir, büyük bir iletkendir). Şeylerin bütün görünürdeki nitelikleri, gerçekte diğer nesnelerle ilişkilere indirgenirler. Böylece ağırlık yerçekimi alanına, bir objenin rengi yansıttığı ışığa tabidir.

Bilimsel bilgi dolaysız algıyı terk eder

1 Gaston Bachelard şöyle yazmaktadır: "Bütün cisimler, hatta düşmeyenler de düşerler! Kaprisli bir eğri çizerek toprağa doğru inen ölü yaprak da **düşey olarak düşer**. Sonbahar hava akımları görünüşte düşüşün düşeyliğine engel olsalar da düşmenin derin yasasını keşfetmiş olan akılsal düşünce eğri olarak düşme görüntüsüne rağmen bunu ilineksel bir durum olarak kabul eder. Basit bir cebirle ifade edilen düşme yasasının akılsallığı dünya yüzeyinde düşen bütün cisimlerin hareketleri içine kazınmış durumdadır."

4. Bilimsel olayın inşa edilmesi

Bilimsel bir olgu nedir?

O halde bilimsel gerçek kendiliğinden ve edilgin olarak gözlemlenen gerçek değildir. O, **inşa edilen bir gerçektir**. Olgu ancak bize **nesnel, ölçülebilir** özellikler sağlayabilecek bir biçimde ortaya konduğunda bilimsel anlama sahiptir. Olgu, bilimsel olarak inşa edilmesi genel olarak gözlemi görsel ve uzaysal bir alana aktarmak için bir dizi teknik düzeyler tasarlamaktan ibarettir. Örneğin, burada öznel ve belirsiz olan ağırlık duygumu yerine terazinin ibresinin kadran üzerindeki hareketinin görsel değerlendirilmesini geçiririz. "Kuvvet", gerilebilir bir yayla ölçülür. Elektriğin bilimi, uzayda ölçülebilir etkiler meydana getirmek üzere elektriği kullanan teknikler (terazi sayesinde ölçülen elektroliz sonucunda ampermetrenin veya galvanometrenin ibresinin kadran üzerindeki yer değiştirmesi) sayesinde gelişmiştir. Sıcaklık, artık deri üzerinde hissedilmeyip bir **termometre üzerinde okunduğunda** bilimsel bir olgu olur.

Bu kadar basit bir örnekte bile dolaysız olarak "yaşanan" şeyle, bilimsel olarak "bilinen" şey arasındaki büyük farklılığı anlayabiliriz. Sıcaklığın "yaşanan" algısı, vücudumuz yüzeyinde bulunan termik alıcılara bağlıdır. Ancak bu alıcıların kendileri de bir sıcaklık kaynağı olan organizmanın bir parçasını oluştururlar. Sıcaklık izlenimi sadece vücudumuzun kendisiyle temas halinde olduğu ortama değil, aynı zamanda vücudumuzun kendisine bağlıdır. O, kan dolaşımındaki değişimlere tabidir. Öte yandan organizmanın uyum gücü her türlü nesnel değerlendirmeye engel olur. Çok fazla ısıtılmış bir odadan geldiğimde sınıf bana soğuk gelir. Oysa buz gibi bir rüzgarın estiği avludan geliyorsa, onu sıcak bulurum. Bu "soğukluk", "ılıklik", "sıcaklık" izlenimleri öznel ve görelidir. Ayrıca onların belirsiz olduğunu da eklemek gerekir. Termometre ölçeği üzerinde eşdeğer olan sıcaklık farklılıkları, sıcaklıkla ilgili duyulumumuz için eşdeğer değildirler. 20 derece etrafında yarım derecelik bir sıcaklık farkına duyarlıyızdır. Ama çok alçak veya çok yüksek sıcaklıklar söz konusu olduğunda duyarlılığımız çok daha az ayırım yapar.

Bilimsel aletler

Celsius ölçeğine göre yapılmış sıradan bir termometre kadar ilkel bir aletin kullanılması bile bizi "bilim" in dünyasının içine sokar. Bu dünyada termik alıcılarımız, organizmam ve ortam arasındaki karmaşık ilişkilerin yerini, bir nesneyle ortam arasındaki çok daha basit ilişkilere dayanan bir ölçme alır. Bir sıcaklık hakkında yargıda bulunmak, derecelendirilmiş bir skala üzerindeki cıva sütununda meydana gelen genişlemeyi ölçmektir. O halde bilimsel gözlem, aletler gerektirir. Alet ise elle işlemeye ihtiyaç gösterir. Aletin kendisi bir kurama dayanır (Örneğin termometre, genişleme kuramına dayanır). Bachelard'ın dediği gibi "Bir alet, maddeleşmiş bir kuramdır".

Bilimsel olayın tüm anlamı, tüm değeri, ancak olayın gözlemlendiği anda bilimin sahip olduğu kuramlara bağlıdır. Örneğin, 1856 yılında Düsseldorf yakınlarındaki Neandertal vadisinde tuhaf bir kafatasının üst kısmının bulunması zihinleri heyecana sürüklemiştir. Virchow onu "geri zekalılıktan kaynaklanan bir yapı bozukluğu" olarak görmüştür ve "eğer kırk sene sonra aynı tipten bir başka kafatası üstü, Trinil kafatası üstü, son derece verimli tartışmalar doğurmuş"sa, bunun nedeni, bu arada Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinin yayımlanmasının insanın kökeni problemini ortaya koymuş olması, böylece zihinleri evrimci varsayım konusunda duyarlı kılması olmuştur.

İnşa edilen ve yeniden inşa edilen bir dünya

Bilim, algılanan dünya yerine inşa edilen dünyayı geçirir ve bu inşa hem kavramsal, hem tekniktir. O, matematikçinin en soyut teknik işlemlerinden deney yapanın maddi biçimlendirmelerine kadar geniş bir alanı içine alır. **Bilim ilerledikçe bilimsel olgu kaba olgudan, yani sıradan algı tarafından algılandığı şekilde olgudan uzaklaşır**. Böylece teles-

koplar tarafından sağlanan imgeler kameralara kaydedilir. Onların topladıkları zayıf ışık tanecikleri, spektroskopinin her geçen gün daha karmaşıklaşan tekniklerine teslim edilir. Uzman olmayan bir göz, gök cisimlerinin yaydığı ışığın ayrışmasından ortaya çıkan spektrumdan hiçbir şey anlamaz. Ancak büyütülmeleri ve uygun bir şekilde işlenmeleri, bu belirsiz lekelerde sayısı yüz bine varan ve bilim adamlarına yıldızların kimyasal yapısı, sıcaklıkları, onları güneş sisteminden ayıran ortamın doğası, hareketlerinin hızı ve yönü hakkında bilgiler veren çizgi ve bantları ortaya koyar. Mesafelerin bilimsel ölçümü ancak teknik iyileşmeler ve aralıksız kuramsal ilerlemeler sayesinde "iki sonsuz"u, çok büyük ve çok küçük olanın sonsuzluklarını fethedebilmiştir. Yer ölçümcülerinin mütevazı çalışmaları jeodezinin temelidir. Dünyanın boyutlarının bilgisi paralaks yöntemi sayesinde dünyanın gezegenlere olan uzaklığını ölçme imkanını verir (Bir yıldızın merkezinden dünyanın merkezine ve gözlem yapanın ayaklarının dibine çizilen iki doğrunun meydana getirdiği açıya, paralaks denir). Bu ölçümler trigonometrik hesaplamalar gerektirir. Uzak yıldızların mesafelerini belirleme, kendi payına karmaşık fotometrik bilgiler gerektirir. Dominik Dubarle'ın yazdığı gibi, "her zaman daha önemli kuramsal bir arka fonun müdahalesini gerektiren, temel işlemsel faaliyetlerle birlikte bulunan hesaplama işlemlerinin giderek artması" söz konusudur.

Sonsuz küçük boyutları konu alan ölçümlerle ilgili olarak da aynı şeyi söyleyebiliriz. Herhangi bir girişim (interference) saçığının genişliğini ancak bir bilgi birikiminden, teknik birikimden hareketle bilebiliriz. **Bilimin evreni, algının evrenini olağanüstü ölçüde genişletir.** Bir atomun çapı, bir milimetrenin on milyonda birinin birkaç katıdır. Buna karşılık galaksimizin çapı, yüz bin ışık yılıdır (Işık yılı, ışığın saniyede üç yüz bin kilometrelik bir hızla bir yılda katettiği mesafedir). O halde bilimin dünyası, nesnel dünya, tüm bir teknik yaratımlar ve entelektüel işlemler aracılığıyla yeniden inşa edilen, başka bir dünyadır. Bilimde olay sanki bilim adamı tarafından imal edilmiştir. Eduard le Roy bu anlamda (aşırı, ancak anlamlı bir ifadeyle) şöyle demektedir: "Olaylar, yapılmıştır." Leon Brunschvicg de aynı yönde şöyle demektedir: "Mısır'ın tarihi, mısırbiliminin tarihidir." Şüphesiz veri olan bir gerçek vardır, bilimsel inşalar keyfi yaratımlar değildirler. Sonuçta bilim adamının bir alet üzerindeki bir sonucu okuması gerekir. Bu ise dolaylı da olsa bilimsel bilgiyi **duyusal deneye** bağlar. Duyusal veriyi yorumlayan zihin olsa da bu veriyi gören, duyu organıdır.

Kuram ve alet

Öte yandan bilim adamlarının kuramsal inşaları birbirlerini doğruladıkları ve pratik uygulamalara imkan verdikleri için nesneldirler. Ancak kaba duyusal verilere özgü öznel yanılgılara karşı kazanılan bu nesnellığe bir dolayım, karmaşıklıkla gitgide artan kuramsal ve teknik dolambaçlı bir yolla ulaşılır. Fizik nesnelliğin kazanılması önce duyusal özelliğin dışarı atılmasını gerektirir (Sıcaklıkla ilgili izlenimin yerine termometrenin okunması geçirilir). Sonra (empirik bilginin **hareket noktası** olan, ancak bilimsel bilgiye bir **engel** oluşturan) duyusal özelliğin kendisi, bilimsel bir analizin **konusu** olur. Böylece sıcaklıkla ilgili duyumun özelliğinin kendisi fizyolojiyle bilinir, belirlenir ve açıklanır. Bilginin öznelikten kurtarılması süreci ancak o zaman tamamlanır.

*Bilginin
öznelikten
kurtarılması*

Olay tümüyle "yapılmış", yaratılmış bir şey değilse de hiç olmazsa Maurice Pradines'nin dediği gibi, "yeniden yapılmış"tır. Olay, her zaman belli, kesin koşullarda elde edilmiş bir sonuçtur. Bu koşulların kendileri ise bir bilgi ve teknik birikimden hareketle ortaya konulmuşlardır. Her neyse bilimsel etkinlik bir seyretme değil de bir inşa etme olması ölçüsünde hem **kuramlar**, hem **araçlardır**. Bilimle tekniği birleştiren sıkı ilişkiler konusunda bu kadarını söylememiz yeter.

5. Bilimsel bir kavram örneği: Ağırlık

*Kuvvet, kütle
ve yerçekimi*

Klasik bir örnek alalım: Bu, ağırlık kavramı ve onunla ilişkili başka kavramlar, kuvvet kavramı (Bir ağırlık, kuvvetin özel bir örneğidir, çünkü bir cismin hareketini meydana getirme veya değiştirme gücüne sahip her neden, kuvvettir) ve kütle veya madde miktarı (1687'de Newton tarafından yaratılmış klasik fizikte iki cismin kütlelerinin oranı, ağırlıklarının oranına eşittir. Bu oran bulunulan yerden bağımsız bir sabittir) kavramıdır. Bu kavramlar Newton'dan itibaren bilimsel kavramlardır. Şüphesiz onlar (özellikle Einstein'la birlikte) önemli değişmelere uğramışlardır. Ancak biz her şeyden önce dolaysız, bilim öncesi bilgiden bilimsel bilgiye geçiş olayıyla ilgileneceğiz ve bilimsel bir kavramın dolaysız bilginin bir devamı olarak değil, onunla bir **kesinti** meydana getirerek ortaya çıktığını göreceğiz. **Bilimsel kavram, empirik, bilim öncesi kavrama göre kökten bir değişiklik meydana getirir.**

*Yerçekimi hakkında
bilim öncesi
bir tasarım:
Aristoteles*

Aristoteles iki tür cisim ayırt eder: Ağır cisimler ve hafif cisimler. Ağır cisimlerin (bir taş) kendiliklerinden aşağıya doğru hareket etmelerine karşılık hafif cisimler (duman) kendiliklerinden yukarı doğru giderler. Yukarı ve aşağı karşılıklı olarak hafif ve ağır cisimlerin "doğal yer"ini ifade eder. Böylece bilimsel olmayan bilginin duyularımıza, doğal olarak gördüğümüz şeye bağımlı olduğu (çünkü biz dumanın yukarı doğru çıktığını, taşın ise aşağı düştüğünü görürüz) ortaya çıkar. Biz doğrudan doğruya kendini algılarımıza kabul ettiren şeyi ana şey olarak görme eğilimindeyizdir.

*İnsan biçimci
eğilimler*

Ancak bununla kalmamaktadır. Aristoteles'in bilim öncesi anlayışında maddi cisimler farkında olmaksızın evlerine (doğal yer) kavuşmaya çalışan insanlara, yuvalarına dönmeyi arzu eden hayvanlara benzetilmektedir. Taşın düşme hareketinde yerçekimi ivmesi, onun "aşağı doğru gitmeyi arzu etmesi" ve "tavlanın kokusunu aldıkları"nda daha hızlı giden atlar gibi hareketini hızlandırmasıyla açıklanmaktadır. Psikanalizin diliyle ifade etmek gerekirse Aristoteles'in, kuramında bir "yuva kompleksi"ni yansıttığını, başka deyişle maddi cisimlere oturdukları yerlere karşı özel bir duygu yüklediğini söylememiz mümkündür. Bachelard'ın dediği gibi burada yeni bir **bilgi kuramsal engelle** karşılaşmaktayız: İlkel insanın kendisini çevreleyen doğa olayları hakkında verdiği açıklamalar -bugün çocukların aklına kendiliğinden gelen açıklamalar- her zaman **insanbiçimci** görünmektedir. İlk insani açıklamalar, doğal olaylara insani duygular yakıştırmaktan ibarettir. Bilimsel zihniyete erişmek için, o halde, bilgiden kendiliğinden ve bilinçdışı psikolojik yansımaları dışarı atmak gerekir.

*Kuvvet ve kütle
hakkında bilimsel
olmayan tasarım*

Aynı şekilde ilk **kuvvet** ve **kütle** kavramlarının da tümüyle insanbiçimci olduğunu gösterebiliriz. Kuvvet, **kas kuvvetiyle ilgili deneyimden** hareketle tasarlanmıştır. Böylece muntazam bir hareketin, düzenli bir şekilde sürdürülebilmesi için, bir kuvveti gerektirir gibi görünmesine karşılık sükunet, "doğal bir durum" olarak göz önüne alınmıştır. Bir at arabasının, onu çeken at bağlarından kurtulduğunda, hareketini ağırlaştırdığını ve sonunda durduğunu görmüyor muyuz? Bu kendiliğinden deney, uzun süre, bilimsel eylemsizlik yasasının keşfi konusunda büyük bir bilgi kuramsal engel oluşturmuştur (Eylemsizlik yasası, dış bir kuvvetin etkisine uğramadığı sürece maddenin sükunet veya hareket durumunu devam ettirdiğini söyleyen yasadır). Kepler bile ilk çalışmalarında (1596) gezegenlerin muntazam hareketinin bir düzenleyici meleğin (*angelus rector*) kuvvetini gerektirdiğini düşünmekteydi. Aynı şekilde **kütle** kavramı uzun süre **psikolojik kaynağının** izlerini korumuştur (ağır cisimleri hareket ettirmek için kuvvet). (Bilimsel olmayan dilde)

ancak ağır kütlelerle ilgili olarak kütleden söz edilir. "Ancak fazla yüklü olanın yükü vardır. Kütle kavramı küçükten çok büyük şeyler için kullanılır"(Bachelard). Fizik derslerinde yeni başlayan öğrenciler kendilerine iki miligramlık bir kütleden söz edildiğinde gülümserler. Bachelard'ın söylediği gibi, "Onlar için kütle, her zaman büyük, iri kütledir".

Kuvvet veya kütle kavramları ancak yaşanan niteliklerin yerine **ölçülebilir nitelikler** geçtiğinde bilimsel kavramlar olurlar. Bilimsel bir kavram (en basit bir düzeyde bile), bir ölçme aletinden hareketle tanımlanır. Ağırlık kuvveti, ucuna bir ağırlığın asıldığı elastiki yayın gerilmesiyle ifade edilir. Bu gerilmeyi **ölçmek** yeterlidir. Elimde bir yay veya bir terazi varsa ağırlık kavramını **niceliksel olarak ifade edebilirim**. Bu alet kullanımı, bilimsel bir kavramın oluşturulmasının **zorunlu bir koşuludur**. Lord Kelvin, "düşünmek, tartmaktır" der. Bununla birlikte alet kullanma "bilimselliğe" ulaşmak için **yeterli bir koşul** değildir. Alet kuramının gelişmesinden çok önce alet icat edilmiş ve kullanılmıştır (Bu durum özellikle ilkel aletler için söz konusudur). İnsanlar, ağırlık hakkında bilimsel bir anlayışa sahip olmalarından ve kaldırıcın ilkesini formüle etmelerinden çok önce teraziden yararlanmışlardır.

"düşünmek,
tartmaktır"

Bilimsel kavram tek başına bir öge değildir; o, bir kuramın, bir **kavramlar ağının** bir parçasıdır. Bir fizik elkitabına göz atarsak Newton'un yerçekimi kavramının, araçsız ve doğrudan bir deneye gönderen tek başına bir öge olarak değil, bir kavramlar topluluğu, **birbirine bağlı bir kavramlar sistemi** olarak kendini gösterdiğini görürüz. Belli bir yerde bir cismin **ağırlığı**, cismin kütlesinin yerçekimi ivmesi vektörüyle çarpımının sonucudur: $P = mg$. O halde kütle, cismin ağırlığının yerçekimi ivmesi vektörüne bölünmesidir. Bu kavramları kısaca açıklayalım. Ağırlık, **vektörel** bir niceliktir. Onun bir **yönü** (yerçekimine göre aşağıya doğru) ve bir **doğrultusu** (cisimler düşey olarak düşerler) vardır. Ağırlık sadece boylama göre değil, enleme göre de değişir. Hassas bir dinamometre aracılığıyla aynı cismin kutuplarda ekvator da olduğundan biraz daha ağır çektiğini gözlemleyebiliriz. Cismin ağırlığı bulunduğu yere bağımlı ise de belli iki cismin ağırlıklarının oranı, ölçtükleri yer neresi olursa olsun aynı kalır. Örneğin hacmi, aynı çelikten imal edilmiş bir başka silindirin iki katı olan çelik bir silindir (ölçümün yapıldığı yer neresi olursa olsun) her zaman bu ikinci silindirin ağırlığının iki katı ağır çeker.

Kavramlar
şebekesi

O halde ağırlık (Newton fiziğinde) belli bütün cisimler için değişmez olan bir öge, **madde miktarı** veya **kütle** ile (Kütle, yalnızca cismin kendisine bağlı olan **skaler** bir büyüklüktür) yerçekiminin gücü, g **vektörü** denen yere göre değişen bir ögenin fonksiyonudur. Uluslararası kütle birimi kilogramdır (Platinden yapılmış bir kilogram Uluslararası Ağırlıklar ve Ölçüler Bürosu'nda muhafaza edilmektedir). Uluslararası ağırlık birimi ise **newton**'dur (Paris'te bir kilogramlık bir kütle bir kilogram kuvvet ağırlığındadır veya 9,81 newton ağırlığında bir ağırlığa sahiptir). (m çarpı g nin ürünü olan) yere göre değişen ağırlık, görüldüğü gibi (klasik fizikte bir sabit olarak göz önüne alınan) değişmez kütleyle karıştırılmamalıdır.

Çağdaş fizikte kütle kavramı çok daha karmaşıktır. Einstein'ın kuramına göre bir cismin kütlesi artık bir sabit değildir. **O, hızla birlikte artar**. Şüphesiz klasik aletlerle ölçülebilir orta ölçekteki hızlarda fark ihmal edilebilir düzeydedir. O halde belli bir ölçme ölçeğinde Newton'un kavramları geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak örneğin, atom fiziğinde ışık hızına yakın bir hızda elektronları fırlatmak üzere kullanılan tanecik hızlandırıcılarını göz önüne alalım. Bu safhada Newton'un kavramları artık yeterli değildir. Bachelard'ın dediği gibi sürekli bir evrim içinde olan bilimsel kavramlar "ölçme aletleriyle aynı yaşadılar".

Görelilik fiziğinde
kütle

2. Bilim ile teknik arasındaki ilişkiler

n 1. İlke farklılığı

*Tekniği
pragmatik
doğası*

Bilimsel etkinlikle teknik etkinlik, ilke bakımından, birbirinden ayırt edilebilir. Bilimin gerçekte var olan nesnel ilişkilerin sürekli bir keşfi olarak kendini göstermesine karşılık teknikten, geniş anlamda, "faydalı kabul edilen bazı sonuçları meydana getirmeye yönelik iyi tanımlanmış usuller bütünü"nü (Lalande) anlayabiliriz. Bilim, gerçek nesnenin peşinden koşarken, öznel zevklerimizi, bireysel tercihlerimizi dışarı atmak ister. Teknik ise bunun tersine kendisini tam da bilimin kendini kurtarmaya çalıştığı bu ihtiyaçlarımızın, arzularımızın, öznel amaçlarımızın hizmetine koşar. Teknik, "**olması gerekeni**, olması temenni edileni", yani "gerçekte olmayanı **meydana getirmek** için bir çaba"dır. Bilim ise **olanı bilmek, açıklamak** için bir çabadır.

n 2. Bilgi ile eylem arasındaki mantıksal ilişkiler

*Teknik:
uygulanmalı
bir bilgi*

Tekniğin doğayı değiştirmeyi, ona insani **arzunun** isteklerine boyun eğdirmeyi istemesine karşılık bu isteğin ancak **bilgi** sayesinde bir **güce** kavuşması mümkün gibi görünmektedir.

Bilim bize doğa yasalarını, olayların ilişkilerini açığa vurur; Teknik ise arzu edilen bir sonucu elde etmek için bu yasaların bilgisinden yararlanır. Kuramsal **neden-eser** ilişkisi mantıksal olarak teknik bir **araç-amaç** ilişkisine dönüştürülebilir görünmektedir. Teknik, uygulanmalı bir bilgidir. "Bir kez olaylar ortaya konup yasalar formüle edilir edilmez insan, ihtiyaçlarını, arzularını, hatta kaprislerini doyurmak için derhal onlardan yararlanmaya çalışır. İşte o zaman sanat veya teknik dediğimiz şey ortaya çıkar. Fizik ve kimyadan yararlanan mühendis, makineler imal eder. Fizik, kimya, biyolojiden yararlanan hekim, bir reçete yazar. Sosyolojiden yararlanan yasa koyucu, bir kararname yayınlar." Geniş halk topluluğu çoğunlukla bilim ve tekniği birbirine karıştırır. Çünkü bilimi o ancak şeyler üzerinde etkide bulunma imkanı verdiği, pratik uygulamalar yoluna girdiği andan itibaren tanır. Böylece Pasteur veya Claude Bernard'ın adını bilen birçok insan onların ikisinin de hekim olduğunu zanneder. Oysa Pasteur bir kimyacı, Claude Bernard ise bir fizyologdu. Ancak onların bilimsel çalışmaları çok verimli tıp tekniklerine yol açmıştı.

n 3. İnsanbiçimci açıklama ve büyüsel eylem

*Büyü
uygulamalarının
anlamı*

İlk açıklama biçimlerinin **insanbiçimci** olduğunu gördük. İnsanlar ilkin doğa kuvvetlerini kendi imgelerine göre tasavvur etmişler, onları ruhlar olarak görmüşler (**animizm, canlılık**), onlar üzerine insani **psikolojik** özellikler yansıtmışlardır. O halde, ilkel toplulukların, psikolojik araçlarla doğa üzerine etkide bulunmaya çalışmış olmaları bizi şaşırtmamalıdır. Büyü yöntemleri bu tür şeylerdir. Büyü, **eylem planında olayları açıklamanın insanbiçimci ve canlı aşamasına karşılık olan** "canlılık stratejisi"dir. Böylece ilkeller, sanki doğa kuvvetleri insanlar gibi kelimelerle yönetilebilirmiş gibi büyülü sözlerle rüzgarlar, yağmurlar, hastalıklar üzerine etkide bulunmaya çalışırlar.

Yunanlılar öfkelenmiş düşmana bir rehine sunar gibi ters esen rüzgarları dindirmek için İphigeneia'yı kurban ederler. Taklide dayanan büyüün amacı, zayıf bir doğanın güçlerini canlandırmaktır. Kuraklık döneminde büyücü bir sağanak yağdırmak için tarlalara birkaç damla kutsal su serper. Bilinçsiz büyücüler olarak biz de Aralık ayının uyuyan gü-

neşini uyandırmak için Noel ağacı üzerinde mumlar yakmaktayız. Öznel benzerliklere dayanan büyü ayinleri için de aynı şeyleri söyleyebiliriz: Büyücü, bir insanı temsil ettiği kabul edilen küçük bir bebeğe iğneler batırarak bu insanı öldüreceğini iddia eder. Bazen bir resimle yetinilir: Bazı tarih öncesi mağaraların duvarları, avın verimli olması için okla vurulmuş hayvan resimleri veya kabilenin soyu tükenmemesi için şişman kadın resimleriyle kaplıdır.

Prestijlerini sadece kendilerini çevreleyen psikolojik değerlere borçlu olan tuhaf usuller yüzyıllar boyu devam etmiştir. Böylece 1100 yıllarına doğru Théophile, "demiri keçi sidiğinde ıslatmak gibi bir işlemle bile karşılaşabileceğimizi" söyler. Burada bir kişinin karakterinin, aşağılatıcı bir uygulamayla sağlamlaştığı örneğinden hareketle demiri "ıslattığımızı" açıklar.

n 4. Fakat pozitif teknik pozitif bilimden önce ortaya çıkar

Büyüsel eylem safhasıyla insanbiçimci açıklama safhası arasındaki paralellik bize çarpıcı görünmektedir. Ancak "pratik"le "kuram"ın sistemli olarak paralel seviyelerde kaldıklarını sanmamalıyız. **Gerçekte pozitif ve akılsal bir bilim kurulmadan önce gerçek dünyaya uyarlanmış etkili, pozitif tekniklerin oluşmuş olduğunu görmekteyiz.** Mantıksal bakımdan teknik, bilginin bir uygulaması gibi görünmekte ve bu bilginin akılsallık düzeyine karşılık olan bir etkililik düzeyine ulaşması olarak kendini göstermekteyse de bilimler ve tekniklerin tarihi, gerçekte olayların farklı cereyan etmiş olduğunu göstermektedir. İlkel topluluklar bilim adına layık herhangi bir bilime sahip değildirler. Onların doğa hakkındaki kuramları insanbiçimci yanılgılara mahkum kalmaktadır. Bununla birlikte onlar son derece usta tekniklere sahiptirler (Öte yandan bu tekniklere büyü usullerini de eklerler). Yerlilerin ağaç gövdelerinin içini oymak suretiyle yaptıkları kayıklar kusursuz bir biçimde dalgaya uymaktadır. Yay ve okları avcıya onlardan bekleyebileceği bütün hizmetleri sunmaktadır. Burada kuram pratiğin çok gerisindedir. Alain şöyle demektedir: "Öyle görünüyor ki bu çağların bütün pozitif fikirleri aletlerin içinde kapalı bir durumda bulunmaktadır ve onları oradan çıkarmak mümkün olmamıştır."

Tekniğin zaman bakımından bilimden önceliği

Eğer etkili teknik pozitif bilimden önce gelmekteyse (**eylem ve düşünce arasındaki kesinti yasası**), bunun nedeni ilk tekniklerin içgüdünün, kendiliğinden ve bilinçdışı biyolojik uyarılmanın devamından başka bir şey olmamalarıdır. Alet, doğal olarak organı devam ettirmektedir (Yunanca'da organ (*organon*), alet anlamına gelir). Sopa, kolun devamıdır; olta, bükülmüş parmağı taklit eder. Andre Leroi-Gurhan *Ortam ve Teknikler* adlı güzel kitabında, tekniklerde gerçekleşen insani eğilimlerin hayvanın biyolojik uyumunda iş gören kuvvetlerin devamı olduklarını göstermiştir. **Uсталık, bilgidен önce gelmektedir.** Öte yandan eylemin acilliği bilimsel olarak neden etkili olduklarını açıklama imkanına sahip olmadan çok önce rastlantı sonucu keşfedilmiş empirik usullerin kullanılmasını gerektirir. Voltaire, sanatların çoğunluğunu sağlıklı felsefeye değil, mekanik bir içgüdüye borçlu olduğumuzu söylemekteydi. Ve o, sözlerine şunu ilave ediyordu: "Eğer kuramın kaldırıcıların kullanılmasından önce gelmesi gerekseydi iri bir taşı yerinden oynatabilmek için kaç asır geçecekti!" Aynı şekilde eğik düzlemin kullanılması da kuramdan birkaç yüz yıl önce ortaya çıkmıştır. Mimarının başlangıçlarından itibaren çok ağır kütleleri belli bir yükseklığe çıkarmak için onları eğik düzlemler boyunca itmek akla gelmiş ve aradan fazla zaman geçmeden eğim ne kadar yumuşaksa işin o kadar kolay olacağı fark edilmiştir. Bugün bile çoğu kez gücümüz bilimimizi aşmaktadır. Psikiyatrlar elektroşok teknikleriyle bazı me-

Biyolojik uyum zorunluluğu

lankolik hastaların durumunu iyileştirmektedirler, ama hiç kimse elektroşokun beyin üzerine etkisinin ne olduğunu tam olarak bilmemektedir. Nihayet politik eylem de hemen hemen empiriktir. İnsanlar yönetim teknikleri ortaya koymak için gerçekten bilimsel bir sosyolojinin kurulmasını bekleyemezler.

n 5. Bilim, tekniğin çağrılarına cevap vermek için meydana gelir

Bilim, teknik düzeyde problemlere cevap verir

Tarihsel bakımından pratik kuramdan, teknik bilimden önce gelir. Bilim, tekniği izler ve **bütün bilimlerin kaynağında pratik kaygılarla karşılaşılır**.

İlk matematikçiler, Mısırlı yer ölçümcüleri, "geometriciler", yani Nil'in taşmasından sonra toprak parçalarını yeniden paylaştırmaları gereken "toprak ölçümcüleri"ydi. Aynı şekilde aritmetik de ticaretten, alış verişi zorunluluğundan doğmuştur. "Hesaplar", önce-leri tüccarların kendileriyle öküzlerini veya koyunlarını saydıkları çakıl taşlarıydı.

Yunanlılarda ölçülemeyenlerin keşfine yol olan şey, fıçıların hacmini ölçme olmuştur.

Aynı şekilde XVI. yüzyılda matematikçileri zaman, hız, sınır kavramlarını analiz etmeye götüren şey, zemberekli saatlerin yapımı, askerlik sanatına topçuluğun girmesi, denizcilikteki ilerlemeler olmuştur.

Bilimsel araştırma ve sanayi

Bazı elkitablarında buhar makinesi, termodinamiğin ilkelerinin uygulamasının örneği olarak verilir. Oysa buhar makinesi, bilimsel **termodinamikten önce** ortaya çıkmıştır. Carnot, İngiltere'nin buharlı gemilerinin iyi işlemesine borçlu olduğunu düşündüğü denizlerdeki üstünlüğünü elinden almanın hayalini kuran yurtsever bir subaydı. Böylece o buharlı gemilerin verimini yükseltmenin yollarını düşünmeye başladı. Sıcaklıkla iş arasındaki ilişkiler üzerine kendi kuramını geliştirdi ve 1824'te çağdaş termodinamik bilimini temellendiren *Ateşin Hareket Ettirici Gücü Üzerine Düşünceler*'ini yayımladı.

Ekonomik, siyasal durumlara göre bilimsel ilerleme teşvik edilebilir veya engellenebilir. Örneğin, XIX. yüzyılda büyük metalurji sanayicileri bazen bilimsel araştırmayı engellemişlerdir. O zamanlar metalurji alanına, yeni tekniklerin gerektirebileceği pahalı yatırımlardan korkan korumacı ve tutucu bir burjuvazi tröstü hakimdi. Böylece bilgin Henri le Chatelier *Metalurji Dergisi*'ni yayımlamaya başladığında metal sanayiinin patronları mühendislerine onu desteklemeyi yasaklamışlardır.

Biyokimya alanında durum farklı olmuştur. Bu alanda o sıralar henüz büyük tröst yoktu. İmbikçiler, sirkeçiler, ipekçiler işyerlerinin kapılarını istediklerine açmakta özgürdüler. Bu uygun koşullar Pasteur'ün olağanüstü kariyerine çok yardımcı olmuştur. Pasteur, bira imal etme konusunda güçlüklerle karşılaşan üreticiler tarafından ziyaret edildiğinde, Lille üniversitesinde ders vermekteydi. Mayalanma problemi üzerine araştırmalarının hareket noktası bu ziyaret olmuştur.

n 6. Teknikle bilim arasındaki kesinti

Bilim teknikten ayrılmıştır

Ancak bilim, bilim öncesi doğal tekniğin basit bir devamından tamamen farklı bir şeydir. Bilim **önceleri üstü örtük bir şekilde bulunan usullerin açıklığa kavuşturulmasından** ibaret değildir. Şüphesiz bilimsel **neden** kavramı, kökeninde, açık bir şekilde teknik bir kavramdır, çünkü Maurice Pradines'in doğru bir şekilde belirttiği gibi neden, **"yapan şey"**dir. Ancak bilimle kendiliğinden içgüdüsel pratik arasında bir kesinti vardır. Bilim, ilkel tekniğe karşı mesafe alır, usullerini iyileştirmek üzere akılsal olarak onu analiz eder.

Maurice Pradines şunları yazmaktadır: "İnsanlar, bina yaparak mimar olmazlar. Daha çok yıkarak mimar olurlar. Ama bu analiz denen bir yıkım tarzıdır. Analiz, kaba yıkımın harabeye çevirdiği şeyleri öğelerine ayıştırmaktır. Analizde binanın sırrını, gücünü araştırmak için yıkmak söz konusudur."

Teknisyen zihniyeti bilimsel zihniyet haline gelirken **ani bir değişime** uğrar.¹ Gerçekten bilimsel çabayı harekete geçiren şey, her zaman tekniğin başarısızlıklarıdır. Teknisyen, pratik etkinliğine karşı koyan engellerle karşılaşır (Örneğin Floransa'lı su ustaları boş tulumalarda suyu 10.33 metrenin üzerine çıkaramamaktadırlar). Bilim adamı bu pratik engeller üzerinde düşünür, onları kuramsal problemler haline getirir. Galile, Toricelli artık kendilerine, "Suyu nasıl yukarı çıkartmalıyım?" diye sormazlar, "Su neden dolayı 10.33 metrenin üstüne çıkmamaktadır?" diye sorarlar. Başarıya erişen kendiliğinden bir etkinlik hemen hemen bilinçsiz olarak gerçekleşir. Bilincine varmayı, özellikle bilimsel bir problemin bilincine varmayı doğuran şey ise, her zaman başarısızlıklar, güçlüklerdir.

Ancak kısa bir süre sonra bilim adamı bilim adamı olarak problemleri onların kendileri için ortaya koymaya başlar. Artık bu problemleri doğurmuş olan pratik güçlükleri düşünmez. Teknisyen eylemde bulunmak istemekteydi, **bilim adamı ise her şeyden önce anlamaya çalışır**. Bilim, yalnızca tekniğin hizmetkârı değildir, o ayrıca bir bilme ihtiyacına, tamamen entelektüel bir merakla cevap verir. Bilim, çıkar gütmeyen düşüncenin planı olan kendi planında gelişmeye yönelir. Alain'ın dediği gibi, "Düşünce mesleklerden ayrılır ve şeylerin sırrını kendinde, kendi iç tartışmalarında arar".

*Bilim adamı,
eylemde bulunmak
değil anlamak ister*

Alain, teknisyen olacak çırakla bilim adamı olacak öğrenci arasında bir paralellik kurarak teknik zihniyetle bilimsel zihniyet arasındaki farkı çok güzel bir şekilde açıklığa kavuşturur. Atölyede düşünmek, fikirlerle ve şeylerle oynamak söz konusu değildir, çünkü alet acemiye yararlar. Aynı şekilde küçük bir katip de damgalı kağıt üzerinde hata yapamaz. Çırak özellikle denenmiş teknikleri taklit etmeyi öğrenir ve onun için araştırma ve yaratma söz konusu değildir. Oysa okulda durum tamamen farklıdır. "Problemi çözdükten sonra tahta silinir ve "Yanlış toplamalar kimseye zarar vermez". Yanlışın dünya bakımından, doğurduğu maddi bir sonuç bakımından önemi yoktur, yanlış yapan insan bakımından önemi vardır. Yanlış, üzerinde düşünmek ve dolayısıyla ileri gitmek için bir fırsattır. Öğrencinin etkinliği bir iş olduğu kadar oyundur, hatta işten çok oyundur ve hayatın dışında yer alan bu oyun, **eyleme ve somut olana karşı bir mesafe alan bilimsel oyunun ta kendisidir**.

7. Çıkar gütmeyen bilim teknikleri ilerletir

Çıkar gütmeyen bilim de kendi payına bazen bilim adamının kendisinin tahmin etmediği verimli pratik uygulamalar bulabilir. Hertz, elektromanyetik dalgaları keşfettiğinde buluşunun radyoyla yayın yapma pratik sonucuna yol açacağını tahmin etmemişti.

*Bilim
yeni teknikler
doğurur.*

Dünya kamuoyu, Méduse'ün kurtarma salının denizde batması olayı üzerinde yorumlar yaptığında Cauchy, Bilimler Akademisi'ne sanal sayılar hakkında bir muhtıra sunmaktaydı. Gazeteciler bu tuhaf hesapları, bu "soyutlama çılgınlığı"nı acımasızca dillerine do-

1 Marx içgüdüsel etkinlikten akılsal tekniğe geçişin önemi üzerinde ısrar etmiştir: "En beceriksiz bir mimarın en usta bir arı üzerine olan üstünlüğünün nedeni mimarın evi önce kafasında taşımasıdır."

ladılar. Kazaya uğrayan insanlara yardım için etkili teknikler ortaya konsaydı daha iyi olurdu! Kimse mühendislerin sanal sayıların sembolizmini alternatif akım olaylarına uyarlayacaklarını, matematikçilerin hesaplarının elektrik ile ilgili teknikleri ileriye götüreceğini, bunun ise diğer sonuçları yanında deniz fenerlerinin aydınlatmasını da iyileştireceğini tahmin etmemekteydi.

Aslında bilimin verimli dolambaçlı yolundan geçen zihin, pratik problemleri **akılsal ve çok daha etkili** bir biçimde ele alma gücüne sahiptir. Bilimden çıkan teknik, bilimden zaman bakımından önce gelen rutinlerden çok farklı olacaktır. Bachelard, bunun çok basit ve çarpıcı bir örneğini vermektedir: İnsanlığın XX. yüzyıla kadar kullandığı aydınlatma teknikleri her zaman aynı ilkeye dayanmıştır: Onlarda aydınlatmak için bir maddeyi yakmak söz konusuydu. XX. yüzyılda içinde akkor halinde bir telin bulunduğu ampulle birlikte gerçek bir devrim gerçekleşti. Bu kez **aydınlatmak için yanmayı engellemek** söz konusuydu. Gerçekten ampulde sadece asal bir gaz vardır. Ama bu teknik düzeneğin mümkün olması için yanma olayının bilimsel bilgisi zorunludur.

Tekniğin efendisi olan bilim

Bu safhada **bilim ve teknolojinin karşılıklı bağımlılığı açık bir biçimde kendini göstermektedir**. Teknisyen, bilimi pratiğe uyarlayan insan olmaktadır. Teknisyen, mühendis olmaktadır. Teknisyen teriminin kendisi sanayide özel bir anlam kazanmaktadır. O, mühendisin yardımcısı ve astına işaret etmektedir. Böylece "bilinmeyeni faydalı olana dönüştüren bilimin güzel zinciri"nde herkes kendi yerini bulmaktadır. Bilim adamı keşfetmekte, mühendis uyarlamakta, teknisyen gerçekleştirmektedir. Böylece bilim, teknolojinin efendisi olmuştur. Ancak teknolojinin de kendi payına bilime yaptığı hizmetler görmemezlikten gelinmemelidir.

8. Teknolojinin bilime yaptığı hizmetler

Laboratuvar sanayiye bağımlıdır

Aslında en saf bilim, teknikten yalnızca faydalı bir amaç peşinden koşmamasıyla ayrılır. Ama daha dar bir anlamda, bilimsel etkinliğin kendisi, **işlemsel** olması bakımından teknik bir şey olarak nitelendirilebilir. Formel mantığın kendisi bile bir ilkedden hareketle bir sonuç ortaya koyduğu için işlemseldir. Formülleri "sıkıştırılan", sembolleri birbirlerine dönüştüren matematik son derece işlemseldir ve öte yandan işlemlerinin bazısını teknik yapım harikaları olan hesap makinelerine emanet edebilir.

Madde bilimleri şüphesiz tüm deneysel tekniklerin işbirliğini gerektirir. Burada bir tanım, bir yapım, elle işlemedir. O, sıkı bir biçimde bir aletle ilişkilidir. Bir varsayımın doğrulanması teknik bir sorundur. Ustaca uyarlanmış maddi bir aygıt tasarlamak gerekir. **Laboratuvar, aygıtlarını imal eden sanayiye bağımlıdır**.

Uydular örneği

Bilim ve teknik arasındaki bu sıkı ilişkileri güçlü bir şekilde gösteren şey, bugün yapay uyduların fırlatılmasıdır. Daha önce kendinden itmeli aygıtlarla atmosferin yukarısı araştırılabilmektedir. Ama bu aygıtlara takılmış olan kaydedici aletler ancak çok kısa bir süreyle ve sadece belli bir noktada düşey doğrultuda gözlem yapabilmektedirler. Burada teknik imkansızlık, bilimsel gözlemlerin kapsamını sınırlamaktaydı. Birkaç yıl boyunca dünyanın etrafında dönme gücüne sahip olan yapay uydular, bütün bu güçlüklerin üstesinden gelmeye imkan vermektedir. Uygun kayıt aletleriyle donatılmış olan bu uydularla en değişik ve verimli gözlemler yapılabilmektedir. Diğerleri arasında şu imkanları sayalım: Çok uzak mesafelerden dünya üzerindeki bulut kitlelerinin incelenmesi, foto-sayaç

tüpler yardımıyla elektromanyetik ışıının incelenmesi, kozmik ışıının şiddet değişimlerinin incelenmesi

Tekniklerin gelişmesi hatta o zamana kadar kabul edilen bilimsel kavramların alt üst olmasına yol açabilir. Örneğin, bize sonsuz küçükler alanında işlemler gerçekleştirme imkanı veren **ölçü aletlerindeki gitgide artan hassaslık, gözlemde ölçek değişikliğine yol açar.** Bu, bilimsel düşüncede son derece verimli krizler yaratabilecek yeni alanların keşfine açılan bir kapı demektir. Böylece dünyanın, mutlak uzaya, esire (éther) göre hareketini ortaya koymak amacıyla Michelson ve Morley tarafından geliştirilen deneysel aygıt, einsteinci devrimin hareket noktası olmuştur. Eğer esir, yani mutlak referans uzayı, bir gerçekse, dünyanın kendi etrafında dönüşü yönünde gönderilen bir ışının saniyede 300.000 km artı x lik bir hızı (Burada x, dünyanın yörünge üzerindeki hızıdır), ters yönde gönderilen bir ışının ise saniyede 300.000 km eksi x lik bir hızı olacaktır. Michelson ve Morley'in farklı yönlerde yayılan iki ışını bir interferometrede toplamaktan ibaret olan tekniklerinin amacı, girişim saçaklarında okunabilir olan bu küçük farkı ortaya koymaktır. Michelson ve Morley'in aygıtı teknik olarak dünyanın gerçekteki yer değiştirme hızından on misli daha küçük bir hızı ortaya koyabilecek bir tarzda mükemmelleştirilmiştir. Sonuçta aygıt, iki ışın arasında en ufak bir hız farkını göstermemiştir. O zaman mutlak referans uzayı varsayımını bir kenara itmek ve tüm klasik Newton mekaniğini yeniden ele almak zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Ama deneyin olumsuz sonucunun bilimsel bir problem ortaya koymasının nedeni tam da Michelson ve Morley aygıtının ışık demetleri arasındaki çok küçük bir farklılığı değerlendirebilecek kadar hassas bir tekniği gerçekleştirmiş olmasıdır.

Daha hassas aletler gözlem derecesini değiştirir

Başka bir alanda, mikrofizik alanında, bilimsel kavramların alt üst olması yine olağanüstü hassaslıkta tekniklerin ortaya konmasıyla ilişkilidir. Örneğin, atom fiziğinde büyük bir güçle elektronları fırlatmak için kullanılan hızlandırıcıyı, betatron denilen parçacık hızlandırıcısını göz önüne alalım. Her elektron, ışığın hızına yakın bir hızla bir hızlandırıcının çevresi boyunca milyonlarca tur atabilir ve hassas bir biçimde bir hedef üzerine yansıtıp yönlendirilebilir. Einstein'ın dinamiğinin Newton'un dinamiği yerine geçirilmesini zorunlu kılan şey, bu tür hızları ölçme imkanı olmuştur. Newton için kitlenin bir sabit olmasına karşılık, Einstein'ın sisteminde kitle hızla doğru orantılı olarak artmaktadır.

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

Bu formül, v c ye doğru gittiğinde m 'nin sonsuza doğru gittiğini göstermektedir. Şüphesiz klasik aletlerle ölçülebilir orta boyuttaki hızlarda fark ihmal edilebilir bir farktır. Aletlerin hassaslığı m ile m_0 'ı birbirinden ayırmaya imkan vermez. Ama daha ince teknikler deney yapanı çok büyük hızları ölçmeye götürdüğünde Newton'un denklemleri artık yeterli olmamaktadır.

A N A F İ K İ R L E R

Mantıksal olarak tekniğin bilimin bir uygulaması olması gerekir. Bilim, doğayı değiştirmek, onu insani bir iradenin isteklerine uydurmak isterse de bu *istek* ancak bir bilgi aracılığıyla güce dönüşme imkanına kavuşmaktadır.

Aslında acil durumların etkisi altında bulunan teknik, zaman bakımından büyük ölçüde bilimden önce gelir. Bilimsel kimya ve biyolojinin doğuşundan çok önceleri insanlar tıpla uğraşmışlardır. Bilimsel kavramların zaman içinde yavaş yavaş oluşmasının nedenlerinden biri daha çok tekniğin başarısızlıkları ve bu başarısızlıkların ortaya çıkardığı sorunlar olmuştur.

Her şeyden önce *bilimsel etkinliğin insanlığın çok yakınlarda ortaya çıkmış bir başarısı* olduğunu anlamak gerekir. Fiziğin ortaya çıkmasından bu yana henüz üç yüzyıl geçmemiştir. Kimyanın iki yüzyıllık bir geçmişi vardır. Biyolojinin doğuşu ise sadece bir yüzyıl öncesine rastlamaktadır.

Bu kadar geç bir ortaya çıkışı nasıl açıklamak gerekir? Bunun nedeni bilimsel düşüncenin insan için doğal bir şey olmamasıdır. O, tarihin geç bir ürünüdür. Aristoteles iki tür cisim ayırt etmekteydi: kendiliklerinden yukarı doğru giden hafif cisimler (örneğin duman) ve kendiliklerinden aşağıya doğru hareket eden ağır cisimler (örneğin taş). Aristoteles'i burada kendiliğinden algı aldatmaktaydı. Ancak bununla kalmamaktadır. Aristotelesçi bilim-öncesi anlayışta maddi cisimler safça bir biçimde yuvalarına dönmeye çalışan insanlara benzetilmektedir (Yukarı, hafif cisimlerin "doğal yer"i, aşağı ağır cisimlerin "doğal yer"idir). Yerçekiminin artması taşın "aşağı doğru gitmeyi arzu etmesi" ve dolayısıyla "tavlanın kokusunu aldıklarında" hızını arttıran atlar gibi hareketini hızlandırmasıyla açıklanmaktaydı."

Çağdaş yerçekimi kavramının kazanılması bu "psikolojik yansıtma"nın bir yana bırakılmasını, cisimlerin boşlukta düşme deneyini, bir yasanın matematiksel olarak formüle edilmesini (artık cisimlerin *neden dolayı* düştüklerini değil, *nasıl* düştüklerini kendimize sormamızı) gerektirir. Bilimsel bir kavram hemencecik ilk deneylerle elde edilmez, o yavaş yavaş oluşur. Ayrıca o hiçbir zaman kendi başına, ayrı bir öge değildir, tüm bir kavramlar ağının bir parçasıdır. Newton'un yerçekimi kavramı, bize ne kadar basit görünürse görünsün, çoktan birbirine bağlı kavramlardan meydana gelen bir sistemdir (Belli bir noktada bir cismin ağırlığı, kitleyle yerçekimi vektörünün çarpılmasının bir ürünüdür). Bilim, araçsız deneyin bir yansıması değildir, aklın karmaşık ve sürekli bir yaratımıdır.

YORUMLAMA METİNLERİ

Bilimsel bilginin devrimci özelliğine ilişkin iki metin

Önce içinde akkor halinde telin bulunduğu elektrik ampulünün XIX. yüzyıla kadar bütün insanlık tarafından kullanılan tüm aydınlatma tekniklerinden nasıl ayrıldığını gösterelim. Bütün eski tekniklerde aydınlatmak için bir maddeyi yakmak gerekemekteydi. Edison'un ampulünde ise teknik ustalık, bir maddenin yanmasını engellemekte yatmaktadır. Eski teknik, bir yanma tekniğidir. Yeni teknik ise bir yanmama tekniğidir.

Bu diyalektiği kullanmayı bilmek için yanma hakkında hangi özel olarak *akılsal* bilgiye sahip olmak gerekir! Yanabilir maddeleri sınıflandırmakla, yanabilir şeyleri değerlendirmekle, yanmayı devam ettirebilir maddelerle ona uygun olmayan maddeler arasında ayırım yapmakla yetinen yanma konusundaki empirik bilgi artık yeterli değildir. Yanmayı engellemek için onun maddi bir gücün gelişmesi değil, bir bileşim olduğunu anlamış olmak gerekir. Oksijen kimyası yanma konusundaki bilgiyi tepeden tırnağa değiştirmiştir.

Edison elektrik ampulünü, yani *kapalı* lamba camını, fityalsiz lambayı, bir yanmama tekniği içinde yaratır. Ampul, lambanın alevinin hava cereyanıyla titreyip sönmelerini engellemek için yapılmamıştır, içindeki ince telin etrafında bulunan havayı korumak için yapılmıştır. Elektrik ampulünün sıradan bir lambayla ortak hiçbir yanı yoktur. Onların her ikisini aynı terimle (lamba) adlandırmaya imkan veren tek özellik, her ikisinin de karanlık bastığında odayı aydınlatmasıdır. Onları birbirlerine yaklaştırmak, karşılaştırmak, adlandırmak için lamba ortak hayata ilişkin bir davranışın konusu kılınır. Ama bu *amaç* birliği, amaçtan başka bir şey düşünmeyen için bir *düşünce* birliğinden başka bir şey değildir.

G. BACHELARD, *Uygulamalı Akılcılık*

Filozoflar fizik yasasının örneği olarak cisimlerin düşme yasasını vermeyi severler: Bütün cisimler düşer. Ancak onlar bu yasaya hayat veren çelişkiyi seyrek olarak açıklığa kavuştururlar. Evet, bütün cisimler, hatta düşmeyenler bile düşer. Uçma, inkar edilen bir düşmedir. Kapisli bir helezoni hareketle toprağa doğru inen ölü yapraklar dikey olarak düşerler. Sonbahar rüzgarları görünürde bu düşmenin dikeyliğini bozarsa da, bunlar doğru düşmenin derin yasasını keşfetmiş olan akılsal düşünce tarafından, eğik düşme görüntülerine rağmen, ilineksel şeyler olarak kabul edilirler. Basit bir cebir formülüyle ifade edilebilir olan düşmenin akılsallığı yeryüzündeki bütün cisimlerin hareketlerine kazınmıştır. Cisimlerin düşüşünün fenomenolojisinin büyük çeşitliliğini ağır cisimlerin düşme hareketinin fenomenolojisinin mutlak genelliğine çevirmek gerekir. Böylece düşmek fiili empirik dilden akılsal dile geçer. Düşmenin araçsız cephelerini bir yana bırakır bırakmaz fenomenal cephe numenine kavuşur. O akılsal problemlere, matematik problemlere yerini bırakabilir.

Böylece bilim, deneyin uzun ifadesi değildir. Onun kavramları, ilke olarak, dikkatini alginın sunduğu birbirinden ayrı nesnelere yönelten bir empirizmin kavramları değildir. Onların özelliklerinin ne olduğunu felsefi olarak ifade etmek için özel bir bilimin dokusunu oluşturan kavramlar arası ilişkilere ilerde tekrar döneceğiz. Şimdilik sürekli olarak ilk verileri eleştiriye tabi tutan temel bir düşünme aracılığıyla araçsız görüşlerin altında kalan kavramların kaplamasını belirleme çalışmasına işaret etmemiz yeterlidir. Özetle, empirizm apaçık olayların kaydedilmesiyle başlar. Bilim ise gizli yasaları keşfetmek için bu apaçıklığın geçersizliğini ilan eder. *Yalnızca gizli olanın bilimi vardır.*

G. BACHELARD, *Uygulamalı Akılcılık*

VARLIK FELSEFESİ (ONTOLOJİ)

ALTINCI BÖLÜM

Uzay, zaman, tarih

"Ey Zaman! Uçuşunu bir süre için durdur!", bir mutluluk anını ebedileştirmek için şair böyle haykırmaktaydı. Ama bu dilek gerçekleşemez ve hemen hemen düşünülemez. Bunu fark etmek için Alain'le birlikte şunu sormak yeterlidir: "Zaman, ne kadar zaman için uçuşunu durduracaktır?" Saf zaman, hesaba katılmaması imkansız olan bir şeydir.

Olaylarla dolu somut süreyi, örneğin dolu dolu geçmiş bir günü göz önüne alalım. Hayal gücümü kullanarak bu süreden, onu işgal eden sevinçleri, endişeleri ve olayları dışarı atabilirim. Bütün bu olayların meydana gelmediğini varsayabilirim. Ancak hayal gücümün ortadan kaldıramayacağı bir şey vardır: Zamanın kendisi, bütün bu cereyan eden olayların çerçevesi. Dahası var: Süre ne kadar boş ve olaylar bakımından ne kadar yoksulsa, zamanın gerçekliğini o kadar çok hissederiz ve o, o kadar çok üzerimize çöker. Dolu saatler çabuk geçer; buna karşılık sıkıldığımız saatler en uzun saatlerdir, çünkü onlarda artık saf zamanın kendisi vardır ve hiçbir şey ona karşı olan dikkatimizi dağıtmaz. İçinde hiçbir şeyin meydana gelmediği saatler bir türlü bitmek bilmez ve bu anlamda haklı olarak "Sıkılmak, saf zamanı hissetmektir" denmiştir.

Zaman gibi uzayı da göz önüne almamazlık edemem. Hayal gücümü kullanarak kolayca bir odadan bütün eşyalarını ve o odada bulunan insanları dışarı atabilirim. Ama uzayın kendisini ortadan kaldıramam. Somut süre gibi somut uzamı da soyutlama yoluyla yoksullaştırabilirim. Ama somut uzamın çerçevesi olan uzay, zaman gibi kendisinden kurtulma yönündeki bütün çabalarım karşı koyar. Zaman ve uzay, ortadan kaldırmam mümkün olmayan deneyimin verileridir. Onlar zorunlu bir tarzda benim evrenime bağlı görünmektedirler. Deneyimin bu değişmez çerçeveleri karşısındaki durumum nedir?

1. Uzay, zaman ve insani durum

n 1. Uzay ve zamandaki olumsal¹ durumum

Çoğu kez, örneğin bir sınav dosyasını oluşturmak için, adınızın arkasından nerede ve ne zaman doğduğunuzun sorulduğu fişler doldurmuşsunuzdur. Neden başka bir tarihte değil de o tarihte ve o yerde doğdunuz? Buna verebileceğiniz bir cevap yoktur. O tarihte ve o yerde doğmuşsunuzdur, o kadar. Siz *şimdi* ve *buraya* (hic ve nun) bağımlısınız. Bu özellikler, içinde bulundurduğu olumsallıkla ilgili olarak bu dünyada sizin durumunuzu belirler ve sizi çaresi olmayan bir tarzda sınırlandırır. Sizin aynı anda her yerde bulunma kabiliyetiniz yoktur. Örneğin, aynı anda hem Fransa'da, hem Çin'de yaşayamazsınız

1 Olumsal, zorunlunun zıddıdır. Zorunlu olan olmamazlık edemeyen, akılla zorunlu olarak çıkarsadığım şeydir. Olumsal olan ise bir nedeni olmaksızın, açıklaması olmaksızın bana verilmiş olan şeydir.

ve zamansal gerçekleşmenizin koşullarının üzerine çıkamazsınız, onları aşamazsınız. Ortaçağ'da yaşamanız veya 3000 yılına bir ziyaret yapmanız imkansızdır.

Ayrıca esiri olduğum bu uzay ve zaman benim için anlaşılabilir şeylerdir. Hayal gücüm onları sonsuz olarak tasavvur etmekten kendini alıkoyamamaktadır. Ama aklım bunu anlamamaktadır. Her zaman bir "sonra"yı ve "daha öte"yi farz edebilirim ve hayal gücüm Pascal'ın dediği gibi "her zaman doğanın önüne koymaktan bıkmadığı şeyleri tasarlamaktan bezmemektedir"dir (*Düşünceler*'in yazarının "korku" dediği budur). Öte yandan uzay ve zamanın "en zorba efendilerimiz" (Miguel de Unamuno) oldukları doğrusa da onların her biri karşısındaki durumumuz aynı değildir. Zaman karşısında köleliğimizin tam gibi görünmesine karşılık uzay karşısında belli bir özgürlüğe sahibiz. Jules Lagneau, "Uzay gücümün, zaman ise güçsüzlüğümün ifadesidir" demektedir.

2. Zaman karşısındaki güçsüzlüğüm

Zamanın
geriye
döndürülemezliği

Uzayın geriye döndürülebilir olmasına karşılık (Onu zıt yönlerde kat edebilirim ve başladığım yere geri dönebilirim. Örneğin, Paris'ten Lyon'a gidip tekrar Paris'e dönebilirim), zamanda geriye gidilemez. Zamanı ancak tek bir yönde katedebiliriz. Şu andan geriye gidemem, geçen yılı yeniden yaşayamam. Tersine sürekli olarak ondan uzaklaşıyorum, hatta onunla ilgili hatıram bile değişir, güzel bir görünüm alır. Zaman her şeyi kendisiyle birlikte alıp götürür, herhangi bir şeyi sabit olarak tutmama engel olur. Evrenin aralıksız değişmesine duyarlı olan Herakleitos ("Hiçbir zaman aynı ırmakta iki kez yıkanamayız"), zamanın, "şu dama oynamaktan hoşlanan çocuk"un yıkıcı kayıtsızlığını hissetmişti ve *Es-ki Ahit*'teki Vaiz kitabı üzüntüyle "deliler gibi bilgelerin de öldüğü"nü söyler. Proust, kalbimizin boşuna isyan ettiği zamanın bu trajik geriye döndürülemezliğinden herkesten fazla etkilenmişti. Uzun yalnızlık yıllarının arkasından hayatının sonuna doğru bir gece toplantısında hazır bulunduğu eskiden tanıdığı insanları o kadar değişmiş bulur ki maskeli bir baloya katıldığı izlenimine kapılır. Vals yapan o eski sarışın genç kız, şişman bir dul kılığına bürünmüştür; yerinde duramayan o eski genç teğmen, göğsü nişanlarla dolu, göbekli, beyaz saçlı bir albay olmuştur: "Ama onlar uzun zamandan beri kazanmış oldukları bu yeni başlardan, bir kez balo sona erdikten sonra, ellerini yüzlerini yıkayarak kurtulamazlar."

Bütün arzumuzla rağmen zamanın geriye döndürülemezliğini değiştiremeyiz. Proust, hatırlamanın büyüünün bazı özel anları tüm duygusal nüanslarıyla bize geri verebileceğini düşünmekteydi. Bu, **duygusal bellek kuramıdır**. Fakat gerçekte yaşamış olduğumuz şekilde geçmiş bellek aracılığıyla bütünüyle asla bulamayız. Çünkü onu hatırlamamız, şu anda içinde bulunduğumuz şeye bağımlıdır ve hatıralarımız da bizimle birlikte değişir. İnsan yüreğinin zamanın geriye döndürülemezliğini reddedişinin bir diğer işaretini, **ebedi dönüş efsanesinde** bulmaktayız. Stoacılar, birkaç bin yıllık bir dönemin sonunda her şeyi içine alacak evrensel bir yangının arkasından zamanın tüm akışının aynı olaylarla tekrar başlayacağına inanmaktaydılar. Nietzsche de evren tarihinin, her olaya ait binlerce ayrıntıyla birlikte, sonsuz olarak yeniden tekrarlanacağını düşünmekteydi: "Şu anda yaşadığın ve geçmişte yaşamış olduğun şekilde bu hayatını bir kez daha, sayısız kez daha yeniden yaşamak zorunda kalacaksın. Her acı, her zevk, her düşünce, her inleme yeniden sana dönecek; şu örümcek, ağaçların arasındaki şu ay ışığı, şu an, kendin dahil hayatında sözle anlatılamaz büyük veya küçük ne varsa hepsi aynı düzen, aynı sıra içinde geri dö-

necek. Varoluşun ebedi kum saati yeniden alt üst olacak ve sen, toz zerrecikleri arasında bir toz zerreciği olan sen de onunla birlikte havaya savrulacaksın."

Belki bu efsaneye esin kaynağı olan şey, şairlerin çoğu kez insani zamanın geriye döndürülemezliği karşısına koydukları doğanın zamanının görünüşteki geriye döndürülebilirliğidir: Benim yavaş yavaş yaşlanmama karşılık, ilkbahar her sene geri gelmektedir. Ama bu sürekli gençleşme, ancak görünüştedir; çünkü bitkiler, dünya, yıldızlar da yaşlanmaktadır. Gerçekte zaman, basit bir ritm, aralıksız olarak aynı yerlerden geçen dairesel bir yarış pisti gibi göz önüne alınamaz. Zaman, Platon'un *Timaios*'ta olmasını istediği gibi "değişmez ebediliğin hareketli imgesi" değildir ve geriye döndürülemezliği onun ana özelliği olarak kalmaktadır.

Zamanın geriye döndürülemezliği karşısındaki trajik güçsüzlüğüm hem beni geçmişimin karşısına koyan deneyimlerimde, hem geleceğe doğru yönlendiren deneyimlerimde kendisini göstermektedir. Pişmanlığın doğurduğu acı, geçmişle ilgili güçsüzlüğümü açığa vurmaktadır. Geçmişte özgür bir biçimde bir seçim yaptığım duygusuna sahibim. Çünkü başka türlü davranma imkanım vardı. Fakat artık bir şey yapamam, olan oldu. Önümde bulunduğunda sadece bir tasarı olan ve kendisini özgür bir biçimde gerçekleştirdiğimi düşündüğüm eylemim, bugün artık geriye döndürme imkanım olmaksızın gerçekleşmiştir. Zamanın zalim büyüyle o, benim kaderim olmuştur. Özgürce yaptığım bir eylem, geçmişte kalan bir eylem olurken, benim için bir kadere dönüşmüştür.

Pişmanlığın doğurduğu acıya, gelecek söz konusu olduğunda, beklenen şeyin yol açtığı işkence karşılık olmaktadır. Zamanda her şey aynı hızla yolculuk eder ve ben, yarınki randevumdan beni ayıran saatlerin akışını hızlandıramam. Ayrıca onu yapmak elimde olsa bile, yapmaktan pişman olabilirim, çünkü o hayatımı kısaltacaktır.¹ Jankélevitch şöyle yazmaktadır: "Bu kadar kısa yıllar nasıl olup da bu kadar uzun günlerden meydana geliyor?" Sonuçta, gelecek beni korkutmaktadır, çünkü benim ölümümü içinde bulundurmaktadır. "Bir adam doğduğu anda, ölecek kadar yaşlıdır" der Martin Heidegger ve ölüm tehlikesi benim bütün mümkünlerimin ufkunda kendini göstermektedir. Kontes Anna de Noailles'in şu çok güzel mısralarda ifade ettiği şey de budur:

"Asıl sahip olduğumuz bizi bekleyen işler
Ben şimdiden ölüyüm madem ki ölüm beni bekler."

3. Uzay karşısında gücüm

Yukarıda gösterdiğimiz gibi zamana gücüm yetmemesine karşılık uzay üzerinde etkili olabilirim. Varoluşumun kendisiyle karışan zamana sözümün geçmemesine karşılık, uzaya, dışımda bulunan şeye sözüm geçer. Gabriel Marcel'in diliyle söylemem gerekirse "Ben zamanım", ama uzaya "sahibim". Zamanın varoluşsal "sır" olmasına karşılık uzay nesnel "problem"dir. Yunanca'da *problema*, Latince'de *ob-jectum*, öne konulan şey anlamı-

Uzay
bilimsel
nesnellığe
izin verir

1 Anatole France, bu konuyla ilgili olarak ilginç bir doğu hikayesi anlatmaktadır. Bir çocuk gökten gelen bir cinden hayatının sıkıcı anlarını kısaltma "ayrıcalığı"nı elde eder. İlkokulda sadece teneffüsleri yaşar ve zamanın akışını hızlandırır. Sonra sevdiği kadınla evlenmek için, daha sonra çocuklarının daha çabuk büyümelerini görmek için, daha sonra emekliye ayrılabilmek için, nihayet tatsız bir yaşlılık hayatından kurtulmak için cinden zamanını kısaltmasını ister. Sonunda toplam olarak ancak birkaç gün yaşamış olduğunu görür.

na gelir. Uzay, problemler ve tekniklerin özel yeri, özel alanıdır; çünkü uzay, önümde bulunan şeydir. Uzaya bakabilirim, onu bölebirim, ölçebilirim (Ölçmek, belli uzunluktaki bir doğru parçasını uzunluğu belirsiz doğru parçalarıyla karşılaştırmaktır). Tekniklerin etkililiği nesnelerin uzayda yer değiştirmelerinden başka bir şey midir?¹ Bilimin ancak araçsız deneyin verilerini uzaya aktararak evreni ifade etme ve fethetme başarısına erişmesi dikkate değerdir. Bilimde, örneğin, ağırlığa ilişkin öznel ve belirsiz kas duyumu, yerini, terazinin ibresinin kadran üzerindeki durumuna bırakır. Organizmamın ortamla son derece karmaşık ilişkisini ifade ettiğinden (Çünkü organizmamın kendisi bir sıcaklık kaynağıdır ve ben sıcaklığı iletebilme özelliklerine göre şeyleri sıcak veya soğuk bulurum) ötürü bulanık ve aldatıcı olan sıcaklık duyumunun yerini, termometrenin okunması, yani veri olan bir ortam içinde bir alkol veya cıva sütununun genişlemesine ilişkin görsel değerlendirmeye ve bu genişlemenin derecelendirilmiş bir cetvel üzerinde ölçülmesi alır. Aynı şekilde elektrik bilimi, elektrikle ilgili ilkel duyularımızı ihmal ederek uzayda görülebilir ve ölçülebilir etkileri (terazi yardımıyla ölçülen elektrolizin ürünleri olan galvanometrenin ibresinin yer değiştirmeleri) meydana getirmek üzere elektriği kullanan teknikler sayesinde gelişmiştir. Zamanın kendisine de aynı şekilde, yani onu uzaysal alana aktarmak suretiyle hakim olabiliriz. Bu bilimsel olarak zamanı uzaya indirgeme problemi, felsefede özel bir öneme sahiptir ve tüm dikkatimizi üzerinde toplamalıdır.

4. Zamanın uzaylaştırılması

Zamanın uzayla ölçülmesinden daha sıradan bir şey yoktur. Yoldan geçen birine "Benediye binası daha uzak mı?" diye sorduğumda, bana aralarında bir ayrım yapmaksızın "Beş dakika ileride" veya "Üç yüz metre ileride" diye cevap verilir. Bilimsel olarak zamanı ölçmek, hareketinin muntazam olduğu kabul edilen bir cismin katettiği bir uzayı, örneğin bir saatin kadranı üzerinde ibrenin katettiği uzayı ölçmek demektir. Bir duvar saati, sabit kabul edilen periyodik bir olayın tekrarlanmalarını (bir sarkacın salınımlarını, bir zembereğin gerilimini, bir kuarsın titreşimlerini) kaydeder ve çeşitli sağlam saatlerin uyuşması pratikte onların hareketlerine olan güvenimizi teyit eder. Ancak uzay tarafından ölçülen bu soyut ve muntazam zaman, Bergson'a göre, gerçek zamanın, bilinç tarafından yaşanan sürenin doğasını çarpıtmaktadır. Uzay ve zamanın ürünü olan bu "kıрма kavram", yani duvar saatlerimizin evcilleştirilmiş zamanı, özgür ve vahşi olan doğal zamana, niteliksel olan, ölçülebilir olmayan, sevincimizin ritmine göre hızlanan, üzüntümüzün temposuna göre yavaşlayan yaşanan süreye ihanet etmektedir. Hepimiz, her ikisi de aynı şekilde ölçülmesine, diyelim saat tutulduğunda bir buçuk saat olarak ölçülmesine karşılık heyecanlı bir filmin, psikolojik olarak, sıkıcı bir konferanstan daha kısa sürdüğünü biliriz. Bergson için bilinç tarafından yaşanan zaman, salt niteliksel bir değişmedir; o, ölçüye gelmez, birbirinden ayrı ve yan yana dizilen anlardan oluşmaz. Tersine o batan bir güneşin renkleri veya bir şarkının notaları gibi birbiriyle birleşip kaynaşan anların organik birliğidir: "Tamamen saf olan süre, benimiz kendini yaşamaya bıraktığında, şimdiki halle daha önceki haller arasında bir ayrım yapmaktan kaçındığında, bilinç hallerimizin birbirini izleyişinin almış olduğu şekildir. Bunun için benimizin tümüyle geçen duyum

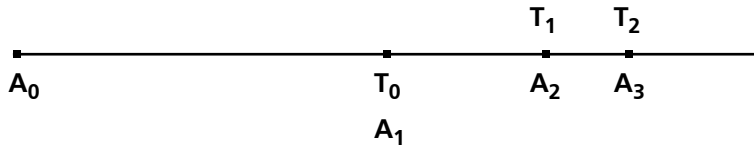
*Bergson'a göre
zamanın
indirgenemezliği*

1 Uzay, gücü ifade eder. Emperyalist çılgınlık her zaman yaşama alanı talebiyle birlikte bulunmaz mı? Aynı şekilde yenilen fatih topraklarının, yani "uzay"ın azaltılmasıyla cezalandırılır. Napolyon, yenilgisinin sembolü olarak küçük Sainte-Hélène adasına sürgün edilmiştir.

veya izlenim içinde kaybolmasına ihtiyaç yoktur, çünkü bunu yaptığı takdirde o devam etmekten kesilir. Onun daha önceki halleri unutmamasına da ihtiyaç yoktur. Bu halleri hatırlarken bir noktayı başka bir noktanın yanına koyar gibi bu halleri şimdiki halin yanına koymaması, bir şarkının notalarını hatırladığımızda olduğu gibi onları bu halle birleştirip kaynaştırması yeterlidir." Ancak (pratik ihtiyaçlardan dolayı) doğal olarak dışa dönük olan zihnimiz, geometrik uzaydan (nesneleri çözümleme ve onlar üzerinde etkide bulunmaya mükemmel bir şekilde imkan veren çerçeveden) yakasını kurtaramaz ve haberimiz olmadan bu uzayı, hallerin birbirlerini izlemesine ilişkin bu tasavvurun içine dahil eder. Bilinç hallerimizi artık birini diğerinin içinde değil, diğerinin yanında algılayacak bir tarzda yan yana koyarız. Kısaca zamanı uzaya yansıtırız, süreyi uzam olarak ifade ederiz ve anların birbirlerini izlemesi, parçaları birbiri içine girmeksizin, birbiriyle kaynaşmaksızın birbiriyle temas halinde olan sürekli bir doğru veya zincir biçimini alır (...) Saf süre, sayıyla en ufak bir benzerlik göstermeksizin birbiriyle kaynaşan, belirli kenar çizgileri olmaksızın birbiri içine giren niteliksel değişimlerin birbirlerini izlemelerinden başka bir şey değildir. Saf süre, saf olarak ayrı türden değildir (...) Süreye, en ufak bir eş türden olmayı yükler yüklemeyiz, gizlice uzayı ortaya atmış oluruz." Zaman veya daha doğrusu süre, Bergson'a göre, şeylerin yüzeyinde yer alan soyut bir boyut değildir, benim iç hayatımın gerçek, somut hareketidir. Gerçek değişme, süre ve hayat olduğu için hareket, özü itibarıyla uzaya yabancıdır.

Hareketi yalnızca katedilen uzaydan hareketle göz önüne almak, Elea'lı Zenon'un paradokslarının gösterdiği gibi onu anlamayı kendimize yasaklamaktır. Zenon, hareketin imkansızlığını kanıtlamak iddiasındaydı. Dikotomi kanıtı (kelime, "ikiye bölme" anlamına gelmektedir) hareket eden bir cismin belli bir noktaya varmak için önce gidilecek bu mesafenin yarısını, sonra geri kalan mesafenin yarısını, sonra geri kalanın yarısını vb. katetmek zorunda olduğuna ve bunun böylece sonsuza kadar gideceğine işaret eder. O halde kuramsal olarak tüm mesafe hiçbir zaman kat edilemez. "Akhilleus ve kaplumbağa" kanıtı çok meşhurdur. "Tez ayaklı" Akhilleus kendisine belli bir avans vererek bir kaplumbağayla yarışır. Akhilleus bir A_0 pozisyonundan hareket eder. Kaplumbağa aynı anda daha ilerideki bir T_0 pozisyonundan yürümeye başlar. Kaplumbağanın hızının Akhilleus'ununkinden on defa daha az olduğunu varsayalım. Zenon, Akhilleus'un kaplumbağayı hiçbir zaman yakalayamayacağını ileri sürer.

Elealı Zenon'un paradoksları



Akhilleus, kaplumbağanın hareket noktası olan T_0 a geldiğinde, kaplumbağa, Akhilleus'un biraz önce katetmiş olduğu mesafenin tam olarak onda biri kadar ondan önde bulunur. Akhilleus bu yeni T olacaktır. Akhilleus bu yeni T_2 noktasına geldiğinde, kaplumbağa bu kez T_1 - T_2 arası noktasına ulaştığında kaplumbağa T_0 - T_1 mesafesinin onda birine eşit yeni bir uzaklığı katetmiş, mesafenin onda birine eşit bir uzaklığı geride bırakmış olacaktır. Akhilleus bir önceki sefer kaplumbağa tarafından işgal edilmiş olan her noktaya vardığında, kaplumbağa, Akhilleus'un geçtiği mesafenin onda birine eşit bir avansı koru-

yacaktır. Uzay sonsuza kadar bölünebilir olduğu için kaplumbağa her zaman sonsuz küçük bir avansı koruyacaktır. Elea'lı Zenon en basiti ok kanıtı olan iki kanıt daha ortaya atmaktadır. Bir hedefe doğru atılmış olan ok, yolculuğunun her anında uzayın belli bir noktasını işgal ettiğinden ötürü hareketsizdir. Zenon neden bu tür saçmalıklar üzerinde durmaktadır? Çünkü o, somut sürede yaşanan hareketi, bu hareketin uzaydaki yörüngesiyle karıştırmaktadır. Gerçekten hareketi ölçmeye yarayan uzay, sonsuza kadar bölünebilir. Ama hareketin kendisi, yani yaşanan süre, bölünemez. "Kısaca harekette ayırt edilmesi gereken iki öge vardır: Katedilen uzay ve onun kendisi aracılığıyla katedildiği eylem; birbirini izleyen durumlar ve bu durumların sentezi. Bu öğelerden birincisi eş türden bir niceliktir, ikincisi ise (...) bir niteliktir."

n 5. Tümdengelimsel akıl ve somut süre

*Çıkarsamak,
zamanın varlığını
inkar etmektir*

Bergson'a göre yaşanan, niteliksel, ayrı türden, somut süre, uzaysal dışsallıkların taleplerine göre pratik ihtiyaçların biçimlendirdikleri analitik ve tümdengelimsel kavrayışın dışında kalır. Tümdengelim zamanın inkarı olduğunu göstermek kolaydır. Bir önermeyi başka bir önermeden çıkarmak, matematikte olduğu gibi ustaca yerine geçirmeler yoluyla, bu ikinci önermenin birinciye özdeş olduğunu, onunla aynı şeyi söylediğini (bu iki önerme, totolojiktir) göstermektir. A'nın B'ye eşit olduğunu, B'nin C'ye eşit olduğunu varsayarsam, A'nın C'ye eşit olduğunu söyleyebilirim, çünkü bu son önerme, temelde, ilk iki önermeyle aynı şeydir. Geleceği şimdiden çıkarmak; geleceği şimdiye özdeş kılmak, şimdinin çözümlemesinde geleceği keşfetmek, geleceği gelecek olarak inkar etmek, üçgenin iç açıları toplamının daha önce gelen teoremler, tanımlar ve postülatlarda içerilmiş olduğu gibi geleceğin şimdide içerilmiş olduğunu söylemektir. O halde aklın ideali, Emile Meyerson'un iyi bir biçimde gördüğü gibi, eseri nedene indirgeyerek, eseri tümüyle nedene özdeş kılarak zamanın geriye çevrilemezliğinden kurtulmaktır: "Açıklamak, özdeşleştirmektir." Burada mantıksal özdeşlik kronolojik ardarda gelişin yerini almaktadır. Ancak bilimin, eserleri tümüyle nedenlere indirgemeye ve evrende birbirini izleyen olayları kendi aralarında birbirlerine özdeş kılmaya muvaffak olması durumunda gerçek her türlü güvenilirliğini kaybeder ve Var olan, Bir olana feda edilmiş olur. Bu durumda evrende gerçek anlamda hiçbir şey meydana gelmemiş olur. Bu, "akozmizm"dir. Dünyanın var olduğunu kabul etmek ise tersine her olayın kendi değeri, kendi ağırlığı, kendi rengi olduğunu, tümüyle yeni bir şey olduğunu, herhangi bir ilkedan bütünüyle çıkarılamayacağını görmektir. Varlık, sürekli olarak yeniliklerin fışkırması, süredir. Fakat dünyanın zamansal varoluşu için ödenmesi gereken fiyat da onu bütünüyle açıklamanın imkansızlığıdır. Klasik bilim ancak zamanı feda ederek, zamanı yalnızca gerçeğin basit bir boyutu olarak oluşturabilmiştir. Böylece astronomi -göksel hareketlerin yasalarının bilgisinden hareketle- zamansallığı uzayda yer değiştirmelere indirgediği için kesin öngörülerde bulunur. Ama zamansal gerçekliğin keşfi, her zaman, tümdengelimsel özdeşleştirme idealine bir sınır getirir. Örneğin, madde bilimlerinde, maddenin korunması ilkesi enerjinin azalmasıyla çatışma içinde bulunur (Enerji ısıya dönüşür. Ancak bu durumda o artık tam olarak işe dönüşmez). Biyolojide cansız maddeden hayatın kendisine geçiş bir yana, ceninden yetiştikine geçiş, ilkel ana formların daha karmaşık formlara evrilmesi, kısmen indirgenemez bir oluşu açığa vurur gibidir (Yetişkini ceninden, insanı amipten bir sonuç olarak çıkaramayız). Burada zaman, şeyleri aşmaktadır. O, varoluşun ta kendisidir. Sonra gelen, her zaman kendisine bağımlı olduğu, ancak kendisine indirgenemediği önce geleni zenginleş-

tirmektedir. Aynı şekilde insanların tarihi, somut olayları tam olarak açıklanabilir, dolayısıyla öngörülebilir olmayan canlı bir oluş olarak ortaya çıkmaktadır. Bu olgudan hareketle Bergson gibi "zihnin özelliğinin doğal olarak hayatı, yani süreyi anlamama olduğu" sonucuna mı varacağız? Ancak bir mantık biçiminin güçsüzlüğüyle aklın tümüyle güçsüzlüğünü birbirine karıştırmamalıyız. Klasik tümdengelimsel mantığın işe yaramadığı yerde diyalektik bir mantık başarılı olabilir. Diyalektik, totolojik analizle değil, aşılın çelişkilerle çalışır. "Şeyleri ve kavramları bağlantılarında, karşılıklı eylemlerinde ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan değişimde, yani onların doğuşları, gelişmeleri ve ortadan kalkmalarında göz önüne alan" bu yöntem, oluşun kendisinin yasalarını kavramaya çalışır. Karşıtların zıtlığı ve çözülmesiyle çalışan diyalektik, oluşun özelliği olan çelişkileri, karşılıklı etkileri ve sıçramalara dayanan ilerlemeyi anlamaya çalışır. Onda düşünce artık özdeşten özdeşe değil, tezden antiteze ve senteze doğru ilerler. Öte yandan bu üçlünün de hareketli oluşa, bir öncekine benzer bir ritm ve süreç değişmezliğini soktuğu doğrudur ve burada da özdeşlikleri yeniden bulma yönünde bir çabanın varlığını görebiliriz.

Oluş ve diyalektik

6. Yeni bir paradoks: Zamanın üç anı

Aristoteles, zamanı "önce-sonraya göre hareketin sayısı" olarak tanımlar. Gerçekten önce ve sonra ayrımı zamanla ilgili deneyimde temel olan şeydir. O, geçmiş-şimdi-gelecek anların (bu dünyada hiçbir varlığın kendisinden kaçamadığı) geriye döndürülemez bir biçimde birbirlerini izlemesidir.

Ancak zamanın bu üç anından bana gerçekten sadece bir tanesi veri gibi gelmektedir, sadece bir tanesi benim tarafımdan tartışmasız olarak gerçekten yaşanıyor gibi görünmektedir. Bu, içinde bulunduğumuz an, şimdidir. Eğer iyi düşünürsek, biz hiçbir zaman şimdiden kurtulamamaktayız. Şüphesiz gelecekle ilgili endişemiz bir olgudur. Geçmişte meydana gelen, artık geriye dönülmesi mümkün olmayan bir olayla ilgili pişmanlığımız bir olgudur. Geçmişte uğradığımız alçaltıcı bir muamelenin hatırasının yarattığı öfkemiz bir olgudur. (Leon Bloy "Acı, geçer, ama acı çekmiş olma asla geçmez" demektedir). Ancak bu olgular, **şu andaki olgulardır**. Gelecekle ilgili gerçek olan şey, onun olacağıdır. Geçmişle ilgili gerçek olan şey, onun olmuş olmasıdır. Geçmiş ve geleceği gerçeklikleri bakımından göz önüne almaya çalıştığımızda, onların tüm anlamlarını şu andaki düşüncelerimizde bulduklarını görmekteyiz. Aziz Augustinus'a, "Üç zaman vardır: Geçmişin şimdisi, şimdinin şimdisi, geleceğin şimdisi" dedirten şey, buydu. Epikürosçu bilgeliğin özü, etkisine uğramak durumunda olduğumuz şeyin sadece şimdi olduğu, buna karşılık her türlü hakiki varlıktan yoksun olan geçmiş ve geleceğin (Çünkü onlardan biri artık var değildir, diğeryse henüz var değildir) ise gerçeklikler değil, sadece kanılar olduğunu ilan etmekten ibaretti. Epiküros'a göre gerçek olan tek acı, içinde bulunduğumuz anda yaşadığımız fizik acıdır. Yarınla ilgili korkumuz, hayal gücünün ürünü olan bir korkudur, dolayısıyla son çözümde hayali bir korkudur. Epiküros'a göre bunun en iyi örneği ölüm korkusu, ölüm geleceğe ait bir şey olduğu için özellikle en saçma olan korkudur. Ben duygu ve düşünce sahibi canlı bir varlık olarak var oldukça, ölüm yoktur; ölüm olduğu zaman ise artık ben var değilim.

Sadece şimdi vardır...

O halde **bir anlamda var olan sadece şimdidir**. Ama aynı şekilde **var olmayanın da yalnızca şimdi denen şey olduğunu** savunabilirim (Sözünü ettiğimiz **paradoks, zamanın akıl-dışılığı** dediğimiz şey budur). Şimdi dediğimiz şey nedir? Üzerinde birazcık düşün-

...Ancak onu yakalamak imkansızdır

mem bana şimdi dediğimiz şeyin özelliği var olmama olan iki ana ayrıştığını göstermektedir. Bu anlardan birincisi tam biraz önce cereyan etmiş olan şeyin anıdır, ikincisi tam biraz sonra cereyan edecek olan şeyin anıdır. Tam biraz önceki geçmişle tam biraz sonraki gelecek arasında şimdi nerede bulunmaktadır? Biraz önce zamanın tek gerçekliği olduğunu kabul etmek istediğimiz şimdinin, üzerinde düşünülünce kavranılamaz bir varlık, matematik bir nokta, varoluşsal genişliği olmayan salt bir uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'in analizine göre zaman, iki yokluğa, olmuş olan bir yoklukla olacak olan bir yokluğa ayrılan bir varlıktır. Aristoteles, zamanın bölünebilir olduğunu söyler. Ancak onun bazıları geçmişte bazıları gelecekte olan parçaları var değildir. Zaman bir varlık mıdır, yoksa yokluk mu? Aristoteles'in sıkıntılı cevabını anlıyoruz: "Zaman ancak eksik ve karanlık bir varlıktır."

7. Bilincin hakim olduğu zaman

Zamanın niçin "güçsüzlüğümün ifadesi" olduğunu gördük. O, aralıksız olarak elimizden kaçan şey, aynı zamanda benim kendi varlığım ve her an beni kendimden ayıran şeydir. Ancak tümüyle oluşun kölesi gibi de görünmüyorum. Eğer tümüyle sürenin akışına kapılmış olsaydım onun geçtiğinin bilincinde olmazdım. Denizde akıntıya yakalanmış ihtiyatsız bir yüzücü, eğer geriye bakmazsa, kumsaldan hızla uzaklaştığını fark etmez. Ama ben zamanın aktığının farkındayım, zamanı düşünürüm, zamanın farklı kısımları arasındaki bir ilişkiyi kavrarım ve bu ilişki onların hiçbirine ait olamaz. Leon Brunschvicg şöyle demekteydi: "Zamanı ele alan yargılar, zaman dışı yargılardır." Hem zaman içinde bir bilinç, hem de zamanın bilinci olduğumdan hiç olmazsa kısmen zamanın elinden kurtulduğumu ve ona hakim olduğumu söyleyebilirim. Eğer tümüyle zamana yakalanmış olsaydım zamansallığının tek boyutu içinde bulunduğum an, "şimdi" olurdu. Geçmiş artık, gelecek henüz var olmadığı için varoluşum tam olarak her anla bir düşer ve hiçbir zaman zamanın bilincine sahip olmazdım. Oysa gerçekte oluşun akışı karşısında bir mesafe almaktayım ve bir anlamda şimdiden hiçbir zaman kaçamamaktaysam da bir başka anlamda sürekli olarak onun dışına çıktığımı söyleyebilirim. Yaptığım ve yapacağım şeyi düşünürüm. Martin Heidegger'in sözünü ettiği endişe ve düşlerini geleceğe yansıtan, her zaman kendisinden biraz önde ve geçmişini hatırlayabildiği için biraz arkada olan şu "uzaklıkların varlığı"ym. Her neyse, insan hiçbir zaman kesin olarak kendisiyle bir düşmez, hiçbir zaman kendi çağdaşı değildir. Günümüz felsefesi bu betimlemeleri çok geliştirmiştir ve çoğu kez onlardan zamansallığın insani gerçekliğin kendisi olduğu sonucunu çıkarmıştır. Benimsediğimiz kendi akılcı pozisyonumuzdan bakarsak, daha çok zamanın bilincine varmamızın zihnimizle zamanı aşmamızı ifade ettiği ve onun bizde düşünme ve akıl boyutumuzu ortaya koyduğunu söyleyeceğiz. Daha önce gördüğümüz gibi bir anlamda **ben zamanım**, ama bir başka anlamda ben **zamana sahibim**. Başka deyişle benim davranışım mekanik olarak çevremdeki uyarıcılar tarafından belirlenmemektedir. Düşünme, birçok imkanı göz önüne alma, tepkilerimi erteleme özgürlüğüne sahibim. Varlığımı, zamanın farklı anlarını hesaba katarak düzenleyebilirim ve bunu yapmamın nedeni bende bir ölçüde her şeyin akışının dışında kalan bir düşünme ve sentez ilkesinin bulunmasıdır. Siz, "Ben çok değiştim" dediğinizde bile bu değişimleri bir aynı "ben"in birliğine gönderdiğiniz için sizde her şey değişmemiştir.

Bu analizi derinleştirmek istersek, zamanın bilincine varılmasının onun farklı anlarına aynı değeri vermek anlamına gelmediğini görürüz. Gerçekten her zaman bilinci, geleceğe

*Zamanda bilinç
ve zamanın bilinci
olarak insan*

dayanır. Şu andaki tüm eylemlerim ancak göz önüne aldığım gelecekle ilgili bir anlama sahiptir. Yazdığım şu sayfa, bir dükkandan yaptığım alışveriş, buzdolabına koyduğum et de aynı şeye tanıklık ederler. Eğer yarım saat içinde öleceğimden emin olsaydım veya yarım saat içinde dünya üzerinde benim eylemlerimi devam ettirecek ve onlara bir anlam verdirecek tek bir insanın kalmayacağından emin olsaydım, bu yaptıklarımı yapmazdım. Geçmişin kendisi de ancak gelecekle ilgili tasarılarımdan hareketle anlam ve değer kazanır. Bu durum sadece her birimizin kişisel belleği için değil, her toplumun şu andaki özelemleri doğrultusunda inşa ve tasavvur ettiği şekilde geçmiş tarihi için de söz konusudur.

O halde zamana ilişkin bilincim eylemin hizmetinde görünmektedir ve burada daha önce insanın zaman karşısındaki güçsüzlüğü konusunda teklif ettiğimiz analizleri biraz daha inceltmemiz gerekmektedir. Şüphesiz zaman geriye döndürülemez ve yapmış olduğum bir şeyin yapılmamış olmasını sağlayamam. Ama bu geçmişin bilincine vararak ona yeni bir anlam verebilirim ve gelecekle ilgili ondan dersler çıkarabilirim. Kısır pişmanlık acısının ardından verimli pişmanlık gelir ve ilk güçsüzlük özgürlüğe dönüşür.¹

2. Klasik bir problem: Zaman gerçek midir, yoksa zihinsel mi?

Felsefi problemler ve kuramların tarihi, geleneksel olarak şu soruyu içinde bulundurmaktadır: "Uzay ve zaman şeylerin içinde mi bulunur, onlar nesnel gerçeklikler midir, yoksa basit olarak insan zihninin şeyler arasında tasarladığı ilişkiler, dünyaya ilişkin özel tasarım biçimleri midir?" Birinci çözümü benimseyen kuramlar realist, ikinci görüşü savunan öğretiler ise idealist olarak adlandırılırlar.

n 1. Klasik realist kuramlar

Descartes'ın kuramı tamamen realisttir. Zaman, ona göre, birbirinden bağımsız anların birbirini izleyişidir. Uzaya gelince o, cisimlerin özünü, maddi tözün kendisini oluşturur. Descartes maddeyle ilgili olarak şunları söyler: "Maddenin uzamının veya uzayda yer kaplama özelliğinin bir iline değil, onun gerçek formu ve özü olduğunu düşünüyorum" (Uzay, töz olarak alındığı için Descartes'ın evreninde boşluk yoktur).

Newton'un anlayışı da tipik olarak realisttir, ancak farklıdır. Newton, uzayın bilimi olan geometriyle, maddenin bilimi olan fiziği birbirine karıştırmadığı gibi -oysa Descartes bunları aynı şey olarak alır-, uzayla maddi tözü de birbirine karıştırmaz. Ancak Newton için uzay ve zaman, içlerinde bulunan (uzay) veya cereyan eden (zaman) olaylardan bağımsız olarak var olan gerçek, mutlak çerçevelerdir. "Kendinde ve doğası gereği, dış bir şeyden bağımsız olarak var olan mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, muntazam bir biçimde akar (...) Herhangi bir dış şeyden bağımsız olarak doğası gereği mutlak olan uzay da hep aynı kalır." Göreli hareketler yanında (Gemici, kendisi de okyanusta hareket halinde olan geminin güvertesinde gezinir) mutlak hareketler (Örneğin, dünya, mutlak uzaya

1 Bizi kaygılara sürükleyen, bize acılar veren zaman yanında, teselli eden, iyileştiren zaman, bunun yanında bizi gerçekleştiren, olgunlaştıran zaman vardır. "Zaman ilerlemenin boyutu olduğu için yalnızca güçsüzlüğüm değildir."

göre hareket eder) vardır. Hatta pratikte "zamanı ölçmeye yarayabilecek hiçbir muntazam hareket olmasa da -ki bu mümkündür, çünkü bütün hareketler yavaşlatıp hızlandırılabilir- mutlak zamanın akışı değişmez". Mekaniğin denklemlerinde yer alan t (zaman) parametresi, bu muntazam, ideal zamandır. Devam eden olaylardan bağımsız olarak var olan bu mutlak zaman, uzamı olan olaylardan bağımsız olarak var olan bu mutlak uzay, Tanrı tarafından dünyayı içlerine almaları için yaratılmış çerçevelerden fazla şeylerdir. Uzay ve zaman Tanrı'nın kendisinin özellikleri, algılama tarzı (*sensorium Dei*), hatta varlık tarzıdır. "Tanrı her zaman vardır ve her yerde vardır. Her zaman ve her yerde var olmasıyla uzay ve zamanı oluşturur."

2. İdealist kuramlar

a) Descartesçi ve newtoncu realizmin eleştirisi

Descartes'a karşı Leibniz uzayın bir töz olamayacağına işaret eder. Çünkü uzay sonsuza kadar bölünebilir. Uzayın saf çokluk olmasına karşılık her töz, birdir.

Aynı şekilde Leibniz, Newton'un bir öğrencisi olan Clarke'la polemik bir mektuplaşmayı sürdürmüştür. Leibniz uzay ve zamanın, uzamlı şeyler ve birbirini izleyen olaylar dışında mutlak bir gerçekliği olduğunu kabul etmek istemez. Küçük sonlu dünyamız için sonsuz mutlak bir uzay ve zaman kabının zorunlu olduğunu niçin düşünelim? Bu, "küçük bir sinek için çok büyük bir kafes" olacaktır. Leibniz'in bakış açısı genel metafiziğinden hareketle iyi bir biçimde kavranabilir. Bu metafizikte Tanrı her zaman yeter sebep ilkesi tarafından belirlenir. Şimdi dünyadan bağımsız mutlak bir uzay-zaman çerçevesinin varlığı, bu ilkeyi güç duruma düşürür. "Eğer zaman, varlıklarını devam ettiren şeylerden bağımsız olarak gerçek olsa, Tanrı'nın evreni neden başka bir an yerine o yarattığı anda yaratmış olduğunu açıklayamayız. Yaratım anının seçiminin yeter sebebi olmaz. Yaratımın yeri için de aynı şey söz konusu olur." Eğer evrenin yaratımından önce gelen gerçek bir zaman ve gerçek bir uzayın varlığını reddedersek, bu güçlük ortadan kalkmış olur. Tanrı zamanda ve uzayda, yani zorunlu olarak hesabı verilemeyecek olan bir anda ve bir yerde yaratmamıştır. O, evreni yaratmıştır ve bu yaratımdan itibaren uzay ve zamanın yalnızca şeyler arasındaki düzen ve ilişki olarak yorumlanması gerekir. "Nasıl ki zaman, mümkün birbiri ardından gelmelerin düzeniyse, uzay da mümkün yan yana var olmalarının düzenidir." Yani gerçek yaratım için mümkünler içinden sadece "aynı zamanda mümkünler", başka deyişle "birbirleriyle uyuşabilir mümkünler" seçilmiştir. Uzay ve zaman farklı uyuşma düzenlerinden başka şeyler değildirler. Örneğin, olaylar eşzamanlı olabilirler. Bu uzaysal uyuşmadır. Ama genç olan ben ile ihtiyar olacak benin evrenin uyumu için aynı ölçüde zorunlu olduklarını varsayalım: Ben aynı zamanda hem genç bir adam, hem yaşlı bir adam olamam, ancak birbiri ardından bunlar olabilirim. Zaman, eşzamanlılığın kendisinden dışarı atılmış olduğu bu uyuşmayı ifade eder. Uzay ve zaman Leibniz'e göre şeyler değildirler, salt bağıntılardır.

b) Kantçı idealizm

Kant'a göre de uzay ve zamanı mutlak gerçeklikler olarak göz önüne almak mümkün değildir. Çünkü o zaman Birinci Antinomi'de sergilenen güçlüklerle karşılaşırız. Örneğin, evrenin zamanda bir başlangıcı, uzayda sınırları olduğunu kabul edelim. Bu varsayım,

önce makul görünmektedir. Örneğin, bana öyle gelmektedir ki içinde bulunduğum andan önce sonsuz anlar ve olayların gelmiş olduğunu kabul edemem. Diyebiliriz ki eğer evrenin bir başlangıcı olmamış olsaydı, olaylar dizisi hiçbir zaman içinde bulunduğumuz ana kadar gelemezdi. Skolastiklerin dediği gibi, "Geriye doğru sonsuz, imkansızdır". Öte yandan eğer evrenin bir başlangıcı varsa "Peki ondan önce ne olup bitmekteydi?" şeklinde bir soruyu da kendime sormamazlık edemem. Aynı şekilde eğer evrenin sınırları varsa "Peki, bu sınırların ötesinde bir şey yok mu?" sorusunu da kendime sorarım. Düşününce, uzay ve zamanın gerek sonlu, gerekse sonsuz olduklarını tasarlamak mümkün değil gibi görünmektedir. Uzay ve zamanın sınırları olduğunu ileri süren tez, onlara karşı çıkan tezdən daha fazla savunulabilir değildir. Bu güçlüklerden kaçınmanın tek yolu, uzay ve zamanı kendinde şeyler olarak almaktan vazgeçmektir. Uzay ve zaman, duyarlılığımızın *a priori* çerçeveleri, evrene ilişkin tasarımıımızın öznel koşullarıdır. Onlardan kendimizi kurtaramamamız, hiçbir şeyi onların dışında düşünemememiz, zaten onların **bizim** bir parçamız olduklarını göstermiyor mu? O halde uzayın bir zorunluluk özelliğine sahip olmasının nedeni, onsuz hiçbir şeyi bilemememdir. Uzay, evrenseldir; çünkü geometrinin *a priori* inşa etmeleri evrensel olarak geçerlidir. O halde uzaysal-zamansal çerçevenin ana özelliği, onun **transandantal** (transcendantal) **ideallik**idir. "İdeallik" diyoruz, çünkü o benim duyarlılığımın öznel bir formundan başka bir şey değildir. "Transandantal ideallik" diyoruz, çünkü o her türlü bilginin *a priori* olarak evrensel ve zorunlu bir koşuludur ("Transandantal", Kant'ta her türlü bilginin **a priori** koşulu anlamına gelir). Öte yandan Kant, zamanın iç duyunun formu olmasına karşılık (iç hayatımı anlar ve hallerin birbirlerini izlemesi olarak algılarım), uzayın dış duyunun formu olduğunu (Ona göre dış dünyayı aynı zamanda hem uzayın formu, hem de olayların birbirleri ardından gelişinin formuna göre algılarız) açıklığa kavuşturur. Fakat uzay ve zaman, transandantal ideallik özellikleri yanında empirik bir gerçeklik cephesine de sahiptir. Onlar hem bilginin hem de empirik verilerin formlarıdır. Örneğin, uzay bir kavram değildir, çünkü bir kavram somut gerçeklikleri özetleyen soyut bir semboldür ("Köpek" kavramı, var olan köpekleri sembolize eder). Uzayın birliği ise bunun tersine her türlü bileşimden önce gelen, saf bir sezginin konusu olan bir ilk veridir. Uzayın kısımları ancak daha sonra bir bölme yoluyla elde edilirler. Ve bu kısımlar bir kavramın bir araya topladığı bireyler gibi kendi aralarında benzer olmayan şeyler değildirler. Tersine onlar eşturdendir. O halde uzay, Kant'a göre, anlık tarafından inşa edilen soyut bir kavram değildir, duyarlılığımın saf bir sezgisidir. Bu arada Kant'ın uzayının özellikleri (eştürden olma, üç boyutlu olma) euklidesçi ve newtoncu uzayın özelliklerinin aynıdır. Kant'ın yaptığı şey sadece Newton'un mutlak uzay ve zamanını insan zihnine taşıması olmuştur. Kant'ta Tanrı'nın algısı insanın algısı olmuştur.

3. Sonuç

Hangi çözümü önermeliyiz? Her şeyden önce bize öyle geliyor ki uzay ve zamana bilincimizin dışında bir gerçeklik mal edebiliriz. Bunu inkar etmek, bizi bilinemez olarak kalacak zaman-dışı ve uzay-dışı bir kendinde dünya varsayımını ileri sürmeye götürecektir. Öte yandan uzay ve zamandan kaçınmamızın imkansız olması, onları tam olarak anlamamızın imkansız olması da onlara sadece öznel bir varoluş yüklememiz için yeterli nedenler değildirler.

Bununla birlikte öznelcilikte doğru olan bir şey vardır. Gerçekten zaman ve uzay, onların yapıları hakkında sahip olduğumuz fikir, bizim kendimize bağımlıdır (Bu fikir, uygarlıklara göre değişmektedir ve bir çocukla yetişkinde aynı değildir). Başlangıçta uzay ve zaman, sezgisel, öznel verilerdir. Ancak onlardan hareket ederek, gerçeği gitgide daha yakından kavramamıza imkan veren kavramlar oluşturma yeteneğine sahip olmaktayız (Çünkü bilimsel bir kavramın değeri son çözümde açıklayabildiği deneysel verilerin zenginliği ve teknik uygulamaların verimliliği ile ölçülür). Böylece uzay ve zaman, inşa edilen şeyler olmakla birlikte uzay ve zamana ilişkin en gelişmiş bilimsel kavramlar, son çözümde, bizim kendi yapımızı yansıtan bilincin dolaysız verilerinden daha nesneldirler.

Kant, Euklides ve Newton'un üç boyutlu eştürden uzayını sezgisel bir veri, duyarlılığımızın dolaysız bir formu olarak betimlemiştir. Gerçekten o bilimlerin gelişmesinin belli bir düzeyinde yer alan gelişmiş bir kavramdır. Öyle görünmektedir ki o ne ilkel bir sezgi, ne de bilginin kesin bir verisidir.

a) Uzaysal-zamansal tasarımın ilkel ve öznel biçimleri

Hayvanlarda, çocuklarda, ilkelde uzay ve zaman, uygar bir insanın veya bir bilim adamının uzay ve zaman hakkında sahip olabileceği anlayıştan çok uzak verilerdir. Bu vesileyle, yaşanan süre gibi yaşanan somut ve ayrı türden bir uzayın da olduğuna işaret edelim. Bergson'un uzayla zaman arasında kurduğu zıtlık, uzay ve zamanı farklı gelişmişlik düzeylerindeki şeyler olarak göz önüne almasından dolayı biraz yapay görünmektedir. Bergson, fazla kavramlaştırılmış bir uzayın karşısına sezgisel ve dolaysız psikolojik bir süreyi yerleştirmektedir.

Yaşanan uzay, ayrı türden ve özel niteliğe sahiptir. Her hayvan türünün uzayı, onun duyu organlarının yapısına bağımlı olmakla kalmamaktadır, aynı zamanda o, canlı varlığın içgüdüleri tarafından belirlenmektedir. Von Uexküll, "her türün evrenle ancak kısmi bir ilişki içinde olduğu"nu, "dünyanın geri kalan bölümünün onun için değersiz olduğu"nu, "hemen hemen var olmadığı"nı göstermiştir. Uzay türlerde kesinlikle uzamlı şeylerden ve *Umwelt*'ten, yani çevreleyen dünyadan ayırt edilmemekte, geometrik uzaklığa göre değil, hayati değere veya çıkara göre tanımlanmaktadır. Kendiliğinden varoluş düzeyinde -bu, hayvan gibi insan için de geçerlidir- uzay, Lewin'in iyi bir biçimde gösterdiği gibi, her bölgesi aynı değere sahip olmayan (Örneğin, sınıfınızda giriş kapısı, pencereler, hocanın kürsüsü sıradan yerler değildirler, her biri sizin için özel bir anlama sahip olan belirli yerlerdir) bir amaçlar ve araçlar (*means ends field*) alanıdır.

Bu fikirler doğrultusunda sosyologlar ve antropologlar, ilkel toplulukların uzayının aklın tasarladığı boş ve biçimsel uzaya tamamen zıt olduğunu göstermişlerdir. İlkelerde uzay, kamp örneğine göre tasarlanmakta (örneğin yuvarlak olarak düşünülmede) ve yine onun gibi bölgelere ayrılmaktadır. Uzay yapılandırılmıştır, her yer farklı ve somut bir belirleme almıştır. Totem, manzarada varlık kazanır ve uzay, sunağın, kutsal yerin etrafında düzenlenir. Leenhardt'ın analizleri burada Lévy-Bruhl'ün daha önce geliştirmiş olduğu bir bakış açısını zenginleştirmiştir. Lévy-Bruhl, *İlkel Zihniyet*'te şöyle yazmaktaydı: "Uzayın bölgeleri ne tasarlanır, ne kelimenin gerçek anlamında temsil edilir; o daha çok her şeyin kendisini işgal eden şeyden ayrılmaz olduğu karmaşık bütünlerde hissedilir. Her şey orada yaşayan gerçek veya hayali hayvanlardan, orada yetişen bitkilerden, orada oturan kabilelerden, orada esen rüzgarlar ve fırtınalardan pay alır." Aynı şekilde sağ-sol

ayrımı da -beynin iki yarım küresinde fizyolojik bir temele sahip olsa da- hiç şüphesiz toplumsal ve dinsel kaynaklıdır.

Jean Piaget'nin yaptığı gibi, çocukta uzay kavramının yavaş yavaş gelişmesini incelemek özellikle ilginçtir. Çocukta uzay kavramı, başlangıçta bir birliğe bile sahip değildir. Çocuğun eylem ve dünyayı tanıma şemalarının çokluğuna karşılık olan birçok uzayı vardır. Önce ağızla ilgili emme alanı vardır, dokunmayla ilgili tutma alanı vardır, görme alanı vardır. Yavaş yavaş bu alanlar bir birliğe kavuşur. Örneğin, çocuk gördüğü şeyleri tutmaya, görme ve tutmayı birleştirmeye başlar. En uzun zaman alan ve en zor olan başlangıçtaki ben-merkezciliğin terk edilmesi ve geriye dönüş kavramının kazanılmasıdır. Başlangıçta bedeninin kendisi, çocuğun onun etrafında uzayını düzenlediği özel, tek perspektiftir. Daha sonra çocuk, bedenini diğer cisimler gibi bir nesne olarak görmeye ulaşır ve (nesnelerin hareketlerini kendi bedenine göre düzenlediği gibi) kendi hareketlerini de nesnelere göre düzenlemeyi öğrenir.

Uzay gibi zaman da farklı düzeylerde göz önüne alınabilir. Her hayvan türünde zamanın kendi değeri vardır. (Koşullu refleks yöntemiyle) sinekler muntazam aralıklarla yiyeceklerini aramak üzere eğitilebilirler. Deney, sıcaklık değişmelerine göre veya bazı yiyeceklerin alınmasından sonra, onların periyodik dönüşlerinin hızlandırılabilmesi veya geciktirilebileceğini ortaya koymuştur (Çünkü bu faktörler metabolizmanın hızlandırılması veya yavaşlatılmasını belirlemektedirler).

Daha önce kendisini işgal eden olayların değerleri ve anlamlarıyla sıkı sıkıya ilişkili olan psikolojik insani zamandan söz ettik. Bu psikolojik zaman çoğu kez bayramlar, tatiller, önemli günlerin geri gelişiyile belirlenen toplumsal zamandır. Bilimsel değerlerin derin bir biçimde içine nüfuz etmiş olduğu toplumumuzda takvimin, astronomik olaylar ve nesnel, akılsal zamanla ilişkisi vardır. İlkel toplumlarda ise durum böyle değildir, hatta antik Roma'da da böyle değildi. Fustel de Coulanges, antik Roma'yla ilgili olarak şunları söylemekteydi: "Takvimi ayarlayan ne ayın hareketi, ne güneşin görünürdeki hareketiydi. Onun temelinde olan, yalnızca dinin yasaları, ancak rahiplerin bildikleri esrarlı yasalardı. Bununla birlikte, anları aynı değere sahip olmayan, tersine her birinin kendi özel kişiliği olan bu ayrı türden, özel zamandan hareketle akıl, tıpkı yaşanan uzaydan hareketle akılsal bir uzay oluşturduğu gibi, nesnel bir zaman kavramı oluşturmaya çalışır."

b) Akılsal uzay ve zaman kavramı

Eş türden, üç boyutlu euklidesçi zaman, Kant'ın içinde duyarlılığın a priori, dolaysız, zorunlu ve evrensel formlarını gördüğü newtoncu zaman, o halde, gerçekte bilimsel kuruların sonucudur. Ancak uzay ve zamanın kavramsallaştırılmasının bu düzeyde sona ermediğinin altını çizmek gerekir. Euklidesçi-olmayan geometriler bize başka mümkün uzayları göstermekle kalmamışlar, Einstein da elektromanyetizmle ilgili denklemleri yorumlamak için tüm klasik Newton mekaniğini ve Newton'un uzay ve zaman kavramını yeniden ele almıştır. Michelson ve Morley'in yaptıkları deney, mutlak uzaya, esire (ether) göre dünyanın hareketini açıklamanın imkansızlığını göstermiştir. Dünyanın hareketi yönünde yayılan bir ışın, ters yönde fırlatılan bir ışıdan daha küçük bir hızla hareket eder gibi görünmemektedir. Küçük görelilik kuramı, Newton'un mutlak ortam (esir) kavramını ortadan kaldırmakta ve uzay ve zamanın maddi nesnelerin hareketiyle olan sıkı bağıllığını göstermektedir.

Öte yandan büyük görelilik kuramı, uzayın geometrik özellikleriyle yerçekimi alanı arasında bir bağlantı kurmaktadır.

O halde bilimsel kavramların bu evrimini yorumlamak için, euklidesçi-olmayan geometrilere kullanılan ve (fizik olayların yorumlanması için model ödevi görmedikleri sürece) zihnin saf kurguları olan tamamen matematik kavramlarla, asıl anlamında deneysel kavramlar arasında bir ayırım yapmak gerekir. Einsteinci anlayış kesinlikle uzay ve zamanın gerçekliğine karşı çıkmamaktadır. O sadece euklidesçi uzay anlayışı ile newtoncu zaman anlayışının, sırf deney verilerine uygun olarak uzay-zamanın gerçekliği hakkında daha doğru bir açıklama verebilmek amacıyla yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

4. Tarih

Zaman, doğumumuzla başlamaz ve ölümümüzle sona ermez. Gerçekte bizzamansal bir akışın içinde bulunmaktayız. Geçmiş zamanda olmadığımız gibi gelecek zamanda da olmayacağız. Anibal'in birliklerinin ağır yenilgilerini görmedik, yakınlarda iki yüzüncü yıldönümünü kutladığımız Fransız Devrimi'nde hazır bulunmadık. Roma'da putperestlerin mezarları üzerinde çoğu kez şu yazı vardır: "Yoktum, var oldum, artık var değilim" (*Non eram, fui, non sum*).

Tarih: bilim ve oluş

Tarih, her birimizin ancak kısa bir anını oluşturduğumuz zamanın belirsiz akışıdır. Burada dilimizdeki bir belirsizlikten kaçınmamız gerekir. *Tarih* kelimesi iki anlama gelebilir: *Tarih bilimi* ve tarih biliminin inceleme konusu olan *tarihsel oluş*. Bu bölümün konusu yöntemleri, güçlükleriyle tarih bilimi değildir, felsefi düşüncenin konusu olarak göz önüne alınan tarihsel oluşur.

Kelimenin en geniş anlamında, var olan her şeyin bir tarihi vardır veya daha doğrusu her şey değiştiği için var olan her şey bir tarihtir. Bütün yıldızlar gibi güneşin de bir tarihi vardır; o doğmuştur ve ölecektir. Linné ve Cuvier'nin XVIII. yüzyılda bile hala değişmez olduklarına inandıkları hayvan türleri (Her türün içinde benzer benzeri meydana getirmektedir) bugün biliyoruz ki bir evrime tabidirler. Şu anda yeryüzünde yaşayan canlıların kendilerinin aynı olmayan ataları vardı. Böylece bugünün atı, üçüncü dönemde ortaya çıkan (ve fosillerin varlığına tanıklık ettikleri) bir dizi değişimler sonucunda, şimdikinden daha küçük bir büyüklüğe sahip olan beş parmaklı bir memeliden gelmiştir.

Evrin ve tarih

Milyonlarca yıl devam eden bu evrim, (dünya üzerinde belki bir milyon yıl önce ortaya çıkmış olan) insanı da ilgilendirmektedir. Güney Afrikalı Ostralopitek'ten Neanderthal insana, daha sonra (sadece otuz bin yıl önce ortaya çıkmış olan) Cro-Magnon insanına gelinceye kadar insanın morfolojisi değişmiş, beyninin hacmi büyümüştür. Buna karşılık Cro-Magnon insanından bugünkü toplumların insanına gelinceye kadar dikkate değer bir biyolojik gelişme, organizmada önemli değişiklikler söz konusu olmamıştır. O halde o zamandan bu yana bir evrim yoktur. Ama ne kadar çok teknik, kültürel değişme yaşanmıştır! **Tarih, evrimin yerini almıştır.** O halde organizmanın zaman içindeki biyolojik değişimleri evrim, **zaman içinde insan toplumlarının değişmesi ise tarih** diye adlandırılmaktadır.

İnsanlığı hayvanlıktan ayıran şey -Fransız toplum bilimcisi Auguste Comte'un (1798-1857) iyi bir biçimde gördüğü gibi- yalnızca insanın dar anlamda bir **tarihi** olmasıdır. (Organizmaların çok yavaş gelişmesini bir tarafa bırakırsak) hayvan topluluklarında bir kuşaktan diğerine hiçbir şey değişmez. Buna karşılık insan biyolojik kalıtımından başka kültürel bir mirası da devralır. Önce söz, sonra yazı gelecek kuşaklara atalarının geleneklerini aktarır. Denildiği gibi "oğulları babalarından daha yaşlı kılan" bu miras, yeni kuşağın ona eklediği ve bir sonraki kuşağa geçirdiği yenilikler, buluşlar, daha sonraki ilerlemeler için bir hareket noktasını oluşturur. Böylece tarihselliğin iki yüzü olan gelenek ve ilerleme, Comte'un dediği gibi, "bireyin şimdiki, geçmiş ve gelecekteki türün bütünüyle derin bağını yaratırlar". Bu anlamda icatla geleneği birbirinin karşısına koymamak gerekir; bir kuşağın icatları bir sonraki kuşağın gelenekleri olur. A. Comte'un şu ünlü sözünü esinlendiren, bu keskin tarihsel süreklilik duygusu olmuştur: "İnsanlık, canlılardan çok ölümlerden meydana gelir."

Daha sonra gelenek halini alan icatların birikmesi, bizi tarihin düz bir çizgi olduğuna inanmaya itebilir. Pascal'ın şu sözünde söylemek istediği buydu: "Bu kadar yüzyıl boyunca ardarda gelen bütün insanlar, her zaman varlığını sürdüren ve sürekli olarak öğrenen tek bir insan gibi göz önüne alınmalıdır." Pascal'ın aklında olan özellikle bilimlerin tarihi, bilimsel bilgilerin sürekli ilerlemesiydi. Ancak bu alanda bile öyle görünüyor ki tarih kesinlikle düzenli bir birikimin sakin yürüyüşüne sahip değildir. Tarihsel oluş, çizgisel değil, Hegel'in XIX. yüzyılın başından itibaren gayet iyi bir biçimde gördüğü gibi, **diyalektiktir**. Başka deyişle tarih ancak krizler ve mücadelelerle, bir krizin çözümüne, çelişkilerin senteze kavuşmasına karşılık olan birbirini izleyen sıçramalarla devam etmektedir. Tarihsel oluş, düşüncenin heyecanlı bir diyalog içinde ilerlemesi gibi, zıt görüş açılarının çözülmesiyle, **tezden antiteze** ve **senteze** gidişle gerçekleşmektedir. Hegel'in içinde yaşadığı dönemin Fransız Devrimi ve sonuçlarıyla şimdinin sadece geçmişe eklenmediği, aynı zamanda onu inkar etmeye çalıştığı alt üst oluşlarla dolu kritik bir dönem olduğunu unutmayalım. Hegel alt üst olmuş, devrimci bir dönemin, tarihin hızlanır gibi görüldüğü, "devin yedi fersahlık çizmelerini giydiği" bir dönemin tanığı olmuştur.

*Çizgisel tarih
ve diyalektik tarih*

Diyalektik tarih anlayışı öte yandan oluşun bütün anlarını ve insan kültürünün bütün alanlarını içine alır. Sanat tarihi örneğini alalım. Eski Mısır sanatı, tuhaf ve ölçsüz eserleriyle (örneğin dev büyüklükteki piramitler) sembolik bir sanattır. Klasik Yunan sanatı bu ölçsüzlüğün antitezini oluşturur. Onda Tanrılar artık canavarlar değil, uyumlu ölçülere sahip yakışıklı atletlerdir. Yunan sanatının modeli, zarif, sakin, dengeli formdur. XIX. yüzyılda üstünlük kazanan, ancak daha önce Hristiyanlıkla ortaya çıkmış olan (katedraller) romantik sanat, bir sentezi teşkil eder. O, bir önceki dönemin insani değerini korur, ancak onun cansız soğukluğunu reddeder. Yunan sükuneti terk edilir. Onda mimari, resim, müzik ve şiir, ruhun kavga ve acılarını ifade eder.

Hegel'in tarih felsefesi büyük bir gelecek vaat etmiştir. O zamana kadar filozofların Spinoza'nın cümlesiyle söylersek, hayata "ezeli-ebediliğin cephesinden" bakmalarına karşılık Hegel bize her şeyi tarihin bakış açısından görmemizi öğretmektedir. Bugün saçma veya insanı isyan ettirici gördüğümüz geçmişin, şu kurumu veya şu adeti, onları kendi zamanlarına yerleştirmeyi bildiğimizde tamamen anlaşılabilir olmaktadır. Bir tarih felsefesinin çerçevesinde Hegel'in "Ne ki gerçektir, akılsaldır; ne ki akılsaldır, gerçektir" sözüne tüm anlamını verebiliriz. Ancak Hegel'in tarih felsefesi üç tür eleştiriye yol açmıştır:

*Hegel'in
tarih felsefesine
yapılan eleştiriler*

a) Önce Hegel'e göre tarih, İnyet'le aynı şey gibi görünmektedir. Görünüşte düzensizlikten başka bir şey olmayan, yüzeyden bakıldığında "en tuhaf bir karışıklık" manzarası gösteren (Muazzam bir güç boşalımından sonra önemsiz, anlamsız bir şey meydana gelmekte veya görünüşte önemsiz koşullarda çok önemli bir şey ortaya çıkmaktadır) tarih, Evren Ruh'u'nun yükselişi ve zaman içinde kendini açığa vurmasıdır. Kavram'ın kendini açığa vurmasının, dünyada Mutlak Ruh'un gerçekleşmesinin "çeşitli anları" ve "çeşitli dereceleri"ni meydana getiren, "halkların ruhları"dır. Marksistler bu bilinçli idealizmin karşısına **materyalizmlerini** koyarlar. Tarihi meydana getiren Ruh değildir, maddeyle ilişki içinde olan insan çalışmasıdır. Böylece tarihin diyalektiğini açıklayan çelişkiler "halkların ruhları" arasında değil, mücadeleleri, (üretim güçlerinin hareketinin her safhasında) tarihsel oluşun en maddi zembereklerini oluşturan toplumsal sınıflar arasında ortaya çıkar.

b) Hegelci tarihsicilik **her şeyi haklı çıkarma** tehlikesini göstermektedir. Tarihi, muzaffer olan İnyet'e özdeş kılmak, Hegel gibi "İnyet, mutlak ereğini ve şanını gerçekleştirmek için felaketi, acıyı, özel amaçları ve halkların bilinçsiz iradesini kullanır" demek, tarihi tanrılaştırmaktır. İena'dan geçen muzaffer Napolyon'da Hegel "ata binmiş Evren Ruh'unu" selamlamamış mıydı? Hegelci akıl tarihteki en kötü vahşetleri bağışlama, hatta yüceltme tehlikesini göstermiyor mu? Hegel'in ünlü "Dünya tarihi, dünyanın en son mahkemesidir" sözünü reddetmeliyiz, çünkü o, olguyla hakkı, olayla değeri birbirine karıştırılmaktadır.

c) Daha genel olarak, Hegel'in felsefesi gibi felsefeler ilerleme postülasına, değişimin her zaman uzun vadede daha iyi bir duruma doğru gittiği düşüncesine dayanmaktadır. Şüphesiz bilimsel ve teknik ilerlemeler saptanabilir ve ölçülebilirler. Ama hangi ölçüt adına ahlaksal bir ilerlemenin, sanatsal bir ilerlemenin varlığını ileri sürebiliriz? Dünyayı yanlışlar da yönetmektedir. İnsanlığın geleceği hakkında ümitli olma, akılla değil, imanla ilgili bir şeydir.

A N A F İ K İ R L E R

Uzay ve zamanda ortak olan şey, her ikisinin de *a priori* çerçeveler veya Kant'ın dediği gibi dünya hakkındaki deneyimimizin kendilerinden geçtiği "aşkın varlıklar" olmalarıdır. Bu sınıfta bulunan bütün eşyaları veya insanları hayal gücümü kullanarak yok farz edebilirim. Ama hayalimde bile olsa uzayın kendisini, her algının olmazsa olmaz koşulunu ortadan kaldıramam. Aynı şekilde zamanı, içindeki her olaydan boşaltabilirim, geçen bir saatlik süre içinde hiçbir şey söylemediğimi, hiçbir şey yazmadığımı, hiçbir şey yapmadığımı farz edebilirim. Ama zamanın kendisini ortadan kaldıramam. Zamana "uçuşunu bir süre için durdurması"nı söyleyen şaire filozof sorar: "Zaman, ne kadar zaman uçuşunu durduracaktır?"

Zamanla uzay arasındaki en görünür fark şudur: Uzayda *geriye gidilebilir* (A noktasından B noktasına gidebilir, daha sonra B noktasından A noktasına geri dönebilirim). Ama zamanda *geriye gidilemez*. Önce-sonra ayrımının tek bir *yönü* vardır: Doğumumdan ölümüne kadar zamanın bir parçasını geriye dönmeksizin ancak tek bir yönde katedebilirim.

Uzayı düşünmek kolaydır, çünkü o önümde bulunan, bölüp ölçebileceğim bir şeydir. Hareket eden bir cisim tarafından zamanda katedilen bir uzayı da ölçebilirim, ama sürenin kendisini ölçemem, çünkü o benim varoluşumla karışır, hemen hemen düşünülemez bir şeydir. Dar anlamda hiçbir zaman şimdinin dışına çıkamam ve var olanın sadece "şimdi" olduğunu söyleyebilirim. Ancak aynı kesinlikle, matematik bir noktadan başka bir şey olmadığı için şimdinin var olmadığını da söyleyebilirim. Şimdi ya çok yakın geleceğe veya dolaysız geçmişe bölünür. Aristoteles, zamanın iki yokluğa bölünen bir varlık olduğunu söylemekteydi: Birinci yokluk, olmuş olanın, ikinci yokluk olacak olanın teşkil ettiği yokluktur.

Bununla birlikte zaman her şeyi tümüyle alıp götürmez, çünkü ben geçen zamanın bilincindeyim. "Çok değiştim" demek, değişimleri, esrarlı bir şekilde zamanı aşan, ona hakim olan bir "özne"ye bağlamak demektir. Benim özneye bağımlı olduğumu düşünen bilinç, kendisi sayesinde zamanın elinden kaçtığım şeyin ta kendisidir.

Zaman, dünyadaki tüm değişimleri içine alır ve bu geriye dönülmez akışa tarih denir. Zamanın şu anını açıklamaya, onun neden ve sonuçlarını gün ışığına çıkarmaya çalışan tarih bilimini bir yana bırakalım. Bizi saran tarihsel gerçekliğe eğilim. Tarihin ortaya koyduğu tüm sorular arasında en temel olanlarından biri ilerlemenin gerçek mi olduğu yoksa hayali bir şey mi olduğu sorusudur. Bilim, teknik gelişirler, zamanla mükemmelleşirler. Ancak sanatta, ahlakta, kurumlarda bir ilerlemeden söz edilebilir mi? Hegel "Geçmiş sadece gelecek yargılar" demektedir: "Dünya tarihi, dünyanın en son mahkemesidir". Ancak yanlışlar da dünyayı yönetir, korkunç şeyler, cinayetler tekrarlanır. Tarihin gerçekten bir anlamı mı olduğu, yoksa bir karışıklık ve düzensizlikten mi ibaret olduğunu bilme konusu çözülmemiş bir konudur.

YORUMLAMA METİNLERİ

Ebedi Dönüş

Bir gün, bir gece, en derin bir yalnızlık anında bir cin gizlice yanına sokulsa ve sana şunları söylese ne dersin? "Şu anda yaşadığın ve geçmişte yaşamış olduğun şekilde bu hayatını bir kez daha, sayısız kez daha yeniden yaşamak zorunda kalacaksın. Her acı, her zevk, her düşünce, her inleme yeniden sana dönecek; şu örümcek, ağaçların arasındaki şu ay ışığı, şu an, kendim dahil hayatında sözle anlatılamaz büyük veya küçük ne varsa hepsi aynı düzen, aynı sıra içinde geri dönecek. Varoluşun ebedi kum saati yeniden alt üst olacak ve sen, toz zerrecikleri arasında bir toz zerreciği olan sen de onunla birlikte havaya savrulacaksın."

Dişlerini gıcırdatarak, seninle bu şekilde konuşan cine lanetler savurarak, kendini yere atmaz mısın? Veya ona şöyle cevap verebileceğin ölümsüz bir anı yaşamak mı aklına gelir: "Sen bir Tanrı'sın ve ben hayatımda bundan daha tanrısal bir şey duymadım." Eğer bu düşünce sana hakim olursa, şu anda olduğundan başka bir varlık yaparak, belki ezerek, seni tümüyle değiştirecektir. Her şeyle ilgili olarak sana sorulan bu soru, "Bunu bir kez daha, sonsuz kez daha ister miydin?" sorusu ağır bir yük gibi senin davranışının üzerine çökecektir. Yoksa acaba bu son, ebedi doğrulamayı, bu son ebedi yaptırımı arzu etmek üzere kendine ve hayatına karşı ilgi göstermen gerekmez mi?

NIETZSCHE, *Neşeli Bilgi*

YORUM

a) Metnin sunulması

1881 yaz mevsimi boyunca Nietzsche Yukarı-Engadine'de küçük Sils-Maria köyünde kalmaktadır. Ebedi Dönüş düşüncesi ilk defa Silvaplana gölü kıyısında yaptığı bir gezinti sırasında bir kaya çıkıntısının yanında aklına gelir (Bugün buraya bu olayı hatırlatan bir levha dikilmiştir). Dünyayı meydana getiren öğeler sınırlı sayıda olduğundan, onların mümkün birleşimleri de öyle olduğundan her bir anımızın geri gelmesi gerekir. Sonsuzluğa dek aynı safhalardan yeniden geçeceğiz; şu anda yaşadığımız hayatı daha sonra, ondan da sonra ebedi olarak yeniden yaşayacağız.

Bu sert, bazen söylenildiği gibi, birdenbire ortaya çıkıveren keşif, Nietzsche'nin hayatını köklü bir biçimde değiştirir, onun hayatının son dönemini haber verir. Aslında onun eserini dikkatli bir biçimde okumuş olanlar bu ebedi dönüş temasının –ancak 1881'de kesin bir biçimde formüle edilmiş olmakla birlikte- Nietzsche'nin düşüncesini her zaman meşgul etmiş olduğunu bilirler. Daha 30 yaşındayken Nietzsche, ilk denemelerinin birinde, *Uygunsuz Düşünceler*'de yer alan *Tarih İncelemelerinin Hayat İçin Yararı ve Zararları* adlı denemesinde, mezarlar arasında ağır adımlarla dolaşan, bir kadavra üzerinde otopsi yapar gibi geçmişten söz eden tarih alameliliğini mahkum eder. O, şöyle yazar: "Dostlarına hayatlarının son on yılını, yirmi yılını yeniden yaşamak isteyip istemediklerini soracak biri, onlar arasında hangisinin bu tarih-üstü bakış açısını kabul etmeye hazır olduğunu kolayca öğrenebilir. Onların hepsi bu soruya 'Hayır!' cevabını vereceklerdir." Ebedi dönüş rüyası, ahlaksal sonuçlarıyla birlikte bu "tarih-üstü bakış açısı"na yapılan şu çağrıda mevcut bulunmaktadır: "Tüm hayatınızı daha önce yaşamış olduğunuz şekilde, sevinç ve acılarıyla yeniden yaşayacak cesaretiniz var mı?"

b) Metnin ayrıntılı açıklaması

"...Bir gün, bir gece, en derin bir yalnızlık anında bir cin gizlice yanına sokulsa..."

Nietzsche'nin diğerleri gibi bir filozof olmadığını hemen görmekteyiz. O, şair bir filozof, bir peygamberdir. Ebedi dönüş burada tuhaf ve esrarlı bir atmosfer içinde bir tanrısal vahiy gibi sunulmaktadır. Tümüyle yeniden yaşanacak olan hayatımızın en sıradan ayrıntıları esrara bürünmektedir. Her şey geri dönecektir: "şu örümcek, ağaçlar arasındaki şu ay ışığı, şu an, kendim." Nietzsche'ye ayırmış olduğu eserinde Lou Andreas Salome, dostunun ebedi dönüşten ancak alçak sesle ve tüm vücudu titreyerek söz ettiğini anlatmaktadır.

"...Şu anda yaşadığın ve geçmişte yaşamış olduğun şekilde bu hayatını bir kez daha, sayısız kez daha yeniden yaşamak zorunda kalacaksın... hepsi aynı dü-

zen, aynı sıra içinde geri dönecek. Varoluşun ebedi kum saati yeniden alt üst olacak..."

Tarih biliminin (ve yaratım, ilk günah, kefarete kavramlarıyla tarihsel bir perspektife sahip olan Hristiyanlığın) tasarladığı şekilde zaman, geriye dönülmez bir şeydir. Onda her an yaşanır ve bir daha asla geri dönmek üzere ortadan silinir. Bu şekilde tasarlanan zaman asla geriye gitmeyen bir hareket ettiricinin katettiği bir doğru gibidir. Nietzsche, zamanla ilgili bu çağdaş imgeyi reddetmekte ve antik filozofların zaman hakkındaki görüşlerine geri dönmektedir. Bu filozoflar için zaman daha ziyade bir ritm, aralıksız olarak aynı yerlerden tekrar tekrar geçen daire şeklinde bir yürüyüş yolu gibiydi. Zaman, bir doğru üzerinde hareket eden bir nokta değil, Paul Valery'nin dediği gibi, "her an yeniden başlayan" sonsuz bir gidiş içinde her zaman aynı daireyi çizen bir noktaydı. Platon, *Timaios*'ta "Zaman, değişmez ebediliğin hareketli imgesidir" demekteydi. Stoacılar bu temayı açık bir biçimde formüle etmişlerdi. Onlara göre milyonlarca yıllık bir dönem sonunda tüm evreni içine alan bir yangının arkasından zamanın tüm akışı aynı olaylarla birlikte yeniden başlamakta idi.

"Dişlerini gıcırdatarak, seninle bu şekilde konuşan cine lanetler savurarak, kendini yere atmaz mısın?"

Önce ebedi dönüşte Nietzsche'yi ilgilendiren şeyin, bu inancın ona derinden inanan insan üzerindeki etkisi olduğunu söyleyelim. Nietzsche'de konu artık (antik düşüncede olduğu gibi) kozmolojik değil, varoluşsal bir perspektiften, hatta psikolojik ve birazdan göreceğimiz gibi ahlaksal bir perspektiften göz önüne alınmaktadır. Söz konusu olan benim, benim hayatımdır "Bu hayatı tekrar yaşayacaksın". Bilmemiz gereken, bu ebedi dönüş düşüncesine dayanma gücüne sahip olup olmadığımızdır. Nietzsche'nin kendisi her zaman bunun için yeterli ölçüde cesarete sahip olmadığını hissetmekteydi. 3 Aralık 1882'de Rapallo'dan dostu Peter Gast'a şunları yazmaktaydı: "Her şeye rağmen şu son iki haftayı yeniden yaşamak istemezdim." Dönüşü keşfeden insan, cine lanet etme arzusu duymaktadır, çünkü bu inanç, bizi başımıza gelen ve ebedi olarak gelecek olan her türlü kötü deneyimleri yeniden yaşamaya mahkum etmektedir. Bize vaat edilen bu ölümsüzlük türünün

kaygı verici yanı budur. Odysseus gittikten sonra Calypso ölümsüz olmasına, sonsuza kadar azap çekmeye mahkum olmasına ağlamaktaydı. Ebedi dönüşte tahammül etmek için duyulmamış bir ahlak gücüne ve cesarete sahip bir insanın ortaya çıkması gerekmektedir. Burada nietzscheciliğin iki ana temasının, ebedi dönüş ve üstün-insan temalarının nasıl birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkili olduğu görülmektedir. Üstün insan, her şeyden önce ebedi dönüşte gözünü kırpmadan bakabilen insandır, kendisine ebedi dönüşü ifşa etmiş olan cine "Sen bir Tanrı'sın ve hayatımda bundan daha tanrısal bir şey duymadım" diyebilen insandır.

"Eğer bu düşünce sana hakim olursa, olduğundan başka bir varlık yaparak, belki ezerek, seni tümüyle değiştirecektir. Her şeyle ve bir şeyle ilgili olarak sana sorulan bu soru, 'Bunu bir kaz daha, sonsuz kez daha ister miydin?' sorusu son derece ağır bir yük gibi senin davranışının üzerine çökecektir"

Ebedi dönüş teması temelde ahlaksal bir temadır. Dairesel tekrarlanış sadece bir imkan, kanıtlanmamış bir varsayım olsa bile, nasıl Cehennem'e inanç, Orta çağ insanları üzerinde derinden etkide bulunmuşsa "sadece onun düşüncesi bizi değiştirebilecektir". Fakat Cehennem ile ilgili efsanenin bizi aralıksız olarak eylemlerimizi kendisi adına yargılanacağımız dış bir yasa uymaya davet etmesine karşılık, ebedi dönüş varsayımı bizden sadece kendimize uymamızı, en derin irademizden ne istediğimizi bilmemizi, "sonsuz kadar yeniden ve yeniden nasıl yaşamak istiyorsak öyle yaşamamızı" istemektedir.

Nietzsche ahlakının tek emrini şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: "Bu dünyada yapmayı doğru bulduğün eylemlerin ebedi olarak geri dönebileceği bir şekilde davran!" Valery, *Olduğu Gibi*'de, *Defter B*'de şu cümleyi yazdığında çok nietzschecidir: "Eğer ona sonsuza kadar dayanabilirsen istediğini yap!" Burada hiçbir aşkın yükümlülük olmadığı için, bize "Ne isen o ol!" dediği için nietzscheci ahlak, "ahlak-tanımayan" bir ahlaktır. Yine bu, bir eylemi ortaya koymak, onu milyonlarca defa ortaya koymak olduğu için o, son derecede sıkı bir ahlaktır. Ebedi dönüşte inanç, bu gelip geçici hayata korkunç bir ciddilik kazandırır. Ebedi dönüş efsanesi iradenin içkinliği ile ilgili olarak bir mihenk taşı görevini yapar: "İstediğin her şeyde kendine, onu son-

suz defa yapmayı istediğimden emin miyim? sorusunu sorarak başlarsan bu senin için en sağlam hareket noktası olacaktır." Herkes sadece gerçek isteğinin ne olduğunu bilsin!" En büyük sevinci çalışmakta bulan, çalışsın! Her şeyden önce dinlenmeyi seven, dinlensin! Her şeyden çok itaat etmekten hoşlanan, itaat etsin! Ama seçiminin nereye gittiğini bilsin (...)Söz konusu olan ebediliktir."

c) Sonuç

Ebedi dönüş Nietzsche'de ancak yüzeyden bakıldığında **kozmolojik** bir temadır. Bundan dolayı bilimsel bir iddiaymış gibi onu çürütmeye çalışmak yararsızdır (Bilimsel bir anlamda alındığı takdirde şüphesiz o eleştirel bir incelemenin altından kalkamaz). Ebedi dönüş, daha ziyade benim hayat hakkındaki tutumumu değiştirmeye yönelik bir varsayım olarak göz önüne alınmalıdır. O halde o **ahlaksal** bir temadır. Nietzsche, intikam alıcı "Tanrı"yı cezalandırıcı ve ödüllendirici "Tanrı"yı öldürmüştür. Ama ebedi dönüş ebedi bir yaptırım, içkin

bir yaptırımın eşdeğeri olan bir şeydir. O, her türlü aşkın yargıcın yokluğunda benim en ufak eylemlerime ebediyet ciddiliği verir. O, aynı zamanda mistik bir temadır. Ebedi dönüş, bu hayatın ebedi tasdikidir. Nietzsche hayatın düşmanı olan ahlakın tanrısını öldürmüştür. Ama o hayatın tanrısı önünde dindar bir insan olmak istemektedir. Ebedi dönüş hayata koşulsuz tapmanın bir hazırlığıdır. "Dostlarım, bütün acıları kutsadığınız gibi hiçbir sevinci de kutsadığınız oldu mu?". Nietzschecilik mistik bir panteizmdir. Schopenhauer'in hayatı mahkum etmesine karşılık Nietzsche ona ebediliğin damgasını vurmakta ve felaketler ve acılara rağmen ona tapmamızı istemektedir. Ebedi dönüş felsefesi, nihilizmin tamamen zıddıdır (Nietzsche sadece bu hayatın inkarını, çileci ahlakı inkar etmek istemektedir) O, suçlayan ahlakın yerine kutsayan bilgeliği geçirmek istemektedir. Nietzsche'de dünya ve hayat yeni bir anlamda kutsallaştırıldıklarını görmektedirler ve ebedi dönüş neşe verici bir sır gibi ortaya çıkmaktadır: Bilmece ve ıstırapları arasında hayata tapma. Nietzsche'nin trajik felsefesi bir sevinç felsefesidir.

Uzay, zaman, tarih

Burada XX. yüzyılın en önemli sanatçıları, bilim adamları, siyaset adamları görülmektedir. Ancak tarih, kendisinde rol oynamış olan büyük

adamların bilinçli eylemlerine indirgenebilir mi? Tarihin anlamı genel olarak ancak daha sonra ortaya çıkar. Ancak gelecek, geçmişe bir anlam

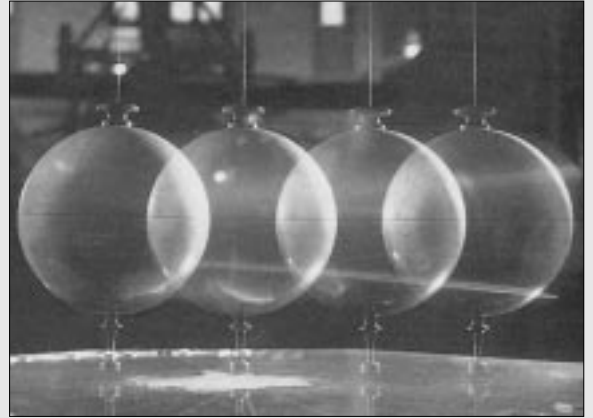
verir. Büyük filozof Hegel (1770-1831) şöyle demektedir: "Tarihi insanlar yapar, ama onlar yaptıkları tarihi bilmezler."

■ Dominique Durand'ın duvar resmi: XX. yüzyılı yapanlar



Einstein'in görelilik kuramlarının başarısı bizi her bilginin bilen özneye *göreliliği* olduğu, dolayısıyla herhangi bir evrensel doğruya erişmemizin imkansız olduğu inancına götürmemelidir. Bu kuramların basit olarak öğrettikleri şey, kendisinden hareketle bir hareketi ölçebileceğimiz özel veya mutlak bir işaret noktasının var olmadığıdır. Böylece Dünya

sadece *Güneş'e göre*, yani galileci bir referans sisteminin çerçevesi içinde dönmektedir. 1951 yılında deneysel olarak dünyanın dönüşünü kanıtlamak için altmış metre uzunluğunda bir sarkacı Panthéon'un kubbesinden aşağı sarkıtan fizikçi Leon Foucault, hareketin yasalarını ortaya koymada referans sisteminin önemini açıklığa kavuşturmuştur.



■ (Paris'te, Sanatlar ve Meslekler Ulusal Müzesi'ndeki) Foucault'nun Sarkacı

YEDİNCİ BÖLÜM

Varoluş

1. Olmak fiilinin iki kullanımı

Eski mantıkçıların dilinde, "olmak" sadece basit bir bağlaç, bir yüklem olarak ele alınabilir. Mesela, eğer karın beyaz, Sokrates'in ölümlü **olduğunu** ileri sürüyorsam, burada olmak, yalnızca bir **özellığı** ya da **niteliğı** (beyaz, ölümlü) bir **özneye**, bir **töze** (kar, Sokrates) yüklemeye yaramaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, sınıf mantığı dilinde, "olmak" sadece bir **aidiyeti** ileri sürmemi sağlar: kar beyaz nesneler sınıfına aittir, Sokrates ise ölümlü varlıklar sınıfına.

Ama olmak bir de mutlak anlamında ele alınabilir. Kendimin, duvar saatinin "**olduğu**" nu söylediğimde, bu durumlarda "olmak" fiili en genel anlamında, yani farklı varoluş tarzlarına ilişkin herhangi bir yargıda bulunmaksızın (Tanrı'nın varolduğunu söylememle, benim varolduğumu, nesnelerin varolduğunu söylemem arasında bir fark olduğu açıktır) varoluşu **tasdik etmeme** yarar. En azından ilk bakışta, **varolmak** bize olmakla aynı düzleme yerleştirilebilir gibi görünmektedir: yol kenarında çam ormanı olduğunu söylemem, onun **varolması** anlamına gelir. Konuşma dilinde, bu kavramlar aynı kapıya çıksa da, felsefe dili bu terimler arasında bir ayrım gözetebilir. Ama sözcüğün ilk anlamında ve en sıradan kullanımında, varolmak, olmak kavramının verdiği sadece daha fazla enerji ile ortaya koyar; varolmak, var olan her ne ise onun deneyimindeki gerçeklik ve sahiçilik özelliğinin ısrarla üzerinde durur.

2. Öz ve varoluş

Öz, basit olarak, bir şey ne ise onu o şey yapan şeydir. **Varoluşun** bir şeyin **var olma olgusu** olmasına karşılık öz var olan bir şeyin **ne** olduğunu, özel olarak ona ait olan ana niteliklerin neler olduğunu söyler. Skolastikler, Aristoteles'i izleyerek öz ve ilinek arasında ayrım yapmaktaydılar (Örneğin, insan, **özü bakımından** akıllı bir hayvandır; ilinekle-ri bakımından büyük veya küçük, siyah veya beyazdır).

3. Varoluşun indirgenemezliğı: Ontolojik kanıt ve çürütölmesi

Ontolojik kanıt, Aziz Anselmus tarafından ortaya atılmış (XI. yüzyıl), Descartes tarafından benimsenmiş (XVII. yüzyıl) ve Kant tarafından eleştirilmiş (XVIII. yüzyıl) olan Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıttır. Bu kanıt mükemmel bir varlık olarak tanımlanan Tan-

*Özden
çıkarılan
varoluş*

rı'nın özünün kendisinden onun **varoluşunu** çıkarmak iddiasındadır. Şüphesiz bu kanıtın taraftarları Tanrı olmayan her şeyle ilgili olarak özün varoluştan kesin bir tarzda ayırt edilmesi gerektiğini kabul ederler. Örneğin, insanın özü, onun varoluşunu içermez. İnsanın tanımı dünyada bir milyar insanın veya beş insanın veya hiçbir insanın varolmasını gerektirmez. Hiçbir sonlu varlığın özü-tanrıbilimciler hiçbir "yaratığın" özü diyeceklerdir-onun varoluşunu içermez. Bir yaratığın varlığından daha kırılgan, daha az güvenli ve daha bağımlı hiçbir şey yoktur. Berulla kardinali, "İnsanın varlığını ortadan kaldırmak, onun köleliğini ortadan kaldırmaktan daha kolaydır" demektedir. Aziz Anselmus ve Descartes'a göre, Tanrı söz konusu olduğunda ise durum bunun tersidir. **Tanrı'nın yalnızca özü, yalnızca Tanrı kavramı, onun varoluşunu içerir.** Descartes'a göre, nasıl bir matematikçi bir tanımdan hareketle bu tanımdan onun içerdiği sonuçları çıkarırsa aynı şekilde Tanrı kavramından hareketle, bu kavramdan Tanrı'nın varlığını çıkarabiliriz. Tanrı fikri, mükemmel bir varlık fikridir. Eğer o var olmasa, mükemmel olmaz; çünkü onda tam da varoluş denen o özellik eksik olur. Mükemmel varlığın özünü teşkil eden nitelikler arasında her nitelik gibi mükemmellik olarak göz önüne alınması mümkün olan zorunlu varoluş da bulunmaktadır.

Öze indirgenemez
olan varoluş

Kant bu kanıtı güçlü bir biçimde eleştirirken asıl anlamında varoluştaki kanıtlara ve kavramlara indirgenemez olan, onların dışında kalan şeyi açığa çıkarmıştır. Kant, varoluşun bir nitelik olmadığını söyler: **Varoluş bir başka kavramda içerilmiş olan bir kavram değildir.** Mükemmel bir varlık kavramından şüphesiz zorunlu olarak var olan bir varlık kavramını çıkarabilirim, ama bu kavramdan varoluşun kendisini çıkaramam. Varoluş mutlak bir durum, veri olan bir şeydir. Varoluş, kavramdan tamamen farklı bir şeydir. O, kavramların bağlantıları planından başka bir planda yer alır. Yüz gerçek talerlik bir servet basit olarak yüz taler kavramından daha mükemmel, daha karmaşık bir kavram değildir. Kavram bakımından gerçek yüz talerle sadece düşünülen yüz taler arasında bir fark yoktur. Yalnız birinci durumda ortada bir servet vardır, ikinci durumda ise bu servet var değildir. Ve bu çıplak olgu, var olma olgusu, bir yüklem, bir nitelik olamaz. Varoluş hiçbir biçimde özden çıkarılamaz. Aziz Anselmus ve Descartes'ın görüşüne rağmen Tanrı kavramı da bu mutlak kuralın bir istisnasını oluşturmaz. Nasıl ki mümkün yüz taler kavramından gerçek yüz talerin varlığını çıkaramazsam, **Tanrı'nın özünden de onun var olduğu sonucuna geçemem.**

Bazı felsefe tarihçileri Kant'ın eleştirisine karşı Aziz Anselmus ve Descartes'ın kanıtını savunmuşlardır. Ancak bunu yaparken onlar, her şeye rağmen, bu eleştiride daha önemli olan şeyi, yani varoluşun "mutlak bir durum", her türlü kavrama yabancı ve indirgenemez olma olgusunu tasdik etmişlerdir. Gerçekten Kant'a, Aziz Anselmus ve Descartes'ın kendisinden hareket ettikleri mükemmel varlık kavramının basit bir kavram olmadığı, bir tür iç deneyim olduğu söylenerek karşı çıkılabilir. Mükemmellik kavramı kendisini anlamaksızın tasarladığım ve zihnimi aşan aşkın bir şeyin benim zihnimde bulunmasıdır. O daha bu haliyle bir varoluşun zihnimde bulunmasıdır. Bu anlamda ontolojik kanıt, bir varlığa ilişkin iç deneyimdir, yoksa bu varlığın çıkarsanması değildir. Kant belki Aziz Anselmus ve Descartes'ın derinliğine söylemek istedikleri şeyi yanlış anlamıştır, ama asıl anlamında varoluş denen şeyde orijinal olan, indirgenemez olan, çıkarsanamaz olan, akılsal olmayan şeyi gayet iyi anlamıştır.

4. Varlık bilmecesi

Kelimenin en geniş anlamında varoluş, başka deyişle varlık, dünyada en sıradan, fakat aynı zamanda en esrarlı olan şeydir. Ben varım, dünya var ve dünyadaki her şey var. Bu en temel, ancak hemencecik unutulmuş bir cümledir. Çünkü şeylerin varoluşuna, Heidegger'in dediği gibi "varolanlar"ın "varlık"ına şaşmaktan çok, hepimiz var olan şeylerin doğasıyla, o çok sayıdaki "varolan"ların özüyle meşgul oluruz. "Var"ın çok basit açıklığını, basit varlık olgusunu bir yana bırakırız. Bu felsefi sırrı en büyük sıklıkla tanımazlıktan geliriz. Bu sır şüphesiz düşünmekten çok yaşama kaygısına sahip olan herkes tarafından tanınmazlıktan gelir. Çıkar ve tutkularının baskısı altında bulunan insanlar kendi işleriyle uğraşırlar. Onlar kelimenin pascalcı anlamında oyalanırlar. Ancak bilmek ve düşünmek isteyenler bile hemen özlere, kavramlara, yani somut şeyleri açıklayan soyut fikirlere giderler.

Unutulan ve yeniden bulunan varlık

Ancak özlerinden önce şeylerin varoluşu bir problem oluşturur. Leibniz, "Neden hiçbir şey yok değil de bir şey var?" diye sormaktaydı. Şüphesiz Leibniz bu soruya bir tanrıbilimci cevabı vermektedir: Dünyanın esrarlı varlığı bizi bu dünyanın yaratıcısı olan zorunlu bir varlığa gönderir. Genel olarak varlık, temelini ve kökenini koşulsuz bir varlıkta, Tanrı'da bulur ve yaratılmamış yaratıcı her yaratığın nedenidir. Ama bu cevap, bu problemi çözmekten çok yerini değiştirir. Dünyanın varlığı Tanrı'nın varlığıyla açıklanabilir olsa bile Tanrı'nın kendisinin varlığı esrarlı kalır, çünkü o hiçbir şeyden çıkarılamaz. Bu son nokta hatta yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kant'ın ontolojik kanıtı eleştirisinde en açık olarak ortaya çıkan şeydir: Varoluş -isterse Tanrı'nın kendisinin varoluşu olsun- bir şeyden çıkarsanabilir bir şey değildir. Dünyanın varlığına gelince Tanrı, dünyanın varlığının sırrını da ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü ancak Spinoza'nın felsefesinde dünya, bütün özellikleri ile, bir üçgenin özelliklerinin onun tanımından çıkmasına benzer bir tarzda Tanrı'dan çıkabilir. Ama örneğin, Hristiyanlar için dünya bu şekilde Tanrı'dan çıkamaz. Çünkü onlara göre dünya önceden görülemez bir yaratımın sonucudur, esrarlı bir sevginin ifadesidir. Dünyanın varlığı ve bizim varlığımız, bir teoremin sonucu değildir, bir **lutfun eseridir**.

Neden hiçbir şey yok değil de bir şey var?

Bu varlık bilmecesi üzerinde çağımızda özel bir güçle Martin Heidegger durmuştur. Jean Paul Sartre *Bulantı*'da heideggerci sorgulamanın sözcülüğünü üstlenir. Varlık, anlaşılamaz. "Şu bahçe, şu şehir ve benim kendim, her şey veridir. Bunun farkına vardığında insana bulantı gelir ve her şey havada yüzmeye başlar" diye yazar Sartre. Bu açıdan sık sık varlığın saçma olduğu söylenir. Ancak kelimenin ilk ve dolaysız anlamıyla yetinirsek varlığın saçmalığını ileri sürme, bir değer yargısı, varoluşun niteliği üzerine ahlaksal bir yargı değildir. Varlık saçmadır demek, Schopenhauer tarzında, hayat çirkindir veya acımasızdır demek değildir. Saçma kelimesi mantıkçıların ona verdikleri anlamda alınmalıdır: **Varlık akılla çıkarsanabilir bir şey değildir**. Sartre şöyle der: Var olanlar görünürler, onlarla karşılaşılır, ancak hiçbir zaman çıkarsanamazlar. Var oluşun bir veri olduğuna ilişkin böyle bir keşfin illa sıkıcı veya acı verici deneyimlerle ilişkili olarak ortaya çıkmadığı noktası üzerinde ısrar edelim. Şüphesiz varlığın olumsuzluğu duygusu bazen bir sıkıntının ortasında veya büyük bir ümitsizlik vesilesiyle ortaya çıkar. Ancak şeylerin nedeni olmadığı, onların salt veri olduklarını bazen bir sevincin, bir mutluluk anının, büyük bir hayranlık duygusunun tam ortasında keşfettiğimiz de olur. "Yürek coşkun bir sevinç içindey-

Heidegger ve Sartre'da varlık bilmecesi

ken de soru oradadır, çünkü o anda her şey değişmiştir ve sanki bizim için onların yokluğunu anlamak varlıklarını anlamaktan daha kolaymış gibi her şey adeta ilk defa kendisini bize gösterir" der Heidegger. Her neyse, ana soru şudur: "Neden hiçbir şey yok değil de bir şey var?" Bu soruyu unutmaya çalışsak bile o gizlice varlığını sürdürür. Heidegger'in dediği gibi "kısa bir süre sonra yeniden yok olmak üzere varlığa gelen bir çanın boğuk sesi gibi aklımıza sadece bir defa gelse bile" bu sorunun bütün insanlar için anlamı vardır.

5. Varlıktan varoluş

*Varlıktan
ayrı olan
varoluş*

Buraya kadar bazen yapıldığı gibi varlık sorusuyla varoluş sorusunu aynı şeymiş gibi ele aldık. Şüphesiz tanım yapmakta özgürüz ve **varoluş** kelimesini çok genel olarak **varlık** kelimesiyle aynı anlamda alabiliriz. Örneğin, bir **varlık filozofu** olduğunu ileri süren Heidegger, kendi düşüncesini **varoluşçu filozofların** düşüncesinden tamamen ayırt etmek ister. Gerçekten varoluş, dar anlamda, öznel varoluştur. Varoluşçu diye adlandırılan filozofların sorguladıkları bu varoluş, önce benim kendi varoluşumdur. Şeyler vardır, ancak onlar var olduklarından habersizdirler. **Şeyler vardır, ancak varoluşa sahip değildirler.** Şeyler "kendilerinde"dir, ama "kendileri için" değildirler. Şeylerin var olduklarını, kendimin var olduğumu bilen benim ve bu anlamda şeyler ve kendim, "benim için"dir. Varoluşa sahip olan benim ve bilincimle evreni varoluşa kavuşturmaktayım. (Spinoza gibi) evrene, (Hegel gibi) tarihin bütününe göre insanı açıklamaya çalışan akılcı türden filozoflar yanında, ilk plana var olan özneyi yerleştiren felsefeler vardır.

*Descartes,
Pascal, Platon:
Varlık filozofları mı,
varoluş filozofları mı?*

Felsefesi "**Düşünüyorum, o halde varım**"la, "**düşünüyorum**" üzerine bir düşünceyle başlamasına rağmen Descartes bir varoluş filozofu değildir, çünkü Descartes'ın düşünün öznese, varolan bireysel bir özne değildir, evrensel akıldır. Buna karşılık Descartes'la aynı çağda tamamen başka bir soruşturmada hareket eden, "sonsuz uzayların ebedi sessizliği" içinde insanın yalnızlığı, kaygısı, günahı, ebedi kurtuluşuyla ilgilenen Pascal'ın felsefesi en mükemmel anlamda bir varoluş felsefesidir. Düşüncesi son derece zengin ve karmaşık olan Platon'da hem akılcı bir felsefe, hem de bir varoluş felsefesiyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. O akılcı bir felsefedir, çünkü Platon akıl yürütür, çürütür veya kanıtlar, **logos'a** ana bir yer verir. Ama her zaman bir oyun olmayan **diyalog**dan ötürü o, aynı zamanda varoluşçu bir felsefedir. Örneğin, *Gorgias*'ta Sokrates ve Kallikles karşıt hayat tarzlarına sahip iki var olan şahıs olarak karşı karşıya gelirler. O, Sokrates'in oynadığı yüksek rolden dolayı da bir varoluş felsefesidir -Sokrates bitmiş, tamamlanmış bir sistemin sözcüsü değildir, **kendini sorguya çeken** bir düşünürdür. Yine o, **efsanelerin**, yani kavramları imgelere çeviren veya daha kesin olarak aklın, akıl yürüten aklın yetersiz olduğunun görüldüğü yerlerde imgelere başvuran mecazi hikayelerin önemi nedeniyle de bir varoluş felsefesidir. Efsaneler gerçekte asıl anlamında varoluşsal soruları, yani Platon'da **zamansallıkla** ilgili olan soruları ortaya atarlar. Gerçekten akıl, her türlü zamanla ilgili düşüncenin dışında kalarak, yalnızca bir doğruyu başka bir doğrudan çıkarabilir, doğruların birbirlerini dolaysız olarak içerdikleri bir sistem inşa edebilir. Ama zamanın, varoluşsal zamanın işe karıştığı her yerde aklın inşa edemediği şeyi efsanenin anlatması ve betimlemesi gerekir. Böylece Platon'da efsane kökene ilişkin problemlerle (tanıkları olmayan olaylarla, örneğin, *Timaios*'ta evrenin yaratılışıyla) ve nihai erek problemleriyle (ör-

neğin, insanın nihai ve doğa-üstü kaderiyle) ilgili olarak en mükemmel anlatım yöntemi-
dir. Akıl, logos, genel kural olarak zamansallığı, varoluşsal bir şey olan tarihselliği anlaya-
maz.

Ancak en mükemmel anlamda varoluş filozofu, XX. yüzyılın bütün varoluşçu felsefe-
lerinin babası olan filozof, Danimarka'lı düşünür Sören Kierkegaard'dır (1813-1885). Bir
varoluş filozofundan daha da fazla bir insan olan Kierkegaard'ın -çünkü o kendini bir tür
anti-filozof olarak tanımlamıştır-, bütün felsefelere, özellikle Hegel'in felsefesine karşıt
olarak varoluşun bir tanığı olmak istediğini söyleyebiliriz. Gerçekten felsefenin (özellikle
Hegel'de) sisteme yönelmesine karşılık **varoluş, hiçbir sisteme indirgenemez bireyselli-
ğiyle insani varlığın ortada hazır bulunmasıdır**. Varoluş açıklanamaz, sadece yaşanabi-
lir. Filozofların ulaşmak istedikleri doğru, nesnel, evrensel olmak iddiasındadır, **varoluş-
sal gerçeklik** ise öznel, tikel, kısımdır. Özçü, akılcı ve sistematik olan felsefe varoluşu,
özellikle en keskin ve en trajik biçimi altında varoluşu, yani yaratıkla Yaratıcı arasındaki
özel, açıklanamaz, yaşanan ilişki olan dinsel varoluşu anlayamaz. Kierkegaard için iman
deneyimi, mutlak olarak akla yabancı, genel plandan kavram ve özlere indirgenemez, **va-
roluşsal** plana ait bir deneyimdir.

*Kierkegaard
ve varoluş felsefesi*

Ödev insanı genel kurallara itaat ettiği için filozof ahlaksal, etik deneyimden söz ede-
bilir. Ama dinsel deneyim her türlü genel kuralı reddeden özel, biricik bir ilişkiyle ilgili
deneyimdir. Çok basit bir örnek bize ahlaksal bir kurban etmeyle dinsel bir kurban etme
olayı arasındaki farkı anlama imkanını verebilir. Oğlunu kurban etmeye hazır olan İbra-
him'le kızını kurban eden Agamemnon görünüşte birbirlerine benzemektedirler. Gerçek-
te ise onlar arasında hiçbir benzerlik yoktur. Agamemnon sadece bir ahlak kahramanıdır.
O kızını ahlaksal, yurtsever bir amaçla tanrılara kurban etmektedir. Rüzgarın çıkması ve
Yunanlıların filosunun yola çıkabilmesi gerekmektedir. Agamemnon babalık ödevini,
krallık ödevine, yani daha genel bir ödevde feda eder. Bunun tersine İbrahim hiçbir ahlak-
sal amaç peşinde değildir. Tanrı onu yapmasını emrettiği için oğlu İshak'ı kurban etmeye
hazırdır. Ama bu emir hiçbir ahlaksal amaçla haklı çıkarılamaz, hatta ahlaksal açıdan ba-
kılırsa bu fedakarlık saçmadır, bir skandal niteliğindedir. Temelde o, İbrahim ile Tanrı ara-
sında tamamen özel olan bir meseledir. Dinsel deneyimde bir insanla bir Tanrı arasında
sözle ifade edilemez, akıl diline çevrilemez bir ilişki vardır.

*Dinsel
deneyimin
örneği*

Şüphesiz bir varoluş felsefesi Pascal veya Kierkegaard'da olduğu gibi mutlaka dinsel
bir felsefe olmak zorunda değildir. Ama o her zaman **dünyada bir durum içinde** bulunan,
yani kendi geleceğiyle, gerçekleştirilmesi veya gerçekleştirilmemesi kendisine kalmış olan
imkanlarıyla ilişki içinde bulunan bir öznel insan, var olan özne felsefesidir. Bu insan sa-
dece doğadaki nesnelerle değil, aynı zamanda diğer insanlarla da ilişki içinde bulunan bir
insandır. Fransa'da 1945 yılında en fazla başarı kazanmış varoluş felsefelerinden birini, Je-
an Paul Sartre'in varoluşçuluğunu analiz ederek bu varoluş kavramını aydınlığa kavuştu-
ralım.

6. Jean Paul Sartre'in varoluşçuluğu

n 1. Varoluşçuluk bir hümanizmdir

Varoluşun önceliği

Jean Paul Sartre bir konferansına şu çok özel başlığı vermiştir: *Varoluşçuluk bir hümanizmdir*. Sartre, **varoluşun** özden önce geldiğini ilan eder. Burada imal edilmiş nesnelerin varoluşundan tamamen farklı olan insani varoluş söz konusudur. Örneğin, konferansçının önünde bulunan şu sürahi vardır. Ancak o var olmadan önce düşünülmüş, belki onu yapan insan tarafından bir kağıt üzerine çizilmiştir. O, özel olarak içine su konulması için tasarlanmıştır. Bir örneğe göre ve bir amaç için kullanılmak üzere yapılmış olan bu sürahi bir kavram, bir fikir, başka deyişle bir varoluş olmadan önce bir öz olmuştur. Ama ben, insan, çok basit olarak sadece varım. Benim kişiliğim önceden ve belli bir amaçla çizilmiş bir örneğe göre yapılmamıştır. İnsan söz konusu olduğunda varoluş özden önce gelir. Varoluşun öze bu önceliği arkasından bir özgürlük felsefesini sürükler. Herhangi bir amaca hizmet etmeyi, herhangi bir girişimde bulunmayı seçen benim.

Varoluşun bu önceliğini ileri sürerek Sartre şüphesiz bazı klasik filozofların özcü tanrıbilimlerine saldırmaktadır. O, Leibniz'in Tanrı'nın daha sonra kendisini gerçekleştirmek için önce mümkün insan kavramını tasavvur ettiğini söyleyen akılcı tanrıbilimine tamamen karşıdır. Böyle bir felsefede somut varoluş ancak özün açılmasıdır. Ve örneğin tüm hayatımın eylemleri beni tanımladığı ileri sürülen başlangıçtaki formülün açığa çıkmasından başka bir şey olamazlar. Fakat varoluşçuluk bu noktada -Sartre kendisinin tanrı tanımaz olduğunu ilan etse de- insanın esrarlı bir sevgiden, nedeni olmayan tanrısal bir cömertlikten ortaya çıktığını söyleyen Hristiyan geleneğiyle birleşmektedir. İnsan iyi düzenlenmiş bir mekanizma değildir, kendini mahvetme veya kurtarma konusunda özgür olan bir yaratıktır. Her neyse varoluşçuluk kesin olarak bilimciliğe karşıdır ve yapısalcılık varoluş felsefesine karşı bilimciliğin bir tür intikamı olacaktır.

Varoluş ve nesnellik

Bilimcilik her zaman insanı bir şey gibi açıklama arzusuna boyun eğer (Teknokrasi de, pratik alanda, insanı bir nesne gibi kullanmaya çalışır). Sartre'dan çok önce Gabriel Marcel bu temayı geliştirmişti. O, 1925'ten itibaren **varoluş** ve **nesnellik** arasında ayırım yapmaktaydı. Nesne, önümdedir, onu dıştan inceleyebilirim, analiz edebilirim. O bir problem teşkil eder (Yunanca *problem*, Latince nesne (*ob-jet*), önüme konulan şey anlamına gelir). Ben nesnelere **sahibim**, ama kendimle ilişkilerim artık **sahip olma** ilişkileri değil, bir **olma** durumu, yani varoluş durumudur. Ben, şu kol saatine sahibim, ama şu **bedenim** veya şu **bilincim**. Saatimin bozulması saatçinin tekniğinin çözebileceği nesnel bir problemdir, ama kendimi suçladığım bir yanlış, bir problem değildir, **varoluşsal bir sırdır**. Doğrudan doğruya kişiliğimi, varoluşumu ilgilendiren hiçbir şey nesnel teknikler alanına ait değildir. Teknisyenin suçu, kişiyi nesneleştirmek, ona bir bütünde kullanılabilir bir öge gibi davranmaktır.

n 2. İnsanın aşkınlığı

Her duruma bir anlam vermek

Bütün bunlar insani varoluşun, kendisini açıklama, doğaya indirgeme yönündeki her türlü çabaya indirgenemezliğinin altını çizmektedir. Sartre, özellikle, insanın aşkınlığı üzerinde durmaktadır. Spinoza, çağdaş varoluşçuluğun tersine, insanın bir imparatorluk içinde başka bir imparatorluk olmadığını, onun yalnızca doğanın bir parçası olduğunu ve

kendisini çevreleyen şey tarafından tamamen belirlenmiş olduğunu söylemekteydi. Bu dogmatik tezin yerine Sartre bir diyalektiği geçirir. Gerçekten Sartre bir yandan her insanın bir "**durum içinde**" olduğunu kabul eder (Bu her varoluş felsefesine özgü olan bir kabuldür). İnsanın bir bedeni, bir geçmişi, dostları veya düşmanları, önünde engeller vb. vardır. Ama öte yandan **duruma anlamını veren, var olan insandır**. Örneğin, bir belirlenimci, bir "özcü" insanların "dayanılmaz bir durum içinde" oldukları **için** başkaldırdıklarını iddia eder. Sartre ise, hiçbir durumun kendisi bakımından dayanılmaz olmadığına, ona bu anlamı veren şeyin varoluşsal bir başkaldırı projesi olduğuna dikkat çeker. Bir başka şeyle ilgili olarak aynı durumu Tanrı'nın bizi bir sınaması olarak görebilirdik. Geleceğe ilişkin niyetlerimi, amaçlarımı şimdiki duruma yansıtarak, hangisi olursa olsun, bu durumu özgürlüğümün sebebi kılmaktayım. Daha önce Kierkegaard da her varoluş durumunun arkasından sayısız imkanları sürüklediğine işaret etmişti. İnsanın omuzları üzerine çöken seçim yapma zorunluluğunun nedeni buydu. Var olan bir şey olmak, imkanları tasarlamak için dünya sahnesinde birinci planda bir rol oynamak zorunlu değildir. Kierkegaard içinde hiçbir olayın cereyan etmediği, en büyük olayın bir yaban horozunun uçması olduğu Danimarka'nın tam göbeğinde yer alan Jutland ovalarının ortasında bile insanın bir varolan olduğunu, seçim yapmak (örneğin Tanrı'ya lanet etmek veya tersine ona şükranlarını sunmak) zorunda olduğunu söylemekteydi. En acı verici, en zorlayıcı durumlar insanın özgür bir varolan olma durumunu ortadan kaldırmazlar, tersine onu ortaya çıkarırlar. Sartre 1945 yılında şunları söylemekteydi: "Hiçbir zaman Alman işgali altında olduğumuz zamanki kadar özgür olmadık." Paradoks ancak görünüştedir, çünkü bir durum ne kadar zor, trajikse, ne kadar bizi zorlarsa, yapacağımız seçim o kadar acildir. Durumlara anlamlarını veren şey, benim bir varolan olarak kararlarımdır. Dünya benim özgürlüğümün aynasından başka bir şey değildir. Sartre'ın aşkınlık dediği şey, geleceğe ilişkin bir tasarıyla şu andaki bir durumun aşılmasıdır.

İşte tam da bir durum içinde olan varlıklar olduğumuz için, Pascal'ın dediği gibi, "gemiye binmiş" olduğumuz için seçimlerimiz kaçınılmazdır, bir tür "özgür olmaya mahkumumuz". Seçmemeyi seçmek de bir seçim yapmaktır. Hiçbir şey yapmamak, varolan bir insan olarak bir karar vermektir ve bunu yapandan hesap sorulabilir. Buna her an seçim yapmak zorunda olduğumuzu da ekleyelim. Dün verdiğim özgür kararlar yarınki kararlarımı bağlamaz. Her an, eğer istersem, hayatımı değiştirebilirim. Burada varoluş kavramının onu varlık kavramının karşısına yerleştiren çok özel bir anlamını kavramaktayız. Var olmak, kendisine mühlet verilmiş olma, geleceğimi yeni bir yöne çevirme ve böylece geçmişimi değiştirme ve onu kurtarma imkanına sahip olmamdır. Özgürlüğüm ancak ölümümle sona ermektedir. Var olmaktan kesildiğim anda hayatım, varlık ve öz olmaktadır. O artık tümüyle geçmiştedir, artık kader haline dönüşmüştür. Varoluşum bundan böyle verilmiş bir şey gibi anlatabileceğim, betimleyebileceğim donmuş, belirli, kapalı varlık haline dönüşmüştür.

Özetle varlık, geçmiş varoluştur. Hegel daha önce olağanüstü bir söz söylemişti: "*Wesen ist was gewesen ist*". Varlık, var olmuş olandır. Böylece cehennemde olan *Kapalı Otorum*'un kahramanlarının artık geçmiş hayatları üzerinde hiçbir güçleri yoktur. Onlardan biri şöyle bir cümle -varoluşçuluğun ünlü cümlelerinden biri- sarf eder: "Sen hayatından başka bir şey değilsin." Var olduğum (ve her an hayatımı değiştirme gücüne sahip olduğum bir zamanda özgürlüğümü dile getiren, öldüğüm zaman ise özümü ve kaderimi ifade eden bir cümle. Hayatım o andan itibaren artık varlık haline gelmek üzere varoluş ol-

Özgür olmaya
mahkumuz

Varlık,
geçmiş varoluştur

maktan çıkmıştır. O, benden sonra yaşayanlar için artık tamamen bitmiş bir hikayeden başka bir şey değildir. "Ölmek, yaşayanlara yem olmaktır."

n 3. Varolan bir şeyin doğası yoktur

*Ben ne isem
o değilim*

Bir durum içinde varoluşa sahip olan insanın, -hangisi olursa olsun- bu durum karşısında özgür olduğunu gördük. Onun kendi karşısında, kendisiyle ilgili olarak da özgür olduğunu eklememiz gerekir. Varoluşa sahip olan bir varlık olduğu için insanın doğası yoktur. Bu cümleyi kolayca açıklayabiliriz. Şu çakıl taşının, şu koltuğun bir doğası vardır. Onlar tamamen ve basit olarak neyse odur. Onlar "kendinde" varlıklardır. (Altının som olduğunun söylendiği gibi) onların gerçeklikleri, somdur. Onlar için ne "içeri", ne "mümkünler" söz konusudur. Ama insan varoluşa sahip olduğunun bilincindedir. O, "kendisi için" vardır. Tekrar edelim: Diğer varlıkların bir şey "olma"sına karşılık, insan varoluşa sahiptir, yani o "kendisi için"in aşkınlığı sayesinde her zaman bir şey "olma"nın dışına çıkar. Etimolojik anlamında var olmak, "dışına çıkmak"tır (ex-ister). Özgür varoluşun ifade ettiği bu sürekli dışa çıkış, varoluşa sahip olan hiçbir şeyin, var olmaya devam ettikçe, önceden belirlenmiş bir doğanın kölesi olamayacağı sonucunu doğurur. Ne bedenim, ne karakterim dediğim şey, ne hayat şartlarım benim için bir kader değildir. Gündelik dilde dendiği gibi, ben "paçamı kurtarabilirim, işin içinden sıyrılabilirim (s'en sortir)". Varoluşculuğun anlamı budur. Varolan bir şey olmak, her şeyden önce bilinçli bir varlık olmaktır. Bilinçli zihnim kendime bir öz, bir doğa yakıştırmamı bana yasaklamaktadır. Örneğin, üzgün olduğumun bilincinde olmam ne demektir? Bu üzüntümü benim uzağımda bulunan bir nesne gibi ortaya koymam demektir. Bir başkasını görür gibi yerimde duramadığımı, kıvrandığımı görmem, ağladığımı ıstıtmam demektir. Üzüntüsünün bilincine varan **ben**, artık üzüntülü olan benim tamamen aynı değildir. "Kendisi için" olmak, bilinçli olmak demek, artık tam olarak kendisiyle bir düşmemek, kendini hiçbir zaman bir şey olmamaya mahkum bir varlık olarak görmek demektir.

*Özcü efsanelerin
reddedilişi*

Varlığa sahip olmamız (şeyler, nesneler gibi) ne **isek** o olmamızdır. Varoluşa sahip olmamız ise her zaman ne **değilsek** o olmamızdır, ne isek o olmamamızdır. Ben ancak zihnimde, ne isem oyum. Gerçekte her zaman niyetim kötü olmaksızın ciddiye alamayacağım rolümü aşarım. Çünkü bu rol benim olmadığım, oynadığım bir roldür. *Kelimeler*'de Sartre, küçük Sartre'nin bembeyaz sakalı ile Tanrı babaya benzeyen ciddi büyük babasının önünde nasıl örnek-çocuk komedisini oynadığını anlatır. Ama bu örnek-çocuk o değildi (Çünkü biz hiçbir şey değiliz, salt özgürlüğümüz ve "varlık hiçliği"yiz), o, o örnek-çocuk gibiymiş gibi yapmaktaydı. Böylece *Varlık ve Hiçlik*'in ünlü bir örneğini yeniden ele alırsak, "canlı jestlerine sahip olan ve biraz fazla saygıyla eğilen" bir kukla gibi yanıma yaklaşan garson bize bir komedi oynadığı duygusunu verir. O, neyi oynamaktadır? Garsonu. *İş İş-ten Geçti* filminde fiyakalı üniforması içinde büyük bir hoşnutlukla aynada kendine bakan savaşçı, yüce, asil bir "şey"e dönüşen, özü gereği Efendi'yi temsil ettiğini düşünen diktatörün kötü niyeti daha vahimdir. Sartre'nin "alçak" dediği (O, böylece argo bir kelimeye felsefi bir anlam kazandırır) insan, tam da varoluşa sahip olduğunu unutan ve "özel" bir üstünlüğe sahip olduğunu zanneden "tıkabasa varlıkla dolu" bir insandır. Son derece kötü niyetle insan doğa bakımından erkeğin kadından üstün olduğunu, namuslu insanın ser-seriden başka bir öze sahip olduğunu, beyazların siyalara hakim olmak için yaratılmış olduğunu ilan edebilir.

Üç büyük varoluşçu kitap "alçaklar"ın kurbanlarının savunmasını üstlenir. *Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler*'de Sartre, Yahudileri, Yahudi düşmanlarının zihinlerinde buldukları geleneksel ve efsanevi imgeden kendilerini kurtarmaya davet eder. "Yahudi özü" diye bir şey yoktur ve diğer halklar gibi Yahudiler de varoluşlarını kazanmak zorundadırlar. Aynı şekilde Jean Genet vesilesiyle (*Aziz Genet, Komedyen ve Şehit*) Sartre namuslu insanların canı bir yaratığa dönüştürmeye çalıştıkları genç bir suçlunun vakası üzerine eğilir. O, genç suçluya "Sen bir serseriden başka şey değilsin" denmiştir ve belki o özgürlüğü için toplumun ona yüklediği bu kötü insan rolünü üstlenmekten başka bir çıkış yolu görmemiştir. Ama nasıl ki "özü gereği" namuslu insanlar yoksa, "özü gereği" hırsız veya serseriler de yoktur. Aynı şekilde Simone de Beauvoir, *İkinci Cins*'te kadının ne olduğu ileri sürülüyorsa o olmadığını; **a priori bir kadın özü**, ezeli-ebedi kadınlık diye bir şeyin var olmadığını göstermeye yönelir. Ezeli-ebedi kadınlık, zencilerin çocuksu oldukları, Yahudilerin dalaveracı olduklarına ilişkin efsanelere benzer özcü bir efsanedir. Kadının doğası gereği cilveli, hoppa, erkekten daha az zeki olduğu doğru değildir. Bilinçli varolanlar olduğumuz için insani varlığın özü yoktur. Bilinç her veriyi nesne olarak koyduğu, onu aştığı veya Sartre'ın dediği gibi hiçliğe dönüştürdüğü için **bilinçli varolan, varlığın zıddıdır**.

*Yahudi,
canı, kadın*

Sartre'ın "hiçlik" dediği, bilincin bir özelliği olan bu, insanın kendisiyle veya bir durumla **bir düşmemesi**, kendisinden sürekli olarak ayrı olması olgusudur. Bilincim nesne olarak koyduğu ve aştığı bu benin özelliklerini "hiçleştirir". O halde ben her zaman bu hiçle, bilincin göstergesi olan bu "hiçlik"le kendimden ayırım. Sartre burada (kantçı veya descartesçi biçimi altında) geleneksel üniversite idealizmiyle, yani düşünülen şeyin düşününen özneye göreliliği olduğu ve bilincin önce geldiği görüşüyle buluşmaktadır. Burada, "Bilinç her şeyin üzerine yükselen gurur ve her şeyi düşüncenin bir varlığı kılan inkardır" diyen Alain'den fazla uzakta değiliz.

*Hiçleştirmenin
tehlikeleri*

A N A F İ K İ R L E R

Varoluş, var olan şeyin doğası, özü göz önüne alınmaksızın, basit olarak varlık, varolma olgusudur. Örneğin ben, benim bir insan, bir Fransız, bir hoca olmam olgusunu basit olarak var olmam olgusundan ayırt ederim. Bir özün tanımlanabilir, analiz edilebilir olmasına karşılık basit varoluş olgusu saptanır, yaşanır bir olgudur.

Kant'ın ifadesiyle varoluş, mutlak bir durumdur. Onunla karşılaşırız, ama onu tanımlayamayız. Şüphesiz Aziz Anselmus ve Descartes, Tanrı fikrinden onun varolduğunun çıkarabileceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı fikri, mükemmel bir varlık fikridir. Bu fikir, var oluşun kendisi olan mükemmellik de içinde olmak üzere bütün mükemmellikleri içermez mi? Ama Kant bu akıl yürütmeyi çürütmüştür: Mükemmel bir varlık fikrinden olsa olsa mükemmel bir varolan fikrini çıkarırım. Ama varoluşun kendisi çıkarsanabilir bir şey değildir. Kafamdaki yüz talerlik bir servet fikrinden cebimde bu yüz talerin var olduğunu çıkaramam. Tanrı fikrinden veya diğer herhangi bir fikirden birçok fikri çıkarabilirim, ama hiçbir varoluşu çıkaramam.

Çağdaş varoluşçu filozoflar (XIX. yüzyılda Kierkegaard, XX. yüzyılda Sartre) hiçbir sisteme, hiçbir mantığa indirgenebilir olmayan insani varoluşun her şeyden önce özgürlük olduğu üzerinde ısrar etmişlerdir. Nedenlerden dolayı eylemde bulunduğum söylenecektir, ama varoluşçular buna varoluşun nedenleri özgürce yaratmak olduğu şeklinde cevap vereceklerdir.

YORUMLAMA METİNLERİ

İnsan kendisini ne yaparsa odur

İnsan, tasarısından başka bir şey değildir, o ancak kendini gerçekleştirdiği ölçüde varolur, o halde insan, eylemlerinin bütününden, hayatının kendisinden başka bir şey değildir. Böylece öğretimizin bazı insanları niçin korkuttuğunu anlayabiliriz. Çünkü çoğunlukla onların mutsuzluklarına tek bir tahammül etme tarzları vardır. Bu, şöyle düşünmektir: "Koşullar bana karşı oldu. Aslında olduğumdan çok daha değerliydim. Şüphesiz hayatımda büyük bir aşk olmadı, büyük bir dostluk yaşamadım. Ama bunun nedeni bu duygularıma layık olacak bir erkek veya kadına rastlamamış olmamdır. Çok iyi kitaplar yazmadım, çünkü onları yazmak için zamanım yoktu. Kendimi adayacağım çocuklarım olmadı, çünkü hayatımı kendisiyle birleştireceğim bir insana rastlamadım. O halde bende bir sürü kabiliyet, eğilim, imkan kullanılmadan, öylece tümüyle imkan olarak kaldı. Onlar bana sadece gerçekleştirmiş olduğum eylemler dizisinin hakkımda yargıda bulunmaya izin verdiğinden daha büyük bir değer kazandırmaktadır." Oysa bir

varoluşçu için gerçekleşmiş olan aşktan başka bir aşk, ortaya çıkmış olan aşk imkanından başka bir aşk imkanı yoktur. Sanat eserlerinde kendini dile getiren dehadan başka da bir deha yoktur. Proust'un dehası Proust'un eserlerinin bütünüdür. Bunun dışında hiçbir şey değildir. Racine'in dehası onun trajedilerinin toplamıdır, bunun dışında bir şey değildir. Racine'in kendisi onu yazmamış olduğuna göre Racine'e yeni bir trajedi yazma imkanını niçin yükleyeceğiz? Bir insan hayatında bir şeye bağlanır, bağlandığı şeyi gerçekleştirir, bunun dışında o hiçbir şey değildir. Şüphesiz bu düşünce hayatta başarı göstermemiş olan birine acımasız gelebilir. Ama öte yandan insanları şunu anlamaya hazırlıklı kılar ki önemli olan sadece gerçeğin kendisidir, düşler, beklentiler, umutlar ise yalnızca gerçekleşmemiş bir rüya, hayal kırıklığıyla karşılaşmış ümitler, faydasız beklentiler olarak bir insanı tanımlarlar; yani onlar insanı pozitif anlamda değil, negatif anlamda tanımlar.

J.P. SARTRE, *Varoluşçuluk bir hümanizmdir*

Varoluş

"Varoluşçuluk nedir?"
1945 yılında, bu felsefi hareketin çok moda olduğu bir sırada kendisiyle bir mülakat yapmak için gelmiş Amerika'lı gazetecilerin sorduğu bu soruya Sartre şöyle cevap vermişti: "Hayatımı kazanma aracı." Sartre'ın insanın varoluşu üzerine analizi bu eğlenceli sözden çok daha ileriye gitmektedir. Ona göre varoluş ve özgürlük, bir ve aynı şeydir ve insanda varoluş zorunlu olarak özden önce gelir; çünkü ancak ölümünden sonra bir insanı korkak veya cesur, dahi veya aptal, cömert veya bencil olarak nitelendirebiliriz. Varoluş, üzerinde bütün isteklerimizin boy vereceği zemini oluşturur: Bazı insanlar kararsız kalacaklar, bazıları güçlüklerin üstesinden gelerek kendilerini gerçekleştireceklerdir. Sartre'ın ünlü sözü buradan kaynaklanmaktadır: "Yapmak, yaparken kendini yapmak ve yaptığı şeyden başka hiçbir şey olmamak."



■ Sovyetler Birliği'ne yaptığı bir yolculuk sırasında çölde yürüyen Sartre

AHLAK FELSEFESİ (ETİK)

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Özgürlük

Özgürlük problemi üzerinde bir tartışmaya girmeden önce özgürlük hakkında bütün özgürlük biçimlerine uygulanabilecek kadar geniş bir tanım vermek istersek, ancak olumsuz bir tanıma benimseyebiliriz: **Özgürlük, zorlama yokluğudur.** O halde bundan böyle özgürlüklerden söz edecek, özgürlük kelimesini çoğul kullanacağız. Çünkü kendisinden kurtulduğumuz ne kadar çok sayıda zorlama varsa o kadar çok sayıda özgürlüğümüz, serbestliğimiz olacaktır. Böylece fizikte serbest düşüş yapan (yani yerçekimi dışında bütün diğer kuvvetlerden bağımsız olarak düşen) bir cisimden söz edilir. Siyasette hükümetin otoritesi karşısında bir bağımsızlık alanını varsayan toplanma özgürlüğünden, dernek kurma özgürlüğünden söz edilir. Ekonomik alanda serbest ticaret, gümrük kısıtlamalarından, tarifelerden kurtulmuş ticarettir.

*Zorlamalardan
kurtulma olarak
özgürlük*

Bundan hareketle metafizikçiler mutlak bir özgürlük kavramı yaratmışlardır. Lalande'in çok iyi bir şekilde söylediği gibi, "özellikle doğaya zıt olması bakımından doğa-üstü, yani meta-fizik diye adlandırılması mümkün olan mutlak özgürlük fikri bir tür **sınıra ulaşmadan** ibarettir. "Mutlak özgürlük kavramında eylem, bütün neden türlerine yabancı olma noktasına ulaşınca kadar birbiri ardından her türlü nedenden kurtulmuş olan bir şey olarak tasarlanır."

Metafizik özgürlük

Bu şekilde tasarlanan özgürlüğün sadece **dış zorlamalardan** değil, her türlü **iç belirle-nimden** bağımsız olarak eylem gücü anlamına geldiğini kavramamız gerekir. Bu anlayışa göre benim daha önceden düşüncelerim, içgüdülerim veya alışkanlıklarım tarafından belirlenmiş olmayan eylemler ortaya koyma yönünde esrarlı bir gücüm vardır. Metafizikçilerin-Renouvier'e göre insanların doğru veya yanlış olarak kendilerinde bulunduğu inandıkları eylem gücü olan- **özgür iradeleri** işte böyle bir şeydir. "İnsanlar, sanki bilinçlerinin hareketleri ve bu hareketlere bağımlı olan eylemleri kendilerinde bulunan bir şeyin etkisi altında değişebilirmiş gibi ve sanki eylemden önce gelen o son anda kendilerini belirleyen hiçbir şey yokmuş gibi düşünme eğilimindedirler."

Bu özgürlük kavramını kabul edebilir miyiz?

1. Özgür irade bir gerçek mi yoksa efsane mi?

Şüphesiz bu şekilde tanımlanan bir özgürlüğün varlığını kanıtlamak imkansızdır. Çünkü bir önermeyi kanıtlamak, onun zorunluluğunu ortaya koymak, onun kabul edil-memesinin mümkün olmadığını göstermektir. Oysa özgürlük, eğer bir şeyi yapmama gü-cü, öngörülemeyen eylemlerde bulunma gücü ise, **olumsallığı**, yani zorunluluğun yoklu-ğunu gerektirir. Alain bu konuyla ilgili olarak, "Herhangi bir özgürlük kanıtı, özgürlüğü yok eder" demiştir.

*Özgürlük
kanıtlanamaz*

Gösterilebilir mi?

Özgürlüğü kanıtlamak mümkün değilse de belki onu **yaşamak** mümkündür. Tek kelimayle özgür irade, kanıtlanamaz, ama yaşanabilir. Özgür iradenin varlığını savunan tüm filozoflar, psikolojik veya ahlaksal deneyimin basit tasvirlerinden hareket ederler. Descartes, "İrademizin özgür olduğunu kanıtsız, sadece ona ilişkin deneyimimizle biliriz" demektedir. Leibniz özgür iradeyle ilişkin "canlı iç duygu"muzu yardıma çağırırmaktaydı. Bergson, "bilincin dolaysız verileri"nde özgürlüğü bulmakta, Maine de Biran ise ona kaslarımızı hareket ettirme deneyimimizin ortaya koyduğu "ilkel olgu"da rastlamaktaydı. Bu filozofların sonuçlarını kabul etmeli miyiz? Yaptıkları analizlerde onları izleyelim:

n 1. Descartes ve dikkat özgürlüğü

Özgür irade

Descartes'a göre bilincimizde Tanrı gibi, bizim de sonsuz bir özgür iradeye sahip olduğumuz yönünde bir fikre, deneyime sahibiz. Sırf özgür irademizin gücünü göstermek için apaçıklığı bile reddedebiliriz. Şüphesiz "Düşünüyorum, o halde varım" gibi apaçık bir önerme, benden kendisini tasdik etmemi talep eder gibi görünür. Ama ben her zaman onu göz önüne almaktan kaçınma, dikkatimi başka bir yöne çevirme özgürlüğüne sahibim. Aklın ışığıyla açık ve seçik olarak gördüğüm şeye inanırım, ama öte yandan sadece baktığım şeyi görürüm ve istediğim şeye bakarım. O halde doğrunun apaçıklığı bile benim özgür dikkatimin keyfine bağlıdır.

Ancak bu yorum çok tartışmalıdır. Çünkü benim dikkatimin işleyişi belirlenmemiş görünmemektedir. Ben, beni ilgilendiren bir şeye dikkat ederim ve eğer dikkatimi ilginç olan bir şeyden başka bir yana çevirme gücüne sahipsem, bu onu doğrudan veya dolaylı olarak beni ilgilendiren bir başka şey üzerine çevirme isteğimden ötürüdür. Dikkat gücümü, son tahlilde, onu belirleyen tüm hayatımın bağlamından ayırmam tamamen keyfidir.

n 2. Maine de Biran'a göre güç duygusu

Bir şüpheli üzerine kazanılan zafer

Maine de Biran'a göre, özgürlüğümü en iyi bir biçimde bana gösteren şey, güç deneyimi, en sıradan kas gücü deneyimidir. Örneğin, kolumu dimdik uzatarak şu sandalyeyi havaya kaldırıyorum. Biraz sonra kolum ağrımaya başlar. Ama ben, eğer istersem, bu çabamı devam ettirebilirim. Ben yalnızca kasılmış, acı duyan beden değilim, aynı zamanda duyduğum acıya rağmen o çabayı devam ettiren, bedenden üstün olan, "organik-üstü" iradeyim. Böylece kendi bedenimin karşı koymasına ve acı içinde olmasına rağmen kelimenin tam anlamında özgür olduğumu hissetmekteyim.

Bu analiz doğrudur, ancak eksiktir. Çünkü güç deneyimimde bir acıya direndiğim, kaslarımın eylemsizliğini yendiğim duygusuna şüphesiz sahibim, ama her zaman bu direnmeyi gerçekleştirmek, bu çabayı göstermek için bir nedenim vardır. Bu neden en azından atletik bir başarı göstermek, bir rekor kırmak veya Maine de Biran'ın kuramını kanıtlamaktır.

n 3. Nedensiz eylem

Bossuet'den Gide'e

Bossuet apaçık bir şekilde özgürlüğümüzü hissetmemiz için onu şu veya bu yönde bir davranışta bulunmamız için hiçbir nedenimizin olmadığı şeylerde denememiz gerektiğine işaret etmekteydi. Bir Ortaçağ düşünürü, Buridan, bizden acıklı olduğuna inandığı bir durum üzerinde düşünmemizi istemiştir. Bu, aynı derecede aç ve susuz olan ve önünde

aynı uzaklıktaki bir mesafeye bir kova suyla bir demet yulafın konduğu bir eşeğin durumudur! Ona göre bu eşek hem açlıktan, hem susuzluktan ölecekti. Çünkü onun hiçbir bas-kın neden olmaksızın bir karar verebilmesi için insan gibi özgür iradeyle donatılmış olma-sı gerekmektedir. Biz eğer kendisini gerçekleştirme kararını verirsek, herhangi bir eylemi, örneğin tamamen saçma, hiçbir nedeni olmayan bir eylemi, gerçekleştirme gücüne sahi-bizdir. André Gide'in *Prometheus*'unda, bir kahvede çalışan garson şöyle der: "Uzun za-man insanı hayvanlardan ayıran şeyin, nedeni olmayan bir eylemde bulunmak olduğunu düşündüm... Bununla faydası olmayan bir eylemi mi kastediyorum? Hayır! Nedeni olma-yan, hiçbir nedeni olmayan bir eylemi kastediyorum, anlıyor musunuz? Çıkar, tutku, bun-ların hiçbirin rolü olmayacak! Hiçbir çıkar gütmeyen, kendinden kaynaklanan, hiçbir amacı olmayan, dolayısıyla hiçbir efendisi olmayan bir eylem, özgür eylem, saf eylem!"

Vatikan'ın Zindanları'nda Gide, kahramanlarından birine çok karakteristik, hiçbir nede-ni olmayan bir eylem yaptırır. Kahramanımız Lafcadio, trenle Roma'ya gitmektedir. Gece olduğunda kompartımanında zayıf, güçsüz görünüşlü biriyle, Amédée Fleurissoire'la tek başına kalır. "Lafcadio şöyle düşünmekteydi: Kim görebilir? İşte o orada, yanı başımda, elimin altında, kolayca hareket ettirebileceğim şu ikili kapı. Bu kapıyı ittiğimde direnme-si mümkün değil, bu onun aniden öne doğru devrilmesine yol açacaktır, hafif bir itmeme yeterli olacaktır (...) En ufak bir çığlık duyulmayacaktır (...) İşte size nedeni olmayan bir cinayet. Polis ne kadar zor durumda kalacak! Aslında olaylardan çok ben kendimi merak ediyorum." Lafcadio kararı rastlantıya bırakır: "Kırda bir ateş görünceye kadar ağır ağır on ikiye kadar sayabilirsem, adam kurtuldu! Başlıyorum, bir, iki, üç, dört (yavaş, yavaş!) beş, altı, yedi, sekiz, dokuz... On, işte bir ateş!" ve cinayet gerçekleşir.

Nedeni olmayan bir eylem mümkün müdür? Nedeni olmayan eylemin tam da nedeni olmayan bir eylem yapma arzusu, gündelik olayların dışına çıkma isteği tarafından belir-lendiğini söyleyerek bu soruyu cevaplandırabiliriz. Peki bu arzunun kendisi zihinde bir ilk başlangıç olarak mı ortaya çıkmaktadır? Varlığı ileri sürülen nedensiz eylemi yapanın kendisi bu konuda kötü bir yargıdır. Eylemin ona nedeni yokmuş gibi görünmesi, gerçek-ten öyle olduğunu göstermez: çünkü söz konusu eylem bilinç-dışı nedenler tarafından be-lirlenmiş olabilir. Daha önceden Spinoza'nın kendisi şöyle demektedir: "Özgür irade ya-nılgısı, eylemimizi meydana getiren nedenleri bilmememize eşlik eden eylem bilincimiz-den kaynaklanır." Ve Spinoza bunun mükemmel bir örneğini verir: "Sarhoş durumda olan bir insan özgür bir kararla gevezelik ettiğini zanneder, oysa bunun nedeni, dürtüsüne kar-şı koyma gücüne sahip olmamasıdır ve sarhoşluğu geçtiğinde o, düşüncesizce sarf ettiği sözlerinden pişman olacaktır."

Nedensiz eylemin eleştirisi

Psikanaliz bunu gayet iyi göstermiştir. Nedenlerini bilmediğimiz biraz tuhaf eylemle-rimiz aslında eylemlerimiz arasında en az özgür olanlarıdır. Çünkü onlarda kendilerini ne kadar bilmiyorsak o kadar çok köleleri olduğumuz bilinç-dışı nedenlerin etkisi altında ey-leimde bulunmaktayızdır. Özellikle cinayetler ve büyük suçlar her zaman (çoğu kez bilinç-dışı kompleksler, gizli engellemeler tarafından) derin bir biçimde belirlenmişlerdir. He-kim S. Lebovici, P. Mâle ve F. Pasche'nın yazmış oldukları bir raporda şunu okumaktayız: "Bir çocuk, komşularından birinin altın saatini çalar ve onu, bu eyleminden herhangi bir çıkar elde etmeksizin yanında taşır (...) Bu olay, annenin evi terk etmesinden çok kısa bir süre sonra meydana gelir ve anne sevgisinin değerini o kadar iyi sembolize eden bu par-lak nesneyi çocuk nedenini bilmeksizin aldığını söyler (...) Yetişkinlerde sık rastlanan bu,

Nedensiz eylemin bilinç-dışı motifleri

eylemin bir nedeni olmaması karakteri, içlerinde kaygı ve engellemelerin ifade edilir gibi görüldüğü çok sayıda suçun özelliğini oluşturmaktadır." Burada eylemin bilinçli bir nedeni olmaması, onun bir sevgi engellenmesini telafi etme yönünde belirsiz bir istek tarafından bilinçsiz olarak belirlenmiş olduğu olgusunu gizlemektedir. Aynı şekilde "neden-siz eylem", bilinç-dışı bir saldırganlığın ani bir boşalmasını temsil eder. Onun bir nedeni yokmuş gibi görünmesi, (daha önce bastırılmış olduğu için) bilinçli benle bütünleşmemiş bir "itki"yi açığa vurur. Genel olarak özgürlüğe ilişkin "iç duygu"nun, "yaşanan deneyim"in hiçbir nesnel değeri yoktur.

Coşkulu manyak, hastalığının başlangıç safhasında genel inmeli (nöro-frenji), madde bağımlısı, bunların tümü, çok güçlü bir özgürlük duygusuna sahiptirler. Aynı şekilde hekim Logre'in işaret ettiği gibi, çoğu zaman bir geri zekalı olan telkine yatkın kişi, ahlaksal baskılarına uğradığı insanlara karşı ne kadar kör bir güven duymaktaysa o kadar daha çok özgür bir biçimde davrandığı duygusuna sahiptir.

n 4. Ahlak bilinci

*Pratik aklın
postülası
olarak
özgürlük*

Özgür iradeyi savunan biri şunu söyleyecektir: Seçimlerimizin belirlenmiş olması durumunda ahlaksal hayatımız tüm anlamını kaybetmez mi? Kant'a göre özgürlük "postüla"sını, **ahlaksal yükümlülüğün imkanının koşulu** olarak kabul etmek zorundayız. Ahlaksal yükümlülüğü zorunlulukla karıştırmamak gerekir. Zorunluluk, -olmazlık edemeyen şey- özgürlük ve sorumluluğu dışlar. Ölümcül düşmanınızı pencereden atarsanız, ona "düş!" demenize gerek yoktur, çünkü o düşmezlik edemez, dinamiğin yasaları onun düşmesini zorunlu kılar. Buna karşılık "Yalan söyleme!" şeklindeki bir ahlaksal yükümlülük, özgürlüğü gerektirir: Bu yükümlülüğün bir anlamı olması için ona uymak veya uymamakta özgür olmam gerekmez mi? Ahlak buyruğu, ancak iyi ve kötü arasında bir seçme imkanımız olduğunda bir anlam ifade eder. Kant, "Yapmalısın, o halde yapabilirsin!" der.

Bu son ifade, eleştirilemez değildir. Eğer özgür irade yükümlülüğün bir koşuluysa, bu koşulu sadece talep etmek yetmez, onun **gerçekten var olduğunu** ortaya koymak gerekir. Öte yandan iyiyle kötü arasında bir seçim, kesinlikle nedeni olmayan, olumsal bir seçim değildir. Ahlaksal davranışın nedenleri içine değerlerin çekiciliği de girer. Aynı şekilde yanlış bir davranış, nedeni olmayan bir seçimin ifadesi değildir. Onu belirleyen, bir haz-zın, maddi bir çıkarın dayanılmaz çekiciliğidir.

Böylece salt özgür bir iradenin, olumsal bir seçimin lehine yardıma çağrılan kanıtların hiçbirisi bize kesin görünmemektedir. Söz konusu özgür iradeyi kabul etmek, insan davranışı içine olumsallığı, akıl-dışılığı sokmak demektir. Fakat öte yandan tersini, insan davranışının açıklanabilir olduğunu, bir nedeni olduğunu düşündüğümüzde de onu zorunluluğa tabi kılmış olmaktadır. Bu durumda özgürlük hala bir anlama sahip olabilir mi?

2. Özgürlük zorunluluğun kabul edilmesi midir?

*Özgürlük ve
zorunluluk*

Stoacılık veya spinozacılık gibi zorunluluk felsefesine göre insan yalnızca evrenin bir unsuru, bütün tarafından belirlenmiş doğanın küçük bir parçası, evren makinesi içinde basit bir dişlidir. Çağdaş bilim, bu evrensel belirlenimcilik felsefesini yeni kanıtlarla zengin-

leştirmekte değil midir? İnsan davranışının biyolojik, psikolojik, sosyolojik bir okuması, ondan her türlü olumsuzluğu dışarı atar gibidir. **Biyoloji**, tüm hareketlerimizi kimyasal değiş tokuşlarla, hormonların etkisiyle açıklamıyor mu? **Psikanaliz**, en esrarlı davranışlarımızı çocuklukta ki koşullarımızın farkında olmaksızın ruhumuzda meydana getirdiği "kompleksler"den hareketle aydınlığa kavuşturuyor mu? **Sosyoloji**, kendi payına eylemlerimizin kaynağında eğitimimizin, toplumsal sınıfımızın vb. belirlemelerini görmüyor mu?

Ancak stoacılık, spinozacılık gibi felsefeler bize bu kaçınılmaz zorunluluğu özgürlüğe dönüştürme imkanını göstermektedirler. Özgür olmak için, zorunluluğa **rıza göstermek**, neden ve eserlerin birbirlerini kaçınılmaz bir biçimde izlemelerine evet demek yeterlidir. Stoahılar özgürlüğü tanrısal zorunluluğa boyun eğmeye indirgemekteydiler. *Parere Deo est libertas*: Özgürlük, karşı konulmaz belirlenimi yürekten benimsemektir. Rousseau'nun, toplumun yasası ile ilgili olarak bizden istediği şeyi evrenin yasaları karşısında göstereyim: "Özgürlük, kendi koyduğumuz yasaya uymamızdır."

Bu zorunluluğun özgürlüğe dönüştürülmesinin mekanizmasını Spinoza'da inceleyelim. Spinoza'ya göre özgür olmak, eylemlerimizin gerçek nedeni olmaktır. Ancak biz kendiliğimizden eylemlerimizin tüm nedeni değilizdir. Biz doğanın içinde sonlu ve zayıf varlıklarız ve başlangıçta köleyizdir, yani eylemlerimiz irademizi yansıtmaktan çok daha önce bizi tehdit eden her şeye karşı korkularımızı ifade eder. Hayatta gücümüzün artmasını ifade eden sevinç, evrenin kör güçlerinin baskısı altında bulunan gücümüzün azalmasını yansıtan üzüntüden daha nadirdir. Çoğu kez insanların eylemlerinin tuhaf görünmesinin nedeni, eylemlerin hem onların arzularına, hem de dış nedenlere bağımlı olmasıdır. Böylece en derin arzumuz, varlığımızı devam ettirmek olmasına rağmen intihar eden insanlar vardır. Veya paraya sahip olmamızın biricik faydası, onun ihtiyaçlarımızı doyurmayı mümkün kılması olmasına karşılık, para hırsına kapılmış bir cimri hayatı için en zorunlu şeylerden kendini mahrum eder. Her an acı, hatta ölüm bizi tehdit etmektedir. "Birçok tarzda dış nedenlerin etkisi altındayız ve karşıt rüzgarların harekete geçirdiği denizin dalgaları gibi talihimiz ve kaderimizi bilmeksizin yüzüp durmaktayız."

Spinoza'ya göre zorunluluk

İnsanlığın bu temel kölelik durumunu nasıl özgürlüğe dönüştürebiliriz? Özgür olması için insanın artık dış nedenler değil, yalnızca kendi doğası tarafından belirlenecek eylemleri yapması gerekir. "Sadece kendi doğasının zorunluluğuyla var olan ve eyleyen bir şeye 'özgür', varlığı ve eylemi bir başkası tarafından belirlenen şeye 'zorlama altında bulunan şey' diyorum." Ancak yine soralım: Koca evrende bu kadar kırılğan bir varlık olan insan kendisini nasıl özgür kılabilir?

Spinozacı özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır

Spinoza burada, antik "bilgelik" in çözümü olan bir çözümü önermektedir. Evrende özgür olmak için evreni kabul etmek yeterlidir. İstedığımız her şeye sahip olamayız. O halde sahip olduğumuz şeyi isteyerek kendimizi özgürlüğe kavuşturacağız. Ama başımıza gelen her şeyi nasıl kabul edebiliriz? Spinoza cevap vermektedir: Akılla! Özgür olmam için meydana gelen her şeyin zorunlu olduğunu anlamam, aklımla bu kaçınılmaz zorunlulukla birleşmem, onunla bir düşmem yeterlidir. Başıma bir felaket geldiğinde, evrendeki neden ve eserler zincirinin bu felaketi kaçınılmaz kıldığını anlarsam, sakın olurum, acılarımı bireysel varlığımın dar bakış açısından göz önüne almayı bir yana bırakırım, onları bütünü açısından, her şeyin birbirleriyle bağlantısı açısından (Tanrı ile doğayı bir ve aynı varlık olarak göz önüne alan Spinoza'nın diliyle söylersek Tanrı'nın bakışı açısından) ele alırım. Böylece, "üçgenin özünden, iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu-

nun çıkmasıyla aynı zorunlulukla her şeyin Tanrı'nın ezeli-ebedi belirleniminin ürünü olduğunu" anlayarak sadece sükunet bulmakla kalmam, aynı zamanda en yüksek mutluluğa erişirim.

Spinozacı çözümün eleştirisi

Özetle Spinoza'da özgürlük, zorunluluğun bilincine varmaya indirgenmektedir. Ancak özgürlüğü teslimiyete indirgemek bize zor görünmektedir.

Spinoza için özgürlüğe kavuşmak, iradi olarak köleliği kabul etmek anlamına gelmiyor mu? Evrenin kölesi olan bizler bu köleliği daha içten ve daha tam olarak yaşadığımız zaman daha özgür mü olmaktadır? Bu kuram, tekniklerin gelişmesinin henüz başında bulunduğumuz, insanın henüz doğa üzerinde büyük bir güce sahip olmadığı bir yüzyılın damgasını taşımaktadır.

XX. yüzyılda ise böyle bir teslimiyet tutumu artık yeterli değildir. Hatta biraz anormaldir. Uç noktasına götürüldüğünde, bu tutum her türlü somut eylem cesaretini kırmaktadır. Eğer sonuç kaçınılmaz olarak kabul edilmek durumundaysa ne türden olursa olsun herhangi bir girişimde bulunmanın ne anlamı vardır? Hatta bazı zayıf kişilikler önceden teslim olmayı tercih edeceklerdir. Bu Alman psikiyatrlar tarafından betimlenmiş olan "önceden teslim olma", başarısızlıktan korkan adayın sınava girmemesi, iflas etmeden önce intihar eden tüccarın teslimiyetidir. Böylece kendisini ıslatması mümkün olan yağmurdan önce davranan Gribouille, tutup kendini nehre atar. Kadere rıza göstermek, özgürlüğü elde etmek değildir. Gerçekten özgürlüğümüzü kazanmamız için bu "Gribouille kompleksi"ni aşmamız gerekir.

3. Çağdaş akılcılığa göre özgürlük

Özgür olmak, kendimiz olmaktır

Burada geleneksel metafiziğe ait özgür irade anlayışını terk edeceksek, bunu sağ dünyanın özgürlük hakkında sahip olduğu ve bu anlayıştan çok daha doğru olan anlayışa geri dönmek için yapacağız. Bu anlayışa göre ben herhangi bir biçimde, "nedeni olmaksızın" eylemde bulunduğumda değil (çünkü böyle bir şeyi düşünmek mümkün değildir), çok basit olarak arzu ettiğim şeyi yaptığımda, derin eğilimlerimi tatmin ettiğimde özgürüm.

Özgür bir biçimde düşünmemiz demek, kuralsız, nedensiz düşünmemiz demek değildir, kendi aklımıza, kendi anlayış ve bilgilerimize göre (dış zorlamalara maruz kalmaksızın) düşünmemiz demektir. Descartes'ın dediği gibi, "Eğer her zaman açık olarak doğru ve yanlış olanı bilirsem, hiçbir zaman hangi yargıda bulunmam, hangi seçimi yapmam gerektiği konusunda sıkıntı çekmem ve böylece hiçbir zaman kayıtsız olmaksızın tümüyle özgür olurum". Auguste Comte'un "Geometride zihin özgürlüğü yoktur" cümlesi bundan dolayı anlamı çok belirsiz bir cümledir, çünkü zihnimin bir teoremi tasdik etmesini zorunlu kılan akıl yürütmenin iç mantığı ise de zihnim hiçbir dış gücün zorlaması altında değildir. Zihnin söz konusu tasdiki onun yalnızca kendi yasalarından kaynaklanması anlamında özgürdür.

Bir problemin akıllı çözümü olarak özgür eylem

Aynı şekilde **özgür eylem, üzerinde en fazla düşünülen eylem, en derin bir biçimde bir nedeni olan eylem**, bütün nedenlerini tartıp değerlendirdiğimiz eylem, özetle, nedeni olmayan bir eylemin tamamen zıddı olan bir eylemdir. Şüphesiz gelip geçici bir kaprise,

tutkulu bir dürtüye boyun eğdiğimde özgür değilimdir, çünkü böyle bir durumda yaptığım şeyden pişman olurum. Kendini meyhaneye atan sarhoş, bakara salonuna koşan kumarbaz özgür değildir. Çünkü sarhoş yarın hasta olacak, kumarbaz borç altında ezilecektir. Onların istediği bu değildir. Şiddetli, belki bir an için karşı konulamaz olan bir dürtü onlara hakim olmuştur, ama bu dürtü onların kişiliklerinin bütününe ifade etmemektedir.

Bununla birlikte özgür eylemi sadece kendimden hareketle de tanımlayamam. Çünkü ben veri bir durumda eylemde bulunurum. Metafizikçilerin, "İnsan özgür müdür, yoksa değil midir?" sorusu, soyut bir düzlemde ortaya atıldığı için hiçbir anlamı olmayan bir sorudur. Bu, "İnsan mutlu mudur, yoksa mutsuz mudur?" diye sormaya benzemektedir. Gerçekte özgürlük, insan doğasının öyle olmak bakımından özelliğini oluşturan bir durum değildir, o bir özgürleşmenin, bir fethin sonucudur, Léon Brunschvicg'in çok güzel bir şekilde söylediği gibi özgürlük "veri olan bir şey değildir, meydana getirilmesi gereken bir yapıttır". Bundan dolayı özgür eylem, değişik biçimler altında kendini gösterir. O, zorunlu olarak veya hatta sıklıkla bir ikilemin iki şıkkı arasında bir seçim değildir. Çoğu kez içinde bulunduğumuz durumun ortaya koyduğu problemlere orijinal bir çözüm olarak ortaya çıkar. Özgür eylem bu noktada akıllı eylemle aynı şey olmaya doğru gider. Racine'in trajedisinde Andromaque'a bakın. O, korkunç bir ikilem içine düşmüştür: Ya genç oğlu Astyanax'ın hayatını kurtarmak için Pyrrhus'la evlenecek ve Hektor'un hatırasına ihanet edecektir (öyle düşünmektedir), veya Pyrrhus'la evlenmeyecek, Hektor'a sadık kalacak, ama Astyanax'ı feda edecektir. Ne karar verecektir? Şüphesiz "eş sevgisi"nin gücüyle "anne sevgisi"nin gücünü ölçmesi ve bileşkelerini hesaplaması söz konusu değildir. Öte yandan Andromaque'ın kararı her türlü nedene yabancı, salt bir yaratım da değildir. Sonunda Andromaque Pyrrhus'la evlenmeye -Pyrrhus, Astyanax'ın eğitimini güven altına alacağını vaat eder-, fakat düşün töreninden hemen sonra intihar etmeye karar verir. Trajik, ancak üzerinde uzun uzun düşünülmüş olan bu karar, bu ustaca strateji, özgür bir eylemdir (Çünkü önceden üzerinde düşünülmüş, akılcı bir eylemdir), ama her türlü nedene yabancı, belirlenmemiş bir eylem değildir. Hatta o mutlak olarak önceden öngörülemez bir eylem de değildir, çünkü Andromaque'ın çözümü, mümkün çözümlerden biridir.¹

Özgür eylem sadece başkalarıyla ilişkilerimizin doğurduğu bir problemi çözen eylem değildir. Özgürlük problemi, daha temelde, insanın evrenle ilişkilerinden ortaya çıkan bir problemdir. Tarihinin başlangıcında insan, kendisine düşman bir dünya içinde "yabancı", evrenin kölesidir. Onun beslenmesi, ısınması, hayvanlardan korunması gerekir. Zekası sayesinde insan yavaş yavaş evrenin bütün güçlerine hakim olacak, dünyaya boyun eğerek kendini özgürlüğe kavuşturacaktır. Evrenin kölesiyken, onun efendisi olacaktır. Evrenin belirlenimini, doğa yasalarını tanımayı ve kullanmayı bilerek kendini özgürleştirecek, ihtiyaçlarını doyuracak ve güvenliğini sağlayacaktır. **Zorunluluğun bilgisi ve kullanılması insanın özgürleşmesinin aracı olacaktır.**

*Özgürlük ve
özgürlüğe kavuşma*

1 Corneille'in *Pertharite*'inde Andromaque'ın durumuna benzer olan, ancak çözümü farklı olan bir durumla karşılaşırız. Rodelinde tacını ve oğlunun hayatını ancak Grimoald ile evlenerek kurtarma imkanına sahiptir. O problemi Andromaque'dan tamamen farklı bir şekilde çözer: Grimoald'la evlenmeyi kabul eder ve ondan oğlunu kurban etmesini ister. Bu durum tamamen delice bir tutum olmakla birlikte onda nedeni olmayan özgür bir seçimin ifadesini görmekten kaçınmamız gerekir. Gerçekte Rodelinde burada hem oğlunu kaybetmeyi hem kocasının hatırasına olan sadakat duygusunu feda etmeyi kabul ederek pazarlıktan ve galibin şartlarından **gurur sayesinde** kaçınmak istemektedir.

Özgürlük,
belirlenimcilik,
kadercilik

Gerçekten insanı köleleştiren kadercilikle onu **özgürlüğe kavuşturan belirlenimciliği** birbirinden en büyük bir özenle ayırmamız gerekir. Kadercilik şöyle der: Korktuğunuz bu olay, kaçınılmazdır. Geçmişte ne olmuş olursa olsun, ondan kaçınmak için ne yaparsanız yapın, o mutlaka meydana gelecektir. Yunan mitolojisinde Oedipus'un kaderi babasını öldürmek ve annesiyle evlenmektir. Daha önce gelen olaylar ne olursa olsunlar, bu sonuç zorunludur, meydana gelmemezlik edemez.

Buna karşılık belirlenimcilik sadece olayların zorunlu yasalarla birbirlerine bağlı olduklarını ileri sürer. Böylece metal bir çubuğun ısıtılması onun zorunlu olarak genleşmesini meydana getirir. Ama eğer metal çubuğun genleşmesini istemiyorsanız, bunun yolu vardır: Onu ısıtmaktan vazgeçmeniz yeter!

O halde insanın özgürlüğe kavuşması için bir mucizeye ihtiyacı yoktur. Peri masallarında olduğu gibi doğa yasalarının işlemekten kesilmesine ihtiyacı yoktur. Doğa yasalarını akıllı bir biçimde kullanması yeterlidir. Etkili teknikler aracılığıyla **engelleri imkanlara çevirmesi** yeter. Alain, bizi, suların üzerinde yönünü bulan bir yelkenli örneği üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Rüzgarlar terstir, ama yelkenci usta manevralarla, zigzag yaparak ilerlemeyi başarır. Bunun için onun mucizevi bir biçimde rüzgarların yönünü değiştirmeye ihtiyacı yoktur. Sadece akıllı bir biçimde doğa yasalarını kullanmayı bilmesi yeter. Alain şöyle der: "Okyanus iyiyi, kötüyü bilmez. Dalga, rüzgarı ve ayı takip eder ve ben bir yelkeni açtığımda rüzgar onu açığa göre iter. Yelkenci yelkene yön verir, dümene asılır ve **rüzgarın kendi gücünü kullanarak rüzgara karşı ilerler.**" Hegel, daha önce insanın "akıl hilesiyle" kendini özgürleştirdiğini söylemekteydi. Akıl, doğrudan doğruya etkide bulunmaz, doğa yasaları aracılığıyla dolambaçlı olarak etkide bulunur. "Aynı zamanda akıl amaçlarının gerçekleşmesi için" doğa yasalarını kurnaz bir biçimde işe karıştırmak, "nesnelerin birbirleri üzerine etkide bulunmalarına imkan vermek ve onların karşılıklı sürtüşmelerinden yararlanmak yeterlidir".

Böylece Spinoza, özgürlüğün, zorunluluğun bilincinde olmak olduğunu söylerken hiç olmazsa gerçek bir özgürlüğe kavuşmanın ilk koşuluna işaret etmekteydi. Engels'in *Anti-Dühring*'te yazdığı gibi, "Zorunluluk ancak anlaşılmadığı ölçüde kördür. Özgürlük doğa yasalarından bağımsız bir eylemi düşlemek anlamına gelmez, o bu yasaların bilgisi ve böylece belli amaçları gerçekleştirmek üzere sistemli olarak onları harekete geçirme imkanı demektir".

Özgürlük
ve teknik

O halde özgürlüğü (evrenin yasalarından yararlanarak ona egemen olmak demek olan) tekniğe, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın altıncı bölümünde bizi "doğanın efendisi, sahibi" kılacağını söylediği tekniğe özdeş kılacağız.

Ancak çağdaşlarımız her zaman bu akılcı iyimserliği paylaşmamaktadırlar. Tekniğin, insanı doğa karşısında özgürleştirdiğini kabul etmektedirler. Ancak buna insanın kendi tekniklerinin kölesi olduğunu eklemektedirler. Savaş silahlarının korkunç gelişmesine, atom bombasının dehşet verici sonucuna işaret ederek makineleşmeyi her türlü kötülüğün sorumlusu olarak suçlamaktadırlar.

Gerçekte bu tür kanıtlar, kesin değildir. Çünkü maddi alanda gereğinden çok tekniğe sahip olduğumuzu değil, daha çok insani ilişkiler alanında yeterli ölçüde tekniğimiz olmadığını söylemeliyiz. İnsan toplumlarının işleyişini ve insan davranışının belirlenimini fiziksel ve kimyasal olayların belirleniminden çok daha az biliyoruz. Özgürlüğümüzü bu-

gün o kadar tehlikeli bir biçimde sınırlandıran, budur. Sanayi alanında gereğinden çok tekniğimiz olduğunu değil, siyaset, kaynakların paylaşılması, uluslararası ilişkiler alanında kafi sayıda tekniğimiz olmadığını söylemeliyiz. Ekonominin ve insani ilişkilerin düzenlenmesi maddenin işletilmesi kadar akılsal olsaydı çok daha özgür olurduk.

Özgürlüğe ulaşmamızın yolu, insan bilimlerinin gelişmesinden geçmektedir. Bu noktada çoğunlukla görmezlikten gelinen temel bir fikirle karşılaşmaktayız: Özgürlük, anarşi değildir, tersine o akılsal bir düzenleme gerektirir. Fizik dünyada belirlenim olmasaydı, eğer o sürekli bir mucizeler alanı olsaydı, insani eylem onda hiçbir dayanak noktası bulamazdı. Bu durumda onun kaprislerinin kölesi olurduk ve hiçbir özgürlük mümkün olmazdı. Aynı şekilde bir toplumda **soyut** olarak herkesin özgürlüğünü güven altına alan yasaların yokluğu, gerçekte en zayıfın en güçlü tarafından ezilmesiyle sonuçlanacaktır. "Ekonomik liberalizm" denen rejim sadece **soyut** bir ekonomik özgürlük sağlar. Bu rejimde arz ve talep serbesttir. Devlet, fiyatların ve ücretlerin tesbitine karışmaz. Bu ise **somut** planda, üretim araçlarına sahip olanların iş güçlerinden başka bir şeyleri olmayanlara hakim olmalarını doğurur. Liberalizmin ilkesi "serbest bir küme özgür tilki"dir. Pere Lacordaire bunu çok kesin bir cümleyle ilan etmiştir: "Zayıfla güçlü arasında, ezen, özgürlüktür; özgürlüğe kavuşturan, yasadır."

Özgürlük
anarşi değildir

Kısrı özgür irade efsanesinin karşısına, o halde, doğa ve topluma ilişkin sürekli olarak daha kesin ve daha tam olan akılsal bilgiden hareketle insanın yavaş yavaş özgürlüğe kavuşmasının somut gerçeğini koymanın ödevimiz olduğuna inanıyoruz. Bu belirlenimlerin bilgisi, akılsal tekniklerden yararlanmak yoluyla kişiliğin gelişmesi, bütün olarak insanın gerçekleştirilmesinin biricik olumlu hazırlığını teşkil edecektir.

4. Bir özgürlük felsefesi: Varoluşçuluk

Burada bizim akılcılığımızdan çok farklı olan, ancak en mükemmel bir anlamda bir özgürlük felsefesi olan bir felsefe hakkında kısa bir çözümleme yapmayı teklif ediyoruz. Bununla 1945'ten 1968'e kadar Fransız entelektüel hayatına hakim olmuş olan varoluşçu felsefeyi kastediyoruz.

n 1. İnsani varoluş ve özgürlük

Varoluşçu filozofların en ünlüsü olan Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk bir hümanizmdir* şeklindeki çok karakteristik başlığı taşıyan uzun bir konferans vermiştir. Gerçekten varoluşçuluk her şeyden önce özgürlük olarak ortaya çıkan insani varlık üzerine bir düşüncedir. İnsani varoluş, örneğin imal edilmiş nesnelerin varlığından köklü bir biçimde farklıdır. Konuşmacının önünde bulunan şu sürahi vardır. Ancak o var olmadan önce düşünülmüş, belki onu imal eden tarafından bir kağıt üzerine çizilmiştir. O, içine su konulmak üzere tasarlanmıştır. Bir modele göre ve belli bir kullanım amacıyla imal edilmiş olan bu sürahi, bir **varoluş** olmadan önce bir kavram, bir fikir, başka deyişle bir **öz** olmuştur. Ama ben, insan, **şu veya bu şey olmadan önce varım**. Şu veya bu şey olmaya karar veren benim. İnsan söz konusu olduğunda **varoluş özden önce gelir**. Kişiliğim önceden çizilen bir modele göre ve belli bir amaç için yapılmıştır. Herhangi bir amaca hizmet etmeyi, herhangi bir eylemde bulunmayı seçen benim.

Varoluş,
özden önce gelir

n 2. İnsanın aşkınlığı

Spinoza, insanın bir imparatorluk içinde bir başka imparatorluk olmadığını, kendisini çevreleyen şey tarafından belirlenmiş olduğunu söylemekteydi. Bu dogmatik tezin karşısına Sartre bir diyalektiği koymaktadır. Gerçekten bir yandan Sartre, her insanın "bir durumda" olduğunu kabul etmektedir. Onun bir bedeni, dostları veya düşmanları, önünde bulunan engeller vb. vardır. Ama öte yandan duruma anlamını özgürce veren insandır. Örneğin, bir belirlenimci, ezilen insanların dayanılmaz bir durumda bulundukları için isyan ettiklerini ileri sürecektir. Sartre bir durumun "kendinde" dayanılmaz bir durum olmadığını, ancak bir isyan tasarısının ona bu anlamı kazandırdığına işaret eder. Bir başka tasarıyla söz konusu durumu Tanrı'nın bizi bir sınavdan geçirmesi olarak görebilirdik. Gelecekle ilgili niyetlerimi, tasarılarımı şimdiki duruma yansıtarak onu özgürce bir eylem motifi haline geçiren benim. Sartre işte bu anlamda, "Biz hiçbir zaman Alman işgali altında olduğumuz zamanki kadar özgür olmadık" demektedir. Bu cümledeki paradoks ancak görünüştedir, çünkü bir durum ne kadar güç, trajik, zorlayıcı ise yapmamız gereken seçim o kadar acildir. O halde durumlara bir anlam kazandıran şey benim kararlarımdır.

"özgür olmaya
mahkumuz"

Dünya her zaman yalnızca benim özgürlüğümün aynasıdır. Ve Sartre'ın **aşkınlık** diye adlandırdığı şey, içinde bulunulan bir durumun geleceğe ilişkin bir tasarıyla aşılmasıdır. Biz tam da "durum içinde" olan varlıklar olduğumuz için, Pascal'ın dediği gibi, "gemiye binmiş" olduğumuz için seçimler kaçınılmazdır, özgür olmaya bir çeşit mahkumuz. **Seçmemeyi seçmek de bir seçim yapmaktır.** Hiçbir şey yapmamam da özgürlüğümün bir kararıdır ve benden hesap sorulabilir. Buna her an seçim yapmak durumunda olduğumuza ekleyelim. Çünkü özgür kararlarımız yarınki kararlarımızı bağlamaz. Eğer istersem her an hayatımı değiştirebilirim. Var olduğum sürece, mühlet almış durumundayım ve geleceğimi yeni bir yöne çevirmek imkanına sahibim, böylece geçmişimi değiştirip, onu kurtarabilirim. Özgürlüğüm ancak ölümle son bulur. Varoluşum sona erdiği anda hayatım artık varlık ve öz olur. O artık tümüyle geçmiştedir, kader haline gelmiştir. O artık tamamen olmuş bitmiş bir şeydir, bu şekilde benden sonra yaşayanların bakışları önüne konulmuş bir şeydir: "Ölmek, dirilere yem olmaktır."

n 3. Kendinde, kendisi için, hiçlik: Özgürlük ve bilinç

Beni çevreleyen her durumun sonuçta anlamını ancak benim geleceğe ilişkin tasarılarımdan aldığını kabul edelim. Burada bir belirlenimci tasarılarımın salt bir özgürlükten fıskırmadıkları, onların kendilerinin benim kendim, doğam tarafından belirlenmiş olduklarını söyleyerek bir itirazda bulunabilir.

Ben neysem
o değilim

Sartre bu itiraza, insanın gerçek anlamda bir doğası olmadığını söyleyerek cevap vermektedir. Bu çakıl taşı, bu koltuğun bir doğası vardır. Onlar, tam ve basit olarak kendileridir. Onlar "kendilerinde"dirler. (Altının som olduğunun söylendiği gibi) onların gerçeklikleri somdur. Onlarda ne bir "iç", ne "mümkünler" vardır. Ama insan, var olduğunun bilincindedir, o "kendisi için" vardır.¹ Varoluşu bilincinde yansır. Dolayısıyla o kendine a

1 Şeyin "varlık" olmasına karşılık insan "varoluş"tur, yani o "kendisi için" olanın aşkınlığıyla "varlık"ın kendisinden kurtulur. Var olmak (ex-ister) etimolojik anlamında "dışına çıkmak"tır. Ne bedenim, ne karakterim denen şey, ne hayat şartları benim için bir kader değildir. Gündelik dilde denildiği gibi ben her zaman "paçamı kurtarabilirim, işin içinden sıyrılabilirim (s'en sortir)". Varoluşçuluğun anlamı budur.

priori olarak tanımlanmış hiçbir doğa yükleyemez. Örneğin, hüznü olduğu bilincinde olmam, üzüntümü uzağımda bulunan bir nesne gibi ortaya koymam demektir. Bir başkasını görür gibi huzursuz olduğumu, kıpırdayıp durduğumu görmem, hıçkırığımı işitmem demektir. Üzüntüsünün bilincine varan **ben**, artık tam olarak üzüntü duyan **ben** değildir. "Kendisi için" olmak, bilinçli olmak, artık tam olarak kendimizle bir düşmememiz, ne isek o olmaya hiçbir zaman için mahkum olmamamız demektir. İşte sartreci insan, bu anlamda, olmadığı şeydir, olduğu şey değildir. Ben, şu garson olduğunu bilen ve mükemmel bir biçimde bu rolü oynayan garson gibi ancak zihnimde, ne isem o şeyim. Ne olduğumun bilincinde olduğum için o olduğum şeyi olmayı ancak oynayabilirim. Bilincim nesne olarak ortaya koyduğu ve aştığı benim özelliğini "hiçleştirir". O halde her zaman bu hiç, bilincin göstergesi olan bu "hiçlik" beni kendimden ayırmaktadır. Sartre burada (descartesçi veya kantçı biçim altında) geleneksel üniversite idealizmiyle, yani düşünülen nesnenin düşünen özneyle ilgili olduğu ve bilincin önce geldiği görüşüyle birleşmektedir. Bu noktada "Bilinç her şeyin üzerine yükselen gurur ve her şeyi düşüncenin bir varlığı haline getiren inkardır" diyor Alain'den fazla uzakta değiliz.

İnsan bilinçle tanımlanır ve psikolojik bilinç-dışı yoktur. Bir bilinç için var olmak, var olduğunun bilincinde olmaktır. Bilincin çeşitli dereceleri yoktur, daha çok veya daha az bilinçli olamayız. Ancak bilinç farklı amaçlılıklara bürünür. Hayal kurmak algılamaktan farklı bir şey değildir, o sadece nesneyi bir başka tarzda ortaya koymaktır (onu var-olmayan gibi ortaya koymak). Hatta bayılma, şu heyecanın son noktası, bilincin ortadan kalkması olan şey, aslında tehlikeyi akılsal bir biçimde ortadan kaldırma usulleri yerine büyüsel bir usulü koyan bilincin bir hilesinden ibarettir. Örneğin, kafesinden kaçmış öfkeli bir kaplanın önünde bayılırım. Bu, tehlikeyi ortadan kaldıramadığım için tehlike bilincimi ortadan kaldırmam demektir. Tehlikeyi nesnel (akılsal) olarak ortadan kaldırmak yerine öznel olarak (büyü yoluyla) ortadan kaldırıyorum. İnsanın bu yenilgisi gene de bir şekilde insan bilincinin bir kararıdır. Bilinç-dışını inkar eden Sartre, klasik psikanalizin yerine varoluşsal psikanalizi geçirir. Ona göre komplekslerim, farkında olmaksızın çocukluğumun olayları tarafından bende meydana getirilen şeyler değildirler. Gerçekte çekingen, endişeli veya korkuları olan biri olmayı seçen benim **ve bilinç-dışı denilen şey, benim bilincimin "kötü niyeti"nden başka bir şey değildir.**

Bilinç-dışının inkarı

n 4. İnsan ve tarih: Sartre ve marksizm

Sartre'ın düşüncesinde bir evrim var mıdır? O sonunda militan marksizmle birleşmek üzere başlangıçtaki varoluşçuluğu az çok terk etmemiş midir? Sartre'ın son büyük eseri *Diyalektik Akılın Eleştirisi* (1960), ilk eseriyle, *Varlık ve Hiçlik*'le (1943) bağdaşabilir mi? Aslında Sartre komünizmin bazı tarihsel cephelerini (Stalin'in insanlık dışı diktatörlüğünü), hatta klasik marksizmin bazı çizgilerini her zaman mahkum etmiştir. Örneğin o, diyalektik materyalizmi (yani esas itibarıyla doğanın kendi yasalarının diyalektik olduğunu ileri süren Engels'in öğretisini) reddetmektedir, ancak insanların tarihinin diyalektik ilişkilerle açıklanabileceğini ileri süren tarihsel materyalizmin her zaman savunucusu olmuştur: "Aynı zamanda marksizmin tarihin tek geçerli açıklamasını verdiğinden ve varoluşçuluğun gerçeğe tek somut yaklaşım biçimi olduğundan emindik."

Bununla birlikte *Varlık ve Hiçlik*'teki özgürlük hakkında görünüşteki idealist öğretilerle, yani temelde (bilincin her zaman nesnesini aştığı ölçüde) insanın her zaman **özgür** oldu-

ğunu söyleyen öğretiyile –*Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nde uzun uzun yeniden ele alınan- insanın feodal ve kapitalist toplumlarda köklü bir biçimde **yabancılaşmış** olduğu ve ancak sanayi üretimindeki artışın mümkün kılacağı bir devrimle özgürlüğüne kavuşturulabileceği görüşünü nasıl bağdaştırabiliriz?

*Bireysel özgürlük,
kolektif yabancılaşma*

Gerçekte *Varlık ve Hiçlik*’in bireysel varoluşu incelemesine karşılık, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* kolektif varoluşu incelemektedir. Şüphesiz her "kendisi için" varlık, tasarılarında özgür olarak kalır, ancak yabancılaşmış toplumlarda bireysel "praksis"lerin toplamı hiç kimsenin artık özgürlükle ilgili amacını tanımadığı bir duruma yol açar. Örneğin, feodal dönem Çin’inde her köylü ekilebilir topraklarını çoğaltmak için arazisindeki ağaçları kesmektedir ve Çin kısa bir süre sonra sel baskınlarına açık ağaçsız bir ülke haline gelir. Böylece bu örnekte bireysel "praksis"ler felakete yol açan ve istenmeyen bu ortak sonuçlarında yabancılaşmış durumda ortaya çıkarlar. Yabancılaşma, her özgürlüğün içine düştüğü tuzaktır (XIX. yüzyılda işçiler "özgürce" ücretlerinde azaltma yapılmasını kabul etmekteydiler, çünkü ücretlerinde azalmayı işsizliğe tercih etmekteydiler).¹ Sınıflar savaşında söz konusu olan grup (örneğin devrimci işçiler) yabancılaşmış özgürlüklerin parçalarını toparlar ve etkili bir praksise girer. Colette Audry’nin güzel bir şekilde söylediği gibi, "Sartre’ın felsefi düşüncesi, eserinin başından sonuna kadar, dikkate değer bir birlik ve devamlılık gösterir. Bu devamlılık sonsuz kez tekrarlanan bilincin bir şey olmadığı, insani gerçekliğin özünün amaçları yönünde her zaman kendini aşmak olduğu, dolayısıyla onun belirlenime indirgenemeyeceği görüşünde kendini gösterir". Kendisini yabancılaştıran toplum tarafından koşullanmış olan insan ancak ona karşı belli bir mesafe alarak sonunda onu değiştirebilir. Tarih, insani özgürlüklerin birbirlerini kurtardıkları ve kendilerini devrimci praksisler olarak tasdik ettikleri alandır. Sartre’ın marksizmi temelde varoluşçuluğunun olduğu şey, yani bir hümanizm olarak kalmaktadır.

n 5. Varoluşçuluğa karşı çıkış: Yapısalcılık

Varoluşçuluğun ortaya koyduğumuz üç temel tezinin -1. Bilincin rolü; 2. Her zaman bir "durum içinde" bulunan özgürlüğün onu koşullandıran şeyle mücadelesi olarak yorumlanan tarih üzerine vurgu; 3. Gizil olarak bu iki tezin altında bulunan temel tez, yani insanın aşkınlığı tezi- varoluşçuluğun ardından gelen felsefe hareketi tarafından, yapısalcılık tarafından şiddetle reddedildiğine işaret etmemiz gerekiyor.

Yapısalcılık şüphesiz kelimenin asıl anlamında bir felsefi okul değildir. Jean-Marie Domenach’ın, "Yapısalcılığın üç silahşörleri" dediği, ama aslında sayıları dört olması gereken düşünürleri, etnolog Claude Levi-Strauss, psikanalizci Jacques Lacan, marksist filozof Louis Althusser ve filozof Michel Foucault hiçbir şekilde birbirleriyle ortak hareket etmek üzere anlaşmış kişiler değildirler, onlar aynı problemleri ele almazlar ve her konuda birbirleriyle kesişen görüşlere sahip değildirler. Ancak onların çeşitli girişimlerinde felsefe yapmanın yeni bir biçimi kendini göstermektedir. Ana hatlarını ortaya koymak için bu hareketin kaynaklarına geri gitmemiz gerekmektedir.

1 "Çünkü baskı (sadece baskı altında tutulanları ortadan kaldırarak) özgürlüğü ortadan kaldırmaz, o onlara boyun eğmekten başka bir çıkış yolu bırakmayarak özgürlüğü kendisinin suç ortağı yapar." (*Diyalektik Aklın Eleştirisi*)

Yapısalcılık, felsefe problemlerini çağdaş bilimsel mantığın ve lengüistiğin zihniyeti içinde yeniden düşünür. Mantıkçı Ludwig Wittgenstein *Mantıksal-Felsefi İnceleme*'sinde, mantığın "evrenin mimarisi" olduğunu söylemekteydi. Dünyayı mantığa göre anlamak, ifadeleri biçimsel olarak ele almak, sadece mantıksal yapılarıyla ilgilenmek üzere önermelerin sezgisel içeriğini, yaşanan anlamını parantez içine almaktır.

Yapısalcılık ve biçimcilik

Bu yöntem lengüistikte parlak bir biçimde kendini kabul ettirmiştir. Yapı kelimesi bugünkü anlamıyla ancak 1928'de, lengüistlerin Lahey'deki Birinci Uluslararası Kongre'lerinde yaptıkları tartışmalarda ortaya çıkmışsa da Ferdinand de Saussure (1916'da yayımlanmış olan) *Genel Lengüistik Dersleri*'nde her dilin bir sistem gibi göz önüne alınması gerektiğini göstermişti: Bir işaretler bileşimi olan dil, biçimsel bir sistemle aynı şeydir. Bir dilin öğeleri -ister anlam birimleri, kelimeler, ister farklı ses birimleri, fonemler söz konusu olsun- kendilerinde, kendi içerikleri açısından değil, bir sistem oluşturan ilişkiler ağı açısından göz önüne alınmalıdırlar. Fonemler gibi kelimelerin de "diferansiyel bir tanımı vardır, onlar ancak birbirlerine zıt olarak ortaya konabilirler". Yüzbaşı kelimesi ancak teğmen veya komutan kelimesinin zıddı olarak bir anlama sahiptir ve (t) fonemi ancak onu derhal (b) foneminden ayırt ettiğim için anlamlı bir fonemdir (Bir başla taş arasında derhal ayırım yaparım).

Yapısalcılık ve lengüistik

Yapısalcılar için dilin yapısı bütün kilitleri açan bir anahtardır. Lengüistik modelden hareketle toplum biçimleri, edebi eserler, mutfak gelenekleri verimli bir biçimde incelenebilir. Albérès'in haklı olarak işaret ettiği gibi yapısalcılığın insanı, artık Malraux'un insanı gibi eylemlerinin toplamı değildir, "ifade edilmiş veya edilmemiş sözlerinin veya cümlelerinin toplamıdır". Levi-Strauss gibi bir yapısalcının bir toplumu önce efsaneleriyle, yani sözleriyle tanımlaması dikkate değerdir. Ve o, bir toplumun bütün kurumlarında, somut içerikleri altında yeralan lengüistlerin incelediklerine benzer biçimsel bir sistemi ortaya çıkarmaya çalışır. Her toplum bir değiş tokuşlar sistemidir ve değiş tokuş edilen şeylerin doğası ne olursa olsun -onlar ister tüketim maddeleri, ister efsaneler veya kadınlar olsunlar- bu sistemin biçimsel yapısı araştırılabilir. Bütün bunlarda kurumların yaşanan anlamı bir tarafa bırakılır. Bir semantikten ziyade sentaks kurmak söz konusudur.

Lengüistik modelin verimliliği

O halde burada felsefe yapma tarzında köklü bir değişikliğin varolduğunu kabul edebiliriz. Yapısalcılığın her birini varoluşçuluğun bir yöneliminin karşısına koyabileceğimiz üç temel yönelimini açıklığa kavuşturalım

a) Foucault'un bir deyimini kullanmamız gerekirse, yapısalcılığın "**sistem aşkı**" doğal olarak tarihe yüklenen önemi azaltmaya doğru gider. Gerçekten bir sistem, bir yapı, zamanın belli bir anında bir arada var olan unsurların bir düzenlenişidir. Onda açıklama **senkronik** (eşzamanlı) bakış açısından yapılır. Tarih artık akılsallığın ayrıcalıklı bir alanı değildir. Tarih, düzensizlik, ilineksellik, daha sonra yeni bir yapıda tekrar dengeye kavuşacak olan bir sistemin bozulması anlamına gelir. Böylece Foucault için birbiri ardından gelen uygarlıklar arasında bir kesinti vardır, onların her birinin kendine özgü bir yapısı, bir dil türü vardır (Rönesans'ta dil, gerçeği temsil etmek ister. Klasik çağda ise dil, düzene sokmak, sınıflandırmak ister. Böylece her dönemi özel bir zihinsel yapı belirler). Ancak Sartre'a göre, "Foucault bilinmesi en ilginç olan şeyi (...) insanların bir düşünceden başka bir düşünceye nasıl geçtiklerini söylememektedir. Çünkü bunun için onun praksis, yani tarihi işin içine karıştırması gerekmektedir ve o tam da bunu reddetmektedir".

Tarih-dışı bir bakış açısı

b) **Yapısalcılık bilinç-dışının, yani Sartre'ın inkar ettiği şeyin gerçekliğini vurgular.** İnsan bilimlerinde yapısalcı yöntem, kültürler ve kurumların önümüze koydukları çok

Yeniden tasdik edilen bilinç-dışı

anlamli mesajları bir tür "deşifre" etmekten ve onlarda "gizli bir sentaksın kuralları"nı keşfetmekten ibarettir. Bilinç-dışının varlığını bu tasdik edişin temelde yapısalcılığın tam analımıyla bilimsel tutkularıyla ilişkili olduğuna işaret edelim. Çünkü "her bilim, gizli olanın bilimidir". Bachelard, kendiliğinden bilgi, yani algılanan, yaşanan bilgiyle bilimsel bilgi arasında bir kesinti olduğunu göstermiştir. Bu, madde bilimleri için olduğu kadar insan bilimleri için de geçerlidir.

Burada freudçu psikanalizin etkisi açık olarak ağır basmaktadır. Lacan'ın bütün araştırmaları Freud'a dönüş başlığı altında yer almaktadır ve Freud'un kendisi de saussurecü lengüistik içinde daha iyi anlaşılabilir. Nörotik belirtiler bir psikanalist için deşifre edilmesi gereken anlaşılmaz işaretler, "bastırılmış" anlamları keşfedilmesi gereken esrarlı sözler değil midirler? Onlarda sadece bir imge söz konusu değildir ve nörotik belirtinin gerisinde dilin yapısıyla aynı olan bir yapının bulunduğunu anlamak gerekir. "Maddi bilinç-dışı"nın, "pozitif dillerin incelenmesinin keşfettiği aynı yasalara" boyun eğdiğini görmeliyiz. Örneğin, rüyadaki yer değiştirme olayı (bastırılmış bir nesneye, rüyanın açık içeriğinde mevcut tek şey olan bu nesnenin kısımlarından biriyle gizlice işaret edilmesi) gramercilerin ad değişimlerinin aynıdır. Bu bizi şaşırtmamalıdır, çünkü insan her şeyden önce sözdür, çünkü karşılaştığımız yasaklamalar önce kelimelerdir, çünkü hayvansal ihtiyaç ancak dilde ifade edilerek bizde insani bir arzu haline gelir. Böylece Lacan'a göre freudçu bilinç-dışı, "öznesinin gramer ve sentaksını bilmediği bir konuşma"dır.

Öznenin reddi

c) Bilinç-dışının rolünün tasdikine kolayca yapısalcılığın en önemli temasını, **anti-hümanizmini** bağlayabiliriz. Lacan'ın dediği gibi, "Ben, var olmadığım yerde düşünürüm, düşünmediğim yerde varım". Beni belirleyen yapılar bilinç-dışıdır. Varoluşçuluğun da temsil etmeye devam ettiği descartesçi veya daha çok kantçı düşünen öznenin önceliği, o halde, yapısalcılık tarafından reddedilmektedir. İnsan, yapılar önünde ortadan kalkmaktadır. Daha Saussure'de bile insani varlığın eylemi olan söz, ikincildir. Önemli olan dildir, bütün sözleri aşan kişilik-dışı sistemdir. İnsan dilin yerinden ve yapıların ürününden ibarettir. Foucault'un dediği gibi, "Düşünenin insan olduğunu düşünmeksizin düşünmek istemeyen herkese ancak felsefi bir gülmeyle karşılık verilebilir". Tanrı'nın öldüğünü ilan eden Nietzsche'den sonra yapısalcı filozoflar bir şekilde **insanın öldüğünü** haber vermektedirler.

Marksizmin iki farklı yorumu

Varoluşçulukla yapısalcılık arasındaki karşıtlık Sartre ve Althusser'in marksizm hakkındaki karşıt anlayışlarında da kendini göstermektedir. Sartre için marksizm, kendini dünyaya yansıtan, onu değiştiren ve tarihi yapan insandır. Marksizm bir praksis hümanizmidir. Althusser için ise marksizm, bir anti-hümanizmdir ve insan burada da yapıların bir ürünüdür. Sınıf savaşları artık burada "durum içinde özgürlükler"in çatışması değildir, tarihin belli bir anında belli bir topluma özgü olan "üretim ilişkileri"ni meydana getiren ilişkiler, farklılıklar ve zıtlıklar sisteminin yansımasıdır: "Üretim ilişkilerinin yapısı üretici aktörler tarafından işgal edilen ve üstlenilen yerleri ve işlevleri belirler. Üretici aktörlerin kendileri ise bu işlevlerin taşıyıcıları olmaları ölçüsünde bu yerleri işgal eden varlıklardan başka bir şey değildirler." Tarihin "gerçek öznel"i, o halde, somut insanlar değildir, bu "yer ve işlev tanımlayıcıları ve dağıtıcıları"dır, başka deyişle üretim ilişkileridir. Mikael Dufrenne şu sonuca vararak bu metni iyi yorumlamaktadır: "O halde üretim ilişkilerinin insani ilişkiler olduğunu sanmayınız! Sistemi oluşturan ve işleten, ilişkileri dile getiren önermelerdir ve insanlar önermelerle ilgili fonksiyonlarda değişkenlerden başka bir şey değildirler."

A N A F İ K İ R L E R

En geniş anlamında özgürlük, zorlama yokluğudur ve kendisinden kurtulduğumuz ne kadar çok sayıda zorlama varsa o kadar çok sayıda özgürlük, serbestlik vardır. Örneğin, bir taşın yerçekimi yasasını engelleyebilecek her şeyden kurtulmuş olduğu durumda "serbest" düştüğü söylenir. Serbest değiş tokuş, gümrük zorlamalarından ve tarifelerden kurtulmuş ticarettir. Basın özgürlüğü, sansürün zorlamalarının yokluğudur.

Metafizik özgürlük veya özgür irade her türlü belirlenimden kurtulmuş özgürlük, mutlak özgürlüktür. Özgür iradeye inanmak, örneğin şu cinayeti işlemiş olan fiilancanın (aynı ortamda yetişen ve aynı koşullarda bulunan aynı adam olarak) bu cinayeti işlememiş olabileceğine inanmaktır. Sadece tüm dış zorlamalardan değil, aynı zamanda her türlü iç belirlenimden de kurtulmuş olan metafizik özgürlük, o halde, insana gündelik hayatının her anında verilmiş olan bir tür mucizevi güçtür.

Özgür iradenin taraftarları iki kanıt yardımlarına çağırırlar: Birincisi, özgürlüğümle ilgili sahip olduğum "güçlü iç duygu", içsel özgürlük deneyimimdir. İkinci ve daha önemli olan ahlaksal deneyimimizdir: Eylemlerimizden, özellikle yanlışlarımızdan kendimizi sorumlu hissetmemiz, eylemlerimizin özgür faili olduğumuzu bildiğimizi göstermektedir. Bu kanıtların bilincin tanıklığına dayandıkları fark edilecektir. Ama bu tanıklık reddedilemez mi? Eylemlerimiz belki bilinç-dışı nedenler tarafından belirlenmiştir (Spinoza'dan sonra psikanalizin bize söylediği budur).

Çağdaş felsefede Jean Paul Sartre'ın varoluşçuluğu, mutlak özgürlüğün tarafını tutmaktadır. Çünkü varoluş hiçbir mantığa, hiçbir sisteme indirgenemez. Şüphesiz bazı nedenlerle eylemde bulunduğum söylenecektir, ama varoluşçular buna nedenleri seçenin ben olduğum yönünde cevap vermektedirler.

Bunun tersine yapısalcılar akılcılığa ve mantıksal yapılara bir dönüşü temsil etmektedirler. İnsan artık her türlü mantığa meydan okuyan, aşkınlığın efendisi değildir. O tekrar basit bir bilgi nesnesi olmaktadır. Ve onun (bilincinde olmadığı) özü, özellikle dilin yapısında deşifre edilebilir.

YORUMLAMA METİNLERİ

Spinoza'da özgür iradenin reddedilmesi

"Kendi payıma sadece kendi doğasının zorunluluğu sonucunda eylemde bulunan şeye özgür, başka bir şeyin etkisi sonucu varlığa gelmek ve belli bir tarzda eylemde bulunmakla belirlenmiş olan şeye mecbur bir şey diyorum. Örneğin, Tanrı (zorunlu olmakla birlikte) özgür olarak vardır, çünkü o yalnızca kendi doğasının zorunluluğu sonucu vardır. O halde gördüğünüz gibi ben özgürlüğü, özgür bir karar içine değil, özgür bir zorunluluk içine yerleştiriyorum(...)

Ama belli ve kesin bir tarzda var olmak ve eylemde bulunmakla belirlenmiş olan tüm yaratılmış şeylere gelemim. Bir taş kendini iten dış bir nedenden bir miktar hareket kazanır (...) Her tekil nesne var olmak ve belli ve kesin bir yasa göre davranmak bakımından zorunlu olarak dış bir neden tarafından belirlenmiştir.

Şimdi hareketine devam ederken taşın bu hareketini sürdürmek için mümkün olan her çabayı yaptığını bildiğini ve düşündüğünü tasavvur ediniz. Bu taş hiç şüphesiz sadece kendi çabasının bilincinde olduğu için(..) özgür olduğuna inanacaktır (...) Bütün insanların sahip olmakla övündükleri ve aslında sadece onların kendi arzularının bilincinde olmalarından, bu arzuları belirleyen nedenleri bilmemelerinden kaynaklanan insan özgürlüğü işte böyle bir şeydir.

Böylece bir çocuk özgür olarak sütü arzu ettiğini zanneder (...) Bir sarhoş daha sonra söylememiş olmayı tercih edeceği bir sözü özgürce söylediğine inanır.

SPINOZA, *Schuller'e Mektup*, Mektup 58, 1674

Jean Paul Sartre'da özgürlüğün tasdik edilmesi

Özgürlüğe karşı sağduyu tarafından kullanılan kesin kanıt bize güçsüzlüğümüzü hatırlatmaktan ibarettir. Arzu ettiğimiz yönde durumumuzu değiştirmeye gücümüz olması şöyle dursun, kendimizi bile değiştirme gücüne sahip değiliz gibi görünmektedir. Ben ne sınıfımın, ulusumun, ailemin kaderinin dışına çıkma konusunda, ne en önemsiz dürtülerimi veya alışkanlıklarımı yenme konusunda özgürüm. İşçi, Fransız, kalıtımsal olarak frengili veya veremli doğmaktayım. Hangisi olursa olsun bir hayatın tarihi, bir başarısızlığın tarihidir. Şeylerin arzularımıza karşı çıkan etkisi öyledir ki en küçük bir sonucu elde etmemiz için yıllarca sabretmemiz gerekir. Ayrıca "doğaya hakim olmam için ona boyun eğmem", yani eylemimi belirlenimciliğin zincirinin halkaları içine sokmam gerekir. İnsan "kendisini yapmak"tan çok iklim, toprak, ırk, sınıf, dil, bir parçasını oluşturduğu toplum, kalıtım, çocukluğunun bireysel koşulları, kazanılmış alışkanlıklar, hayatının küçük veya büyük olayları tarafından "yapılmış" gibidir (...).

Bu kanıt özgürlük savunucularını hiçbir zaman derinden rahatsız etmemiştir(...) (Çünkü) dünya, bizim tasarla-

dığımız projeyi gerçekleştirilemez kılan engellerini ancak bir özgürlüğün özgürce ortaya çıkması olayında ve onun sonucu olarak geliştirir ve ortaya koyar. İnsan ancak özgürlüğünün alanında engelle karşılaşır. Daha iyisi şöyle demeli: Belli bir varlığın bir engel teşkil etme özelliğinde bu varlığın kendisine ve özgürlüğe düşen payların hangileri olduğunu a priori olarak belirlemek imkansızdır. Benim için bir engel olan şey, bir başkası için öyle olmayacaktır. Mutlak engel yoktur, fakat engel, engelleyici özelliğini özgürce yaratılmış, özgürce kazanılmış teknikler üzerinden gösterir. Ayrıca engelin engel teşkil etme özelliği özgürlüğün kendine koşmuş olduğu ereğin değerine bağlı olarak değişir. Eğer istersem şu kayalık ne pahasına olursa olsun şu dağın tepesine çıkmama bir engel oluşturmayacaktır. Ama eğer söz konusu çıkış arzuma özgürce bir takım sınırlar koymuşsam o zaman bu kaya benim cesaretimi kıracaktır. Böylece dünya önüme koyduğu engellerle kendime çizdiğim ereklere ne kadar önem verdiğimi ortaya koyar. Öyle ki onun benim hakkımda mı yoksa kendisi hakkında mı bana bilgi verdiğini hiçbir zaman bilemem.

Ayrıca dünyanın önüne koyduğu engeller, özgürlüğümle salt yok edici bir güç olarak basit bir ilişki içinde değildir. O bir veri olan kaya ile veri olarak var olmaya çalışan özgürlüğüm arasında, yani özgürlüğümün henüz olmadığı olumsuzlukla onun salt olgusalılığı arasında özgürlük tarafından aydınlığa kavuşturulan bir ilişkidir. Aynı tırmanma arzusuna sahip iki insanı göz önüne alalım: Onlardan atletik yapıya sahip şu tırmanıcı için o kaya tırmanması kolay bir kaya olacak, diğeri, yani acemi, antrenmansız, zayıf bünyeli biri için o, tırmanılması zor bir kaya olacaktır. Ancak bedeninin kendisi de ancak özgür bir seçim sonucu antrenmanlı veya antrenmansız bir beden olacaktır. Ben orada olduğum, kendimi neysem o şey yapmış olduğum için o kaya benim vücudum için güçlü bir engel meydana ge-

tirmektedir. Şehirlerde yaşayan ve avukatlık cübbesi altına gizlenmiş vücuduyla savunma yapan avukat için ise bu kaya ne tırmanılması kolay, ne zor bir kayadır. O, onun için hiçbir biçimde ortaya çıkmaksızın dünyanın bütünü içinde erimiştir. Bu anlamda kendisini benim yarattığım güçlüklerle (dağcılık, bisiklet biniciliği, spor) karşı karşıya getirerek vücudumu sıska olarak seçen benim. Eğer spor yapmayı seçmemiş olsam, şehirde kalmayı ve sadece ticaret veya zihinsel çalışmalarla meşgul olmayı seçmiş olsam, vücudum bu bakış açısından sıska olarak nitelendirilmeyecektir. O halde özgürlük paradoksunu sezmeye başlıyoruz: Ancak bir durum içinde özgürlük vardır ve ancak özgürlük sonucu bir durumun kendisi vardır.

J. P. SARTRE, *Varlık ve Hiçlik*



- Berlin duvarını aşmaya çalışırken vurulan bir sığınmacının ölümü
- Kasım 1989'da Berlin duvarının yıkılması



DOKUZUNCU BÖLÜM

Ahlak ve mutluluk

Ahlaksal talebi haklı çıkarmak, insan doğasından hareketle onu açıklamaya girişmek; ideali, değeri -var olmayan ancak var olması gerekeni- gerçekte var olan bir şey üzerine dayandırmaktır. O, değeri varlık üzerine oturtmak, akılsallığı doğaya dayandırmaktır.

Ahlakın temeli

Ancak bunu yapmanın iki tarzı vardır. Ya **ahlaksallığı dolaylı olarak doğadan hareketle açıklarım**, örneğin şöyle derim: Sonuçta ödev denen şeyi yaparsam, çalışırsam, yalan söylemezsem, gerektiğinde yakınlarıma yardım edersem, güvenlik içinde yaşarım, etrafımdakilerin saygısını kazanırım ve toplum beni korur. Böylece fedakarlığım ve yardım severliğim aslında bencilliğimin bir kurnazlığı olur ve ahlaksal hayatım **çıkarıma** dayanır. Veya beni kendiliğinden iyilik yapmaya iten duygulara, eğilimlere başvurarak ahlaksal davranışımın hesabını veririm. Kötülükten doğal olarak öğrendiğimi, buna karşılık ahlaksal davranışların doğal olarak bana çekici geldiğini saptarım Bu ikinci durumda **ahlaksallık doğrudan doğruya doğaya**, duygularıma **dayanır**. Bu bakış açısında ahlaksal hayat artık kurnazca bir hesaba dayanarak doğaya geri gitmez. O, doğrudan doğruya doğanın ifadesi olur.

1. Çıkar ahlakları

n 1. Epikürosçu ahlak

Epiküros geleneksel bir ahlakı, hatta kurallarında oldukça sert bir ahlakı, dolaylı olarak basit çıkar ve haz kaygısından hareketle haklı çıkarmaya çalışır. Burada değer gerçekten doğadan hareketle açıklanır ve **ahlaksal bakımdan arzu edilebilir olan, gerçekte arzu edilene dayanır**: Bütün canlılar gibi insanlar da her şeyden önce hazzı ararlar. Haz, çıplak, biyolojik bir olgudur. "Her hazzın kaynağı, beden hazzıdır." Ancak Epiküros'un bu sözüyle bir şiddet ve sefihlik hayatını haklı çıkarmaya çalıştığını sanmaktan kaçınalım. Durum tamamen tersidir. Çünkü Epiküros'ta gerçek haz, "acı yokluğu"dur. Böylece Epiküros'un ahlakı her şeyden önce acıdan, yani her türlü acı verici şeyden, tehlikeden, maceradan kaçınmaktan ibarettir. Epiküros **yapay hazları** (konfordan, gururdan doğan hazları), hatta doğal olmakla birlikte hayat için dar anlamda zorunlu olmayan hazları (örneğin cinsel tutkulara ilişkin hazları) mahkum eder. Böyle hazlar, karışık, sorunlu hazlardır ve acılara yol açarlar. Aslında bilge kişi yalnızca aynı zamanda **doğal** ve **zorunlu** olan hazların peşinden koşacak ve sıkı bir biçimde en azla yetinecektir: Biraz ekmek, biraz su, üzerinde uyumak için biraz saman ve biraz dostluk. **Hazzın yüceltilmesine dayanan sert ve çileci bir ahlakın epikürosçu çelişkisi görülüyor!**

Acıdan kaçış

n 2. İngiliz faydacılığı

XVIII. yüzyılda İngiliz hukukçusu Jeremy Bentham tarafından ortaya atılmış olan çıkar ahlakı, bu dönemde İngiliz ticaretinin yaratmış olduğu refahla ilişkilidir. Ancak o,

özünde daha işlenmiş bir biçim altında Epikuros'un ustalığını tekrar etmekten başka bir şey yapmamaktadır.

Haz aritmetiği

Aslında Bentham'ın doğal haz arayışından hareketle dolaylı olarak haklı çıkarmaya çalıştığı, **geleneksel ahlak**tır. Bentham kaba ve bilinçsiz haz kaygısının çoğu kez ahlaksızca eylemlere yol açtığını, bunun yanında sonuçta ona boyun eğen kişinin kendisine sevinçten çok acılar getirdiğini kabul etmektedir. Bunun tersine, çıkar ve hazzına akıllıca hizmet etmek arzusunda olan kişi, ahlaksal davranış diye nitelendirilmesi uygun olan şeyi yapacaktır. Dürüst insan, usta bir muhasebecidir. O, eyleme girişmeden önce düşünür ve **çıkarını hesaplar**. Bu kişi "haz aritmetiği"nde ustalaşır. Çünkü ahlaksal bilançosunu çıkarmak için hazları her türlü boyutunda "ölçmek" gerekir. Bu boyutlar, hazzın "şiddet"i, "süre"si, zaman bakımından "yakınlığı" (Şu anda önümüzde bulunan bir haz, uzak bir hazdan daha iyidir), "kesinliği" (Emin bir hazzı yalnızca muhtemel olan bir hazzla feda etmemeliyiz), "saflığı" (Acıyla karışık olmayan bir haz, saftır), "verimliliği" (Bir haz başka hazları doğurduğu ölçüde verimlidir), hatta kapsamı, yani benim hazzımın ilgilendirdiği insanların sayısıdır (Çünkü en azından bana hiçbir maliyeti olmadığında doğal olarak hazzımın başkaları tarafından paylaşılmasını tercih ederim).

Bu hazlar hesabı aracılığıyla Bentham, geleneksel erdemlerin, karşıtları olan erdemsizliklere göre, daha saf, daha uzun ömürlü, daha verimli, daha kapsamlı hazlar verdiğini kanıtlar. Örneğin, ölçülü içmenin ayyaşlıktan daha fazla haz verdiğini görmek kolaydır.

Ancak basit olarak, psikolojik açıdan, bu haz aritmetiği karşı çıkılabilir gibi görünmektedir. O, "mutluluğun, bir hayattın bütününde, mümkün olduğu kadar az acının ve en çok sayıda hazzın yer almasından ibaret olduğu" postülasına dayanmaktadır. Oysa gerçekte haz ve mutluluk, aynı türden ve karşılaştırılabilir şeyler değildir. Onlar aynı plana ait değildir. Ben çok mutsuz olabilirim, ama gene de bir bardak süt içmekten haz duyabilirim veya fazla haz duymaksızın kendimi çok mutlu hissedebilirim. "Eğlenenler" ve haz peşinde koşanlar, çoğu kez ümitsiz insanlardır.

Çıkarların uyuşması

Öte yandan Bentham'ın kendisi tarafından işaret edilmiş olan bir başka, özel olarak ahlaki plana ait olan bir güçlük vardır. Her insanın kendi çıkarını iyi hesaplamayı bildiğini var sayalım. Peki bundan herkesin kendi çıkarı peşinde koşarken başkalarının çıkarı peşinden de koşacağı sonucu çıkar mı? Bu soruya genellikle XVII ve XVIII. Yüzyıl İngiliz faydacıları, **çıkarların kendiliğinden uyuşacağı** cevabını vermektedirler. O zamanlar çok revaçta olan ekonomik liberalizm, örneğin Adam Smith'le birlikte, tüccarın çıkarının, müşterinin çıkarıyla aynı olduğu, işverenin çıkarıyla ücretlilerin çıkarının vb. bir düştüğünü savunmuştur.

Böyle bir iyimserliğin olaylar tarafından yalanlandığına kani olmak için tam da XIX. yüzyıl İngiltere'sinde sosyal sınıfların manzarasını göz önüne almak yeter. Sanayi burjuvazisinin olağanüstü zenginleşmesine, işçi sınıfının özellikle korkunç ölüm oranının işaret ettiği, müthiş sefaleti eşlik etmiştir.

Her ne kadar, bireysel bencillikler arasında bir öncel uyum yoksa da, çıkar ahlaki bir başka kaynağın yardımına geldiğini görecektir. Bentham'ın bir hukukçu, ceza hukukçusu olduğunu unutmayalım. İyi düzenlenmiş bir ödül ve cezalar sistemi aracılığıyla çıkarlar dışarıdan ve yapay olarak uzlaştırılabilir. Doğal olarak sizin cüzdanınızı korumak, benim ise onu çalmakta çıkarım vardır. Ama iyi düzenlenmiş bir toplumda bunlar olmayacaktır.

Böyle bir toplumda benim sizin cüzdanınızı aşırmakta artık hiçbir çıkarım olmayacaktır, çünkü, bu toplumda hırsızlar hapse gönderilecektir. Şüphesiz Bentham, hapishaneyi, insanın özgür olduğu zamana göre daha mutsuz olacağı, ancak kuralı uygulayan ve discipline uyan mahkumun kurala uymayana göre daha mutlu olacağı bir yer olarak tasarlar. Böylece mahkum namuslu olmayı, yani **çıkarnı iyi hesaplamayı** öğrenir.

Böyle bir sistem kendisini ahlakın temeli olarak sunabilir mi? Şüphesiz hayır, çünkü bu sistemde Bentham, kendi ilkeleriyle tutarlı olarak, kazançlı dolandırıcılıklarını ve sahtekarlıklarını gizleyebilecek kadar usta olan bir hırsıza hangi eleştiriyi yöneltebilir? Sonuçta ceza görmeyen hırsız, çıkarnı iyi hesaplamış demektir. Aslında Bentham'ın ahlakı, yalnızca ahlakın bir karikatürüdür. Çok haklı olarak bu ahlakın temelde her türlü ahlaka yabancı insanlara, ahlaki davranışları yaptırma niyetinde olduğu söylenmiştir. Bentham'ın sisteminde bencillik, özgecilliğe damgasını vurmaktadır. Onu temellendirmek şöyle dursun, tahrip etmektedir, çünkü çıkar güden özgecillik, özgecillik değildir. **Çıkar, ahlakı temellendiren değil, yok eden şeydir.** Bu noktada, erdemleri inkar etmek için onları çıkara indirgeyen La Rochefoucauld, meseleyi daha doğru görmüştür: "Irmakların denizde kaybolduğu gibi erdemler de çıkarda yok olur."

Faydacılığın başarısızlığı

3. Freud'un bakış açısı

Freud'un ahlak konusundaki fikirleri doğrudan doğruya çıkar ahlakıyla ilişkilidir. Ona göre ahlak, "haz ilkesi" ile "gerçeklik ilkesi" arasında bir uzlaşmanın sonucudur. Özgecillik, psikanalizin aydınlığa kavuşturduğu süreçlerle, bencillikten türer.

Her türlü ahlaksallığın temelinde bencillik vardır

Küçük çocuk niçin temiz olmayı, anne babasına itaat etmeyi, bazı içtepilerini feda etmeyi kabul eder? Çünkü çok basit olarak anne babasının, varlığı için vazgeçilmez olan sevgisini kaybetmekten korkar. Bu sevgiden yararlanmaya devam etmek için yasaklamaları kabul eder, onları özümser, "içine alır" (Ben'e dayatılan bu yasaklar, böylece, kişiliğin kendi içinde Üst-ben haline gelir). **Çocuk sevimlikten mahrum olmamak için doyumdan vazgeçer.**

Ahlak bilincinin veya daha kesin olarak üst-benin bu oluşumu, Oedipus kompleksinin ortadan kaldırılması dönemine geri gider. Küçük çocuğun annesini yalnız kendisi için istediği ve babasından nefret ettiği bilinmektedir. Daha sonra o, cezalandırılma korkusuyla bu nefretten vazgeçer ve babasına karşı duyduğu nefretin yerine babasıyla bir özdeşimi geçirir. Babasını öldüremediği için ona benzemeye çalışır ("Anne, kendisine sahip olunmak istenen, baba ise kendisi olunmak istenen varlıktır"). Babayla özdeşim kurmak, her şeyden önce babanın yasaklarını benimsemektir ve Freud bu anlamda şunu söyler: "Üst-ben, Oedipus kompleksinin mirasçısıdır." Bütün bunlarda öyle görünüyor ki ahlakın ve sevginin temeli, bencilliktir. Bir tür hesap yaparak başka avantajlarımızı terk edip bir avantaj olarak sevimliğe değer vermeyi öğreniriz. Bu bakış açısında ahlakın içeriği tamamen keyfidir. Hırsızlığa karşı hayranlık duygusu içinde yetişmiş bir hırsız çocuğu, üst-beninde hırsızın değerlerini bulacak ve bu değerlere uygun davranmamaktan ötürü kendini suçlu hissedecektir. Marc-André Bloch'un doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, en kötü bir haydudun çocuğu bile son derece rahatça babasının imgesine göre oluşturulmuş bir üst-bene sahip olabilir, yeter ki bu baba çocuğun gözünde saygınlığa sahip olmuş ve bu saygınlığını korumayı bilmiş olsun. Öte yandan babanın taklidi, bazı içgüdülerden fedakarlık edilmesi veya onların bastırılmasını gerektiriyorsa, çocuk bunları da yapabilir. Çünkü

Üst-benin meydana gelişi

duygusal şantaj, eğitimi veren anne babanın herhangi bir talebini değerli kılabilir ve onu "içselleştirebilir." Üst-ben, Henri Baruk'un dediği gibi, şu "adaletsiz güç", o halde, olsa olsa gerçek bir ahlak bilincinin karikatürüdür.

n 4. Çıkar ahlaklarının eleştirisi

*Tanımlanamaz
bir mutluluk arayışı*

Demek ki mutluluğun araştırılması ahlaka tamamen yabancı bir plan içinde yer alır. Şüphesiz mutlu olma arzusu evrenseldir. Pascal şöyle der: "Bütün insanlar, hatta kendini asanlar, mutluluğu ararlar." Ancak mutluluk kavramı son derece belirsizdir. Eğer mutluluğu "şu andaki ve tüm gelecekteki durumumda en yüksek rahatlık, huzur" diye tanımlarsam, sonlu bir varlık olarak benim kendimin mutluluğumun koşullarını tanımlayamadığımı görmekteyim. Bunun için benim sonlu öğelere sahip olmanın ötesine geçen bir bilime, **her şeyin bilgisine** ihtiyacım vardır. Şüphesiz mutluluk, empirik alanın üstüne çıkmaz, ama bu alan da sınırsızdır. Kant, herkesin akılcıca öğütler vermesinin mümkün olduğunu, ancak bu öğütlerin belirsiz ve şüpheli olduklarını hatırlatmıştır. Mutluluk, belirsiz bir idealdir, aklın bir ideali olmaktan çok hayal gücünün idealidir.

Ütopya Charles Fourier (1772-1837), mutlak mutluluk ülkesini hayal etmekte (1600 kişiden oluşan bir köyler topluluğu) ve mutluluğu "tüm tutkuların sürekli bir atılımı" olarak tanımlamaktaydı. O, mutluluk-ahlaksallık zıtlığını, yapmayı arzu ettiğim şeyle yapmak zorunda olduğum şey arasındaki kökten karşıtlığı kabul etmekteydi. Fourier "Ahlak, Tanrı'ya bir hakarettir" demektedir, çünkü Tanrı benim tutkularımın, arzularımın, eğilimlerimin nedeni, yaratıcısıdır. O zaman uyumlu toplum -eğer böyle bir toplum mümkünse- ahlakın temeli değil, **her türlü ahlak kavramının ortadan kalkması** anlamına gelmektedir.

2. Duygu ahlakları

Eğer Bentham'ın ahlak sistemi çöküyorsa belki ona -ve La Rochefoucauld'ya- bu ahlakın psikolojik postülalarının da karşı çıkılabilir olduğunu eklemek gerekir. İnsanı harekete geçiren şeyin sadece veya esas itibarıyla kişisel çıkar kaygısı ve bencil hesaplar olduğu kesin değildir.

Sempati deneyimi

Bizi doğal olarak iyiye iten eğilimler, duygular yok mudur? "Duyarlılığımızın onura, edebe aykırı eylemleri seyretmek veya onların hikayesini dinlemekten rahatsız olduğu" bir gerçektir. Bunun tersine fedakarlık, cömertlik olaylarına tanık olduğumuzda hayranlık duygularıyla coştığımızı hissetmekteyiz (Tiyatroda, sinemada duygusal kalabalıklar kendiliklerinden iyi kahramanın tarafını tutarlar ve ona yapılan kötülüklerden nefret ederler). İnsanla ilgili ilk gerçek, benin yalnızlığı değildir, kişilerin birlikte var oluşlarıdır. Sevincimizi- hatta kendi hazzımız, kendi çıkarımız pahasına- başka insanların mutluluğunda bulmamızın kaynağı olan sempati duyguları, dostluk ve sevgi deneyimleri, insan doğasının temel verileridir.¹

1 Bentham'ın kendisi hazzın kapsamını, yani paylaşılabilmek özelliğini hesaba kattığında bunu kabul etmektedir. Böylece kurnaz benciline en az da olsa bir toplumsallık vermekten ve Le Senne'in çok iyi bir şekilde söylediği gibi sistemini "sonsuz küçük bir sempati eğilimi ile, sonsuz küçük bir sevgiyle düzeltmekten kendini alamamaktadır".

Başka insanların mutluluğuna tam bir kayıtsızlık demek olan **mutlak ahlak-tanımazlık**, kökten **tek bencilikle**, yani asli özelliğini belirttiğimiz bu bilinçlerin iletişiminin sert inkarıyla ilişkilidir. Bunu, kahramanları zalim olmaktan çok bencil olan Marki de Sade'da açık bir biçimde görmekteyiz. Bu kahramanlardan biri örneğin şöyle demektedir: "Duyulmamış alçaklıkların bir araya gelişi sayesinde en küçük bir hazzı satın alabileceksem, bunun ne zararı var? **Çünkü haz, hoşuma gitmektedir, o bendedir, bana aittir. Cinayetin sonucuysa beni ilgilendirmez, çünkü o benim dışımdadır.**" Böylece Sade'ın kahramanı, kendisini mutlak bir yalnızlığa mahkum etmektedir ve eğer insanlar çok yaygın olarak bu tek bencilikten kaçınırmaktaysalar bunun nedeni onların doğal olarak duygulara sahip olmalarıdır. O halde ahlakı temellendirecek olan şey, kendiliğinden duygular olacaktır.

Tek bencilik ve ahlakın varlığını kabul etmeme

Örneğin, arkasında trajik bir dekorun bulunduğu bir duygu ahlakını geliştiren Schopenhauer'ın görüşü budur. Ona göre farklı bireyler, dünyanın tözü olan tek bir "yaşama isteği"nin görünüşlerinden başka bir şey değildir. Bu yaşama isteği, saçmadır, çünkü hayatın, kendisinden başka bir amacı yoktur. Hayat kör bir biçimde ve bir nedeni olmaksızın kendini çoğaltır ve devam ettirir. Fakat korkunç bir yanılığın kurbanı olan bireyler, çoğunlukla kendilerini yaşama isteğinin tümü olarak alırlar, birbirleriyle mücadele ederler ve ne kalıcılığı bulunan, ne de bir anlama sahip olan "dünya nimetleri"ni ele geçirmek için (Sisyphos'un kaya parçalarını elde etmek için boğuşan çocukları gibi) birbirlerini boğazlarlar. Schopenhauer'a göre bu yürekler acısı hastalığının büyük ilacı **acımadır**. Gerçekten acıma, bencilliği sevgiye dönüştürebilir, çünkü başkasının acısını gören ben, kendi payına, acı duyar ve böylece insanlar kendi üzerlerine kapanmaktan ve birbirlerine kapalı olmaktan çıkarlar. Acıma bize **bütün varlıkların derin birliğini** gösterdiğinden aynı zamanda ahlaksal ve metafizik genişliğe sahip bir duygudur. Buna karşılık ahlaksızlık, bireysel tikellikler yanılmasıyla ilişkilidir.

Schopenhauer'a göre acıma

Genellikle "duygucu" ahlakçılar ahlak değerlerini insan doğasının doğal eğilimlerine dayandırır. Marie Jean Guyau'ya göre hayatın doğal atılımı özgecildir. Sağlıklı bir insan, herhangi bir çaba sarf etmeksizin veya herhangi bir hesap yapmaksızın, dolaysız olarak, kendisini başkalarına adama, fedakarlık yapma eğilimindedir. Bu bakış açısına göre bencil, bir hastadır. O, hayatiyetten yoksundur, dışarıda sarf edemeyecek kadar az kaynakları olan ve elindeki bu az kaynağı kendisini kurtarmaya, kendisiyle dünya arasına koruyucu bir barikat dikmeye ayıran kişidir. Ahlaksal hayat, en basit olarak, hayatın kendisidir, çünkü hayatın kendisi başkalarına açık olma, cömertlik, fedakarlıktır. Bu koşullarda Guyau'nun ahlakı ödevsiz, yaptırımsız bir ahlak olarak kendini göstermektedir. Onda sert ve aşkın bir ödev boyunu eğer bir biçimde uymak üzere insanın bir kurala itaat etmesi, kendi doğasını sakatlaması söz konusu değildir. Kendim olmam, varlığımın temeli olan cömertçe atılıma kendimi bırakmam yeterlidir. Çünkü ancak başkalarına vererek kendimi tam olarak gerçekleştiririm. O halde ahlak, doğal duygularımın, hayatın atılımının kendisinin içindedir.

Ahlak ve hayat

Bergson'un ünlü eseri *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda karşılaştığımız da bu türden ancak çok derinleştirilmiş düşüncelerdir.

Şüphesiz Bergson, ahlakın belli bir açıdan bize bir kurallar ve yükümlülükler sistemi olarak görüldüğüne itiraz etmemektedir. Gerçekten o mesleki görevini yerine getirmek, başkasının malını elinden almamak vb. türünden kolektif bir alışkanlıklar bütününe indirgenen ortak ve gündelik bir ahlak. Onda aşkın yükümlülüklerden ziyade toplumsal

Bergson'a göre ahlak

zorunluluklar söz konusudur. Ortak kurallar, grubun kendini koruma eğiliminden başka bir şey ifade etmezler. Onda **toplum denen büyük organizmaya özgü bir tür biyolojik denetlemeler** söz konusudur. Bundan dolayı ortak ahlak, tutucu ve **zamana uyucu** bir özelliğe sahip olacaktır. Öte yandan iyi disipline adilmiş bir yurttışta artık bir yükümlölük değil, alışkanlık söz konusudur.

Kahraman ve aziz

Ancak Bergson'a göre gerçek ahlak, **kahramanın** veya **azizin** vicdanında cisimleşmiş olan ahlaktır. Bu kişiler, grubun alışkanlıklarından ayrılan ve **bir atılım içinde yeni ahlaksal değerler yaratan** çağır açıcılardır. Bergson klasik psikolojinin, heyecanı bir anormallik, bir bozukluk, belli bazı zihinsel tasavvurların ardından gelen bir değerler yıkımı olarak gören anlayış şemasının burada, bu olayda tersine çevrilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü burada ilkin heyecan artık bir sonuç değildir, bir kaynaktır. Sonra ve özellikle heyecan artık bir düzenin yıkılması değildir, değerlerin yaratılmasıdır. Kahramanı ve azizi harekete geçiren heyecan **yaratıcı bir heyecandır**.

Heyecan sadece değerler **yaratmaz**, aynı zamanda onların **yayılmasına** imkan verir. Çünkü kahramanın ve azizin coşkusunu, bulaşıcıdır. Kitle, yukarıdan gelen bu çağrıyla uyanır. Onda uyuklama halinde olan idealin güçleri, yeni fikirlerin büyük yaratıcılarının temsil ettiği örnek tarafından harekete geçirilirler. Burada kitle artık bir yükümlölüğün veya alışkanlığın zorlamasına boyun eğmez, karşı konulmaz bir heyecan duyar, kahramanın çağrısının çekimine kapılır. Bu çağrı, bir grubun çıkarıyla sınırlı olduğu için kapalı bir ahlak olan sosyal ahlakın dar barikatlarını yıkar. Kahramanın ve azizin ahlakı **açık bir ahlaktır**, bize tüm insanlığın iyiliğini hedefleyen değerleri gösterir. Başlangıçta kapalı ahlakın temsilcileri bu ahlaka karşı çıkarlar. Atina'nın tutucuları Sokrates'in derslerinden rahatsız olurlar, Filistin'in dinsel otoriteleri İsa'nın vaazından endişe duyarlar ve Sokrates'le İsa'nın sonuçta öldürölmüş oldukları bir gerçektir. Ama onlar yeryüzüne ortadan kalkmayan tohumlar atmışlardır.

Bergson için gerçekte iki farklı ahlakın olmadığına işaret edelim. Çünkü sosyal alışkanlıkların bütünü olan **kapalı ahlak**, kahramanın ahlaksal girişimini şiddetle engelleyebilse de **geçmişin büyük ahlaksal yeniliklerinin** bir tür soğuk ve donuk, kurallar haline getirilmiş **sonucundan** başka bir şey değildir. Gerçekten yeni ahlaklar sonunda törelere girerler ve cömert atılım, kurallar ve geleneklere dönüşerek katılasmaya doğru gider. Kahraman ve azizin ahlakı, fıskıran kaynağında alınan, yaratıcı gençliğinin en canlı anında kavranan ahlaksal atılım, oturmuş kuralların rahatlığı içinde uyusukluğa gitme tehdidi ile karşı karşıya bulunan cömert yürekleri silkip uyandıran bir atılımdır.

Duygu, ahlakın temeli olamaz

Ahlakı, yüreğın atılımına, duygulara dayandırabilir miyiz? Ahlaksal değerlerin hayatın atılımı içinde bulunduğunu kabul edecek miyiz? Ahlak **pedagojisinde** duyguların büyük bir rol oynadıkları şüphesizdir. Kimse coşkununu, cömert duyguların ödevimizi yerine getirmemizde işimizi kolaylaştırdığından, bu nedenle eğitimin onları geliştirmeye çalışması gerektiğinden şüphe etmeyecektir. Ancak felsefi düşünceye ahlaksal değerleri doğal duygular üzerine **dayandırmak** zor görünmektedir. Çünkü doğal duyguların sadece ahlaksal hayatın değerlerine özgü olmadıkları açıktır. Acıma ve sevgi, duygulardır, ama kin ve kıskançlık da öyledirler. Eğer iyi duygularla kötü duygular arasında bir ayrım yapıyorsam, bunun nedeni **iyi ve kötünün kuralının duyguları aşmasıdır**. Çünkü ben bu kural adına o duyguları yargılamaktayım. Kendisi bir değer yargısının konusu olan doğal içtepiller, bundan dolayı, sözünü ettiğimiz kuralın ilkesi olamazlar.

Öte yandan Guyau ve Bergson'un ahlakı üzerine dayandırma iddiasında oldukları bu hayat atılımının çift anlamlılığını kabul etmeliyiz. Guyau ve Bergson için hayat, duygusal, cömert bir atılımdır. Ama başka bazılarına göre hayat atılımı tamamen farklıdır. Örneğin, Friedrich Nietzsche, hayatın değerleri adına bir sertlik ahlakının, bir anti-ahlakın savunmasını yapmaktadır. Bergson'da hayatın doğal atılımının en yüksek ifadesini azizlerin merhamet dolu başlıklarında bulmasına karşılık Nietzsche aynı hayat atılımı adına acıma ve sevgiyi mahkum etmektedir. Çünkü ona göre acıma, güçten düşürücü bir acı kaynağıdır. Sevgi ise zayıfları yapay bir biçimde varlıkta tuttuğu için doğaya aykırıdır. Nietzsche'ye göre hayat atılımı, kudret ve tahakküm iradesidir, muzaffer bencilliktir. Görüldüğü gibi doğal içtepi üzerine gerek bir ahlak, gerekse bir ahlak-tanımama dayandırılabilir. Hayat atılımının kendisi hiçbir zaman bir ahlak ilkesi değildir. O ancak onu onaylayan veya mahkum eden bir değer yargısı sayesinde ahlak ilkesi olur. Böylece Nietzsche ve Schopenhauer'in her ikisi de buyurgan, bencil, zalim bir yaşama isteğinin varlığını kabul etmektedirler. Ancak Schopenhauer, bu isteği mahkum etmekte ve acıma duygusuna üstün bir yer vermektedir. Buna karşılık Nietzsche, onu onaylamakta ve bir eylem ilkesi olarak tesis etmektedir. O halde doğal içtepiyi reddetmeye veya yüceltmeye karar verdiğim yargının kendisi, doğal içtepinin alanına ait değildir. O başka bir plana aittir.

Schopenhauer
ve Nietzsche

Sonra gerçekten ahlaksal diye kabul ettiğim duyguların kendileri de her zaman çok güvenilir kılavuzlar değildir. Duygular öznel, zamana göre değişen şeylerdir. Harekete geçirdikleri doğal davranışlar bilinçsiz oldukları için çoğu kez tehlikelidirler. Pişmanlık karakteristik bir ahlak duygusudur. Ama ondan daha boş ve daha tehlikeli bir duygu yoktur. Hata geriye dönülmez bir biçimde işlendikten sonra büyük acı duyma neye yarar? Pişmanlıkta değersizlik duygusu insanın o kadar kafasına saplanır ki insan tam kendisini terk etmesi gereken anda o utanç verici geçmişten bir türlü kendini kurtaramaz. Pişmanlık, zarar artık olup bittikten ortaya çıktığı için saçma bir duyarlılıktır. Vladimir Jankélévitch'in hoş bir şekilde söylediği gibi, o "kafası geç çalışanların ahlak bilinci"dir. Spinoza pişmanlık duygusu içinde kıvranan insanın **iki defa güçsüz** olduğunu söylemiştir: Önce bir hata yapmış olduğu için, ikinci olarak umutsuzluğa düştüğü için.

Pişmanlık duygusunun
çift anlamlılığı

Ve herkes pişmanlığın görelili, değişken özelliğini bilir. Hassas ruhlar, küçük günahlar, hatta hayali kabahatlerden dolayı kendilerine sonsuz eziyet ederler. Angelo Hesnard, "temiz olmayan düşünceler"den dolayı korkunç acı çeken, ama eyleme geçer geçmez pişmanlıklarını unutan hassas insanlardan çok doğru bir biçimde söz etmiştir. Çünkü "iç hata" (düşüncede kalan ve kimseye zararı olmayan hata) ahlaksızca eylemin kendisinden daha çok pişmanlık verir. Gerçek ahlaksızlara, gerçekten çok büyük suçlar işleyenlere gelince onlar genellikle hiçbir pişmanlık duymazlar. Kötüyü yapma alışkanlığı, onları katılaştırır. (Racine'nin Mathan'ı *Athalie*'de bunu gayet iyi bilir: O, "suikast yapa yapa bütün pişmanlıklarını yok etmek istediği"ni söylemez mi?)

A N A F İ K İ R L E R

Çıkar ahlakının *dolaylı olarak* doğaya dayanmasına karşılık (Eninde sonunda namuslu bir adam olarak davranmam daha akıllıca, iyi hesaplanmış çıkarıma daha uygun bir şey değil midir?) duygu ahlakı *doğrudan doğruya* doğayı ifade ettiği iddiasındadır: Ona göre hayatın en derin atılımı, cömertlik ve özgecilliktir.

Bununla birlikte çıkar yalnızca bir ahlak görüntüsünü temellendirebilir. Platon şöyle demektedir: Bir insanın çoban Gygès gibi kendisini istediği anda görünmez kılan sihirli bir yüzüğe sahip olduğunu tasavvur edelim: İşte bir ahlakın otantikliği hakkında karar vermek için karşı çıkılmaz bir ölçüt! Eğer görünmez olmamızdan, bütün bakışlardan gizli olarak bize fayda getirecek kötü işler yapmakta yararlanırsak daha önceki tümüyle çıkar peşinde koşan dürüstlüğüümüzün sahte olduğu ortaya çıkacaktır. Eğer çıkarımıza ve bize sunulan sihirli kolaylıklara rağmen dürüst davranışlarda bulunmaya devam edersek, ancak o zaman bizim ahlaklılığımız gerçektir. Onun gerçek olmasının nedeni işte tam da bencil çıkarımızı göz önüne almamamızdır. O halde çıkara dayanmaları şöyle dursun "ırmakların denizde kaybolmaları gibi erdemler de çıkarda yok olurlar."

Peki bizim bencil çıkarımıza yabancı olan ahlaksal hayat doğal duygulara dayanmaz mı? Schopenhauer, bencilliğin duvarlarını yıkma gücüne sahip olan tek şeyin acıma olduğunu ileri sürmektedir. Bergson, sadece yeni değerler yaratmakla kalmayan, aynı zamanda onların yayılmalarına da imkan veren kahraman ve azizin yaratıcı heyecanından söz etmektedir (Çünkü bu yaratıcıların coşkuları bulaşıcıdır).

Ahlak gerçekten yüreğin atılımına, duyguya dayandırılabilir mi? Şüphesiz ahlak pedagojisinde duyguların oynayabileceği büyük bir rol vardır. Coşku, cömert duygular, ahlaksal davranışı kolaylaştırır ve ahlak eğitimi bu tür duygulardan yararlanmak, onları geliştirmek için kullanılabilir.

Ancak felsefi düşünce için ahlak değerlerini duygulara dayandırmak güç görünmektedir. Eğer ben iyi duyguları öyle olmayanlardan ayırt ediyorsam, bunu bu duyguları yargıladığı için onları aşan bir ahlak kuralı adına yapmaktayım. Her kendiliğinden dürtünün bir eylemin meşru ilkesi olduğunu düşünürsem, cinayeti basit olarak bazı insanların öldürmekten büyük bir coşku duymalarından dolayı meşrulaştıran Marki de Sade'a vereceğim bir cevabım olamaz. Bir değer yargısının konusunu oluşturan doğal dürtüler (vicdan adına kendilerinin iyi veya kötü olduklarını söyleyeceğim doğal dürtüler), o halde bir yargının ilkesi olamazlar.

YORUMLAMA METİNLERİ

Nietzsche'in ahlak tanımazlığı

Bakışını yeryüzünde idealin imal edilmesinin gizlendiği sırrın derinliklerine daldırmak isteyen biri var mı? Kim buna cesaret edecek? Peki bu karanlık fabrikaya şöyle gizlice bir göz atalım. Bu derinliklerde neler olup bitmektedir? Bana gördüğünüzü söyleyin, ey en tehlikeli merakların insanı!

- Şu anda ben sizi dinliyorum.

- Ben hiçbir şey görmüyorum, ama bundan dolayı daha iyi duyuyorum. Bu bir uğultu, her köşeden, her gizli köşeden gelen sinsi bir uğultu. Bana öyle geliyor ki burada yalan söyleniyor. Bal gibi bir tatlılık her sese yapışmış. Bir yalan, zayıflığı meziyete dönüştürüyor olmalı. Bunda şüpheli yok. O sizin söylediğiniz gibi.

- Devam edin!

- Ve misillemede bulunmayan güçsüzlük, bir yalanla "iyilik"; korkak bayağılık, "alçak gönüllülük"; nefret edilen insanlara boyun eğme, "itaat" (Bu boyun eğmeyi buyurduğu söylenen kişiye itaat, Tanrı dedikleri varlığa itaat) oluyor. Zayıf varlıkta zararsız olan şey, korkaklık, onun bolca sahip olduğu ve kapıda hazır bekleyen korkaklık, kaçınılmaz bir biçimde, kulağa hoş gelen, parlak bir ada bürünüyor ve "sabır", hatta bazen "erdem" adını alıyor. "İntikamını alma gücüne sahip olmama", "intikamını almayı istememe", hatta bazen kendisine yapılan hakareti "affetme" oluyor ("Çünkü onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar-sadece biz onların ne yaptığını biliyoruz"). "Düşmanlarını sevmek"ten de söz ediliyor ve sucuk gibi terliyoruz.

- Devam edin!

- Şüphesiz bütün bu dua mırıldanıcıları, bütün bu sahne para basıcıları sefil yaratıklar! Gizli köşelerine saklanmış olarak kendilerini sıcak tutuyorlar. Tanrı'nın kendilerini seçmiş olduğunu, sefaletleri sayesinde seçilmiş olduklarını ileri sürüyorlar. İnsanlar en çok sevdikleri köpeklerini kirde başlamazlar mı? Belki bu sefalet de bir hazırlıktır, bir eğitimidir, hatta belki daha fazla bir şeydir: Ödülünü bir gün bulacak, yüz katıyla, para olarak, hayır, mutluluk olarak faiziyle birlikte geri alınacak bir şey. Onların ebedi mutluluk dedikleri bu.

- Sonra?

- Şimdi onlar bana güçlülerden, balgamlarını yalamak zorunda oldukları dünyanın efendilerinden (şüphesiz kor-

kudan ötürü değil, hayır, kesinlikle korkudan ötürü değil, Tanrı bütün iktidar sahiplerine saygı göstermelerini emretmiş olduğundan ötürü) daha iyi olduklarını, sadece daha iyi olduklarını değil, aynı zamanda paylarının daha iyi olduğunu, hiç olmazsa bir gün öyle olacağını söylüyorlar. Ama yeter artık, dayanamıyorum, biraz hava, hava girsin içeri! İdealin imal edildiği bu karanlık işyeri ta tepesine kadar yalan kokuyor.

- Dur, bir dakika daha izin ver. En koyu siyahı sütun ve masumluğun beyazına çevirmeyi bilen bu kara büyü virtü-özleri ile ilgili şu ana kadar bir şey söylemediniz. Onların inceliklerindeki mükemmelliği meydana getiren şeyi, en yalancı sanatçı dokunuşlarını fark etmediniz mi? Dikkatli olun! Bu intikam ve kinle dolmuş yer altı yaratıkları, bu intikam ve kini ne yapıyorlar? Hiç şimdiye kadar böyle bir dil duyduunuz mu? Eğer sözlerine inanırsanız hiç hınç duyan insanlar arasında bulunduğunuzu tahmin edebilir misiniz?

- Sizi duyuyorum, kulaklarımı yeniden açıyorum (heyhat, üç kere heyhat! Derhal burnumu tıkamak zorunda kalıyorum. Onların o kadar çok tekrarlamış oldukları şeyi şimdi kavırıyorum: "Biz iyiler- Biz adil olanlar!". İstedikleri şeye "misilleme" adını vermiyorlar, "adaletin zaferi" diyorlar. Onların nefret ettikleri düşmanları değil, hayır, onlar "adaletsizlik"ten "dinsizlik"ten nefret ediyorlar. Onlar intikama, tatlı intikamın sarhoşluğuna (Daha o zamanlar Homeros "balda tatlı olan intikam" diyordu) değil, "Tanrı'nın zaferine, adalet Tanrı'sının dinsizler üzerindeki zaferi"ne inanıyorlar ve onu ümit ediyorlar. Onların yeryüzünde sevdikleri "kin kardeşleri" değil, onların deyişle "sevgi kardeşleri", bütün iyiler, dünyanın bütün adaletli insanları.

- Onlar hayatın bütün acılarında kendilerine teselli pusulası ödevi gören şeye ne diyorlar- saçma hayallerine ve gelecekteki ebedi mutluluk beklentilerine?

- Nasıl? Doğru mu duyudum? Onlar buna "son yargılama günü, öteki dünya", kendilerinin hükümdarlığının, Tanrı'nın hükümdarlığının geleceği gün diyorlar. Bu gün beklerken "iman", "ümit" ve "sevgi" içinde yaşıyorlar.

- Yeter, yeter!



■ Marguis de Sade'in
Man Ray tarafından
yapılmış bir portresi



■ Bob Rafelson'ın
Postacı Kapısı
İki Kere Çalar filminde
Jack Nicholson ve
Jessica Lange

ONUNCU BÖLÜM

Ödev

Ahlakı ister dolaylı olarak çıkara, ister doğrudan doğruya duygulara bağlayarak doğaya dayandırmak, ahlaksal hayatın özgüllüğünü inkar etmek, değerleri zevklerin ve arzuların empirik gerçekliğine indirgemektir. O, ahlak buyruğunu -olması gerekeni-, gerçekte var oldukları şekilde eğilimlerimin biyolojik olgusallığına indirgemektir. Eğer ahlak, Nietzsche'nin dediği gibi, "tutkuların mecazi dili"nden başka bir şey değilse artık ahlak yoktur.

Ödevin aşkınlığı

Oysa ahlaksal talebin bilince bir **yükümlülük**, bir **ödev** kılığı altında kendini gösterdiği tartışılmaz. Çıkarıma, tutkularıma, doğama aykırı da olsa ödevimi yapmam gerektiği düşüncesine sahibim. Ortada tartışılmaz bir emir söz konusudur: "Yapmalısın!". Bilinç, kendisini aşan bir ödevi yerine getirmek zorunda olduğunu düşünür. Ödevin bu aşkınlık özelliğini nasıl açıklayabiliriz?

1. Sosyolojik yorum

Emile Durkheim'a göre kişisel ahlak bilincimiz, Durkheim'ın **kolektif bilinç** dediği şeyin yankısından başka bir şey değildir. Kişisel bilincimizin, vicdanımızın sesi olarak kendisini gösteren ve ahlakımızı biçimlendiren, toplumun taleplerinin gücüdür. Kolektif bilinç, kişisel bilincimiz olarak kendini göstermekle birlikte onu aşar ve ondan çıkmaz. Ahlaksal ödevin özellikleri son derece toplumsal özelliklerdir. Ödev, **kolektiftir** (çünkü genel olarak bir grubun bütün üyelerine kendini kabul ettirir), **zorlayıcıdır**, yani insanı kendisini yapmaya zorlar. Durkheim'ın kuramı ahlaksal yükümlülüğün **aşkın** (dıştan ve yukardan) özelliğini oldukça iyi açıklar. Ödevin bizi aşmasının, bize yukarıdan kendini kabul ettirmesinin nedeni, bireyi aşan ve onun üzerine etkide bulunan toplumun kendisinden çıkmış olmasıdır. Buna göre ahlak, nezaket kuralı veya dille aynı plana ait bir gerçekliktir. Onda, kaynağını insanların sürekli değişen kaprislerinden başka yerden alan kurallar söz konusudur. Nasıl ki insanlar kendilerini ifade etmek ve anlaşılacak için gramerler ve sözlüklerde derlenip düzenlenmiş olan dillerinin alışkanlıklarına uymak zorundaysalar, aynı şekilde davranışlarını da kurallara -insanların vicdanlarıyla karşılaştırılırsa sahip oldukları görülen dışsallık ve otoriterlik özellikleriyle toplumsal karakterde oldukları belli olan kurallara- uydurmak zorundadırlar.

Kolektif bilinç

Ancak bu ödev anlayışı, ciddi bir güçlkle karşılaşmaktadır. Yükümlülüğü bu biçimde yorumlamak, ahlakı **konformizme**, yani **içinde bulunulan zemin ve zamana uygun davranmaya indirgeme** tehlikesini göstermez mi? Oysa ahlaksal hayatın kahramanları olarak çoğu kez biz tam da mevcut kolektif kurallarla çatışmaya giren insanları görmez miyiz? Kişisel bilinç, vicdan, ahlak ideali adına bazen toplumun taleplerine karşı çıkar. Sophokles'in ünlü trajedisinde Antigone, ülkesine ihanet etmiş olan kardeşini şerefli bir biçimde gömmeye karar verdiğinde kral Kreon'un emirlerine, yani devletin otoritesine

Kişisel bir yargının zorunluluğu

karşı çıkmış olur. O, sitenin "yazılı yasaları"nın karşısına kişisel vicdanının "yazılmamış yasaları"nı koyar. Burada ahlak bilincinin toplumsal bir özelliğe sahip olması şöyle dursun, grubun taleplerine zıt gibi görüldüğü kabul edilecektir.

Fakat Durkheim'ın bu kanıtımıza şöyle karşı çıkabileceği görülmektedir: Antigone, tüm toplumsal bilinci reddetmemektedir. O, ihanetine rağmen kardeşini uygun bir biçimde gömmeye karar verdiğinde ailenin şeref yasalarına itaat etmekte, yeri geldiğinde siyasal otoritenin buyruklarına ters düşen başka bir organize toplumun -dinsel grubun- buyruklarına uymaktadır. Sonuçta ona ailenin ölülerini onaylanmış törenlere uygun olarak gömmesi gerektiğini öğreten, Thebai rahipleridir.

Doğru, ama bu, toplumun bizden çelişik taleplerde bulunabileceğini kabul etmek demektir. René le Senne'nin haklı olarak söylediği gibi, "Toplum, kendisine çelişik emirler vererek ben'i kendi üzerine geri fırlatmaktadır. Devlet dinle çatışmaya girmekte, ailemin çıkarlarıyla ülkemizin çıkarları birbiriyle çatışmakta, mesleğimiz bizden taraf tutmamızı istemekte (...) partisinin istediği şeyi sonuna kadar götüren partili ülkesine karşı hahin durumuna düşmektedir. **Bizim kişiliğimizde bizzat kendisine karşı bölünmüş olan topluma itaat etmekle nasıl yetinebiliriz?**".

*Konformizmlerin
çokluğu*

Çelişik konformizmlerin çokluğu sonuçta seçme ve belki toplumdan almadığım bir ideale göre (çünkü **toplumu bu ideale göre yargılayan benim**) karar verme durumunda olanın benim kendim olmamı gerektirmektedir. Ahlaksal yükümlülük, üzerinde etkide bulunan çeşitli toplumsal baskılardan bağımsız olarak bireyden doğru olduğuna inandığı şeyi yapmasını talep eder. Sonuçta toplumun kendisi bir **doğru** değil, **olgudur**; diğer herhangi bir gerçeklik gibi hakkında yargıda bulunmam gereken bir gerçekliktir. Kolektif bilincin sahte-ahlaksal buyruğu burada basit bir olgu, ahlaksal olmak zorunda olmayan ve benim kendisiyle ilgili olarak bir değerlendirmede bulunmam gereken toplumsal bir olgudur. Her başkaldırı, ahlaksal değildir, ama konformizm, konformizm olarak ahlak probleminin bir çözümü olamaz.

*Değerlerin aşkınlığı
ve içsellik*

Şimdi ahlakın temeline ilişkin arayışımızın bizi götürdüğü güç durumu kavrayabiliriz. Yükümlülük kavramını reddettiğimde, "yüreğimin sesi"ni dinlemekle, öznel bir içtepiye uymakla yetindiğimde, ahlaksal hayat içgüdüsel hayattan ayrılmamakta ve bize temel görünen aşkınlık özelliğini kaybetmektedir. Öte yandan, bana tartışmasız olarak kendini kabul ettirme iddiasında olan bireysel vicdanıma, dıştan olan bir kurala itaat ettiğimde de ahlaksal hayat haklı çıkarılmayan bir itaat olma özelliğini göstermektedir. Bu ikilemin çözümü kişisel vicdanı kendisinden yoksun kılmaksızın ahlaksal değerın aşkınlığını korumaktan geçecektir. Yani ahlaksal değerlerin aynı zamanda hem **aşkınlık**, hem de **içsellik** özelliğini koruması gerekir. XVIII. yüzyılda Kant'ın yapmaya çalıştığı şey de tam bu olmuştur.

2. Kant ahlakı

*Aydınlanma
filozofu olan...*

Aydınlanma döneminin bütün büyük düşünürleri gibi Kant bir **hümanist**dir. O, ahlakın insani varlığa dıştan olan bir ilkeye -bu ilke ister bize kendilerini haklı çıkarmaksızın emirler veren bir Tanrı olsun, ister kendilerini yönetmek bahanesiyle uyruklarını baskı al-

tında tutan bir devlet olsun- itaat etmeye indirgenmesini kabul etmez. **Kant'ın ahlakı, kendimizden bir başkası tarafından yönetilebileceğimiz fikrini reddeder.** Özerk-olmayı kabul etmez. Ödevin ölçütü de kaynağı da insani varlığın kendisidir. Ahlak değerlerinin yaratıcısı insandır. Davranışını, insanın kendisi yönetir. Aksi takdirde ahlaksal özne eylemde bulunmamış, onun üzerinde eylemde bulunulmuş olur. Kant'ın **özerkliği**nin (autonomie) talebi budur.

Ancak Kant, yalnızca bir XVIII. yüzyıl hümanisti değildir; aynı zamanda pietist bir ailenin oğludur (Pietizm, ateşli ve çok sert bir lutherci mezheptir). İnsan doğasının ilk günah yüzünden bozulmuş olduğu düşüncesi içinde yetişmiş olan Kant, tutkulara, duyarlılığa, doğal eğilimlere güven duymaz. Yaşadığı dönemin İngiliz ahlakçıları ve Rousseau'da gördüğü duygu ahlakı, Kant'ı endişelendirir. Çıkar ahlakı onu korkutur. Tek kelimayle o bir yandan, değerleri insani varlığa dıştan olan bir ilkeye dayandırmayı reddederken öte yandan onları doğaya, eğilimlere, duyarlılığa tabi kılmayı da istemez. (Dikkatle okuduğu Rousseau gibi) Kant için de değerlerin kaynağı olacak olan şey, bilinçtir (vicdan). Ama onda artık içgüdüsel ve duygusal bir bilinç söz konusu değildir. Kant'a göre ahlak bilinci, aklın kendisinden başka bir şey değildir.

...ama sert bir ahlakçı olan Kant

n 1. Kant'ın biçimciliği

İyi, Kant'a göre, asla bir nesne değildir. Ne sağlık, ne zenginlik, ne zeka tartışılmaz olarak birer iyi değildirler. Çünkü her şey onları iyi veya kötü bir tarzda kullanma kararımıza bağlıdır. Koşulsuz olarak iyi olan tek şey (bütün içten bilinçlerin kabul edeceği gibi), iyi niyet, başka deyişle **ahlaksal niyettir**. Herhangi bir yetişkin gibi, bir çocuğun da kendilerinden aynı parayı vererek aynı ucuzlukta alışveriş yapabileceği bir şekilde herkes için aynı olan sabit bir fiyat saptayan iki tüccar düşünelim. Bu iki tüccar aynı şekilde davranmaktadır. Eylemlerinin **maddesi** aynıdır. Ama eylemin **biçimi** farklı olabilir. Bu tüccarlardan biri, örneğin sadece çıkar duygusuyla, geniş bir müşteri kitlesini koruyabilmek için **ödev**e uygun davranmaktadır. Diğeri ise ödeve uygun davranmakla yetinmemektedir. O **ahlak yasasına karşı katıksız saygı**sından dolayı öyle davranmaktadır. Ahlaksal olarak, yani iyi niyet içinde davranan, sadece ikincisidir. Kant'a göre ahlaksal yargıyı belirleyen şey, eylemin maddi içeriği değildir. Dolayısıyla, "iyi niyeti iyi kılan şey onun sonuçları ya da başarıları değildir". Önemli olan tek şey niyettir, hatta iyi niyet "bütün çabasına rağmen hiçbir sonuç elde edemediğinde bile, tıpkı bütün değeri kendinde bulunan bir mücevher gibi parlaklığından en ufak bir şey kaybetmez".

İyi niyet

n 2. Kategorik buyruğun sertliği

Böylece **koşullu** buyruğun (bir koşula bağlı olan buyruğun) ahlaksal bir buyruk olmadığı anlıyoruz (Örneğin "hapse girmek istemiyorsan, hırsızlık yapma!"). Ahlak buyruğu her zaman **kategoriktir**, yani koşulsuzdur ("Yalan söyleme!" "Yakınlarını kendin gibi sev!"). Bunun sonucu olarak kategorik buyruk evrenseldir ve durumlara göre değişmez.

Geriye, aklımızla aynı şey olan ahlak bilincinin nasıl olup da kendisini bir emir, kaba bir buyruk olarak ortaya koyduğunu öğrenmek kalmaktadır. Bunun nedeni, insanın sırf akıllı bir varlık olmamasıdır. O aynı zamanda tensel bir varlıktır; bir duyarlılığı, eğilimleri, tutkuları vardır. Duyusal doğası her zaman aklının buyruklarını takip etmeye hazır değildir. Eğer akıl bize acımasız **ödev** diliyle konuşmaktaysa, bunun nedeni tensel doğamı-

Ödevin talepleri

zı susturmak zorunda olmamız, insani irademizi ancak çaba sarf ederek ödev yasasının önünde eğilmeye zorlama ihtiyacı içinde bulunmamızdır. Böylece kaynağını bilincimizde bulmakla birlikte yükümlülük, doğamıza aşkın bir şeydir. O halde ahlak alanı, doğanın alanı (içgüdülere hayvansal boyun eğiş) değildir; ancak öte yandan o azizliğin alanı da değildir (Çünkü bu ikincide tanrısal lutfun dönüşüme uğratmış olduğu doğa, ahlak değerlerine karşı içgüdüsel ve karşı konulmaz bir çekim duyar). Ahlaksal değer, doğamızı ödevin taleplerine boyun eğdirmek için harcadığımız çabayla ölçülür.

*Haz,
ahlakın ereği
değildir*

Bu **sert** görüşün felsefi anlamını iyi anlamak gerekir. Kant bize namuslu adamın sadece acı çekerek, zahmet duyarak ve zorlama altında ödevini yerine getiren insan olduğunu söylememektedir. Hatta o, hiçbir sevinç duymaksızın, sırf bir angarya olarak ödevini yapan insana acımaktadır. **Pedagojik** açıdan bozuk bir ruhu, ahlaksal iyinin yolunda sevk etmek için ona kişisel avantajını göstermek, başına gelebilecek bir zarar korkusuyla onu korkutmak veya onda cömert duygular uyandırmak ihtiyacını duyabileceğimizi kabul etmektedir. Ancak **felsefi** açıdan ahlakın temeli olan şeyin aklın saf buyruğu olduğunu savunmaktadır. Sonuçta namuslu adam ödevini yapmaktan zevk alıyorsa, ne mutlu ona! Ama önemli olan ahlaksal davranış olarak onun eyleminin özelliğini belirleyen şeyin haz arayışı olmadığının altını çizmektir. Namuslu adamın ahlaksal eylemini temellendiren şey, erek olarak alınan haz değildir.

3. Kantın mantıkçılığı

Kant için ahlaksal eylem, aklın biçiminin kendisine uymaktan başka kaygısı olmayan eylemdir. Ve ödevlerimiz a priori olarak aklın biçimsel yapısından çıkarılabilirler. Böylece ahlak, sıkı bir biçimde bir **eylem mantığı** olarak kendini gösterir.

Çelişkiden kaçmak

a) Aklın ilk ilkesi çelişkiden kaçınmaktır. Buradan kategorik buyruğun ilk özdeyişi çıkmaktadır: **"Eyleminin ilkesi evrensel bir kural olarak tesis edilebilecek şekilde davran."** Bir eylemde bulunmadan önce eylemimizin ilkesinin bir iç çelişki sonucu kendi kendisini ortadan kaldırıp kaldırmadığını görmek üzere kendimize şu soruyu sormak zorundayız: "Ya herkes aynı şeyi yaparsa?" Böylece ilke olarak bana emanet edilen bir şeyi geri vermemeyi veya hırsızlık yapmayı veya yalan söylemeyi kendime öneremem. Çünkü bu ilkeler bir çelişkiye düşmeksizin evrenselleştirilemezler.

*Başkasına bir araç değil,
bir amaç olarak
davranmak*

b) Akla göstermemiz gereken saygı, şüphesiz, akıllı özneye, yani insani varlığa da uzanır. İki şeyden ötürü Kant'a personalist felsefenin kaynağında saygın bir yer açmamız gerekir: Bunlardan birincisi, onun insani varlığın sadece kendisine ait olan özerkliği üzerinde ısrarındır. Diğeri, onun insani varlığa saygı talebidir. Akıl sahibi insan sadece değerlerin kaynağı değildir, o aynı zamanda en üstün değerdir. Buradan da ikinci özdeyiş çıkmaktadır: **"Her zaman insanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil bir amaç olarak göz önüne alacağın bir biçimde davran!"** (Bu ilkeden hareketle kölelik ve daha genel olarak insanın insanı sömürmesinin her türü kolayca mahkum edilecektir).

*Evrensel bir yasa
koymaya doğru*

c) Üçüncü özdeyiş, ahlaksal özerkliğin önemini vurgulamaktadır: Bizzat kendi koyduğum bir yasaya uymaktayım ve bütün insanlar, akıl sahibi öznelere de aynı yasaya uymak durumundadırlar. **"Her zaman akıllı iradeni evrensel bir yasa ortaya koyan bir şey gibi göz önüne alacağın bir biçimde davran!"** Bu durumda ideal toplum, aralarındaki uyum herkesin başkaları için olduğu gibi kendisi için de evrensel olarak geçerli kuralları koyma-

sından kaynaklanan özgür insanlardan oluşan bir cumhuriyet olarak kendini göstermektedir. Bu demokratik toplumda tabi olan, bilincinin özerkliğini inkar etmeksizin yöneticiye itaat edecektir, çünkü yöneticinin ona emrettiği şey evrensel akıldan başka bir şey olmayan kendi aklının kendisine dikte ettiği şeydir. Kendisi de yönetici olsa tam olarak aynı emirleri verecektir. Bu, Rousseau'nun çok sevdiği genel irade düşüncesini aydınlığa kavuşturur. Genel irade artık bir seçmen çoğunluğunun olumsal kaprisi değildir, evrensel aklın taleplerinin saf ve basit ifadesidir. Bu noktadan itibaren yönetici artık tanrısal hukukun eseri değildir ve eğer aklın taleplerine ihanet eden bir zorba ise toplumun ondan makamını terk etmesini isteme hakkı -daha doğrusu ödevi- vardır.

Kant'ın bu yükümlülük kuramı, sistematik özelliğiyle etkileyicidir. Bununla birlikte bazı eleştirilere açıktır. Her şeyden önce onun biçimciliğinin yetersizliğine işaret edilebilir. Kant'ın iyi niyetin bir eylemin ahlaksal değerinin **zorunlu koşulu** olduğu görüşünü kabul edelim. Ancak iyi niyet **yeterli bir koşul** değildir. Şüphesiz Kant ahlaksal niyeti basit temenniyle karıştırmamaktadır. Sözünu ettiği iyi niyet şüphesiz bir eylemde gerçekleşme cesaret ve iradesine sahip olan niyettir. Ama tam da bununla ilgili olarak ahlaksal eylemin sadece bu eylemi esinlendiren niyete göre değerlendirilmesinin doğru olup olmadığını kendimize sorabiliriz.

*İyi niyet
yeterli midir?*

Birçok insan, gerçekte kendisini rahatsız eden bir sinekten onu kurtarmak yönünde son derece iyi bir niyetle uyuyan efendisinin kafasına koca bir kaldırım taşıını indiren hikayedeki ayıya benzemektedir. Büyük engizisyon yargıçları, kendilerini doğru yola sokma ve ebedi cehennem azabından kurtarma iyi niyetiyle sapkın görüşlülere işkence etmekteydiler. Son derece iyi niyetli anne babalar, kendilerine göz kulak olmak, başlarına kötü şeylerin gelmesini önlemek, hayatın tehlikelerinden kendilerini korumak için çocuklarını uyumsuz ve tedavi edilemez çekingen yetişkinler haline getirebilirler. Bu eylemlerde bulunanların iyi niyetlerinin kesin olduğu, onların ruhlarının temiz olduğu ileri sürülerek bu tür eylemlerin ahlaksal bakımdan mükemmel oldukları mı söylenecektir? Bu yolda Kant'ı izlemek için niyetlerin saflığından başka bir şeyle ilgilenmeyecek ve eylemlerin konusuna karşı tamamen kayıtsız olacak mistik bir ahlakın ilkesini kabul etmemiz gerekir.

Gerçekte dünyada iyiliğin miktarını arttırma, insan mutluluğu için çalışma, yakınlarımızın tam olarak gelişmelerine yardımcı olmanın görevimiz olduğunu hissediyoruz. Biçimsel bir ahlakla yetinemeyiz, çünkü somut olarak eylemde bulunmamız, **değerleri dünyada gerçekleştirmemiz gerekir**. Gerçekten ahlaksal olan eylem yalnızca iyi niyetli eylem değildir, aynı zamanda etkili eylemdir. O halde o, akıl ve düşünceyi, niyetimi somut koşullara uydurmamı gerektirir. Léon Brunschwig şöyle demektedir: "Ruhların değeri, fikirlerin değerinden vazgeçemez." Hegel, Kant'ın "güzel ruh" dininin, içinde gizli bir bencilliği barındırdığını göstermiştir. Kant, koşullar ne olursa olsun, bir masumu kurtarmak için bile olsa yalan söylememizi yasakladığında -çünkü davranışımızın somut sonuçları ne olursa olsun önemli olan içtenlik kuralına uymaktır- kabul etmek gerekir ki ahlaksal öznenin çalışmasını çok rahat bir şekilde basitleştirmekte, onu her türlü araştırma zahmetinden, her türlü kaygıdan, her türlü düşünmeden kurtarmakta, "ödevlerin çatışması" ile ilgili problemle yüz yüze gelmekten uzaklaştırmakta, ona ucuz bir iç huzur, güvenlik sağlamaktadır.

*İnsanların yaptıklarına
kayıtsız olan bir ahlak*

Bu durumda niyet, kötülüğü isteyerek yapmadığını söyleyerek azardan kurtulan çocuğun ahlakında olduğu gibi, bir mazeret olmasa da bir sığınma olma tehlikesi göster-

mektedir. Pascal, yedinci *Provinciale*'nda eylemi haklı çıkarmak için niyeti yüceltmenin yeterli olduğunu ileri süren ahlak hocalarını acımasızca eleştirmişti. (Örneğin nedensiz olarak bir cinayet işlemek amacıyla değil şerefimizi korumak için rakibinizi düelloda öldürebilirsiniz veya Pascal'dan bir yüzyıl sonra Aziz Alphonse de Ligorî'nin dediği gibi, kendisini açıktan öldürmek amacıyla değil, çalışmaya sevk etmek amacıyla meydandaki dilenciye sadaka vermeyi reddedebilirsiniz.) Pascal bu tür ahlak hocalarıyla ilgili olarak onların "eylemlere izin vererek dünyayı, niyetleri temizliğe kavuşturarak İncil'i memnun ettikleri"ni söylemekteydi.

*Hayata
kayıtsız
bir ahlak*

Her ahlak, bir yaşama sanatıdır ve Kant'ın ahlaki hayattan fazla uzaktır. Kant -ahlak felsefesine daha fazla güç kazandırmak için- ahlakının kurallarının sadece insanlar için değil akıl sahibi her varlık için geçerli olacağını söyleyecek kadar ileri gider. **Gerçek insan doğasına bu kadar kayıtsızlık** şüphesiz Kant'ın ahlaki için bir etkililik garantisi değildir. Kant'ın kendisi dünyanın başlangıcından bu yana belki hiçbir insanın eylemlerini sırf akılsal bir ilkeye göre belirlemediğini kabul etmiyor mu? Gerçekleşmesinin somut imkânına karşı bu kadar kayıtsız bir ahlak, o halde, yetersiz görünebilir. Peguy işte bu anlamda "Kant'ın elleri temizdir, ancak elleri yoktur" demektedir.

Öte yandan özerklik kaygısına rağmen Kant insanın kendi içine kaba bir eğilimi yerleştirmektedir. Tensel varlık akıllı varlıktan kökten bir biçimde koparılmış görünmektedir. Bu durumda insan doğası neden veya nasıl akla itaat edebilecektir? Kant bu nedenle, bencilliğimizi ayaklar altına alan, ama ahlak yasasının gerçekleştirilmesinde bizi yücelten ahlsalsal bir nedenin, **saygı duygusunun** varlığını kabul etme durumunda kalır. Şüphesiz saygı, doğrudan doğruya tensel doğamızdan çıkan bir duygu değildir. Eğer ahlak yasasından önce gelen, onun dışında yeralan bir duygu olsaydı, Kant'ın katı biçimci perspektifinde saygı, ahlsalsal bir duygu olmazdı. Bu nedenle Kant, ruhumuzda saygı duygusunu yaratan şeyin ahlak yasasının kendisi olduğunu düşünmektedir. Ancak **eğer bizim doğamız böyle bir duyguyu duyabiliyorsa, bunun nedeni doğamızın Kant'ın katı biçimciliğinin varsayar görüldüğü kadar köklü bir biçimde değerlerden kopuk olmamasıdır**. O halde, bu düzeyde, Yasa'nın, sıkı yükümlülüğün soğuk ahlakının **Sevgi** ahlaki önünde silindiğini kabul etmekten kendimizi alamayız.

3. Metafizik ve ahlak arasındaki ilişkiler

Ahlak ve metafizik arasındaki ilişkiler konusunu soruşturmaksızın ahlakın temeli problemi üzerinde düşünemeyiz.

Her şeyden önce metafiziği dinden ayıralım. Din, vahyedilmiştir (*Kitab-ı Mukaddes*'te Tanrı müminlere konuşmuş, onlara emirlerini iletmıştır). Dinsel bir ahlaki kabul etmek o halde önceden vahye inanma eylemini gerektirir.

Buna karşılık metafizik, akıldan çıktığı iddiasındadır. Metafizik bir sistem, dünyanın kökenini, insan ruhunun doğası ve kaderini, evrenin derin anlamını vb. açıklamak için akıl tarafından tasarlanan bir kuramdır.

*Ahlakın metafizik
ilkeleri*

Kant'a gelinceye kadar çoğunlukla ahlak bir metafiziğe dayanmaktaydı. Büyük filozoflar, Platon, Aristoteles, Spinoza ahlak problemini kozmolojik olarak ortaya koymaktay-

dılar. Önce evrenin anlamının ne olduğu ve insanın evrendeki yerini bilmek söz konusuydu. Metafizik, şeylerin özünü ve ereğini keşfettiğini ileri sürüyordu. İnsan ondan hayatının anlamının ne olduğu ve kendisini bekleyen kaderi öğrenebilirdi. O halde insana kendisi için ayrılmış olan ereklere tanıtılarak metafizik araçsız olarak ahlaki temellendirmekteydi. Böylece Aristoteles için insanın erdemi, gözün erdeminin görme olmasıyla tamamen aynı anlamda olmak üzere, akıllı bir varlık olmaktır. (**Bitkisel ruh ve duyusal, içgüdüsel ruh** bakımından hayvanlardan farklı olmayan) insanın özünü meydana getiren şey **akıllı ruh** olduğu için, insan akla uygun bir hayat sürmek zorundadır.

Örneğin, stoacılar neden bir boyun eğme ahlakını savunurlar? Neden bizi sevdiğimiz insanların ölümünü herhangi bir nesnenin kaybıyla aynı sakinlikle karşılamaya davet ederler? Neden başıma gelen bir acıyı bir kötülük olarak görmeyi reddetmek zorundayım? Bütün bu soruların cevabını stoacıların **metafizik sisteminde** aramak gerekir. Meydana gelen her şey, yüksek Akıl tarafından belirlenmiş olduğu, akılsal bir amaç tarafından idare edilen dünya düzeni iyi olduğu içindir ki benim bu dünyaya boyun eğmem, irade mi ona uydurmam gerekir.

Ancak Kant metafiziğe kökten bir eleştiri yöneltmiştir. Her şeyden önce sonuçları birbirlerine tamamen zıt olan bir metafizik sistemler çokluğu vardır. O halde evrensel ve kesin olması istenen bir ahlaki bu kadar tartışmalı bir temele dayandırmak mümkün değildir. Öte yandan (Burada Kant, Rousseau'nun fikirlerini yeniden ele almaktadır) namuslu adamın doğru yanlış hakkında sağlıklı karar vermesi için metafiziği incelemiş olmasına ihtiyaç yoktur. Bilgin gibi cahil de ödevini bilir ve onun kadar ödevini yerine getirmek zorundadır.

Kant'a göre metafizik ahlaki temellendiremez

O halde metafizik **şüphelidir, yararsızdır**, hatta Kant onun **imkansız** olduğunu düşünür. Gerçekten ben evrenin derin anlamını bilemem; şeylerin kendilerinde ne olduğunu bilmem; **numen**'leri bilmem, ancak **fenomenleri**, yani duyarlılığımın a priori formları olan uzay ve zaman arasından bana verilmiş oldukları şekilde şeylerin görünüşlerini bilirim. Bilim bu fenomenleri düzene sokmak, onları yasalarla birbirlerine bağlamakla yetinir. Bilim adamının bilgiyi oluşturmak için elinde sadece görünüşler vardır. Şeylerin derin varlığı, uzay ve zamanın ötesi, bilginin dışındadır.

O halde **ahlakın, insan bilincinden**, özü itibarıyla akıl olduğunu söylediğimiz bilinçten **başka bir temeli yoktur**. Evrenin hiçbir anlamı olmasa da, ruh ölümlü olsa da Kant'ın öğrencisi aklın ilkelerine saygı göstermeyi ödev bilir.

Ancak Kant bir başka tarzda metafiziği yeniden bulacaktır. O, ahlaki metafiziğe dayandıramaz, fakat ahlaksal bilincin verilerinden hareketle, umutlar olarak, metafizik önermeler ortaya atacaktır. Başka deyişle ahlakını metafiziğe dayandırmak yerine, sadece postüla olarak, ahlaka dayanan bir metafizik kuracaktır.

Ama ahlak, metafiziği temellendirebilir

a) Sorumluluk duygusundan, ahlaksal yükümlülük deneyinden hareketle Kant, insanın **özgürlüğünü** ileri sürecektir. Kendimi sorumlu hissetmem, yükümlü hissetmem, özgür olmamı gerektirmez mi? **Zorunluluğun** (olmamazlık edemeyenin) özgürlüğü dışarıda bırakmasına karşılık (Bir akıl yürütmenin öncüllerini kabul edersem onun sonucunu reddetme özgürlüğüne sahip değilimdir) **yükümlülük**, özgürlüğü gerektirir görünmektedir. Eğer doğru sözlülük ahlaksal bir yükümlülüğün konusuysa, bunun nedeni, benim doğruyu söyleme veya yalan söyleme konusunda özgür olmam değil midir? Kant şöyle demektedir: "Yapmalısın, o halde yapabilirsin."

Pratik aklın üç postülası

b) Aynı şekilde ödev bana bugünkü hayatta erişme gücüne sahip olmadığım (çünkü irademi duyusal etkenlerden tamamen arıtmaya muvaffak olamamaktayım) bir ahlaksal mükemmelliği gerçekleştirmemi emretmektedir. O zaman Kant, bu dünyada erişme imkanına sahip olmadığım ahlaksal mükemmelliği gerçekleştirme imkanını bana verecek olan **ruhun ölümsüzlüğünü** ileri sürmektedir.

c) Nihayet Kant, erdem ve mutluluğun bu hayatta her zaman bir arada bulunmadığını üzüntüyle kaydetmektedir. Son derece namussuz olup refah ve mutluluk içinde yaşamamız mümkün olduğu gibi çok erdemli olup son derecede mutsuz olmamız da mümkündür. Bu durumda Kant, bir ödül ve cezalar sistemiyle öte dünyada erdemle mutluluk arasında arzu edilen uyumu yeniden kuracak **adil bir Tanrı'nın** varlığını ortaya atmaktadır.

*Bir değerler
dünyası*

Bu son postülanın Kant'ın ahlakına yeniden özerk-olmamayı sokup sokmadığı sorulmuştur. Kant eylemlerimizin tek nedeninin ahlak yasasına saygı olması gerektiğini söylemişti. İyileri ödüllendirecek, kötülerini cezalandıracak adil bir Tanrı'dan söz ettiğinde Kant, eylemlerimizin ilkesi içine tekrar çıkarı sokma tehlikesi ile karşılaşmıyor mu? Ancak Kant burada kendisiyle bir çelişkiye düşmemektedir, çünkü adil bir Tanrı'nın varlığı sadece aklın bir postülasıdır, hiçbir şekilde ahlaksal yükümlülüğün temeli değildir. Onun için ahlaksal hayatın amacı, bizi mutlu etmek değildir, sadece mutluluğa layık kılmaktır.

Bu koşullarda ve Kant'ın postülaları hakkında ne düşünülürse düşünölsün, ahlaksal yükümlülüğü duymak için metafizik bir sistemi savunmanın zorunlu olmadığı kabul edilecektir. **Yükümlölük, her türlü kuramsal anlayıştan önce bizde var olan bir bilinç verisidir.** Bununla birlikte ahlaksal bilinç üzerinde düşünme bizi bu dünyada pozitif olgular ve gerçekliklerden başka bir şeyin olduğunu düşünmeye götürmektedir. Ahlaksal hayat, bizi bir değerler dünyasına sokuyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan ahlaksal hayat bir tür metafizik deneyimdir. O bizi olguların, doğanın üzerine yükseltmektedir. Sokrates cesareti, sükuneti, çıkar gözetmeyişi ile öğrencilerine ve bizzat kendisine "İdealar dünyası"nın maddi olumsuzluklar dünyasından daha gerçek olduğunu kanıtlamaktadır.

A N A F İ K İ R L E R

Ahlaksal talep bilince kendini ödev biçiminde takdim eder. Çıkarıma, tutkularıma, doğama aykırı olsa da ödevimi yapmak zorunda olduğum duygusuna sahibim. Bilinç, kendisini aşan bir ilkeye boyun eğmek zorunda olduğunu kabul ediyorsa, bu ilke nereden çıkmaktadır? Onun otoritesinin kaynağı nedir?

Sosyolog Durkheim ve onun okulu için ödevin bizi aşmasının, bize kendini yukarıdan kabul ettirmesinin nedeni, onun bireyi aşan ve bireyin üzerine baskı yapan toplumun kendisinden kaynaklanmasıdır. Ahlaksal ödevin özellikleri, en yüksek ölçüde toplumsal özelliklerdir: Ödev *kolektiftir* (Çünkü topluluğun bütün üyeleri-ne kendini kabul ettirir), *zorlayıcıdır* (yani insanları kendisini yapmaya mecbur eder).

Ancak eğer ödevin ilkesi toplumdan geliyorsa, eğer o benim kişisel irademe yabancı ise, ona boyun eğmek için nedenim nedir? Sophokles'in ünlü trajedisinde Antigone, yurduna ihanet etmiş olan kardeşini saygın bir törenle gömmeye karar verdiğinde kral Kreon'un iradesine, yani devletin iradesine karşı çıkar. Devletin yazılı yasalarının karşısına kişisel bilincinin (vicdan) yazılı olmayan yasalarını koyar. Bazıları buna burada da hala toplum kaynaklı bir ödevin söz konusu olduğunu söyleyerek itiraz edebilirler: Kardeşini kralın yasağına rağmen uygun bir törenle gömen Antigone, yine toplum kaynaklı bir alışkanlığa, yani ailenin kutsal geleneklerine itaat etmektedir. Ancak buna iki toplumsal ödev (devletin yasası, aile geleneği) arasında sıkışmış olan Antigone'un kişisel vicdanı adına seçim yaptığını söyleyerek cevap verebiliriz.

Kant'ın ahlakı, bu güçlüklerden kaçınmaktadır. Kant'ın ahlakı, bir özerklik ahlakıdır. O, bizim kendimizden başka biri tarafından belirlenebileceğimiz fikrini reddeder. Kant bizden kendi aklımıza uymamızdan başka bir şey istemez. Örneğin o, akıl adına bizden evrensel kurallara uymamızı ister. Örneğin, yalan söyleme yasaktır, çünkü yalan söylemek akla aykırıdır, çünkü yalan söyleyenin ilkesi evrenselleştirilemez (Yalan söyleyen kendisine yalan söylenmemesini ümit eder). O zaman aklımız neden kendini kategorik, koşulsuz bir buyruk biçiminde ortaya koymaktadır? Çünkü insan yalnızca akıllı bir varlık değildir, aynı zamanda tensel bir varlıktır. Onun duyarlılığı, arzuları, tutkuları vardır. Eğer akıl acımasız ödev biçiminde konuşmaktaysa, bunun nedeni tensel doğamızı susturmak zorunda olmamızdır.

Kant, ahlakın *kendine özgülüğünü* korumak ve örneğin mutluluk arayışıyla ahlaklılığın ayrı şeyler olduğunu göstermek için çaba sarf etmiştir. Ancak bazıları ahlak bilincinin bu tamamen akılcı temelini tartışacaklardır. Örneğin, ortak bilincin kendilerinde saf ahlaklılığın parladığını göreceği, bununla birlikte bir saçmalığa yol açmaksızın evrenselleştirilebilir olmayan fedakarlıklar vardır.

YORUMLAMA METİNLERİ

Doğa bakımından iyi- Ödev bakımından iyi

Skolastik okulların eski cümlesi: *nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus nisi sub ratione mali*,¹ çoğu zaman doğru, ancak felsefe için tehlikeli bir biçimde kullanılmaktadır. Çünkü "iyi" (*boni*) ve "kötü" (*mali*) terimleri, dilin yoksulluğu sonucu kendilerini çift anlamlı olarak kullanmaya müsait kılan bir belirsizlik içermektedir.

Alman dilinde (...) Latinlerin tek bir iyi kelimesiyle (*bonum*) adlandırdıkları şeyi ifade etmek üzere çok ayrı iki kavram ve yine çok ayrı iki kelime var. İyi ile ilgili olarak Almanca'da iki kelime: *gute* ve *wohl* kelimeleri, kötü ile ilgili olarak da yine iki kelime, *böse* ve *vebel* (veya *weh*) kelimeleri var.

Wohl veya *vebel*, her zaman ancak bizimle ilgili olarak hoş veya tatsız olan şeyle, bizde bir haz veya acı meydana getiren şeyle ilişkilidir ve bu nedenle bir nesneyi arzu ettiğimizde veya ondan kaçmak istediğimizde bunu sadece bu nesnenin bizde meydana getirdiği haz veya acı duygusundan ötürü yaparız.

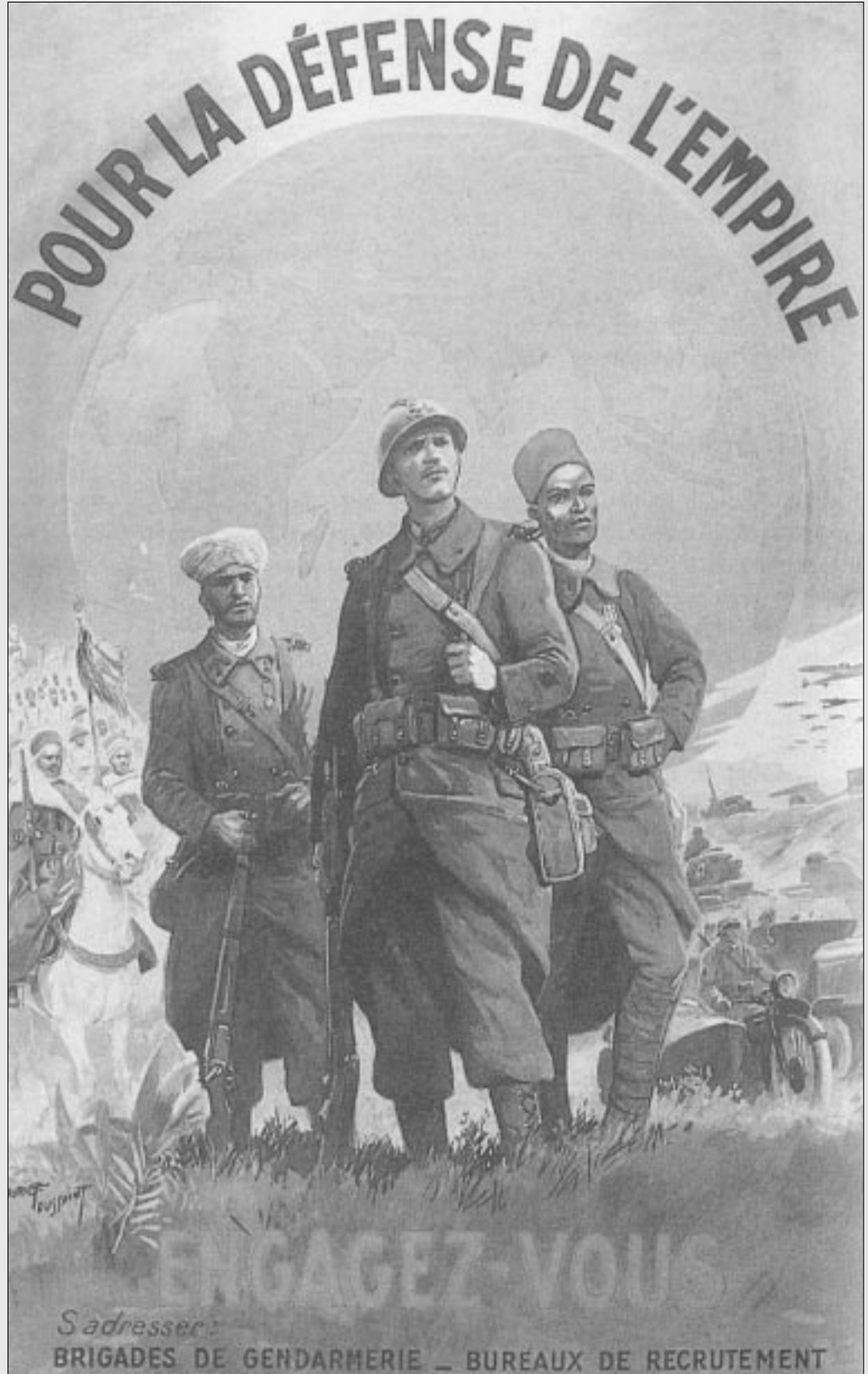
Oysa *gute* ve *böse*, her zaman aklın yasası tarafından belirlenmiş olan bir şeyi kendi nesnesi kılma iradesiyle bir ilişkiyi ifade eder. Çünkü o, hiçbir zaman doğrudan doğruya nesne ve bu nesnenin tasarımı tarafından belirlenmez, tersine o, aklın bir kuralını bir eylemin gerekçesi (kendisiyle bir nesnenin gerçekleştirilebileceği bir gerekçe) kılma gücümüzdür. O halde *gute* ve *böse*, asıl anlamında eylemlerle ilgili bir şeydir, kişinin hissetme tarzıyla ilgili bir

şey değildir ve eğer bir şeyin basit olarak ve her bakımdan iyi veya kötü (*gute* veya *böse*) olması mümkünse yalnızca davranış tarzı, iradenin ilkesi, dolayısıyla iyi veya kötü bir insan olarak davranışta bulunan kişi, iyi veya kötü olabilir, yoksa bir nesnenin kendisi iyi veya kötü olarak adlandırılmaz (...). O halde en şiddetli bir damla hastalığı nöbeti altında kıvranan stoacının şu şekilde haykırışıyla alay edebiliriz: "Ey, acı, istediğin kadar bana eziyet et! Senin kötü bir şey olduğunu itiraf etmeyeceğim". Ama bunda haksız oluruz, çünkü bu stoacı haklıydı, çünkü onun acı çığlıkları atmasına neden olan şey, bizim *vebel* dediğimiz şeydi. Ama bu acı, onun kişiliğinin değerini hiçbir biçimde azaltmamaktaydı (...) Burada *pratik aklın eleştirisi*nde kullanılan bir yöntem paradoksuna işaret etmenin yeridir: Bu paradoks, iyi ve kötü kavramının (görünüşe göre kendisine temel olma ödevi gördüğü) ahlak yasasından önce değil, (burada olduğu gibi) yalnızca bu yasadaki *sonra* ve bu yasa göre belirlenmesi gerektiğidir.

E. KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi*

1. "Biz bir şeyi ancak iyi olduğu için arzu eder ve bir şeyden ancak kötü olduğu için kaçınırız". Bu Aquino'lu Thomas'ın doğacı öğretisini ifade eden skolastik bir deyimdir. Buna göre irade, doğası gereği iyiye yönelir ve doğası gereği kötüden kaçır. Bu durumda günahın nedeni sadece bilgisizliktir ve bu durumda kusur ve mezîyet kavramları bulanıklaşırlar. Kant'a göre böyle bir anlayışta empirik eğilimlerin konusu olan doğal iyi kendini irademe takdim eden ahlaksal iyiden, ödevden ayırt edilemez. Kant, doğa ile ahlaklılık arasına skolastiğin kabul etmediği açık bir uçurum yerleştirmektedir.

S ağduyuya göre ödev, toplumun birey üzerine uyguladığı zorlamalara işaret eder. Örneğin, bir yurttaş ülkesinin ordusunda hizmet etmek zorundadır. Ancak ödev, ahlaksal yükümlülük kavramı daha derin bir taleptir. Bu anlamda onu aydınlığa kavuşturan XVIII. yüzyılda Alman filozofu Kant olmuştur. Kant'a göre ödevde kategorik bir buyruk söz konusudur. Ahlaksal ödev, bilincin mutlak, koşulsuz bir talebidir, evrensel aklın bir talebidir. XIX. yüzyılda Danimarkalı filozof Kierkegaard etik aşamanın, ahlaksal aşamanın üzerinde dinsel aşamanın bulunduğunu söyleyecektir. Böylece *Kitab-ı Mukaddes*'te İbrahim peygamber Tanrı emrettiği takdirde oğlu İshak'ı kurban etmeye hazırdır. Böyle bir fedakarlık düşüncesi ahlaksal değildir, bu evrensel bir talep olamaz. Onun ancak müminin her şeye gücü yeten Tanrı'nın önündeki özel durumunda bir anlamı vardır.



■ 1938'de Savaş Bakanlığı tarafından bastırılmış afiş

■ John Huston'un 1966 yılında çevirmiş olduğu *Kitab-ı Mukaddes* adlı filminde İbrahim'in İshak'ı kurban edişİ

■ Königsberg müzesinde bulunan E. Doersting'in tablosu: Kant çağdaşlarını masasına kabul ediyor.



SİYASET FELSEFESİ

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Hak ve şiddet

Hakkı **olgudan** ayırmak, **doğru** olanı, **meşru** olanı basit olarak **gerçek** **olandan** ayırmaktır. Hak, genel olarak **izin verilen şeydir**.

O halde hak bize temelde ahlaksal bir kavram olarak görünmektedir. Şüphesiz o ödevden ayırt edilebilir: Ödev, katıdır, beni bir eylemi gerçekleştirmeye zorlar. Mesleki görevimi özenle yerine getirmem, ödevimdir. Hak ise daha geniştir. O, çift bir olumsuzlamadan geçerek ödevime bağlanır. Hak, **yasaklanmış olmayandır**. Hak bana sadece bir şeyi yapma yetkisi verir ve özgürlüğüme bırakılmış alan içinde beni davranışımın tek yargıcı yapar. Sokaklarda dolaşmak, sinemaya gitmek vb. hakkına sahibim. Bunların tek yargıcı benim. Hak gibi ödev de **ahlak kuralları** gerektirir. Ancak bazı eylemleri yapmamı talep etme, bazılarını yasaklama konusunda özgürlüğümü zorlar gibi görünen ödev kuralının tersine hak kuralı, bu özgürlüğümü korur, onu gerçekleştirme fırsatları sağlar gibi görünür.

*Hak:
ahlaksal bir güç*

O halde **ödevin** tersine hak bir **güç** gibi görünmektedir. Birçok dilde gücü ifade etmek üzere iki kelime mevcuttur (İngilizce'de *I can* ve *I may*). **Fiziki olarak mümkün olanı** yapabilirim, ama öte yandan bir başka anlamda **ahlaksal olarak izin verileni** de yapabilirim. Hak denen şey, bu ikinci güçtür. Leibniz, "hak, ahlaksal bir güçtür", yani kurallara uyan bir güçtür demektedir.

Hak, bir kuralla izin verilen şey ise de yeri vicdan olan **ahlaksal kuralla** kolektivitenin yazılı yasa veya grubun bütün üyeleri tarafından kabul edilen gelenek olarak kabul ettiği **toplumsal kural** arasında ayırım yapmak gerekir. Örneğin, mobilyalı bir dairenin kiracısı olduğumu ve ev sahibimin beni evden çıkarmaya hakkı olup olmadığını kendime sorduğumu düşünelim. Bu soru iki anlamda anlaşılabilir.

*Ahlak kuralı,
toplum kuralı*

a) Ev sahibimin beni evden atması **ahlak bakımından doğru, meşru** mudur? Muhtemel evden atılmam **doğal hukuk** denen şeye, başka deyişle insanların vicdanının kendiliğinden meşru diye kabul ettiği şeye uygun mudur?

Bu soruya cevap vermek için kendimi "vicdanen" sorguya çekmem, belki bir din adamına, görmüş geçirmiş namuslu bir insana danışmam yeterlidir. Ev sahibimin dairesini boşalttırmak konusundaki insani nedenlerinin acilliğini incelerim (Sonuçta bu daire onundur; o dairesini kendi ailesinin bir üyesine vermek istemektedir vb.) Ancak öte yandan kendimi akşamdan sabaha sokakta bulmam, mali güçlüklerime rağmen bir otele gitmeye mecbur kalmam doğru mudur?

b) Fakat "Ev sahibimin beni dışarı atma hakkı var mıdır?" sorusu tamamen farklı bir anlama gelebilir. Yasa, bu evden çıkartmaya **izin vermekte** midir? Bu evden çıkartma, ülkemde yürürlükte olan, **pozitif hukuk** diye adlandırdığım yazılı mevzuat sistemlerine uygun mudur? Burada bana bilgi verecek olan, artık vicdanım değildir. Bunun için bir hukukçuya, avukata veya valilikteki bir görevliye danışmam gerekir.

Bu kısa analiz, hakla ilgili olarak ortaya çıkan büyük felsefi problemlere işaret etmektedir. Bunlar, hak, ödev, yetki, yükümlülük arası ilişkiler; **fiziki güçle** (*I can*), **ahlaksal güç** (*I may*) arası ilişkiler, başka deyişle **kuvvetle hak** arası ilişkiler; nihayet ahlak yasasıyla toplum kuralı, başka deyişle **doğal hukukla pozitif hukuk** arası ilişkilerle ilgili problemlerdir.

1. Ödev ve hak

*Hak ve ödev
arasındaki
karşılıklılık*

Her şeyden önce ödevle hak arasında var gibi görünen temel karşılıklılığa işaret edebiliriz. Benim için bir hak olan şey, bir başkasında benimle ilgili bir ödevle karşılıktır. Bunun tersine benim bir başkasına karşı olan ödevlerim, tam olarak onun haklarını ifade eder. Ücretlinin işvereninden sözleşmesinde belirtilmiş olan ücreti ve ücretli tatil iznini talep etme hakkı vardır. Ona bu ücreti ödemesi ve bu ücretli tatili vermesi ise işverenin ödevidir. Öte yandan işverenin ücretliden haftada 45 saat işyerinde hazır bulunmasını talep etme hakkı vardır ve bu çalışma saatlerini yerine getirmesi de işçinin ödevidir. Bu tür örnekler kolayca çoğaltılabilir. Eğer bir gazetede bana suçlamalarda bulunulmaktaysa bu gazetenin müdürüne yazı yazarak kendimi savunmam hakkımdır ("Cevap hakkı" denen şey, budur). Gazetenin müdürünün ise bu cevabımı gazetenin bir sonraki sayısında yayımlaması ödevidir.

*Auguste Comte: Ödevin
içinde kaybolan hak*

Ancak bu ödev ve hak karşılıklılığını nasıl açıklayabiliriz? Bu konu üzerinde düşünen Auguste Comte, hak kavramının herhangi bir zarara yol açmaksızın ortadan kaldırılacağı ve yalnız başına ödev kavramının yeterli olacağı sonucuna varmıştır. Gerçekten eğer herkes herkese karşı görevini yerine getirirse herkesin hakkı, bu haktan söz etmeye gerek kalmaksızın, güvence altına alınmış olur ve haklardan söz etmemek daha doğrudur. Çünkü herkes kendi haklarıyla ilgili çok canlı bir duyguya sahiptir ve onlar adına çok rahatça hakkı olandan fazlasını ister. Kendini kabul ettirme, gücünü arttırma isteği, bencillik ve kıskançlık, hak kavramında çok rahatça şerefli bir mazeret bulabilir. Dolayısıyla bana başkalarına karşı ödevlerimden söz edilmesi, toplumun düzeni için yıkıcı etkileri olan bireyci taleplere fırsat vermemek için haklarımın sessizce geçiştirilmesi daha iyidir. Auguste Comte'a göre hak kavramı, ancak tarihin belli bir döneminde faydalı olmuştur. "Birey, hak adına kendisine uygulanan haksız baskılara karşı savaşımıştır. Böylece "hak" talebi yalnızca olumsuz (Comte'un kendi deyişiyle "tamamen metafizik") bir içeriğe sahip olmuştur. Gerçek ve akla uygun ödevlerin tanımlandığı ve gerçekleştirildiği ahlaksal bir düzende hak talebinin artık bir anlamı yoktur. "Herkesin ödevleri vardır ve bu ödevler herkese karşıdır. Buna karşılık hiç kimse gerçek anlamda herhangi bir hakka sahip değildir. Adil bireysel güvenceler, ciddi siyasal tehlikelerini göstermeksizin eski hakların ahlaksal eşdeğerlerini meydana getiren bu evrensel karşılıklılıktan çıkarlar."

*Hakkı savunma
ödevi*

Böyle bir sistem, görünüşte gayet güzel bir tutarlılığa sahiptir. Ama tehlikelerden korunmuş değildir. Hak taleplerini gereğinden fazla vurgulamak şüphesiz ahlak için tehlikeli olabilir. Ancak ödevlerin yararına hakları unutmak da aynı ölçüde tehlikelidir. Çünkü "ahlak düzeni" adına en kötü baskılar meşrulaştırılabilir. Auguste Comte tarafından tasarlanan etik evren biraz boğucudur. "Yasaklanmamış her şeyin mecburi olduğu", bireysel özgürlüklerin ortadan kaldırılmış olduğu diktatörlükleri düşündürür. Gerçekten baş-

kaları bize hakkımız olan her şeyi vermediklerinde adaleti istememizin çoğu kez kaçınılmaz olduğunu görmekteyiz. Auguste Comte'un etik dünyası, içinde sadece kusursuz yargıların olacağı ve bu nedenle de avukatlardan tasarruf edilebileceği bir uygarlığı hatırlatmaktadır. Ama bu hayali bir düşüncedir ve gerçek dünyada herkesin gerektiğinde haklarını kabul ettirmesi kötü değildir. Daha da iyisi insani varlık ilk planda bir değer olduğundan **hakkımızı savunmamızın ödevimiz olduğunu** anlamamızdır.

O halde ödev ve hakların karşılıklılığını söylerken haklara ödevlerle aynı önemi vermeye devam edeceğiz. Ve bize öyle gelmektedir ki "Başkasının benimle ilgili hakkını benim ona olan ödevim temellendirir" ile "Benim başkasına olan ödevimi onun hakkı temellendirir" cümleleri aynı ölçüde doğrudur.

Her neyse, hak ve ödevin karşılıklılığı üzerine bu düşünceden, hak kavramının zorunlu olarak kişilerden meydana gelen bir topluluk tasavvurunu, her insanın başka insanlarla dayanışma içinde olduğuna ilişkin bilinci gerektirdiği fikrini aklımızda tutalım. Kant bu anlamda hakkı "her bir insanın özgürlüğünün herkesin özgürlüğüyle uyuşmasını mümkün kılan koşullar bütünü" olarak tanımlayabilmekteydi.

Her bir insanın özgürlüğü, herkesin özgürlüğü

n 1. Doğal hukuk ve pozitif hukuk

Her hak, yasa gücüne erişmeye çalışır ve "pozitif hukuk"u, yani yasa tarafından onaylanmış olan kurallar hukukunu, "doğal hukuk" denen şeyin, yani **herkesin vicdanındaki iç adalet talebinin** cisimleşmesi, nesnelleşmesi olarak göz önüne almak doğru görünmektedir. Montesquieu daha o zamanda geleneklerin, kurumların farklılığına duyarlı bir sosyolog olmasına rağmen pozitif hukukun basit olarak doğal hukukun, yani her ülkede özel durumlara uyarlanmış evrensel ahlak ilkelerinin basit bir sonucu olduğuna emin bulunmaktaydı: "Yasa, dünyanın bütün halklarını yönetmesi bakımından insan aklıdır ve her ülkenin siyasal ve sivil yasaları bu insan aklının uygulandığı özel durumlardan başka bir şey olmamalıdır."

Doğal hukuk

Yasalar aklın ifadesinden başka bir şey olmamak zorunda olabilirler, ancak onların kaynağı muhtemelen bir başka şeydir. Hiçbir ülkede pozitif hukuk, saf aklın *a priori* bir yaratımı değildir. O, **tarihin karmaşık bir ürünüdür**. Önce örf hukuku, sonra yazıya geçirilmiş hukuk olarak pozitif hukuk tarihi dönemlere göre gelişir. Savaşlarla, devrimlerle, tarihin sıçrayışlarıyla birlikte değişir. Fransızların hukuk sistemi, Roma hukukunun, derebeylik hukukunun hatıralarını muhafaza eder. Özü bakımından büyük Napolyon reformlarını yansıtır da XIX. yüzyılda birçok noktada değişikliğe uğramıştır.

Pozitif hukukun tarihsel kökenleri

Sosyologlar, toplumların bireysel girişimlerle, iradelerle şekillenmedikleri olgusu üzerinde ısrar etmişlerdir. Toplum her yerde ilk, daha geriye gidilemez bir olgudur. O halde kolektif örgütlenmeden önce gelecek ve onu aşacak bir doğal hukuk düşüncesi artık ancak metafizik bir hayaldir. Toplum ortaya çıkar çıkmaz en azından zorlayıcı adetler kılığında bir düzenleme sistemi kendini gösterir. Platon, *Devlet*'inde bir haydutlar topluluğunun bile bir kurallar bütünü, üyelerine kabul ettirdiği ve sert yaptırımlarla kendisine uyulmasını sağlayan bir ödevler şebekesi olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğine işaret etmiştir. Hukuk, kolektif organizmaya doğal olarak kendini kabul ettirmeye yönelik bir kurallar bütününden başka bir şey değildir. Her toplumun kendi kuralları vardır: Medeni hukuk, ticaret hukuku, ceza hukuku vb. Onları her bir talebinden hareketle türetmek mümkün değildir.

*Doğal hukuk
özel bir kanı mıdır?*

Bu koşullarda varlığı ileri sürülen "doğal hukuk", sadece bireylerin vicdanlarından çıkan ve çoğu kez tehlikeli olan talepleri temsil eder. Her yurttaşın kişisel bir görüşüne adına pozitif hukuka, geçerlikte olan yasalara uymama izni verilecek midir? Bu durumda Donnedieu de Vabres'in esprili bir şekilde söylediği gibi, "hırsız her zaman zenginliğin dağılımını eleştirebilecek, hain ülkesinin dış politikasına saldırılabilecek ve zina yapan kadın aile yasasını burjuva alışkanlığı olarak reddedebilecektir."

Hukukçular ve sosyologlar arasında yaygın olmakla birlikte doğal hukuk kavramının bu eleştirisi bize inandırıcı görünmekten uzaktır. Her şeyden önce gerçekte **ahlak bilincinin** çıkar gütmeyen ve evrensel olan **bir talebini** bencil bir taleple, bireysel içgüdüünün bir önerisi ile karıştırmak doğal hukuk kavramını çarpıtmaktır. "Doğal hukuk"u inkar etmek, ahlak bilincini inkar etmektir.

*Doğal hukukun
pozitif hukuka
aşkınlığı*

Sonra yazılı yasalar sisteminin hiçbir zaman salt akılsal olmadığı doğrudur. Ancak tam da doğal hukuk adına, evrensel bilince esin kaynağı ödevi gören "yazılı olmayan yasalar" adına, pozitif hukukun bazı görüntülerini eleştirmek, bunun sonucunda doğal hukukun talepleri doğrultusunda pozitif hukukta bir değişiklik meydana getirecek bir düşünce hareketini yaratmak mümkün olduğu gibi aynı zamanda da arzu edilebilir olan da bir şeydir. Nitekim bu sayede geçmişte papaz Pierre'in enerjik eylemi sonucu Fransız hükümeti kiracıların evlerinden çıkarılması ile ilgili yasal rejimi daha insani bir yönde değiştirmiştir. Böylece adalet ideali, doğal hukuk dediğimiz şey, yepyeni bir pozitif hukuk yaratması da bu pozitif hukuku eleştirerek onun iyileştirilmesine katkıda bulunur.

Alain'in "Adalet, hukuk hakkında hukuku kurtaran şüphedir" sözünü bu yönde anlamamız gerekir. Ve pozitif hukukun, doğal hukukun taleplerini tam olarak karşılamaması ile ilgili güçsüzlüğü, doğal hukukun kusurlu olduğunu göstermez, tersine onun aşkınlığını ortaya koyar. Montesquieu'nün olağanüstü güzel bir şekilde söylediği gibi, "yapılmış yasalardan önce adalet ilişkileri vardı. Pozitif yasaların emrettiği şey dışında adil ve adaletsiz bir şeyin var olmadığını söylemek, çemberlerin çizilmesinden önce yarıçapların eşit olmadığını söylemektir".

2. Yasal şiddet: Cezalandırma hakkı

*Hukukun
kaynağında olan
şiddet?*

Adalet fikri bir bakıma şiddeti reddetme anlamına gelir. Gerçekten hukuk kendiliğinden şiddetin yerine kurumları, sözleşmeleri, insanlar arasındaki ilişkileri barışçı bir yoldan düzenlemeyi hedefleyen yasal bir örgütlenmeyi geçirir.

Ancak adalet kurumunun kendisi çift anlamlıdır: Gerçekte o ne **kaynağında**, ne **işleyişinde** tüm şiddetten arınmış değildir. Her şeyden önce adalet kurumunun kendisi adil olmayabilir. O sadece egemen olanlarla egemen olunanlar arasındaki kuvvet ilişkilerini ifade edebilir ve bu durumda saklı ve örgütlenmiş bir şiddetten başka bir şey değildir. Bu şiddet, mevcut düzenin görüntüsü altına gizlendiği ölçüde daha da korkunçtur. İdeal bir adli sistemin (kusursuz bir adaletin) kaynağında şiddet olabilir. İdeal adaletin ancak kanlı bir devrim sonucu tesis edildiği durum bunun bir örneğidir. Şiddet kullanmama görüşünün taraftarları bile bu varsayımı bir kenara itmezler. "Korkaklık ve şiddet arasında bir seçim yapma durumu karşısında kaldığımda şiddeti tavsiye edeceğime inanıyorum" diyen Gandi'dir.

*Hukukun işleyişinde
olan şiddet: yaptırım*

Hukukun **işleyişinde** de aynı problem karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten ahlaksal bakımdan kusursuz bir yasalar sisteminin kurulmuş olduğunu varsaysak bile bu yasalara

saygı gösterilmesini sağlamak zorundayız. Hiçbir toplum tam olarak bir adliye ve polis aygıtından şimdiye kadar vazgeçemediği gibi gelecekte de vazgeçemeyecektir. Şüphesiz yasalar ne kadar adilse zorlama o kadar az zorunlu olacaktır. Bununla birlikte insan tutuklarını, başkasına tahakküm etme içgüdüsünü, bencilliği göz önüne alırsak, baskı aygıtının ortadan kalkması, "devletin yok olması" fikri son çözümde hayali bir düşüncedir. **Cezalandırma hakkıyla, yasal şiddetle ilgili problemden kaçınamayız.**

Bütün toplumlarda uygulanmış ve uygulanmakta oldukları şekilde yaptırımların varlığı akla mı dayanmaktadır? Öyle görünmektedir ki yasal şiddet, kökeni itibarıyla akıldan çok bilinç-dışı duygusallıktan çıkmaktadır. Durkheim'ın okuluna mensup olan bir sosyolog, Fauconnet, XX. yüzyılın başında yaptırımların büyüsel bir kaynağa sahip olduklarını göstermiştir.

Cezai yaptırımların büyüsel kaynağı

Tarih, etnografya sadece insani varlığın değil nesnelerin, şeylerin, hayvanların da yaptırımlara uğradıklarını ve sorumlular olarak göz önüne alındıklarını ortaya koymaktadır. Belli bir ilkel toplumda kurbanın yanında bulunmuş olan kanlı sopa cezalandırılır. Racine'in **Davacılar**'ında bir köpek yargılanır (Bu, gerçekten var olmuş olan eski adetlere tekbül eder). XVII. yüzyılda ölümlere yaptırımlar uygulamaya devam edilmiştir (örneğin onlar parçalanmışlardır). XVIII. yüzyıla kadar ihanet, devlet başkanına karşı suikast suçlarında suçlunun anne babası ve çocukları da cezalandırılmıştır.

Günah keçisinin cezalandırılması

Fauconnet'ye göre **bu olaylar açıklanabilirler ve kendi uygulamalarımızı da aydınlatırlar**. Gerçekten cinayet çok büyük bir kolektif heyecan yaratır. Toplum en kutsal değerlerinde yara almıştır. Bu kolektif heyecan boşalmaya çalışır. Onun (Amerika'lı sosyologların diyecekleri gibi) *izin verilen kalıplar*, serbestçe kendilerini ifade edebilecekleri ve yatışabilecekleri yolları bulmaları gerekir. Şüphesiz işlenmiş olan cinayetin meydana gelmesini sağlamak mümkün olsa, bu kolektif heyecan ortadan kalkacaktır. Ama olan olmuştur ve hiçbir teknik, işlenmiş olan cinayeti ortadan kaldıramaz. İşlenmiş olan cinayeti gerçekten ortadan kaldırmak mümkün olmadığı için toplum onu **büyülü bir yolla** silmeye çalışır, yani cinayetin "günah keçisi" ödevi gören bir **sembolünü** yok etmek için çaba sarf eder. Bu günah keçisi, hayal gücümüzde herhangi bir benzerlik ilişkisi ile bu cinayete ilişkilendirilen veya basit olarak cinayet yerinin yakınında bulunan herhangi bir nesne olacaktır. Örneğin, kurbanın yanında bulunmuş olan kanlı bir sopa büyük bir törenle yakılacaktır. O halde **ilkel suçlama kuvvetleri büyü türüne girer**. Bugünkü yaptırımlarımız da aynı türdendir, ancak eleştiri zihniyetinin gelişmesi onların uygulama alanını daraltmıştır. Bugün "büyüsel" saçmalığı artık besbelli olduğu için bir şeyi, bir ölünün cesedini, suçlunun ailesini cezalandırma uygulamalarını terk etmiş bulunuyoruz. Ve eğer hala bir caniyi işlediği bir cinayetten ötürü cezalandırıyorsak, bunun nedeni, özgür iradeyle eylem arasında kurduğumuz metafizik ilişki değildir, basit olarak hayal gücümüzün (yakınlık çağrışımı sonucu) kolayca cinayetten caniyeye geçmesidir. Ölüm cezası örneğinde cinayeti ortadan kaldıramadığımız için caniyi kelimenin gerçek anlamında ortadan kaldırmaktayız. Akıl açısından bu bir başarısızlıktır, çünkü bu bir ölü yerine iki ölü demektir. Ama büyü planında kolektif incinme duygusu tatmin edilmiş olmaktadır.

Bununla birlikte büyüsel kaynağından hareket ederek yaptırımların mutlak anlamda akıl-dışı oldukları sonucuna geçerse, yanlış yapmış oluruz. Akıl, ta başından, bu duygusal ve büyüsel akımı kanalize etmek ve sınırlandırmak için müdahalede bulunur. Georges Gusdofr şunları yazmaktadır: "Kısa yasası, fazla kolayca sanıldığı gibi, ceza hukukunun

Cezai yaptırımlar akılla haklı çıkarılabilirler mi?

başlangıçlarında, bir kan dökücülük kuralı değildir, tersine geçmişte hüküm süren sonsuz kan dökücülüğün bir sınırlandırılmasıdır: Bir göz için sadece bir göz, bir diş için sadece bir tek diş!".

Birçok ceza hukuku kuramcısı, yaptırımların ilkesini akla dayandırmayı denemiştir. Ancak metafizik seçme özgürlüğünün, kefaret kavramlarının reddedilmesi ve belirlenimci bir kuramın bakış açısının benimsenmesi durumunda dahi **ortadan kaldırıcı** yaptırım ve **yıldırıcı** yaptırım haklı çıkarılamamıştır. Burada artık karanlık bir metafizik adına suçluya geriye çevrilmesi mümkün olmayan eylemlerinden ötürü günahın bedelini ödettirmek değil, toplumsal çıkar adına gelecekle ilgili suçlar ve cinayetlerin önlenmesi söz konusudur. Eylemlerimizin sıkı bir biçimde belirlenmiş olduğuna inanmasına rağmen Spinoza da suçluların cezalandırılması gerektiğini düşünmekteydi: "Doğaları bozuk insanlar zorunlu olarak öyledirler diye daha az korkulacak, daha az zararlı yaratıklar değildirler. O halde nasıl 'zehirli yılanların kökünü kurutuyorsak' onları da zarar verici olmaktan çıkarmak doğrudur." Toplumun korunması ihtiyacının yarattığı yaptırım bu anlamda **ortadan kaldırıcıdır**.

*Ortadan kaldırıcı
yaptırım, yıldırıcı
yaptırım*

Ancak birçok kuramcıya göre yaptırım, her şeyden önce, **yıldırıcıdır**. Yaptırımda söz konusu olan örnek oluşturmak, başlarına neyin geleceğini göstererek suçların muhtemel taklitçilerinin gözünü korkutmaktır. Böylece eylemlerin belirlenmesi içine ceza korkusunun kendisi de girecek ve bu korku, kötülükten caydırabilecek güçlü bir neden olacaktır. Ölüm cezasını savunanların çoğunlukla başvurdukları kanıt budur: "Toplum kafayı cinayet adayları geleceklerini görsünler ve gerilesinler diye kaldırır."

Uzun bir süre, mahkumların idamı halkın önünde gerçekleştirilmiştir. Hatta İngiltere'de XIX. yüzyılın ortasına kadar herkesin seyredebilmesi için suçluların asıldığı günler tatil ilan edilmiştir. Herkesin önünde uygulanan bu cezaların ikili bir işlevi vardı. Bu işlevlerden biri, itiraf edileni, örnek yoluyla korkutmaktır; diğeri, daha gizli olanı ise muhtemel taklitçinin infaz olayında hazır bulunarak saldırgan içtepilerini bastırmasına imkan vermektir. Arthur Koestler, 1807'de iki ünlü suçlunun asılmasının kırk binden az olmayan sayıda seyirciyi çektiği ve coşan halkın idam mahallinde yüz ölü bıraktığını anlatmaktadır.

*Cezai yaptırımlar
ne ahlak, ne akıl
bakımından
tatmin edicidir*

Aslında gerek ortadan kaldırıcı gerek yıldırıcı yaptırım ahlaksal açıdan çok tatmin edici değildir. Her şeyden önce onlarda suçlu kişiye basit bir nesne gibi davranılmaktadır (örnek oluşturma vesilesi). Oysa Kant'ın iyi bir şekilde gördüğü gibi **ahlak, her insani varlığın bir araç değil, amaç olarak muamele görmesini talep eder**. Fransa'da, 1939'da geniş bir gazeteci ve fotoğrafçı kitlesini çekmiş olan Weidmann'ın idamından bu yana yetkililer, halkın önünde gerçekleştirilen idamlardan vazgeçme kararı almışlardır. Ölüm cezasına çarptırılanlar, bir hapisane avlusunda daha gizli bir biçimde idam edilmişlerdir. Ölüm cezası etkili bir örnek miydi? O, daha çok bazı çevrelerde mahkumun prestijini arttırmaktadır. Her neyse, Albert Camus, "ölüm cezasını kaldıran veya artık uygulamayan otuz üç ülkede cinayetlerin sayısının artmadığı"na işaret etmektedir.

Eğitici yaptırım

Bir yaptırım ancak eğer **eğitici** ise gerçekten tatmin edicidir. Daha Platon suçlunun kendisinin hastanın hekim istediği gibi yargıcı istemesi gerektiğini söylemekteydi. Şüphesiz Platon, metafizik bir perspektif içinde özellikle ceza çekmenin erdemlerini düşünmekteydi. Ancak yaptırım daha olumlu bir anlamda tedavi edici olabilir. Eğer suçlu hastaysa onu tedavi etmek gerekir. Psikiyatrinin, psikanalizin bu konuyla ilgili olarak önünde öne-

mi her geçen gün daha açık olarak ortaya çıkan bir uygulama alanı bulunmaktadır. Her şeyden önce belki mahkumu toplum hayatına yeniden uydurmak, eğer mümkünse ona bir meslek öğretmek, ona dayanışma duyguları kazandırmak, toplumsal hayata yeniden katılmasına yardımcı olmak gerekir (1945'ten bu yana Fransa'da adli reformlar bu tür ilkelere esinlenmektedir).

Ancak ideal olan, kendilerini cezalandırmak zorunda kalmamak için suçları ve cınayetleri **önlemektir**. Gerçekten suçların nedeni hayatta karşılaşılan yoksunluklar, hayal kırıklıklarının saldırgan tepkilere neden olmasıdır. Değerlerinde hayal kırıklığına uğrayan toplum da kendi payına suçlulara kendi saldırganlığını göstermektedir. Bu krimojen yoksunluklar ne kadar kuvvetliyse, onlara karşı bir denge oluşturan toplumsal yaptırımlar o kadar ağır olmaktadır. Geçmişte bir ekmek çalan insan, hapse atılabılırdi. Bugün bu önemsiz suç, eğer bir kovuşturmayla uğrarsa, ancak hafif bir para cezasıyla cezalandırılmaktadır. Daha önemli bir hırsızlığın yaptırımı (eğer tekrarlanan bir hırsızlık değilse) ertelenen bir hapis cezası olacaktır. Bu yumuşamanın nedeni, ekonomik gelişmenin suç eğilimi azaltmasıdır (Bugün Fransa'da karşılığında en az ücret verilen bir saatlik bir çalışma bile, iki kiloluk bir ekmek satın almak için yeterlidir, hatta fazladır).

*İdeal olan,
suçları önlemektir*

Aynı şekilde kötü koşullu meskenler, alkolizm gibi toplumsal belalara karşı amansız bir savaş ve herkesin hayatını daha güvenilir ve daha az zahmetli kılma yönünde çabalar, toplum-karşıtı eylemlerle mücadele etmenin biricik araçlarıdır. Şüphesiz sadece ekonomik gelişme söz konusu değildir. Örneğin, genç suçluluğunun nedenleri özü itibarıyla ekonomik değildir. Onu önlemek için zorunlu olan şey, eğitim faaliyetleridir (gençlik evleri, boş zamanların düzenlenmesi vb.). Ama en genel anlamda krimojen içtepileri engelleyerek ceza yaptırımlarını en aza indirmeye imkan verecek olan şey her zaman toplumsal gelişmedir.

A N A F İ K İ R L E R

Filozoflar *doğal hukukla* (evrensel aklın doğru gördüğü şeyle) *pozitif hukuku* (hukuk metinlerinde ve yasalarda bir olgu olarak, yani pozitif olarak var olduğu şekilde izin verilen ve yasaklanan şeyle ilgili kuralı) birbirinden ayırmaktan hoşlanırlar.

İdealde pozitif hukukun doğal hukukun ifadesi olması gerekir. Montesquieu şöyle yazmaktadır: "Yasa, yeryüzünde bütün halkları yönetmesi bakımından insan aklıdır ve her ulusun siyasal ve sivil yasalarının bu insan aklının uygulandığı özel durumlar olmaları gerekir."

Gerçekteyse pozitif hukuk hiçbir ülkede saf aklın bir yoktan yaratımı değildir. O, tarihin karmaşık bir ürünüdür. Örf hukuku, daha sonra yazılı hukuk olarak o savaşlarla, devrimlerle, tarihin ani sıçramalarıyla değişir. Bu koşullarda doğal hukuk, yazılı hukukun kaynağı olmaktan çok, yazılı hukuku sorgulayan ve adalet adına onun şu veya bu noktasının düzeltilmesini isteyen aklın eleştiri işlevini temsil eder. Alain, "Adalet, hukuk hakkında hukuku kurtaran şüphedir" der.

İlke olarak hukukun işlevi, yasalar olmadığı takdirde insanlar arasında kaçınılmaz olarak hüküm sürecektir olan şiddetin yerine toplum halinde barış içinde yaşamayı mümkün kılacak kurallar ve sözleşmeleri geçirmektir. Ancak şiddet hukukun kendisinin ta merkezinde, kaynağında, siyasal gücün işleyişinde ve hukuku ihlal edenlere karşı öngörülen yaptırımlarda mevcuttur.

Ceza hukuku, yurttaşların şiddetlerini, kendi payına şiddet kullanarak cezalandırır. Bir katile ölüm cezası uygulamak, onun kendisinin uygulamış olduğu bir şiddet olayını kendi şahsına uygulamaktır. Şüphesiz şiddet hiçbir zaman ahlaksal olarak tatmin edici değildir. Doğru bir davanın hizmetinde olsa bile şiddet her zaman bir zayıflık ve başarısızlık işaretidir. Ancak şiddete başvurmama ideali de belki pratikte hiçbir zaman uygulanabilir değildir. Şiddetin bir olgu olarak var olduğu bir dünyada sistemli olarak şiddet kullanmamayı seçtiğimde bilerek veya bilmeyerek şiddetin kendi lehlerine uygulandığı suçluların suç ortağı durumuna düşerim. İngiliz sömürgeciliğine karşı pasif ve şiddete başvurmamayan bir direnme stratejisini başarıyla uygulamış olan Gandi'nin kendisi bile şunları söylemektedir: "Korkaklık ile şiddet arasında seçim yapmak durumunda kaldığım takdirde şiddeti tavsiye edeceğimi sanıyorum."

YORUMLAMA METİNLERİ

İnsanın saldırganlığı

İnsan kesinlikle kendisine saldırıldığında kendini koruyan, yumuşak huylu, sevgiye susamış varlık değildir; tersine o içgüdülerinin sayısı hayli yüksek olan bir yaratıktır. Bundan dolayı onun için hemcinsi sadece mümkün bir cinsel yardımcı, cinsel bir nesne değildir; o, aynı zamanda, kendisini ayartan, yoldan çıkaran bir şeydir. Gerçekten insan saldırganlık ihtiyacını diğer insanların zararına olarak doyurma, onların çalışmalarını karşılığını vermeksizin sömürme, rızaları olmaksızın onlardan cinsel olarak yararlanma, mallarını, mülklerini eline geçirme, onları alçaltma, onlara acı çektirme, işkence etme ve onları öldürmeye çalışır (...) Bizzat kendimizde varlığını ortaya çıkarabileceğimiz ve haklı olarak başkalarında da varlığını kabul edebileceğimiz bu saldırganlık eğilimimiz, diğer insanlarla ilişkilerimizde problem yaratıcı ana faktördür. Uygarlığa o kadar çok çaba ve iş yükleyen de odur. İnsanları birbirlerinin karşısına diken bu asli düşmanlık sonucunda uygar toplum her zaman çökme tehdidi altında bulunmaktadır. İnsanların işbirliği yapma konusundaki çıkarları uygar toplumu devam ettirmek için yeterli değildir. İçgüdülerden kaynaklanan tutkular, akılsal çıkarlardan daha güçlüdürler.

Uygarlık insanın saldırganlığını sınırlandırmak ve akılsal plana ait ruhsal tepkiler yardımıyla onun görüntülerini azaltmak için her şeyi işe koşmak zorundadır. İnsanları özdeşimlere ve ereği bakımından bastırılmış sevgi ilişkilerine itme yöntemlerinin seferber edilmesi bundan kaynaklanmaktadır. Cinsel hayata sınırlandırmalar getirilmesinin de nedeni budur. Komşumuzu kendimiz gibi sevmemiz konusunda bize kabul ettirilen ideal de buradan kaynaklanmaktadır. Bu öyle bir idealdir ki onun gerçek haklı çıkarımı tam da hiçbir şeyin ilkel insan doğasına ondan daha fazla aykırı olmamasıdır. Uygarlığın onun adına sarf ettiği bütün çabalar bugüne kadar hemen hemen hiçbir sonuç vermemiştir. Uygarlık, kaba kuvvetin en kaba aşırılıklarını suçlulara karşı kuvvet kullanma gücünü yalnızca kendisine tahsis ederek önleyeceğine inanmıştır. Ama yasa insan saldırganlığının en dikkatli, en ince görüntülerine ulaşamaz. Daha büyük bir insan kitlesini her zaman sevgi bağlarıyla birleştirmek mümkündür, yeter ki bu grubun dışında darbeleri alacak olan başka bazıları kalacak olsun!

S. FREUD, *Uygarlığın Rahatsızlığı*

Hak ve şiddet

Şiddet ve hukuk çarpıcı bir karşıtlığı temsil ederler. Şüphesiz hukuk hiçbir durumda şiddete izin vermez. Fritz Lang'ın filminde kız çocuklarını öldürmek için تنها yerlere sürükleyen *Lanetlenmiş M'nin* veya asayiş güçleri üzerine parke taşlarını fırlatan ve yollarda otomobilleri yakan Mayıs 68'in düzene karşı çıkan öğrencilerinin yaptığı gibi kimsenin başkasına tecavüz etmek, kaba ve sert davranmak, başkasını öldürmek "hak"ı yoktur. Ancak insanlar çoğu kez şiddeti ortadan kaldırmak amacı da içinde olmak üzere şiddet kullanma hakkına sahip olduklarını ileri

■ Nicholas Ray'in *Yaşama Öfkesi* adlı filminde (1955) James Dean

sürerler: M (Peter Lorre) hırsızlar tarafından "yargılanır". Daniel Cohn-Bandit'in silahlı CRS nin yüzüne fırlattığı alaycı bakış yasal şiddetle yasal olmayan şiddeti birbirinin karşısına koyan çatışmayı sergilemektedir. Hukukun meşrulaştırdığı bir şiddet biçimi olabilir mi? Katile ölüm cezasını uygulayarak onun başına kendisinin işlemiş olduğu suçun aynısını getirme hakkına sahip miyiz? *Yaşama Öfkesi* filminde James Dean'ın saldırganlığı ise bunalım içindeki bir toplumun yansıması olan belli bir "kurumsal" şiddeti sembolize etmektedir. Böylece televizyon, sinema, gazetelerin gündelik olaylar sayfaları, nedeni olmayan şiddetin, dil, hareket, durumla ilgili şiddetin binlerce örneğini

sergilemektedir. Acaba bunların amacı kendileri olmasa şiddet eylemlerine dönüşmeleri mümkün olacak bir "kudret iradesi"ni yatıştırmak mıdır? Ne olursa olsun kuvvet hakkı meydana getiremez ve Rousseau'nun hatırlattığı üzere

hiçbir fizik güç ahlaksal bir değerle donatılmış değildir. Saint-Louis "Savaş, hakkı meydana getirmez" demektedir.

■ José Giovanni'nin *Şehirdeki İki Adam* adlı filminde (1973) Alain Delon





■ 68 Mayıs'ında
Daniel Cohn-Bandit (üstte)

■ Fritz Lang'ın
Lanetlenmiş M adlı
filminde (1931)
Peter Lorre (altta)



ONİKİNCİ BÖLÜM

Devlet

Devlet, ulus, yurt; bu üç terim birbirine karıştırılmamalıdır. Devlet, "hukuki bir topluluk"u, yani aynı bir yasamaya, aynı siyasal otoriteye boyun eğen bir bireyler topluluğunu ifade eder. Daha kesin olarak o bu otoritenin kendisine işaret eder. **Devlet, hükümettir ve hükümetin kendileriyle otoritesini gösterdiği yapıların bütünüdür. Ulus, daha çok doğal bir topluluk, hiç olmazsa üyelerinin her biri tarafından kabul edilen tarihin ürünü olan bir topluluk** olarak ortaya çıkar. Polonya'nın, sırasıyla Rus, Avusturya ve Prusya devletlerinin otoritesine boyun eğen üç parçaya bölünmüş, paylaşılmış olduğu dönemde, Polonya'da yaşayanlar gene de kendilerini Polonya **ulusunun** üyeleri olarak görmeye devam etmekteydiler. Habsbourgların Avusturya devleti, otoritesi altında birçok ulusu bulundurmaktaydı. Öte yandan ulusal bir topluluğun üyeleri, hükümetlerinin kararlarında kendi taleplerini görmediklerinde, bu ulusun artık söz konusu devlette kendini tanımadığı söylenir. Örneğin, devrimci bir başkaldırı, ulusla devlet arasındaki bir çatışmayı gösterir.

Devlet, ulus ve yurt arasındaki ayrım

Buna karşılık ulus kavramıyla yurt kavramı arasındaki ayrım daha incedir. Yurt, "ulusun duygusal adı"dır. Yurt kavramı bir duygu topluluğuna işaret eder. Yurt, temelde, bireyler tarafından bağlılığın, yüceltmenin konusu olması bakımından ulusun kendisidir.

1. Siyasal öğretiler

Bu problemle ilgili olarak **mutlakiyetçilik, anarşizm ve demokrasi** başlıkları altında farklı tezleri şema halinde ortaya koyabiliriz.

a) Mutlakiyetçilik

Bununla devletin mutlak bir güce sahip olduğu sistemi kastediyoruz. Bu öğretilerde bireyin kendinde değeri yoktur. O itaat etmek zorundadır. Bu görüşte, devletin otoritesi, bireylerin kendilerinden türeyemez. Onun aşkın bir kaynağı vardır. **Egemen** ya Tanrı Horus'un bu dünyada cisimleşmesi demek olan Mısır Firavunları, tanrılaştırılmış Roma imparatorları gibi **Tanrı'nın kendisidir** (teokrasi) veya **Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir**. Bu ikinci, bir ölçüde eski Avrupa'nın Hristiyan krallarının durumudur. Şüphesiz kral sadece dünyevi işlerin efendisidir. Ruhsal alana ise Kilise hükmeder. Hatta bazı papalar kralın dünyevi iktidarını da dolaylı olarak papa aracılığıyla aldığını ileri sürerler. Her neyse, iktidarın kaynağı bireyler değildir ve egemen, uyruklarına karşı sorumlu değildir. Bossuet'e göre devlet, insanlara hesap vermek zorunda değildir: "İsa tarafından kutsanmış olan" hükümdar, ancak Tanrı'ya karşı sorumludur ve "kamunun kudreti karşısında bireylerin hiçbir hakkı yoktur". Öte yandan Bossuet'nin siyaset anlayışı onun tanrıbilimi bağlamında yorumlanmalıdır. Her ne kadar uyrukların egemene koşulsuz olarak boyun eğmeleri görevleriye de, bunun nedeni **insanın ilk günah sonucu düşmüş olması, doğası bakımından kötü olmasıdır**. "Herkesin her şey üzerinde hak iddia edeceği ve her şeye

karşı çıkacağı vahşi ve ilkel bir özgürlük durumunda kendi başlarına bırakıldıkları takdirde insanlar, kendilerini hastalıklı tutkularına kaptırarak birbirlerini yok edeceklerdir." Ancak Tanrı'ya karşı sorumlu olan mutlak güce sahip bir egemen onlara düzen ve barış sağlayabilir.¹

b) Anarşizm

Özgürlüğün
mezarlığı olan
devlet

(Rus Bakunin ve Kropotkin, Fransa'da Élisée Reclus ve Jean Grave gibi) anarşistler ise bunun tam tersine, devleti, en büyük kötülük ve bireyi en yüksek değer olarak görürler. Onların tercih ettikleri düsturları, "hayatını yaşamak", "istediğini yapmak", "kişiliğini geliştirmek"tir. Onlar için her itaat insanın hakkından vazgeçmesi, kişiliğin ortadan kaldırılmasıdır. Her otoriteye başkaldırıya izin vardır. Jean Grave, "Ne Tanrı, ne Efendi!" diye haykırır. **Devlet, özgürlüğün devredilmesi** ve Bakunin'nin dediği gibi "bireysel hayatın tüm görüntülerinin içinde gömülü olduğu geniş mezarlık" olduğu için **mahkum edilir**. Devlet sadece canlı, somut bireylerin özgürlüğünü yok eden soyut canavar değildir, o aynı zamanda evrensel dayanışmayı ortadan kaldırdığı için, kendini ancak başka devletlere karşı ortaya koyduğu için -buysa savaş ve acılara yol açar- gerçekten evrensel değerlerin gelişmesine en büyük engel olarak ortaya çıkar.

Doğal toplum

Anarşistlerin ahlak-tanımayan, topluma karşı çıkan insanlar olmadıklarını anlamamız gerekir. Onlar, bunun tersine, bireyin ancak topluluk hayatının ilişkileri içinde gelişip serpileceğinden tamamen emindirler. Ancak onlara göre özgür bir biçimde rıza gösterilen toplumsal bağlar söz konusudur. **Devlet, yapay zorlamalarıyla doğal toplumun ancak bir karikatürüdür**. O halde anarşistler devleti, yargıçlarını, ordularını yıkacak bir devrim isterler. O zaman devletin yıkıntıları üzerinde özgür insani topluluklar yükselecektir.

Anarşistlere göre insan,
doğası bakımından
özgecildir

Şüphesiz anarşist kuramlar iyice incelenmeksizin reddedilmemelidir. Tarih boyunca devletin çoğu kez kişilerin gelişmesini kötürüme uğratmış veya ortadan kaldırmış olan zorba bir biçim almış olduğu bir gerçektir. Devlet çoğu kez hakim bir toplumsal sınıfın kılık değiştirmiş ifadesidir ve devletin yasaları bu durumda "insanın insan tarafından sömürülmesi"nin üstü örtük aracından başka bir şey değildir. Öte yandan yük ve zenginliklerin daha adil bir paylaşımını sağlayacak olan toplumsal hayatın daha iyi bir örgütlenmesinin, bugün de bütün siyasal rejimler altında devletten ayrılamaz bir durumda bulunan zor kullanmalar ve yaptırımlar aygıtını küçültmeye imkan vereceğini de kabul edebiliriz. Ancak anarşistleri rüyalarının sonuna kadar takip edemeyiz. Onların temel kavramı, bireyin -kendisine kabul ettirilen her türlü örgütlenmenin dışında- sadece benzerleriyle barışçıl ve verimli ilişkiler kurma arzusunda olduğudur. Kropotkin, insanda karşı konulmaz doğal bir fedakarlık ve yardımlaşma duygusunun varlığına inanmaktadır. Ona göre insanlar, doğaları gereği baskın cömert içgüdülere sahiptirler. Ancak anarşizmin, insanların bencillikleri ve tutkularını hiç hesaba katmayan bu önkabulü tartışılabilir niteliktedir.

1 Her türlü tanrıbilimsel bakış açısı dışında bu türden kanıtlarla Hobbes'un *Leviathan*'ın 12. bölümünde ele alıp geliştirmiş olduğu kuramda da karşılaşılmaktadır. Sözünü ettiğimiz bu bölüme bakılması uygun olacaktır.

c) Demokrasi

Anarşistlerle birlikte insani varlığın tek değer, **insanların mutluluğunun tek "kendinde" erek** olduğunu kabul edelim. Ancak onlara karşı devletin -yani kurumlar, yasalar, yönetmeliklerde cisimleşen şu soyutlamanın- **bireysel arzuların gerçekleşmesi için zorunlu bir araç** olduğunu ekleyelim. Özgürlük ve disiplini birbirine zıt şeyler olarak almaktan kaçınalım. Başkalarının haksız tecavüzlerine karşı her insanın özgürlüğünü korumak için bir otorite gereklidir. Ancak bireysel özgürlükleri geliştirmenin aracı olmaktan çıkıp kendisini en yüksek bir amaç olarak ortaya koyduğunda devlet her türlü meşruluğunu kaybeder. *Toplum Sözleşmesi* her türlü **demokrasinin** temel belgesi olarak göz önüne alınması gereken Rousseau'nun, çok iyi görmüş olduğu nokta burasıdır. Devletin **bireylerin doğal olarak hakları olan özgürlük ve eşitliklerini (ortadan kaldırmak şöyle dursun) gerçekleştirmek ve güven altına almaktan** başka bir amacı yoktur. "Her ortağın, kişilik ve mallarını topluluğun bütün gücüyle savunacak ve koruyacak ve herkesin herkesle birleşirken sadece kendisine itaat edeceği ve eskisi kadar özgür kalacağı bir biraraya geliş biçimi bulmak; işte toplum sözleşmesinin çözümünü verdiği temel problem budur."

Bireysel özgürlüklerin aracı olan devlet

Bu demokratik bakış açısı içinde devlet aşkın bir şey değildir. "Kendisini meydana getiren bireylerden oluştuğundan egemenin bu bireylerin çıkarlarına karşı bir çıkarı olmaz." Yasa, kaynağını bireylerin iradelerinde bulduğu için özgürlüğü ortadan kaldırmaz. "İnsanın kendisine koyduğu yasaya uyması, özgürlüktür."

Bireylerin çoğu kez birbirine zıt olan çeşitli tikel iradeleri, nasıl olup da kendilerini ortak bir yasada ifade edebilmektedir? Burada işin içine sözleşme, herkesin herkese genel iradede başka bir iradeye uymayacağını taahhüt ettiği anlaşma girmektedir. **Genel irade**, yalnızca ortak iyiyle ilgilenmek üzere herkesin farklı çıkarlarını, tutkularını bir tarafa iten iradedir. Şüphesiz "her bir insan, insan olarak, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradeye aykırı olan veya ondan farklı olan bir iradeye sahip olabilir". Bununla birlikte, genel irade, her birimizin dışında olan bir güç değildir, çünkü o, topluluğun üyeleri tarafından ortak olarak kabul edilen, ancak her insanın "tutkularını susturduğu"nda, bencil arzularını bir tarafa bıraktığında kendisinde keşfedeceği **aklın kuralından** başka bir şey değildir. Tutkuların dürtüsü gerçek köleliktir ve bir insanı genel iradeye itaat etmeye zorlamak, onu kendi aklına boyun eğdirmektir, dolayısıyla "onu özgür olmaya zorlamak"tır.

Genel irade

Genel irade, biraraya gelen halkın tartışmalarında kolayca ortaya çıkabilir, çünkü insanların ortak çıkarları vardır. Şüphesiz Rousseau'nun çok iyi bir şekilde söylediği gibi, sözleşmeyi "zorunlu" kılan özel çıkarların zıtlığıdır, ama onu **mümkün kılan** da bu aynı çıkarların uyuşmasıdır. Ve Rousseau şunları ekler: "Tikel iradelerden birbirlerini ortadan kaldıran en çok ve en azları çıkarın, geriye farklılıkların toplamı olarak genel irade kalır." Fakat her zaman teklif edilen bir yasayla aynı görüşte olmayacak bir yurttaşın var olmasının mümkün olmasından ötürü genel irade, her zaman herkesin iradesi olamayacağından **genel irade olarak çoğunluğun iradesini** almak doğrudur. Ama bundan ötürü azınlığın özgürlüğü ortadan kalkmış olmayacaktır. Çünkü **insanlar daha önce çoğunluğun iradesine uyacaklarına oybirliğiyle karar vermişlerdir**. Hiç olmazsa her demokrasinin postülası budur. Öte yandan Rousseau'nun bireyler ve devleti karşı karşıya getirmemek arzusu o kadar büyüktür ki, halkın kendi seçmiş olduğu vekillerine kör bir biçimde itaat ederek özgürlüğünü devredebilmesini kabul etmez. Ona göre halkın temsilcileri tarafından teklif edilen yasaların, her zaman, halkın kendisinin referandumundan geçirilerek onaylanması zorunludur.

J.J. Rousseau'ya göre genel irade

d) Demokrasinin olası sorunları

Liberalizm

Ancak demokratik ideal de çeşitli eleştirilere yol açmıştır. XX. yüzyıl birçok açıdan demokrasinin bir bunalım çağı gibi görünmektedir. Bu bunalım genel olarak **bireyci** ve **liberal** düşüncenin bunalımıdır. Kuramsal olarak liberal öğreti sağlam ve uyumlu görünmektedir. Benjamin Constant'ın şu sözleri, onun özelliklerini bütün kapsamıyla ortaya koymaktaydı: "Her şeyde, dinde, felsefede, edebiyatta, sanayide, siyasette özgürlük; ve özgürlükten ben bireyselliğin despotça yönetmek isteyen otorite üzerinde olduğu kadar, azınlığı çoğunluğa köle etmek isteyen kitleler üzerinde de zaferini kastediyorum. Despotizmin hiçbir hakkı yoktur. Çoğunluğun sadece, azınlığı düzene uymaya zorlama hakkı vardır. Ancak düzeni bozmayan her şey, kanaat gibi sadece içe ait olan her şey, kanaatin ifade edilmesinde (fiziksel şiddete yol açmak yoluyla olsun, karşıt bir kanaatin ifadesini engelleme yoluyla olsun) başkasına zarar vermeyen her şey, sanayi alanında rakip sanayicinin özgürce faaliyette bulunmasına imkan veren her şey bireyseldir ve meşru olarak toplumsal iktidarın yetki alanı içinde değildir."

*Liberalizm,
bir tür tahakküme
yol açabilir mi?*

Ancak çağdaş dünyada sanayinin ve genel olarak tekniklerin inanılmaz gelişimi liberal demokrasinin çözmekten aciz görüldüğü yeni sorunları ortaya çıkarmıştır. Akılsal ve bilimsel yöntemlerin her tarafa yayıldığı bir çağda devlet adamlarını genel oy verme sistemiyle seçmek haklı mıdır? Bugün sık sık siyasal eşitlik sisteminin hükümeti kamuoyuna, yani devlet işlerinden hiçbir şey anlamayan bir insan kitlesine boyun eğmeye götürdüğü söylenmektedir. O zaman demokrasi bir "bilgisizlerin zorbalığı", bir "sıradan insanların egemenliği" olmaktadır.

Öte yandan bireylerin özgürlüğü ve ekonomik rekabet, bir biçimde en zayıfın en güçlü tarafından baskı altında tutulması ve sömürülmesi olasılığını doğurmaktadır. *Amerika'da Demokrasi*'nin son derece berrak analizcisi, Alexis de Tocqueville daha 1845 yılında şunları yazmaktaydı: "Geniş demokrasi ortamında bazı sanayilerin meydana getirdiği küçük aristokratik toplumlar, günümüzde, eski zamanların büyük aristokratik toplumları gibi çok yoksul bir çoğunluğun yanında çok zengin birkaç insanı içine almaktadır." Özgürlük adına, çok güçlü sanayiciler, bir emekçiler kitlesini sürekli güvensizlik içinde ve sefil bir durumda tuttuklarında, yasa önünde eşitlik ancak bir aldatmacadır. Anatole France, "**Fransız Devrimi eşitlik adı altında zenginliğin imparatorluğunu kurdu**" demektedir ve şöyle devam etmektedir: "Yurttaşlar yoksul gibi zenginin de köprü altlarında yatmasını, sokaklarda dilenmesini ve ekmek çalmasını yasaklayan yasaların görkemli eşitliği karşısında çalışmak zorundadırlar." **En yoksul yurttaşın, oy pusulası sayesinde, siyasetin gidişi üzerinde en güçlü milyarder kadar etkiye sahip olduğu** mu söylenecektir? Ancak unutmayalım ki her zaman, **enformasyona sahip olan ve medya üzerine uyguladığı denetimle kamuoyunu oluşturan sınıf, hakim toplumsal sınıftır**. Örneğin, bir gazete, önemli yatırımları temsil eder. Bir gazete kurmak için büyük bir sermaye gerektiğinden basın özgürlüğü çoğu kez kuramsal bir doğru olarak kalır. Gazetelerin çoğunluğunun sermaye kesiminin elinde olması, demokrasi açısından basın ve yayın özgürlüğünü tehlikeye atan sorunlu bir ortam doğurur.*

20. yüzyılda demokratik liberalizme alternatif olma iddiasıyla ortaya çıkan siyasal öğretiler arasında, **teknokratik** öğretiyi, **faşist** öğretiyi ve **sosyalist** öğretiyi sayacağız.

* **Yayın yönetmeni notu:** Devletin, piyasaları düzenleyici, bireysel ve bölgesel gelir eşitsizliklerini giderici bir işlev görmediği; iktidarın uygulamalarını denetleyebilecek basın ve yayın özgürlüğünün tam olarak bulunmadığı siyasal sistemlerde demokrasi gerçekten metinde sözü edilen şekilde yozlaşabilir. Ancak, çağdaş demokratik rejimler bu tehlikelerin bilincinde olarak ve yaşamış oldukları tarihsel acı deneyimlerden de ders alarak demokrasiyi, demokrasiden ödün vermeden koruyacak ve geliştirecek hukuksal ve kurumsal düzenlemeleri hayata geçirmektedirler.

e) Teknokrasi, faşizm, sosyalizm

"Teknokratlar"a göre iktidar, "siyasal bilimler" alanındaki bilgisiyle sivrilmiş uzman bir seçkinler grubuna ait olmalıdır. 1819 yılından itibaren Saint-Simon (1760-1825), devletin en yüksek uzmanlığa sahip insanlar tarafından yönetilmesi gerektiğini ilan etmekteydi. "İktidarlar"ın arkasından "yetenekler" gelmeliydi. Gerçek siyasetçi, bir durumu analiz etme ve akılsal çareler bulma yeteneğine sahip, çok bilgili bir mühendis olacaktır. Siyaset, "şeyler"in yönetimi olmak üzere "insanlar"ın yönetimi olmaktan çıkacaktır.¹ Saint-Simon'un öğrencisi olan Auguste Comte da kendi payına *Pozitif Siyaset Sistemi*'nde (1851-1854), "bilimsel" bir siyasetin temellerini attığını ileri sürecektir. Comte, Protestanlıktan çıkmış "batı hastalığı" olan esrarlı bilinç, zihin özgürlüğü kavramını eleştirir. Ona göre, nasıl geometri ve astronomide zihin özgürlüğü diye bir şey yoksa toplum bilimlerinde de öyle bir şey yoktur. Yurttaşların "güçlerini aşan konularda mutlak bireysel inceleme haklarını" ellerinden almak gerekir. Auguste Comte'un düşlediği pozitivist toplumda yasama yetkisi, bilim adamları ve bilgilerden meydana gelen "ruhsal bir güç"e ait olacaktır. Bu güç, eli altında bulundurduğu güçlü bir yürütme kuvvetinin "kendiliğinden, sürekli ve sistemli" yardımından faydalanacaktır.

Teknokrasi

Şüphesiz bu "teknisyenler hükümeti" kavramında doğru olan bir şeyler vardır. Ama siyaset bilimi her ne kadar bize eylemde bulunma imkanları verebilse de, siyasetin gerçekleştirilmesi gereken **amaçları veremez, değerleri belirleyemez. Öte yandan en azından Saint-Simon ve Auguste Comte'da sözü edilen ünlü siyaset bilim uzmanlarının, "sana-yıcılar" ve "bankacılar" olduklarını göz önüne alırsak, teknokrasinin ekonomik olarak şanslı sınıfların egemenliğinin aracından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz.**

Faşist öğretisi, dar anlamda, İtalya'da Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra iktidarı eline geçirmiş olan diktatör Benito Mussolini'nin öğretisidir (Faşizm kelimesi Romalıların *fascio*'sundan gelmektedir. *Fasci*, ortasına bir baltanın yerleştirildiği bir dal "demet"idir. Bu amblemi Roma'da ancak bazı yüksek memurlar kullanabilirdi. Mussolini onu, kendi hareketinin sembolü yapmıştır). Ancak faşizm kelimesi sonunda tüm bir benzeri öğretiler grubunun adı olmuştur. Faşizm, özellikle iki dünya savaşı arasında Fransa'da yeni-kralcı Charles Maurras'ın (1868-1952), "Fransız Eylemi" adlı hareketinin kendisine geniş bir ün kazandırdığı korporatif devlet öğretisidir. **Bireyciliğe ve akılcılığa** karşı olan faşizm, gerek "bireysel" özgürlük, gerek "evrensel" değerler (adalet, doğruluk) "efsaneler"ini mahkum eder.² Millet meclisi artık siyasal partiler denen soyutlamaların temsilcilerini bir araya getirmeyecektir, ulusun gerçek organizmalarının temsilcilerini, yani üniversite, kilise, işçi ve patronların temsilcileriyle meslek odalarını, çiftçileri bir araya toplayacaktır. Mussolini'nin "demetler ve loncalarından, meslek odaları"ndan meydana gelen meclisi budur. Charles Maurras da kendi payına bireyciliği eleştirir ve üç öğeden oluşan (Fransızca üç R ile başlayan) blokun kötülüğünü ilan eder (Bunlar "otoriter ve düzenleyici", "kurtarıcı örgüt" olan, ve "özgürlükçü ve liberal Hristiyanlığın en iyi panzehiri"ni oluşturan Katolik kilisenin birliğini bozan Protestan **Reform** hareketi; krallık otoritesini yıkmış olan Fransız

Faşizm

1 Saint-Simon, bilim adamları ve teknisyenlerden meydana gelecek bir Avrupa hükümeti hayal etmektedir. Bu hükümet, yeryüzünün ekonomik kaynaklarının akılcı bir biçimde işletilmesini gözeticek ve merkezi Newton'un mezarının bulunduğu yer -son derecede anlamlı bir sembol!- olacaktır.

2 Bu tutumla, Fransız milliyetçisi Maurice Barrès'in (1862-1923) tutumu arasında karşılaştırmalar yapılabilir. Barrès'e göre birey, doğal, ulusal, mesleki, yerel köklerinden "koparıldığı" andan itibaren bir hiçtir. Barrès, canlandırıcı geleneklerden kopmuş olan bireyin soyut aklının karşısına "toprak"ın, "ölüler"in esin kaynağı oldukları bilinç-dışı, kalıtsal bilgeliği koyar. Evrensel doğrular yoktur, ancak ulusal doğrular vardır. "Fransız" doğrusunun kendisi de "provansal" doğruların, "breton" doğruların yüzyıllar boyu meydana getirdiği uyumdur.

Devrimi **[Revolution]**; nihayet sanat ve edebiyat alanında başkaldırıyı, ölçsüzlüğü, düzensizliği ifade eden **Romantik** harekettir). Faşistler için olduğu gibi Maurras için de devletin yeniden kazanılan otoritesi loncalara, eyaletlere, yerel birimlere iyi belirlenmiş bazı haklar ve özgürlükler tanıyan merkezîyetçilik-karşıtı bir siyaseti dışlamaz.

*Devletin
tanrılaştırılması*

Gerçekte -Mussolini deneyinde- sözü edilen birlikler her zaman ancak diktatörün ve onun mutlak güce sahip faşist partisinin edilgin araçları olmuşlardır. Faşizm, mutlakiyetçiliğe saf ve basit bir dönüş olarak, kendini göstermiştir. Onun gerçek felsefi temeli, **devletin kendisini tanrılaştırmaya yönelik Hegel'in sistemidir**. Bu sisteme göre devlet, basit bir "bireyler topluluğu", herkesin güvenliğini sağlamaya yönelik basit bir araç değildir, bireylerden daha yüksek ve daha esaslı bir gerçekliktir. Devlet, bireylerin onun organlarından ibaret oldukları bir organizmadır. O, bireyleri kendi bencilliklerinden kurtarır, bir bağlılık ve fedakarlık hayatı içine sokar. Devlet, Ruh'un gerçekte cisimleşmesi, "gerçek Tanrı", "dünyevi varlık kazanmış Tanrı"dır.¹

Fakat bu propaganda sözlerinin ötesinde, faşizmin gizli anlamını araştırmak istersek, bu öğretiyi ekonomik olarak **ayrıcalıklı toplumsal sınıfların korkusunun ifadesi** olarak ortaya çıkmaktadır. 1914-1918 savaşıdan sonra devrimci işçi hareketi büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Mülk sahibi burjuvazi, geleneksel liberal devletin artık ayrıcalıklarını devam ettirebilecek kadar emin ve güçlü bir araç olmadığı duygusuna sahiptir. Ulusal bir "kutsal edebiyatı" görüntüsü altında devrimci güçleri "efsaneler"e yönlendirebilecek, ama gerçek işlevi, işçi kitlelerinin özlemlerini bastırmak olacak güçlü bir devlet ihtiyacı buradan kaynaklanmıştır.²

Sosyalizm

Komünist biçimi altında sosyalist öğretinin de amacı -ama tamamen tersi gerekçelerle- liberal demokrasiyi yıkmaktır. Siyaset burada da sınıflar arasındaki savaşın bir aracından başka bir şey değildir. Ancak bu kez o, açık olarak itiraf edilen ve herkese ilan edilen bir şeydir. Komünist kuramcılara göre, kapitalizmden sosyalizme geçiş, ancak siyasal bir devrimle olabilir. Devleti işçi sınıfının bir aracı yapmak üzere burjuvazinin hakimiyetinden kurtarmak gerekir. Şüphesiz komünistlerin uzun vadedeki amacı temelde anarşistlerinkine benzer olan gerçekten özgürlükçü ve eşitlikçi sınıfsız bir toplumun meydana getirilmesidir. Ancak göz önüne alınan araç, -gerçekte komünist partisinin ve onun liderlerinin diktatörlüğünden başka bir şey olmayan- işçi sınıfının diktatörlüğü, komünizmi kaçınılmaz bir biçimde totaliter devlet öğretilerine yaklaştırır. Sovyet Rusya'daki stalinci deney, bu sürecin pek inkar edilemez bir örneğini temsil etmektedir.

Kusurları ve tehlikelerine rağmen demokratik rejim bugün hala inançlı savunuculara sahiptir. Onun temeli olan genel oy hakkının bir göz boyama olması gerekmez. Gerçek çözüm, halkın eğitiminde, eleştiri zihniyetini arttıran öğretimin, kültürün geliştirilmesindedir. O zaman ve ancak o zaman, bireyler demokratik rejime gittikçe daha layık olacaklardır.

- 1 Mussolini'nin kendisi çok hegелci bir perspektif içinde şöyle yazmaktaydı: Devlet mutlaktır, onun önünde bireyler ve gruplar ancak görelidirler. Liberalizm bireyin çıkarı karşısında devleti inkar etmekteydi. Faşizm ise devleti bireyin asıl gerçekliği olarak yeniden tasdik eder.
- 2 Faşizm ancak görünüşte kapitalizme karşıdır. Gerçekte onun eleştirdiği sadece kozmopolit olmasından şüphelendiği ve halkın memnuniyetsizliği karşısında günah keçisi rolünü oynamak istediği "yahudi bankerler"dir. Silah üreticisi sanayiciler özellikle ve büyük ölçüde faşistlerin milliyetçi politikalarından yararlanmışlardır. Sözde şiddetli bir şekilde kapitalist düşmanı olan Mussoli'nin partisinin ilk toplantısı 23 Mart 1919 da Milano'da San Sepolcro meydanında, sanayici ve tüccarlar tarafından kendisine tahsis edilmiş olan salonda yapılmıştır.

2. Ulus

Devletin bir topluluğun örgütlenmesini işaret etmesine karşılık, **ulus kavramı, birliği bilinçler tarafından, devletin orada egemen kıldığı düzenden ayrı olarak yaşanan, kabul edilen bu topluluğun kendisini** ifade eder. Yurtseverlik bu topluluğun değerine ilişkin duygudur. Bu gizli birliğin temeli nedir?

Alman Ulusuna Nutuk'ta (1813) Fichte, ulusun temeli olan şeyin **ırk birliği** olduğunu söyler.

Oysa aynı bir ulus, içinde çok çeşitli etnik grupları barındırır (Korsika'lı bir Fransız, fizik olarak bir Alsaslı'dan daha çok bir İtalyan'a benzer). Tarih boyunca halklar o kadar birbirine karışmıştır ki büyük Siyah, Beyaz ve Sarı ırk ayrımları dışında etnik grupları kesin olarak birbirinden ayırmak çok zordur. Bazıları bu konuda **toprak birliğini** yardıma çağırmaktadır. Yurt (*patrie*), kelime anlamı bakımından, babaların toprağı (*patria terra*, ana-yurt, baba yurdu), çeşitli bağların bizi kendisine bağladığı üzerinde doğduğumuz toprak parçasıdır. Ancak örneğin, Araplar henüz göçebe oldukları zamanda bile topluluklarına ilişkin canlı bir duyguya sahiptiler ve bir tür ulusu oluşturmaktaydılar. Ulusal birliğin önemli bir faktörü **dil birliğidir**, çünkü ulusun kültürel mirasını taşıyan dildir. Ancak bu faktör de belirleyici değildir (İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri aynı dili konuşmakla birlikte iki ayrı ulustur. Ulusal birliğine o kadar düşkün olan İsviçre'de ise dört dil konuşulur). Antik Çağ'da ulusal birliğin temeli çoğunlukla **dindi**. Her sitenin kendi tanrıları vardı, insanlar yurtları gibi tanrıları için de dövüşmekteydiler. Ancak ulusları aşan evrensel bir ideale sahip olan Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla bu artık geçerli değildir. Kendi çağımızda hiç olmazsa her yurttaşın kendi seçtiği dinini istediği gibi yaşama hakkına sahip olduğu laik devletlerde bu artık hiç geçerli değildir.

İrk, toprak, dil, din birliği mi?

Yukarıda anılan faktörlerden hiçbiri bir ulusu yaratmak için yeterli değildir. Ulus her şeyden önce üyelerinin iradesine, **bir ulus meydana getirmek arzu ve bilincine dayanır**. Ernest Renan'ın ünlü bir yazısında söylediği şudur: "Bir ulus bir ruh, manevi bir ilkedir. Aslında tek bir şey olan iki şey bu ruhu meydana getirir (...) Bu iki şeyden biri geçmişte, diğeri gelecektedir. Biri zengin bir ortak hatıralar mirasına sahip olmaktır. Diğeri bugün birlikte yaşamaya razı olma, birlikte yaşamayı arzu etme, atalardan alınan mirasa değer vermeye devam etme iradesidir. Geçmişte kendilerinden gurur duyulan ortak şeyleri olmak, içinde yaşanan zamanda ortak bir iradeye sahip olmak, geçmişte birlikte büyük işler yapmış olmak, onları gelecekte de yapmayı istemek, işte bir ulusu meydana getiren ana koşullar bunlardır."

Ulusun birliği ortak bir irade üzerine dayanır

Öte yandan temel olanın bugünün rızası, bugünkü birlikte yaşama tasarısı olduğuna dikkat çekelim. Ortak geçmişin hatırlanması ancak bu tasarıdan hareketle bir anlam kazanır. Hatta tarihle yüklü toplumların "tarihlerini bildiklerinden çok yarattıkları" söylenebilmiştir. 1870 savaşından sonra Fransız tarihçileri ulusal geçmişte Almanlarla olan bütün çatışmaları ortaya çıkarmak eğiliminde olmuşlardır. Bireylerin hatıraları gibi, bilincine vardıkları şekilde halkların tarihi de bugünün değerlerinden ve tasarılarından hareketle yeniden inşa edilir.

Yurt belli bir değerdir. Ancak bu değer için aynı ölçüde kıymetli başka değerleri feda etmemek gerekir. Gerçek yurtseverliğin bir karikatürü olan ulusalcılıktan kaçınalım. Yurt-

Ulusçuluğun tehlikeleri

severlik adına ÷lkemizin başka ulusların haklarına tecav÷z etmesini istemeyelim. **Evrensel olan ve bütün yurtları aşan adalet, doğruluk değerleri vardır.** Askeri adalet tarafından vatana ihanet suçundan mahkum olmuş olan Dreyfus'ün masumluluğı açık olarak ortaya çıkınca, birçok milliyetçi, Fransız yurdunun ifadesi olan bir askeri mahkemenin adli bir hata yapmakla suçlanamayacağı gerekçesiyle davanın yeniden görüş÷lmesine karşı çıkmaya çalışmışlardır: "Bir yanlış, Fransızlar tarafından işlendiğinde, artık yanlış değildir." Böyle bir tutum, gerçek yurtseverlikle hiçbir ilgisi olmayan bir bağnazlığı temsil eder. Ulusun bir mutlak olmadığını hiçbir zaman unutmamak gerekir. Bu kapalı toplumu bir mutlak haline getirmek, her türlü savaşı meşrulaştırmak demektir. Şüphesiz uluslar birbirlerine karşı çıkmak suretiyle kendilerini ortaya koyarlar, şüphesiz onlar başka gruplarla çatışmaları sonucunda kendilerinin bilincine varmışlardır. Bergson'un dediğı gibi, "Toplumsal dayanışma büyük ölçüde bir toplumun kendini başkalarına karşı savunma zorunluluğunun eseridir (...) İnsan önce birlikte yaşadığı insanları, bütün diğer insanlara karşı sever". Alman devleti, Napolyon'un ordularına karşı savaşması sonucu kendi birliğinin bilincine varmıştır. İtalyan birliği duygusu, Avusturya'ya ve papanın dünyevi egemenliğine karşı verilen mücadelelerde kristalleşmiştir. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere'ye karşı yaptığı bağımsızlık savaşında kendisinin bilincine varmış ve bir ulus olarak ortaya çıkmıştır.

*"Toprak ve Ölüler"
yerine
"Deniz ve Yaşayanlar"*

Ama gerçek yurtseverlik bu eski kompleksleri yenmeyi ve kendini verimli bir uluslararasılığın çerçevesi içinde tasarlamayı başarabilir. Çeşitli uluslar arasındaki işbirliği, her ulusta değerli ve yeri doldurulamaz olan şeyi ortaya koyabilir. Barrès'in kendi üzerine kapanmış, sürekli olarak eski şanlı günleri ve acıları hatırlayan ulusalcı bir bencillik fikrini ima eden "toprak ve ölüler" formülü yerine Claudel'in şimdiye ve geleceğe dönük olan, ilk plana ÷lkeler ve kıtalar arasındaki ilişkileri ve değiş tokuşları yerleştiren "deniz ve yaşayanlar" formülünü tercih etmek daha uygundur.

A N A F İ K İ R L E R

Ulusun (yurt adıyla tanınan ve sevilen) canlı bir topluluk olmasına karşılık, devlet, hukuki bir topluluğa, yani aynı bir yaşamaya, bir aynı siyasi otoriteye boyun eğen bireyler topluluğuna işaret eder. Daha kesin olarak devlet, hükümettir ve onun kendileriyle gücünü orta koyduğu yapıların bütünüdür. Bir ulus ise bir zamanların Polonya'sı gibi birkaç devlet tarafından paylaşılmış olabilir.

Anarşizm devletin gücünü reddeden öğretilerdir. Ona göre birey en yüksek değerdir ve devlet en büyük kötülüktür veya Bakunin'in dediği gibi, "bireysel hayatın bütün görüntülerinin içine gömülü olduğu büyük mezarlık"tır. Anarşistler insanın doğası bakımından iyi olduğuna inanırlar. Onların reddettikleri şey, topluluk hayatı değildir -onlar özgürce benimsenen toplumsal bağların var olmasını temenni ederler-, devletin yapay şiddetidir. Onlara göre insanın istediği yalnızca hemcinsine yardım etmektir. O halde devleti, yargıçlarını, polislerini, ordularını, kısaca "baskıyı temsil eden tüm güçleri" ortadan kaldırmak gerekir.

Onun tam karşısında bulunan *mutlakiyetçiliğin*, totalitarizmin taraftarları -ki onlar da genellikle insanın doğal olarak kötü olduğuna inanırlar- devletin mutlak gücünü zorunlu görürler. Bunlarda devlet, son noktada, tanrılaşır. O, bireyleri bencilliklerinden kurtarır, onları bir fedakarlık ve kendini adama hayatı içine sokar. Bireyin hiçbir değeri olmadığına inanan faşistler aileye, lonca veya derneklere belli bir değer verir gibi görünürler. Ancak gerçekte bu sonuncuların devlete itaat etmekten başka bir hakları yoktur. İtalyan diktatörü Mussolini şöyle demekteydi: "Devlet mutlaklıktır. Onun önünde bireyler ve gruplar ancak görelidirler."

Demokratik devlet kuramı bireysel özgürlük fikrini devletçi disiplin fikriyle birleştirir. Onda devlet totaliter güç taraftarlarında olduğu gibi artık kendinde bir amaç değildir. O, bireysel arzuların gerçekleştirilmesi için zorunlu bir araçtır. Ama öte yandan başkalarının haksız tecavüzlerine karşı herkesin özgürlüğünü korumak için de bir otorite, örgütlenme gereklidir. Devlet, yurttaşların genel iradesini, yani onlar "tutkularını susturmuş olarak" birbirleriyle tartıştıklarında ortaya çıkan iradeyi temsil eder. Kararların yurttaşlar topluluğuna ait olduğu doğrudan demok-rasi, yurttaşların temsilciler seçtikleri büyük devletlerde uygulanabilir değildir. Her durumda yasayı yapan çoğunluktur. Ama azınlık da ifade ve eleştiri hakkını korur.

TARTIŞMA KONULARI

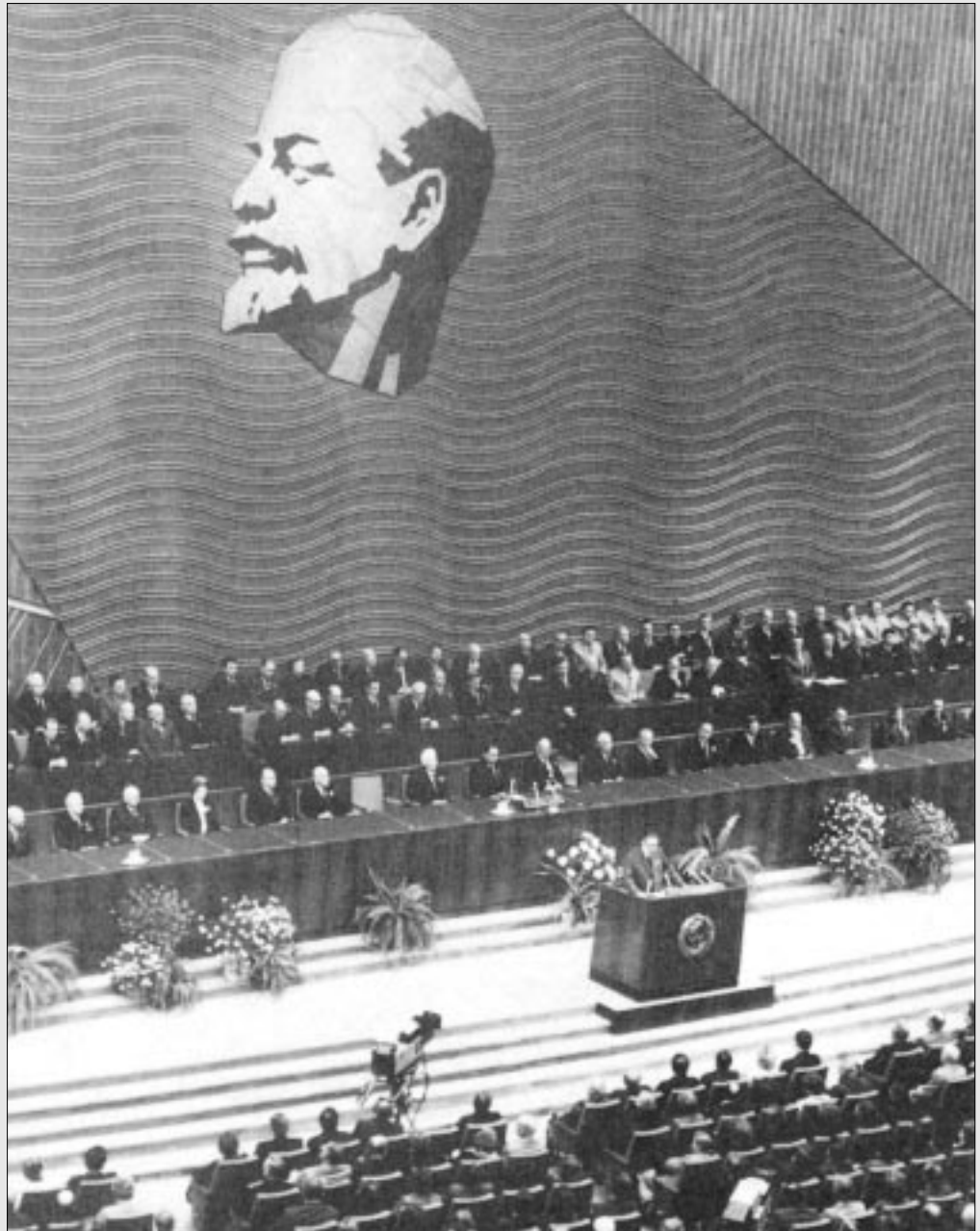
Devlet hakkındaki şu farklı görüşleri karşılaştırın:

- n Devlet, bütün soğuk canavarların en soğuşudur ve o soğukkanlılıkla yalan söyler. Onun ağzından şu yalan kolayca çıkar. Ben, devlet, yani halkım." (NIETZSCHE) "Devlet, örgütlenmiş ahlaksızlıktır: içeride polis, mahkemeler, sınıflar, ticaret, aile; dışarıda kudret iradesi, savaş, fetih, intikam." (NIETZSCHE) "Maddi güç yokluğu, devletin ölümcül günahıdır." (IHERING) "Devlet olduğunda, özgürlük yoktur. Özgürlük hüküm sürdüğünde ise devlet olmayacaktır." (LENIN) "Devlet güçlüyse, bizi ezer. Devlet zayıfsa mahvoluruz." (VALERY)
- n Devlet, ulus, yurt kelimelerinin anlamını açıklığa kavuşturunuz.
- n Ulus fikrinin değeri: yurtseverlik ve uluslararasılık.
- n Paul Valery'nin şu görüşü sizde hangi düşünceleri uyandırıyor? "Dünyayı değerli kılan, aşırılıklardır. Ama o ancak ılımlılıklar sayesinde varlığını sürdürür."
- n Şu iki ifadeyi karşılaştırın: "Toprak ve ölümler" (BARRES) ve "Deniz ve yaşayanlar" (CLAUDEL).
- n Vauvenargues'in şu sözü hakkında ne düşünüyorsunuz? "Kötülük savaşı kışkırtır, erdem ise şavaşı. Eğer hiçbir erdem olmasaydı, her zaman barış içinde olurduk".
- n Winston Churchill'in şu sözünü yorumlayın: "Uygarlık sivililerin görüşüne dayanan bir toplum anlamına gelir. O şiddetin (...), ordugah ve savaş koşullarının yerlerini parlamentolara (...) ve bağımsız mahkeme salonlarına bırakmaları demektir."

1917 devrimi tarafından kurulmuş olan sovyet siyaset sistemi "proleteryanın diktatörlüğü" olduğu iddiasındaydı, fakat gerçekte bir tek partinin, komünist partisinin ve onun liderlerinin diktatörlüğüydü. Burada resmini gördüğümüz törenden beş yıldan daha az bir süre sonra (yani 1989 yılında) sovyet devriminden geriye ne kaldığını kendimize sorabiliriz. Başkan Mihail Gorbaçov komünist partisinin geleceği için bir takım dileklerde bulunmaya devam etmekle birlikte çok parti sistemini ve batı tarzında siyasal özgürlüğü kabul etmektedir. Bir başka çağdaş mutlakiyetçilik biçimi olan Hitler'in diktatörlüğü burada *Diktatör* adlı filminde büyük sinema sanatçısı Charlie Chaplin tarafından alaya alınmaktadır.



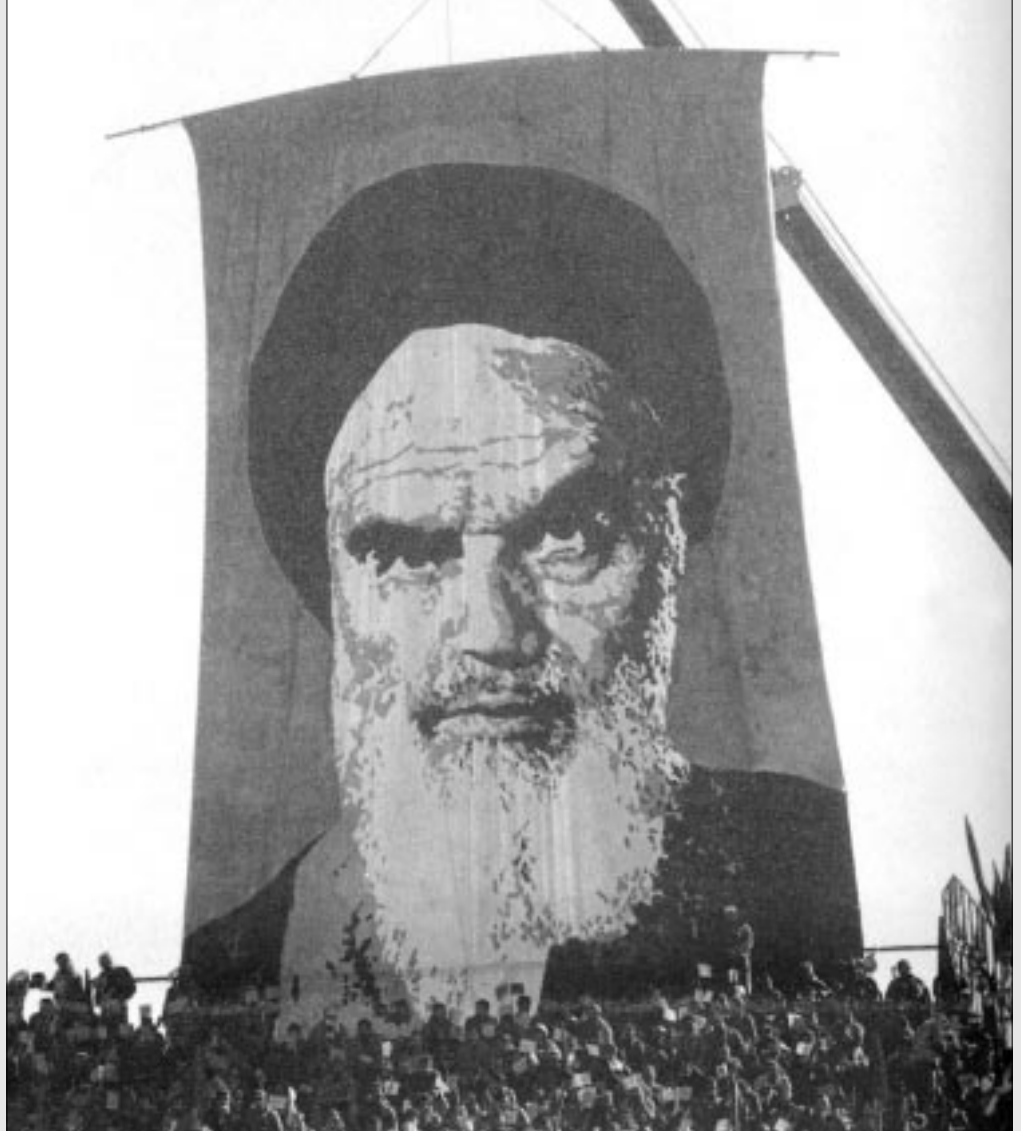
■ Charlie Chaplin'in *Diktatör*'ü (1940)



■ 6 Kasım 1984'de Moskova'da Ekim Devrimi'nin yıldönümünün kutlanması

Devlet

Bütün demokrasilerde başkan doğrudan veya dolaylı olarak halk tarafından seçilir. O iktidarını yine kendisi gibi seçilmiş olan temsilcilerle paylaşır. Çok haklı olarak meşru iktidar "oy sandıklarında bulunur" denmektedir. Genel oy hakkı kendisi bakımından tartışılmaz görünmektedir. Rousseau'nun iyi bir biçimde gösterdiği gibi o "genel irade"yi ortaya çıkarmanın tek yoludur. Rudyard Kipling'in etkili bir şekilde ifade ettiği gibi bir ülkeyi yönetmekte "kelleleri saymak, onları kesmekten daha iyidir". Bir başta tür devlet, bir başka büyük halk sevinci tablosu: İmam Humeyni'nin büyük resmi altına toplanmış halk İran İslam Cumhuriyeti'nde dinin ve manevi önderinin önceliğini göstermektedir.



■ Yukarda: 1980'de Amerikan başkanı Ronald Reagan'ın seçilmesi

■ Yanda: 1986 yılında İran İslam Cumhuriyeti'nin yıldönümü kutlaması

SANAT FELSEFESİ (ESTETİK)

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sanat

Sanat kelimesi çift anlamlıdır. O, hem tekniğe, hem güzel sanatlara; hem zanaatçının çalışmasına, hem sanatçının çalışmasına işaret edebilir. En genel anlamında sanat, insani bir üretim, "insanın doğaya eklediği" şeydir. Fakat teknik etkinliğin faydacı kaygılar tarafından yönlendirilmesine karşılık sanatçının etkinliği -bu sayfalarda sözü edilecek etkinlik-, özel bir değeri, güzeli hedefler. Lalande'ın *Felsefe Sözlüğü*'ne göre "**Sanat veya Sanatlar, bilinçli bir varlık tarafından meydana getirilen her türlü güzel üretim**"dir.

Sanat

Estetik denen şey de **sanat üzerine felsefi düşünmeden** ibarettir.¹ Sanat üzerinde düşünmek her şeyden önce güzel dediğimiz bu özel **değerin** anlamını aydınlığa kavuşturmaktır.

Estetik

1. Doğa ve sanat

Güzel ve çirkin duygusu, sanatsal etkinlikten önce geliyor gibi görünmektedir. Güzel resimler veya güzel heykellerin var olmasından önce insanlar bir çiçeğin, bir hayvanın, bir yüzün, bir güneş batışının güzelliğine duyarlı olmuşlardır. O halde sanatsal güzellikten bağımsız olarak **doğal bir güzellik** vardır. Doğal güzelliğin ölçütü nedir? Canlı bir varlık söz konusu olduğunda, onun "güzellik"i, **formlarının işlevlerine mükemmel uyumun**dan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Önümüzde birçok yarış atı olduğunu varsayalım. Onların en güzelleri, bacakları ince ve güçlü olanlar, yumuşak formları bizde en kolay bir şekilde yarışın hızını hatırlatanlardır. Daha genel olarak canlı bir varlığın güzelliği gençlikle, sağlıklılıkla, canlılıkla ilişkili gibi görünmektedir. Şüphesiz cansız varlıkların, bir kayanın, bir güneş batışının güzelliğiyle ilgili nesnel bir ölçüt vermek daha zordur. Charles Lalo'ya göre, cansız varlıklarda güzellik, güçtür. "İki kayadan en güzel olanı, en kocaman olanı, en yıkılmaz olanıdır. İki berrak gökten en güzel olanı, en parlak, en uçsuz bucaksız olanı, iki fırtınadan en güzel olanı en şiddetli olanı, hatta iki çölden en güzel olanı en ümit kırıcı, en vahşi, en tekdüze olanıdır." Ancak burada güzellik yargısı herkesin zevkine, farklı çağlara ve uygarlıklara göreli olan son derece öznel bir şey gibi görünmektedir. Romantikleri büyüleyen derin ve ıssız ormanlar, dev dağlar, dibi görünmeyen uçurumlar, Mme de Sévigné için, "korkunç ıssızlıklar"dan başka şeyler değildir. Doğal güzellik, o halde, her şeyden önce kişisel bir duyguya cevap veren, bizde sevinç duygusu uyandıran şeydir. Lalo, "Doğada güzel diye adlandırdığımız şey, her şeyden önce, kendisiyle en büyük mutlulukla birlikte olacağımızı hissettiğimiz şeydir" der.

Doğal güzellik

1 Estetik terimi, Yunanca *aisthesis*, duyudan gelmektedir ve XVIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Kant'ta estetik duyarlılık ve onun "a priori formlar"ı olan uzay ve zamanla ilgili felsefe alanıdır. Ancak Kant'ta kelime bugünkü anlamında, yani güzellik duygusu, zevk ve genel olarak sanat üzerinde felsefi düşünme anlamında da kullanılır.

Sanatsal güzellik

Peki sanatsal güzellik? O çok basit olarak insani tekniklerle doğal güzelliğin gösterilmesi, ifade edilmesi değil midir? Leonardo da Vinci, "Göz, resmedilen güzellikten doğal güzellikten duyduğu zevki duyar" demektedir. Kendi elinden çıkmış heykeli canlandıran heykeltıraş Pygmalion'un efsanesi, kusursuz sanatsal güzelliğin canlı varlıkların güzelliğiyle aynı şey olduğunu ima eder gibidir. Tüm okullara ait bütün sanatçılar her zaman **doğadan esinlenmek** gerektiğini tekrar etmişlerdir. Boileau gibi, Victor Hugo da onu ileri sürmekte ve Ruskin şunları söylemektedir: "Mimarı dağlara gönderin. Orada doğanın bir kemerden, bir kubbeden ne anladığını öğrensin!" Yunan mimarisinin kenger yaprağı, gotik mimarinin yonca yaprağı, sivri kemeri, doğadaki yaprakların taklidinden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte bizim amacımız, doğal güzellikle sanatsal güzellik arasındaki bu özdeşleştirmenin bir önyargıdan, sanatın gerçek alanına girmeden önce ortadan kaldırma-
mız gereken temel bir önyargıdan başka bir şey olmadığını göstermektir.

Şüphesiz sanatın bazı formları, başka bazı formlarına göre daha kolayca doğal güzellikle sanatsal güzellik arasında bir özdeşleştirmeye imkan verirler. Klasik diye adlandırılan sanatçılar en büyük bir çoğunlukla eserlerinde zaten güzel olanı, yani doğada sağlıklı ve hoş bir şekilde var olanı temsil etmeyi seçmişlerdir. Phidias, Praksiteles, daha sonra Leonardo da Vinci, Rafael, Mikel Anj, insanlığın üstün tiplerini, atletleri veya muhteşem güzellikteki kadınları temsil ederler. Klasik müzik, ses uyumlarının ağır basmasını arar. Corneille'in cesaret ve soylulukla dolu kahramanı, yüksek bir ruha sahiptir. Heykelcilik, çok özel olarak, hemen hemen her zaman kendileri bakımından güzel olan modelleri temsil etmeye önem vermiştir. Malzemesinin sağlamlığı, üç boyutluluğuyla o daha kolayca gerçeklik izlenimi yaratabilir.

Brunetiére'in (Paris'te Montparnasse mezarlığındaki) heykelinin, modeline, sanatçıya kahramanının burnu üzerindeki kelebek gözlüğünün vidalarını sıkmanın iyi olacağını düşündürecek kadar benzeyen heykelinin, nasıl güzel bir heykel olmuş olabileceğini anlamakta güçlük çekeriz.

Sanat eserinin güzelliği
doğanın güzelliği
değildir

Ancak klasik sanatın, heykelciliğin kendileri bile sanatsal güzelliğin doğal güzellikten başka bir şey olduğunu bize sezdirmektedir. Bedbaht Junie'yi ağlatmaktan karanlık bir zevk duyan Neron'un sadistliği, kendisi bakımından bizde iğrenme doğuracak iğrenç bir tutkudur, ama Racine'in Rembrandt'ı hatırlatan bir ışık-gölge atmosferi içinde bu sadistliği ortaya koyduğu *Britannicus*'taki unutulmaz sahne, trajedi sanatının tartışılmaz şaheserlerinden biridir. Rodin, konusu sefahatle geçmiş bir hayatın yıpratmış olduğu yaşlı bir kadının iğrenç çıplak vücudu olan *Heaulmière Böyleydi* adlı heykeliyle hayranlık verici bir eser yaratmamış mıdır? Klasik estetiğin ustası olan Boileau, daha o zamanlar şöyle yazmaktaydı: "Hiçbir yılan, hiçbir iğrenç canavar yoktur ki sanat tarafından taklit edilince gözlere hoş görünmesin."s

Sanat eserinin güzelliği, doğanın güzelliği değildir. Bazı sanatçılar ne demiş olurlarsa olsunlar, üzerinde iyi düşünülürse bu apaçık bir şey olarak görünmektedir. Ribera'nın eçiş bücüş ayağı, Murillo'nun dilencileri, Hollanda resimlerindeki sigara dumanına boğulmuş odalar, Potter'in inekleri veya Chardin'in kazanları sanatsal olarak güzeldir. Ama mutfaktaki bir kazan, çayırlıktaki herhangi bir inek, Madrid'in her tarafı dökülen bir sokağında karşımıza çıkan bir dilenci, şüphesiz güzel değildirler; onlar doğal bir güzelliğe sahip değildirler veya en azından biz onlara ancak **sanatsal kültürümüzden hareketle** bir

tür güzellik yükleriz. Bir kilisenin önünde karşılaştığımız bir dilencinin "bir Murillo gibi" güzel olduğunu söyleriz. Sıradan mutfak aletleri bize Chardin'in bir tablosunu hatırlattıkları için sanatsal bir heyecan verir. Oscar Wilde bir gün bir dostuna şöyle yazmaktaydı: "Bugün bahçem Corot'nun bir resmine benziyor" ve Goncourt kardeşler, günlüklerine, bir tavlının kapısından bir an için gördükleri atların "Géricault'lar kadar güzel" olduklarını yazmışlardır. Gerçekten kültürlü bir kafa için doğal güzelliğin gelişmesi sanatın gelişmesiyle ilişkilidir. Bize doğanın bazı gerçeklerinden zevk almamızı öğreten, sanat eserleridir. Eğer sanat eserleri olmasaydı onlara kayıtsız kalırdık.

Doğal güzellikle sanatsal güzellik arasındaki köklü ayrım (Kant, "**Sanat, güzel bir şeyin temsili değildir, bir şeyin güzel temsidir**" der) Pascal'ı meşgul etmiş olan bir güçlüğü çözmemize imkan vermektedir. Pascal şöyle yazmaktadır: "Resim ne kadar boş bir şey! Orijinaline hayran olmadığımız şeylere olan benzerliğiyle bizi kendine hayran ediyor."¹

Gerçek şudur ki sanat hiçbir şekilde bir taklit değildir. **Taklit, sanatsal ihtiyaçlardan başka ihtiyaçlara cevap verir.** Eğer ben fotoğraftan, çocuklarıma çok benzeyen bir imge bekliyorsam, bunun nedeni bir sanat eserine sahip olmayı arzu etmem değil, onların genç yaşlarının sadık bir hatırasını korumak istememdir. Tarih öncesi dönemin insanların mağara resimleri, çok sadık bir biçimde av sahnelerini temsil ederler. Ama bizim için onların güzelliğini meydana getiren şey, bu sadakatleri değildir. Ayrıca tam taklit kaygısı burada herhangi bir estetik arzuya değil -çünkü mağaraların en derin kısımlarına kazınmış olan bu resimler hemen hemen görülemez idiler- çok daha büyük ölçüde ritüel bir işleve boyun eğmektedir -çünkü mağara resimlerinin doğruluğu sanatçının değil, büyücünün ihtiyacına cevap vermekteydi-. Gerçekte doğayı taklit etme iddiasında olan gerçekçi sanat, zaman bakımından geç bir sanattır, sanatsal bir sapmadır. Zola'nın, Courbet'nin gerçekçi sanatlarının, bir sanat olarak kalmalarının nedeni, aslında tam da ölümcül vaatlerini yerine getirmemeleri, doğanın bir kopyası olmamalarıdır. Malraux, "Courbet'nin yansımasının arkasında gerçeğin kendisinden çok Rembrandt vardır" der. Özgür tiyatronun kahramanlık döneminde Antoine'da sanatçılar istedikleri kadar sırtlarını seyircilere dönsünler veya öğle vaktini göstermek için gonga on iki defa vurdursunlar, bu sözüm-ona "hayat dilimi"nin hayata sadece ismen benzediği, en gerçek tiyatronun bile gerçekten başka bir şey olduğu hissediliyordu. Hatta sanat, gerçeklik izlenimini, gerçeklik yanılsamasını ancak gerçeğe sırtını çeviren teknikler sayesinde verebilir. Rodin'in *Yürüyen Adam*, Nude'nin *Mareşal Ney* gibi eserleri bu açıdan tipiktirler: İnsan hiçbir zaman *Yürüyen Adam* gibi, yani her iki ayağı da yerde, tam olarak yere basan bir tarzda, yürümemiştir. Gerçeğin estetik yanılgısını verebilmek için isteyerek ne kadar çok yanlış yapılmıştır! Sanat, doğadan başka bir dünyadır. Ve gelecek sanatçıya bir eser yaratma düşüncesini veren şey, genellikle doğanın güzelliğinin yaratmış olduğu bir heyecan değildir. Sanatçıya bir şiir veya bir roman yazma düşüncesini veren şey, hayat değildir, şiir veya roman okumaktır. Aynı şekilde bizi resim yapmaya itebilecek şey de doğayı seyretmemiz değildir, müzeleri veya sergileri ziyaret etmemizdir. *Sessizliğin Sesi*'nde Malraux'un güzel bir şekilde söylediği

Sanat, doğanın bir taklidi değildir

1 Bu örnekleri kolayca çoğaltabiliriz. Örneğin Lalo (*Estetiğe Giriş*'inde) bize yaşlı Aiskhylos'un Agamemnon'un korosuna, süslenmiş ve başı sargılarla bağlı, boynu dimdik, ağzı kaba bir bantla kapalı ve merhamet dileyen gözlerle sunağa doğru yürüyen genç İphigenieia'yı tasvir ederken şikayet dolu sözler arasında "Onun bir sanat kadar güzel olduğu"nu söylediğini hatırlatmaktadır. Aynı şekilde Chateaubriand'a göre bir balerin "görünür hale gelmiş ve kendi yasalarını icra eden bir melodi" gibiydi.

gibi, "Nasıl ki bir müzisyen, bülbüleri değil müziği, bir şair, güneş batışlarını değil mısraları severse, bir ressam da öncelikle şekilleri veya manzaraları seven biri değildir, tabloları seven biridir (...) Efsanevi hayat hikayelerine göre Cimabue, koyunların resmini yapan çoban Giotto'ya hayran olur. Gerçek hayat hikayelerine göre ise Giotto'ya resim yapma aşkını veren koyunlar değil, Cimabue'nün tablolarıdır".

Ve Malraux, genç bir ressamın kendi tarzını bulmadan önce şüphesiz taklit etmekle başladığını, ancak doğayı değil üstatların eserlerini taklit etmekle başladığını gösterir. Aynı şekilde yeni sanatlar her zaman eski sanatlardan hareketle kendilerini ararlar. Çerçeveleme, flu veya "sert" ışık verme problemleriyle fotoğrafçılık, önce resim sanatından esinlenmiştir ve Malraux'nun dediği gibi ilk fotoğraflar, "sahte natürmortlar, sahte manzara resimleri, sahte portreler" olmuşlardır. "Sinemanın kendisi kesinlikle hayattan değil, sirkini ve tiyatronun farsından hareketle yaratılmıştır."

Sanat, gerçekten çok sanattan esinlenir

O halde sanat, bütün görünüşleri altında, gerçeğin bir yansıması değil, başka bir plana aktarılmasıdır. O, başka bir dünyanın yaratılması, sevdirmesidir. Malraux'un ifadesiyle, "sanat, formların üsluba dönüştüğü" şaşırtıcı simyadır. Sanat eserinin güzelliği, doğanın kendisinde bulunan bir değer kopya edilmesi değildir, özel ve özgün bir güzellik değerinin **yaratılmasıdır**. Bu analizimizde daha ileri gidebilmemiz için şimdi sanatsal yaratımdan söz etmemiz gerekmektedir.

2. Sanatsal yaratım

Sanatsal yaratım açıklanabilir mi?

Ancak bir yaratımı nasıl açıklayabiliriz? **Açıklamak, yeniye eskiye, bilinmeyeni bilene geri götürmektir. Bir yaratımı açıklamak, onun özgünlüğünü, aşkınlığını inkar etmek, yaratımın yaratıcı özelliğini reddetmektir.** Öte yandan eğer felsefi estetik, gerçekten sanat eserlerinin sırrını keşfetme yeteneğine sahipse, estetikçinin kendi payına değerli sanat eserlerini yaratabilmesi gerekir. Paul Valery acımasız bir biçimde şunu söylemekteydi: "Gerçekten **bilmenin** tek göstergesi, **yapabilmedir**."

Filozofların evreni *logos*'la, yani akıl ve dille açıklama iddiasında olmalarına karşılık sanat dilin ve akıl yürüten aklın ötesinde bir şey olduğunu ileri sürer. Sanat eseriyle ilgili olarak genellikle sezgiden, esinlenmeden, dehadan söz edilir. Bu, sanat eserinin sırrının dille ifade edilemez bir şey olduğunu, şeffaf aklın yaratmak gibi analiz etmekten de aciz olduğu binlerce açıklanamaz şeyden meydana geldiğini sezmek demek değil midir? Her sanat eseri güneşe benzer bir şey olduğu iddiasındadır: Gözümüzü kamaştırabilir, ama kendisine bakıp ne olduğunu araştıramayız.

Ancak sanatta tanrısal bir yaratım, bir mutlak yoktan var ediş değil de belli bir ölçüde **daha önceden var olan malzemelerin biçime kavuşturulması** söz konusu olduğu için sanatsal yaratımın bir analizi mümkün gibi görünmektedir. Eğer Vivaldi olmamış olsaydı, Bach'ın konçertoları şimdi elimizde oldukları şekilde ortaya çıkmazlardı. Kübizm Cezanne'a çok şey borçludur. Ve Andy Warhol'un çok başarı kazanmış olan eserleri aslında tüketim toplumumuzun günlük manzaralarını, Coca-cola şişeleri, Marilyn Monroe'nun portreleri veya bir dolarlık banknotları, sonsuza kadar yeniden ele almaktan başka bir şey yapmamaktadır.

Her şeyden önce sanat eseri, bir tarihi olan ve bir toplumsal sınıfa ve çevreye ait olan bir insanın eseri olarak kalmaktadır. Psikanalistler imgelerde "estetikleşen" içtepilerin, bastırılmış oldukları için eylemlere dönüşemeyen içtepiler olduğunu göstermişlerdir. Yaratım, tutkuların üst bir plana aktarılması, yüceltilmesidir Leonardo'nun psikanalizini yapmış olan Freud Louvre'un *Sainte Anne*'inde Meryem'in elbisesinin kıvrımlarıyla farkında olmaksızın, irade-dışı bir biçimde çizilmiş olan bir takıntısız akbabayı keşfetmektedir. Başka psikanalistler, Greuze'ün *Kırık Testi*'sinde bir kızlık bozulmasının bilinçdışı sembolünü görmekte, onun, yetişkin bir kadın vücuduna, buna karşılık küçük masum bir kız çocuğu başına sahip olan genç kızlarında cinsel bir bastırmanın belirtisini keşfetmektedirler. Bir sanat eleştirmeni, Vlaminc'in anarşist eğilimlerini bastırmış olduğunu ve bomba atamadığı için tüm dünyaya kan sıçratmak üzere aşırı canlı renkler kullanıp kendini özgürlüğe kavuşturduğunu söylemekteydi.

Sanatsal yaratımın psikolojik açıklaması

Başka bazı estetikçiler, sanat eserinin salt psikolojiye indirgenmesinin ötesine geçerek, hatta bazen böyle bir indirgemeye karşı çıkarak, sanatın toplumbilimsel bir koşullandırmasını açığa çıkarmaya önem vermektedirler. Marksistlere göre sanatsal yaratım, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaların veya belli bir çağda insanın doğaya karşı verdiği savaşın az çok bilinç-dışı, üstü örtük ve "gizemli" bir tarzda bir başka plana aktarılması anlamına gelir. Bu analizler çoğu zaman derindir. Henri Lefebvre'in Vergilius'un eserlerinin veya Elizabeth çağı tiyatrosunun piyeslerinden çoğunun, görünüşlerine rağmen, "siyasal bir anlam"a sahip oldukları, Diderot'nun dramlarının, XVII. yüzyılın göz yaşartan komedilerinin burjuvazinin ekonomik atılımının bilgisiyle verimli olarak açıklanabileceği görüşünü kabul ediyoruz.

Sanatın sosyolojik açıklaması

Bununla birlikte bir sanat eserinin psikolojik veya tarihsel "kaynaklar"ının incelenmesi, sanatsal yaratımda esas olan şeyi, yani eserin değerini, onu asıl anlamında bir sanat eseri kılan şeyi bir kenara bırakmaktadır. **Sanat psikolojisi veya sosyolojisi sanatta ancak sanatsal olmayan şeyi açıklamaktadır.** Hayat hikayesine dayanan estetik, paradoksal olarak dehayı veya yeteneği, yani gerçek sanatçıyı geri kalan çoğunluktan ayıran şeyi, herkesin hayatında var olan ve sanatçıyı diğer insanlardan hiçbir biçimde farklılaştırmayan sıradan zaaf, basit kusurlar, önemsiz sırlarla açıklama iddiasındadır. Tarihsel, sosyolojik açıklama da aynı ölçüde kısa menzilli bir açıklamadır. Rembrandt'ın dehası, devrinin Hollanda'sı ile açıklanamaz, çünkü sonuçta Hollanda'lı küçük ressamın en sonuncusu bile bu zamanı yansıtır. Ama o, Rembrandt değildir.

Sanatsal yaratım her türlü açıklamaya meydan okur

Sanatsal yaratımın sırrı, sanat eserinin malzemesinde, kaynaklarında değildir, tersine bu malzemeyi, bu kaynakları alıp götüren, onları sanat eserlerine dönüştüren esrarlı atılımıdır. Sanatın mucizesi, hiçbir zaman yalnızca bu verileri yansıtmaması, onları her zaman dönüştürmesi, bir başka dünyanın içine sokmak üzere onları içinde yaşadığımız dünyadan koparmasıdır. Ne kadar bunalımlı olursa olsun (Rimbaud'nun şiirlerini, Van Gogh'un resimlerini düşünün) gerçek bir sanat, bir düzeni, bir birliği, tutku ve köleliklerin başlangıçtaki karmaşasını özgün bir uyuma, yüksek bir tutarlılığa dönüştürmeyi ortaya koyar. Malraux'un iyi bir biçimde gördüğü gibi üslup, daha önce kendisini ezen hayat üzerine özgür insanın damgasını vurur ve her sanat eseri yengiye uğratılmış bir köleliğe tanıklık eder: "Sanat, bir karşı-kaderdir."

Ama sanat eserinin yaratımı hangi süreçlerle gerçekleşir? Sanatçılar "esinlenme"yi, bilinç-dışı kendiliğinden yaratımı yardımlarına çağırmaktan pek hoşlanırlar. Buna göre Tar-

Esinlenme

tini *Şeytan Sonatı*'nı rüyasında bestelemiş, Coleridge *Khubla Hanı*'nı uykusunda yazmıştır. George Sand, "Chopin'de yaratımın kendiliğinden, mucizevi bir tarzda ortaya çıktığı"nı, yaratımın Chopin'in onu aramaksızın, önceden tahmin etmeksizin, aniden, yüce bir biçimde, tamamlanmış olarak kendini gösterdiği"ni ileri sürmekteydi. Gerçekte bu açıklamalar şüphelidir. Henri Delcroix'nın söylediği gibi, "Sanatçıların insanların kendilerinin ani sezgilerine, sözüm-ona esinlenmelerine inanmalarında çıkarları vardır. Gerçekte ise Nietzsche'nin söylediği gibi iyi sanatçının hayal gücü, sürekli olarak iyi, sıradan, kötü şeyler üretir. Ancak onun son derecede keskinleşmiş olan yargı gücü bunlar arasında seçim yapar, onların bazısını dışarı atar, bazısını birleştirir." Paul Valéry şunu kabul ederken daha samimi konuşmuştur: "Tanrılar bize cömertçe bir ilk dizeyi bahşetseler de bu dize ile uyuşacak ikinci dizeyi biçimlendirmek ve bu doğa-üstü bağışa layık olmak bizim işimizdir." Alain de aynı yönde olmak üzere şunu söyler: "İnsani yaratımın en yüksek yasası, ancak çalışarak yaratmaktır."

Bundan mümkün olan tek estetiğin, sanat eserinin yaratılmasını kendine örnek alan bir teknisyen estetiği olduğu sonucuna mı varmalıyız? Ama böyle bir analiz ancak, usulleri açığa çıkararak sanatçıyla zanaatçıyı birbirine özdeş kılar ve gerçek problemi ıskalama tehlikesini gösterir. **Bir sanat eserinin yaratımını tam olarak açıklamanın imkansız olduğunu kabul etmeliyiz.** Kaynakların psikanalizci, toplumbilimci açıklaması, usullerin teknik yorumu, ancak yaratımın etrafındaki şeyleri aydınlatır. Ama bir duyarlılığın kaygısının, tutkuların düzensizliğinin ne tür bir simyayla berrak formların dengesine dönüştüğünü söyleyemez. Sanat eserinin sırrını oluşturan şey, düzensizlikle düzen, duyarlılıkla üslup arasındaki bu uyumdur. Ve bir edebiyat eleştirmeninin Racine hakkındaki söylediği şu sözü, bütün iyi sanatçılarla ilgili olarak söyleyebiliriz: "Racine bin kusuru olan bir insan ve bin meziyeti olan bir işçi olduğu için o kadar büyük bir sanatçıdır."

3. Estetik seyir

*Estetik zevkin
öznelliği*

Estetik "yaratım" probleminin tam karşısında deyim yerindeyse estetik eserin "alınması" problemi bulunur. Estetik algıyla tamamen öznel bir dünyaya girmiş olmuyor muyuz? Her seyirci, her dinleyici estetik zevkini, bu zevki bulduğu yerde alır ve zevklerin çeşitliliği çok renkli, çok kıvrımlı bir yelpaze üzerinde sıralanır. Sanattan hoşlanan birinin zevkini incelemenin imkansız olduğu söylenebilir. Çünkü ortada tek değil binlerce zevk vardır. "Yaratıcılar"ın ortak bir psikolojisi olmasına karşılık, seyircilerin her biri ortak bir ölçü olmaksızın kendi tarzında zevk duyar. Şüphesiz bütün seyircilerde estetik duygu kendini bir iç sevinçle ortaya koyar. Ama Karl Münchinger'in yönetiminde çalınan Bach'ın İkinci Brandenburg konçertosunu dinleyen kültürlü bir sanat severle, Top 50 listesi içinde bulunan filanca şarkıyı kendinden geçmiş bir şekilde dinleyen bir yeni yetme, aynı duyguyu mu duyarlar?

Bize öyle geliyor ki bilinçli olarak estetik duygunun öznelliğini kabul eden Victor Basch'ın görüşünü benimsemek, estetik duygu hakkında her türlü felsefi kuramın imkânını kesin olarak ortadan kaldırmak ve güzelliğin gerçek değeriyle ilgili her türlü yaklaşımı reddetmek demek olacaktır.

*Sanat eserinin yarattığı
her duygu estetik değildir*

Gerçekten sanat eserinin doğurmuş olduğu en yaygın duygular, estetik duygular değildir. Açık saçık fotoğraflardan veya genç ve yakışıklı erkek mirasyedilerin yoksul işçi

kızlarıyla evlendikleri "popüler" diye adlandırılan romanlardan hoşlanan bir insanla ilgili olarak sanatsal bir seyirden söz etmeyiz. Malraux'nun dediği gibi, "açlık doyurucu" bu sanatlar, "karşı-sanatlar"dır. Bir sanat eserinin estetik değerinin büyük halk yığını üzerinde elde ettiği başarıyla hemen hemen hiçbir ilgisi yoktur. XIX. yüzyılda Stendhal'ın tanınmayan bir romancı olarak kalmasına karşılık, Etienne Béquet'nin *Mavi Mendil*'inin roman alanında en büyük başarıyı kazanmış olduğunu unutmayalım. *Phèdre*'in tam bir başarısızlıkla karşılaştığı, *Le Cid*'in ancak yarı-başarı elde ettiği XVII. yüzyılda Thomas Corneille'in *Timocrate*'ı en büyük başarıyı elde etmişti. Margot'nun ağladığı bir melodram bir sanat eseri değildir ve Margot'nun duygusu da estetik bir seyir değildir.

İnsan deneyiminin yapılarını gerçekten kendilerini gösterdikleri şekilde betimleme yönünde bir çaba olan çağdaş fenomenoloji, estetik algının kendine özgülüğünün hakkını vermiştir. Mikel Dufrenne'in iyi bir biçimde gösterdiği gibi sonsuz derecede çeşitli olan tercihlerimiz, zevklerimiz, estetik deneyimi meydana getirmeleri şöyle dursun, hedefimizin kapsamını daraltırlar. "Zevk sahibi olmak, zevklere sahip olmamaktır." Benim yargım, güzelin ölçüsü olmak şöyle dursun, beni yargılar. Gerçekten geçerli estetik duygu, estetik bir gerçekliğin kabul edilmesidir. "Eserin bizde olması bir yana, biz eserin içindeyiz." "Duygu"dan bir ruhun hayatının öznel bir anını değil, "temel" bir keşfin koşulunu anlamak şartıyla, estetik "duygu"dan, estetik "heyecan"dan söz edebiliriz.

*Estetik zevkin
asli özelliği*

Estetik bir haz, kendine özgü bir hazdır. **Onu bir başka şeye geri götürmek, onun özüne ihanet etmektir.** Stendhal ile birlikte "Güzellik bir mutluluk vaadidir" demek hiçbir şey söylememektir, çünkü estetik seyrediş şüphesiz bir mutluluktur, ama herhangi bir mutluluk değildir. Eğer duyusal bir hazzın veya hatta cinsel bir hazzın söz konusu olduğunu kastediyorsak, estetik seyredişi kendisinden bir başka şeyle karıştırıyoruz demektir. Ancak duyusalılığa karşı olan kuram, estetik seyretmeyi akılsal bir düzenin, gizli bir mantığın algılanmasına indirgeyen entelektüalizm de estetik duygunun kendine özgülüğüne saygı göstermemektedir. Leibniz, "Müzik, saydığını bilmeyen bir zihnin yaptığı bir aritmetik işlemdir" demektedir. Fakat bir konserin dinleyicilerine verdiği duygu, matematik bir problemi çözmüş olma duygusuyla aynı şey değildir.

Peki estetik seyretmenin özü nedir? Örneğin Van Gogh'un ünlü *Zeytin Ağaçları* tablosunu seyrettiğimde duyduğum duygunun özelliği nedir? Duygumun, gerçek zeytin ağaçları önünde duyacağım duyguyla hiçbir ortak yanı yoktur. Gerçek zeytin ağaçları beni zeytinlerini toplamaya veya belki gölgelerinde bir öğleden sonra uykusuna davet eder. Zeytin ağaçları önümdedir, arzularımın basit aracıdır. Buna karşılık Van Gogh'un zeytin ağaçlarının önünde olan benim. Bir kartpostal veya sıradan bir resim üzerindeki zeytin ağaçları bana uykuyu, tatili düşündürür. Onlar benim için ancak bir yokluktur, oysa Van Gogh'un zeytin ağaçları, büyüleyici bir varlığa sahiptirler, onlar kendi kendilerine yeterler. **Onlar kelimenin gerçek anlamında beni alıp götürürler, kaçırlar, kendi evrenimden koparırlar.** Birdenbire ne tatilin dünyası, ne Provence bölgesi, Van Gogh'un dünyası olan bir dünyaya sokarlar. Bu dünya, eğri büğrü, karışık zeytin ağaçlarının bu dramatik ve acı içinde kıvranan dünyası, bende Van Gogh'un dramı ve acısının ötesinde esrarlı ve sürekli bir mutluluk duygusu doğurur.

*Seyretme ve
kendinden geçme*

Estetik seyir, yakamızı bırakmayan, bütün diğer şeyleri gözümüzün önünden silen bir gerçeğin bizi istila etmesidir, bütün geri kalan şeyleri ortadan kaldıran bir güzellik duygusunun ruhumuzda hazır bulunmasıdır. *Altıncı Brandenburg Konçertosu*'nu dinlemekte-

yim. Alto solistlerin polifonisi Konservatuvar'ın salonunun yırtılmış yer halılarını, yıpranmış duvar kaplamalarını görmeme engel olmamaktadır. Ama birdenbire, bir anda, her şey silinmektedir. Artık ne salon, ne diğer insanlar vardır. Sadece Bach'ın kendi varlığı demek olan sesin varlığı vardır. Yalnız değilim. Ortada beni varlığın dış koşullarından alıp uzaklara götüren bir diyalog vardır. Salona ne oldu? Artık o benim için mevcut değildir, çünkü maddi olan her şey uçup gitmiştir.¹ Çalgıcılara ilişkin görsel algım, çalgı aletlerine ilişkin işitme duyumum, köklü bir değişimle, beni kendimin üstüne çıkaran bir duyguya, coşkuya dönüşmüştür.

4. Güzel

n 1. Platon'dan Hegel'e

Estetik seyretmenin, bana varlığını keşfettirdiği bu değer nedir?

*Platon için güzel,
İdea'nın duyusal
görüntüsüdür...*

Güzel, kendini bana somut, duyusal bir biçim altında, formlar, renkler, sesler olarak gösterir. O halde o duyusal görünüşlerin empirik dünyasına, Platon'dan beri bütün filozofların bizi aşmaya davet ettikleri dolaysız deneyiminin yüzeysel ve pırıltılı dünyasına mı aittir? O zaman sanatın dünyası, bir hayaller ve yanılgılar dünyası olacaktır. Ama sanat bizzat Platon'un kendisine göre bir yanılgı değildir, bir işaret, imadır. Platoncu kuramda duyusal güzellik, İdea'nın bir yansımasıdır ve sanatçı, görünüşlerin altında gizlenmiş olan gerçek bir dünyanın varlığından haber veren insandır. Bunu anlamak için Platon'un düşünüş metafiziğini hatırlamamız gerekir. Ruh, bu dünyada cisimleşmeden önce, Varlık'ın hakikati tarafından aydınlanmış olarak saf İdealar dünyasında yaşamaktaydı. Kendisi için bir zindan olan bedene (sôma sema) düştüğünden bu yana, onun görüşü kararmıştır. Estetik deneyim, bu durumda, İdealar dünyasına yeniden ulaşmak isteyen ruhun önünde bulunan en uygun yol olarak ortaya çıkmaktadır. Hayranlık verici bir bedeni veya bir sanat eserini görmenin yarattığı heyecan, bedene düşmüş olan ve bu dünyada cisimleşmesinden önce seyrettiği İdealar dünyasını bulanık bir şekilde hatırlayan ruhun uyanması gibidir. Platon'a göre aşk deneyimi, en alt düzeyde olan, ancak en sık rastlanan ve en kolay yaşanan estetik deneyimdir. Böylece platoncu ruhun yükselişine ilişkin diyalektik, güzel bir bedene, daha sonra bütün güzel bedenlere, arkasından güzel biçimlere duyulan aşkla başlar. Güzel ruhlara, güzel erdemlere, güzel bilimlere duyulan aşkla devam eder. Diyalektik yükselişin son safhası, duyusal güzelliğin ancak bir sembolü olduğu ve somut olanı içine aldığı İdea'nın bilgisidir. O halde **güzellik, görünüşünden başka bir şeydir**. O, İdea anlamına gelir. Böylece Platon'un kendisi, metafiziğinin en derin fikirlerini şiirsel benzetmeler, efsaneler aracılığıyla ifade eder. Efsanenin şiiri, sert ve kuru ifadesi birçok okuyucu tarafından anlaşılmayacak olan felsefi doğruyu, hem gizler, hem de ima eder. Efsane gibi bütün diğer sanat formlarında da aynı durum söz konusudur: Sanat, saf İdea'nın somut ve duyusal bir kılık altında ifade edilmesidir.

1 Plotinos, olağanüstü güzel bir biçimde şöyle demektedir: "Mimari, taşlarını ortadan kaldırdığımızda bina-
dan geri kalan şeydir."

XIX. yüzyılın başında Hegel'in ünlü estetik kuramı, tarihsel bir perspektifle zenginleşmiş olarak platoncu çizgi üzerine yerleşir. Ona göre güzellik, her zaman İdea'nın duyuşal görüntüsüdür. Din gibi sanatın da gerçek içeriği İdea'nın gerçek ve nihai ifadesi değildir. Sanat, tam doğruyu ifade etmez, sadece doğrunun somutta bürünebileceği görüntüyü ifade eder. "Sanat eserinde, hakikatin sadece belli bir alanı ve belli bir derecesi, yani duyuşal olana aktarılması ve orada konusuna uygun bir şekilde görünmesi mümkün olan bir hakikat sergilenebilir." Platon'da olduğu gibi Hegel'de de bir diyalektik vardır, ancak Platon'un diyalektiğinin **kişisel** bir dünyadan **elini eteğini çekme** ve **yükselme** olmasına, estetik heyecandan hareketle birbirini izleyen aşamalarla saf İdea'yı elde etmeye muvaffak olan bir ruhun manevi yolculuğu olmasına karşılık, Hegel'de bireyin yükselişinin yerine bir **tarih felsefesi** geçer. Örneğin, eski Mısır'ın (dev büyüklükteki piramitler gibi) acayip ve ölçüsüz sanat eserlerinin temsil ettiği "sembolik" sanatın "tezi"nin arkasından, tanrıların artık canavarlar değil de uyumlu biçimlere sahip yakışıklı atletler olarak tasarlandıkları Yunan sanatının "antitez"i gelir. Sentezi ise Hegel'in "romantik" diye nitelendirdiği sanat oluşturur. Bu sanat Hıristiyanlıkla başlayan ve bir önceki dönemin insani değerini korumakla birlikte onun cansız soğukluğunu reddeden sanattır. Bu üçüncü aşamada, Yunan sükuneti terk edilir; heykeltraşlık, resim, müzik ve şiir, ruhun mücadeleleri ve acılarını ifade eder.

Hegel için de öyledir, ancak tarihsel bir bakış açısı içinde öyledir

Ancak sanatın şaheserleri İdea'ya, **mutlak Ruh'a** nihai olarak sahip olmayı ifade etmezler. "Yalnızca sonunda gerçekte ne ise o olan varlık" nihai ifadesini, sadece felsefede -ve garip bir şekilde Hegel'in felsefesinde- bulur. **Böylece dinin hakikati gibi sanatın da hakikati yalnızca, İdea'nın biricik doğru ifadesi olan felsefede bulunur.** Benedetto Croce, Hegel'in estetiğinin "sanatın bütün biçimlerini sırayla gözden geçirdiği"ni ve "onların tümünü, üzerinde felsefe yazıtının bulunduğu bir mezara koyduğu"nu söylemektedir. Sanat, İdea'nın kılık değiştirmiş, örtük bir ifadesi olduğundan Hegel, "sanatın düşünce önünde ölümü"nden söz edebilmektedir. Güzel, sadece doğrunun bulanık bir keşfidir. Hegel'de veya Platon'da sanat yalnızca diyalektiğin bir uğrak yeri, İdeanın fethine giden yolda geçici bir aşamadır.

2. Kant estetiğinin ana iddiaları

Kant'ın XVII. yüzyıldan bu yana *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde teklif ettiği estetik, şüphesiz güzellik değerinin kendine özgülüğüne daha fazla saygı göstermektedir. Kant'ın analizleri bize aşılmamış görünmektedir. Şüphesiz daha iyi anlamak için onları, Kant'ın felsefesinin bütünü içine yerleştirmek gerekir. Burada Kant'ın, kendilerinden hareket ederek, estetik değerin özelliğini belirttiği dört ünlü formülü hatırlatmakla yetineceğiz:

1. Estetik haz, bir nesneyi veya bir temsil biçimini **hiçbir çıkar gütmeyen** bir hoşlanma veya hoşlanmama duygusuyla yargılama yetisidir. Bu hoşlanma duygusunun konusu olan şeye, **güzel** denir.
2. Kavramsız olarak herkesin hoşuna giden şey, güzeldir.
3. Güzellik, bir nesnede, kendisine herhangi bir ereğin tasarımı eşlik etmeksizin algılanan bir ereksellik biçimidir.
4. Kavramsız olarak **zorunlu bir hoşlanma** duygusunun nesnesi kabul edilen şey, güzeldir.

*Zevk yargısı,
çıkar gütmeyen
bir yargıdır*

a) Birinci formül, güzelliği faydalı olanla veya tamamen öznel olan bir çıkar, bir hazla tanımlayan bütün doğacı estetiklerin karşısına konabilir. Sanat eserinin verdiği haz, biyolojik bir eğilimin doyurulması değildir. Yeme arzusu uyandıran bir "natürmort" veya cinsel bir arzu uyandıran "çıplak kadın" resmi, bizim için bir sanat eseri olma özelliğini kaybederler. Tensel arzularımızı doyuran hayali gıdalar olmaları şöyle dursun, çıkar gütmeyen bir seyretmenin nesneleri olan sanat eserleri, bizi bu arzudan kurtarırlar. Bu noktada Kant'ın bir öğrencisi olan Schopenhauer'ın iyi bir biçimde gördüğü şey, budur. Ona göre, estetik davranışın çıkar peşinde koşmayı, bencil ve kör yaşama isteğine en iyi çaredir. Estetik seyir beni hayran bırakır, onda ben arzularımın zorbalığından kurtulurum. Trajik tiyatro özellikle bu kölece yaşama isteğini çıkar gütmeyen seyretmeye dönüştürme özelliğine sahiptir. Onda yaşama isteğinin ateşliliği, bir seyir, bir seyretme konusu olur. Aynı şekilde müzik, kendisini nesnelleştirerek bizi bu yaşama isteğinden kurtarır (*Allegro* arzusunun yükselişi, *adagio* onun doyurulmasının arkasından gelen hayal kırıklığı anlamına gelir).

*Güzelin duygusu
a priori olarak vardır*

b) Şimdi Kant'ın estetik değerin temelinde bulunan çift anlamlılığı hayranlık verici bir biçimde aydınlığa kavuşturan ikinci ve dördüncü formüllerini inceleyelim. **Estetik haz yargısında, evrensel, zorunlu, ama akıl-dışı, kavrama yabancı bir şey vardır.** Bu iki noktayı göz önüne alalım: Şüphesiz bir sanat eserinin güzelliği, öznel veya kolektif bir duyguya bağlı değildir. O, evrensel bir değere sahip olma iddiasındadır. Burada anlaşılmamış sanat eserlerinin var olması olgusunun kendisini kesinlikle geçersiz kılmadığı bir evrensellik, olgu evrenselliği değil, bir hak evrenselliği söz konusudur. Sonuçta birçok insan matematikten de anlamamaktadır, ama bundan dolayı matematik doğru ve geçerli olmaktan çıkmamaktadır. Güzelin evrenselliğini gösteren şey, gerçekten güzel bir sanat eserinin onu doğuran psikolojik ve toplumsal koşullar artık aşılmış olduğunda dahi kültürlü bir çevrede hayranlar bulmaya devam etmesidir. Bizim toplumumuz artık kesinlikte Homeros'un içinde yaşadığı toplum değildir, ama Odysseus, şiirinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Etienne Souriau'nun doğru bir şekilde söylediği gibi, "Don Juan'ın vals, Mozart'ın çağdaşlarının gözünde, bu dansı, üç zamanlı Fransız saray dansına (menuet) karşıt olarak köylü dansı kılan toplumsal karakterini çağdaş insan için kaybetmiştir. Ama bu kaybedişin, müziği müziksel varlığına indirgemek dışında ne sonucu olmuştur?". Bu müziksel varlık, bütün sosyo-psikolojik tikellikleri aşar. Olgusal olarak değil, hak bakımından evrensel olan estetik değer, aynı zamanda zorunludur. Vermeer'in diğer herhangi bir önemsiz Hollanda'lı ressamdan üstün olduğunu kabul etmemek imkansızdır. Racine'in trajedilerinin Voltaire'in trajedilerinden daha güzel olduğunu kabul etmemek imkansızdır vb.

*Sanat eseri,
ne duygusal bir çıkara,
ne akılsal bir çıkara
cevap verir*

Ancak bu evrensellik ve bu zorunluluk "kavramsız olarak" tanınır. Bir sanat eserinin değeri soğuk akıl yürütmelerle kanıtlanabilir bir şey değildir. O duyulur, kanıtlanmaz. Racine'den haz almam için, Boileau'nun *Şiir Sanatı*'nı okumuş olmama ihtiyaç yoktur. Estetik duygu, **anlıkla hayal gücü arasında** önceden görülemez, bir tür mucizevi bir uyum gerçekleştirir. Kant için estetik duygu, salt öznel bir zevkle evrensel bir yargı arasındaki çelişkiyi somut olarak çözer. Kant'a göre estetik zevk, sadece bir duygu yargısı (*Gefühlsurteil*) değildir, aynı zamanda bir yargı duygusu (*Urteilsgefühl*), başka deyişle duyguyu konu alan zorunlu bir tümeldir.

c) Şimdi estetik değere, "ereksiz bir ereksellik" yükleyen Kant'ın üçüncü formülünü açıklamamız gerekmektedir. Sanat eseri, bir uyum olduğu için, bir erekselliğe sahiptir. Bu "ereksiz" bir erekselliktir, çünkü sanat eserinin uyumu kendisinden başka bir şey değildir;

sanatın dışında bulunan bir ereğin hizmetinde değildir. Onun bu, bir ereği olmayışını, örneğin, temsilin sonunda aktörlerin seyirciyi selamlamaları iyi bir biçimde ifade eder. Onlar el ele tutuşurlar ve seyirciye teşekkür ederler. Böylece daha önce olanların bir oyundan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Sanata "dıştan" olan bir ereğin olmaması platoncu ve hegelci sanat kuramlarına karşı çıkma imkanını verir görünmektedir. O halde bir sanat eserinin estetik değerini felsefi doğruluğu veya ahlaksal niyetlerine göre yargılamamalıyız. Sanatçı bir haberci değildir. Bir davaya bağlanan sanatı -ki böyle bir sanat gerçekten sanatsal olabilir- sistemli olarak dışarı atmaksızın, bir sanat eserinin asıl anlamında sanatsal değerini meydana getiren şeyin onun bir davaya bağlanması, herhangi bir ahlaksal, siyasal, dinsel idealin hizmetine koşulması olmadığına işaret edeceğiz. Gaétan Picon, haklı olarak, Pharsale kabartmalarının, sadece Demeter ve Koré'nin tanrıçılığına inananlar, katedrallerin ise sadece Nazareth'li İsa'nın Tanrı olduğuna inananlar için hayranlık uyandırıcı şeyler olmadığını hatırlatmaktadır. Hatta belki Malraux'nun işaret ettiği gibi, estetik değerler dünyaya "gerçek Tanrı'nın heykelini bir "put"un karşısına koymaktan vazgeçerek "her iki heykel"e de hayran olunmaya başlandığı gün girmiştir.

3. Güzel sanatlar

Estetik, felsefi bir disiplindir ve felsefe, birlik ve tutarlılığa aşıktır. O halde estetikçilerin, estetik ifadelerin çeşitliliğini bir "sistem"e göre düzenlemeye çalışmalarına şaşırma-mak gerekir.

Önce güzel sanatların hiyerarşik bir düzene göre sınıflandırılmaları girişimlerinden söz etmek gerekmektedir. Charles Lalo, bu girişimlerin zayıflığını göstermiştir, çünkü her hiyerarşi bu hiyerarşiyi kuranın felsefi görüşlerine bağlıdır. Böylece Hegel ve Schopenhauer'ın birbirine karşıt hiyerarşileri, kendi felsefeleri göz önünde bulundurularak açıklanabilir. Hegel için sanat İdea'yı somut bir biçim altında göstermekten başka bir işleve sahip olmadığından, onun en yüksek biçimi edebiyat, en aşağı biçimi müziktir. Çünkü müzik, her türlü fikirden en kolayca vazgeçebilen bir sanattır. Buna karşılık hegelci tüm mantıkçılığa tamamen karşı çıkarak evrenin tözünü bilinç-dışı ve saçma bir yaşama isteğinin meydana getirdiğini ileri süren Schopenhauer, aklın dilini konuşmayıp varlığın derinliklerini harekete geçirdiği için müziğin sanatlar arasında birinci sanat olduğu sonucuna varır.

Klasik sistemler, genel olarak uzaya ilişkin sanatlarla, zamana ilişkin sanatlar ayrımını yapmakla yetinirler. Üç plastik sanatın (mimari, heykeltıraşlık ve resim) karşısına, üç ritm sanatını (dans, müzik ve şiir) koyarlar. Hem uzayla, hem zamanla ilişkisi olan sinema sanatı, bu bakış açısından yedinci sanat olarak adlandırılır. Ancak ne romana, ne tiyatroya yer veren bu sınıflamanın yetersiz olması bir yana, Souriau'yu izleyerek, buradaki plastik ve ritmik zıtlığını eleştirebiliriz. Plastik sanatlarda da zaman vardır ve ritmik sanatlar da bazen uzay sanatları kadar uzayla ilgilidir. Şiirde uzay önemlidir. Guillaume Apollinaire'in *Calligrammes*'inin tipografisi o kadar önemlidir ki o olmasa şiirleri anlaşılamaz. Uzay, müzikte de önemlidir. Orkestranın çalgılarının sahnedeki yerleri, salonu dolduran sesin hacmini bir yana bıraksak bile, müzikte sesler yüksek ve alçaktır, yükselir ve alçalırlar. Öte yandan anıtların görsel görüntüleri saatler ve mevsimlere göre değişmez mi? Yunan tapınaklarının ihtişamının ayrılmaz bir parçası olan zamansal özelliği inkar etmek de faydasızdır. Van Gogh'un resimlerindeki sinirli zamanı, Matisse'in resimlerindeki durgun, uyuşuk zamanı görmemek mümkün değildir.

Güzel sanatların hiyerarşik sınıflandırılması

Farklı sınıflandırma ilkeleri

Alain de kendi payına bir sanatlar sınıflaması yapmıştır. Bu sınıflamanın ilkesi, toplum sanatları (dans, tiyatro) ve bireysel sanatlar (resim, heykeltıraşlık) ayrımıdır. Bu sonuncular "mevcut insani düzenin doğrudan katkısı olmaksızın sanatçının şeyle ilişkisi" ile açıklanır.

En basiti, belki sanatları duyu organlarından hareketle sınıflandırmak ve dokunsal-kassal sanatlardan (spor ve dans), görsel sanatlardan (mimari, resim, heykeltıraşlık), işitmeye dayanan sanatlarından (müzik ve edebiyat), görme ve işitmenin sentezine dayanan sanatlardan (tiyatro ve sinema) söz etmektir.

Souriau, *Sanatların Sınıflandırılmaları*'nda iki ilkeye dayanan bir sınıflandırma önerir: Önce çizgiler, hacımlar, renkler, parlaklıklar, hareketler, çıkarılan sesler ve müzikal sesler ayrımı; sonra birinci dereceden sanatlar (temsili olmayan sanatlar) ve ikinci dereceden sanatlar (temsili sanatlar) ayrımı.

A N A F İ K İ R L E R

Bir zamanlar Anatole France şöyle yazmıştı: "Bay Bergeret'nin küçük köpeği yenebilir olmayan göğün mavisine hiçbir zaman bakmazdı." Estetik değerler, ancak bir insani bakış veya kulak için öyledirler. Kelimenin gerçek, yani sanatla ilgili anlamında güzel, ne tenselliğe, ne sıradan bir çıkara indirgenebilir. Kant, XVIII. yüzyıldan bu yana estetik değer *kendine özgüllüğünü* iyi bir biçimde göstermiştir. Güzele ilişkin yargı, "kavramsız", yani aklın kuralları veya normlarından çıkarılamaz olmakla birlikte çıkar gütmeyen, evrensel ve zorunlu bir yargıdır (Başka deyişle onda öznel veya keyfi olan hiçbir şey yoktur). Racine'in bir trajedisinin güzelliğini bana kabul ettirmesi için Boileau'nun *Şiir Sanatı*'nı bilmek ihtiyacında değilim.

Çağdaş sanat felsefesi basit bir fenomenoloji, açıklama olmaktan çok betimleme, kendisine ihanet edilmeksizin bir başka deneyime indirgenmesi mümkün olmayan bir deneyimin betimlenmesi olma iddiasındadır. Psikanalistler ve sosyologlar, sanat eserini çevreleyen şeyler, onların konuları veya malzemeleri hakkında bize bilgi verebilirler, ama güzellik olmak bakımından güzellik değeri üzerinde bize herhangi bir açıklamada bulunamazlar. Leonardo da Vinci'nin psikanalizini yapmış olan Freud, belki bizi Louvre'daki *Saint Anne* tablosunda Meryem'in elbisesinin kıvrımlarına farkında olunmaksızın çizilmiş takıntısız bir akbabanın varlığını görmeye davet etmekte haksız değildir. Ama Freud'un açıklamadığı şey, Leonardo'nun çalışmasının niçin bir şaheser olduğudur. Tarihsel ve sosyolojik açıklama da aynı ölçüde kısa menzillidir. Rembrandt'ın dehası, döneminin Hollanda'sından hareketle açıklanamaz, çünkü sonuçta en önemsiz Hollanda'lı bir resim ustası da kendi zamanını yansıtmaktadır, ama o bir Rembrandt değildir. Sanat sosyolojisi gibi psikoloji de sanatta her zaman ancak sanatsal olmayan şeyi açıklar.

Tenselliğe, maddi çıkarlara indirgenemez olan estetik değer, aynı şekilde ahlaka da indirgenemez. (Kendini siyasal, ahlaksal veya dinsel amaçların hizmetine koşan) bir davaya "bağlanan" bir sanat olabilir, ama sanat eserinin değerini meydana getiren "bağlanma" değildir. Hatta belki Malraux'un ileri sürdüğü gibi estetik değerler insanların artık "gerçek Tanrı"nın heykelini bir "put"un karşısına koymakla yetinmedikleri, her ikisine de hayranlık duymayı öğrendikleri gün dünyaya girmiştir. Estetik değer o gün ahlaksal ve dinsel değerler yanında kendine özgü varlığını kazanmıştır.

YORUMLAMA METİNLERİ

Plotinos'a göre güzel kavramı

Yukarı dünyanın ve içinde yaşadığımız aşağı dünyanın güzel şeyleri niçin güzeldirler? Onların güzel olmalarının nedeni bir kavramdan pay almalarıdır. Çünkü formdan yoksun olan her şey bir form almak üzere varlığa getirilmiştir ve bir kavram, bir akıldan veya formdan pay almadıkça çirkin ve tanrısal akla yabancı olarak kalır. Kavram, bir varlığın kendisinden meydana geldiği birçok parçasını birbiriyle birleştirerek onları düzene sokar. Onları aynı noktada toplanan bir bütün haline getirir ve birbirleriyle uyum içine sokarak onlarda birliği yaratır. Çünkü kavramın kendisi birdir ve onun kendisine biçim verdiği varlığın da -birçok parçadan meydana gelen bir varlığın öyle olması ne kadar mümkünse- bir olması gerekir.

Plotinos, *Enneadlar*

YORUM

a) Metnin sunulması

Öğrencisi Porphyrios tarafından kaleme alınmış ders notlarından meydana gelmiş ve yayımlanmış olan Plotinos'un eseri, altı *Ennead*'dan, yani her biri dokuz kitabı bir araya getiren gruplardan oluşan elli dört kitabı içerir. Birinci *Ennead*'ın altıncı kitabından çıkarılmış olan yukarıdaki metin, bize Plotinos'un estetiğinin ana temasını vermektedir. O, ancak Plotinos'un çok orijinal bir sentezini yaptığı Platon, Aristoteles ve stoacıların eserlerinden hareketle tam olarak anlaşılabilir. Plotinos (204-269) İsa'dan sonra üçüncü yüzyılda öğretimde bulunmuştur.

b) Ayrıntılı yorum

"...yukarı dünyanın ve içinde yaşadığımız aşağı dünyanın güzel şeyleri..."

Yukarı dünya ile içinde yaşadığımız aşağı dünya arasındaki karşıtlık, Plotinos'un felsefesinin temel bir temasıdır. Plotinos'a göre varlığın en yüksek kaynağı olan dille ifade edilemez Bir, kendiliğinden etrafa yayılır, başka varlıkları meydana getirir, sonunda madde-

nin, çokluğun karanlıklarına düşerek alçalır. Bununla birlikte Bir yayıldığında, karanlıklaştığında ve çoklukta yok olduğunda, bu çokluk birliği yeniden bulmaya, en yüksek kaynağında aydınlanmaya ve hareketsizliği yeniden kazanmaya çalışır. Yukarı dünyadan içinde bulunduğumuz dünyaya doğru inen taşma hareketine, içinde bulunduğumuz dünyadan yukarı dünyaya doğru giden bir dönme hareketi karşılık olur. Bu hareketle bedene düşmüş, kötünün içinde karanlığa bürünmüş olan ruh, tekrar kendini toplayacak ve başlangıçtaki ilkeye kadar yükselmeye çalışacaktır. Bu dünya, yukarı dünyanın ilkelerinden tümüyle kopmuş değildir. Akısal güzellikler gibi duyuşal güzellikler de vardır. Duyuşal güzellikler akısal güzelliklerin yansımalarıdır. Yukarı dünya ölümlü bir beden duyuşal güzellğinde mevcuttur ve onun oradaki varlığı açığa çıkarılabilir.

"...güzel olmalarının nedeni ... bir kavramdan pay almalarıdır..."

Bu aynı kitabın üçüncü paragrafında Plotinos, görkemli bir şekilde mimarının, bir binadan taşlarını vb. attığımız zaman geride kalan şey olduğunu söyleyecektir. Eğer ev güzelse "bunun nedeni, evin dış varlığının, taşları bir yana bırakırsak, onun bölünmez varlığını çoklukta gösteren iç kavramdan başka bir şey olmasıdır". Güzellik, kavramın mevcudiyetidir. Burada Platon'un etkisi çok açıktır. Plotinos'un bu kitabın başında kendi kendisine sorduğu sorular, ("Görmenin cisimdeki güzelliği görmesini mümkün kılan şey nedir?"... "Neden ruha ilişkin olan her şey güzeldir?"... "Bütün güzel şeyler tek ve aynı olan bir güzellikten ötürü mü güzeldirler, yoksa cisimlerde ayrı bir güzellik diğer varlıklarda ayrı bir güzellik mi vardır?"... "Bu güzellikler veya bu güzellik nedir?"), Platon'un *Büyük Hippias*'ında sorduğu soruların aynılarıdır. Plotinos'un çözümleri, doğrudan doğruya Platon'un *Şölen* ve *Phaidros* kitaplarında söylediği şeylerden esinlenmektedir. Platon'un temel öğretimi, duyuşal güzelliğin bir İdea'dan pay almaktan ileri geldiği ve ruhun İdeaları hatırlamasından ötürü bu güzelliği tanıdığı ve sevdiği idi. *Phaidros*'ta Platon, her insan ruhunun biri yumuşak ve uysal,

diğeri sert ve itaatsiz iki atı süren bir arabacı gibi olduğunu anlatır. Vaktiyle gökte ruhlar tanrıların alayını izlemişler ve kötü huylu atın taşkınlığına rağmen kendinde adalet, kendinde bilim gibi saf özlerin parlak dünyalarını kısa süreliğine görmüşlerdir. Kötü huylu at tarafından aşağıya doğru çekilmiş olan ruhlar tekrar dünyaya düşmüşler ve beden hapisanesine girmişlerdir.

Bununla birlikte onlar İdealar dünyasının silik bir hatırasını korumakta ve kavramları yakalama, duyular çokluğundan genel kavramın birliğine yükselme gücünü ellerinde tutmaktadırlar. Platon'a göre bu dünya üzerinde ruhları uyandırmaya, onlara bedene girmeden önce tanıdıkları o mutlak güzelliğin hatırasını yeniden kazandırmaya en uygun araç, duyuşsal güzelliği seyretmektir.

"...formdan yoksun olan her şey çirkin ... olarak kalır..."

Güzel olan ancak maddede bir kavramın varlığıdır. Bununla birlikte bu varlık burada aristotelesçi kavramlarla ortaya konmaktadır. Platoncu pay alma kavramının yerine burada aristotelesçi form kazanma kavramı geçmektedir. Émile Bréhier'nin çok yerinde olarak belirttiği gibi, "pay alma, maddenin form kazanmasıyla aynı anlama gelmektedir. Ama burada dil artık Platon'un dili değildir, Aristoteles'in dilidir. Plotinos bütün bu bölümde, bir yeni-platoncunun duyuşsal şeyleri ele almak ihtiyacını duyduğu diğer bütün durumlarda olduğu gibi, açıkça Aristoteles'in etkisi altındadır".

"...mutlak çirkinlik..."

Mutlak çirkinlik, formdan yoksun olmaktır. Plotinos'a göre kötü, pozitif (gerçek) bir varlığa sahip olmadığı gibi, çirkinin de pozitif (gerçek) bir varlığı yoktur. Negatif değer kavramı, Kant'ın 1763 yılında felsefi düşünceye teklif edeceği "negatif büyüklük" kavramı, Plotinos'un mistik iyimserliğinde mevcut değildir. Plotinosçu yukarı dünya-aşağı dünya ayrımında gnostik, manikeist türden bir ikilik görmekten sakınlıdır. Plotinos'un kendisi, gnostik mezheplere karşı bir eser yazmayı gerekli görmüştür. Onun için, iyinin dünyasına rakip olacak bir kötünün dünyası yoktur. Kötü, Plotinos için, kendine ait olan varlık planında iyi ile kavga eden pozitif bir töz değildir. "Kötü sadece bilgeliliğin küçülmesi, iyinin yavaş yavaş ve sürekli olarak azalması

dır." Kötü, asli bir töz değildir, peşinde koşanlar tarafından sadece kendisinde zayıf bir tarzda parlamaya devam eden iyinin bir yansıması olmasından ötürü aranan şeydir. Genç Augustinus'u ikinci manikeist yanılgılarından kurtaracak olan şeyin, Plotinos'u okuması olduğunu unutmayalım.

Bazılarının pozitif bir öz olarak tasvir ettikleri çirkinlik, (François Mauriac *İç Hatıralar*'ında büyükannelelerinden biriyle ilgili olarak onun yaşlılığında çirkinliğin parlak kalıntılarını muhafaza ettiğini söylemekteydi) bir güzellik yokluğundan, güzelliği elinden kaçırmadan başka bir şey değildir. Çirkinlik ancak güzellikten hareketle tanımlanabilir. O, güzelliğin kararmasının, güzelliğin dağılmasının, alçalmasının en son noktasıdır. Bu noktada Bir'in "yayılması" artık son bulur, ortadan kalkar. Her türlü güzelliğin ortadan kalktığı, yani Bir'in etkide bulunmaktan kesildiği yerde varlığın kendisi de ortadan kalkar. Varlık ancak Bir'le, onun sayesinde var olduğu için; güzellik, gözün görebileceği duyuşsal hale getirilmiş birlik olduğu için, çirkinlik yetersiz, az birlikten başka bir şey değildir. Mutlak çirkinlik her türlü aklın ve formun yokluğu olduğuna göre, o, yokluktan, hiçlikten başka bir şey değildir.

"...Kavram, bir varlığın kendisinden meydana geldiği birçok parçasını birbiriyle birleştirerek onları düzene sokar..."

Güzelliğin uyum ve simetri olduğu görüşü daha stoacılar karşımıza çıkmıştı. Plotinos, *Güzellik Üzerine* adlı kitabının başında "görünür güzelliğin, parçaların birbirine ve bütüne olan simetrisi" olduğunu hatırlatır. Ancak stoacı öğretisi yetersizdir, çünkü o Platon'un haklı olarak ileri sürdüğü güzelliğin çeşitli planlarında yukarıya doğru yükselen hiyerarşisini tanımazlıktan gelir gibidir. Tek başına simetri, güzeli meydana getirmez ("Çünkü birdenbire geceyi delen şimşegün güzelliğinde söz konusu olan simetri hangisidir?"). Güzeli meydana getiren şey, kavramın mevcudiyetidir ve bileşik varlıklara birliği kazandırarak güzelliği veren şey, kavramın aşkınlığıdır.Σ

"...onun kendisine biçim verdiği varlığın da –birçok parçadan meydana gelen bir varlığın öyle olması ne kadar mümkünse– bir olması gerekir"

Bir, Plotinos için, en yüksek gerçeklik, gerçek Tanrı'dır. Bir, kesinlikle Varlık değildir; o daha çok her var-

lığın dille ifade edilemez kaynağıdır. O, her şeydir ve bu şeylerden hiçbirisi değildir. O, her varlığın, her hayatın, her değerın kendisinden çıktığı şeydir. Ancak kendisi hakkında hiçbir şeyin, ne hayatın, ne özün tasdik edilemeyeceği şeydir. O, her şeyin üstündedir ve her şeyin mutlak kaynağıdır. Bir, her varlığın -ontolojik tamlığın ve dolayısıyla hatta farklı derecelerinde güzelliğin- kendisiyle var olduğu şeydir. "Bedende eşgüdüm birliği olduğunda, sağlık vardır. Parçaları bir arada tutan birlik olduğunda, güzellik vardır. Parçaların bir arada bulunması ve uyuma doğru gidiş söz konusu olduğunda ruhta uyum vardır." Her varlıkla ilgili olarak "onun ne kadar az varsa o kadar az bir olduğu, ne kadar çok varsa o kadar çok bir olduğu" söylenebilir. Gü-

zellik dereceleri -birliğin gerçekleşme dereceleri olduklarından- aynı zamanda ontolojik tamlık derecesini gösterir.

c) Sonuç

Platon'un öğretiminde esas olanı içinde barındıran plotinosçu estetik, metafizik bir estetiktir. Duyusal güzellikler, akılsal güzelliklerde daha yüksek bir derecede var olan İdea'dan pay aldıkları için güzeldirler. Güzelin doğrudan bağımsız bir varlığı olmadığı gibi (Güzel, doğrunun göz kamaştırıcı görkemidir) Varlık'tan bağımsız bir gerçekliği de yoktur (Güzelliği meydana getiren birlik, aynı zamanda varlıkları da ortaya koyar).

TARTIŞMA KONULARI

Güzeli nasıl tanımlayabiliriz? Aşağıdaki sözleri karşılaştırınız:

"Güzellik, mutluluk vaadinden başka bir şey değildir." (STENDHAL)

"Güzellik nedir? Bir uyulaşım, ancak yere ve zamana göre değeri olan bir para." (IBSEN)

"Güzel, her türlü fazlalığın dışarı atılmasıdır." (MİKEL ANJ)

"Güzel, ancak faydalı olan üzerinde çiçek açar; bu, ölçü ve kafiye'nin başlangıçta belleğe hizmet amacını gütmüş oldukları şiir için bile geçerlidir." (ALAIN)

"Güzel, çıkar peşinde koşmayan bir doyumun konusu olan şeydir." (KANT)

"Güzel, doğruluk, oran ve düzendir." (KANT)

"Güzel, bir haz olarak algılanan bir mantıktır." (R. De GOURMONT)

"Güzel, her zaman tuhaftır." (BAUDELAIRE)

n Sanat ve toplum

n Sanat ve metafizik

n Sanat ve ahlak

n Sanat eserleri açıklanabilir mi?

n Claude Roy'un şu sözünden ne anlıyorsunuz?" İnsan edebi sanatları icat etti; edebi sanatlar da insanı."

n Pascal'ın şu görüşü sizde hangi düşünceleri uyandırıyor? "Asıllarına hayranlık duymadığımız şeylerin

benzerlerine hayranlık duymamıza yol açan resim ne boş şeydir!"

n Kafka'nın şu sözü hakkında ne düşünüyorsunuz?" Sanat doğrunun etrafında uçar, ama çok kararlı olarak yanmama isteğiyle."

n Thomas Mann'ın şu sözü hakkında ne düşünüyorsunuz?" Sanat, bir güç meydana getirmez; o, ancak bir tesellidir."

n George More'un (1852-1933) ve Tolstoy'un (1828-1910) şu sözlerini karşılaştırınız: "Sanat demokrasi'nin doğrudan antitezidir" (MORE), "Büyük sanat eserleri herkes tarafından erişilebilir ve anlaşılabilir oldukları için büyüktürler" (TOLSTOY).

n Romain Rolland şunu yazmaktadır: "Sanat, şiddeti ortadan kaldırmalıdır ve bunu sadece o yapabilir. Sanatın görevi Tanrı'nın krallığını, yani sevgiyi hakim kılmaktır."

n Jean Rostand'ın şu sözleri sizde hangi düşünceler uyandırıyor? "Eğer bir bilim adamı bir keşfi yapmamış olsaydı, biraz daha sonra bir başkası onu yapacaktı. Mendel kalıtım yasalarını bulduktan sonra tanınmamış olarak ölmüştür. Otuz beş yıl sonra onu yeniden bulanların sayısı üçtür. Ama yazılmamış olan edebi bir kitap, asla yazılmayacaktır. Büyük bir bilim adamının erken ölümü insanlığı geciktirir, büyük bir yazarın erken ölümü ise onu yoksun bırakır."

Sanat

Van Gogh'u oynayan Kirk Douglas, Mozart'ı canlandıran Tom Hulce, Camille Claudel ve Rodin'i yorumlayan Isabelle Adjani ve Gérard Depardieu sanatsal yaratımın birçok cephesini göstermektedirler. Bergson, "Nerede sevinç varsa, orada yaratım vardır" der. Yaratıcı, sanat eserinin büyük yaratıcısı, resimle, müzikle, edebiyatla, sinemanın diliyle, kendine özgü bir dünya kurar ve kahramanlarına özerk, özgür, bağımsız bir hayat kazandırır. Flaubert, "Madam Bovary

benim" demektedir. Ama Madam Bovary onun elinden kaçmıştır ve Jean Renoir'in *Madam Bovary*'si artık kesinlikle Flaubert değildir. Kahramanlar, Pirandello'da olduğu gibi yazarlarını aradıkları zaman bile yaratıcılarının ellerinden kaçarlar. Yaratıcının ve onun tarafından yaratılmış olanların hiçbir zaman birbirlerine tam olarak kavuşmaksızın nasıl birbirlerini kovaladıklarını gösteren sanatçı ve kahramanının bir ikili varlığı, ikiye bölünmesi söz konusudur.

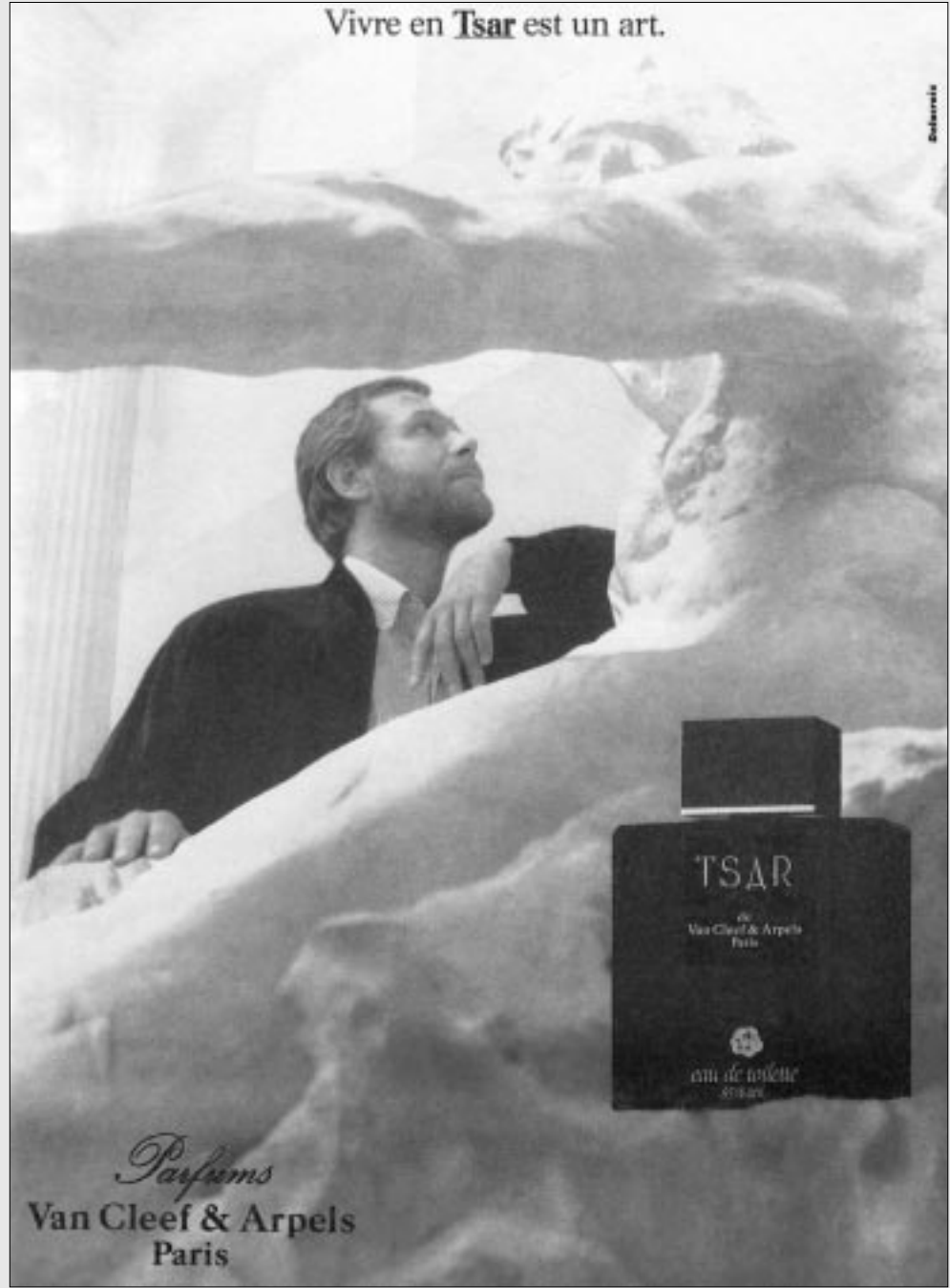
■ Solda: Bruno Nuytten'in *Camille Claudel* adlı filmde (1989) Isabelle Adjani ve Gérard Depardieu

■ Altta: Milos Forman'ın *Amadeus* adlı filmde (1984) Tom Hulce

■ Sağda: Vicente Minelli'nin *Vincent van Gogh'un Tutkulu Hayatı* adlı filmde (1956) Kirk Douglas



Reklamcılık bir sanat mıdır? Reklamcılık denen ifade biçiminden nefret eden "reklamdan hoşlanmayanlar"ın dışında kalanlar için şüphesiz evet. Bununla birlikte yedinci sanat (sinema) yurttaşlık hakkını, sanat olarak adlandırılma hakkını zorlukla elde etmiştir. Çar (Tsar) parfümünün bu reklamı sanat kelimesinin göz önüne alındığı bir kelime oyununa dayanmaktadır. Fotoğraf, çizgi film, çizgi roman, radyo kendi başlarına ayrı sanatlar olmuşlardır. Reklam da öyle öyle olmuştur. Malraux, "Sanat mı? O, kendisiyle formların üslup olduğu şeydir" demektedir.



Sanat

Bu, sanat değil,
Bu, gerçek bir sanat
olamaz... "Kaba" sanat
(l'art brut), "hiper-
gerçekçi" sanat", "hayata
yakın" sanat,
"eşyasal"(chosal),

"malzemesel"/maddi
sanat, sanat mıdır?
Jouy-en-Josas'da Cartier
vakfında bulunan
Arman'ın bu heykeli, *Long
Term Parking* (uzun süreli
park etme), çok ünlüdür.

Ama burada hangi ölçüde
bir sanat eserinden
söz edilebilir? Eskiler
"zevkler tartışılmaz"
demektedirler, Hegel de
Estetik'inde bu konuyu
yeniden ele almıştır.

Ama onu en iyi bir
biçimde ifade eden
Etienne Souriau'dur:
"Yalnız sanat, bir formüle
büründürülemeyenleri
ifade eder."



DİN FELSEFESİ

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tanrı problemi

Einstein, Avrupa'ya yaptığı bir geziden Amerika Birleşik Devletleri'ne dönmekteydi. Hava limanında bir gazeteci kendisine şu soruyu sordu: "Üstat, Tanrı'ya inanıyor musunuz?" Söylendiğine göre ünlü bilgin ona şu cevabı verdi: "Önce bana Tanrı'dan ne anladığınızı tanımlayın, O'na inanıp inanmadığımı söyleyeyim." Çünkü "Tanrı var mıdır?" sorusunun cevabı Tanrı kelimesine verilen anlama bağlıdır. Felsefe dilinde **varoluş** sorusunun cevabı, **öz** hakkında sahip olunan tasarıma bağlıdır.

Önce Tanrı'nın ne anlama geldiğini bilmek gerekir

"Tanrı vardır" diyenle "Tanrı var değildir" diyen arasındaki diyalog, bazen bir sağırılar diyalogudur, çünkü onların ikisi "Tanrı" kelimesine aynı anlamı yüklememektedirler. Öte yandan iki insan Tanrı'nın var olduğunu savunduklarında da zorunlu olarak aynı görüşte olmaları gerekmez, çünkü "Tanrı" kelimesi her ikisinde tamamen farklı fikirlere gönderilir.

Bu başlangıç güçlüğü hiç olmazsa işin başında uzun zamandır klasikleşmiş bir kanıt, **evrensel kabul kanıtı**nı, tartışmamızın dışına atma imkanını vermektedir. "Tanrı vardır, çünkü hemen hemen bütün uygarlıklar, hemen hemen bütün insanlar ona inanmışlardır" denmektedir. Böyle bir akıl yürütme hemen hemen hiç kanıtlayıcı değildir, çünkü bir doğru gibi, yanlış üzerinde de insanlar uyuşabilirler ve bir görüşün herkes tarafından kabul edilmesi onun değerinin güvencesi değildir. Öte yandan aslında ortada böyle evrensel bir kabul de yoktur, çünkü **"Tanrı" kelimesi eskiden en çeşitli inançlara işaret etmiş olduğu gibi şimdi de çok farklı görüşleri içine almaktadır.**

"Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine" klasik tartışmaya girişmeden önce Tanrı'yı tasarlayanın farklı biçimlerini bilmemiz gerekir. Aynı zamanda tanrıtanımazcılık (ateizm) diye adlandırılan ve dar anlamda sadece şu veya bu Tanrı anlayışının değil, tüm tanrı anlayışlarının reddi anlamına gelen tutum hakkında bazı bilgiler vermemiz uygun olacaktır. Gerçekten burada bir güçlük vardır. Başka bir ad altında ona bir yer verse de Tanrı'yı reddeden her felsefeyi "tanrıtanımaz" olarak görebilir miyiz? Veya içinde Tanrı kelimesinin bulunmadığı gerekçesiyle bir sistemi tanrıtanımaz bir sistem olarak görme hakkına sahip miyiz?

1. Farklı tanrı anlayışları; tanrıtanımazcılık

n 1. Geleneksel tanrıçılık (teizm)

"Vahyedilmiş" bütün büyük dinlerin (Yahudi, Hristiyan, Müslüman) anlayışı olduğu için bu Tanrı anlayışı en bilinenidir. Aziz Augustinus, Aziz Thomas, Descartes, Malebranche, Pascal'da, çağdaş Hristiyan filozoflarında bu anlayışla karşılaşmaktayız. Pascal, filozofların ve bilim adamlarının Tanrı'sının karşısına dinlerin Tanrı'sını, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrı'sını koyduğunda burada **Tanrı anlayışının kendisi ile ilgili bir karşıtlık-**

tan çok bu Tanrı'yı bilme, onun varlığını tasdik etme araçlarıyla ilgili bir karşılık söz konusudur. Metafizik, Tanrı'ya ulaşmak için sadece akla başvurur. Buna karşılık din özü itibarıyla -ve bazılarına göre tamamen- kutsal bir metnin insanlara **vahyedilmiş** olduğuna inanmaya dayanır. O halde Tanrı'ya erişme yollarını ele aldığımız zaman bu ayrımla meşgul olmamız uygun olacaktır.

Aşkın bir tanrı

Tanrı anlayışta Tanrı her şeyden önce evrenin **yaratıcısıdır**. O, yaratılmış dünyaya **aşkındır** (yani dünyanın dışında ve üstündedir). O, var olan her şeyin kaynağı, mantıksal doğruların, doğa yasalarının ilkesi, ahlak değerlerinin en yüksek kaynağı ve güvencesidir. Bu ilke, genel olarak, bir **kişi**, mükemmel, her şeye gücü yeten ve çok iyi Varlık olarak tasarlanır.

Bu bakış açısı içinde Tanrı bir kişi ise de şüphesiz kendisine hitap edebileceğimiz, ancak kendisini tam olarak tasarlayamayacağımız aşkın bir kişidir. Tanrı benim yaratılmış sınırlı aklımı aşan **sonsuz ve esrarlı Varlık** tır.

Kendi imgemize göre tasarladığımız bir Tanrı?

Filozoflar ve tanrıci tanrıbilimcilerin Tanrı hakkındaki bu tanımlarını, kitlenin Tanrı hakkında sahip olduğu "insani, fazla insani" imgeden, herkesten önce tanrıci düşünürlerin eleştirdikleri o safça imgeden özenle ayırmak gerekir. Kimse, insanın, Tanrı'yı kendine güçlü benzer bir varlık olarak tasarlama yönünde güçlü bir eğilime sahip olduğunu yadsımaz. Voltaire bu eğilimi, çok etkileyici bir formül içinde dile getirmişti: "Tanrı'nın insanı kendi imgesine göre yarattığı ileri sürülmektedir. İnsan Tanrı'nın kendisiyle ilgili olarak da aynı şeyi yapmıştır." MÖ VI. yüzyılda Kolophon'lu Ksenofanes şöyle demektedir: "Etiyopyalılar tanrılarını siyah ve basık burunlu olarak tasvir etmekte, Trakyalılar kendi tanrılarının mavi gözlü kızıl saçlı olduğunu söylemektedirler. Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve eğer onlar elleriyle insanlar gibi resim yapıp sanat eserleri meydana getirebilselerdi, atlar tanrıları at şeklinde, inekler ineklere benzer görünümde çizerlerdi." Max Scheler, "Muhammed'in Tanrı'sının çölün vahşiliğine alışık bir şeyhin bağnazlığından bir şeyleri içinde taşıdığını, genç Cermen halkların Hristiyan Tanrı'sının mavi gözlü Kuzey Almanyalı bir şefi hatırlattığını söyleyecektir.

Böylece birçok tanrıci filozof, Tanrı'nın bir sır olduğu olgusu üzerinde ısrar ederek Tanrı'ya ilişkin her türlü tasarımın boş ve aldatıcı olduğunu kabul ederler.¹ Gabriel Marcel şöyle demektedir: "Tanrı'dan söz ettiğimde, söz ettiğim Tanrı değildir."² Çoğu kez tanrıtanımaz olduğunu söyleyenler, yalnızca Tanrı hakkındaki safça ve insanbiçimci bir imgeyi reddederler. Onlar bir vitray tanrısına, bir puta inanmayı reddederler. Örneğin, le Dantec şöyle demektedir: "Tanrıtanımaz olduğumu söylediğimde sadece doğa yasalarının bir insandan söz eder gibi kendisinden söz etmenin mümkün olduğu bir Tanrı'da te-

1 Fakat Tanrı'ya dua eden, bir baba olarak ona hitap eden, ona acılarını ve ümitlerini açan inanan, nasıl her zaman onu somut olarak tasavvur etmekten, ona insani davranışlar yüklemekten kaçınabilir? Dinin tanrısı aynı zamanda esrarlı ve insana yakın bir Tanrı'dır. Édouard le Roy'nun işaret ettiği gibi son derece önemli ve yaygın bir olgu şudur ki "Tanrı'ya ilişkin insanbiçimci anlayış hem felsefi bakımdan yasak, hem de dinsel bakımdan zorunludur."

2 Bu söz sadece tanrısal gerçekliğin, kendileriyle bu gerçekliği tasavvur etmeye çalıştığım sözler, kavramlar ve yoksul imgeleri sonsuz olarak aştığı anlamına gelmektedir. İnsanbiçimciliğin eleştirisi çok klasik ve sürekli olarak yeniden ele alınmış olan bir temadır. *Uriel'in Raporu*'nda Julien Benda Efendi'sine yeryüzünde yaşayan insanlar hakkında hesap vermek üzere dünyaya inmiş olan baş meleğe şunları söyler: "Onlar sizin hakkınızda kendi ölçülerine göre bir tasavvur geliştirmişler; öyle ki buna göre Sonsuz olanın bir ağzı, gözleri kulakları var."

mellerini bulduklarını söyleyen varsayımın beni kesinlikle doyurmadığını kastediyorum." Bu anlamda "tanrıtanımazlar" bazen "kendilerine sunulan çarpıtılmış imgede Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi reddeden insanlar" olacaklardır (Jules Lagneau).

Ancak gerçekte tanrıclıktan başka felsefi tutumlar da vardır.¹ Sırasıyla panteizm, gerçek tanrı tanımazcılık (Bütün tanrı tanımazlar, kendilerini tanımayan müminler değildirler) ve idealist "Tanrı-değer" dinini inceleyeceğiz

2. Panteizm

Etimolojik olarak bu kelime her şey (*pan*) tanrıdır (*theos*) veya Tanrı her yerdedir anlamına gelir. Şüphesiz panteizmi bütün şeylerde, bütün hayvanlarda tanrıları gören çok tanrıcı fetişizmle karıştırmamak gerekir. Panteistler, tersine, evrenin temel birliğine inanırlar. Ancak onlara göre Tanrı'yı evrenden ayırmamak gerekir. Tanrı ne evrenin yaratıcısıdır, ne onun dışında veya onun üstündedir (aşkın). Tanrı evrenle bir düşer veya evren Tanrı'dadır, O'nun dışında değildir. Tanrı'nın sonsuzluğu üzerinde çok ısrar eden panteistler yaratıcı bir Tanrı kabul etmek istemezler. Onlar şöyle derler: Eğer Tanrı sonsuz ise kendi dışında bir evren yaratmamıştır, çünkü sonsuz olana, tanımı gereği, herhangi bir şey ilave edilemez. Eğer Tanrı'dan ayrı bir evren Tanrı'ya ilave edilirse, evren artı Tanrı, Tanrı'dan fazla bir şey olur. O zaman Tanrı sonsuz olamaz. Yaratıcı bir Tanrı'ya inanmak, Tanrı'nın sonsuzluğuna hakarettir. Eğer Tanrı kendisi dışında bir şey yaratmış olsaydı, o zaman var olan her şey, mutlak sonsuzluk olmazdı. O halde evren Tanrı'dadır, O'nun dışında değildir. **Tanrı evrene içkindir.**

İçkin bir Tanrı

Böylece stoacılar Tanrı'nın cisim olduğunu söylemekteydiler. Ancak evren denilen büyük cisim hareketsiz maddeden yapılmış değildi. Tersine evren, Tanrı'nın ruhunu oluşturduğu canlı bir varlıktı. Tanrı, dünyanın ruhu, her şeyin içinde bulunan akıldı. Ruhumunun kendisi de tanrısal nefesin bir parçasından ibaretti.

Stoacılar, Plotinos, Spinoza

Yeni-platoncu bir filozof olan Plotinos'a göre tikel ve somut varlıklar Tanrı'nın bir yaratımının konusu değildirler, onlar daha çok **tanrısal birliğin** alçalmasıdır. Çokluk Bir'den yaratım sonucu değil, Bir'in zamanda ve uzayda dağılması sonucu ortaya çıkmıştır. Oluş, şeylerin değişen akışı, Ezeli-Ebedi varlığın daha aşağı dereceden bir formudur.

Spinoza'ya göre tikel somut gerçeklikler, tümdengelim yoluyla ezeli-ebedi tanrısal birliğe geri giderler. Nasıl üçgen kavramından, onun iç açılarının iki dik açıya eşit olması sonucu çıkmaktaysa, tikel şeyler de Tanrı'nın özünden çıkan etkilerden ibarettirler. Sonlu varlıklar Tanrı'nın yaratımları değildir, **O'nun parçaları** "sonsuz tözün sonlu görünümle-ri"dir. Tanrı veya doğa (*Deus sive natura*), bizim içlerinden ancak iki tanesini, uzam ve düşünceyi bildiğimiz, sonsuz sayıda ana niteliğe sahip olan sonsuz tözdür. İnsan, Tanrı'nın

1 Öte yandan İlkçağ'ın büyük felsefi sistemleri ne geleneksel tanrıclığa, ne panteizme indirgenebilirler. Platon için gerçek Tanrı, her şeyin ezeli-ebedi örnekleri olan İdeaların bütünüdür. Ama gözlerini bu ezeli-ebedi örneğe çevirmiş olarak kendisinin yaratmadığı, kendisinden önce var olan bir maddeyle dünyayı meydana getiren bir Yapıcı da vardır. Aristoteles için Tanrı, saf düşünce, düşüncenin düşüncesidir (*noësis noeseōs*). Tanrı sadece dünyayı yaratmamakla kalmaz, o aynı zamanda kendisinden aşağıda bulunan dünyayı bilmez. Buna karşılık dünya, modeline ve ereğine yönelir gibi Tanrı'ya yönelir. Böylece Aristoteles için Tanrı –dunyayı bilmeksizin- "kendisine yönelen bu dünyanın hareketsiz hareket ettiricisidir". Aristoteles'i yorumlayan Ravaissou şöyle demekteydi: "Dünya kendisini düşünen bir düşünceye asılı olan kendisini düşünmeyen bir düşüncedir."

bir parçasıdır. İnsanın ruhu sonsuz düşüncenin bir ışını, bedeni ise sonsuz uzamın son derece küçük bir parçasıdır.¹

Hegelci panteizm

Panteizme yeni bir biçim altında XIX. yüzyılda Hegel'de de rastlamaktayız. Hegel için Tanrı, önceleri doğada uyku halinde bulunan, bütün eksiksizlik ve parlaklığı ile ancak en sonunda kendini göstermek üzere yavaş yavaş tarihte gerçekleşen mutlak ruhtur. **Tanrı önceden verilmiş değildir, o kendisini insani kültürün ürünlerinde aşama aşama gerçekleştirir.** O halde Tanrı önce, ileriye doğru gitmekte olan insan ruhunun kendisidir veya daha doğru olarak, gelişimleri içinde, kültürün ve insani eserlerin kendisine doğru yönelindikleri mutlak bilgi, ideal sınırdır. Aşkınlığın, ötenin geleneksel rolünü, burada, gelecek üstlenmektedir. O halde gerçek aşkınlık yoktur. Tanrı tarihin içindedir. Tarihin gerçekleştirdiği değerler dışında değerler yoktur. İki halk, iki uygarlık çatıştıklarında zafer kazanan halk veya uygarlık gerçekte ruhun oluşunun bir anını temsil eder. "Hak", muzaffer olan güçle; "değerler", dünyanın gidişiyle aynı şey olurlar. Tarihin sonunda bazı halkları mahkum edecek, bazılarını bağışlayacak son bir yargılama günü olmayacaktır. Tanrı, tarihin dışında ve üstünde olan aşkın bir yargıç değildir. O, tarihin kendisidir, oluşta gerçekleşen şeydir: **"Dünya tarihi dünyanın en son mahkemesidir"**. Bununla birlikte evrende fiilen gerçekleşen şey, şu anda zafer kazanan şey, tanrısal özün kendisinden ibaret olduğu şey değildir, çünkü Tanrı kelimenin, gerçek anlamında var olan değil, olacak olandır.

Hegel'den itibaren bu Tanrı anlayışı, çeşitli biçimler altında büyük bir başarı kazanacaktır. Tüm çağdaş ilerleme felsefesi hegelci sistemden esinlenmiştir. Onun Hristiyan düşüncesine uyarlanmış bir diğer yankısını Teilhard de Chardin'in evrimciliğinde veya şair Rilke'nin düşüncelerinde bulmaktayız: "Tanrı'nın gelecek olan, ebedi olarak gelecek olan olduğunu, bizim yaprakları olduğumuz bir ağacın tam olgun meyvesi olduğunu neden düşünmeyelim? Meydana gelen her şeyin bir başlangıcı olduğuna inanmıyor musunuz? Bu Tanrı'nın kendisinin başlangıcı olacak değil midir? Eğer peşinden koştuğumuz şey çoktan tarihe karışmış bir varlıksa onun arkasından koşmamızın ne anlamı vardır?"

*Panteizmin
çift anlamlılığı*

Aslında hegelci panteizm özü itibarıyla çift anlamlıdır ve iki şekilde yorumlanabilir: Ya bu kendini gerçekleştiren Tanrı, insan zihninde sürekli ilerleme içinde olan "idealin bir kategorisi"nden ibarettir (Renan) ve bu durumda insan bir yaratık olmaktan çıkar ve **kendisi aracılığıyla o idealin gerçekleştiği şey, başka bir deyişle Tanrı'nın kendisinin yaratıcısı** olur veya **Tanrı, Oluşun**, -her aşamasını daha önce gelen anlarla açıklamamız mümkün olmayan, tersine her aşaması kendisinden sonra gelen şeyi hazırlayan, yalnızca mut-

1 Yahudi-Hristiyan tanrıcılıkta (dünyanın ve insanların yaratıcısı olan Tanrı) panteizm (Tikel şeyler Tanrı'nın kısımlarından başka bir şey değildirler) arasındaki bu zıtlık dinsel tutumun kendisinde, örneğin sevgi anlayışında da devam eder. Panteist bir sistemde insanın Tanrı'yı sevmesi anlaşılabilir (Çünkü Tanrı varlığın bütünüdür), ama insanın yakını sevmesi pek anlaşılabilir (Çünkü yakını Tanrı'nın bir dağılmasından, parçalanmasından başka bir şey değildir). Tanrı'nın tikel varlıkları sevmesi ise daha da az anlaşılabilir bir şeydir (Çünkü Tanrı bir şahıs değildir, tikel varlıklar ise onun için birliğin alçalması, azalmasından başka bir şey değildir) (Spinoza *Etika*'sının beşinci kısmında XIX. teoremi kanıtlarken şöyle der: "Tanrı'yı seven kişinin O'nun tarafından sevlmeyi arzu etmesi imkansızdır"). Bireysel varlıkların başlangıçtaki birliğin parçalanmasından meydana geldiği panteist bir metafizikte sevgi, ancak kaybolmuş birliğe duyulan nostaljik arzu olabilir. Bir bireye karşı duyulan sevgi ise bir sınırlama, tikel bir varlık içine "gömülme" olacaktır. Buna karşılık tanrıci bir düşüncede yaratılmış insanların kendilerinin bir değeri vardır; sonsuz Varlık'a duyulacak sevgi, Tanrı'nın kendisinin sevdiği insanlara karşı duyulacak bir sevgiyi dışlamaz. Aziz Yuhanna şöyle demektedir: "Eğer biri Tanrı'yı sevdiğini söylüyor ve kardeşinden nefret ediyorsa o bir yalancıdır. Çünkü gördüğü kardeşini sevmeyen görmediği Tanrı'yı sevemez". Kurtuluş tikel den tümele kaçışta, yaratım eyleminin kendisinin yaptığı şeyi bozmakta bulunmaz. Yaratılmış insanların bir özerkliği ve pozitif değeri vardır.

lak bilginin bilincinde yeniden ortaya çıkmak üzere tarihte kendine yabancılaşan İdea tarafından yönetilen Oluşun- **başlangıcında fiilen var olan İdea'dır.**

Ancak sadece Hegel'in panteizmi değil, her panteizm çift anlamlıdır. Panteizm, Tanrı ve dünyayı birbirinden ayırt etmeyi reddetmedir. Bu ise iki yönde anlaşılabilir.

Ya **sadece Tanrı gerçektir**, spinozacı terimlerle söylersek, var olan sadece "yaratıcı doğa", tözün birliğidir ve çokluğu içinde çeşitli olan somut dünya, "yaratılmış doğa" sadece görünüşte vardır. Bu, dünyanın kendisinin yalnızca bir rüya olmasına karşılık gerçekten var olanın sadece Tanrı olduğunu ileri süren Asya panteizmidir. (Bu anlayışa akozmizm, yani kozmosun, evrenin var olmadığını ileri süren öğretisi denebilir.)

Veya bunun tamamen tersine, **sadece evren gerçektir**. Dünya, var olan şeylerin toplamından başka bir şey değildir. Bu durumda Tanrı her şeyi ifade etmek için kullanılan bir kelimedenden, boş bir kelimedenden başka bir şey değildir. Ve panteizm burada kılık değiştirmiş bir tanrıtanımazcılıktır. "Eğer her şey Tanrı ise Tanrı hiçbir şey değildir." Gerçekten panteizm, tanrıtanımazcılıktan, yaratıcıyla yaratılmış arasındaki ayrımı hayli zayıflatmakla birlikte belli bir ölçüde koruması bakımından ayrılır. Stoalılarda dünya ruhu dünya ile aynı şey değildir. Dünya ruhu, dünyayı "geren", ona yapı ve hayat veren şeydir. Plotinos birle çoğu birbirinden ayırt eder: Çok, Bir tarafından yaratılmamıştır, ondan "çıkılmış"tır. Spinoza'da "yaratılmış doğa" "yaratan doğa"nın yayılmasıdır. Hegel'de İdea'nın tarihin akışının dışında bir varlığı olmamakla birlikte, dünya tarihinin gerçek, somut akışı, kendisi altında bulunan ve kendisini açıklayan İdea'dan ayırt edilir. Böylece panteist çözüm, zayıf bir tanrıçılıkla saf ve basit bir tanrıtanımazcılık arasında kalmaya mahkum olarak, her zaman bir çift anlamlılık gösterir.

n 3. Tanrıtanımazcılık (ateizm)

Bu, Tanrı'nın bütünüyle inkarıdır: Dünya aşkın bir varlık tarafından yaratılmamıştır; bir iç birlikten, kendisinin gelişmiş hali anlamına geleceği bir ilkeden de çıkmamıştır. O bir ereğe, kendisinin sonu ve gelişmiş hali olarak önceden konulmuş bir hedefe doğru ilerlemez. Maddenin herhangi bir yaratıcı neden veya yaratıcı nedene benzer bir şey tarafından açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Madde **ezeli-ebedidir**¹, onun ne başı vardır, ne sonu. Evrendeki tüm olaylar, özellikle insanın varlığı ve tarihi, hareket halinde olan maddenin gelişim yasalarından hareket ederek açıklanabilir. Maddeden çıkmış olan insan yavaş yavaş onun bilincine varmıştır ve evrende nihai olarak erişilmesi imkansız hiçbir sır yoktur. Bu, özellikle marksistlerin bakış açısıdır. O halde **dar anlamında tanrıtanımazcılık materyalizmi içerir.**

*Materyalist
tanrıtanımazcılık*

n 4. Bilinemezlik (agnostisizm)

Bu terim, çoğunlukla, sadece Tanrı hakkında hiçbir fikre sahip olunamayacağını düşünenleri değil (Sully-Prudhomme Tanrı'yı "anlamadığım şeyi anlamam için bende eksik olan şey" olarak tanımlamaktaydı) aynı zamanda bu düşünceye Tanrı'nın var olup olma-

Bilinemez bir Tanrı

1 Tanrıtanımazlar, özellikle marksistler, bu ifadeden hoşlanırlar. Belki bu anlamda "ezeli-ebedi" ifadesi yerine "sürekli, devamlı" ifadesini kullanmak daha iyidir. Çünkü tanrıbilimin geleneksel terminolojisinde ezeli-ebedi her zaman devam eden değil, zamanın dışında olan anlamına gelir.

diğının bilinemeyeceğini ekleyen kişileri işaret etmek için kullanılır. Tanrıtanımazcılardan farklı olarak bilinemezci, evreni esrarlı bulurlar. Evrenin yaratılmış olması veya bir başlangıca ve sona sahip olmaması, aynı ölçüde kavranılamaz şeylerdir. Pozitivist Littré mutlağın, "kendisine dalmak için ne tekemiz, ne yelkenimizin olmadığı okyanus" olduğunu söylemekteydi.

n 5. "Ruh dini"

*Doğrular ve değerlerin
kaynağı olarak Tanrı*

Bazı filozoflar, onda hakikatlerin ve değerlerin kaynağını bulmaları bakımından insan ruhunun kendisine Tanrı adını verirler. Bu gelenek özellikle XIX. ve XX. yüzyıl Fransız idealizmi, Jules Lagneau ve Leon Brunschvicg'in idealizmlerinden oluşan gelenektir.¹

Lagneau'nun bakış açısı şöyle özetlenebilir: Tanrı, kelimenin gerçek anlamında var değildir. **Tanrı, değerdir**; var olan değildir, olması gerekendir; bir varlık değildir, bir taleptir. Var olan her şey sınırlıdır, bağımlıdır, ama düşüncemiz mutlak değer kavramına yükselebilir. Tanrı'nın var olduğuna inanmak, Tanrı'ya hakaret etmek, onu dondurmak, bir eşya gibi ortaya koymaktır. Tanrı varlık değildir, bir değerdir. Varoluş Tanrı için bir tür kirlenme olacaktır. Sonuç olarak Tanrı'nın tanrısallığını korumak için varlığından vazgeçilecektir.

Öte yandan bu "değer-tanrı", çelişkiye düşülmeden inkar edilemez. Çünkü "Değerler yoktur" diyecek kadar ahmak biri, "Değerler yoktur" demenin, gizil olarak, değerli bir şey olduğunu düşünür ve böylece **değeri inkar ederken onu tasdik etmiş olur**. Kendi üzerine döner dönmez, kendi üzerinde düşünür düşünmez her düşünce, düşüncenin ilk ve ana tasdikinin düşüncenin değerini tasdik etmek olduğunu keşfeder. İşte düşüncenin kendisiyle keşfedilen düşüncenin bu mutlaklığı, Tanrı'dır.

Leon Brunschvicg için Tanrı, ruhumuza içkin olan doğrunun ve adaletin ilkesidir. Bu idealizm, çoğunlukla denilenin tersine, bir panteizm değildir, çünkü burada Tanrı doğaya özdeş kılınmamıştır. Ruh, maddenin, şeylerin varlığının hesabını vermek zorunda değildir; çünkü madde, ruhun altında, bir çeşit ona layık olmayan şeydir. Tanrı, maddenin değil, doğruların ve değerlerin kaynağıdır. Brunschvicg'in panteizmle ortak olarak paylaştığı şey, Tanrı'yı aşkın bir varlık, bir kişi olarak görmeyi reddetmesidir. Tanrı ruhun, onun dışında bulunan, ona aşkın olan, esrarlı bir kaynağı olmayıp, ruha içkindir. Bilincin kaynağı olan Tanrı bir kişi değildir. "Tanrı sevgidir" dendiğinde bundan Tanrı'nın bizi yaratmış olan ve bizi seven esrarlı bir kişi olduğunu değil, basit olarak "bizde seven" şey, çıkar peşinde koşmayan bir sevginin ruhsal ilkesi olduğunu anlamak gerekir.

Bu nedenle dolaylı Brunschvicg bir tanrıtanımaz olarak görülmeyi istememektedir. Kişisel ve yaratıcı bir Tanrı'ya inanmayı reddetmek, ona göre, tanrıtanımaz olmak değildir, tersine daha saf bir inancı, bu içkin Tanrı'ya, "sembollerin bolluğu, duaların övgüsü, törensel debdebelerin ihtişamı ile kendisine tapınılmayacak yoksul, çıplak Ruh-Tanrı'ya" inanmayı kabul etmektir. Brunschvicg'e göre, tam tersine, bir kişilik olan, yaratıcı ve ödüllendirip cezalandıran bir tanrıya olan inanç insan biçimcilik ve puta tapma ile lekelenmiştir ve ruh-Tanrı'yı gözden kaçırmayı bakımından tanrıtanımazdır.

1 Brunschvicg'in Spinoza'dan, Lagneau'nun Descartes ve Kant'tan esinlenmelerine karşılık bu iki filozof esasta Tanrı konusunda aynı görüştedirler. Tanrı, ruhtur ve bu ruh evrensel doğruları ve değerleri kavraması bakımından insan ruhudur.

Görüldüğü gibi filozofların Tanrı hakkında sahip oldukları anlayışlar çok çeşitlidir. Geleneksel Tanrı'nın varlığı problemini açık bir şekilde tartışmak için , hangi Tanrı anlayışından söz ettiğimizi bilmemiz gerekir. Bundan dolayı bundan sonra gelecek sayfalarda söz konusu olanın tanrıcılık olduğunu, yani yaratıcı ve aşkın, her şeye gücü yeten, mükemmel, doğa yasalarının ve (mantıksal, estetik, ahlaksal) değerlerin kaynağı olan bir Tanrı'nın, kişisel bir Tanrı'nın, büyük batı dinlerinin ve tanrıci filozof ve tanrı bilimcilerin Tanrı'sının varlığı problemi olduğunu açıklığa kavuşturalım.

2. Problemin dolaylı ortaya konması: Psikolojizmin etkileri

Tanrı var mıdır? Bugün bu problem seyrek olarak doğrudan bir biçimde ortaya konmaktadır. İnançlı veya inançsız olsunlar, bugün insanlar karşısındakilerin tutumlarına kanıtlarla cevap vermek yerine, eleştirmek istedikleri tezin kaynağında biyolojik, psikolojik, toplumsal motiflerin varlığını ortaya çıkararak, bu tutumu dolaylı bir yöntemle alt etmeye çalışmaktadırlar. Böyle bir yöntem, **psikolojizm** olarak adlandırılabilir.

Tanrı var mıdır?

Bu "taktik" yeni değildir; o, tanrı savunmacıları, özellikle din ve ahlak vaizleri tarafından her zaman uygulanmıştır. Doğrudan doğruya inançsız kişinin kanıtlarını tartışmak yerine ona şöyle denmiştir: Siz gururunuz nedeniyle Tanrı'ya inanmayı reddediyorsunuz, çünkü sizden üstün ve kendisine bağımlı olacağınız bir varlığı kabul etmek istemiyorsunuz. Aynı şekilde en yüksek bir yargıca inanmanız, sınır tanımayan tutkularınızın tatminini rahatsız edecektir. *Dinsizlerin İman Kitabı* adlı eserinde Père Sertillanges şunları söyler: "Tanrıtanımaz materyalizmin iki avantajı vardır: O, evreni gururumuz için muhteşem bir oyuncak ve tutkularımız için serbest bir mekan kılar." Sertillanges, belagat gücü yüksek bir vaizin şu sözlerini büyük bir memnuniyetle zikretmektedir: "...dibinde göğün yansıdığını görmeksizin suda domuzun suratını arayan, haz peşinde koşan tanrıtanımaz..."

Bu tartışma yöntemi tanrıtanımazlar tarafından da aynı yaygınlıkta kullanılır. Herkes Nietzsche'nin Hristiyanlığa yönelttiği eleştiriyi bilir: **Hristiyanlar bu dünyadaki mutsuzluklarını telafi için kendilerine bir öte dünya yaratmış olan köleler, hayatta yenilmişlerdir.** Onlar gerçek değerlere, efendilerin ve güçlülerin değerlerine katılamamalarının tesellisi olarak sahte değerler yaratmışlardır. Beden sağlığına sahip olmadıkları için ruhun kurtuluşu masalını uydurmuşlardır. "Bu dünyaya iftira etmek, onu kirletmek için başka bir dünya icat etmişlerdir." İçgüdülerinin eksiksiz biçimde tatmini anlamına gelen dünya zevklerinden pay alamadıkları için "günah" kavramını ortaya atmışlardır.

Nietzsche'nin kanıtı

Ancak dinsel tutumun psiko-sosyolojik eleştirisini başlatan Ludwig Feuerbach ve Karl Marx olmuştur. Feuerbach, hegelci yabancılaşma temasını, materyalist bir perspektife aktarmıştır. Hegel'e göre (eğer Tanrı isterse) İdea, kendini gizler. Tam olarak kendini göstermeden önce geçici olarak tarihte kendine yabancılaşır. Feuerbach'a göre bunun tam tersine bu dünyada gerçekleştiremediği adalet rüyasını kendinden ayırarak, kendisine yabancılaştırarak göğe yansıtan, insandır. Adalet, sevgi, bilgelik insan bilincinin özellikleridir, onlar "fantastik" bir biçimde Tanrı'ya yansıtılan insani ideallerdir: Feuerbach, "Tanrılar, insanın gerçekleşmiş arzularıdır" der ve ona Marx'ın hayran olduğu şu çarpıcı cümleyi ekler: "Yoksul insanın zengin bir tanrısı vardır." Böylece Tanrı, hayali bir gerçeklik adına aslında kendisine ait olan bir şeyin elinden alınmış olduğu insanın hayali bir yansıtmasının

Marksist kanıt

dan başka bir şey değildir. Tanrı'nın ve öte dünyanın varlığını inkar etmek, o halde, insan için kendi malını yeniden ele geçirmesinden başka bir şey olmayacaktır.

Marx, Feuerbach'ın temalarını benimseyerek açıklığa kavuşturur: Dünya üzerinde insanın insanı sömürmesiyle insani değerler ayaklar altına alınmıştır. O zaman bu değerler dinsel masallar biçiminde göğe yansıtılır. Çünkü Marx'a göre din **"halkın afyonu, kalpsiz bir dünyanın kalbidir"**.¹ Sömürenler yeryüzünde sömürdükleri insanlara, kendilerinden mahrum ettikleri nimetleri öte dünyada vaat ederler.

Durkheim'dan Freud'a

Tanrıya inanmayanın önünde başka dolaylı eleştiri sistemleri de vardır. O, Freud'a da başvurabilir. Freud kendisine tanrı inancında çocuğun babaya karşı sevgisinin bir aktarımının, adil, iyi ve her şeye gücü yeten bir babanın koruması altında çocukluğa nostaljik bir dönüşün söz konusu olduğunu gösterecektir. "Babanın ölüşü, Tanrı'nın doğuşudur". O Bergson'dan da bir eleştiriye ödünç alabilir. Bu, aslında *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nın yazarının statik dinleri, sosyolojik biçimlerinde donmuş olan ilkel dinleri açıklamakta kullandığı bir eleştiridir. Buna göre ölüm korkusu, bilinçli bir varlıkta, geleceğe inanç duygusu tarafından telafi edilen bir kaygı yaratır. Başarısızlık korkusu, insanların iyiliğini isteyen bir güce inanmayla telafi edilir. Dinsel inançlar basit olarak aklın berrak görüşünün insanı çöküntüye götüreceği şeye (ölüm korkusuna, önceden kestirilemeyen şeylerin yarattığı yılgınlığa) karşı içgüdünün kendini savunma tepkisidir. O halde din, ruhun hayatının bir anı değil, yaşama içgüdüsünün hizmetinde olan bir araçtır. Dinsel mitolojinin herhangi bir doğruluk değeri yoktur, biyolojik bir işlevi vardır.² Bergson'un ilkel dinlerde gözlemlediği **dinin efsane yaratma işlevi** budur.

Nihayet inanmayan bir kişi Durkheim'da da (*Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri*) silahlar bulacak ve tanrıya şöyle diyecektir: "Tanrı sembolik adı altında siz, sizi aşan, sizi kendi üzerinize yükselten toplumun bilincine varıyorsunuz." (Toplumsal hayatın seremonilerinde birey teselli edici ve güçlendirici bir etkinin kendisine nüfuz ettiğini hissederek.)

*Psikolojizmin
çift anlamlılığı*

Psikolojizm hakkında ne düşüneceğiz? Jean Lacroix'nin dediği gibi, ister din ve ahlak vaizlerinin, ister Tanrı'ya inanmayanların psikolojizmi olsun, her psikolojizm "kanıtlara kanıtlarla karşı çıkmayı reddeder, bir sistemi doğrudan bir tarzda gerekçelerle sarsmaya değil, biyolojik, psikolojik ve toplumsal temellerini göstererek yıkmaya çalışır".

Böylece psikolojizm metafizik soruyu cevaplandırılmamış bırakır. Şüphesiz eğer metafizik tercihlerimizi, gerçekten onlara karışması mümkün olan tüm duygusal veya toplumsal motiflerden arındırmak üzere, onu kendimize uygularsak bu eleştiri yöntemi verimlidir. Ama bu yöntemin kapsamı tamamen psikolojiktir. Bay Dupont'un kendini rahatça tutkularına bırakması için tanrıtanımaç olması mümkündür. Bay Durand'ın ise ölümden korktuğu için tanrıya inanıyor olması mümkündür. Bu bize bay Dupont ve bay Durant

1 Aslında dini inancın en güçlü olduğu grup genel olarak yoksul proleterya değildir. Marksistler bunu kabul ederler ve düşüncelerini şöylece açıklığa kavuştururlar: Din korku içinde olan, kendilerini tarihin mahkum ettiğini hisseden toplum sınıflarına aittir. Buna karşılık güçlü ve ümit dolu, yükselmekte olan sınıflar dinden vazgeçebilirler. XIX. yüzyılda yenilmiş olan soylular sınıfı ve ezilmiş olan halk arasında dindarlık yaygındı. Buna karşılık burjuvazi voltaireciydi. Daha sonra işçi sınıfı kendi gücünün bilincine vardığında ve burjuvazi gelecekte korkmaya başladığında bu kez burjuvazi dine sığındı. Bu olgu bir marksiste şu sözü sarf ettirmiştir: "Bay Homais epeyidir dine döndü, çünkü her grevde eczanedeki kalfası karşısında titriyor ve eczanelerin devletleştirileceğinden korkuyor."

2 Dostoyevski'nin bir kahramanı "İnsan Tanrı'yı kendini öldürmemek için yaratmıştır" der.

hakkında birçok bilgi verir, ama Tanrı'nın varlığı problemini çözmemize katkıda bulunmaz. Dolayısıyla bu konuda her iki grubun görüşlerini dinleyerek bu problemi doğrudan ortaya koymamızın zamanıdır.¹

3. Problemin doğrudan ortaya konması: Tanrı var mıdır?

Burada Tanrı'nın varlığı lehine ortaya atılan farklı kanıtları inceleyeceğiz. Aynı şekilde tanrıya inanmayanların bu kanıtlara yönelttikleri eleştirilere de işaret edeceğiz. Bu sunumumuz nesnel kalmaya ve her iki grubun da düşüncelerine ihanet etmemeye çalışacaktır. Burada amacımız sadece okuyucuya kişisel düşüncelerine kılavuzluk edebilecek özet ama açık bir bilgi vermektir.

n 1. Evrenin nedeni olarak tanrı

Bu kanıt, iki somut biçimde takdim edilebilir. Ya Tanrı olayların nihai nedeni olarak ortaya konur: Her olayın bir nedeni vardır. Bu nedenin de bir nedeni vardır. Bu sonuncunun da bir başka nedeni vardır. Ama bir noktada durmak ve olayın bir ilk nedenini kabul etmek gerekir. Bu, Tanrı'dır. Veya Tanrı -Aziz Thomas'nın Aristoteles'ten ödünç almış olduğu terimlerle- "**evrenin ilk hareket ettiricisi**" olarak ortaya konur: Evrende hareket vardır. Örneğin bir cenin, yetişkin olur. O, *kuvve halinde* bir yetişkindi, *fiil halinde* bir yetişkin olacaktır. Dünyada her an kuvve halinde, güç halinde olan şey, fiil haline geçer, yani gerçek olur. Hareket ettirmek, bir şeyi bir kuvve halinden fiil haline geçirmektir. Hareket etmek, bu değişime, bu geçişe maruz kalmaktır. Hareket eden cisim, hareketini bir başka şeye geçirir. Ancak başlangıçta bir hareket kaynağını kabul etmemiz gerekir. Aziz Thomas'nın dediği gibi "Kendisi bir başkası tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye erişmek gerekir ve herkes bunun Tanrı olduğunu anlar".

İlk neden olarak Tanrı

Daha genel olarak, evrenin varlık nedeninin kendisinde olmadığını, onun olumsal olduğunu söyleyebiliriz. "Neden hiçbir şey yok değil de bir şey var?" diye kendimize sorabiliriz. Bu sorunun cevabı "Çünkü **Tanrı**, evrenin açıklamasını ve varlık nedenini kendisinde bulduğu **zorunlu varlıktır**" olacaktır.

Bu kanıtlara çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. İlk hareket ettirici kanıtı, bazılarının çok modası geçmiş görünmektedir. Gerçekten Aristoteles ve Aziz Thomas² yalnızca hareketsizliğin normal, doğal olduğunu, buna karşılık hareketin bir açıklamaya ihtiyaç gösterdiğini düşünür gibidirler. Ama XVII. yüzyıldan bu yana fizik, şeyleri başka türlü göz önüne almıyor mu? Biz hareketsiz olma veya muntazam bir harekette bulunma durumlarını değiştirmek üzere bir başka faktör işe karışmadıkça hareketsiz olan bir cismin hareketsiz-

1 Felsefi Tanrı problemini görmezlikten gelmenin birkaç tarzı vardır. Psikolojizm, felsefi Tanrı problemi yerine bir inanma veya inanmama psikolojisini geçirir. İmançılık (fideizm) "kalbe duyarlı" bir Tanrı'ya inanma eylemini aklın yetki alanı dışına çıkarır. Mistisizm Tanrı'nın esinlenmiş kişinin ruhunu "ziyaret eden", orada "ikamet" eden sözle ifade edilemez varlığına baş vurur.

2 Aquino'lu Thomas, Aristoteles'in kanıtını Hristiyan tanrıbiliminin taleplerine uyarlar. Aziz Thomas için ilk hareket ettirici, evrenin hareketlerinin nedeni olan yaratıcı Tanrı'dır. Oysa Aristoteles için bunun tersine Tanrı itmeyle değil, varlıkları kendine çekmeyle hareket ettirir. İlk neden en son erektir, çünkü Aristoteles'in Tanrı'sı kendisine yönelen dünyayı bilmez.

liğini, muntazam harekette bulunan bir cismin hareketini koruduğunu kabul etmekteyiz (**Eylemsizlik ilkesi**). O halde muntazam hareket de hareketsizlik kadar doğaldır. Çağdaş dinamik için hatta hareketsizlik, hareketin özel bir halidir. Kısaca aristotelesçi kanıt Galile-öncesidir

Kant'ın eleştirisi

Nedenselliğe dayanan kanıt (neden ve eserler dizisini sona erdirmek veya daha doğrusu başlatmak için başvurulanan Tanrı), Kant tarafından eleştirilmiştir. Kant'a göre akıl, nedensellik ilkesini, nedensellik "kategorisi"ni meşru bir tarzda veya meşru olmayan bir tarzda kullanabilir. Eğer ben "Bir metal çubuğun ısıtılması, bu metal çubuğun genleşmesinin nedenidir" dersem, nedensellik kategorisini doğru bir biçimde kullanmış olurum. Çünkü bu iki olay, ısıtma ve genleşme, bana deney tarafından verilmiştir ve insan zihninin onları nedensellik kategorisiyle birleştirmekten başka yapacak bir işi yoktur. Ancak akıl, Tanrı'nın evrenin nedeni olduğunu ileri sürdüğünde bu bağının tek bir terimi -evren- bana deney tarafından verilmiştir, diğeri, yani Tanrı ise **tümüyle varsayılan** bir şeydir. Akıl, **deney tarafından verilen** iki olayı birbirine bağlamak için nedensellik kategorisini kullanma hakkına sahiptir, ama olayların dışında, gerçek deneyin dışında bulunan bir şeyi tasarlamak üzere nedensellik kategorisini kötüye kullanma hakkına sahip değildir.¹ Nedensellik ilkesi, bir keşfe davet ilkesidir, bir uydurmaya izin verme ilkesi değildir. Kant'ın bir yorumcusunun dediği gibi, "Nedenselliği dünyada arama hakkımız vardır, ama dünyanın kendisiyle ilgili bir nedensellik icat etme hakkımız yoktur".

Brunschvicg de benzeri bir eleştiri ortaya koymuştur: Dünya neden vardır? Bunun için Tanrı yardımı çağrılmaktadır. Ama nedensellik ilkesinin talepleri Tanrı için de bir neden istemeye bizi itmeyecek midir? "Yaratılmamış bir yaratıcının varlığı, kendisi adına yokluktan bir ilk nedeni çıkarmaya muvaffak olmakla övündüğümüz ilkeyle açık bir çelişki meydana getirmektedir." Eğer nedeni olmayan bir Tanrı kabul ediyorsak daha basit olarak nedeni olmayan bir dünyayı da kabul edebiliriz.

n 2. Evrendeki düzenin kaynağı olarak tanrı

Ereksellik ve inayet

Bu, çok eski ve çok ünlü bir kanıttır. Dünya, en yüksek bir zekanın eseri gibi görünmüyor mu?² Bir çiçeğin, bir manzaranın güzelliği, tesadüfi bir birleşmenin mi ürünüdür? Canlıların organlarının, örneğin (optik bir aletle sinirsel bir aleti uyumlu bir şekilde birleştiren) gözün oluşumu, tesadüfün, yani hiçbir amaç gütmeyen mekanik nedenlerin ilineksel bir birleşiminin sonucu olabilir mi? Şüphesiz matematikçiler, kuramsal olarak bütün birleşimlerin mümkün olduğunu ve herhangi bir birleşimin ortaya çıkabileceğini söyleyebilirler. Örneğin, daktiloların üzerindeki tuşlara herhangi bir sırayla basacak maymunlar tesadüfen **İlyada'yı** yeniden yazabilirler. Ama bu kuramsal imkan, pratikte muhtemel değildir. Gerçekten dünyanın düzeni, bütün olayların varlık koşullarını bir amaç doğrultusunda bir araya getiren zeka sahibi bir ilk nedenin var olmasını gerektirmektedir. Bu erekselliğe dayanan kanıt veya bazen (Yunanca "erek, amaç" anlamına gelen *telos* kelimesini kullanarak) dendiği gibi **teleolojik kanıttır**.

1 Bu varsayımda Tanrı doğrulanamaz bir tezin konusu, olayları açıklama iddiasında olan ancak kendisini kanıtlamanın imkansız olduğu salt bir varsayım olacaktır. Laplace, "Tanrı mı? Benim böyle bir varsayıma ihtiyacım yok!" demekteydi.

2 Voltaire'e bkz. "Evren beni zor duruma sokuyor ve bu duvar saatinin var olduğu, ancak onu yapan bir saatinin olmadığını düşünemiyorum".

Bu kanıtın sadece bir iç amaçlılığın varlığına (her organizmanın iç yapısının uyumu) değil, aynı zamanda dış bir amaçlılığın varlığına (Evrenin tüm kısımları birbirleri için yaratılmıştır: daha özel olarak her şey, yaratımın hükümdarı olan insan için yaratılmıştır) dayandığına işaret edelim. O halde bu kanıt sadece evrenin belli bir plana göre düzenlenmesini değil, aynı zamanda bu düzenlemenin kusursuz olduğunu, bu düzenin doğru ve iyi olduğunu varsaymaktadır. Eski Ahit'teki Yaratılış kitabında dendiği gibi, "Tanrı yaptığı her şeyi gördü. Onlar çok iyidiler".

O zaman bu kanıt, evrende kötülüğün varlığı adı altında, ana bir güçlkle karşılaşmaktadır. Doğada acı ve düzensizlik yok mu? Canlı varlıklar mücadele için çok çeşitli ve korkunç saldırı ve savunma silahlarıyla donatılmış değiller mi? Eğer çiçekler gözlerimizi büyülemek için varsalar, peki bize acı, hastalık ve ölüm getiren virüsler niye var?

Kötünün varlığı

Victor Hugo, bir Jacques Prévert'in esinini önceden haber veren mısralarda şunları söylemekteydi:

"Dünya ölümün kaynaştığı ve yaratıkların gruplar halinde birbirlerini yedikleri bir bayram yeridir"

Brunschvicg, kelimenin neroncu anlamında "sanatçı tanrı"dan söz etmekteydi (Neron bir sanatçı olduğunu iddia ediyordu ve Roma yangınının manzarasını hayranlıkla seyretmekteydi). Ancak bu korkunç, kötünün varlığı problemi hiçbir yerde *Kitab-ı Mukaddes*'te, Eyüp kitabında olduğu kadar etkileyici ve derin bir ifade bulmamıştır: "Kadından doğan insan az bir süre yaşar. Gül gibi doğar ve başı koparılır." Genellikle kötünün varlığı problemi bir ikilem biçiminde ortaya konur: Ya Tanrı, her şeye gücü yetendir. O zaman eğer istemiş olsaydı kötüyü ortadan kaldırabilirdi. Demek ki istememiştir, o halde o bütünüyle iyilik değildir. Veya Tanrı, bütün iyiliği içinde her türlü kötülüğü ortadan kaldırmayı istemiştir. Eğer bunu yapmamışsa bunun nedeni ona gücünün yetmemesi olmuştur. Kötü ortada olduğuna göre, Tanrı aynı zamanda nasıl hem sonsuz derecede iyi, hem sonsuz derecede güçlü olabilir?

Tanrıbilimciler Tanrı'yı bu ikili güçsüzlük ve kötü niyetlilik şüphesinden kurtarmak istemişlerdir. Onlar Tanrı'nın avukatlığını üstlenmişlerdir. Tanrı savunması denen şeyin konusu budur.

Tanrı'dan her türlü şüpheyi uzaklaştırmak için en basit olan şey, kötünün ister doğrudan doğruya (insanın başka insanlara yaptığı kötülüğün sorumlusu olduğu durum), ister dolaylı olarak (Tanrı'nın insanları işlemiş oldukları günahlardan ötürü cezalandırması durumu) insanın hatası sonucu ortaya çıktığını kabul etmek olmayacak mıdır?

*Tanrı savunması:
kötüden sorumlu olan
insan değil midir?*

Ancak bütün bunlarda insan evrene kendi psikolojisini yansıtmakta değil midir? **Eti-ka**'nın birinci kitabının ek kısmında şunları yazan Spinoza'nın görüşü buydu: "İnsanlar her şeyi bir amaç uğruna, yani elde etmek istedikleri bir fayda için yaparlar (...) Kendilerinde ve kendilerinin dışında kendileri için faydalı olanı elde etmelerine yarayan birçok araçla, örneğin görmek için gözlerle, öğretmek için dişlerle, beslenmek için bitki ve hayvanlarla, kendilerini aydınlatması için güneşle, balıkları beslemesi için denizle karşılaştıklarında, bunun sonucu onların doğadaki her şeyi kendi yararlarına tahsis edilmiş araçlar olarak göz önüne almaları olmuştur (...). Şeyleri araçlar olarak göz önüne aldıktan sonra onlar bu şeylerin kendi kendilerine meydana gelmiş olduğuna inanmamışlardır. Ama kendileri için hazırlama alışkanlığında oldukları araçlardan hareketle, doğada her şeyi in-

san için düzenlemiş, her şeyi onun kullanımı için yapmış olan bir veya birden fazla efendinin var olduğu sonucuna geçmişlerdir (...) Doğanın bize sağladığı çok sayıda avantaj yanında bazı olumsuz şeylerle, fırtınalar, yer sarsıntıları, hastalıklarla da karşılaşmışlardır (...). O zaman tüm bu kötü şeylerin Tanrıların insanların kendilerine karşı yapmış oldukları hakaretlere, yani oluşturdukları dinlere karşı işlemiş oldukları suçlara sinirlenmelerinden ötürü başlarına geldiğine karar vermişlerdir. Deneyin her gün bunu yalanlamasına, bir sürü örnekle iyi ve kötü şeylerin dindar veya dinsiz insanların başına hiçbir ayırım yapmaksızın geldiğini göstermesine rağmen, bu önyargılarından vazgeçmemişlerdir."

İlk günah

Problem daha önce *Kitab-ı Mukaddes* tarafından da güçlü bir biçimde ortaya konmuştu: Başına gelen felaketlerin altında ezilmiş olan Eyyüb ne Tanrı'ya karşı bir günah işlediğini, ne adalet konusunda görevini yerine getirmediğini düşünmektedir. Bu durumda başına gelen felaketler ona haksız, utanç verici görünmektedir. Tanrı iyiye, iyi insanlar neden acı çekmektedirler?

Pascal buna yaratımın başlangıçtaki uyumunu bozan şeyin ilk günah, Adem'in günahı olduğu yönünde cevap vermektedir. Bizler de Adem'in çocukları olarak bu günahın yükünü çekmekteyiz. Ancak bunu ne şekilde anlamalıyız? İlk olarak doğa yasaları gereği geçmişte yapılan bu yanlışın sonuçlarına maruz kaldığımızı düşünebiliriz. Ama Tanrı, masumun başına bela gelmesini nasıl istemiş olabilir? O zaman sadece ilk günahın sonuçlarını değil, aynı zamanda **Adem'in kendisinin sorumluluklarını** da miras olarak aldığımızı kabul etmemiz gerekir. Pascal "**Suçlu doğmamız gerekmektedir**, yoksa Tanrı zalim olacaktır" demektedir. Ancak bir sorumluluğu miras olarak almak ne demektir? Brunschvicg burada, **biyolojik olanla ruhsal olanın** birbirine karıştırıldığını söylemekteydi.

Kötü, sonlu bir zihnin yanılgısı mıdır?

Gerçekten, Tanrı savunmasının önünde tek bir yol kalmaktadır: Kötünün yalnızca bir görüntü, bizim sınırlı aklımızı aldatan bir yanılgı olduğunu söylemek.

Bilindiği gibi, Leibniz bunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre kötü, göreceli bir şeydir. O ancak parlaklığını ortaya çıkardığı iyiye göre bir anlam ifade eder. Böylece ressamın tablosunda gölgeler, ışığın değerini ortaya çıkarırlar. Ve eğer evrende uyumsuzluklar görüyorsak, bunun nedeni evrenin senfonisini bütününde kavramamamızdır. Dünyadaki her olayı haklı çıkaran, onun bütünüdür. Şoke olmamızın nedeni, yalnızca bütünün bir anlam verdiği tablonun ancak bir yanını, bir ayrıntısını görmemizdir. Leibnizci bu "iyimserlik" çok eleştirilmiştir. Düşmanları, *Candide*'de Voltaire'in yaptığı gibi, dünyadaki bütün sefaletleri hatırlatmak ve onlar içinde insanı en çok isyan ettirenleri ortaya koymakla yetinecek bu iyimserlikle alay etmişlerdir. Daha Leibniz'in kendi zamanında Malebranche, beyni olmayan çocuklar gibi hilkat garibelerinin genel olarak yalnızca birkaç gün yaşadıklarını ve ancak anneleri ve ebeler tarafından görüldükleri halde nasıl olup da evrenin uyumunu ortaya çıkaracaklarını kavrayamadığını söylemiştir. Ama bu eleştiriler Leibniz'in kanıtlarına bir cevap teşkil etmezler, çünkü Leibniz, kötünün görüntüsünü bizim **bilgisizliğimizle** açıklamaktadır. Öte yandan bilgisizliğe başvurma pozitif bir haklı çıkarmak olmadığı da bir gerçektir.

Kötü yoktur

Aziz Thomas ve bazı Yeni-thomasçıların çözümü ilginçtir. Onlara göre kötü, varolma kelimesinin dar anlamında var değildir. Çünkü kötülük bir olumsuzlamadır. Körlük bir kötülüktür, ancak o görmenin yokluğudur. Aynı şekilde günah hiçbir zaman yapılan bir şeyde değildir, yapılmayan, ihmal edilen bir şeydedir. Var olan her şey, var olması bakımından, iyidir ve kötü, her zaman bir varlığın yokluğudur. Jacques Maritain, kötünün "var ol-

mama anlamına gelen olan hastalık" olduğunu söyler ve Nietzsche'nin bir sözünü tekrar ele alan Père Sertillanges "Şeytan, Tanrı'nın boş durmasından başka bir şey değildir" der.

Peki bu yokluğun nedeni nedir? Varlığın tamlığındaki bu eksik, bu boşluk niçindir? Panteist bir sistemde bu soruya cevap vermek imkansızdır, ama yaratımcı bir bakış açısı içinde buna cevap vermek kolaydır. Dünya, Tanrı değildir, yaratılmıştır. Bu, onun sınırları olacağı, içinde yokluğun bir alanının bulunacağı anlamına gelir. *Düşünceler*'de Victor Hugo şöyle der:

Tanrı dünyayı yarattığında
Onu parlak, iyi, olağanüstü, hayranlık verici,
Ama kusurlu kıldı. Eğer öyle olmasaydı
Yaratık yaratana eşit olacağı için
Kaybolan Sonsuzda bulunan bu mükemmellik
Tanrı'yla karışacak, onunla bir olacaktı
Ve yaratılanlar çok parlak olacakları için
Tanrı'ya geri dönecekler ve var olmamış olacaklardı

O halde sonuçta, evrenin Tanrı olmamasından ötürü kötünün varlığı açıklanabilir. Bu kuram bizim **sınırlarımızı** açıklayabilirse de (örneğin sonsuz bir akla sahip değiliz), **gerçek bir varlığa sahip olan acılarımızı** açıklayamaz. Sınırlı yaratıklar olarak kalmaya devam etmekle birlikte daha az acı duyacağımız bir şekilde yaratılmış olmamız, Tanrı için mümkün değil miydi?

Bundan dolayı, bugün bütün Tanrı savunmaları biraz çağıdırdılar. Bugün Tanrı'ya inanan biri basit olarak kötünün acı verici bir sır olduğunu, imanın ona tahammül etmeye yardımcı olacağını, fakat onun açıklama anahtarını vermeyeceğini kabul edecektir. Dünyada kötünün gerçek varlığının kabul edilmesi ölçüsünde, ondaki ereksellik veya düzenden hareket ederek, Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışan kanıtın gücü azalmaktadır.

*Tanrı savunmasından
vaz geçilmesi*

Tanrıtanımazcı için kötü problemi diye bir şey bir şey yoktur. Tanrıbilimcilerin doğru bir biçimde işaret etmiş oldukları gibi, tanrıtanımaz, dünyadaki kötülüklerden varlığına inanmadığı Tanrı'yı sorumlu tutmaya kalkarsa tutarsız olacaktır. O olsa olsa Stendhal'ın şu ünlü sözünü tekrar edecektir: "**Tanrı'nın tek mazereti, var olmamasıdır.**"

n 3. Ontolojik kanıt

Bu kanıt, XI. yüzyılda Aziz Anselmus tarafından ortaya atılmış ve *Beşinci Düşünce*'de Descartes tarafından tekrar ele alınmıştır. O, Tanrı kavramının kendisinden Tanrı'nın varlığını çıkarmaktan ibarettir. Bu kanıt çok basit olarak şöyle ifade edilebilir: Mükemmel bir varlık fikrine sahibim. Bu varlık, eğer var olmasaydı, mükemmel olmazdı. O halde vardır. Başka deyişle bütün mükemmelliklere sahip sonsuz bir varlık fikrine sahibim. Varoluş bu mükemmelliklerden biridir. O halde onun var olması gerekir.

Aziz Anselmus'un kanıtı, XIII. yüzyılda Aziz Thomas tarafından eleştirilmiştir. Aziz Thomas şöyle der: Bir fikirden bir varoluşa, basit bir **kavramdan** gerçek bir **varlığa** geçemezsiniz. Bu haksız bir biçimde **mantıktan ontolojiye** geçmektir. Örneğin, zihninizde üzerinde mutlu insanların yaşadıkları adalar, periler veya cinler tasarlayabilirsiniz. Bunlar sadece bir fikirdir ve bir fikir, konusu olan şeyin varlığını içermez. Onları hayal etse-

*Aziz Thomas
tarafından eleştirilen
Aziz Anselmus*

niz de üzerinde mutlu insanların yaşadıkları adalar var değildir. Şüphesiz mükemmellik fikri, diğerleri gibi bir fikir değildir. O, mutlak olanla, mümkün olan bütün niteliklere sahip olan bir varlıkla ilgili bir fikirdir. **Mükemmel varlık fikrinin, mükemmel varlığın var olması fikrini içerdığını** kabul etmemiz gerekir. Ama bu akıl yürütme bizi fikirlerin alanı dışına çıkarmaz ve mükemmel Tanrı'nın var olduğunu kesinlikle kanıtlamaz.

*Kant tarafından
eleştirilen Descartes*

Kant, Descartes'ın ontolojik kanıtına benzeri eleştiriler yapmıştır. O şöyle demektedir: Varoluş bir mükemmellik, bir kavram, nesnenin diğer nitelikleri gibi bir nitelik değildir. Zihnimizde bulunan "yüz taler" (on bin frank diyelim) kavramıyla cüzdanımızda gerçekten var olan yüz taler kavramı arasında hiçbir fark yoktur. Tek fark birinci durumda bu yüz talerin gerçekte var olmaması, ikinci durumda ise var olmasıdır. Ve bir varoluş, tanımlanan, bir kavramdan çıkarılan bir şey değildir, saptanan, kendisiyle karşılaşılan bir şeydir. "Bu sandalye vardır" dediğimde var olma olayı sandalyenin tanımından çıkarılamaz. Sandalyenin varlığını onun tanımından çözümleme yoluyla çıkaramam. Varoluş, kavrama kendi gerçekliğini ekler. Kant, "Bir varlık yargısı hiçbir zaman analitik değildir, her zaman sentetiktir" dediğinde bunu dile getirir.

Kant'ın eleştirisi, Descartes'ın kanıtına karşı kesin sonuca götürücü nitelikte midir? Bazıları buna karşı çıkmıştır. Descartes mükemmel Varlık'ın tanımından onun var olduğunu çıkarmaktan çok, **kendi düşüncesinde kendini aşan sonsuz bir varlığın deneyimine sahiptir**. O, kendisinden haksız olarak bir varoluşu çıkarmak üzere soyut bir özden hareket etmemektedir, düşüncesinde sonsuz bir şeyin varlığını keşfetmektedir.

Ancak bu şekilde takdim edildiğinde de kanıt gücünün bir kısmını kaybetmektedir. Çünkü zihnimde kendisiyle karşılaştığım bu sonsuzun, kişisel bir Tanrı olarak nitelendirilmesi zorunlu değildir.

n 4. Ahlaksal kanıtlar

Ahlaksal bir talep

Birçok insan, Tanrı'nın varlığını tasdik etmede mantıksal bir talepten çok, ahlaksal bir talebin varlığını görmektedir. Onlar şöyle demektedirler: Sadece Tanrı'ya inanç, hayatımıza bir anlam verir ve ahlak bilincimizi tam olarak doyurur.¹

Örneğin, Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel kanıtları acımasız bir şekilde eleştirmesine rağmen sonunda ahlak planına ait gerekçelerle onun varlığını talep etmeye gitmektedir. Bu dünyada hayatın koşulları, namuslu insanın cesaretini kırma tehlikesi göstermektedir. Çoğu kez ödevin buyruğuna sadakatle uyan kişilerin başına felaketlerin gelmesine karşılık, çok ahlaksız insanlar büyük bir refah ve mutluluk içindedirler. O zaman Kant, öte dünyada bu haksızlığı düzeltecek ve kötülerini cezalandırıp iyileri ödüllendirerek **mutluluk ile ahlaklılık arasında arzu edilen uyumu yeniden kuracak** adil bir Tanrı'nın varlığını talep eder.

1 Marcel Proust'u bir öte dünyanın imkanını göz önüne almaya iten şey, sanat eserleri üzerinde düşünmesi olmuştur. "Yeryüzündeki bu hayat koşullarında, ne kendimizin iyilik yapmaya, ince, nazik olmaya razı olması için, ne de kültürlü bir artistin, uyandıracağı hayranlık, kurtlar tarafından yenecek olan bedeni için pek önem taşımayacak olan bir eser üzerinde, tıpkı Weermeer'in o büyük bilgi ve incelikte yaptığı sarı duvar panosu gibi eser üzerinde yirmi kez yeniden çalışmakla kendisini yükümlü görmesi için hiçbir neden yoktur. Aynı şekilde Vinteuil'in sonatının büyümlü notaları bir ölümsüzlük vaadini içlerinde barındırırlar. Belki yok olacağız ama "elimizde rehinelere olarak bu tanrısal tutsaklar olacak (...) ve ölüm onlarla daha az acı, daha az alçaltıcı, belki daha az muhtemel olacak."

Bu talep, Brunschvicg'i endişelendirmektedir. Bu, dolaylı olarak mutluluk, duyuşal çıkar, ödül kaygısını yeniden işin içine sokarak, ahlaksal hayatın saflığını tehlikeye düşürme riskini içinde taşıyor mu? Ahlaksal hayatın özerkliği, her türlü empirik kaygı karşısındaki bağımsızlığı üzerinde o kadar ısrar etmiş olan Kant, burada kendine ihanet etmiş olmuyor mu? Şüphesiz Kant için ahlaksal hayatı metafizik ümitler üzerine inşa etmek değil, bunun tersine, ahlak bilincinin verilerinden hareketle bir metafizik ortaya koymak söz konusudur. Bununla birlikte Kant'ın bu adil Tanrı'ya başvurusu, her türlü çift anlamlılıktan korunmuş değildir.

Descartes'ın mükemmellik kavramı üzerine düşünceleri, tamamen felsefi bir düzlemde olmak üzere, daha derindir. Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*'inin şüpheden hareket ettiğini biliyoruz. Şimdi şüphe etmek, sınırlarımızı kabul etmek, zihnimizin, bilincine vardığı bir mükemmellik ideali ile ilgili olarak kendisinin yetersiz olduğunu itiraf etmesidir. Bu mükemmellik ideali nereden gelebilir? Şüphe etmeye devam ettiğim dünyadan değil, sınırlarını hissettiğim kendimden de değil. O, bende beni aşan bir şeyin varlığına tanıklık ettiğim anlamına gelmiyor mu? Benim sonlu varlığımla, taleplerimin sonsuz varlığı arasındaki bu çelişki Tanrı'ya gidişin bir yolu değil midir? Çağdaş bir romancı şöyle demekteydi: "İnsan, kendisi için fazla büyüktür." İnsanın bilincinde var olan, ama kendisini aşan ideal, belki Tanrı'nın varlığına tanıklık etmektedir. Ancak böyle bir talep hala çok belirsiz kalmaktadır. Ve birçok inanan insan, felsefi düşünmenin Tanrı'nın varlığını kabul etmede ancak bir giriş olduğu görüşündedir. Onun varlığını tanıma, bir başka tutumu, Pascal'ın "bir başka plana" ait olduğunu söyleyeceği, iman denilen tutumu gerektirir.

Mükemmellik kavramının kaynağı

5. İman problemi

(Burada aşırı bir tutumu temsil eden) Sören Kierkegaard'a göre iman, akıldan tamamen başka bir plan üzerine yerleşir ve hatta akli tamamen reddeder. Kierkegaard, bilgi tanrıbilime çok düşmandır. O, akılsal bilginin basit el yordamlamalarının karşısına, imanın yaşanan kesinliğini koyar. Akılsal nesnelliğin karşısına, imanın kişisel kararını yerleştirir. Şöyle yazar: "İmanın, düşmanı olarak görmesi gereken kanıtı ihtiyacı yoktur."

İnanç ve akıl

Ancak bu tutumu savunmak zordur. Gerçekten iman, hiçbir zaman kendini belirsiz bir inanç, soyut bir tanrıculuk değil, **vahyedilmiş bir dine inanma olarak** takdim eder. Örneğin, Kierkegaard, İncillerde anlatılan şeye iman etmektedir -yani güvenmektedir-, İsa'ya iman etmektedir. O halde bir vahyin içeriğini kabul etmek suretiyle iman, bilgiye yer ayırmaktadır. Kierkegaard, bir Hristiyanın hiç olmazsa İsa'nın var olduğundan emin olması gerektiğini kabul etmekteydi. Etienne Gilson'un çok haklı olarak belirttiği gibi bu saf ve basit imana, az "bilgi" eklemek değildir. Ayrıca bu düzeyde, tarih düzlemine ait soruları sormak üzere metafizikten çıkmak durumundayız. Geçmişe ilişkin herhangi bir metin gibi "kutsal kitaplar"ın değeri de tarih yönteminin ölçütlerine göre belirlenmek zorundadır. Ancak böyle bir alanda kafamızda peşin bir fikir, bir art düşüncemiz olmaksızın tarih yöntemini kullanmamız mümkün müdür? Örneğin, inanmayan biri, inanan birini mucizelere ilişkin hikayeleri geçerli tanıklıklar gibi kabul etmesinden ötürü eleştirecektir. (Oysa din-dışı bir metin söz konusu olduğunda her ikisi de mucizeyle ilgili bir hikayeyi uydurma bir şey olarak reddetmede görüş birliği içinde olacaklardır). İnanan ise inanmayana mucize kavramını a priori olarak reddetmemek gerektiğini, çünkü bunun bir şeyi incelemeyi karara varmak olacağını söyleyerek karşılık verecektir.

Bahse girme

Bu düzeyde her türlü tartışma faydasızdır ve bazı düşünürler inanma veya inanmamanın özgür bir seçimin, Pascal tarzı bir bahse girmenin konusu olabileceğini düşüneceklerdir. Ancak bahsin değerinin ve onun biçim ve içeriğinin ortaya koyduğu itirazlar ne olurlarsa olsunlar¹, bahse girme fiili ve insan tarafından bu Tanrı probleminin ortaya konmasının kendisi, tartışma götürmez bir biçimde bir ihtiyaç ve çağrının varlığına tanıklık etmektedir. Pascal'ın Tanrı'sı "Eğer beni daha önce bulmamış olsaydın, aramazdın" der. Aşma, aşkınlık, bir "varlık-üstü"ne çağrı olarak insan bilinci, Tanrı'nın var olmadığını ilan ettiği anda bile kendinde O'nun gizli varlığını açığa vurmuyor mu?

Etienne Souriau'nun olağanüstü güzel bir biçimde yazdığı gibi, "Çabamızın zamansal ve tarihsel hızlı akışı içinde somut olarak gerçekleştiği bu varoluş tarzında bize görünen, halının arka yüzü, düğümler, pürtükler, tarazlar, parça parça tutarsızlıkların bulunduğu yüzdür. Ama örünün kendisi mutlak olarak saydamlıktan uzak değildir. Onda bazen bir an için diğer tarafta bulunan parlak şeyi tüm açıklığıyla görebileceğimiz bir tarzda ışık ve gölgeler esrarlı bir biçimde dolaşmaktadır." (*Tanrı'nın Gölgesi*)

1 Aslında Pascal'ın ünlü bahsi veya Pascal'ın sefih insana teklif ettiği bahis çıkar gütmeyen bir bahis değildir, bir kumarbazın bahse girmesidir. Eğer sefih insan "İsa" üzerine oynarsa, Tanrı'nın var olması üzerine para yatırırsa, Tanrı var olduğu takdirde, ebedi hayatı ve ebedi mutluluğu kazanacaktır. Ve kaybedeceği şey sadece, bugünkü hayatının sefil zevkleri olacaktır. Sonsuz olan bu mümkün kazanç göz önüne alınırsa yatırılan şey önemsizdir. Ancak bu kanıt Tanrı'nın bu bahsi kabul etmesine bağlıdır. Eğer Tanrı onunla bu bahse girmemişse, Etienne Souriau bu sefih insanın bir deli gibi olacağını söylemektedir: "O suda akan bir yaprağın bir çakıl tanesinin iki yanında tereddüt ettiğini görmektedir. Ve kendine şöyle demektedir: Rotschild'le bir milyona bahse girerim ki yaprak bu çakıl tanesinin sağından geçecektir". Yaprak sağdan geçmektedir ve deli kendi kendine "Bir milyon kazandım!" demektedir. Deliliği nerededir? Milyonun var olmamasında değil, Rotschild'in bu bahsi kabul etmemiş olmasındadır.

A N A F İ K İ R L E R

Tanrıcilık, kusursuz bir kişi olarak tasarlanan aşkın, her şeye gücü yeten, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını ileri sürer. Olumsal dünyanın zorunlu nedeni, dünyanın düzenini ve özellikle evrimini (Çünkü zamanla dünyada bir gelişme meydana gelmiştir) açıklayan inayet olarak kendisine başvurulmuş bu Tanrı, *tanrıtanımazlarca* inkar edilir ve *bilinemezçiler* tarafından ise tasdik edilmez. Tanrıtanımaz, inayetin karşısına dünyada kötünün bir ayıp meydana getiren bilmeceyi gerçekliğini koyar. Aslında iki türlü tanrıtanımazcılık vardır: Tanrı "kanıtları"nı, tanrıci akıl yürütmeleri çürüttüğü iddiasında olan klasik tanrıtanımazcılık ve Tanrı'yı akla aykırı bir varsayım olarak değil de insanın özgürlüğüne engel olan ahlak-dışı bir rakip olarak reddeden daha çağdaş bir tanrıtanımazcılık. Nietzsche, hem "Tanrı'nın ölümü"nü hem üstün-insanın ortaya çıkışını ilan eder. Güçlü ve özgür insan, "neyse o olmak", kendini tam olarak gerçekleştirmek için bir efendinin ve yargıcın hayaletini reddeder.

Panteistler için Tanrı, aşkın bir efendi değildir, doğaya içkindir. Kelimenin gerçek anlamında "her şeyin Tanrı olduğu"nu ileri süren panteizm, Tanrı'yla evreni birbirinden ayırmayı reddeder. Bu ise, gerek bir mistisizm (Sadece Tanrı gerçektir, evren ancak bir hayaldir), gerekse basit olarak kılık değiştirmiş bir tanrıtanımazcılık (Sadece evren gerçektir, Tanrı kelimesi, evrenin üzerine konulmuş bir etiketten başka bir şey değildir) anlamına gelebilir. XIX. yüzyılın ve XX. yüzyılın ilk yarısının akılcı filozofları (Lagneau, Brunschvicg, Alain), Tanrı'yı bir başka biçimde tasarlamaktadırlar. Onlara göre Tanrı, *değerdir*; olan değil olması gerektir; bir varlık değil, bir taleptir. Var olmak Tanrı için bir çeşit kirlenme olacaktır. Tanrı'nın tanrısallığını korumak için varlığından vazgeçmek gerekir.

Filozofların ve bilim adamlarının Tanrı'sının karşısına bir akıl yürütmeyle, kanıtlamayla değil, kutsal kitapta (*Kitab-ı Mukaddes* veya *Kur'an* veya *Vedalar*) kendini açığa vuran bir habere inanma, güvenme fiili ile ortaya konan imanın Tanrı'sını yerleştirmek uygundur.

Tanrı'ya *bahisle*, ama tam olarak Pascal'ın bahsiyle değil de anlamın anlamsızlığa karşı bahsiyle de ulaşılabilir (Pascal'ın bahsini bozan şey, altında gizlenen -yokluk, hiçlik değil-, cehennem korkusudur). Père Valensin şöyle demektedir: "Tanrı'nın var olmadığına dair elimde bir kanıt olsa bile ona inanmış olmaktan ötürü üzüntü duymam. Ona inanarak kendimi yücelttiğimi düşünürüm. Eğer Evren aptalca bir şeyse onun için ne yazık! Tanrı'nın var olduğunu düşünmüş olmamdan ötürü hatanın bende değil, var olmamasından ötürü Tanrı'da olduğunu düşünürüm."

YORUMLAMA METİNLERİ

Freud'a göre dinsel yanılğı

Freud, 1927 yılında, Amerika'lı bir hekimden dinle ilgili bir mektup almıştır. Aşağıda bu mektubu ve Freud'un onunla ilgili olarak teklif ettiği ilginç analizi bulacaksınız.

"Size bu mektubu X üniversitesinde tıp tahsilimi bitirdiğim yıl başıma gelen bir olayı anlatmak için yazıyorum(...) Bir öğleden sonra yaşlı bir kadının cesedi getirildiği ve otopsi masası üzerine yatırıldığı sırada otopsi salonundaydım. Bu kadının o kadar tatlı, o kadar hoş bir yüzü (*this sweet faced woman*) vardı ki çok etkilendim. Şimşek gibi aklıma şu fikir geldi: Hayır, Tanrı yok! Eğer bir Tanrı olsaydı bu kadar sevimli bir kadının (*this dear old woman*) otopsi salonuna getirilmesine izin vermezdi.

O öğleden sonra evime döndüğümde, otopsi salonunda görmüş olduğum manzaranın etkisi altında, artık bir daha kiliseye gitmemeye karar verdim. Zaten daha önceden de Hristiyanlığın öğretilerinden şüphe ediyordum.

Ancak bütün bunları zihnimden geçirdiğim sırada bir ses, kararım üzerinde olgun bir biçimde tekrar düşünmem gerektiğini söyleyen bir ses, ruhuma hitap etti.

Sonraki yıllarda Tanrı ruhuma *Kitab-ı Mukaddes*'in Tanrı'nın sözü olduğunu, İsa hakkında öğretilen her şeyin doğru olduğunu ve İsa'nın bizim tek ümidimiz olduğunu açık olarak gösterdi.

Bir hekim ve kardeşiniz olarak sizden düşüncelerinizi bu önemli konu üzerine yöneltmenizi rica ediyorum ve sizi temin ederim ki eğer ruhunuzu kendisine tamamen açarak bu konuyla meşgul olursanız Tanrı bana ve daha birçoklarına yaptığı gibi sizin ruhunuza da doğruyu gösterecektir."

Bu hekim benim için büyük bir istekle Tanrı'ya dua ettiğini ve O'ndan bana inanma iradesi, gerçek iman vermesini istediğini belirtiyordu.

Bu duaları yerine gelmedi. Bununla birlikte meslektaşımın başına gelmiş olan bu olay üzerinde düşünmemizi gerektirmektedir. Onunla ilgili olarak duygusal motiflere dayanan bir yorumlama yapmaya çalışmanın daha iyi olacağı düşüncesindeyim. Çünkü bu olay kendisi bakımından

şaşırtıcı, ancak mantıksal açıdan özellikle iyi temellendirilmemiş bir olaydır. Çünkü Tanrı'nın sevimli yüz hatları olan yaşlı bir kadının cesedinin bir otopsi masası üzerindeki varlığından başka bir çok vahşice şeyin meydana gelmesine izin verdiğini hepimiz biliyoruz. Bu her zaman böyle olmuştur ve Amerikalı meslektaşımın eğitimini bitirdiği sırada da başka türlü olması mümkün değildi. Bu mesleğe yeni başlayan hekim, bütün bu olumsuzluklar hakkında hiçbir şeyi bilmeyecek ölçüde dünyadan habersiz olamazdı. O zaman Tanrı'ya karşı başkaldırması, neden tam da otopsi salonunda duymuş olduğu o duygu vesilesiyle ortaya çıkmıştır? İnsanların iç olaylarını ve eylemlerini analitik olarak göz önüne almaya alışık biri için bu olayın açıklamasını fazla uzaklarda aramaya gerek yoktur. Bu açıklama o kadar yakınlarda bulunmaktaydı ki birdenbire belleğime sızıverdi. Bir tartışma sırasında, dindar meslektaşımın mektubundan söz ederken, orada bulunanlara onun yaşlı kadının cesedindeki yüzünün kendisine annesini hatırlattığını bana yazmış olduğunu söyleyiverdim. Ancak onun mektubunda bu ifade yoktu, zaten onun mektupta olmasının imkansız olduğunu da kavrayabiliriz. Fakat genç meslektaşımın yaşlı kadını ifade etmek için kullandığı şefkat dolu kelimelerin (*sweet faced, dear old woman*) etkisi altında zorunlu olarak aklımıza bu açıklama gelmektedir. O halde bu genç hekimin yargı zayıflığının sorumlusu olarak annesinin hatırasının onda uyandırdığı duyguyu gösterebiliriz. Eğer psikanalizin tanık olarak çok uzağa gitmesizin açıklanması mümkün olan ufak ayrıntıları yardımına çağırma yönündeki kötü alışkanlığından kendimizi kurtaramamışsak ayrıca meslektaşımın daha sonra bana hekim ve kardeş (*brother physician*) olarak hitap etmesiyle ilgili ayrıntıyı da hatırlayabiliriz.

Olayları şöyle tasarlayabiliriz: Genç adama annesini hatırlatan bir kadının çıplak (veya biraz sonra çıplak hale gelecek) vücudunu görmesi onda Oedipus kompleksinden kaynaklanan anne nostaljisini, hemen arkasından babasına başkaldırmasının tamamlayıcı bir parçası olarak kendisine eşlik edeceği nostaljiyi uyandırmıştır. Baba ve Tanrı onda henüz birbirlerinden çok uzağa konulmamıştır. Babasını ortadan kaldırma isteği Tanrı'nın varlığından şüphe

etme görüntüsü altında bilinçli hale gelebilir ve anneyle ilgili nesneye uygulanan kötü muamelelerin tahrik ettiği incinmeyle aklın gözünde kendisini meşrulaştırmaya çalışabilir. Dinsel alana aktarılmış yeni itki Oedipus durumunun devamından başka bir şey değildir ve bundan dolayı da onunla aynı kaderi paylaşmaktadır: Güçlü bir karşı-akıma yenilmektedir. Çatışma sırasında yer değiştirme düzeyi devam etmemektedir. Amacı Tanrı'yı haklı çıkarmak olan kanıtlar söz konusu değildir. Tanrı'nın hangi şüphe götürmez işaretlerle şüphe eden kişiye varlığını kanıtladığı da söylenmemektedir. Çatışma hallüsinasyonlu bir psikoz biçimi altında cereyan ediyor gibi görünmektedir. Şüpheliyi

Tanrı'ya direnmekten vazgeçirmek için iç sesler kendilerini duyurmaktadır. Çatışmanın sonucu yine dinsel planda kendini ortaya koymaktadır. Bu sonuç Oedipus kompleksinin kaderi tarafından önceden belirlenmiştir. O, baba Tanrı'nın iradesine tam bir boyun eğmeden ibarettir. Genç adam mümin olmuştur. Dinsel bir olay yaşamış, bir değişim geçirmiştir.

Bütün bunlar o kadar basit ve açıktır ki bu durumun anlaşılmasının, bir insanın dine dönme psikolojisinde öne doğru atılan önemli bir adım olup olmadığını sormaktan kendimizi alamıyoruz.

Freud, *Bir Yanılığın Geleceği*

Tanrı probleminin çağdaş bir biçimde ortaya konulması

Evren bir makine değildir. Evren evrim içinde olan, geriye döndürülemez bir süreçtir ve örneğin on milyar yıl önce evren henüz içinde biraz helyumun bulunduğu bir hidrojen bulutu iken, galaksiler daha yeni oluşmakta iken varlığını farz edeceğimiz bir zeka, evrende bu zamandan yedi milyar yıl sonra, zamanımızdan üç milyar yıl önce ortaya çıkacak olan genlerle ilgili yasanın varlığını tahmin edemezdi -tabii eğer bu yasayı kendisi icat etmemişse, eğer yaratıcı bir zeka değilse- Zamanımızdan üç milyar yıl önce tek hücreli mikro-organizmaların genetik mesajlarını tamamen bilen bir zekanın kendisi de bu ilk genetik mesajlardan daha sonra aslanın, zürafanın, insanın yapısını yönetecek olan yasaları tahmin edemezdi -tabii yine eğer onları kendisi icat etmemişse, yani yine eğer kendisi yaratıcı bir zeka değilse-. Bugün bize kendini kabul ettiren evrimci bakış açısı içinde geçmiş ve gelecek, evren tarihinin hiçbir anında içinde bulunulan anla bir simetri içinde olmamışlardır. Çünkü gelecek yeni biçimler bakımından her zaman geçmişten daha zengindir ve geleceği geçmişten çıkarmak mümkün değildir, bunun nedeni çok basit olarak geleceğin ne fiilen ne bir imkan olarak geçmişin kendisinde içerilmiş bulunmasıdır.

XX. yüzyılın içinde bulunduğumuz bu ikinci yarısında, o halde, Tanrı'nın varlığı problemi şu şekilde ortaya konmaktadır:

Dünya evrim içinde olan, epigenetik, sürekli yeni biçim kazanan bir sistemdir.

Dünya hiçbir durumu ile ilgili olarak kendisinde meydana gelen ve kendisini daha yüksek bir bileşim derecesine götüren bu yeni biçim kazanmalarını tek başına, sadece kendisiyle açıklayamaz.

Evrenin ilk başlangıcı problemini bir kenara bıraksak bile evren, hiçbir kendisinden önce gelen tarafından açıklanması mümkün olmayan bir dizi varlık başlangıçlarından oluşmaktadır. Evrende önce gelen, sonra geleni açıklamaktadır, çünkü zaman içinde yeni biçimler ortaya çıkmaktadır.

O halde evrenin kendi üzerine kapalı ve kendine yeterli bir sistem olmadığını kabul etmemiz gerekir. Onun sürekli olarak yaratıcı yeni biçimler aldığını kabul etmemiz gerekir. Dünyada meydana gelen, ama dünyanın kendisi olmayan bu yeni biçim kazanmaların kaynağına "Tanrı" diyebiliriz.

Eğer "Tanrı" kelimesinden hoşlanmıyorsak bir başka kelimeyi seçebiliriz. Bunun hiçbir önemi yoktur. Aristoteles'in yaptığı gibi duygusal bir içeriği olmayan daha soyut bir terimi kabul edebiliriz. Ancak durum değişmez: Nesnel olarak yaratıcı evrimi, yani deneysel olarak milyarlarca yıldan beri kendini gösteren evrimi kabul etmemiz durumunda evreni kendimizle çelişkiye düşmeksizin kendi başına ele alamayız. O, tek varlık veya mutlak anlamda varlık olamaz. Tanrıtanımazcılık evrenin kendi kendisine yettiğini ve dışardan herhangi bir biçimlendirme almadığını,

çünkü tanımı gereği onun var olanın bütünü olduğunu ileri süren bir felsefedir. Empedokles'in 17. fragmanının söylediği gibi "O, tek varlık olduğuna göre büyümesini nereden alacaktır?"

O halde tanrıtanımazcılığın düşünülebilir olması için evrenin dışarıdan herhangi bir gerçek yeni biçimlendirme almayan, gerçekten geriye döndürülemez bir evrim içinde olması mümkün olmayan, kendisinde bir azalmanın olması da mümkün olmayan ezeli-ebedi bir sistem olması gerekir. Parmenides'ten sonra Empedokles bunu da söylemişti: "Varlık olduğuna göre evren, ortadan kalkamaz."

Ama özellikle de deneysel bilimlere bize evrenin sürekli yeni biçimler almakta olan bir sistem olduğunu ve fizik, biyolojik veya entelektüel bir sistemde artık yeni biçim kazanmalarının olmadığı durumda sistemin bozulmaya, ayrışmaya, çözülmeye ve sonunda yok olmaya doğru gittiğini göstermektedirler.

O halde tanrıtanımazcılık devamlı olarak meydana gelmekte olan oluşum ve yaratımı inkar etmeye çalışmakta-

dır ve bunu da ısrarla yapmaktadır. Çünkü o oluşmakta olan bir dünyayı düşünmekten acizdir. Ona sabit veya döngüsel bir dünya gerekmektedir. Tanımı gereği evren demek olan Varlık'ın çoğalma veya azalmayı içinde bulundurmaması gerekmektedir.

Tanrıtanımazcılığın mümkün olması için oluşmakta olan yaratımın var olmaması gerekir. Her şeyin ezeli-ebedi ve yaratılmamış olduğu varsayılan bir doğanın içinde ezeli-ebedi olarak bize verilmiş olması gerekir. Tanrıtanımazcılık gerçekleşmekte olan bir evrim olayını kabul edemez. O mümkün olan bütün araçlarla bu olguyu inkar etmeye veya saklamaya çalışacaktır. Ancak buna gitgide daha az muvaffak olacaktır, çünkü bugün yaratımın tarihiyle ilgili olarak elimizde bulunan bilgi parlak bir şekilde bu yenilenmeyi, bu sürekli olarak önceden görülemez olan yeniliğin ortaya çıkışını göstermektedir.

Claude Tresmontant, *Tanrıtanımazcılığın problemleri*

Bütün dinlerde temel olan dua, bencil bir dilekle karıştırılmamalıdır. Onu amacı Tanrı'yı egemenliği altına almak, duaların gücüyle Tanrı'yı zincire vurmak olan bir büyü eylemi olarak görmek, küfür, Tanrı'ya hakarettir. Gerçek dua, dua edenin Tanrı'dan kendisine O'nun iradesini kabul etme cesaretini vermesinden başka bir şey istemediği duadır. "İrâden yerine gelsin!" İşte dindar insanın Yaratıcı'sından dilediği şey budur.

■ Üstte: Lübnan'da, Varze'de Birlik Kilisesi Rahibeleri

■ Alt sağda: Paris'te Ömer camiindeki Müslümanlar

■ Alt solda: Tayland'lı Buda rahipleri

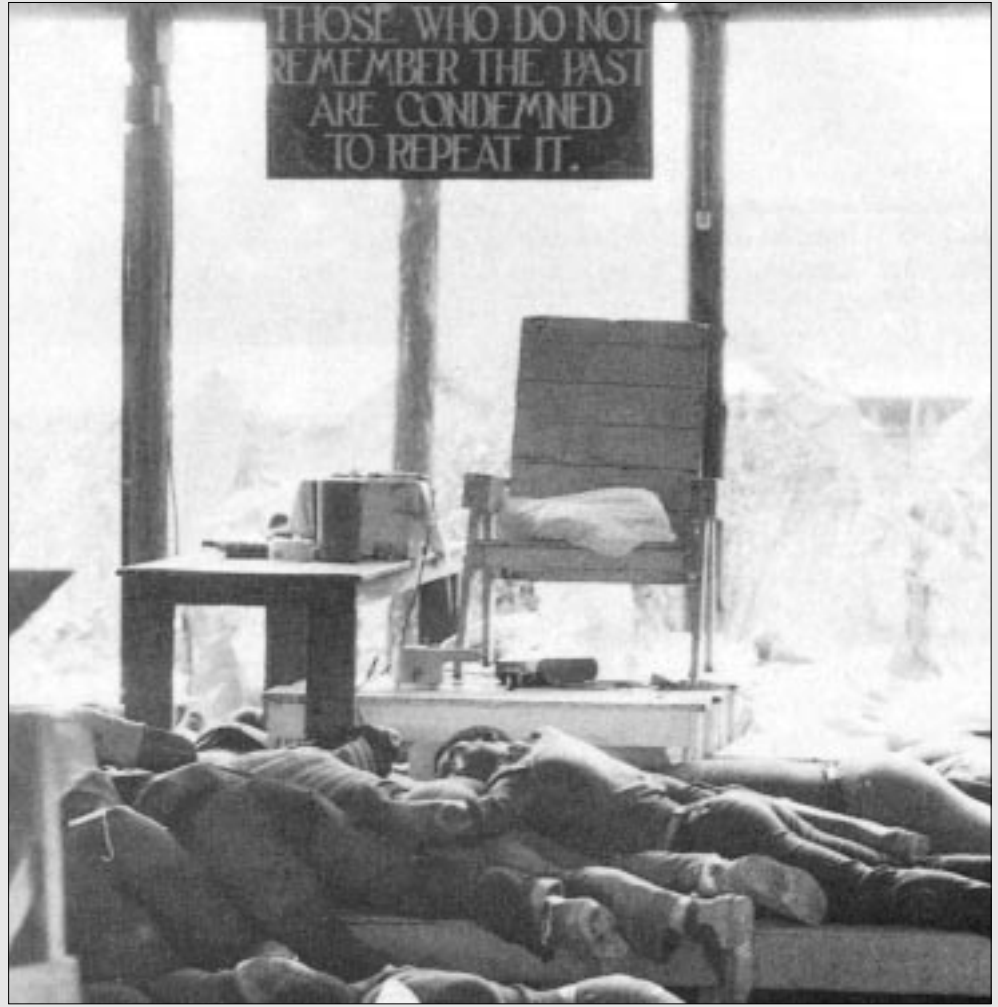


Tanrı problemi

Dinsel inanç tehlikeli sapmalar gösterebilir. Bu durumlarda din denetimsiz içtepilere boyun eğmenin aracından başka bir şey değildir. Dinsel bağnazlık insanın yakınına karşı sevgisi yerine nefreti geçirir. Bu nefretin bahanesi, diğerinin bir başka dini benimsemiş olmasıdır. Yoldan çıkmış dinsel kılavuzlara gösterilen kör itaat bazen her türlü eleştiri zihniyetini ortadan kaldırmış ve Guyana'da Jonestown kentinde 1978'deki toplu intihar olayı gibi sapık eylemlere yol açmıştır. 1209 yılında Papa III. Innocent Albigeois diye adlandırılan Kathar'lara (cathare) karşı bir haclı seferini emreder. Kathar'lar dünyayı iki ilkenin, iyi ve kötünün yönettiğini söyleyen manikeistlerdi ve en yüksek ölçüde iyi olan bir Tanrı'ya inanan Hristiyanlar bu rakip mezhebin varlığını kabul edemezlerdi. Kathar'lar bugün ancak harabeleri kalmış olan Montségur'daki tahkim edilmiş şatolarının 1244 yılında ele geçirilmesinden sonra ortadan kalktılar.

■ Yukarıda: 20 Kasım 1978'de Guyana'nın Jonestown şehrinde "Halkın Tapınağı" mezhebinin 400 üyesinin toplu halde intihar etmeleri

■ Aşağıda: 16 Mart 1244'te Montségur Kathar'larının Montségur şatosunun dibinde diri diri yakılmaları (XIX. yüzyıl gravürü)



İNSAN FELSEFESİ
(FELSEFİ ANTROPOLOJİ)

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

Felsefe ve antropoloji: İnsanın geleceği problemi

İnsan, canlılar dünyası içinde olağanüstü, tamamen özel bir varlıktır. Bu, her şeyden önce, **onun kendi doğasını sorgulayan ve kendisini tartışma konusu yapan** bir varlık olması olgusunda kendisini gösterir. İnsan, bir yandan diğer hayvanlar gibi bir hayvandır. Memelilerin bütün biyolojik özelliklerine sahiptir. Onların evrimlerinin -hiç olmazsa şimdilik- son aşamasını temsil eder. Ama öte yandan bütün hayvanlardan -ve anlaşıldığına göre ta baştan bu yana- köklü bir biçimde ayrılır. O, **teknisyen**, alet yapan **bir hayvandır**: Bu (belki birkaç yüz bin yıl öncesine geri giden) eski paleolitik dönemin kaba bir biçimde yontulmuş (bıçak olarak kullanılan) iri çakmak taşlarından çağdaş sanayiinin en son zamanlarındaki harikalarına kadar insan türünün evrensel bir göstergesidir. O, **konusan**, işaretler yapan **bir hayvandır**. Bütün ilkel toplulukların (Örneğin Avustralya'da yontma taş devrinde donup kalmış olan yerli topluluklar vardır) bir dili vardır. Tarih öncesi insanlar mağaralarının duvarları üstünde bize desenler, resimler bırakmışlardır. O, **kurallara itaat eden**, izin verilenle yasaklanan şey arasında ayırım yapan **toplumsal bir hayvandır**. Öte yandan bu üçlü özelliğin, insanla hayvan arasında kesin bir kesinti meydana getiremeyeceği de doğrudur. Teknik, dil, ortama uymanın mükemmelleşmiş araçlarından başka bir şey değildirler; onlar hayatın hizmetinde olan araçlardır. Sonuçta hayvanlar aletler yapmasalar da onları kullanmaktadırlar (Şempanzeler büyük bir ustalıkla değnekten yararlanmaktadırlar). Arılar, özel "danslar"la yiyeceklerin bulunduğu yönü işaret ederek kendi aralarında iletişimde bulunuyor gibi görünmektedirler. Arılar, karıncalar, beyaz karıncalar insanlar gibi örgütlenmiş toplumlarda yaşamaktadırlar. Bununla birlikte toplumsal kuralın hayvanlar dünyasında doğal bir yasa olmasına karşılık (O, içgüdüsel bir zorunlulukla kendini kabul ettirir gibi görünmektedir) ister Bergson'un düşündüğü gibi bencil zekanın toplumsal içgüdü'nün talebine karşı çıkmasından ötürü olsun, ister insani kuralların bir başka kaynağa sahip olmalarından olsun, kuralların sürekli olarak ihlal edildiği insan toplumlarında durum farklıdır.

Ancak insanla hayvan arasındaki temel fark, bize göre, başka bir yerde yatmaktadır: İnsan, **çıkarcı gütmeyen davranışlarda** bulunabilmesi bakımından biyolojik bir varlık olmaktan çıkmaktadır. Anatole France, "Bay Bergeret'nin köpeği yenebilir olmayan göğün mavisine hiçbir zaman bakmazdı" diye yazmıştır. Bilimlerin kaynağını teknikte, güzel sanatların kaynağını büyü pratiklerinde aramamız gerekse bile tarihin belli bir anında bilim ve sanat kendilerini doğurmuş olan biyolojik ihtiyaçlardan sıyrılmışlardır. Sanatın her türlü faydacı kaygının dışında güzeli hedeflemesine paralel olarak, bilim de doğrunun araştırılması olmuştur. Böylece insan bize biyolojik bir organizma olarak görünmekten çıkmakta, kendini bir ruh olarak ortaya koymaktadır. Çıkar gütmeyen bilgiye sahip olabilen insan, dünyada çıkar gütmeyen bir **sevgi** gösterebilen de tek varlıktır. Bütün memelilerin dışısı şüphesiz çocuklarına sevgi göstermektedir, cinsel çekicilik bütün türlerde mevcuttur. Ama insan dünya üzerinde ailesel veya cinsel, içgüdüsel duyguların sınırlı alanı dışında **özgecil bir davranış, saf bir sevgi davranışı** göstermeye muktedir tek varlıktır. Öl-

*Şüphesiz
bir hayvan olan...*

*...ama çıkar gütmeyen
davranışlarda bulunma
yetisine sahip
tek varlık olan insan*

*Cinsel birleşme
ve ölümün
merasimleştirilmesi*

mekte olan düşmanına su veren asker, yaralı bir kuşu yerden kaldıran ve eli içinde ısıtan yoldan geçen biri, biyolojik olarak tasavvur edilmesi mümkün olmayan eylemler yapmaktadırlar.

Ve eğer insan bir yandan en mükemmel anlamda teknisyen bir hayvansa, öte yandan Pierre Lecomte du Noüy'ün söylediği gibi "**faydasız eylemler yapma ihtiyacı duyan**" da tek varlıktır. Bütün hayvan türlerinde, cinsel birleşme ve ölümün tamamen biyolojik olaylar olmalarına karşılık insan, en uzak tarih-öncesinden bu yana evlenme ve ölüm törenleri yapmaktadır. Cinsel birleşme son derece karmaşık bir toplumsal ritüel tarafından çevrelenmiştir. Bu toplumsal ritüelin bir uygarlıktan diğerine çok değişen biçimleri onun her zaman var olan ve insanı şaşırtıcı nitelikte olan nedensizliğini daha da iyi bir biçimde göstermektedir. Evlenme ve ölümle ilgili seremoniler de aynı anlama sahip görünmektedirler. Lecomte de Noüy, *İnsanın Saygınlığı* adlı eserinde şöyle yazmaktadır: "Evlilik seremonisinin insanın hayvanca çiftleşmeye karşı çıkışının bir ifadesi, salgı bezlerinin köleliğine karşı dile getirilmemiş bir başkaldırı olup olmadığını kendimize sorabiliriz." Aynı şekilde o kadar yaygın olan ve biyolojik olarak o kadar tuhaf olan, şatafatlı olmasa da, dendiği gibi, "yoluna yordamına uygun" gömme törenleri, insanın halk diliyle "bir köpek gibi toprağa atılmak" istemediğini göstermektedir. Böylece insanla hayvanın akrabalığının en büyük bir açıklıkla kendini gösterdiği alanın kendisinde insan bu akrabalığı güçlü bir biçimde reddetmektedir.

1. İnsanın dinsel yorumu ve materyalist saldırı

Tanrı'nın yaratımı

İnsan, çok erkenden, kendine özgünlüğünün, özel saygınlığının bilincine varmış görünmektedir. **Onun dinsel dünya görüşünde dile getirdiği, bu saygınlıktır.** Bu görüşe göre insan, geçici bir süre için tesadüfen yeryüzünde ortaya çıkmış bir varlık değildir. Her şey gücü yeten ve mükemmel olan Tanrı onu kendi imgesine göre yaratmıştır. Tanrı onu **özgür**, yani Tanrı'ya yönelme, Tanrı'nın örneği olduğu ruhsal mükemmelliğe yaklaşma veya bunun tersine, isteyerek Tanrı'dan yüz çevirme gücüne sahip olarak yaratmıştır. Tanrı onu **ölümsüz yaratmış**, ona yeryüzündeki kısa kalışının hazırlayıcı bir "sınav" olacağı ruhsal bir gelecek vaat etmiştir. Dinsel görüş bir yandan insanı **alçaltmaktadır**, çünkü onu kendisini yargılayacak, ebedi olarak cezalandıracak veya ödüllendirecek bir Varlık'ın yaratığı kılmaktadır. Ama öte yandan dinsel görüşte insan **yüceltilmektedir**, çünkü insan sonsuz ve mükemmel olan Tanrı'nın imgesine göre yaratılmıştır, bir ruha sahiptir, ölümsüz ve özgürdür. İnsanla hayvan arasında aşılamaz bir uçurum vardır. Aslında "insanın geleceği" kavramının kendisi özel olarak dinsel bakış açısıyla ilişkili gibi görünmektedir. Bir gelecekte söz etmek, erekselliğe yer vermek, insanın dünya üzerinde amaçsız, nedensiz olarak bulunmadığını kabul etmektir. Aynı zamanda o, insanın önünde anlam dolu bir geleceğin bulunduğunu kabul etmektir. İnsanın ölümsüz ruhu bir başka dünyada Tanrı'ya kavuşmak, bu dünyada gerek dualar, gerekse eylemlerle onu yüceltmek için yapılmıştır.

Dinsel bakış açısının ana hatlarında (Bergson "temel sezgisinde" diyecekti) çeşitli geleneklerde ve tarih boyunca kendine benzer olduğu görülmektedir. Bununla birlikte o bazen çok safça, "insani, fazla insani" bir çerçeveye içinde takdim edilmiştir. Jean Guilton'un

sevdiği ifadeyle söylemek gerekirse, dinin "ruhu" kendini saf ve fazla aydınlanmamış çağların zihniyetiyle uzlaşma içinde bulmuştur. Voltaire, "Tanrı'nın insanı kendi imgesine göre yaratmış olduğu söylenir. İnsan da O'na aynı şekilde karşılık vermiştir" der. Ortaçağ'da müminler kendilerine çok yakın, bir yargıca benzeyen, bütün eylemlerimizi gözetleyen ve hemen hemen hiçbir esrarlı yanı olmayan bir Tanrı tasavvur etmekteydiler. Buna göre yaratıkların efendisi olan insan bu Yargıç'ın bakışları altında merkezinde kendisi olmak üzere yaratılmış bir dünyada oturmaktaydılar.

Bilimsel bilgilerdeki ilerleme, Rönesans'tan itibaren bu zihniyeti yıkacak ve o kadar çok sayıda inanan kuşaklar boyunca "insanbiçimci" bir zihniyetle birlikte bulunan dinin kendisini tartışma konusu yapacaktır.

1. XVI. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadarki dönemde, özellikle astronomi alanında yapılan **büyük keşifler**, Ortaçağ zihniyetini alt üst etmiştir. Ferdinand Alquié şöyle yazmaktadır: Ortaçağ'ın insanları, dünya üzerinde "bir gün kendilerine hesap sorması gerekecek iyi kalpli bir derebeyin toprağı üzerine yerleşmiş gibi yaşamaktaydılar(...). Bilim dünyanın tarihsel, coğrafi, astronomik imgesinin genişlemesiyle bu ayrıcalıklı duruma son verdi. Tüm uygarlıkların kendisinden haberi olmadığı, geniş kıtaların kendisini bilmedikleri, nihayet insanın, üzerine yaratımın merkezindeymiş gibi yerleştirildiğini düşündüğü bu dünyanın boşlukta hareket eden ve hiçbir ayrıcalığı olmayan bir gezegenden başka bir şey olmadığı ortaya çıktığında insanlar nasıl aynı kararlılıkla İsa'nın görünmez varlığına ve yakında geri döneceğine inanabilirlerdi?"

Yermerkezciliğin
yanılgısı

Bu noktada, Galile tarafından doğrulanan **kopernikçi keşiflerin** öneminin ne denli büyük olduğu anlaşılmaktadır. Eğer Galile, Katolik Kilisesi tarafından mahkum edildiyse bunun nedeni, sadece yorumla ilgili bir mesele değildir, onun *Kitab-ı Mukaddes*'in güneşin hareketiyle ilgili pasajlarının geleneksel ve açık yorumundan uzaklaşmış olmasıdır. Özellikle de insanın ikamet yerinin, onun geleceğinin ilk eylemini oluşturan sınavdan geçme yeri olan dünyanın bundan böyle sadece diğer gezegenler arasında bir gezegen olması, evrenin sonsuz büyüklüğü içinde kaybolmuş bir toz zerresinden başka bir şey olmaması nedeniyledir. Pascal, bu tür keşiflerin sonucunda insanın duymuş olduğu terk edilmiş duygusunun en keskin bir biçimde bilincine varmıştır: "Bu uzayların ebedi sessizliği beni dehşete düşürüyor." Bundan sonra Tanrı daha esrarlı, insana daha uzakta görünmektedir. Kalbimiz onun varlığını talep etmeye devam etmektedir, ama o aklımızla kavranılmaz görünmektedir.

2. XIX. yüzyılda **evrim kuramı**, insanla hayvan arasındaki uçurumu kapatmış gibi görünmektedir. İnsan, birbirini izleyen canlı türlerin uğradıkları yavaş değişimler sonucunda ortaya çıkmış "evrimleşmiş bir hayvan"dan başka bir şey değildir. İnsan Tanrı'nın imgesine göre yaratılmış o, varlıkların efendisi olmaktan çıkmış, maymunun bir akrabası, Jean Rostand'ın sözünü ettiği "salyangozun uzak torunu" olmuştur. İnsanın kökeni üzerine tarih-öncesinin verileri bu alanda daha da rahatsız edici kesinlikler sağlamaktadır. Üst paleolitik dönemin insanları -Cro-Magnon, Grimaldi veya Chancelade ırkı- (bizimkine benzer olan) 1500 santimetre küplük beyin hacimleri, büyüsel ve dinsel ayinleri, mağara duvarlarına çizmiş oldukları resimleri, teknikleriyle bizim kadar günümüz maymunlarına uzaktırlar. Ama öne doğru fırlamış yüzü, güçlü bir kemik çıkıntısının altında bulunan göz çukurları, güçlü alt ve üst çene kemikleri, olmayan çenesiyle açık bir biçimde maymuna benzer bir görüntü çizen Neanderthal insan için aynı şeyi söyleyemeyiz. Beyin hacmi ba-

Maymunun
kuzeni olan insan

zen 1000 santimetre küpün altında, maymunu çizgileri -alın ve çene yokluğu, basık kafatası- son derece belirgin olan aşağı paleolitik dönem insanı, Java insanı, Pekin insanı, günümüz insanı ile büyük insansı maymunlarla ortak bir kökene çok yakın bir aşamayı teşkil etmektedir. Şimdi Java insanının ölümsüz bir ruha ve ruhsal bir geleceğe sahip olduğunu söyleyecek miyiz? Eğer günümüz insanı, uzun bir tarih ve birçok aşama sonucunda bir hayvan türünden çıkmışsa insanla kendisinden çıkmış olduğu türler arasında yalnızca bir **karmaşıklık farkı** olduğunu kabul etme yönünde güçlü bir arzu ortaya çıkacaktır. Üstelik bu farklılık da ancak ara aşamaları bilmediğimiz ölçüde bize kökten görünen bir farklılıktır. O halde XIX. yüzyılda evrim kuramının doğurmuş olduğu tartışmalar bizi şaşırtmayacaktır. Tanrıtanımaz, materyalizmin kendisini bir savaş aleti yapmasına karşılık bütün spiritüalizmler evrim kuramına olumsuz bir gözle bakmışlardır.

Ruhun varlığı yanılgısı

3. Sonuçlarını yüzeysel olarak inceleyen biri için **çağdaş antropoloji** de insanı eskiden övündüğü özel durumu ve saygın konumundan alaşağı etmiş gibi görünmektedir. **Nörofizyoloji**deki ilerlemeler "ruh"un organizmaya sıkı sıkıya bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Ruh hastalıklarının incelenmesi, örneğin dil bozukluklarının, konuşma yitiminin incelenmesi, beyinde bazı yerleşmelerin var olduğunu ortaya koymuştur. Sözlü dil beyinde üçüncü ön sol kıvrıma bağlıdır; görme, işitme, dokunma ile ilgili hatıralar oldukça iyi belirlenmiş ruhsal-duyumsal bölgelerle ilişkilidir. Coşkularımız, öfkelenmelerimiz, aşklarımız, içsalgı bezlerinin salgılamalarına bağlıdır. Kendi payına **sosyoloji** de bize fikir ve davranışlarımızın almış olduğumuz eğitim, içinde yaşadığımız çevre, ait olduğumuz toplumsal sınıf tarafından belirlendiğini öğretmektedir. Nihayet **psikanaliz**, genellikle **bilinç-dışı** olarak kaldıkları ölçüde bizi daha da fazla belirleyen etkenlerin kölesi olduğumuzu göstermektedir. Bilinçli nedenlerle eylemde bulunduğumuzu düşünüyoruz, oysa farkında olmaksızın bizi harekete geçiren, içgüdü ve tutkular planına ait gizli motivasyonlardır. Görünüşte çok yüce olan şu dinsel yönelim aslında bastırılmış cinsel bir tutkunun eseridir. Şu şefkat, alçak gönüllülük davranışı gerçekte mazoşist bir boyun eğme ihtiyacına geri götürülebilir vb.

Kısaca kopernikçi kuramın, insanı, dev ve kavranılamaz bir evrenin içine atmasına karşılık, evrimci ve psikanalizci kuramlar ona kendisinden o kadar gurur duyduğu bu "akıl"ın hayvansal ve tamamen içgüdüsel kökenlerini göstermektedir.

Buradan **basit materyalizmin** doğru olduğu sonucuna mı geçmeliyiz? Böyle bir bakış açısı içinde insanın ne ruhu, ne özgürlüğü vardır, ne de o ruhsal bir yeteneğe sahiptir. İnsan içgüdülerinin, içinde yaşadığı koşulların oyuncağıdır. Spinoza'nın diliyle söylersek, o sadece "doğanın bir parçası"dır. Organik kimyanın kör mekanizmalarının en son ürünü, sonu olmayan neden-eserler zincirinin basit sonucu olan insanın hiçbir geleceği yoktur.

2. Materyalizmin eleştirisi

Materyalist kuramı yalanlayan, kendisidir

Ancak tartışma, materyalist kanıtlarla kesin sonuca bağlanmaktan uzaktır. Çünkü her şeyden önce materyalizmin kendisi bir kanıtlar bütünü, bir felsefe, yani insanın ruhsal etkinliğinin bir ürünü olarak kendini ortaya koymaktadır. Psikolog Delacroix, "ruhun bir görüşü"nden başka bir şey olmadığını söyleyerek materyalizmi eleştirmekteydi ve tüm anlamını kazanması için bu ifade olduğu gibi alınmalıdır. Burada kendisini inkar eden öğ-

retiyi tasarlayan, insan ruhudur. Materyalizm kendi tarzında, **insan ruhunun** ustalık ve gücü yanında çıkar peşinde koşmaması ve nesnellliğini göstermektedir. Çünkü onda ruh, kendi bağımlılığını aydınlığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Şüphesiz ruh, materyalist **kuramın nesnesi** olarak alçalmış olmaktadır, ama bu **kuramın yaratıcısı** olarak, **düşünen özne** olarak kendi hükümdarlığının parlaklığını ortaya koymakta değil midir?

Evrimi özet olarak gösteren tablolarında, insanımsılar ailesini memelilerin tarihinin sonuna, bir sayfanın altında bir parantezin içine yerleştiren materyalist bilim adamlarını zikreden paleontolog Jean Pivetaux, bu bilim adamlarının bir şeyi, evrimi keşfeden, onunla ilgili bu kitabı yazan, bu özet tabloyu veren ve o parantezi koyanın yine insan olduğunu unuttuklarını belirtmektedir.

Bundan dolayı astronominin, biyolojinin, antropolojinin büyük keşiflerini, ruhun bir yenilgisinden tamamen başka bir şey olarak yorumlamamız gerekir. Geniş bir evrene çok küçük ve bağımlı bir varlık parçası olarak göz önüne alınan insanı yerleştiren, **egemen ruh** olarak insandır. O halde insan aynı zamanda, hem ortaya koyan özgürlük hem ortaya konulan nesnedir. Leon Bruhschvicg'in hayranlık verici bir biçimde ifade ettiği gibi, "İnsanı içinde kendini fark ettiği, gezegenini fark ettiği bir dünya sistemine götüren, aklın çıkar gütmeyen atılımı, cömert ve yüce karşılıklılık işlevidir. Bu dünya sistemi içinde insanın kendisi ve gezegeni, insanın kendisinden başka bir bakış açısı içine yerleştirilir ve gerçek hareketler bu bakış açısına göre düzenlenir ve kavranır (...). Hesabının sonuçlarını deneyimin sonuçlarıyla karşılaştırdığında bilim adamı kendisine şunu kanıtlamış olur: O, gerek bedensel organları bakımından gerekse dünyanın uzay içinde bulunduğu bölge bakımından kendisine her zaman bağlı görüldüğü noktadan düşüncesini çevirmiş, onu uygun bir sistem içinde evrendeki hareketlerin düzenine uydurmayı bilmiştir."

Astronominin keşiflerinden antropolojinin keşiflerine geçerse, onların insanın saygınlığını tehlikeye düşürmekten uzak olduklarını kolayca görmekteyiz. Her şeyden önce antropoloji, doğru olduğunu iddia ettiği ölçüde nesnel olduğunu, yani yargılarımız ve davranışlarımızın kaynağında ortaya çıkarmaya çalıştığı tutkusal, içgüdüsel, öznel motivasyonlardan korunmuş olduğunu düşünür. "Tüm insan yargılarının akıl-dışı olduğu"nu ileri süren bir psikanalizci, ilke olarak, bu kendi psikanalitik yargısını aklın çöküşünü ifade eden genel yasanın dışında tutmamazlık edemez. O halde onun akla ve doğruya -herhangi bir aşkınlık değilse de- belli bir özerklik tanınması gerekir. Onun "**doğrunun psikolojisi**"nin yapılabileceği düşüncesini reddetmesi gerekir. **Psikolojinin doğru olması** için ödenmesi gereken fiyat budur.

*Materyalist kuram:
ruhun kendi üzerine
zaferi*

Gerçekte antropoloji bizim uyanıklığımızı arttırır. Sağlıklı bir eleştiriyle çıkar peşinde koşmayan ve cömertçe olduğunu düşündüğümüz davranışların gerçekte bencil ve tutkudan kaynaklanan davranışlar olduğunu kabul etmek, ruhun bir görünüşü olduğunu sandığımız şeyde içgüdü'nün varlığını keşfetmek, çıkar peşinde koşmayan davranışı ve ruhsal hayatı ortadan kaldırmak değildir, tersine onları kurtarmaktır. Tartuffe'ü psikanalizden geçirdiğimiz zaman, Aziz Vincent de Paul'ün gerçek şefkat ve alçak gönüllülüğü daha parlak bir biçimde ortaya çıkar. "Önce düşüncüyü saflaştırarak hakketmek gerekir" demek, düşüncenin değerini ortadan kaldırmak değildir. Böyle yöntemlerle ruh, aslında ruh kılığı altında kendisinde bulunan ruh-olmayandan kurtulur ve bilinç kendi eleştirisini yapar. Akıl-dışının keşfi, aklın bir zaferidir; bilinç-dışı ve akıl-dışı motivasyonların bilgisi, ruhsal hayat için zorunlu bir ön hazırlıktır.

3. Problemin çağdaş bir tarzda ortaya konulması: İnsanın saygınlığı ve geleceği

*İnsanın
bir geleceği
var mıdır?*

Materyalizmin eleştirisi bizi bir **hümanizmin** zorunlu olduğunu ileri sürmeye götürmekle birlikte şimdi bu hümanizmi yorumlamak, onun metafizik anlamını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Çünkü gerçekten de **insanın saygınlığına** inanmak, zorunlu olarak insan için bir **gelecek** kabul etmeyi gerektirmez.

Gerçekten Nietzsche'den çıkmış olan tüm bir çağdaş hümanizm akımı, insanın saçmalığını ve "terk edilmişliği"ni, yani Tanrı'nın ölmüş olduğu bir dünyada onun tek başına kalmışlığını ilan eder. İnsanın geleceğine inanmaksa, bunun tersine, onu bir bütün içine, Karl Jaspers'in dediği gibi, içinde insanın macerasının bir anlam kazandığı, insanın artık terk edilmemiş olduğu bir "toplayıcı" içine yerleştirmek demektir. Bu ise (Hristiyan bakış açısı içinde) bir **tanrıbilim** veya hiç olmazsa (Marksistlerde olduğu gibi) belki tanrıbilimin üstü örtük bir biçiminden başka bir şey olmayan bir **tarih felsefesi** gerektirir.

*Tanrı tanımaz
varoluşçuların durumu*

1. Nietzsche'de ve onun tanrıtanımaz "varoluşçu" izleyicilerinde, örneğin Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Andre Malraux'da insanın saygınlığı, Tanrı'nın ölümüyle, **önceden hazırlanmış bir geleceğin reddi**yle birlikte ileri sürülür. Etienne Borne çok yerinde olarak "çağdaş tanrıtanımcılığın insanın bütünsel bir tasdikini Tanrı'yı inkarda aradığını" söylemektedir.

Nietzsche'nin parlak bildirileri bilinmektedir: "Üstün insanlar, bu Tanrı sizin için en büyük tehlike olmuştur. O ancak mezarında yattığından bu yana siz yeniden hayata kavuştunuz. Ancak şimdi büyük öğle vakti gelmektedir. Şimdi üstün insan, efendi olmaktadır. Ancak şimdi insanın geleceğinin dağı sonuçlarını doğuracaktır. Tanrı öldü. Şimdi üstün insanın yaşamasını istiyoruz." Sartre'da da aynı durum söz konusudur: İnsanın özgürlüğü Tanrı'nın ölmesini gerektirir. Kahramanca bir biçimde terk edilmişliğini üstlenerek tanrılaşacak olan, insanın kendisidir. İnsanın "öz"ü, doğası yoktur. O, eylemlerini yarattığı gibi kendini de ideal olarak yaratır. Sorumluluğu tamdır. Hayatına Tanrı'nın ölümünün elinden aldığı anlamı verecek değerleri o kendisinden, yalnızca kendisinden çıkarır. Ama insan özgür bir biçimde hayatıyla ilgili bir anlam yaratabilir mi? Varoluşçuluk böylece her hangi bir şeyi doğrulamakta değil midir?

*Dünyanın saçmalığı
her türlü geleceği
ortadan kaldırır*

Aslında Sartre'ın eserleri ve "o davaya bağlanmalar"ı, "yaratılan değerler"in hümanizmin geleneksel değerleri olduğunu göstermektedir. Bunlar adalet ideali, bütün insanların daha mutlu olacakları bir toplumun inşa edilmesidir. Bununla birlikte saçma, yabancı ve "insandan rahatça vazgeçmesi mümkün olan" bir dünyada bu değerlerin peşinden koşulması Malraux ve Camus'nün de eserlerinde ortaya çıkan trajik bir görüntü kazanmaktadır. Malraux, dünya hakkında bize çok karamsar bir görüş sunmaktadır: Onun romanlarında savaşlar, baskılar, işkenceler ve özellikle her yerde ufukta görülen ölüm korkusu saçma felsefesinin tablosunun arka fonunu oluşturmaktadır. Evren insana keşfedilebilir hiçbir gelecek sunar gibi görünmemektedir. Ama bu gene de eylemden vazgeçmek için bir neden değildir. Malraux'nun İspanyol cumhuriyetçilerin yenilgisini anlatan romanının adının *Umut* olması dikkat çekicidir.

Neden eylem? Çünkü eylem, her şeye rağmen, insanın özgürlüğünü ifade eder. Devrimin değerini oluşturan, herhangi bir siyasal amaç değildir, başkaldırı ve özgürlüğün or-

taya konmasıdır. Böylece devrimci eylem, sonuçlarından çok bir **davranış** olması bakımından değerlendirilir. İnsanlık durumunun saçmalığına bir cevap olan Malraux'un hümanizmi ancak **estetik** bir hümanizm olabilir. Bundan dolayı *Sessizliğin Sesi*'nin yazarı için sanat eserinin tanıklığını yaptığı şey özgürlüğünün kendisidir. Ressam, heykeltıraş duygularına, acılarına, diğer insanlar gibi maruz kaldıkları evrenin yüküne uyum ve güzellik kazandırarak kör evren üzerine özgür insanın damgasını basarlar. "Sanat, bir karşıt-kaderdir", anlamını kaybetmiş bir dünyada metafizikçilerin iflasından sonra elimizde kalan tek "mutlak değer"dir.

2. Ancak başka bazı hümanistler insan eylemine bir ereksellik ve etkili olma şansı tanımaktadırlar. Bununla marksistleri kastediyoruz. Şüphesiz bunlarda da Nietzsche ve ondan sonra gelen varoluşçu ardıllarında olduğu gibi insanın varlığını ortaya koyan şey, Tanrı'nın inkarıdır. Çünkü Marx'a göre "İnsan ancak varlığını kendine borçlu olduğunda kendi efendisi olabilir". Marx'ın müjdecisi olan Feuerbach, insana ancak Tanrı'nın elinden alınan şeyin verilebileceğini söylemekteydi. Bununla birlikte marksist insan, bundan dolayı saçma bir dünyada faydasız eylemler yapan nedensiz bir özgürlüğe eşit kılınmaz. Marksizmin insanı bir doğası, doyurması gereken ihtiyaçları, talepleri olan bir insandır. Onda insan, aklını, kalbini ve içgüdülerini doyurabilecek bir insani düzeni düşler. Bu adalet ve mutluluk rüyası önceleri gerçekten bir rüyadan başka bir şey değildir ve insan kendini düşman bir doğa ve kötü organize olmuş bir toplumda "yabancılaşmış" olarak bulur. Bu toplumda üretim araçlarının özel mülkiyeti ve toplumsal sınıflar arasındaki ayrım, insanın insan tarafından sömürülmesinin çeşitli biçimlerini (antik kölelik, feodal serflik ve çağdaş işçi sınıfının durumu) ortaya koyar.

Ancak bilim ve teknik, insana bütün bu engellerin üstesinden gelmek ve eksiksiz olarak kendini gerçekleştirmek suretiyle yabancılaşmadan kurtulma imkanını verir. Çünkü insan ancak uzun bir tarihin sonunda, "sınıfsız bir toplumu" yaratma amacında olan devrimden sonra, gerçekten kendisi olacaktır. Teknik sayesinde doğanın efendisi, adil bir toplumun mutlu yurttaşı haline gelecek olan gerçekten insan olan insan, tarihi süreç içinde insani çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkacaktır. **İnsan tarih boyunca teknikleri aracılığıyla kelimenin gerçek anlamında kendini yaratır.** Prometheusçu akılcılığın mirasçısı olan marksist felsefe, tapınma tutumunun ("Tanrım, iraden yerine gelsin!") yerine çalışmaya tapmayı geçirdiği için bilinçli olarak mistiklik karşıtıdır. Onda artık güvenen bir dindarca tutum içinde İnyet'in akışını seyretmek söz konusu değildir; tersine bizden istenen kendisini insana layık bir hale getirmek için "dünyayı değiştirmek"tir.

Bununla birlikte marksist tutum içinde dinsel iyimserlikten bir şeyler vardır -ancak bu şey, başka bir plana aktarılmış olarak vardır-. Onda insanın kendisiyle ve doğayla barışması umudu ve beklentisi vardır. Bir Camus'de, Malraux'da ruhun, insan yüreğinin talepleriyle tarihin trajik ve saçma gerçekleri arasında her zaman acı verici bir uçurum olması-na karşılık, Marx'ta sınıfsız mutlu bir toplumun ilanı nesnel bilimsel bir öngörü olarak sunulur. Kapitalizmin çelişkileri "doğadaki değişimleri yöneten zorunlulukla" proletarya devrimini ve komünist toplumu doğuracaktır. Devrim şüphesiz insan özgürlüğünün eserdir, ama o "insanlığın kendi önüne ancak çözebileceği problemleri koyması"ndan dolayı tarihin zorunluluğu içine kazanmış bulunmaktadır.

Marx'ın Hegel'in öğrencisi olduğunu unutmayalım. Hegel için oluşun, kendisinin eksiksiz varlığına, eksiksiz bilincine varmak üzere birbirini izleyen aşamalardan geçerek ge-

Marksistlerin durumu

Sınıfsız bir toplumun yaratılması

Bizzat tarihin akışı içine kazanmıştır

lişen ve gerçekleşen Ruh'un bir yolculuğundan ibaret olduğunu unutmayalım. Ruh tüm saflığında kendini ancak tarihin sonunda açığa vurduğu için her halk, her uygarlık bir tür Ruh'un bu ilerleyişinin bir safhasını gerçekleştirme ödevine sahiptir. Şüphesiz Marx hegenci idealizmi eleştirir: Marx için ta baştan itibaren doğa haline gelen ve tarihe hayat veren Fikir değildir, tersine bilinç, fikirler, hareket halindeki maddenin geç bir ürünüdürler. Ama öte yandan Hegel gibi Marx da ilerlemeye inanır. O, hegenci panteizmin "Ne ki gerçektir, akılsaldır; ne ki akılsaldır, gerçektir" ana sloganının yanlış olduğunu söylemez. Oluş, **diyalektiktir**, yani aşılan çelişkilerle ilerler. Tezden antiteze ve senteze giden bu diyalektik mantık, **gerçek oluşta ve insan düşüncesinde ortak**tır. Burada akılla saçma bir dünya arasında artık bir çelişki yoktur. Ruh, oluşla barışır ve tarihteki sıçramalar sonunda insanın ölçülerine göre olan bir dünyayı meydana getirecektir. O halde marksist bakış açısı içinde insanın bir geleceğinden söz edebiliriz; çünkü tarihin bir anlamı vardır, o insanlığı "parlak yarınlar"a hazırlar. Ve "sınıfsız toplum"un geleceği marksist felsefede, ruhçu inançlarda "öte dünya"nın oynadığı rolü oynar.

*Hristiyan bir tarih
felsefesi*

3. Tarih felsefesinin kılık değiştirmiş bir tanrıbilim olarak ortaya çıkmasına karşılık günümüzde Hristiyan tanrıbilimi de kendi payına, kendisini bir tarih felsefesi olarak sunmaktan çekinmemektedir. Her şeyden önce çağdaş tanrıbilimciler dinsel bakış açısıyla yapıcı bir hümanizmin talepleri arasında hiçbir uyumsuzluk görmemektedirler. Sürekli olarak Eski Ahit'teki Yaratım kısmında yeralan ve insanın dünyaya Tanrı tarafından onu işlemesi, ona tam olarak hakim olması için yaratılmış olduğunu söyleyen pasaj hatırlatılmaktadır. Böylece bu Hristiyan tanrıbilimine göre insanın teknikle ilgili macerasının tanrısal öngörüye karşı dinsizce bir başkaldırma olarak ortaya çıkması şöyle dursun, o, Rabb'in arzularına gerçek bir boyun eğmedir. O halde çağdaş bilimin başarıları da Hristiyanın ruhsal hayatının aktif hanesine kaydedilecektir. Bugün artık tartışılmayan evrim kuramı (Papalığın *humani generis* bildirisi Katoliklerin evrim kuramını kabul etmelerine izin vermektedir) tanrısal yaratımın işleyişine daha iyi nüfuz etmemize imkan vermekte değil midir? Teilhard de Chardin gibi büyük bir bilim adamında **evrimin verileri Hristiyan bir tarih felsefesine gerçek bir girişi teşkil etmekte** ve bizi dinin insanın geleceği üzerine öğretilerini kavramaya hazırlamaktadır.

Çünkü Teilhard, her şeyden önce, evrimi olduğu gibi göz önüne almak ve her türlü felsefi ve tanrıbilimsel yorumdan önce gerçekten bize verilmiş olanı, deneyde tartışmasız bir biçimde **ortaya çıkanı** incelemek istemektedir. O, insanla ilgili her türlü varsayımdan önce **"insan olayı"**ndan hareket etmektedir. "İnsan olayı" ise **belli bir doğrultusu olan muazzam bir tarihin** sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. O, önce madeni, sonra bitkisel, daha sonra hayvansal olan madde sırasıyla gitgide daha karmaşık, fiziksel olarak daha az muhtemel formlar kazanmıştır. Hayvan türlerinin "büyük sıçramalarla bir tabakadan diğerine" evrimleşmesi süresince sinir sistemi aralıksız olarak gelişmiş, çeşitlenmiştir. Bu sürecin sonunda bilinç ortaya çıkmıştır. Böylece "en basit atomdan en yüksek canlılara kadar evrenin apaçık olarak belli bir yöne doğru giden ve yükselen tek bir büyük dizi olarak düzenlenmiş olduğu"nu bize gösteren, bizzat olayların pozitif incelenmesidir. Bu evrim insanın tarihinde devam etmektedir. İnsan henüz gerçekleşmemiştir. Onun "insanlaşma"sını gerçekleştirmesi, yaratıcısına kavuşması için daha yapacağı çok şey, katedeceği çok mesafe vardır. Çünkü evrim, yaratımın gerçek yüzünden başka bir şey değildir.

Marksist bakış açısında olduğu gibi bu bakış açısında da **insan türünün** bir geleceği söz konusu ise de acaba **insan bireyinin** bir geleceği var mıdır? Hristiyan inancının so-

nucu olarak Teilhard bundan emindir. Ama deney ve akıldan hareketle yalnızca felsefe birey olarak insanın geleceğine ve ölümsüzlüğüne inancı yaratabilir mi?

Önce ölümsüzlük arzusunun kendisinden utanmamız gereken tamamen bencil bir istek olmadığını kabul edelim. Bazıları birey olarak insanın önemli tek şey olan insanlığa seve seve kendini feda etmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak insanlık yalnızca her bireyin bilincinde yaşayan bir şeydir. Onun dışında insanlık, bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Ünlü bir tartışmada Leon Brunschvicg, kişinin ölümsüzlüğünü savunan Gabriel Marcel'e küçümseyici bir havayla şöyle demektedir: "Gabriel Marcel'in ölümsüzlüğünün Bay Gabriel Marcel'i Leon Brunschvicg'in ölümünün Bay Brunschvicg'i ilgilendirdiğinden çok daha fazla ilgilendirdiğini sanıyorum." Gabriel Marcel buna kendisini ilgilendiren şeyin, **başkalarının ölümsüzlüğü** olduğu cevabını vermiştir. Sevdiğimiz insanların nihai ölümünü kabul etmek, "onları ölüme terk etmek" ve dolayısıyla en çıkar gütmeyen, en cömert duygularımıza saçmalık damgasını vurmamak değil midir?

Ölümsüzlük arzusu

Teilhard de Chardin, dinin bildirilerini bir yana bıraksak bile bireyin ölümsüzlüğünün evrimin kendi mantığı içinde var olduğunu düşünmektedir. Gerçekten **bilinçli** bir bireyin ölümü, ana doğrultusu mükemmel bir biçimde uyumlu görünen bir evrimde bir "yapım hatası" ortaya koyar gibi görünmektedir. Eğer ölümün kesinliğinden, nihailiğinden emin olursak "dünya, kendisinden doğan bilincin akıl çağına eriştiği her seferinde, bundan bıkkınlık duyup kendini kaybetmek gibi kabul edilemez bir durumda kendini bulacaktır". O zaman her evrimin amacı tek mükemmelliği hayvanların hiç olmazsa bilmeme şansına sahip oldukları bir zalimce durumu bilmek olan hem ölümlü, hem bilinçli bir varlık meydana getirmek olmayacak mıdır?

Ama bu tür düşünceler kanıt değildir. Öte yandan bilinçli varlığın ölümü evrendeki tek canavarlık da değildir. Dostoyevski'nin o zamandan bu yana aşılmamış olan bir sağlamlıkla işaret ettiği gibi, karşılığında sunulan telafiler ne olursa olsun, masum bir çocuğun acısı iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada en büyük bir rezalet olarak kalmaktadır. Gerçekten insan bireyinin geleceğine her türlü inanç bir *iman eylemi* gerektirir. Şüphesiz insan türünün geleceğiyle ilgili olarak da aynı şeyleri söyleyebiliriz. Yalnız başına akıl açısından bakarsak, çağdaş savaş silahlarının kendisine verdiği inanılmaz güçle insanlığın kendi kendisini ortadan kaldırması mümkündür. Kapitalizmin arkasından gelecek ekonomik rejimin, insanlığın gelişmesine daha yararlı olmaması da mümkündür. Dünyayı yanlışlar da yönetmektedir. Bir tanrıbilim veya tarih felsefesi çerçevesinde insanın geleceği kuramı bir inanma fiili gerektirir. Maurice Merleau-Ponty şöyle der: "İnanma fiili, dünyanın karışık söylemini belirli bir söze dönüştürür... Mümin, devrimci, savaşlarının Gök'te veya Tarih'te şimdiden kazanılmış olduğunu düşünür."

İnsanın geleceğine inanç, her şeyden önce bir iman eylemidir

Sadece kendi imkanlarıyla baş başa kalmış olan akılcı felsefe ancak insanın **saygınlığı**nı ileri sürebilir. Onun **geleceği** ise kendisi için bir bilmece olarak kalmaya devam eder.

YORUMLAMA METİNLERİ

1. İnsanlığın üç yarası

Psikanalizin Üç Güçlüğü başlıklı, 1917 tarihli bir yazısında Freud, tarihinin modern döneminde insanlığın üç ciddi yara aldığını gördüğünü yazmaktaydı. Kozmolojik nitelikte olan birinci yara, dünyanın güneşten daha küçük olduğunu ve kendi etrafında döndüğünü söyleyen Kopernik'in yarattığı yaraydı. Biyolojik olan ikinciye, öğretisi in-

sanın gururuna vurulmuş olan kesin bir darbe gibi görünen (ve hiç de öyle olmadığını görmüş olduğumuz) Darwin neden olmuştu. Psikolojik olan üçüncüsü bütün görüşlere ve inançlara rağmen insanın hiçbir zaman ruhunun hakimi olmadığını ileri süren psikanalizdi.

M. Robert, *Psikanalitik Devrim*

2. Saçma İnsan

"Sisyphos'un tüm sessiz sevinci oradadır. Kaderi kendisindir. Kayası kendi eşyasıdır. Aynı şekilde saçma insan, çektiği işkencesini seyrettiğinde, bütün putları susturur. Birdenbire sessizliğine kavuşan evrende, yeryüzünden binlerce küçük hayranlık sesi yükselir. Bilinçsiz ve gizli davetler, bütün yüzlerde görülen bu davetler, zaferin diğer zorunlu yüzü ve ona ödenen fiyattır. Gölgesiz güneş yoktur ve geceyi tanımak gerekir. Saçma insan "evet!" der ve onun çabası artık kesilmeyecektir. Kişisel bir kader varsa da üstün bir gelecek yoktur veya en azından onun önünden kaçılmaz, ama hor görülebilir olduğunu söyleyeceği tek bir gelecek vardır. Geri kalan şeylerde o günlerinin efendisi olduğunu bilir. İnsanın kendi hayatına geri dönüp baktığı bu hassas anda, kayasına geri dönen Sisyphos, kaderi demek olan bu aralarında hiçbir bağ olmayan eylemler dizisini seyrederek. Bu, kendisi tarafından yaratılmış, belliğin bakışı altında birleştirilmiş ve yakında ölüm tarafın-

dan kendisine son damga vurulacak olan kaderidir. Böylece insani olan her şeyin tamamen insani olan kaynağından emin olarak, görmeyi arzu eden, ancak gecenin bir sonu olmadığını bilen bir kör gibi o sürekli bir yürüyüş içindedir. Kaya yuvarlanmaya devam eder.

Sisyphos'u dağın eteğinde bırakıyorum! Hepimiz yükümüzü tekrar buluruz. Ama Sisyphos tanrıları inkar eden ve kayaları yerinden kaldıran üstün sadakati öğretir. O da her şeyin iyi olduğunu düşünür. Bundan böyle efendisi olmayan bu evren ona ne kısır, ne boş görünür. Bu taşın her parçası, bu karanlıklarla dolu dağın her parlak madeni tek başına bir dünya oluşturur. Zirvelere çıkma yönünde verilen kavganın kendisi bir insan yüreğini doldurmak için yerlidir. Sisyphos'un mutlu olduğunu düşünmek gerekir.

Camus, *Sisyphos Efsanesi*

3. Çağdaş kahraman

Çağımızın kahramanı bir şüpheli, bir heveskar, bir karamsar değildir. Basit olarak o tesadüf, kargaşayı, başarısızlığı, 1936 yılı, İspanya İç Savaşı'nı, 1940 bozgununu yaşamış biridir. O, ödevler ve görevlerin karanlıklaştığı bir za-

manda yaşamaktadır. O, geleceğin olumsuzluğunu, insanın özgürlüğünü hiçbir zaman olmadığı kadar güçlü bir biçimde hissetmektedir. İyi düşündüğümüz takdirde biliriz ki hiçbir şey güvenli değildir. Henüz çok uzakta olan zafer,

çoğu kez ihanetini gördüğümüz başkaları. İnsanlar hiçbir zaman bugün olduğu kadar şeylerin akışının dolambaçlı olduğunu, gözü peklikten çok şey istendiğini, dünyada ve birbirleri karşısında yalnız olduklarını bu kadar iyi görmemişlerdir. Ama bazen sevgide, eylemde onlar birbirleriyle anlaşmakta ve olaylar onların isteklerine cevap vermektedir. Bazen şu coşku, şu parıltı, şu zafer anı veya Marie de Hemingway'in dediği gibi şu konyaklı kahve (Gloria) hepsini silip götürmektedir.

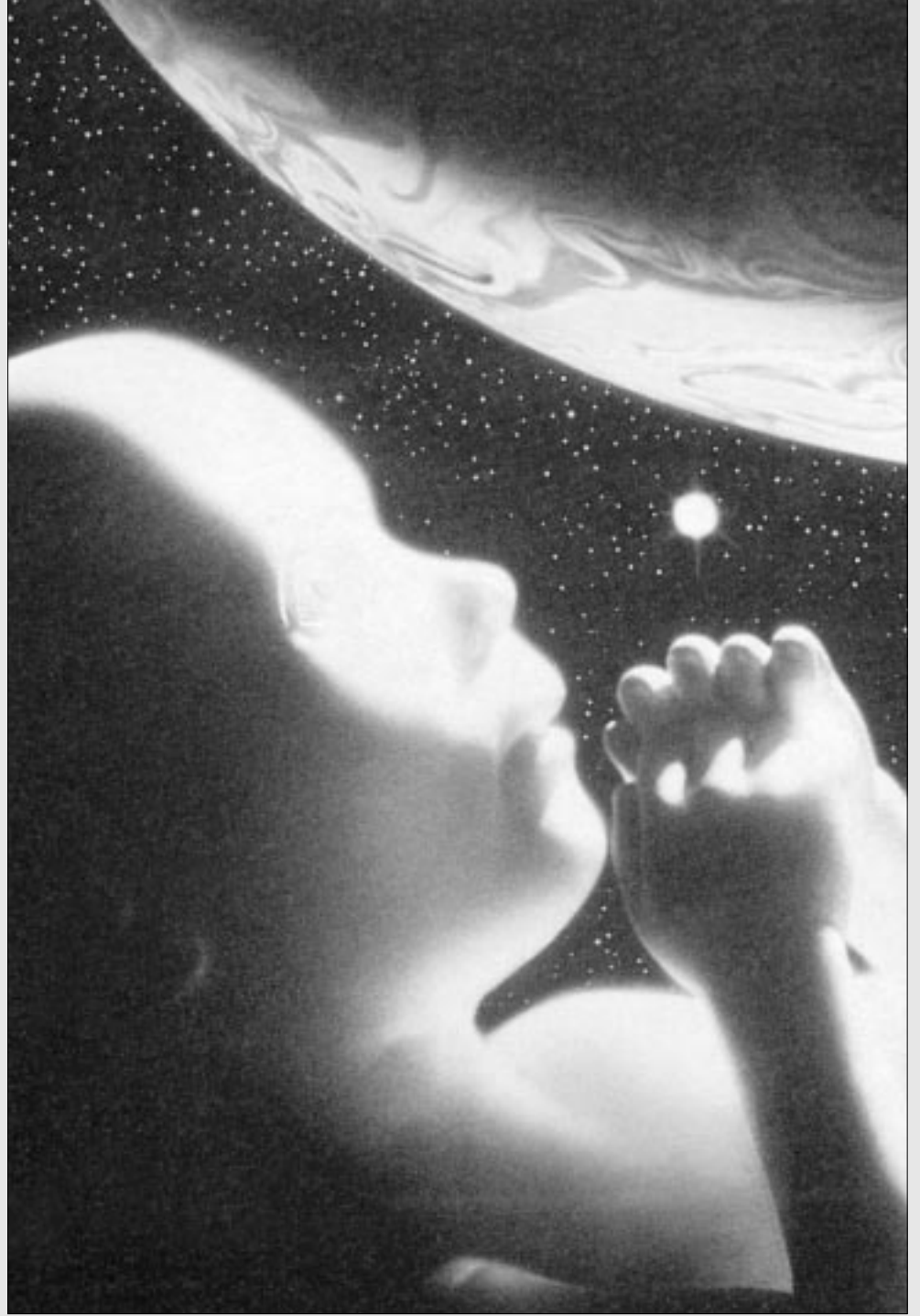
İnsanın şeylerde tamamen hazır bir biçimde bir geleceğin planını gördüğüne inandığı inanç zamanları dışında *kim bu soruları sormaktan kaçınabilir ve kim bir başka cevap verebilir?* Veya daha doğrusu hayallerini terk etmiş

iman, kendisiyle başka insanlarla birleştirdiğimiz ve içinde bulunduğumuz zamanı gelecekle birleştirdiğimiz, ve böylece sonunda her şeyi bir anlama kavuşturduğumuz, dünyanın belirsiz konuşmasını kesin bir söze dönüştürdüğümüz hareketin kendisi değil midir? Hristiyanlığın azizleri, geçmiş devrimlerin kahramanları hiçbir zaman başka bir şey yapmamışlardır. Onlar basit olarak savaşlarının daha o zamandan gökte veya Tarih'te kazanılmış olduğuna inanmaya çalışıyorlardı. Bugünün insanların elinde ise böyle bir imkan yoktur. Çağımızın kahramanı ne Şeytan, hatta ne de Prometheus'tur. O, insandır.

M. Merleau-Ponty, *Anlam ve Anlamsızlık*

Felsefe ve antropoloji: İnsanın geleceği problemi

Stanley Kubrick'in kült filmi, aynı zamanda hegelci ve nietzscheçi etkiler taşıyan bir film olan *2001, bir Uzay Macerası* (1968), insan bilincinin ana ilerlemelerinden her birini hatırlatarak tüm insanlık tarihini kucaklamaktadır. Bu ilerlemeler sırasıyla şunlardır: Tarih öncesi çağlarda maymunlardan insanlara geçişı gösteren alete hakim olma, insanların gitgide makinelere (özellikle bilgisayarlara) daha fazla köle olmalarını gösteren teknik devrim, nihayet uzak bir galakside bir yıldız gibi hareket eden, tahmin edilmeyen potansiyellere sahip büyük ceninin sembolize ettiği, bir tür Ebedi Dönüş'le yeni bir insanın doğuşu.



II

OSMANLI VE TÜRK FELSEFE GELENEĞİ

DÖNEMSEL
YAKLAŞIM

KLASİK DÖNEM

ONALTINCI BÖLÜM

Yunan tarzında felsefe veya saf felsefe geleneği

Bugün dilimizde kullanılan **felsefe** ve **filozof** sözcükleri, Yunanca **philo-sophia** ve **philo-sophos** sözcüklerinden gelmektedir: Felsefe, **philo-sophia** sözcüğünün arapçalaşmış şeklidir. **Filozof** sözcüğünün eski dilimizdeki karşılığı ise **philo-sophos**'un arapçalaşmış şekli olan **feylesof** idi. Sonuç olarak bu iki sözcük Batı dünyasında olduğu gibi İslam dünyasında da felsefenin temelde antik Yunan kaynaklı bir etkinlik olduğuna işaret etmektedir.

Burada "klasik dönem"le kastettiğimiz, İslam kültürünün veya uygarlığının klasik dönemidir. İslam kültüründe, klasik dönem diye adlandırılmayı hak eden dönem, MS VIII-IX. yüzyıllarda başlayıp XI-XIII. yüzyıllarda zirvesine erişen ve XIV-XV. yüzyıllardan sonra ise yerini duraklamaya ve gerilemeye bırakan büyük kültür ve uygarlık dönemidir.

Bu dönemde İslam dünyasında askeri ve ekonomik alanda, şehircilik, mimari alanda kaydedilen büyük gelişmeler yanında dar anlamda entelektüel alanda, yani bilim, sanat, edebiyat vb. alanında da önemli başarılar elde edilmiştir. Bu çerçevede olmak üzere bu dönemin başlarında daha eski ve büyük diğer uygarlıklardan (Hint, İran, Yunan) İslam uygarlığına kazandırılmış şeylerin içinde bilim ve felsefeyle ilgili eserler de vardır. MS özellikle IX. yüzyılda çeviriler yoluyla İslam dünyasına kazandırılmış olan antik Yunan bilim ve felsefe mirasının arkasından, İslam uygarlığında da büyük bir bilim ve felsefe hareketi ortaya çıkmış, adları bugün de düşünce bilim, felsefe ve düşünce tarihinde belli bir önem taşıyan bazı bilim adamları (Biruni, ibnü Nefis, İbni Heysem, İdrisi, Harezmi, Ömer Hayyam vb.) ve filozoflar (Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd, İbni Tufeyl, İbni Haldun vb.) yetiştirilmiştir.

1. İslam'ın klasik döneminde belli başlı felsefe etkinlikleri

Sözünü ettiğimiz bu klasik dönemde İslam dünyasında yaptıkları işe, yazdıkları eserlere, bu eserlerde ortaya koydukları düşünce ve sistemlere bakarsak esas olarak üç tür faaliyeti, bu faaliyetlerle meşgul olan üç tür insanı, bu faaliyetleri içine alan üç farklı geleneği felsefe adı altında toplayabiliriz. Bunlar a) Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd gibi kelimenin asıl anlamında filozofları ve bunların eserlerini, düşüncelerini içine alan **Yunan tarzında felsefe geleneği** veya **saf felsefe geleneği**, b) Nazzam, Cahiz, Gazali gibi felsefe kelimesinin biraz daha geniş anlamında tanrıbilimci düşünürleri -İslam kültürü içindeki özel adlarıyla *Kelamcılar*- ve bunların eserlerini, sistemlerini içine alan **tanrıbilimsel düşünce geleneği**- yine İslam kültüründeki özel adıyla *Kelam*'ı-, c) Hallac Mansur, Muhyiddin-i Arabi, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî gibi kişilerin ve bunların eserleri ve düşüncelerinin temsil ettiği **mistik veya gizemli düşünce geleneği**dir (Bu sonuncu gelenek içinde yer alan düşünürlere İslam kültüründe *mutasavvıf* veya *tasavvufçu*, onların yaptıkları işe veya içinde

İslam'ın klasik dönemindeki felsefe anlayışları

yer aldıkları düşünce ve yaşama hareketine geniş olarak *tasavvuf* hareketi denir). Bu üç geleneğe bir ölçüde her üçünden de ayrı bazı özellikler taşıyan siyasal bilgelik geleneği veya hükümdarlara öğütler geleneği diyebileceğimiz bir dördüncü geleneği ve bu gelenek içinde yer alan Nizamülmülk, Turtuşu gibi yazarları ekleyebiliriz.

Bu bölümde bu gelenekler içinde özel olarak birincisini, yani Yunan tarzında felsefe veya saf felsefe geleneğini, saf filozoflar hareketini ele alacağız. Ancak daha önce bu farklı gelenekleri "felsefi" gelenekler olarak adlandırmamıza imkan veren şeyin ne olduğunu, öte yandan bu gelenekler içinde yer alan düşünürlerin birbirlerinden hangi ana veya tipik özellikleriyle ayrıldıklarını ortaya koymak üzere giriş mahiyetinde birtakım temel bilgiler vermeyi gerekli görmekteyiz.

1. Felsefe kavramının tarih içindeki değişimi

Bu kitabın "Felsefe Nedir?" başlığını taşıyan ikinci bölümünde, felsefenin ne olduğu, ana özelliklerinin neler olduğu konusunda bazı bilgiler verilmiş, bazı belirlemeler getirilmiştir. Bu belirlemeler arasında birinci olarak felsefenin bugün artık bir **bilim**, herhangi bir varlık alanıyla ilgili olarak **kesin ve güvenilir bir bilgiler topluluğu** olmadığı üzerinde durulmuştur. İkinci olarak felsefenin bugün bir **yaşama sanatı**, bir **ahlak** olarak görülmediği noktası da vurgulanmıştır.

Birinci noktayla ilgili olarak, felsefenin bugün bir bilgi olmaktan çok **bilgi üzerine bir düşünme, bilginin bilgisi** veya **ikinci dereceden bir bilgi** olarak kabul edildiğini gördük. Yeni Çağ'dan itibaren bilimlerin felsefeden ayrıldıkları, XVII. yüzyılda Galile ile fiziğin, XVIII. yüzyılda Lavoisier ile kimyanın, XIX. yüzyılda C. Bernard ile biyolojinin felsefeden ayrılıp bağımsızlıklarını ilan ettiklerini biliyoruz. Yine XIX. yüzyıldan bu yana ortaya çıkan gelişmelerle birlikte uzun bir süre filozofların yetki ve uzmanlık alanları içinde oldukları kabul edilen insanla ilgili konuların da bugün artık felsefenin alanı dışına çıkarıldıkları, ekonomi, sosyoloji, psikoloji gibi özel olarak insanı ve insanın faaliyetlerini konu alan araştırma dallarının bugün felsefenin dışında birer bilimsel disiplin olarak özerkliklerini tesis ettiklerini gözlemledik.

İkinci noktayla ilgili olarak, insanlara davranış kuralları teklif eden felsefi sistemlerin, dünyayı açıklama iddiasında olan felsefi sistemler kadar farklı ve çeşitli olduğunu, felsefede bir teorem veya bir fizik yasasıyla aynı planda "doğrular" olmadığını, her filozofun kendisinden önce gelen filozofları reddettiği ve kendi payına da kendisinden sonra gelenler tarafından reddedildiğini, dolayısıyla insanlara doğru yaşama kuralları teklif etme iddiasında olan felsefelerin de inandırıcılıklarını büyük ölçüde kaybetme durumunda olduklarını tespit ettik.

Antik dönemin felsefe anlayışı

Bununla birlikte öğrenci, felsefenin yaratıcısı olan eski Yunanlıların felsefeyi hiç de böyle bir şey olarak anlamadıklarını da görmüş olmalıdır. "Felsefe Nedir?" bölümünde işaret edildiği üzere Yunan filozoflarına göre felsefe **hem bir bilgi** idi, hem de bir **yaşama sanatı**, hem **doğru ve güvenilir bir bilgiler topluluğu**, hem de bir **kurtuluş reçetesi**, bir **mutluluk formülü** idi. Yine bu bölümde gördüğümüz gibi, eski filozoflara göre bu iki kavram arasında sıkı bir ilişki de vardı: Felsefe **bizi kurtuluşa götürecektir olan bilgi** idi ve Sokrates'e göre ahlak bakımından yanlış davranışta bulunan bir kişinin böyle davranmasının nedeni sadece ve sadece bilgisiz olmasıydı.

O halde felsefenin konusu ve amacıyla ilgili olarak, en azından son birkaç yüzyıldan bu yana önemli bir anlayış farklılığının ortaya çıkmış olduğu bir gerçektir. Bilimlerin felsefeden ayrılması, bağımsız varlıklarını ortaya koymaları, gerçekten felsefenin alanını çok büyük ölçüde daraltmıştır. Öte yandan filozofların zaman içinde birbirlerinden çok farklı, hatta birbirlerine tamamen zıt yaşama sanatları, ahlaklar teklif etmeleri felsefenin bir ahlak, bir kurtuluş reçetesi olarak değeri üzerinde de ciddi şüpheler yaratmıştır. Ancak bu itiraz, şüphe ve gelişmelere rağmen felsefe ortadan kalkmamış ve alanı, işlevi ve amacı üzerine son iki üç yüzyıl içinde yapılan sayısız tartışmaya rağmen günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Şimdi bunun bir nedeni, daha önce işaret edilmiş olduğu gibi, felsefenin kendisine yeni birtakım konular bulması veya kendisini yeni bir biçimde tanımlaması ise -örneğin o artık evren hakkında, varlık hakkında bir bilgi değildir, birinci dereceden bir bilgi değildir; ancak **bilginin bilgisi**, bilimler tarafından insanlara sağlanan **bilgi üzerinde bir düşünme**, bu **bilginin sorguya çekilmesi**, **aydınlığa kavuşturulmasıdır**-, bir başka nedeni de bilimin yetki alanı içinde olmayan bazı soruların, metafizik denen soruların varlığını hala korumaya devam etmesidir -örneğin yine bu kitapta çeşitli yerlerde kendisine işaret edildiği üzere "**Neden hiçbir şey yok değildir de bir şey vardır?**" sorusu-. Öte yandan "Felsefe Nedir?" bölümünde hatırlatıldığı üzere tekniğin, insana **eylem araçları** vermesine karşılık insan davranışına kılavuzluk etmesi gereken **erekler** üzerinde tamamen sessiz kaldığını görmekteyiz. Başka deyişle bilim olguları açıklamasına ve onlara hükmetmemize imkan vermesine karşılık **değerler**, **idealler**, **erekler alanı**yla ilgili olarak bize herhangi bir şey söylememektedir. Bugün dünyayı değiştirmek, hatta eğer istersek onu tamamen ortadan kaldırmak gücüne sahip olduğumuzu biliyoruz. Ama dünya üzerindeki herhangi bir değişikliği niçin ve hangi yönde yapmamız gerektiği konusunda ne bilim, ne onun uygulaması olan tekniğin veya teknolojinin bize herhangi bir şey söylemediğini, söyleme gücüne sahip olmadığını da anlamış bulunuyoruz. Tek cümleyle **değerler**, **idealler**, **erekler alanı**, **iyi ve kötünün**, **doğru ve yanlışın**, **haklı ve haksızın**, **adil olan veya olmaya-nın alanı**, **bilimin ve tekniğin ilgi ve yetki alanı dışında bulunmaktadır**. Böylece felsefe günümüzde bir de değerler, erekler alanında makul insani konuşmayı mümkün kılan bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Günümüz
felsefe anlayışı*

2. Felsefi yöntem ve akıl yürütme

Ancak bütün bunlardan daha da önemli olan ve felsefenin, felsefi düşüncenin, felsefi akıl yürütmenin ilk ortaya çıktığı günden bu yana değişmez bir karakteristiğini oluşturmuş ve felsefi bir düşüncüyü felsefi bir düşünce, felsefi bir kanıtlamayı, felsefi bir kanıtlama, kısaca felsefeyi felsefe kılmış olan bir ana özelliği vardır. Bu, felsefenin konusu, ilgi alanı veya amacıyla değil de **yöntemiyle ilgili** olan bir özelliktir. Felsefeyi konusu, problemleri ve ereği, amacı bakımından tanımlamamız mümkün olduğu gibi, bütün bunlardan daha önemli ve daha doğru olarak **yöntemi bakımından**, konularını ele alma veya amacına ulaşma tarzı bakımından da tanımlayabiliriz. Bu açıdan ele aldığımızda felsefe veya felsefi kuramlar "her şeyden önce içerikleri bakımından, ortaya koydukları sonuçlar bakımından değil, **düzgün ve kesin bir biçimde yönelttilen bir düşüncenin örneğini vermek bakımından** değerlidirler". Başka deyişle felsefeyi felsefe yapan ne konusu, ne amacıdır, yöntemi, düşünme biçimidir, Kant'ın dediği gibi onun "**kendisini akılsal nedenlerle meşrulaştırabilme**, **haklı çıkarma iddiasında olan entelektüel bir faaliyet biçimi**" ol-

*Felsefi düşünme
yöntemi*

masıdır. Bununla kastedilen, felsefi düşüncenin düzgün, tutarlı, sistemli, birlikli bir akıl yürütme olması, iddialarını veya sonuçlarını akla dayanan (rasyonel) nedenlerle haklı çıkarma, kanıtlayıcı gücüne sahip olmasıdır. "Felsefe Nedir?" bölümünde felsefi düşüncenin bu ana özelliğiyle ilgili olarak Kant'ın bir başka önemli cümlesi zikredilmiştir: **"Öğrenilmesi mümkün olan felsefe yoktur. Ancak felsefe yapmanın kendisi öğrenilebilir."** Kant'ın bu cümlesinde felsefenin sonuçlarına değil, bu sonuçları ileri sürmesine imkan veren akıl yürütme biçimine, kanıtlayıcı yöntemine işaret ettiği açıktır. Kant'ın demek istediği, felsefede sonuçların önemli olmadığı veya bir filozofun düşüncesinin sonuçlarını öğrenmenin önemli olmadığı, önemli olanın felsefe yapmanın, yani felsefi olarak düşünmenin kendisi olduğudur.

İşte konuya bu açıdan, yani felsefi düşünmenin özelliği, felsefi akıl yürütme yönteminin kendisi açısından bakarsak Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkan yukarıda sözünü ettiğimiz farklı etkinlikleri felsefi bir etkinlik olarak nitelendirebiliriz. Gerek bu bölümün konusunu oluşturan saf felsefe veya Yunan tarzında felsefe geleneği, gerekse diğer üç gelenek, yani tanrıbilimsel düşünce veya İslam uygarlığındaki adıyla Kelam (teoloji), mistik düşünce veya İslam uygarlığındaki adıyla tasavvuf, nihayet siyasal bilgelik veya İslam'daki adıyla **hükümdarlara öğütler** gelenekleri, bu geleneklere ait düşünürlerin iddialarını felsefi olarak ortaya koyma, yani mantıklı, tutarlı, sistemli akıl yürütmelere dayanarak kanıtlayıcı ve savunma çabasında olan hareketler olmaları bakımından felsefi olarak adlandırılmayı hak etmektedirler.

2. Yunan tarzında felsefe geleneği

Klasik dönemde Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşt gibi müslüman filozofları gerek konuları, gerek amaçları, gerekse yöntemleri bakımından antik felsefenin ve filozofların bir devamıdır. Onlar çeviriler yoluyla tanımış oldukları Platon, Aristoteles, Plotinos gibi büyük antik filozofların ele aldıkları problemleri ele alırlar. Bu problemler, **bilginin mümkün olup olmadığı, bilgide aklın mı yoksa duyuların mı önemli olduğu, varlığın neden ve nasıl meydana geldiği, şeylerin belirlenmiş olup olmadığı, doğru bir siyasi rejimin ilkelerinin neler olması gerektiği, insan davranışlarının ereğinin haz mı, mutluluk mu olduğu, Tanrı'nın ne tür bir varlık olduğu, O'nun varlığının akılsal olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağı** türünden bugün de felsefenin **bilgi kuramı, varlık felsefesi, siyaset felsefesi, ahlak felsefesi, din felsefesi** gibi alanlarına ait olan problemlerdir. Onların bu problemleri ele alış tarzları da yine eski Yunan filozoflarının yöntemlerinin benzeridir. Onlar da antik filozoflar gibi olgular dünyasından derledikleri veya kendi bilgi ve birikimlerinden hareketle oluşturdukları ilkelerden, öncüllerden kalkarak doğru akıl yürütmeler yapıp bilgi değerine sahip olduklarına inandıkları bazı sonuçlara varma çabasıdır. Bu sonuçları temele alarak da birey olarak insan için, toplum için doğru yaşama, mutluluğa ulaşma önerilerinde bulunurlar.

*Kelam'ın
hareket noktası*

Tanrıbilimci düşünürler veya Kelamcılar bazı bakımlardan bunlardan farklıdır. Bir defa onların zaman bakımından ortaya çıkışları saf filozoflardan öncedir. Bu aynı zamanda birincilerin, yani kelamcılarının hareket noktalarının ve amaçlarının farklılığına da işaret eder. Saf felsefe hareketinin kaynağı antik Yunan felsefesi ve filozoflarıdır. Amaçları ise

yukarıda kısaca işaret ettiğimiz gibi eski Yunan filozoflarının eserini devam ettirmek, onların ele aldıkları konularda onlar gibi düşünmeye devam etmek veya şu veya bu nedenlerle onlar tarafından ele alınmamış olan problemleri onların tarzında ele alıp işlemektir. Buna karşılık **tanrıbilimci düşünce hareketinin kaynağı** İslam'ın dışında değildir, **İslam'ın bizzat kendisidir**. İslam'ın kendi tarihinde, kendi siyasal ve kültürel, dinsel zemininde ortaya çıkmış olan **İslam'a özgü problemlerdir**.

Bu problemler genel olarak İslam vahyinin, İslam öğretisinin dogmalarıyla, yani **inanç unsurlarıyla** ilgili problemlerdir. İnanç unsurları derken İslam öğretilerine göre bir Müslümanın inanmakla sorumlu olduğu **kuramsal doğruları** kastediyoruz. Örneğin, Tanrı'nın var olduğu, tek bir Tanrı'nın var olduğu veya Tanrı'nın tek olduğu, onun her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, irade sahibi, adil, vb. bir varlık olduğu, evrene aşkın olduğu ve evreni yaratmış olduğu, insanı bekleyen bir gelecek hayat olduğu ve insanın bu dünyada yapmış olduğu iyi veya kötü davranışların bu gelecek hayatta karşılığını bulacağı, insanın bu dünyadaki eylemlerine göre ödüllendirilip cezalandırılacağı bu tür inançla ilgili unsurlardır. İlk Müslümanlar, bu görüşleri veya dogmaları oldukları gibi kabul etmişler ve onlarda herhangi bir sorun görmemişlerdir. Ancak zaman içinde İslam dünyası genişlemiş, başka ve farklı dinlere, inançlara mensup toplulukları içine almıştır. Hristiyanlık, Mazdeizm, Yahudilik gibi bu farklı dinlerin mensupları doğal olarak bu tür inanç unsurları üzerinde şüpheler göstermişler, onlarda bazı problemler görmüşler, onlara itirazlarda bulunmuşlar ve onlarla ilgili akılsal açıklamalar, temellendirmeler istemişlerdir. Öte yandan zamanla Müslümanların kendi aralarında da siyasi ve fikri görüş ayrılıkları sonucu bazı mezhepler ortaya çıkmış ve bu mezhepler de söz konusu inanç unsurlarıyla ilgili farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Neticede bu inanç unsurlarının akılsal olarak ortaya konması, açıklanması, aralarında tutarlı ilişkiler kurulması, sistemleştirilmesi ve savunulması yönünde bir hareket ortaya çıkmıştır ki işte bu hareket, tanrıbilimsel düşünce hareketidir. Bu hareketin konusu söz konusu, İslam dogmaları olmuş, amacını ise bu dogmaları akılsal olarak açıklamak, işlemek, temellendirmek ve rakip öğretilere karşı savunmak olmuştur.

Kelam'ın özel problemleri ve amacı

O halde **Kelam** bu iki özelliğiyle, yani **konusunun spesifik olarak İslam'a ait kuramsal problemler olması ve amacının İslam öğretisi içinde yer alan bu kuramsal görüşleri savunmak, onları rakip öğretilere karşı muzaffer kılmak olması** özelliğiyle saf felsefe hareketinden ayrılmakla birlikte yöntemi bakımından onunla birleşmektedir. Bu yöntem, yukarıda işaret ettiğimiz gibi "tezlerini, iddialarını akla dayanan nedenlerle meşrulaştırma, haklı çıkarma yöntemidir" ve bu bakımdan kelimcilerin yaptıkları iş Ortaçağ Hristiyan dünyasında felsefeyi tanrıbilimin hizmetkârı olarak gören Hristiyan filozoflarının yaptıkları işin benzeri olmuştur. Nasıl Aziz Anselmus'u ontolojik tanrı kanıtını ortaya atmış olmasından dolayı bir filozof olarak kabul ediyorsak, aynı şekilde Tanrı'nın salt bir irade olduğu, evreni herhangi bir tercih ettirici neden olmaksızın zaman içinde yoktan var ettiği görüşünü ileri sürmesinden dolayı Gazali'yi de bir felsefeci olarak kabul etmek durumundayız.

Kelam'ın yöntemi

Tasavvuf hareketinde durum biraz daha karmaşıktır. İleride mistik düşünce (tasavvuf) geleneğine ayrılmış olan bölümde görüleceği üzere, tasavvufçular, gerek **gerçekliğin yapısı ve bilgisi**, gerekse bu dünyada **insan hayatının ereği ve mutluluğun doğası** ile ilgili olarak kendilerine özgü görüşlere sahiptirler. Gerçek hakkındaki görüşlerini çok genel

Tasavvuf'un konusu ve amacı

olarak her şeyi Tanrı'nın kendisi veya görüntüsü olarak ele alan, var olanların birliğini savunan bir **panteizm** olarak nitelendirmemiz mümkündür. Gerçeğin bilgisi ile ilgili olarak ise tasavvufçular akla, akıl yürütmeye karşı **sezgiyi**, gerçeğin **doğrudan, araçsız algısını** savunurlar. İnsan hayatının ereği ve en yüksek mutluluk olarak ise onun gerçeğin ilkesi, tözü olan **Tanrı'yla birleşmeyi**, ona kavuşmayı veya onun içinde erimeyi, yok olmayı gösterirler.

*Tasavvuf
niçin felsefedir?*

Şimdi ilk bakışta tasavvufçuların bu akla karşı çıkışlarının, akıl yürütmeyi, kanıtlamaları küçümsemelerinin, hatta açık olarak gerek Yunan tarzında felsefeyi, gerekse spekülatif tanrıbilimini reddetmelerinin onları felsefe-dışı bir hareket olarak nitelemek için yeterli olacağını düşünebiliriz. Ama böyle düşünürsek yanlış yapmış oluruz. Çünkü felsefe tarihinde Bergson gibi Gazali gibi, akla, akıl yürütmeye, spekülatif düşünceye karşı çıkan, ancak bunu yaparken yine akla, düşünceye dayanan, bu karşı çıkışlarını akılsal nedenlerle ortaya koyan bazı düşünürler vardır ve nasıl ki Bergson dile, kavramlara, akıl yürütmelere, analitik akla karşı yönelttiği eleştirisinde yine dile, kavramlara, akıl yürütmelere dayandığı ve son çözümde kendisini "akla dayanan nedenlerle meşrulaştırmaya çalıştığı" için bir filozof ise ve bergsonculuk da bu nedenden ötürü bir felsefe ise tasavvufçular için de aynı durum söz konusudur. Onların da akla, akıl yürütmelere, kanıtlamalara karşı çıkışları, onun yerine aşk diye, sezgi diye, gerçeğin araçsız algısı diye adlandırdıkları bir şeyi geçirmeye çalışmaları **kendisini akılsallık planında haklı çıkarmaya çalışan bir düşünceler dizisinden hareketle oluşturulan bir karşı çıkıştır**. Bundan dolayı onların felsefe düşmanlığı **felsefi bir düşmanlık**, akla muhalefetleri **akılsal bir muhalefettir**. Öte yandan tasavvuf akımına mensup düşünürler saf filozoflar geleneğine ait düşünürler gibi işlenmiş, tutarlı, sistemli görüş ve tezlerden meydana gelen bir **varlık kuramı, bilgi kuramı, ruh kuramı, insan felsefesi** ve **mutluluk öğretisi** de geliştirmişlerdir. Bu özellikleri bakımından da İslam'da mistik düşünürler bir felsefe tarzını, felsefi düşüncenin bir türünü temsil eden insanlar olarak ele alınmak durumundadırlar.

3. Yunan tarzında felsefe geleneğinin temel iki tezi

Tek bir felsefe vardır...

Şimdi özel olarak **Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt** gibi kelimenin asıl anlamında filozofların temsil ettiği saf felsefe hareketine veya Yunan tarzında felsefe geleneğine geçelim. Bu gelenek içinde yer alan filozoflar felsefenin varlık, bilgi, ahlak gibi özel ilgi alanlarıyla ilgili konularda aynı görüşleri, aynı tezleri savunmazlar. Ancak **felsefenin kendisinin ne olduğu** konusunda benzeri bir görüşe sahiptirler. Başta Farabi, İbni Rüşt olmak üzere Müslüman filozofları, antik filozofların kendi aralarında çeşitli konularda görüş ayrılığı içinde olduklarını bilmez değildirlir. Örneğin, onlar Atina okuluna mensup Platon ve Aristoteles'in bilginin imkanına inanmalarına ve bizim başlıca bilgi kaynağımızın akıl olduğunu savunmalarına karşılık sofistlerin şüpheci olduklarını, bilginin mümkün olduğuna inanmadıklarını bilirler. Sonra yine onlar Platon ve Aristoteles gibi başta gelen antik filozofların Tanrı'nın, hatta tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etmelerine karşılık Sokrates öncesi döneme mensup filozofların, Doğa filozoflarının maddenin ve evrenin ezeli olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcıya ihtiyaç göstermediğini düşündüklerini bilirler. Aynı şekilde kendilerinden önce yaşamış antik çağ filozoflarının mutluluğun ne olduğu konusunda da farklı görüşler savunduklarını, örneğin, Epikuros'un onu hazzla indirgemesine karşılık

stoacıların mutluluğu dünyaya, dünyanın acılarına metin bir şekilde tahammül etmede aradıklarının bilincindedirler. Bununla birlikte onlar, bu farklı görüşlerin felsefenin başlangıç dönemine ait acemiliklerden, ilk filozofların el yordamı ile hareket etmelerinden kaynaklandığını düşünürler. Onlara göre gerçek, doğru, mükemmel bir felsefe yanında **yanlış, sahte, sakat felsefeler** de vardır. Hakiki filozoflar yanında filozof gibi görünen ama gerçekte öyle olmayan **sahte filozoflar** vardır. **Hakiki felsefe, kesin doğrulardan meydana gelen ve bütün akıllı insanların, filozofların üzerinde uyuşmak durumunda olduğu bir çeşit bilimdir, hatta düpedüz bilimdir.**

Bu görüşü son derece bilinçli bir biçimde ortaya atan ilk Müslüman filozof, MS IX-X. yüzyıllarda yaşamış (870-950) Türk asıllı Farabi olmuştur. Farabi, doğru felsefe ile yanlış felsefe, gerçek filozofla yalancı filozof arasında bir ayrım yapmakla kalmaz, aynı zamanda İlkçağ'ın iki büyük filozofu olan Platon ile Aristoteles'in felsefenin bütün büyük mesleklerinde aynı görüşleri savunduklarını düşünür ve bunu göstermek üzere de bir eser yazar.

Saf felsefe geleneğine ait olan Müslüman filozofların üzerinde anlaştıkları ikinci önemli bir husus, bu bilim özelliğine sahip olan **gerçek felsefeyle doğru bir şekilde anlaşılan dinin temelde birbirlerine benzedikleri, birbirlerine ters düşmedikleri görüşüdür.** Başka deyişle, gerçek felsefe, aynı zamanda gerçek dini temsil eder veya gerçek felsefeyle gerçek din birbiriyle çatışmazlar. Onlar İbni Rüşd'ün deyişiyle "süt kardeşi"dirler. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse sözünü ettiğimiz Müslüman filozoflara göre **akılla iman arasında bir çelişki yoktur.** İslam'ın veya imanın tasdik ettiği şeyi felsefe veya akıl da söyler, onaylar veya felsefenin, aklın söylediği şey, dinin, imanın söylediği şeye aykırı değildir. Örneğin, Kur'an'a göre Tanrı vardır ve tek bir Tanrı vardır. Farabi ve diğer Müslüman filozoflara göre felsefe, Sokrates öncesi doğacı filozofların eksik, henüz mükemmelleşmemiş felsefeleri değil de Platon, Aristoteles'in temsil ettiği felsefe, tanrıci (teist) felsefe de bunu söyler. Hatta bununla kalmaz, gerçek felsefe Kur'an'ın kendisine inanılmasını emrettiği bu Tanrı'nın varlığını akılsal olarak da kanıtlar. Örneğin, evrenin kendisi bakımından mümkün olduğunu, mümkün bir şeyin ise kendisini imkandan gerçekliğe çıkaracak zorunlu bir varlığa ihtiyaç gösterdiğini, bu zorunlu varlığın ise Tanrı olduğunu gösterir. Felsefe sadece Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak değil, Tanrı'nın özellikleri veya sıfatları, gelecek bir hayatın, yani Cennet ve Cehennem'in varlığı ile ilgili olarak da Kur'an'ın getirdiği şeyleri tasdik eder, doğrular, onların akılsal açıklamalarını verir ve kanıtlar.

...ve bu felsefe ile din bir ve aynı şeydir

1. Felsefe-din, filozof-peygamber ilişkileri

Ancak bu durumda ortaya şöyle sorun çıkar: Eğer **gerçek felsefe ile doğru anlaşılmış din, bir ve aynı şeyse onlar arasında ne fark vardır?** Filozof ve peygamber bir ve aynı kişi midir? Eğer felsefe ile din bir ve aynı şey, filozof ve peygamber bir ve aynı kişi iseler onlardan birinin varlığı gereksiz değil midir? Bu sorulara bu gelenek içinde yer alan Müslüman filozoflar, temelde aynı olmakla birlikte ayrıntılarda ayrılan bazı cevaplar vermişlerdir. Bu cevaplarda ortak olan yan şudur: **Felsefe ve dinin ilgilendikleri konular ve amaçları aynıdır, ancak bu konuları ele alış ve ifade ediş biçimleri ayrıdır.** Bu ayrılığın veya farklılığın nedeni ise insanların genel olarak **halk** ve **seçkinler** olarak iki gruba ayrılmasıdır. Halk, sıradan insan akıl sahibi değildir, soyut düşünceden, kavramdan anlamaz. Akılsal kanıtları kavrayamaz. O ancak somut örneklerden, duyusal benzetmelerden, me-

Felsefe ile din neyle birbirinden ayrılırlar

cazlardan anlar. Peygamber veya gerçek din sahibi, toplumun, insanlığın bütününün kuruluşunu hedeflediği için soyut, akılsal, bilimsel doğruları onların anlayış düzeylerine uydurarak temsillerle aktarır. Buna karşılık insanlar arasında hem akılsal kabiliyetleri var veya gelişmiş olan, hem de bilimle felsefeyle uğraşmak için kafi derecede boş zamanı bulunan seçkin bir grup vardır. Bunlar filozoflar veya bilim adamları, uzmanlardır. Onlar gelişmiş akılları sayesinde bu benzetmelerin, somut, tikel örneklerin gerisinde yatan hakikatleri oldukları gibi kavrama kabiliyetine sahiptirler.

*Din, halkın anlayış
seviyesine uyarlanmış
felsefedir*

Bir örnek vermek gerekirse **sıradan insan Tanrı'yı ve onun niteliklerini insanbiçimci bir tarzda tasavvur etmekten kendini alamaz**. Tanrı'yı maddi, duyusal bir varlık, bir baba veya kudreti sınırsız bir hükümdar olarak düşünür. Ona insanlar gibi öfke, sevinç, intikam vb. duyguları yakıştırır. Oysa filozof akli sayesinde Tanrı'nın herhangi bir insani duyguya sahip olmadığını, maddi, fiziksel bir varlık olmadığını vb. bilir ve Tanrı kavramının kendisinden hareket ederek bütün bunları kesin bir biçimde kanıtlar. Bir başka örnek vermek gerekirse, **sıradan insan, halk, gelecekte bizi bekleyen kaderi, Cennet veya Cehennem'i maddi duyusal terimlerle tanımlar**. Cennet'te yaşanacak hayatı bu dünyadakine benzeyen maddi, duyusal, haz verici bir hayat olarak görür. Oysa filozof gelecek hayatta bizi bekleyen mutluluk ve azabın maddi, duyusal bir mutluluk ve azap olmadığını bilir.

*Filozof-peygamber
ilişkileri*

Filozof ve peygamber'in kendilerine gelince, bu konuda, Müslüman filozofları arasında bazı görüş farklılıkları vardır. Saf felsefe geleneğinin gerçek anlamda kurucusu veya yaratıcısı olan Farabi, halk ile seçkinler arasında yaptığı ayrımı filozof ve peygamberin kendilerine de taşır. Ona göre filozofun ana özelliğinin **gelişmiş bir akla** sahip olmasına karşılık peygamberin güçlü yanı **mükemmel ölçüde gelişmiş bir hayal gücüne** sahip olmasıdır. Bundan dolayı peygamberin kendisinin de saf, soyut, kuramsal doğruyu hayal gücüne uyarlanmış bir biçimde alıp o şekilde halka iletmesine karşılık filozof saf hakikati soyut, kavramsal biçimde alır ve yine o şekilde açıklar (Bu görüş kelimesi kelimesine ilerde Spinoza'nın da benimseyeceği ve savunacağı görüştür). Zaman bakımından Farabi'den sonra gelen ve bazıları tarafından saf felsefe geleneğinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilen İbni Rüşt ise (XII. yüzyıl) Farabi'nin bu görüşünü benimsemez. O bir yandan Kur'an'da hem sıradan insana hitap eden maddi, duyusal ifadelerin, hem de filozofa hitap eden maddi-olmayan, duyusal olmayan sözlerin olduğunu kabul eder; öte yandan peygamber'in hem mükemmel biçimde gelişmiş bir hayal gücüne, hem de aynı ölçüde gelişmiş bir akla sahip olduğuna inanır. İbni Rüşt'e göre **her peygamber'in aynı zamanda filozof olmasına karşılık**, bunun tersine **her filozof aynı zamanda peygamber değildir**. Bununla birlikte İbni Rüşt de sonuçta Kur'an'ın veya dinin esas olarak geniş halk tabakasına, çoğunluğa hitap ettiğini, bundan dolayı da onda maddi, duyusal temsillerin en çok sayıda bulunduğunu kabul eder.

2. Yunan tarzında felsefe geleneği ve İslam olayı

*İslam felsefesinin
kendine özgü
problemleri*

Verdiğimiz bu açıklamalar, saf felsefe geleneği içinde yer alan filozofların sadece Yunan felsefesinden kendilerine intikal etmiş olduğu şekilde eski felsefe problemleri üzerinde düşünmedikleri, aynı zamanda **İslam olayının yaratmış olduğu yeni kültürel, felsefi problemler** üzerinde de kafa yordukları ve bu ikincilere felsefi ifadeler kazandırmaya, kavramlaştırmaya, onların felsefi açıklamalarını vermeye çalışmış olduklarını gösterir. As-

lında bunda da şaşılacak bir şey yoktur. Gerçekten de **hiçbir felsefe boşlukta ortaya çıkmaz ve boşlukta gelişmez**. O, ele alıp işleyeceği problemleri içinde doğmuş oldukları kültürde bulur ve bu problemleri ele alır, onlara felsefi çözümler getirmeyi üstlenir (Marx, insanlığın hiçbir zaman çözemeyeceği problemleri önüne koymadığını söylemekteydi). Nitekim İslam olayının yaratmış olduğu dünyada öyle bazı yeni kavramlar, yeni problemler vardır ki bunların eski Yunan dünyasında karşılıkları yoktur. Örneğin, Yunan dünyasında tektanrıci dinlerin temel kavram ve konuları olan **peygamberlik, vahiy, tanrısal yasa** (şeriat) gibi şeylerin herhangi bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla Yunan felsefesinin gündeminde, bu tür kavramların ele alınıp felsefi olarak açıklanması türünden kaygılar mevcut değildir. Yunan düşüncesinde **yoktan yaratım gibi bir kavram** veya olay da yoktur. Genel olarak tüm Yunan düşüncesi, Tanrı'yı **ezelden beri var olan bir maddeye şekil kazandıran, onu biçimlendiren, karmaşa halinden düzenli hale, kaostan kozmosa geçiren bir yapıcı** olarak tasarlar. Buna karşılık Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi tektanrıci dinler Tanrı'yı evreni, varlığı iradesiyle yoktan varlığa getiren yaratıcı bir güç olarak tasarlarlar. Yunan düşüncesinde **felsefe ile din arasında ilişkiler problemi** vardır, ama bu problem tektanrıci dinlerde, bu arada İslam'da ortaya çıkan **akılla iman arasındaki ilişkiler probleminden** farklı bir problemidir ve doğrusunu isterseniz fazla önemi olmayan bir problemidir. Oysa Ortaçağ Batı Hristiyan düşüncesi için olduğu gibi sözünü ettiğimiz dönemin tüm İslam düşüncesinin, tüm İslam felsefesinin ana problemi bu akılla iman arasındaki ilişkiler problemidir.

3. Batı hristiyan düşüncesinde iman-akıl problemi

Batı Hristiyan düşüncesinde bu problemle ilgili olarak başlıca iki tutum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, Kilise babalarından biri olan Tertulianus'un "İnanıyorum, çünkü saçmadır" sözünde en keskin ifadesini bulunan tutumdur. Bu tutumun bir benzerinin XIX. yüzyılda Kierkegaard tarafından dile getirildiğini de görmüştük. Kierkegaard, imanın konusu olan şeyi aklın tasdik edemeyeceğini, inanmanın değerini zaten bunun verdiğini, imanın akıldan değil iradedden kaynaklandığını, hatta inancın insanın bilerek kendini uçuruma atması anlamına geldiğini söylemiştir. İslam dünyasında da bunun benzeri olan bazı görüşleri, filozofların değil de tanrıbilimci (kelamcı) bazı grupların savunduğunu Farabi bize, *İlimlerin Sayımı* adlı ünlü eserinde kelamcılara ayırmış olduğu bölümde söylemektedir.

Bu tutumlardan ikincisi Tertulianus'la aynı dönemde (MS II. yüzyıl) yaşamış olan bir diğer Kilise babası olan Clemens'in dile getirdiği görüştür. Bu görüş de "Anlamak için inanıyorum" cümlesinde en veciz ifadesini bulmaktadır. Bu, iman doğrularının aynı zamanda akılsal olduğu, akla uygun olduğu, dolayısıyla akılla anlaşılabilmesi ve savunulabilmesi tezini içermektedir. Hristiyan Ortaçağ'ında bu görüşün en iyi temsilcisi bilindiği gibi Aziz Thomas'dır. Bugün de Katolik kilisesinin resmi görüşünü teşkil eden bu görüşü en işlenmiş bir biçimde ortaya atan Aziz Thomas, bununla birlikte Hristiyanlığın tümüyle akılsal olduğunu veya aklın tüm Hristiyan inançlarını felsefi olarak açıklayabileceğini düşünmez. O, akli imanın hizmetine koşar, **felsefeyi tanrıbilimin hizmetkârı** yapar, ama aklın, felsefenin akılsal olarak açıklayabileceği Hristiyan dogmalarının yanında, üzerlerinde görüş belirtmeyeceği birtakım başka Hristiyan inançlarının, **sırlarının** mevcut olduğunu ileri sürer. Örneğin, Hristiyanlığın ana dogması olan Tanrı'nın üç şey, Baba, Oğul, Kutsal-Ruh olduğunu ileri süren Teslis doğmasını, Teslis'in sırrı olarak felsefenin,

"anlamak için
inanıyorum"

aklın yetki alanının dışına çıkarır. Hristiyan dünyasında dinin tümüyle akılsal olduğu, felsefenin üzerinde görüş belirtmeyeceği herhangi bir inanç unsuru bulunmadığı görüşünü savunan hatırı sayılır bir düşünür yoktur. Buna karşılık **Farabi'nin, onunla aynı ölçüde olmasa da İbni Rüş'tün savundukları ise tam da bu üçüncü görüştür.** Bunun saf Müslüman felsefe geleneğine ait düşünürlere karşı, Gazali gibi tanrıbilimcilerin nasıl öfkesini çekeceği ve bunun sonucunda Gazali'nin felsefeye nasıl saldıracağı, hatta bazı tezleriyle ilgili olarak onları nasıl kafirlikle suçlayacağını bir sonraki bölümde göreceğiz.

4. Müslüman filozofların klasik antik felsefi problemler karşısındaki tutumları

Özel olarak İslam'ın kendisinden, onun Tanrı'nın sıfatları, peygamberlik, vahiy, gelecek hayatta bizi bekleyen kaderin mahiyeti gibi salt islami kavram ve konulardan kaynaklanan problemlerin dışında kalan daha dar, klasik anlamda geleneksel felsefi problemlere gelince, Müslüman filozoflar bu problemler üzerinde de her zaman tam olarak aynı olmayan görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Yunan dünyasından kendilerine intikal etmiş olduğu şekilde bu klasik, geleneksel felsefi problemlerle ilgili olarak da onlar arasında ortak bazı tutumların olduğunu söylememiz mümkündür. Bu tutumları genel bir başlık altında toplamamız gerekirse, onların MÖ V-IV. yüzyıllarda ortaya çıkmış olan Atina felsefe okulunun ve bu okulun MS III. yüzyılda yeralan yeni bir yorumu olan Yeni-platonculuğun bir devamı olduklarını söyleyebiliriz.

Atina okulu Sokrates, Platon ve onun öğrencisi olan Aristoteles'in temsil ettikleri okuldur. Bu okul varlık konusunda spiritüalist-idealist, bilgi konusunda rasyonalist, ahlak konusunda entelektüalist-mutlulukçu bir ahlak görüşüne sahiptir. İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi'den (IX. yüzyıl), İslam felsefesinin gerçek kurucusu olarak kabul edilen Farabi'ye, ondan XI. yüzyılda yaşamış ve Farabi'nin manevi bir öğrencisi olan İbni Sina'ya, Endülüs Müslüman felsefe okuluna mensup olan İbni Tufeyl'e, İbni Bacce'ye (XII. yüzyıl), nihayet bu Endülüs okulunun en önemli temsilcisi olan İbni Rüş'e uzanan saf filozoflar geleneğinin işte ana hatlarında yukarıda belirttiğimiz bu Atina felsefe okulunun ve Yeni-platonculuğun görüşlerini savunduğunu söyleyebiliriz. Bu genel tabloyu biraz açıklığa kavuşturalım.

n 1. Tanrı problemi

*İslam filozoflarının
Tanrı anlayışı*

Farabi'nin Tanrı'sı aynı zamanda Platon'un, Aristoteles'in, Yeni-platoncu okulun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Plotinos'un ve nihayet İslam'ın Tanrı'sının bir sentezidir. Bu Tanrı, Aristoteles'in Tanrı'sı gibi **salt akıl, salt düşünce, kendi kendisini düşünen bir düşüncedir.** Öte yandan Farabi, bu Tanrı'nın **aklın, akılsallığın ilkesi olmakla birlikte insan aklı tarafından tam olarak kavranılamayacağını** söyler: Tanrı bir güneş gibidir. Nasıl ki biz güneş **sayesinde** şeyleri görürüz, ama güneşin **kendisini** göremezsek, güneşin kendisine bakamazsak, aynı şekilde biz Tanrı sayesinde evreni, evrendeki akılsallığı kavrarız, ama Tanrı'nın kendisini akılla tam olarak kavrayamayız. Farabi böylece Platon gibi varlığın nihai ilkesinin, yani Tanrı'nın upuygun bilgisinin insan aklının imkanları

üzerinde olduğunu kabul eder. Ancak bununla da kalmaz, evrenin Tanrı'dan Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesinin sonucu olarak **çıktığını, taşıdığını** ileri sürer. Evrenle Tanrı'nın aynı tözden olduğu, evrenin zaman bakımından bir başlangıcı olmaksızın Tanrı'dan çıktığı yönündeki bu görüş ise -Tanrı'nın evrene aşkın olmadığı, onun içinde, onunla bir ve aynı şey olduğu, evrenle Tanrı arasında töz veya doğa bakımından bir fark olmadığını ileri süren görüşe **panteizm** denildiğini biliyoruz-, ne Platon'un ne Aristoteles'in görüşü olmayıp Plotinos'un görüşüdür. Nihayet Farabi bu Tanrı'ya, İslam'ın Kur'an'da Tanrı hakkında Tanrı'yı tasvir ederken kullandığı birçok olumlu sıfatı yükler ki bu da gerçekte Plotinos'un asla kabul etmediği bir şeydir. Çünkü Plotinos'a göre varlığın ilkesi veya kaynağı olan Bir, tanımlanamaz, sözle ifade edilemez bir gerçekliktir. Netice olarak Farabi'nin bu Tanrı anlayışı ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkiler kuramı olan panteizmi İbni Sina tarafından da kabul edilir. İbni Rüşd ise buna aristotelesçi yönden bazı itirazlar yöneltir.

2. Varlık problemi

Antik Yunan felsefesinde Sokrates'ten önce gelen bütün filozoflar (Thales, Herakleitos, Empedokles, Demokritos vb.) varlığın maddi cinsten olduğunu kabul ederler. Onlara göre **var olan her şey maddidir veya son çözümde maddeye indirgenebilir**. Bu arada ruh gibi, duygular ve düşünceler gibi şeyler de aslında maddi şeylerin, maddi yapıtaşlarının bir biraraya gelişi veya birleşmesi sonucu ortaya çıkarlar. Kısaca, Sokrates öncesi tüm **Doğa filozofları materyalist bir varlık veya gerçeklik anlayışına sahiptirler**. Buna karşılık Sokrates'ten itibaren maddi yapıda olan varlıklar yanında maddi olmayan şeylerin de var olduğu, hatta asıl var olanın bunlar olduğu ileri sürülür. Sokrates bu varlıkların örneklerini adalet, cesaret, ölçülülük gibi ahlak kavramlarında veya daha doğrusu bu kavramlara karşılık olan gerçekliklerde bulur. Adalet, cesaret gibi şeyler bir kelimedenden ibaret değildir. Onlar bir varlığa, gerçekliğe tekabül eder. Bu gerçekliklerin ise maddi şeyler olmadıkları açıktır. Platon ise maddi-fizik dünyanın gerçekliğini tümüyle reddeder ve gerçekten var olan şeylerin matematiğin nesneleri gibi düşünülen şeyler, aklın konusu olan şeyler, yani İdealar olduklarını ileri sürer. Bu arada insan ruhunun da tamamen madde-dışı, cisim-dışı bir şey olduğunu, ezeli ve ebedi, ölümsüz olduğunu ve beden denilen şeyde bir zindanda bulunur gibi bulunduğunu savunur. Aristoteles, Platon'un bu madde-dışı gerçekliklerini kabul eder, ancak onları Platon gibi **maddi-duyulur dünyanın dışına ve üstüne** yerleştirmez. İnsan ruhuna gelince onu gözün görmesi, baltanın keskinliği gibi tam teşekkül etmiş olan organizmanın bir işlevi kılar ve organizma yok olduğunda, **yani beden ortadan kalktığında ruhun da yok olacağını** söyler.

Yunan tarzında felsefe geleneği içinde yer alan İslam filozofları, varlık anlayışlarında bu görüşü devam ettirirler. Yani onlar da varlığın özü itibariyle madde-dışı olduğunu kabul ederler. Farabi'nin ruh konusunda Aristoteles'i takip eder gibi görünmesine karşılık İbni Sina Platon'u izleyerek ruhun salt madde-dışı bir töz olduğunu ve dolayısıyla ölümden sonra varlığını devam ettireceğini kesin bir dille tasdik eder. İbni Tufeyl, İbni Bacce gibi diğer önemli müslüman filozofları ise ruhun doğası ve geleceği konusunda Farabi'yi değil, İbni Sina'yı izlerler.

3. Bilgi problemi

Atina felsefesinin bilgi konusunda duyumcu veya deneyci değil, akılcı olduğunu söyledik. Bu konuda en aşırı bir pozisyonu temsil eden Platon'dur. Platon maddi-duyusal

İslam filozoflarının varlık anlayışı

İslam filozoflarının bilgi anlayışı

dünyanın gerçekliğini reddettiği için onun bilgisini edinme aracımız olan duyular ve deneyin de bilgi bakımından değerini reddeder. İnsan ruhunda doğuştan gelen ve aklın kendi ürünü olan bilgilerin varlığını kabul eder. Aristoteles bilgi kuramında Platon'un bu görüşünü duyular ve deneyi tamamen reddetmemek, bilginin meydana gelmesinde onların belli ve sınırlı bir rolleri olduğunu kabul etmek suretiyle biraz değiştirerek takip eder. Ancak son çözümde ve temelde onun da bilgi anlayışı rasyonalisttir: **Şeylerin doğalarını, özlerini oldukları gibi kavrayan akıldır veya akılsal sezgidir.** Başta Farabi olmak üzere diğer Müslüman filozofların da duyum ve duyusal algıya belli ve sınırlı bir yer vermekle birlikte bu akılcı bilgi kuramını benimsediklerini görürüz.

n 4. Ahlak problemi

İbni Miskeveyh

Felsefe tarihinde ahlakla ilgili biri iradeci, diğeri entelektüalist iki farklı ve birbirine karşıt yaklaşım tarzının olduğunu biliyoruz. Descartes'ın birinci, Sokrates'in ikinci görüşün en iyi temsilcisi olduklarını da gördük. Sokrates, ahlakta esas olanın bilgi olduğunu ve **doğru bilginin zorunlu olarak arkasından doğru eylemi yaratacağını** ileri sürmekte ve ahlaksız bir insanı kötü niyetli değil, eksik, yetersiz bilgi sahibi bir insan olarak tanımlamaktaydı. Çünkü ona göre kimsenin bilerek kötülük yapması mümkün değildi. Descartes ise, **apaçık doğruların bile arkalarından zorunlu olarak tasdik edilmeyi doğurmadığını, apaçık doğruların tasdikinde veya reddedilmesinde dahi iradenin işe karıştığını** söylemekteydi. Kısaca o, doğru hakkındaki bilgimizin doğruyu yapmamızda yeterli olmadığını, bilgi ile eylem arasına irademizin girerek doğruyu seçmemize imkan verdiğini söylemekteydi. Yunan dünyasında Sokrates'ten sonra gelen Aristoteles de Sokrates'in bu entelektüalizmini yumuşatmış ve doğru eylemin meydana getirilmesinde iradenin rolünü de kabul etmiştir. Ama gerek Sokrates, gerekse Platon ve Aristoteles insan mutluluğunun temelde **tinsel bir mutluluk** olduğu konusunda görüş birliği içinde olmuşlardır. İslam filozofları, özellikle İbni Miskeveyh gibi ahlak felsefesi alanında eserler vermiş olan yazarlar, ahlak ve mutluluk konusunda genel olarak Aristoteles'i izlemişlerdir. Onun aşırılıklardan kaçan ve makul ölçüde duyusal hazları inkar etmeyen, bununla birlikte temelde tinsel olan mutluluk anlayışını savunmuşlardır. Ancak onlarda zaman zaman tasavvufçularla ortak olarak paylaştıkları bir çileci ahlak, maddi ve bedeni hazların inkarı, beden reddi yönünde bir eğilime de rastlanmaktadır.

n 5. Siyaset problemi

Farabi

Son olarak siyaset felsefesiyle ilgili bir şeyler de söyleyelim: Farabi, İslam dünyasında siyaset felsefesinin de kurucusudur. Bu siyaset felsefesi özel olarak platoncudur. Farabi'nin Platon'un siyaset felsefesine getirdiği en büyük değişiklik ise onun filozof kralını peygamberle özdeşleştirmesidir. Platon yöneticinin filozof veya filozofun yönetici olmasını ister. Farabi de aynı görüştedir. Ancak İslam peygamberlik üzerine dayanmaktadır ve Muhammed bir İslam devleti kurmuştur. Bu devletin kendisine göre şekillendiği ilkeler ise şeriat tarafından verilmiştir. Bütün bu unsurları göz önüne alan Farabi şöyle bir siyaset kuramı geliştirir: İslam şüphesiz aynı zamanda bir bilgi ve ahlak, bir inançlar bütünü ve bir uygulamalar toplamıdır. Ama o **özellikle hukuk ve siyasettir, yani şeriattir, tanrısal yasadır. Peygamber'in kendisi** de esas olarak bir **yasa koyucudur**. Öte yandan felsefenin kendisi de birçok şey olması (metafizik, bilgi kuramı, ahlak vb.) yanında esas olarak

bir siyasettir ve filozof toplumu yönetmesi gereken kişi, yöneticidir. Böylece Farabi bir yandan İslam'ı şeriate, tanrı yasasına geri götürür, peygamberi yasa koyucuya indirgerken öte yandan felsefenin kendisini de bir siyaset olarak alıp filozof ile yöneticiyi, filozof yönetici ile yasa koyucu peygamberi birbirine özdeş kılmaya çalışır. Farabi'nin devleti Platon'un devleti gibi başında filozof-kralın olacağı, yönetimin ilkelerinin akla, bilgiye dayanacağı, yasalarının felsefenin yasaları olacağı kapalı, otoriter bir devlettir. Farabi'nin öğrencisi olan İbni Sina da bu görüşü devam ettirir.

XIV. yüzyılda yaşamış ve tarih, siyaset felsefesi, sosyoloji alanına ilişkin görüşleriyle bir öncü olarak kabul edilen İbni Haldun ise bu platoncu-farabici ideal devlet kuramına şiddetle karşı çıkar ve onun yerine insan doğasına ve siyasi olguların gözlemlenmesine daha uygun düştüğünü düşündüğü "bilimsel-gerçekçi" bir devlet kuramı geçirmeye çalışır. Bu kurama göre devletin kökeninde akıl değil güç vardır. **Hukukun kaynağı da aynı şekilde hak değil, güçtür.** Bir toplumun birtakım kurallar olmaksızın yaşaması mümkün değildir. Bu kuralları bu toplumda güce sahip olan bir kişi koyar. Filozoflar yönetici olmadıkları gibi aynı zamanda yönetici olmamalıdır. Çünkü onlar siyasi şeylerin doğasını bilmezler, gerçekçi değil, hayalcidirler. Her doğal varlık gibi devletin de doğal bir ömrü vardır. O doğar, gelişir, en yüksek noktasına erişir, yaşlanır ve ortadan kalkar. Böylece tarihte bir ilerleme, evrim yoktur. Mevsimlerin her zaman aynı sırayla birbirlerini takip etmesi gibi devletler de tarih sahnesinde her zaman aynı aşamalardan geçerek birbirlerinin yerlerini alırlar.

İbni Haldun

A N A F İ K İ R L E R

Felsefeyi konusu, ele aldığı problemler ve ereği bakımından tanımlamamız mümkün olduğu gibi bundan daha önemli ve daha doğru olarak yöntemi, konu ve problemlerini ele alış tarzı bakımından tanımlamamız da mümkündür. Bu ikinci açıdan felsefe Kant'ın en özlü bir biçimde söylediği gibi "kendisini akılsal nedenlerle meşrulaştırabilme iddiasında olan entelektüel bir faaliyet"tir ve felsefi düşünce, felsefi akıl yürütmenin, felsefi bir kanıtlamanın bu özelliği İslam'ın klasik denem döneminde birden çok entelektüel-kültürel geleneğe kendini gösterir. Bunlar İslam dünyasında *Yunan tarzında felsefe* veya *saf (pure) felsefe geleneği*, *tanrı-bilimsel (teolojik) düşünce* veya *Kelam geleneği*, *mistik düşünce* veya *Tasavvuf geleneği*, nihayet *siyasal bilgelik edebiyatı* veya *hükümdarlara öğütler geleneği* diye adlandırılan geleneklerdir.

Yunan tarzında felsefe veya saf felsefe geleneğine ait en ünlü Müslüman filozofları Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşt'tür. Bunların esas kaygısı Yunan dünyasından veya antik dünyadan İslam dünyasına çeviriler yoluyla geçmiş olan felsefi-bilimsel mirası korumak, geliştirmek ve ileriye götürmektir. Bu filozoflar esas olarak Platon-Aristoteles-Plotinos tarzı idealist-rasyonalist geleneğe bağlıdırlar. Varlık, bilgi, ahlak ve siyaset alanlarında bu geleneğin tezlerini seslendirirler. Bunun yanında onlar İslam olayının getirmiş olduğu yeni birtakım kavramları, kurumları ve problemleri de ele alıp işlerler. Bu kavramlar içinde en önemlileri *peygamberlik*, *vahiy*, *tanrısal yasadır* (Şeriat). Bu problemlerin başında ise Ortaçağ boyunca gerek Müslüman, gerek Hristiyan dünyasını aynı ölçüde meşgul edecek olan din ile felsefe veya imanla akıl arasındaki ilişkiler problemi gelir.

Saf felsefe geleneğine mensup Müslüman filozofları felsefenin özel dalları veya disiplinleriyle ilgili olarak her zaman aynı görüşleri savunmazlar. Büyük Yunan filozofları Platon, Aristoteles veya Plotinos benzer bir perspektiften hareketle dünyaya bakmalarına karşılık kendi aralarında nasıl birbirlerinden ayrılmaktaysalar Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşt gibi büyük Müslüman filozofları da felsefenin bazı özel problemleri ile ilgili olarak her zaman aynı görüşleri savunmazlar. Bununla birlikte onlar şu iki temel görüşü en güçlü bir biçimde savunma konusunda birleştirirler: Bütün akıllı insanların, bilge insanların, hakiki filozofların üzerinde uzlaşmak durumunda, hatta zorunda oldukları bilim değerinde bir felsefe vardır ve bu felsefe ile, gerçek felsefeyle doğru anlaşılan veya doğru yorumlanan gerçek din arasında hiçbir çelişki olamaz. Bu ana tez, ilk olarak tüm Müslüman saf felsefe geleneğinin kurucusu kabul edilen Farabi tarafından dile getirilir. Daha sonra İbni Sina, İbni Tufeyl tarafından devam ettirilir ve en gelişmiş, en işlenmiş formunu İbni Rüşt'te bulur. İslam dünyasının son büyük düşünürü İbni Haldun da aynı problemi kendi tarzında ele alır.

YORUMLAMA METİNLERİ

Farabi'ye göre din ve felsefe

Söylendiğine göre bu ilim (felsefe) eskiden Irak halkı olan Kaldeliler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlılara intikal etmiş, Süryaniler ve daha sonra Araplara geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryanice'de, nihayet Arapça'da ifade edilmiştir. Bu ilme sahip olan Yunanlılar onu *hakiki hikmet* ve en *yüksek hikmet* diye adlandırırlar ve onun elde edilmesine ilim, onunla ilgili zihin durumuna ise *felsefe* derlerdi. Bununla en yüksek hikmeti arama ve sevmeyi kastederlerdi. Onlar en yüksek hikmetin potansiyel olarak bütün erdemleri içerdiğine inanırlar ve onu *ilimlerin ilmi*, *ilimlerin anası*, *hikmetlerin hikmeti* ve *sanatların sanatı* diye adlandırırlardı. Bununla da bütün sanatları içine alan sanatı, bütün erdemleri içine alan erdemi, bütün hikmetleri içine alan hikmeti kastederlerdi...

...Bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır: Birincisi onun özünün akılla algılanmasını sağlamaktır. İkincisi onu ona benzeyen bir misalle tahayyül ettirmektir. Tasdik de iki yoldan biriyle meydana getirilir: *Kesin ispat etme* ve *ikna etme* yoluyla. Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor

ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorlarsa, bu bilgileri içine alan ilim, *felsefedir*. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yoluyla bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleriyle tasdik ettiriliyorlarsa eskiler bu bilgileri içine alan şeyi *din* diye adlandırmaktaydılar. Bu akılsalların kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa onları içine alan dine *popüler*, *meşhur*, *zahiri felsefe* denir. Bundan dolayı eskilere göre din, felsefenin bir taklididir. Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk prensibi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler. Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde din hayal gücüne dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği her şeyle ilgili olarak din ikna eder...

... Sonuç olarak felsefe zaman bakımından dinden öncedir.

Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*

TARTIŞMA KONULARI

- n İbni Rüşd'ün "Felsefe şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş öz kardeşidir" sözünü yorumlayın.
- n Farabi'nin "Eskilere göre din felsefenin bir taklididir" sözünden ne anlıyorsunuz?
- n İbni Rüşd'ün aşağıdaki metninden hareket ederek felsefeyi dinsel bakış açısından nasıl meşrulaştırdığını inceleyin:

"Acaba şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır? Bu sözden maksat ister tavsiye, ister farz kılma yoluyla olsun felsefe ve mantıkla ilgili bilgilere bakmak ve onları öğrenmenin şeriat bakımından mubah (yapılmasına izin verilen) mı, haram (yapılması yasaklanan) mı, yoksa farz (yapılması emredilen) mı kılınmış olduğu konusunu yine şeriatın bakış açısından incelemektir.

Biz deriz ki: Eğer felsefenin yaptığı iş varlıkları incelemek ve bu varlıkların Yapıcı'ya (Tanrı) nasıl delalet ettiklerini, yani meydana getirilmiş olan şeyleri onları varlığa getirene işaret etmeleri açısından incelemekten öte bir şey

değilse açıktır ki bu ismin (felsefenin) işaret ettiği şey, yani felsefe ve mantığın içeriği şeriat bakımından ya vacip ve farzdır veya tavsiye ve teşvik edilen bir şeydir. Hiç şüphe yoktur ki varlıklar sırf kendilerinde var olan sanatın bilinmesi ve tanınması suretiyle kendilerini yapanlara işaret ederler ve bu sanat ne ölçüde mükemmel bir biçimde bilinir ve tanınırsa, sözü edilen sanatkar hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Varlıkların göz önüne alınması ve incelenmesini şeriatın tavsiye ettiği ve insanları buna teşvik ettiği muhakkaktır. Şeriat varlıkları akılla incelemeye ve onlar hakkında akılla bilgi sahibi olmaya insanları davet etmiştir. Bunun böyle olduğu Yüce Tanrı'nın kitabı olan Kur'an'ın birçok ayetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir" (*Felsefe-Din İlişkileri* (Fasl-ül Makal).

- n Tertulianus'un "İnanıyorum, çünkü saçmadır" sözünü yorumlayın.
- n İbni Rüşd'ün her peygamberin aynı zamanda filozof olmasına karşılık her filozofun aynı zamanda peygamber olmadığı görüşünden ne anlıyorsunuz?



■ Sokrates ve öğrencileri
Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kalim,
Al-Mubashshir Suriye,
13. yy başları.

ONYEDİNCİ BÖLÜM

Tanrıbilimsel düşünce (Kelam) geleneği

Teoloji veya İslam düşünce geleneği içindeki ismiyle "Kelam", İslam dininin inanç esaslarını akılla temellendirme, kanıtlara dayanarak savunma; bu inanç esaslarına içeriden ve dışarıdan yöneltilen eleştirileri karşılama amacıyla oluşturulmuş akli bir çaba, entelektüel bir disiplindir. Böyle bir disiplinin veya bir savunma sanatının oluşmasını gerektirecek tarihi nedenlere kısaca değindikten sonra, bu akli çabanın ayırt edici özelliklerini ortaya koyacağız.

Teolojinin tanımı ve doğuş nedenleri

1. İslam teolojisinin doğuş nedenleri

Kur'an, çoktanrıcılığın egemen olduğu bir toplumda Tevhid, yani Tanrı'nın bir olduğu ve öldükten sonra insanların dirileceği (ahiret hayatı) inancına dayalı, ahlak bakımından iyi ve adaletli bir toplum oluşturmayı amaçlayan dini ve ahlaki bir kitaptır. Teoriden ziyade iman ve iyi davranış (amel) üzerine vurgu yapar.

İlk İslam toplumu bu ilkeler üzerine oluşturulmuş sade ve etkili bir toplumdur. Fakat bu uzun sürmedi. Üçüncü halife Hz. Osman'dan itibaren toplumda politik sorunlar ve fikir ayrılıkları çıktı. Hz. Osman'ın öldürülmesi üzerine "Hariciler" denen dini-politik bir grup oluştu ve bunlar, ahlaklı pratik davranışın imandan ayrılmayacağına inandıkları için büyük günah işleyen dinden çıktığını ileri sürdüler. Dini kültürleri zayıf ve çölde yaşadıkları için oldukça sert ve bağnaz olan bu gurup, Hz. Ali'yi öldürüp, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara çok sert şiddet uyguladılar.

Daha sonra bunlara karşıt olarak ortaya çıkan ve "hükmü erteleyen"(Mürcie) olarak isimlendirilen grup, büyük günah işleyen kişinin mümin olduğunu söyledi. Çünkü onlara göre Müslüman olmanın şartı iman etmektir. Büyük günah işleyen öte dünyadaki durumu Allah'a kalmıştır. Bu görüş, daha sonra "Ehli Sünnet" denen orta yolu ve çoğunluğu temsil eden grubun genel kanaati olmuştur.

Bir diğer tartışma konusu "kader" olmuştur. Bazı kişiler, Kur'an'daki bazı ayetleri -onların edebi özelliklerine ve bağlamına dikkat etmeden- sözlük anlamında yorumlayarak, Tanrı'nın insanın bu dünyada başına gelen bütün olayları ezelde takdir ettiğini, dolayısıyla insanın rüzgarın önündeki yaprağa benzediğini iddia ettiler. Bu görüş, iktidarı Hz. Ali'den hile ve zorla alan Muaviye ve oğullarının işine yaradığı, yani kendi iktidatlarını kitlelerin nezdinde meşrulaştırmayı sağladığı için yayılmaya çalışılmıştır.

Daha sonra bu görüş de karşıtı doğurdu. Mabed el-Cühenî (ö. 704), Gaylan ed-Dimeşki (ö. 742) ve Hasan el-Basrî (ö. 728) gibi kişiler Emevi iktidarına ve onun desteklediği "Cebriye" denen kaderci akıma karşı çıktılar ve kaderi inkar ettiler.

Erken dönemde ortaya çıkan ve daha sonra Kelam ilminin sistematik sorunlarından biri olan bir sorun da Tanrı'nın sıfatları sorunudur. Bilindiği gibi Kur'an'da Tanrı insana

benzetilerek anlatılır. Erken dönemde İslam'ın yayıldığı coğrafyada yeni Müslüman olan bazı kişiler -eski inançlarının da etkisiyle- Tanrı'ya maddi bir özellik yüklediler. Bu görüş de karşıtını doğurdu. Cehm b. Safvan (ö. 745), ilk defa ezeli takdiri savunan görüşünün yanında Tanrı'nın sıfatlarını da bütünüyle reddetti.

İslamın doğuşundan sonra ilk iki yüzyılda teoloji (kelam) henüz oluşmamıştı. Bunun yerine bahsettiğimiz gruplaşmalar, bu grupların oluşturduğu özel inançlar (akaidler) ve bunların birbirleriyle tartışmaları vardı. İslam toplumunun içinde bu tip ayrışmalar ve düşünce tartışmaları olurken; İslam'ın yayıldığı İran, Irak, Suriye ve Kuzey Afrika bölgelerinde Müslümanlar, bu bölgelerin eski dini inanç sistemleri (Maniheizm, Mecusilik, Mazdeizm, Helenleşmiş Hristiyanlık) ve yeni-platonculuk gibi felsefe kültürleriyle karşılaşmışlardır.

2. İlk teoloji ekolü Mu'tezile

*İlk teoloji okulu
'Mu'tezile'nin
ortaya çıkışı*

İşte böylesine bir ortamda (VIII. yüzyıl) bazı Müslüman bilginler, ortaya çıkan sorunları sadece dini metinlerin (Kur'an ve Hadisler) sözlük anlamlarına bağlı kalarak, olduğu gibi ve dogmatik bir şekilde değil de, birtakım akıl esaslara dayanarak ve gerektiğinde bu metinlerdeki mecazi ifadeleri yorumlayarak (te'vil) çözmeye çalıştılar. Sistematik anlamda teolojii (kelam) kuran ve giderek aynı zamanla ilk teolojik ekolü oluşturan bu akılcı gruba hakim görüşten ayrılanlar anlamında "**Mu'tezile**" ismi verilmiştir.

Mu'tezile, ilke olarak dini metinlerin insan aklına zıt olarak oluşmadığı, akla göre mümkün olmayan şeyin dine göre de mümkün olamayacağını ve eğer akıl ile din metinleri arasında bir çelişki ortaya çıkarsa, aklın esas kabul edilip dini metnin yorumlanması gerektiğini kabul etmiştir. Mu'tezile, bu metodolojik ilkelerden kalkarak Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlarının olmadığı, ahlaki anlamda iyi ve kötünün dini metinden önce insan aklı tarafından bilinebileceği, Tanrı'nın hiçbir kötülüğü yaratmadığı, insanın eylemlerinde özgür olduğu, Kur'an'ın anlamının Tanrı'yla birlikte ezeli bir şey değil, O'nun tarafından yaratılmış olduğu gibi daha birçok konuda özgün görüşler ileri sürmüştür. Mu'tezile, kendini "beş esas" ile tanımlar. Bu esaslar şunlardır: 1- Tanrı'nın tekliği ve yaratılmış varlıklardan hiçbir şeye benzemediği (tevhid), 2- Tanrı'nın adil olduğu, O'ndan hiçbir kötülüğün çıkmadığı (adalet), 3- Büyük günah işleyen kişinin ne mümin ne de inkarcı olduğu, 4- Ahirette herkesin adil bir şekilde mutlaka yargılanacağı, 5- İyiliğin tavsiye edilmesi ve kötülüğün engellenmesi.

Bu ekol, büyük çoğunluğu Abbasiler döneminde yaşamış çok sayıda düşünürü kendine çekmiştir. Bu bilginler, ekollerini savunmak için yüzlerce eser yazmışlardır. Ne yazık ki başta Moğol istilas olmak üzere başka bazı nedenlerden dolayı, İslam düşüncesinin bu ilk akılcı akımının eserlerinden pek azı günümüze kadar gelebilmiştir.¹

1 Bu ekolün önemli temsilcileri şunlardır: Vasil İbn Atâ (ö. 699), Ebû'l-Huzeyl Allaf (ö. 748), el-Nazzâm (ö. 845), Bişr İbn el-Mu'temir (ö. 825), Muammer (ö. 842), el-Câhız (ö. 869), el-Cubbaî (ö. 849), Kadı Abdulcabbâr (ö. 1025), Zemahşerî (ö. 1143).

1. Mu'tezilenin şahsında teolojiye duyulan tepkiler

Teolojiyi temsil eden Mu'tezile'ye Sünni orta yolu temsil eden ve birçoğu hukuk mezhebi kurucusu ve önderi olan Hadis ve hukuk bilgini sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, İmam Şafii, İmam Mâlik, Ebû Yusuf, Evzai, Süfyan es-Sevrî, Zühri vs. ünlü kişilikler inanç konularında Mu'tezile'nin yaptığı yorumlara karşı çıkarak, halkı bu ekolün görüşlerinden etkilenmemesi için korumaya çalışmışlardır. Onlar, metafiziğe ilişkin ayet ve hadislerle olduğu gibi inanılmasını savunuyorlardı. Tanrı imgesini her türlü cisimsel çağrışımdan uzak tutma (tenzih), benzetme ifade eden ayetlerin (örneğin, Allah'ın eli, yüzü vs.) gerçek anlamlarının ne olduğunun bilinemeyeceğini itiraf etmek, bunlar hakkında soru sormamak, bu tür ifadeleri başka kelimelerle yorumlamamak bunların temel ilkeleri idi. Teolojiden daha sonra ortaya çıkmış olan "**tasavvuf**" ve "**Yunan tarzında felsefe**" disiplinlerine bağlı olan bilginler de teolojiyi eleştirmişlerdir. Tasavvufçular duygusal bir dindarlığı (gönül Müslümanlığı) ve sezgisel bir bilgi yolunu savundukları için, akla öncelik veren teolojiye karşı çıkıyorlardı. Filozoflar ise, teologların sorunları halkın anlayamayacağı kadar girift ve karmaşık hale getirdiklerini, diğer taraftan filozofları ikna edemeyecek kadar da zayıf ve temelsiz kanıtlara dayandıkları gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Ünlü İslam bilgini Gazali, teolojiyi tıp bilimine benzeterek İslam toplumunda bir grup entelektüelin bu işle uğraşmasını ve inanç konularında sorunları olan kişilere yardımcı olmasını normal karşılamış; fakat, halkın genelinin bu disiplinden uzaklaştırılması gerektiğini savunmuştur.

*Teolojiye karşı
gösterilen tepkiler*

2. Sünniliğin teolojiyi benimsemesi ve ilk sünni ekoller

Sünnilik, bir müddet teolojiye direndikten sonra onu benimsemiştir. Mu'tezileden ayrılan Eş'arî (ö.941) bir kitapçık yazarak bu ilimle uğraşmanın lüzumu ve gerekçesini anlatmıştır. "Eş'arîlik" olarak bilinen teoloji okulu ondan sonra gelişmiştir. Eş'arî'yle çağdaş olan ve aynı zamanda bir Türk olan Ebû Mansur Mâtûrîdî (ö. 944) ise, Maveraünnehir (Bugünkü Türk Cumhuriyetleri) bölgesinde başka bir Sünni teoloji okulu kurmuştur. Mâtûrîdî, daha önce Ebû Hanife'nin ortaya koymuş olduğu inanç ilkelerini akıl ile temellendirmeye çalışmıştır.²

*Mu'tezileye
tepki olarak
sünni (Eş'arî-Mâtûrîdî)
ekollerin ortaya çıkışı*

Mâtûrîdîlik, teolojik konumu bakımından Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında bir yerde durmaktadır. Örneğin, Tanrı'nın sıfatları konusunda Eş'arîliğe yakinken; insanın sorumluluğu ve dini ahlakın doğası konularındaki görüşleri Mu'tezile'ye daha yakındır. Teoloji, kuruluş aşamasından sonra (8. ve 9. yüzyıllar) giderek gelişmiş ve bilgi, bilginin kaynağı, imkanı, çeşitleri; varlık, varlığın mahiyeti, zorunluluğu, imkanı, yaratılmışlığı; Tanrı'nın zâtı, sıfatları, varlığının kanıtları; imanın mahiyeti, pratik ahlaki davranışla ilişkisi; kader, yani insanın eylemlerinde ve seçiminde özgür olup olmadığı; peygamberlik, peygamberliğin ispatı, mucizenin imkanı, peygamberlerin sıfatları; ahiret; Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı gibi konuları kılı kırk yararcasına akli ve nakli kanıtlarla tartışmıştır.

2 Eş'arî'den sonra bu ekol, Bakillanî (ö. 1013), Gazali (ö. 1111), Cüveyni (1085), Razi (1209), Beyzavî (ö. 1291), Şehristani (1153), İci (1335) gibi büyük teologlar yetiştirmiştir. Mâtûrîdî'nin görüşleri ise kendinden sonra Bezdevi (ö. 999), Ebû'l-Mu'in Nesefî (ö. 114), Sabunî (1184), İbn Hümmam (ö. 1457) ve Beyazî (ö. 1687) gibi alimler tarafından savunulmuştur.

3. Ahlaki iyi ve kötünün rasyonelliği - dinselliği

Mu'tezile ekolü, altın çağını, Abbasiler döneminde yaşamıştır. Abbasilerin çöküşüyle bu ekol varlığını cılız da olsa Zeydî-Şii mezhebi içinde sürdürmüştür. Sünni Eş'arîlik ortaya çıkınca, halifeler ve sultanlar bu ekolü bir anlamda devletin resmi ideolojisi olarak desteklemiş ve kitlelere yayılmasını sağlamışlardır. Mu'tezile, Sünni bilim adamlarınca "sapkın" ilan edilmiş, devlet tarafından da yer yer takibata uğramıştır. Abbasilerin çöküşü ile Mu'tezile de etkisini giderek yitirmiştir. Mâtûrîdîlik ise, İslam imparatorluklarının bir anlamda "taşra"sında kaldığı için, fazla gelişmemiş ve kitleselleşmemiştir. Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarının kültür merkezlerinde ve medreselerinde yaklaşık bin yıl boyunca (örneğin Nizamiye Medreselerinden başlayarak) Eş'arîliğin görüşleri okutulmuştur.

Teoloji, metodolojisini ve konularını tarihte oluşturması dolayısıyla, doğal olarak, bir yönüyle tarihsel bir disiplindir. Bundan dolayı İslam teolojisinin birçok konusu da tarihte kalmıştır. Fakat İslam teolojisinin ele alıp tartıştığı öyle konular vardır ki bugün de genel teoloji ve özelde İslam teolojisi içinde hala güncelliğini ve sorun oluşunu korumaktadır. Örnek olarak, İslam teolojisinin üç başat ekolünün (Mu'tezile, Eş'arîlik, Mâtûrîdîlik) ahlak bakımından iyi ve kötünün rasyonel mi yoksa dinsel (vahye bağlı) mi olduğu; insanın Tanrı karşısındaki ahlaki konumu (kader); yeryüzündeki kötülüklerin Tanrı'nın (mutlak iyi olan) iradesiyle bağdaştırılması ve doğada nedenselliğin olup olmadığı sorunlarına bakışlarını karşılaştırmalı bir tarzda özetlemeye çalışacağız.

*Örnek bir teoloji sorunu
olarak ahlaki iyi ve
kötünün kaynağı*

Mu'tezileye göre ahlaki iyi ve kötü insan eylemlerinin bizzat doğasında olan özsel niteliklerdir. Bir insan eylemini veya bir insani ilişkiyi iyi ve kötü yapan şey, bu eylemin veya ilişkinin bizzat kendi doğasında mevcuttur. Örneğin: Yalan söylemeyi "kötü" yapan şey, yalanın bizzat kendisidir. İnsan akli eylemlerin doğasında olan bu iyiliği ve kötülüğü keşfeder. Yoksa eylemler insanların onlara iyi veya kötü demesiyle bu nitelikleri kazanmazlar. Dolayısıyla, eylemler iyi ve kötü, adalet ve zulüm olma niteliklerini Tanrı'nın iradesinden de almazlar. Yoksullara yardım etmek kendiliğinden "iyi" olduğu için, insan akli buradaki iyiliği keşfetmiştir. Tanrı da, yoksullara yardım etmek, bizzat iyi olduğu için onu insanlara tavsiye etmiştir. Vahiy gelmeden önce insan akli, ahlaki iyi ve kötünün ne olduğunu bilme kabiliyetine sahip olduğu için ahlakın bir otonomluğu söz konusudur. İnsan akli, ahlaki iyi ve kötünün bir kısmını direkt ve zorunlu olarak apaçık bir şekilde görür, bir kısmını da düşünerek ve akli çıkarımlar yaparak görür. Vahiy, aklın iyi dediğine iyi, kötü dediğine kötü der. Vahyin asıl işlevi, insanları iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzaklaştırmaktır. Vahiy, ahlaki iyiye "sevap", ahlaki kötülüğe ise "günah" gibi metafizik nitelikler ekler. İnsanlar vahiy ve peygamberlerle karşılaşmalar da akıllarıyla Allah'ın varlığına, birliğine inanmak ve ahlaki doğruları bulmakla yükümlüdürler.

Bazı Mu'tezile bilginleri ahlaki iyiyi erdem yapan şeyin eylemin doğasında bulunan yarar ve huzur, sevinç, mutluluk verici özelliğine bağlarken; bazıları da Kant'ın ahlak felsefesinde olduğu gibi, o eylemin insan onurunu koruması ve ödev oluşuna bağlar. Mu'tezile'ye göre insanlar arasındaki ahlaki anlaşmazlığın nedeni, insanların yanlış inançları, bilgisizlikleri ve içgüdülerine uymalarıdır. Örneğin, İslam tarihindeki Haricilerin birçok Müslümanı acımasızca öldürmelerinin nedeni, onların cahil bir kitle oluşu ve birtakım yanlış inançlarına bağnazca bağlanmalarıdır.

Eş'arîliğin görüşleri genel olarak, bu konuda Mu'tezile'nin tam zıddıdır. Onlara göre eylemler, kendi doğalarında bizzat iyi ve kötü değildirler. Onlar iyilik ve kötülüklerini Tanrı'nın iradesinden alırlar. Örneğin, eğer Tanrı yalan söylemenin "iyi" olduğunu söyleseydi, yalan iyi bir şey olurdu. Tanrı yalan söylemenin "kötü" olduğunu söylediği için yalan kötüdür. İnsan aklı, tek başına ahlaki iyi ve kötünün ne olduğunu bilemez. Ancak Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirmesiyle bilebilir. Eş'arîler insanlık tarihindeki ahlaki görüş ayrılıklarını gerekçe göstererek böyle bir sonuca varırlar. Vahiy olmadan insan aklı ne Tanrı'nın birliğine inanmak ne de ahlaki iyi ve kötüyü görmek ve yapmakla yükümlüdür. Yükümlülüğün biricik kaynağı vahiydir.

Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında orta bir yol bulmaya çalışan Mâtûrîdîlik, eylemlerin kendi doğalarında iyi ve kötü olduğu, ayrıca aklın eylemlerin doğasındaki bu iyiliği ve kötülüğü görebileceği konusunda Mu'tezile ile aynı görüştedir. Allah, emir ve yasaklarını bildirirken bu iyiliği ve kötülüğü göz önünde bulundurmıştır. Ancak Mâtûrîdîler, insan aklının vahiy olmadan Tanrı'nın varlığına ve birliğine inanma ve ahlaki doğrulara uyma yükümlülüğünün olmadığına inanarak Mu'tezile'den ayrılırlar, Eş'arîlere yaklaşırlar. Mâtûrîdî, insanların arzu, dürtü, alışkanlık, çevre, toplum ve kültürden kaynaklanan ahlaki anlaşmazlıklardan ancak vahiy yardımıyla kurtulabilecekleri kanaatindedir. Mâtûrîdî, akıl ile vahyin birbiriyle çelişmeyen ve birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olduğunu ileri sürer.

1. Ezeli takdir sorunu (kader)

Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğu (kaza ve kader) sorununa gelecek olursak; bu sorunun, bütün semavi dinlerin, hatta insanlığın temel ve genel bir sorunu olduğunu öncelikle belirtmeliyiz. Henüz sistematik teoloji disiplini oluşmadan önce, ilk defa Cehm b. Safvan adındaki düşünürün Tanrı'nın iradesi karşısında insanın hiçbir gücü ve bağımsızlığı olmadığı, insanın bütün eylemlerine Tanrı tarafından zorlandığı şeklinde görüşler ileri sürdüğünü belirtmiştik. Bu görüş belli bir taraftar kitlesi de bulmuştur. Bunlara "Cebriyye" denmiştir.

Tanrı karşısında insanın irade ve eylem özgürlüğü (kader)

Muaviye başta olmak üzere, Emevi hükümdarları bu görüşü kendi çıkarları doğrultusunda yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Mu'tezile, sistematik teolojiyi kurmadan önce Hasan el-Basrî, Vasil b. Atâ', Gaylan ve Ma'bed el-Cühenî gibi önemli kişiler bu görüşle mücadele etmiş, insanın eylemlerinde özgür olduğu ve bunlardan sorumlu tutulacağını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile, bu görüşü rasyonel olarak temellendirmiş ve sistemli hale getirmiştir.

Mu'tezile bu soruna, hem metafizik boyuttan hem de ahlaki boyuttan bakarak çözmeye çalışmıştır. Metafizik boyuttan bakarken, Tanrı'yı mutlak adil olarak gördükleri için, insanı eylemlerini yapmaya zorlamayı O'na yakıştıramamışlardır. İnsanı önce bir eylemi yapmaya zorlamak, sonra da "Sen niye bu eylemi yaptın?" diye onu sorguya çekmek, bütün insanlara göre apaçık ahlaksızlıktır, kötüdür. İnsanlara yakıştıramadığımız bu eylemi, mutlak adil olan Tanrı'ya nasıl yakıştıralabiliriz? Tanrı'dan hiçbir kötü, haksız, eksik eylem çıkmaz. Dünyevi-ahlaki açıdan da baktığımızda kötülük yapanları kınamamız, iyilik yapanları övmemiz ve ayrıca hukuki soruşturmalara ve kovuşturmalara başvurmamız, insanın eylemlerinde özgür olduğunu gösterir. Ayrıca insanlar **bilinçleriyle ve akıllarıyla** da bunu bilmektedirler. Mu'tezile, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu akılsal olarak

temellendirdikten sonra dinsel metinlerdeki "zorlama" düşüncesini çağrıştıran ifadeleri bu doğrultuda yorumlamışlardır.

Eş'ariler, soruna Tanrı'nın mutlak kudreti açısından bakarak insana eylem ve iradesinde özgürlük vermeyi Tanrı'ya ortak koşma gibi görmüşlerdir. Eş'arilere göre, insanın bir eylemi gerçekleştirmesi için gerekli olan irade ve güç, Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan eylemde bulunurken işte bu yaratılmış irade ve gücü kullanır. Bundan dolayı, insanın eylemlerini Allah yaratır, insan ise kazanır (kesb). Eş'arilik, Cebriyye ile Mu'tezile arasında bir orta yol çizmeye çalışmıştır. Ancak, bunu sıradan insanların anlayabileceği bir şekilde dile getirememiştir. Bu nedenle kitleler bu görüşü "zorlama" olarak algılamıştır. "Allah'tan başka eyleyen ve Allah'tan başka yaratıcı yoktur", "İnsan görünüşte özgürdür, fakat aslında mecburdur", şeklinde sloganlaşmış ifadeler, Eş'ariliğin konuya bakışını özetler. Eş'ariler, Tanrı'nın insan ile olan ilişkisini, Tanrı'nın fiziksel doğa ile olan ilişkisi gibi görmeye çalışmışlardır. Eylem için gerekli irade ve kudretin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte, insanın seçmesinde veya diğer deyimle kazanmasında (kesb) özgür olduğunu iddia etmeleri, muhalifleri tarafından bir çelişki olarak görülmüştür. Eş'ariler, Tanrı'yı salt mutlak güç olarak görmüş ve ahlaki böyle bir Tanrı tasavvurunun buyruğuna bağladıkları için ona özerklik vermemişlerdir.

Mâtûrîdîliğin bu konudaki yaklaşımı, Mu'tezile'ye oldukça yakındır. Eş'ariliğin yaptığı yaratma-kazanma ayrımını benimseyen Mâtûrîdîlik, **eylemin yaratılmasını Allah'a, kazanılmasını da bütünüyle insana verir**. Burada Mâtûrîdîliğin Eş'arilikten ayrılıp Mu'tezileye yaklaştığı nokta, **iradenin insana ait olması ve yaratılmamış olmasıdır**. Mâtûrîdî'nin bu konudaki görüşü Ebû Hanîfe'nin daha önce formüle ettiği görüşlerinin akılsal olarak temellendirilmesidir. Ebû Hanîfe, "Kaza ve Kader" olarak bilinen **Allah'ın ezeli bilgisinin insan özgürlüğüne zarar vermediği kanaatindedir**. Çünkü Allah, insanın istediği gibi yapacağı eylemleri sadece ezelde mutlak bilgisiyle bilmiştir. Bu bilgi betimleyen (tasviri) bir bilgidir. Yoksa belirleyici-zorlayıcı (takdiri) değildir. Ne var ki, insanın özgür davranışı ile Tanrı'nın ezeli bilgisi arasındaki ilişki herkesi tatmin edici bir şekilde hiçbir zaman çözülememiştir. Aslında sorunun çözümsüzlüğü metafizik doğasından kaynaklanmaktadır.

2. Doğal kötülükler ve Tanrı'nın mutlak iyi iradesi

*Yeryüzündeki
kötülüklerin
Tanrı'nın mutlak
iyi iradesiyle
bağdaştırılması*

Bir diğer teolojik sorun, insanın yeryüzünde karşılaştığı doğal afetler, hastalıklar, savaşlar, acı, ıstırap, açlık vb. **kötülüklerin Tanrı'nın mutlak iyi olan iradesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorunudur**. Bu sorun, çağdaş din felsefesinde "Kötülük sorunu", "Tanrı'nın adaleti" sorunu olarak bilinir.

Mu'tezile, adalet ilkesi gereği Allah'ın insanlar için en iyi-en yararlı olanı yaratmak zorunda olduğuna inandıkları için, insanların iradelerinden çıkan ahlaki kötülüklerden Allah'ı sorumlu tutmazlar. Allah insanları bu kötülükleri yapmaya muktedir yapmış, fakat özgür iradeleriyle bu kötülükleri yapmamalarını istemiştir. Diğer taraftan, Allah durduk yerde gören bir kimseyi kör, sağlıklı bir kimseyi hasta, zengin bir kimseyi fakir yapmaz. Bunların tersi de doğrudur. Bizim insan olarak ahlaksızlık veya kötülük olarak bildiğimiz şeyleri, Tanrı kasıtlı olarak insanlara asla vermez. Ancak insana her mutluluk, sevinç ve zevk veren şey ahlaki anlamda "iyi" olmadığı gibi, her acı, ıstırap, sıkıntı ve zarar veren şey de "kötü" değildir. Tıpkı ameliyat olmanın hastaya acı vermesine rağmen son tahlilde

onun iyiliğine olduğu gibi. Doğada insana zarar, sıkıntı, elem ve ıstırap verme imkanının bulunmasına gelince, Mu'tezile, bunu insanın yeryüzünde deneniş olmasına bağlar. Denenme ortamı belli bir "risk" içermek zorundadır. Eğer yeryüzünde hiçbir risk olmasaydı **insanın denenmesinin anlamı** olmazdı. Hatta bazı bazı Mu'tezilî bilginler, Kur'an ayetlerine dayanarak insan özgür olduğu halde yeryüzünde sıkıntı veren şeyler olmasaydı insanların çoğunlukla Tanrı'nın tavsiyelerine uymayacaklarını ileri sürerler. Bazı Mu'tezilî bilginler, kimi insanların bu dünyada elem, ıstırap, acı ve sıkıntıya maruz kalmalarını ahiretteki ebedi mutluluklarının bir kefareti olarak gördükleri için bunlara "kötülük" dememişlerdir. Eş'arî ekolüne bağlı ünlü bilgin Gazali de bu konuda Mu'tezile gibi düşünmüş ve "**Dünyamız, mümkün dünyaların en iyisidir**" demiştir.

Eş'arîlere gelince onlar, Tanrı'nın iradesine "adalet" ve "iyilik" gibi bize ait nitelikleri yüklemeyi uygun görmedikleri için, kötülük sorunu üzerine fazla düşünmemişlerdir. Kötülükler de doğada olan her olay gibi, Tanrı'nın iradesi ve yaratmasıyla. Tanrı'nın iradesinden çıkan her şey de hikmetlidir. Fakat insan olarak biz bu hikmet ve anlamı bilemeyiz. Bize düşen teslimiyettir.

Mâtûrîdîler, Eş'arîlerle beraber Tanrı'nın insanlar için en iyiyi yaratmak zorunda olduğu görüşüne katılmazlar. Onlar, Eş'arîler gibi Tanrı'nın irade ve yaratmalarındaki hikmetin, anlamlılığın bilinmeyeceği kanaatinde de değildirlere. Mâtûrîdîler, Eş'arîlerin benimsediği Tanrı'nın insana güç yetiremeyeceği sorumluluklar yükleyebileceği görüşüne de katılmazlar. Bu konuda da Mâtûrîdîler Eş'arîlikle Mu'tezile arasında orta bir yeri benimsemişlerdir.

4. Tanrı'nın emirlerinde ve doğada nedensellik sorunu

İslam teolojisinde ekoller arasında tartışmalara konu olmuş önemli bir konu da Tanrı'nın buyruklarında ve **doğada nedenselliğin** olup olmadığıdır. Mu'tezile ve Mâtûrîdî bilginler, Tanrı'nın vahyinde insana emrettiği ve yasakladığı eylemlerde ve nesnelerde bu emir ve yasağı gerektiren bir nedenin bulunduğunu kabul ederler. Tanrı'nın hükmünü doğuran bu nedendir. Yoksa Tanrı keyfi olarak bu hükmü koymamıştır. Örneğin, temiz gıdaların "helal" olmalarını gerektiren şey, onların temiz ve faydalı olmaları; pis ve zararlı şeylerin "haram" olmalarını gerektiren şey de, onlardaki pislik ve zarardır. Çalma eyleminin yasak olmasının gerekçesi, bu eylemin malı çalınana verdiği zarardır vb. Tanrı, buyruklarının bir kısmının gerekçesini Kur'an'da açıklamıştır, bir kısmını da açıklamamıştır. Açıklamadıklarını insanlar akıl yürütme ile kavrayabilirler.

*Tanrı'nın emirlerinde
ve doğada nedensellik
sorunu*

Eş'arî ekolüne mensup bilginler, Tanrı tasavvurlarına uygun olarak –çünkü onlar Tanrı'yı mutlak ve hiçbir kayda bağlı olmayan bir kudret olarak düşünüyorlardı– Tanrı'nın buyruklarında herhangi bir neden ve gerekçe aramazlar. Tanrı'nın herhangi bir nesne veya eylem/ilişki hakkındaki hükmü, bu nesnenin veya eylemin/ilişkinin kendi doğasında bulunan bir gerekçe ve nedenden kaynaklanamaz. Bizzat Tanrı'nın mutlak iradesinden çıkar, Tanrı'nın hükmü ile bizim neden/sebepe dediğimiz şey arasında sadece bir yan yana bulunma söz konusudur; yoksa, bir neden-sonuç ilişkisi yoktur.

Doğadaki nedenselliğe gelince, Mu'tezilî bilginler, Ortaçağ'da İslam filozoflarının savunduğu nedenselliğe (determinizm) yakın bir neden-sonuç ilişkisini kabul etmişlerdir.

Doğa'yı Tanrı yoktan yaratmıştır. Ondaki kanunları da O koymuştur. **Mucizenin** anlamı, bu kanunları istediği zaman kaldırmasıdır.

Eş'ariler, doğada nedenselliği kabul etmezler. Onlar, bu konuyu izah etmek için sürekli "yaratma" ve Leibniz'in "monad"larına benzer "atomlar" kuramını geliştirmişlerdir. Buna göre, hiçbir varlık, herhangi bir şeyin nedeni olamaz. Böyle bir gücü yoktur. **Doğadaki nesnelerin sahip olduğu güç, etkin bir güç değildir.** Bütün cisimlerin aslını oluşturan atomların birbirlerini etkileme, birbirlerine tesir etme gücü yoktur. Onlar iç içe geçmiş değildirler, sadece yan yana dururlar. Tanrı bu atomları her an yok edip tekrar varlığa çıkartmaktadır. Doğanın algıladığımız tarzda görünmesi Tanrı'nın sürekli yaratması sayesinde. Nesnelerin kendilerine ait "doğa"ları yoktur. Ateşin yakma, ısıtma; ekmeğin doyurma; içkinin sarhoş etme; tohumun bitki olma...vs. özelliği ve kabiliyeti yoktur. Aralarında bir zamandaşlık (arka arkaya gelme) vardır. Fakat neden-sonuç ilişkisi yoktur. O anda bu eserleri veya sonuçları Allah yaratmaktadır. İnsanlar alev ile pamuğu bir araya getirince Allah "yanma" olayını yaratmaktadır. Bundan dolayı, "doğa yasaları" dediğimiz yasalar aslında Tanrı'nın şeyleri ve olayları her zaman aynı tarzda meydana getirme yönündeki alışkanlığından ibarettir. Eş'ariler, bu tip bir ontolojiye (varlıkbilim) Tanrı tasavvurlarının gereği ve mucizeyi açıklama kaygısıyla başvurmuşlardır. Pakistanlı ünlü şair-filozof **Muhammed İkbâl**, 19. yüzyılın başlarında çekirdek fiziğindeki son gelişmeleri göz önünde tutarak Eş'arilerin "sürekli yaratma" teorisini savunmuştur.

*Teolojinin
skolastikleşmesi
ve son durum*

Sonuç olarak, 11. yüzyıla kadar İslam toplumlarında botanikten tıbbı, biyolojiden fiziğe her türlü doğa bilimlerinin, felsefenin ve din bilimlerinin ciddi bir gelişme gösterdiği bilinmektedir. Mu'tezile ekolü XI. yüzyıla doğru politik bazı nedenlerden dolayı etkisini yitirmiştir. Mâtûrîdîlik ise Maverâünnehir bölgesinden dışarı fazla çıkmamıştır. Selçuklu sultanı Alparslan, veziri Nizamülmülk'e "Nizamiye Medreseleri"ni kurdurmuş ve Eş'arîliği resmi görüş olarak benimsemiştir. Ünlü Eş'arî tanrıbilimcisi ve ömrünün ikinci yarısında mistisizmi (tasavvuf) benimsemiş olan Gazali'nin bu medresede uzun süre ders verdiği ve yöneticilik yaptığı bilinmektedir.

Gazali, Eş'arilerin teolojik bakış açısından İslam filozoflarını sert bir şekilde eleştirmiştir. O, *Dinsel Bilimlerin Canlandırılması* adında halk için kapsamlı bir kitap yazarak burada mistisizmle Eş'arilerin teolojik perspektifini ideal dindar yaşam olarak harmanlamıştır. Gazali'nin İslam toplumu üzerine etkisi çok büyük olmuştur. Giderek birçok tarihi nedenle medreselerde **felsefe ve doğa bilimleri zayıflamış ve medreseler teolojinin ağırlıkta olduğu birer kurum haline gelmiştir.** İnsanın eylemlerinde bir etkisinin olmadığını ileri süren, doğada ise nedenselliği yadsıyan bir teolojinin egemen olduğu toplumda bilim başta olmak üzere, felsefe ve eleştirel düşüncenin gelişmemesi doğal bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır. Bu teolojik bakış açısı, "ilahi kader" doktrini ile İslam toplumlarında bireysel ve toplumsal ahlakın gerilemesine de sebebiyet verdiği Mehmet Akif başta olmak üzere birçok Müslüman aydın tarafından eleştirilmektedir.

Başta söylediğimiz gibi teoloji, İslam dininin inanç ilkelerini akılsal olarak savunmak için kurulmuştu. Gelişme döneminde üç büyük ekol ortaya çıkarmıştır. Fakat bunlardan biri (Mu'tezile) giderek yok olmuş, diğeri (Mâtûrîdîlik) kıyıda kalmış, biri ise (Eş'arîlik) "Ehl-i Sünnet" in görüşü olarak İslam toplumlarına hakim olmuştur. Fakat bu hakimiyet, içinde muhalefetini taşımadığı için giderek kemikleşmiş ve uzun bir süre skolastik bir tarzda, aynı konuları özetleyerek, yorumlayarak kendini tekrar edip durmuştur. Osman-

lı medreselerinde de genellikle Eş'arî yazarların kaleme aldığı kelam kitapları veya bunların şerhleri, yani yorum ve açıklamaları okutulmuştur.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarından itibaren Cemaleddin Afgani (*Materyalizme Reddiye*), Muhammed Abduh (*Tevhîh Risalesi*), Seyyid Ahmet Han (*Kur'an Tefsiri*), Muhammed İkbâl (*İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*) gibi isimler, çağımızın yeni sorunlarını göz önünde tutarak Mu'tezile'den de etkilenecek teolojiyi yenilemeye çalışmışlardır. Ülkemizde de İ. Hakkı İzmirli (*Yeni Kelâm İlmi*) ve Şerafetin Yalkkaya (*İctimai Kelâm İlmi = Toplumsal Tanrıbilim*) bu çabaya katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Aydınlanmadan sonra Batı'da Hristiyan teolojisinin gösterdiği gelişmeler (başta Protestanlığın ortaya çıkması) göz önünde bulundurulursa, İslam teolojisinin entelektüel açıdan oldukça zayıf olduğu söylenebilir.

A N A F İ K İ R L E R

Tanrıbilim veya İslam Düşünce geleneği içindeki ismiyle 'Kelam' disiplini, İslam dininin inanç esaslarını akılla temellendirme ve bu inanç esaslarını diğer dinlerden ve felsefi akımlardan gelen saldırılara, eleştirilere karşı savunma amacıyla oluşturulmuş bir çabadır. Tanrıbilimin ilk çekirdek sorunları, büyük günah işleyenin dinden çıkıp çıkmadığı (iman-amel ilişkisi) ve Kader sorunu olarak islam toplumunun içinde çıkmıştır. Bu sorunlar etrafında Hariciler, Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye gibi henüz sistematik olmayan gruplaşmalar oluşmuştur. Daha sonra, sekizinci yüzyılda ilk sistematik ekol olarak Mu'tezile, son derece rasyonel bir Teoloji Okulu kurmuştur. Eş'arilik, Mu'tezileye tepki olarak Sünni inanç esaslarını sistemleştirmiştir. Maverâünnehir (Türkistan) bölgesinde gelişen Mâtûrîdîlik ise, bir sünni ekol olmasına rağmen Mu'tezile ile Eş'ariliği bireştirmiştir.

İslam teolojisinin kendine konu olarak ele alıp çözmeye çalıştığı, ve bu gün de güncelliğini koruyan örnek dört temel soruna, bu ekollerin bakış açıları şöyledir: Ahlaki iyi ve kötünün akılla mı yoksa vahiyle mi bilinebileceği sorununu Mu'tezile ve Mâtûrîdîlik, akıl ile bilinir şeklinde cevaplar; Eş'arilik, vahiyle bilinir şeklinde çözmüştür. İkinci sorun olan Ezeli takdir konusunda yine Mu'tezile ve Mâtûrîdîlik, insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunurken; Eş'arilik insana eylemlerinde ve iradesinde özgürlük tanımamıştır. Sünni kader teorisi, Eş'ariliğin görüşüdür. Doğal kötülüklerin Tanrının mutlak iyi olan iradesiyle bağdaştırılması sorunu Mu'tezile, geliştirmiş olduğu Adalet ilkesiyle, Tanrı'ya kötü eylemleri yüklemekten; Eş'arilik ve Mâtûrîdîlik, Tanrı'nın mutlak gücü ve mutlak iradesiyle istediğini yapabileceğini savunmuştur. Tanrının eylemlerinde 'hikmet' ve doğada 'nedensellik' sorunu ise Mu'tezile ve Mâtûrîdîlik, her iki alanda da yani Tanrı'nın fiillerinde hikmeti, sebebi, anlamı; doğada ise görelî bir nedenselliği (zorunluluğu) savunmuştur. Eş'arî ekolü ise, ne Tanrı'nın eylemlerinde, ne de doğada nedenselliği kabul etmiştir. Onlar, Tanrı'nın mutlak keyfi iradesini savunmuşlardır.

Büyük islam bilgini Gazali, Eş'ariliğin görüşlerini Tasavvuf ile bireştirerek kendinden sonra gelen Sünni düşünceye damgasını vurmuştur. Mu'tezile, on birinci yüzyılda Sünnilik tarafından bastırılmış ve yok edilmiştir. Mâtûrîdîlik ise, Türkistan'dan dışarı çıkamamıştır. Sünni devletlerin resmi ideolojilerini Eş'arilik belirlemiştir. Giderek Osmanlı İmparatorluğu döneminde Teoloji, skolastik bir kimliğe bürünerek gerilemiştir. Son iki yüzyılda İslam teolojisini içine düşmüş olduğu taklit ve tekrarlardan kurtarmak için Afgani, Abduh, S. Ahmed Han ve M. İkbâl gibi tanınmış islam düşünürleri tarafından bazı teşebbüsler olmuştur. Ülkemizde de Cumhuriyetin kuruluş yıllarında İ. Hakkı İzmirli ve Şerafettin Yaltkaya tarafından bazı yeni adımlar atılmak istenmiş ise de fazla bir yenilik yapılamamıştır.

YORUMLAMA METİNLERİ

Güç Yetirilmeyecek Şeylerle Mükellef Tutulmak

Alimlerimiz, Eş'arîyye'nin muhalefetine rağmen şöyle dedi: "Allah Teala'nın, kullarını, onlar tarafından meydana getirilmesi mümkün olmayan şeylerle mükellef tutması caiz değildir." Çünkü, körü bakmakla, kötürümü yürütmekle mükellef tutmakta olduğu gibi güçsüzü sorumluluk altında bulundurmamak hikmetten (bilgelikten) uzaktır; bundan dolayı şanı yüce, hikmet sahibi Allah'a böyle bir şey nispet edilemez. Sorunun derileştirilmesine gelince, so-

rumluluk demek, öznesine sıkıntı verecek bir işi imtihan için emretmek, demektir. Çünkü, yaparsa ondan dolayı ödüllendirilecek, yapmazsa cezalandırılacaktır. İşte böyle bir şey ancak kul tarafından meydana getirilmesi düşünülebilen hususlarda olabilir, yoksa imkansız olan şeylerde değil.

Nureddin es-Sâbüni, *Mâtudîyye Akaidi*

Peygamberliğin Özellikleri

Peygamberlerin kendilerine has bazı sıfatlarının bulunması gereklidir. Onlar, bu sıfatlar sayesinde yüce Allah ile kulları arasında elçilik niteliğini kazanmış olur. Allah Teala şöyle buyurur: "Allah, elçiliği kime vereceğini daha iyi bilir." (6. Enâm, 124).

Elçinin, kendi çağındaki insanların en akıllısı ve en güzel ahlaka sahip olması bu sıfatlardandır. Peygamber olacak kişinin, elçilik görevini engelleyecek sıfatlar taşımaması da gereklidir. Eğer peygamberlikten önce böyle bir nitelik taşıyorsa Allah onu peygamberlik sırasında ortadan kaldırır. Nitekim, Hz. Musa'nın dilindeki kekemeliği onun duası üzerine ortadan kaldırmıştır.

Peygamber, gerek sözlerinde, gerek fillerinde kendisini lekeleyecek ve onun manevi değerini düşürecek hatalardan korunmuştur. Eğer kasıt ve iradesi olmaksızın ken-

disinde bir hata meydana gelecek olursa, Allah, onu gecikmeden kendi haline bırakmadan uyarır ve kınar.

Büyük üstat İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdî şöyle dedi: "Korunmuşluk, sorumluluğu kaldırmaz." Bunun manası şudur: Peygamberin günahattan korunmuş olması, onu itaate zorlamadığı gibi, günah işlemesini de engellemez. Ne var ki korunmuşluk Allah'ın bir lütfu olup peygamberi iyilik yapmaya sevk eder; kötülükten de alı koyar. Fakat ilahi imtihanın gerçekleşmesi için onda yine de irade bulunmaktadır. Müslümanların büyük çoğunluğuna göre peygamberin küfürden masum oluşu vahiyden önce de sonra da sabittir. Haricilerin 'Fudayliyye' kolu buna karşı çıkmıştır. (...)

Nureddin es-Sâbüni, *Mâtudîyye Akaidi*

TARTIŞMA KONULARI

- n Gazali'nin "Var olandan daha iyi bir dünya olamaz" sözünü ilahi adalet ve kötülük (teodise) sorunu açısından tartışınız.
- n İslam düşünce tarihinde tanrıbilimin ortaya çıkış gerekçelerini araştırınız.
- n Ahlaki iyinin, insan akıyla mı yoksa dinsel vahiyle mi bilinebileceği tartışmasında ekollerin görüşlerini tartışınız.
- n Nedensellik konusunda teologların görüşleriyle bilim felsefesindeki 'determinizm ve indeterminizm' görüşlerini mukayeseli tarzda tartışınız.



■ Doğudan ve batıdan dünyanın büyük düşünür ve filozofları farklı dilleri ve kültürleri temsil eden Babil Kulesi'nde.

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM

Tasavvuf (mistik düşünce) geleneği

1. Tasavvuf ve felsefi bilgi

İslam mistisizmi şeklinde de değerlendirebileceğimiz tasavvuf, kişi temelinde yaşanan dini tecrübeyi en içsel noktadan yakalayarak bunu, düşünce, estetik zevk ve ahlakla bütünleştirmeye gayret eden bir tavrı işaret eder.

Fakat o, daha önceki bahislerde, felsefe için ifade edildiği şekliyle, **"kendisini akılsal nedenlerle meşrulaştırabilme, haklı çıkarma iddiasında olan entelektüel bir faaliyet biçimi"** değildir. Hatta felsefede cevaplardan çok sorulara dayalı olarak gelişen mesafeli yaklaşım, tasavvufta yerini, verilmiş olanla daha bir kucaklaşmayı ve onun iç anlamlarında daha bir derinleşmeyi sağlayan bir kabullenişe bırakmıştır. Sadece, içten kavranarak anlaşılacak, bir yaşantı halini ve ona dayanan bir bilgiyi referans olarak alması, varlığın özüyle bireysel coşkunun egemen olduğu bir buluşmayı özlemesi, Tasavvuf'un sistematik düzeyde kendini kanıtlama ihtiyacında olmadığını da bize göstermektedir. Bütün mistik tavrılarda olduğu gibi, böyle bir yöneliş, (felsefenin istemiş olabileceği gibi) akıl yürütmelerle sürdürülen ve neden-sonuç ilişkilerinin sağladığı bir açıklama çabası değil, içinde veya karşı karşıya bulunulan Varlık (ya da Hakikat) alanına bir nüfuz ediş, onda kendini fark ediş ve bu yolla yine kendini bir "sır" halinde öznel olarak yakalamayı arzularıdır.

Şu da var ki, **tasavvuf** bu tavrını, İslam demek olan belirli bir dinin kalıpları içinde, ortak bir inanç zemininde ve bu dinin temel **Kitabı** olan **Kur'an-ı Kerim'e** ve **Peygamberi'nin** kendi yaşayışıyla somutlaştırdığı, **"güzel ahlak"**a (**mekârim-i ahlak'a**) müracaatla gerçekleşmiştir. Bu yolla, içinde şiir, musiki, edebiyat, özellikle de birer yaşama üslubu oluşturmayı hedefleyen ahlak eğitimlerinin yer aldığı gelenek ya da gelenekler oluşmuş; farklı iklim ve coğrafyalarda, oralara has özellikler ve yine farklı dönemlerde zamanla bütünleşen tazelikler barındıran kültürler vücut bulmuştur.

O halde şu soruyu sorma zamanı gelmiştir. Tasavvuf'un, bir taraftan, akıl yürütmelerle sürdürülen sistematik örgüye nazaran, farklı dinamizme sahip bir bilgi üzerinde yoğunlaşması; diğer taraftan, inanca dayalı bir din geleneği içinde değerlendirilecek olması, onun **felsefe olarak ele alınabilirliğini boşuna bir uğraş haline getirmez mi?** Bu soru haklı olmakla beraber, ona verilecek olumsuz bir cevap, bizi felsefe tarihinin çok önemli ve yaratıcı bir damarından mahrum kılacaktır. Çünkü genelde, tasavvuf düşüncesindeki **akıl ötesi** tavrı alış, akli bir yok sayış ve reddediş değil; önemini teslim ederek, fakat boyutlarının da sınırlarını göstererek, onun farklı bir kavrayışa doğru aşılması anlamında, bir **eleştiri** şeklinde de yorumlanabilir. Aslında, bu eleştirinin bile felsefi bir değeri vardır. Nitekim, XVIII. yüzyıl filozoflarından **İ. Kant'ın** akıl üzerine yaptığı **eleştiri felsefesi**, sonuçları aynı olmasa da, burada hatırlanabilir. Hatta belki, **tasavvuf'un** bu tavrı, akılsal ve genelleyici bir açıklamanın, bireysel, öznel, yaşamsal olanı unuttuğu sistemci zihniyet

Tasavvuf, felsefi bilgiden farklıdır

Tasavvuf felsefe ilişkisi

karşısında **Ekzistans Filozofları**'nın aldığı tavidir. Ya da belki bu, gerçeği farketme yolunun "**akıl**" (**zeka**) değil, **sezgi** olduğunu söyleyen Bergson'un görüşü ile karşılaştırılabilir. Her halükarda, diğerlerinde olduğu gibi, tasavvufta da bu tavrın ve onun ifade ettiklerinin, sistematik düzeyde kavramlaştırılarak öyle bir ortaya konuluşu vardır ki, felsefi yorum burada kendini tatmin edilmiş bulur. Bir başka söyleyişle, **tasavvuf yaşayışına** dayalı bir iç tecrübeye gerçek anlamlarını kazanacak olmalarına rağmen bazı mutasavvıfların (tasavvuf insanlarının) kavramlar ve tutarlı fikir bütünlükleri çerçevesinde dile getirmiş oldukları görüşler, felsefe temaları şeklinde değerlendirilebilirler. Ayrıca bu görüşler, felsefe geleneklerinin genel olarak ele aldıkları, bilgi, varlık, insan ve değer gibi ana konularda, karşılaştırmalı araştırmalara elverişli bir konum sergileyebilirler. Nitekim bu açıdan bakıldığında, İbn-i Arabî, Sadrettin Konevî, Nablusî, Davut Kayserî vb. bazı mutasavvıflar, kullandıkları dil, görüşlerini temellendirme biçimleri, yaptıkları alıntılar ve kendilerini savunurken oturdukları zemin itibarıyla felsefe tarihinin içine yerleşmişler, **nazari (kuramsal) tasavvuf adını verdiğimiz** bir düşünce geleneğinin sürdürücüsü konumunda olmuşlardır. Üstelik bu düşünürler, felsefe kültürlerinin ortak mirası şeklinde nitelendirebileceğimiz, İlkçağ Yunan Düşünce'sinden de (özellikle Yeni-platonculuk) ifade ve sistem imkanları bakımından yararlanmış; farklı referans temelleri dolayısıyla onun basit birer izleyicisi olmaksızın, daha ileri dönemler için, yeni sentez ufukları açmışlardır.

*Tasavvuf
felsefi bir
değerlendirmeye
açıktır*

Fakat şurası da var ki, tasavvuf düşüncesi sadece felsefi endişe taşıyan nazari (kuramsal) tasavvuf metinlerinden yansımaz. Bunlar daha çok, onun kendine has anlatım biçimleri olan, **sohbet, hikaye, menkıbe, mektup** ve **şiiir** gibi türlerdir. Hatta sembolik özellikler taşıyan farklı dini ve estetik faaliyetler de bu tasavvufi anlamların örtülü olarak dile getirildiği yerlerdir. Sadece akla değil, fakat ayrıca ve özellikle bireysel zeminde kendini bulan "**gönül**"e ve **yaşantı hallerine** hitap etme gerekliliği bu anlatımı, musiki ve raks (dans)a kadar genişletebilir. Ama yine de söylemeye devam edelim ki, ister felsefi, ister metafor ve sembol yüklü metin ve yapılar olsun, tasavvufi ifade'nin, hedefi ve sonuçları bunun aksini gösterse de onun yorum, çözümleme ve karşılaştırma anlamında felsefi değerlendirmeye elverişli bir tarafı vardır.

*İlk defa olarak
Gazali Tasavvuf'un
felsefe açısından
önemini vurguluyor*

Bütün bu söylediklerimiz açısından, hem kelimacı, hem filozof, hem de mutasavvıf olarak nitelendirebileceğimiz **Gazali** (ö. 1111)'nin görüşleri, son derece ilginçtir. Çünkü ilk defa olarak o, tasavvufu mistik tecrübe içinde sınırlı kalan bir bilgi olmanın ötesinde, diğer İslam bilimleri, bu arada felsefe bakımından da değerlendirmiş ve yerini göstermiştir. Üstelik düşünce sisteminin kuruluşu ve buna hareket noktası oluşturan temel soru, bir iman adamından beklenilenin ve sonda varılacak noktanın aksine, felsefi sorgulayış tarzıyla önemli derecede benzerlik gösterir. **Al Munkıd min al Dalal** adlı eserinde ortaya konan bu temel soru, tam da bilgi felsefesinin ana konusunu oluşturmakta; dini alanda da olsa **kesin bir bilginin ölçütlerinin ne olması gerektiğini** gündeme getirmektedir. Gazali'nin hayranlık uyandıran ve kademeli bir tartışma niteliğinde sunulan akıl yürütmelerinin nihayetinde varılan sonuç, bu ölçütlerin kelam ve felsefeden çok tasavvuf da bulunabileceği şeklindedir. Adeta matematiğinkini andıran böyle bir **kesinlik**, "**vahyedilmiş ilahi doğruların**" akıl yoluyla onaylanması biçiminde değil; kişinin, kendi içsel varlığı ile söz konusu doğruları, birlikte keşfetmesi demek olan dinsel ve bireysel bir tecrübeyi oluşturabilmesiyle sağlanacaktır. O halde, Gazali'ye göre tasavvufi iç tecrübenin yaşattığı **psikolojik hal**, iman alanında, malumat ve akıl yürütmelerin insana kazandırdığı bilgiye nazaran, belki bunlara da dayanak olabilecek şekilde, önem kazanmakta, **kesinlik** ve **apaçık-**

çılık, nesnel ve akılsal olandansa öznel ve yaşantısal bir alanda değerlendirilmeye başlanmaktadır. Söz konusu olan bilgi (ya da hal) "**tad alma**", "**tadarak bilme**" anlamında "**zevk**" kelimesiyle ifade edilecektir. Şüphesiz ki bu XII. yüzyıl düşünürünün vurguladığı tarzda-ki bir içsel tecrübe, ilk defa gündeme getiriliyor değildir. Ama buradaki yenilik, bunun, felsefe ve din bilimlerinin genel yapılanması içindeki yerinin gösteriliyor olması ve daha ileriki yüzyıllarda üzerinde çok durulacak **öznel tabanlı kesinlik kriterinin** tasavvuf kanalıyla da ortaya çıkarılmasıdır. Aynı şey, akıl-iman farklılığının sistematik bir biçimde yerini alması bakımından da önemlidir. Bu yolla "**dini olan**", akla dayanan bir metafizik (rasyonel metafizik) ve nesnel olgu referanslı bir bilim anlayışı karşısında kendi yerini belirleyebilecek ve onu koruyabilecektir.

Gazali'nin bu görüşü ile, tasavvuf'un akıl ve içsel tecrübeyi kendine has bir biçimde kademelendiren klasik anlayışı arasında yakın bir ilginin bulunduğu açıktır. Buna göre İslam Düşüncesi'nde en temel prensip konumunda olan "**Tanrı'nın Birliği**" inancı, onu fark edebilme ve yaşayabilme anlamında başlıca üç seviyede, değerlendirilebilmektedir. Bir ilk seviyede bu, inanan genel bir kitlenin dini emir ve yasakları öğrenip onlara titizlikle uyması anlamındadır ki, henüz, inanılan bu **Birlik prensibi** zihni bir tefekküre (derin düşünce) ve ruhi bir manalandırmaya (anlamlandırma) konu olmamıştır. Burada dışsal bir kayıt altına girmenin getirdiği bir yaptırım, Tanrı'dan çok onun vereceği cezalardan bir korku, ödüller için bir ümit söz konusudur. İkinci seviye, "**Birlik prensibi**"nin düşünce ve bilim prensipleri tarafından tanınmasıdır ki, burada bütün bir yaratılmışlar alanının temelinde yatan tanrısal bilgelik ve adalet, neden-sonuç ilişkilerinin ortaya koyduğu bir açıklama çabası çerçevesinde kanıtlanacak ve bu da her türlü kanıtlamanın dayanağı konumundaki **özdeşlik prensibinin** de **zorunluluk** yoluyla gösterdiği gibi, kendisini en temel birlik durumunda olan "**Tanrısal Birlik**"e doğru aşacaktır. Tasavvuf düşüncesi bu tür bir fark edişe, **bilimsel kesinlik** anlamında "**ilm al-yakîn**" adını vermektedir. Kelamcıların ve filozoflarınki diye nitelendirilen böyle dışsal bir yaklaşımın sadece akılsal ölçütlere bağlı kalınarak gerçekleştiriliyor olması, mutasavvıfları tatmin etmemekte ve onları "**Ma'rifet**" denen ve **Birlik Prensibinin**, kişisel anlamda bizzat yaşanarak anlaşılması demek olan "**ayn al-yakîn**" (gözle görüyormuşçasına kesinlik) seviyesini aramaya sevk etmektedir. Aynı seviyenin bir ileri merhalesinde ise "**hak al-yakîn**" (tam olarak hakikatiyle bilmek)'e ulaşılması arzulanmaktadır. Böyle bir seviyede, akıl düzeyi, reddedilmeksizin aşılmakta, kanıtlayıcı akıl yürütmelerin dışsal geçerlilikleri, yerini dini tecrübeyi yaşayanın kalbinde kendini hissettiren "**mutlak bir**"e terk etmektedir. Burada akılsal bir söylem değil, derin bir sezgi söz konusudur. Buna göre "Birlik Prensibi", artık sadece yaradılışı anlamamızı mümkün kılan aklettirici ve birleştirici bir **ilk neden** değil, insanın kendi varoluşundan hareketle, özündeki **sırta** katılmayı denediği **varlığın ya da hakikatin ta kendisidir**.

*Tanrı'nın Birliği
Prensibi'nin başlıca
üç seviyede
değerlendirilmesi*

2. Birlik prensibi ve ontolojik statüsü

Birlik Prensibi'nin anlaşılması ve yaşanmasının yanında, Tasavvuf düşüncesindeki en ilginç görüş, bu prensibin ontolojik (varlık bilimsel) statüsüdür. Zira zaman zaman yanlış anlaşılacak uzun yüzyıllar sürecektir tartışmalara yol açacak, zaman zaman da sihirli bir değnek gibi, pek çok felsefi tartışmayı tatmin edici bir sentezle sonlandıracak olan bu görüş; Tanrı-Evren, ya da bir başka ifadeyle Yaratıcı-yaratılan ilişkisini konu almaktadır.

*Tanrı-Evren
ilişkisi*

Vahdet-i Vücûd görüşü

Aslında temeldeki **Birlikten** başka bir şey yoktur. Bu görüşün tasavvuf dilindeki adı, İbn-i Arabî (ö. 1240)'nin düşüncelerine bağlı kalınarak söylemek gerekirse, **vahdet-i vücûd** dur. Gerçek Bir ya da **Bir'in Gerçekliği Tanrı'dır**. Bütün yaratılmışlar alanı, bu **Birlik**'in sağladığı, bütünlük ve ahenk fikri çerçevesinde **Tanrısal Gerçekliği ve Kudreti** yansıtmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Tanrı sadece var değil fakat "**Varlık**"ın ta kendisidir. Bütün diğer varlıklar var olmaları bakımından O'ndandır. O ise sadece "kendinden", "kendisiyle" ve "kendinde"dir. Yani var olmak bakımından kendinden başkasına muhtaç değildir. Aslında **varlık** olan ya da **var olan** sadece O'dur. Evrenin yaratılışı, O'nun kendi içinde kapalı bir "hazine olmaktan çıkarak, bilinmeyi arzu edişi" ile alakalıdır. Bu yüzden evren, O'nun kendini bilmeyi arzu edişinin bir tezahürü, O'nun kendi'nden kendi'ne olan alışverişinin bir sahnesi, O'nun kendi kendisini temaşa ettiği bir ayna konumundadır.

Birlik ve çokluk

O halde evrendeki her varlık aslında kendi yeteneğinin elverdiği ölçüde **O'nun Birliği'ni yansıtmaktadır**. Bu **Birlik** (Vahdet) ilk ve tümel bir belirlenim prensibi durumundadır. Evrenin yani bütün yaratılmışlar alanının hakiki manasıdır. Yine, her şeyin kendisiyle anlaşılabilir olduğu öz, çokluğun arkasındaki düzen prensibi, bu **Birlik**'den başkası değildir. Her şey çokluğun içindeki yeri bakımından, bu Birlik'in anlamlandırdığı bütünün zorunlu bir parçasıdır. Ama **Birlik**, parçaların toplamı demek olan bütüne indirgenmeyip daha üst bir prensip konumunda olduğundan, çokluğu oluşturan her bir parça, sadece bütün içindeki yeri bakımından değil, fakat ayrıca, kendi çapında bu prensibin yansıması ve örneği olmak bakımından da değer taşımaktadır. Böylece bu anlayışta çokluk, temeldeki **Birlik**'in anlaşılması bakımından bir imkan; Birlik ise, çokluğun ancak kendisiyle varlıkta kalıp öz kazanabileceği dayanaktır. Her iki alan da **bağımlılık** (korelatif) olarak ele alınmak durumundadır. Tasavvuf düşüncesinin sıkça tekrarladığı bir deyimde ifade edildiği gibi; söz konusu olan, tek başına düşünülmüş bir **Birlik** ya da **Çokluk** değil; "**Çokluk'da Birlik; Birlik de Çokluk**" (Kesret de Vahdet; Vahdet de Kesret) dur.

Vahdet-i vücûd öğretisi Tanrı'nın aşkınlığı fikrini reddetmekte midir?

Vahdet-i vücûd öğretisine, İslam inancının temel görüşlerinden biri olan **Tanrı'nın Aşkınlığını** reddettiğine ilişkin birtakım itirazlar yapılmamış değildir. Ama bu itirazlar yerini bulmamaktadır. Zira bu öğretilde, Tanrı evrenle özdeşleştirilmiş ve evrene nazaran O'nun aşkınlığı ortadan kaldırılmış değildir. Tam tersi, kendisine gerçek varlık tanınmayan, evrendir. Hatta, Tanrı'nın karşısında evren varlığı neredeyse "**yokluk**" seviyesindedir. Çünkü gerçekten var olan sadece Tanrı'dır. Buna göre, evren Tanrı olmadığı gibi, Tanrı da evren değildir. Aksi takdirde yokluk varlığa, varlık da yokluğa indirgenmiş olurdu. Tanrı kudret ve azametinin evrende tecelli ediyor olması, O'nun evrene indirgenmesi demek değildir. Nitekim söz konusu öğretinin en kuvvetli savunucuları durumunda olan İbn-i Arabî ve yolundan gidenler, **Birlik** (Vahdet) mertebesinde önce, **Biriciklik** (Ahadiyyet) olarak anılan bir tam belirsizlik (lâ teayyün) hâlinde bahsetmektedirler ki bu, Tanrı'nın en üst ve hiçbir bilgiye konu olamayacak mutlak aşkınlık halinden başka bir şey değildir. Aslında dikkat edilecek olursa Birlik (Vahdet) prensibi de temelini bu Biriciklik (Ahadiyyet) prensibinde bulmaktadır. Böyle bir görüşün, yine de bir tür panteizm (kamu tanrıcılık) şeklinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bazıları ise, buna **panteizm** yerine **pananteizm** (panentheisme: Her Şey Tanrı'dacılık) demeyi tercih etmektedirler.

Vahdet-i Şühûd

Vahdet-i vücûd anlayışının anlaşılmasındaki güçlük ve yol açabilecek olduğu pek çok tepki dolayısıyla, **İmam Rabbanî** (ö. 1624)'nin ismi etrafında düşünülen ve **Vahdet-i Şu-**

hûd adını alan, ilk bakışta birincisine karşı imiş gibi görünen, ama mutassavvıflar tarafından yaşanan ruh hâlleri itibariyle ondan çok farklı olmayan bir başka öğreti daha ortaya çıkar. Bu öğretiye göre, Tanrı-evren bütünlüğünü, aşkınlığın ortadan kalktığı fikrini uyandıracak bir metafizik yargı şeklinde savunmak doğru değildir. İki alanın ontolojik ayrılıkları doktriner anlamda gözetilmelidir. "**Tanrı'yla bir olma**"nın, mistik tecrübeyi içsel olarak yaşayan kişinin coşku durumundaki algılayış tarzına bağlanması daha yerinde olacaktır. Bu tecrübe ise, öznel ve bireyseldir. Dolayısıyla genelleştirilmesi ve kanıtlanması mümkün değildir. Ancak yaşayanın duyguları açısından bir anlam taşır.

3. Tasavvuf düşüncesinde insan anlayışı

Bütün bu anlatılanlar çerçevesinde şunu söyleyebiliriz ki, evreni anlamaya çalışmak, **yaratılıştaki sırrı** kavramaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu ise, **Tanrı'nın kendini bilmeyi arzu edişi** demek olan **ilahi ve ebedi aşk** dan pay almak ve yine bu arzu edişteki mutlak iradeye kendini teslim etmektir. Burada yavaş yavaş, tasavvuf düşüncesinin insana verdiği önemi fark etmeye başlıyoruz. Çünkü, bu bilişin gerçekleşmesi anlamında, Tanrı'nın asıl muradı ve dolayısıyla asıl muhatabı **İnsan**'dan başkası değildir. Bütün yaratılmışlar içinde sadece O, varlığın özünü, Tanrı'nın mutlak güzellik ve iyiliğini sezebilir. Tanrı ona "kendi ruhundan üflemiştir"; bir başka deyişle, onu kendi kudretini bilecek seviyede yüceltmıştır. Fakat bu, insana, o nispette büyük bir sorumluluk yüklemek, ve Kur'an'ın ifadesiyle bu, "emaneti" ona vermektir. Nasıl evrenin görevi, Tanrı Kudret ve Güzelliğini bildirmek ise, İnsan'ın görevi de bu Kudret ve Güzelliği en saf şekilde idrak etmektir. Böylelikle insan yaratılışın asıl amacı olarak ortaya çıkmakta, evren ve Tanrı arasında bir biliş köprüsü oluşturmakta, potansiyel (bil kuvve) anlamda **Birlik Prensibi**'nin kendisiyle ve kendisi açısından fark edilmek durumunda olduğu bir ayna vazifesi görmektedir. Fakat insan'ın bu değeri ancak özü itibariyledir, ve onun egoizmi demek olan "**benlik**"i bu özü yakalamada engeldir. O halde o, kendini **benlik örtüleri** altında saklayan "**asıl beni**"ni yakalayabilmeli; bir başka ifadeyle kendini arındırmalıdır. Ünlü düşünürümüz **Yunus Emre** (XIII. yüzyıl)'nin "bir ben var bende benden içeru" deyişi bunu ima etmektedir. Böylece, insan kendisine karşı verdiği bir mücadele sonunda **kendini bilme** ve bu şekilde de gerçek anlamıyla Tanrı'yı bilme ve sevme derecesine yükselecektir. Tasavvuf düşüncesi, kendi özünü bu yolla fark edip, yaratılıştaki asıl gayeyi, arınarak yakalayabilmiş olan kişiyi, insanlık mahiyetini kendinde, mükemmel şekliyle gerçekleştirmiş anlamında, **Kâmil İnsan** (İnsan-ı Kâmil) olarak adlandırıyor. Batı dillerindeki çevirisi bakımından Evrensel İnsan (l'Homme Universel) da denen **Kâmil İnsan**, ayrıca, ahlaki erdemleri en iyi bir şekilde yaşayan kişi olarak, diğer insanlar için bir örnek konumundadır. Ve tasavvuf düşüncesi, bu **örnek olma** kavramına ruhsal eğitim ve ahlak kazanma bakımından çok özel bir anlam yükleyecektir.

Tasavvuf düşüncesinin insana verdiği önem ve İnsan-ı Kâmil

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273)'ye göre, benliği yenmenin, ruhsal olgunluğa ermenin ve bu yolla Tanrı katına kavuşmanın en uygun yolu "aşk"tır. Çünkü ilahi bir anlam taşıyan aşk, asıl varlığından ya da gerçek **Sevgili** olan Tanrı'dan ayrı düşmüş olan insanın nasıl bir **ayrılık acısı** içinde olduğunu bize fark ettirir. Düşünür, en tanınmış eseri olan Mesnevi'sinin ilk onsekiz beyitinde, bu hasret duygusunun metafizik ağırlığını bize aksettirmektedir. Fakat mutlak varlık olan sevgiliye kavuşup, O'nunla bir ve bütün olma **ümi-**

Mevlâna ve İlahî Aşk

*Tanrı'ya kavuşma,
insanın kendisiyle
bütünleşmesidir*

di, bu ayrılık acısını, kendi içine çöken bir sıkıntı ve mutsuzluk kaynağı olmaktan çıkararak, sabır ve teslimiyet coşkusu haline getirir. Bu arada sevgi yaratılmışlar alanının tamamına yaygınlaştırılır.

O halde, **aşk**, insanın kendine has varlık konumunun tam bir farkedilişidir ki bu, **Tanrı'daki kendini arzulayış halinin** insandaki yansımasından başka bir şey değildir. Bir farkla ki, mutlak varlık olan Tanrı, kendi tamlığı içinde ve belki de bunun bir gereği olarak, "Kendi"ni "Kendi"nden aktarırken, bunun aynası durumunda olan insan, simetrik bir varoluş hamlesiyle ve gerçekteki yokluğu dolayısıyla, kendindeki, kendine olan mesafeyi idrak ederek, Tanrı'dan başka bir şey olmayan **Asıl Varlık'ı** kendi varlık temeli olarak istemektedir. Tanrı, bilinmeyi arzulayarak bir **rahmet bolluğu** şeklinde, **Kendi'ni Kendi'nden taşırmakta**; diğeri ise, kendi eksikliğinin bilinci olarak gerçek varlığına yönelmektedir. Bu diyalektik, evren karşısında olduğu kadar, dostluk ve sevgi ilişkisi sürdürdüğümüz diğer insanlar açısından da, her seferinde kademeli olarak aşılarak tekrar edilecek; ve Tanrı demek olan **Asıl Vatan'a** doğru yol alınacaktır. Bu durumda bir ilk değerlendirmeye, sadece Tanrı için olan bu **aşk** aslında insanı dünyaya ve diğer insanlara ilgisiz kalmaya; bilimden ve toplumdan uzaklaşmaya sevk etmez. Zira madem ki evren, Tanrı kudretinin ortaya çıktığı yerdir, burada yer alan her şey O'nun adına sevilir, öğrenilir ve korunur. Evrende egemen olan düzenlilik ve kanunluluk, kendimizde bulmamız ya da oluşturmamız gereken ahenk ve ölçü prensibi için de bir örnek oluşturur. Öte yandan, kim olursa olsun her insan ilahi özün barınağı konumundadır. O halde bütün insanlara farklılıkları ve seviyeleri itibariyle bir göz ile bakmalı, hoşgörü ve bağışlama temele alınmalıdır.

A N A F İ K İ R L E R

Dini tecrübesini en içsel noktadan yakalayarak bunu düşünce, estetik zevk ve ahlakla bütünleştirmeye gayret eden tasavvuf, aslında felsefi bilgiden farklıdır. Çünkü O, kendisini akılsal nedenlerle meşrulaştırabilme, haklı çıkarma iddiasında olmayıp, içten kavrayarak anlaşılacak bir yaşantı hali olmak istemektedir. Fakat yine de bazı tasavvuf insanlarının (mutasavvıflarının) kavramlar ve tutarlı fikir bütünlükleri çerçevesinde dile getirmiş oldukları görüşler felsefe temaları şeklinde değerlendirilebilirler; karşılaştırmalı araştırmalara elverişli bir konum sergileyebilirler.

Nitekim Gazali, (ö. 1111) tasavvufi bilgiyi **kesinlik** ve **apaçıklık** ölçütleri bakımından değerlendirmiş; burada vurgulanan içsel tecrübenin, felsefenin ve din bilimlerinin genel yapılanması içindeki yerini göstermiştir. Söz konusu olan öznel tabanlı kesinlik kriterinin tasavvuf kanalıyla da ortaya çıkarılmasıdır.

Tasavvuf Düşüncesi'ndeki en temel görüş **Tanrı'nın Birliği** prensibi ve bunun ontolojik statüsüdür. Buna göre Gerçek Bir, ya da Bir'in Gerçekliği Tanrı'dır. O **Varlık**'ın ta kendisidir. Evrendeki her varlık, aslında kendi yeteneğinin izin verdiği ölçüde O'nu yansıtmaktadır. Evrenin yaratılışı O'nun kendi içine kapalı bir "hazine olmaktan çıkarak, bilinmeyi arzu edişi" ile alakalıdır. Bu görüşe **Vahdet-i Vücûd** adı verilir.

O halde, evreni anlamak, **yaratılıştaki sırrı kavramaya çalışmak; Tanrı'nın Kendini bilmeyi arzu edişi demek olan ilahi ve ebebi aşktan pay almaktır.** Bu da insanın kendi içinde bir arınmayı gerçekleştirmesiyle mümkün olur. Bu yolla özünü fark edip, yaratılıştaki asıl gayeyi yakalayabilmiş olan kişiyi, tasavvuf, insanlık mahiyetini kendinde, mükemmel şekliyle ortaya çıkartabilmiş anlamında, "Kâmil İnsan" (İnsan-ı Kâmil) olarak adlandırmaktadır.

Tasavvuf'un bir diğer cephesi de, böyle bir mistik tavrı, dünyadan ve insanlardan uzaklaştırmak için önermediğidir. Zira madem ki evren, Tanrı kudretinin ortaya çıktığı yerdir, burada yer alan her şey O'nun adına sevilir, öğrenilir ve korunur. Öte yandan kim olursa olsun, nereden gelirse gelsin, her insan ilahi özün barınağıdır ve her türlü hoşgörünün konusu olmalıdır.

YORUMLAMA METİNLERİ

Hasret Acısı - Teslimiyet Coşkusu

- (1) * İşit, bu ney neler anlatıyor; dinle, ayrılıklardan nasıl şikâyet ediyor:
- * "Beni bir sazlıktan kestiklerinden beri, kadın erkek bunca insan feryâdımdan inledi.
 - * Ayrılık acılarıyla parça parça olmuş bir kalp isterim; tâ ki iştiyak derdini şerh edebileyim.
 - * Aslından, vatanından uzaklaşmış olan kimse, o vuslat zamânını bekler durur.
- (5) * Ben her cemiyette, her mecliste ağladım, inledim durdum. Kötü halli olanlarla da düşüp kalktım, iyi halli olanlarla da.
- * Herkes kendi zannınca benim dostum oldu, ama kimse derûnumdaki esrarı (sırları) araştırmadı.
 - * Benim esrârım, feryâdımdan uzak değildir. Fakat her gözde onu görecektir nur, her kulakta onu duyacak kudret yoktur.
 - * Beden ruhtan, ruh da bedenden gizli değildir; lâkin canı görmeye herkes için izin yoktur.
 - * Bu ney'in sesi ateştir, onu hava sanma; kim ki bu ateşi tatmamıştır o kimse yok olsun!
- (10) * Aşk ateşidir ki ney'e düşmüştür; aşk coşkununladır ki, şaraba düşmüştür.
- * Ney, yârinden ayrılmış olanın ateşidir. Ney'in perdeleri, bizim (vuslata mâni olan) perdelerimizi yırttı.
- * Ney gibi hem zehir, hem panzehir, hem dost, hem de müştak olanı kim gördü.
- * Ney, kanla dolu bir yoldan bahsetmekte; Mecnûn'un aşk hikâyelerini söylemektedir.
- * Bu aklın mahremi ve sırdaşı, (Allah'ın kudret ve tecellisine) hayran olandan (bîhûs) başkası değildir; dile de kulaktan başka müşteri yoktur.
- (15) * Bizim gam ve kederlerimizden günler uzadı, vakitsiz bir hâle geldi: günler, (ayrılıktan doğan) ateşlerle yoldaş oldu.
- * Günler geçip gittiye, varsın geçsin, ne gam! Yeter ki sen kal; ey paklıkta benzeri bulunmayan!
- * Balıktan başka her şey suya kanar; nasipsiz olana da günü uzar.
- (18) * Ham (ervah) olanlar, hiç pişmişin, olmuşun hâlin-den anlar mı? Bunun için sözü kısa kesmek gerek, vesselâm!"

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*
(İlk Onsekiz Beyit)

Hak ve Alem

Hak zâhiren görünen her şeyin, bâtinen, "Ruhu"dur. Bu anlama göre O, Bâtın Olan'dır. Ve O'nun, âlemin doğal sûretlerine olan nisbeti bedeni idâre eden ruhun bedeninin sûretine olan nisbeti gibidir.

İbn-i Arabî, *Fusûs*

Birlik ve Çokluk

Hakikatı bilen ârif kişi Birlik'te Kesret'i görür; çünkü bilir ki kendi hakikatlerinin farklı ve çok olmalarına rağmen, ilâhî İsimlerin hepsi de tek bir asıl'ın delilidirler. (İsimler arasındaki) bu (fark) **Tek olan Varlığın** hakikatında aklî bir mâhiyeti haiz olan (yâni yalnızca bilkuvve mevcûd bulunan) bir kesrettir. Ve bu (aklî kesret de), **Tek Olan Varlık** (âlemde) tecellî ettiği zaman şuhûd mertebesindeki bir kesrete dönüşür. Fakat bu ikinci hâlde dahi tecellîdeki kesret **Tek Bir Gerçek** içinde müşâhede edilir.

Bu durum, her "sûret" in iç yapısına nüfûz edişi yönünden **Heyulâ** (yâni maddenin ilk cevheri) kavramı aracılığıyla daha da iyi anlaşılabilir. Kesretine ve çeşitliliğine rağmen bütün "sûretler", eninde sonunda, kendi maddeleri olan tek bir cevhere ircâ edilebilirler. Ve bu türlü "nefsini bilen" de "Rabb'ini bilir", çünkü (Rabb) onu Kendi Sûreti üzere yaratmış olup hattâ O, insânın hûviyyet ve gerçek hakikatının da aynıdır.

İbn-i Arabî, Fusûs

TARTIŞMA KONULARI

- n Tasavvuf'un felsefeye değerlendirilmesi ne anlama gelir?
- n Tasavvuf Düşüncesi'nde Tanrı-evren ilişkisi nasıl değerlendirilmiştir?
- n Tasavvuf Düşüncesi'nde yer alan Tanrı'nın Birliği Prensibi ile İnsan anlayışı arasında nasıl bir ilişki vardır?



■ "Ya Ali"
konulu hat.

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği

Yönetim sanatı anlamına gelen 'siyasa' veya 'siyaset' terimi, Ortaçağ İslam dünyasında, farklı yönetme pratiklerine işaret eden pek çok İslami metin için kullanılır. İslam dünyasında siyaseti konu edinen üç büyük gelenek vardır: a) Hükümdarlara adil bir yönetim için gerekli olduğu düşünülen ahlaki öğütler vermek amacındaki edebi metinler etrafında biçimlenen **siyasal bilgelik edebiyatı**; b) Müslüman hukukçuların ve teologların, temel ilkelerini İslam Vahyi'nden çıkarsadıkları ve hilafet kuramı etrafında şekillenen **siyasal teoloji** (İslam hukukunu ifade eden şeriatı (kutsal yasa) temel aldığı için **şer'i siyaset** de denir); ve c) Yunan felsefi mirasının etkisi altında şekillenen ve amacı akılsal olarak temellendirilmiş en iyi rejim olan **siyasal felsefe**.

Söz konusu üç geleneğin yanı sıra, XIV. yüzyıl İslam düşünürü İbni Haldun tarafından düşünce dünyasına kazandırılan ve siyasal olguları, ahlak ya da dinle değil, bütünüyle siyasal dinamiklerle açıklayan **siyasal bilimi** de saymalıyız. Siyasal bilim iyi, kötü, adil vb. gibi değerlerden hareket etmez; tersine yalnızca gerçekleşmiş siyasal olgulardan hareket ederek onların arasındaki nedensel ilişkileri açıklamaya çalışır. Bu da demektir ki siyasetin, herhangi bir ahlaksal ya da dinsel kaygıyla, yani değerler alanıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Siyasal olaylar da tıpkı doğa olayları gibi belli yasalar uyarınca gerçekleşirler ve onları açıklamanın tek yolu, kendisine uydukları yasa ya da yasaları bilmektir. Siyasal bilimci için önemli olan, toplumsal ilişkilerin ne şekilde düzenlenmesi **gerektiği** değil, ne şekilde gelişmiş **olduğudur**. İşte tam da bu nedenledir ki siyasal bilim, siyaseti olguyla değil değerle; olanla değil olması gerekenle ilişkilendiren İslam dünyasında gelenekselleşmemiştir.

Bu bölümde Hint-İran popüler bilgelik edebiyatı çevresinde gelişen siyasal bilgelik geleneğini ele alacağız. Bilgelik (sophia, hikmet), insanın, kendisi, içinde yaşadığı dünya ve toplum hakkında bilinçli olmasını; akıl ve bilgiyle düşünüp taşınarak eylemesini, sağlam bir kavrayışa sahip olmasını sağlayan bir erdem olarak tanımlanır. Bu kitabın ilk bölümünde de anlatıldığı gibi, insanı önyargılardan, tutkulardan ve kolektif bilincin kısırtmalarından koruyan eleştirel bir tutum olarak bilgelik, sadece bir **yaşama sanatı**, bir ahlak değeridir. O aynı zamanda, felsefenin kendisine referansla tanımlanacağı bir **bilgidir**. Kaynağı bakımından ilahi ya da insani olduğu konusunda farklı görüşler mevcut olsa da, bilgelik, her durumda bir erdemdir. İşte "popüler ya da siyasal bilgelik edebiyatı" ifadesinde geçen bilgeliğin anlamı, onun bilgece, ahlaklı bir yaşam sürmeleri ve iyi bir yönetici olabilmeleri için hükümdarlara gereken erdemleri konu ediniyor olmasıdır. Bu geleneği incelerken ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Ancak daha önce, siyasal bilgelik edebiyatı geleneğinin diğer iki gelenekten farkını ortaya koymak üzere, siyasal teoloji ve siyasal felsefenin ayırt edici özelliklerine değinmemiz gerekmektedir.

1. Siyasal teoloji

Siyasal teoloji, esas olarak kutsal teolojinin bir kısmıdır. Kutsal teoloji, İslam dünyasındaki karşılığıyla kelim, Tanrı tarafından gönderilmiş olan vahyin dogmalarını açıklamak,

İslam dünyasındaki siyasal düşünce gelenekleri

İbni Haldun'un siyaset bilimi

Bilgelik nedir?

Siyasal teoloji, kutsal teolojinin bir kısmıdır

savunmak ve temellendirmek üzere, teologlar tarafından geliştirilen dinsel bir bilimdir. İşte siyasal teoloji de vahyin siyasal öğretilerinin bir açıklaması veya kutsal bir vahiy üzerinde temellenen siyasal şeylere ilişkin bir araştırmadır. Başka deyişle siyasal teoloji, belli bir dinsel topluluğun, iyi bir mümin olabilmek ve hakiki mutluluğa ulaşmak için kendi ilahi vahyi tarafından önerilen yaşam tarzını, teolojik öğretilerden çıkarsanmış bir siyasal yönetimin çatısı altında mümkün kılmayı amaçlayan geleneğin adıdır ve bu bakımdan da özünde inanç üzerinde temellenen siyasal bir öğretilerdir. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, siyasal teoloji, doğası gereği, ilkelerini kendisinden çıkarsadığı vahyi ve kutsal yasayı sorgulayamayacaktır. O halde siyasal teologun spesifik işlevi, vahyin siyasal öğretisini tesis etmek, açıklamak ve savunmaktır.

*Siyasal teolojinin
temel sorunu:
kim yönetmeli?*

Diyebiliriz ki insan üstüne, toplum üstüne konuşan her din, kendisinden siyasal bir teoloji türetililebilecek bir potansiyele sahiptir. Nitekim Yahudi, Hristiyan ve İslam siyasal teolojilerinin mevcut olduğunu biliyoruz. İslam toplumunun, peygamberi Muhammed önderliğinde bir siyasal örgütlenme deneyimi yaşadığı bilinmektedir. Muhammed'in peygamber olarak sahip olduğu dinsel otorite, onu, yeni oluşan İslam toplumunun doğal siyasal lideri yapmıştır. Kendisinden sonraki yönetici, başka deyişle siyasal otorite konusunda sessiz kalan Muhammed'in ölümüyle birlikte, bu yeni siyasal toplum, acilen cevaplanması gereken bir soruyla karşı karşıya kalmıştır: Muhammed'den sonra, onun siyasal otoritesini kimin devralacağı, başka deyişle onun ardılının (halefinin) kim olacağı sorusuyla. İslam toplumunun yeni yöneticisinin, kendisine göre belirleneceği ilke ve ölçütlerin neler olması gerektiğine dair tartışmalar, siyaseti, aynı dönemde ortaya çıkan teoloji (kelam) ve hukuk (fıkıh) okullarının en gözde konularından biri haline getirmiştir.

*Halifelik
kuramı*

İlk kez toplumun doğal liderini yitirmesi ile gündeme gelen siyasal ardılın kim olacağı sorusu, zamanla, sorulduğu dönemden bağımsızlaşmış ve evrensel bir boyut kazanarak bütün İslam siyaset düşüncesinin kendisinden beslendiği temel bir sorun olarak formüle edilmiştir. '**Kim yönetmeli?**' sorusunda ifadesini bulan bu sorun, Müslümanların siyasal düşünce dünyasında **halifelik (hilafet) kuramı** olarak çözümünü bulmuştur.

Ancak halifelik kuramından, dolayısıyla bir İslam siyasal teolojisinden bahsedebilmek için Abbasi Hilafeti dönemini beklemek gerekmektedir. Çünkü bu döneme kadar yapılan tartışmalar ve benimsenen düşünceler, bütünüyle pratik kaygılardan beslenmekte ve konuyla ilgili muhalif grupların pratik amaç ve çıkarlarına hizmet etmektedirler. Dolayısıyla teorik olarak vahiyden beslenen güçlü, temellendirilmiş, tutarlı bir siyasal düşünce sistemi olmaktan uzaktırlar. Abbasiler döneminde, tamamı, Muhammed'in siyasal pratiğini ideal İslami rejim olarak kabul eden siyasal teolojik kuramlar üretilmiştir. Maverdi, Gazali, İbni Teymiye gibi Müslüman teolog ve hukukçuların, vahye dayalı bir ahlak ve adalet kavramı etrafında ördükleri siyasal düşünceleri, mümince bir yaşamı mümkün kılacak, dolayısıyla dinin koruyucusu olacak İslami bir devlet modelinin teorik çatısını oluşturacaktır.

Siyasal teoloji konusunda özellikle belirtilmesi gereken şey, her siyasal teolojinin, kendisini üreten özel dinsel toplumun benimsediği dinsel kaynaktan beslendiğidir. Başka deyişle siyasal teoloji, temellendirme yöntemi bakımından başka kültürlerden bazı kavramsal araçları ödünç alsa da, öz ya da köken bakımından, her dinsel toplum için **yerlidir**. Dolayısıyla, bir siyasal öğreti olarak her siyasal teoloji, kendisine inanan özel dinsel topluluğa hitap eder.

2. Siyasal felsefe

Herhangi bir özel dinsel veya dünyevi yönetimle ilgisi olmayan siyasal felsefe ise, siyasal şeylerin ilkelerine veya doğasına ilişkin bir araştırmadır. Başka bir deyişle, siyasal felsefe, **siyasal şeyler hakkındaki kanıların yerine, onların hakiki bilgisini geçirme çabasıdır**. Kanılar, görünüşler dünyasından beslenir; dolayısıyla görünüşte mevcut olanla sınırlandırılmışlardır. Görünüşler dünyası ise, gerek duyuların bilgi elde etme sürecindeki sınırlılığı, gerekse bu dünyaya hakim olan değişme olgusu nedeniyle yanıltıcıdır. Oysa hakiki bilgi görünüşün gerisindeki **hakikatle** ilgilidir ve **hakikat** öncesiz-sonrasızdır (ezeli-ebedi), yani zamanın, değişimin kötü etkilerinden korunmuştur. Felsefenin amacı, işte bu hakikatin bilgisinin; siyasetin amacı ise bu bilgiye dayanan hakiki mutluluğun elde edilmesidir. Bu durumda **siyasal felsefenin ne olduğu sorusu, konusu ancak hakikatin bilgisine sahip olduğunda cevaplanacak olan hakiki mutluluk olacaktır**.

*Siyasal alan
hakikatin bilgisiyile
düzenlenmelidir*

Yunan tarzında felsefe geleneğinin temsilcileri tarafından ortaya konan İslam siyasal felsefesi de **mevcut olanla** değil, **olması gerekenle** ilgili bir siyasal araştırmadır. *İslam dünyasında temel bir felsefi disiplin olarak siyaset felsefesi, ilk kez Farabi'nin "en iyi rejim" arayışında ifadesini bulmuştur*. Farabi, "insanı hakiki mutluluğa götürecekt en iyi rejimin hangisi olduğu" sorusunu, "bu rejimin kendine dayanacağı hakikatin ne olduğu" sorusundan bağımsız düşünmez. Yunan felsefesinden miras alınan **insani yasa** (Nomos) kavramını siyasal felsefesinin temeline koyan Farabi, İslam siyasal felsefesinin akacağı kanalı belirlemiştir.

İslam filozofları ilgilerini, Tanrı tarafından vahyedilmiş **ilahi** bir yasaya değil, akılsal olarak kavranılan ve temellendirilen **insani** bir yasaya yöneltmişlerdir. Bu son derece önemlidir. Çünkü bu seçimle birlikte filozofun siyaset araştırmasının temel kavramı, yani yasa, ilahi değil insani bir sıfat taşıyacaktır. Bunun anlamı ise, siyasal teologun araştırmasının sınırlarını belirleyen ve sorgulanamaz olan ilahi yasanın, siyasal alandaki yetkisinin iptal edilmesidir. Filozofun araştırması insani aklın, insani bilgeliğin kılavuzluğunda gerçekleşeceği için doğal olarak sorgulamaya kapalı bir alanın varlığını reddedecektir.

Ancak ilahi yasanın siyasal alandaki otoritesini reddeden İslam filozofları, bir yandan da aklın vahiyle, felsefenin dinle uyum içinde olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre insani aklın araştırıp elde ettiği hakikatle, İlâhi Vahiy tarafından ifşa edilen hakikat bir ve aynıdır; farklılık felsefe ve dinin, bu aynı hakikati elde etme yöntemlerinde ortaya çıkmaktadır ki bu yöntem farklılığının nedeni de toplumun, hakikati kavrama kapasiteleri bakımından farklı sınıflara bölünmesi, yani seçkinler (havass) ve halk (avam) arasında filozoflar tarafından yapılan ayırmadır. Siyasal felsefelerinde platoncu bir anlayışa sahip olan İslam filozofları, bu ayırımı da Platon'dan miras almışlardır. Yunan tarzında felsefe geleneğinin anlatıldığı bölümde de vurgulandığı gibi, insanlar akıl kapasiteleri bakımından farklıdır. İnsanların büyük çoğunluğu (halk), soyut, kavramsal düşünmeden yoksun oldukları için, hakikati akılsal olarak kavrayamazlar; onlar hakikati, ancak duyusal benzetmeler ve somut örnekler vasıtasıyla hayal güçlerinde canlandırabilirler. İnsanların çok az olan diğer kısmı ise hakikati akılsal olarak kavrar (filozof-seçkin). Zaten hakikat ve hakiki mutluluk araştırmasını yapacak olanlar da bu son gruptan olanlardır. İşte bu ayırım nedeniyle, **hakikatin, akıl yetisiyle kavranıldığı, kesin kanıtlama yöntemi ile tasdik edildiği etkinliğin adı felsefe; hayal gücüyle (tahayyül yetisiyle) bilindiği, ikna yöntemi**

*Akl vahiyle
çatışmaz*

mi ile tasdik edildiği etkinliğin adı ise dindir. Dolayısıyla felsefe ve din arasında, amaçladıkları hakikat bakımından herhangi bir çelişki ya da çatışma söz konusu değildir. Her iki etkinlik arasındaki fark, kullandıkları yöntemden kaynaklanmaktadır. Ancak onların her ikisi de farklı yöntemlerle aynı bir hakikati elde etmektedirler. İşte felsefenin akıl ile elde ettiği hakikati, insanların büyük bir çoğunluğunun sahip olduğu hayal gücü ile elde etmesi nedeniyledir ki din popüler felsefe olarak tanımlanır.

*Akıl-vahiy uyumunun
siyasal sonuçları
Vahdet-i Vücûd görüşü*

Akıl ve vahiy arasındaki bu uyum iddiasının siyasal felsefe açısından önemli sonuçları olmuştur. Öncelikle, hakikati elde etme yöntemleri bakımından farklılaşan felsefe ve dinin, hakikati avama ifade ediş yöntemi aynı olmak durumundadır. Çünkü Platon için olduğu gibi İslam filozofları için de yönetici, hakikati akılsal yöntemle kavrayan kişi, yani filozof olmalıdır. Bu, filozofun halk ile bir diyaloga girmesi demektir. Ancak halk filozofun dilinden anlamayacağı için, filozof halkın dilinden konuşmalı, yani onların hayal gücüne hitap etmelidir. Bu noktada güzel söz söyleme sanatı olarak tanımlanan retorik (hitabet) devreye girecek ve filozof, halkı hakiki mutluluğa ulaştırmak için tıpkı peygamber gibi hayal gücüne dayanan kanıtlama yöntemini, yani iknayı kullanacaktır.

Buna bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer önemli sonuç da, Platon'un filozof-kralının, İslam felsefesinde filozof-peygamber-yönetici olmasıdır. Çünkü peygamber mükemmel bir hayal gücüne sahiptir ve hakikatin somut örnekler, benzetmeler vb. ile diğer insanların hayal gücünde canlandırılmasının en mükemmel örneğini oluşturmaktadır. Yöneticilik hakikatin bilgisi kadar halka aktarılmasını da içermektedir. Çünkü yönetimden amaç, halkı hakiki mutluluğa taşımaktır. Dolayısıyla peygamber yöneticidir. Muhammed son peygamber olduğu ve artık hayatta olmadığı içindir ki onun varisi, filozoflar olacaktır.

*Kim yönetmeli,
filozofun da sorusudur*

İslam dünyasındaki siyasal teoloji geleneğinden söz ederken, "kim yönetmeli" sorusu etrafında gelişen tartışmalardan ve bu tartışmalar sonucunda oluşan halifelik kuramından bahsetmiştik. Şimdi görüyoruz ki "kim yönetmeli" sorusu filozofun da sorusudur. Bazı çağdaş yorumcular, İslam filozoflarının da aynı soruyla meşgul olduklarını, dolayısıyla halifelik kuramından ve şeriatten etkilendiklerini iddia etmektedirler. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, "kim yönetmeli" sorusu aslında siyasal teolojinin özgün sorusu değildir. Ayrıca filozofun sorusu, "Muhammed'den sonra kim yönetmeli" değildir. Kendisini peygamberin varisi ilan etmesinin tek nedeni, filozofun, ilk yöneticisi peygamber olan bir toplumda yaşıyor olmasıdır. **Dahası filozofun önerdiği çözüm hiçbir teolojik içerik taşımamaktadır.** İslam filozofunun soruya cevabı Platon'un cevabıyla aynıdır: "yaşayan akıl", yani hakiki bilgiye sahip olan filozof yönetmelidir.

3. Siyasal bilgelik edebiyatı

Şimdi özel olarak İslam dünyasındaki siyasal düşünce geleneklerinin en köklü ve yaygın olanına, 'popüler bilgelik edebiyatı', 'prenslere aynalar' veya 'hükümdarlara nasihatler' adlarıyla da anılan siyasal bilgelik edebiyatı geleneğine geçebiliriz. Yukarıda temel özelliklerini belirlediğimiz diğer iki gelenekten siyasal teoloji İslam uleması, siyasal felsefe ise İslam filozofları arasında kabul görmüşken, siyasal bilgelik geleneği geniş halk kitleleri tarafından tereddütsüz benimsenmiş, hatta diğer geleneklerin mensupları arasında da kabul görmüştür.

Söz konusu gelenek, özel olarak İslam dünyasının ürünü olmayıp, hem doğulu (Hint-İran) hem de batılı (Yunan-Roma) kaynaklardan beslenir. Doğulu kaynaklar arasında özellikle Hint bilgelik edebiyatının en önemli eserlerinden olan **Kelile ve Dimne**'yi, İran (Pers) bilgelik edebiyatından **Hüdayname**'yi; Batılı kaynaklar arasında da Aristoteles'e atfedilen **Sırların Sırrı**'nı (**Sırr al-Asrâr**) ve Pythagoras, Sokrates, Galenos, Demokritos, Sophocles, Diogenes, Epiktetus gibi pek çok Yunanlı ve Romalı bilge ve düşünürün Arapça'ya çevrilerek derlenen özlü sözlerini sayabiliriz.

Doğulu ve Batılı kaynaklar

Elbette söz konusu çeviriler, İslam dünyasındaki siyasal bilgelik geleneğinin yalnızca başlangıç itibariyle kendilerinden beslendiği kaynaklardır. Bu çeviriler vasıtasıyla edebi düzyazı ile tanışan pek çok İslam düşünürü, aynı türden eserler kaleme alarak, geleneğin yerleşmesine ve popüler hale gelmesine önemli katkılar yapmışlardır. O halde şimdi İslam dünyasındaki siyasal bilgelik geleneğinin başlangıçlarına dönelim.

İslam kültürünün klasik döneminin başlangıçları olarak düşünülen VIII. yüzyıl sonlarında başlayan çeviri faaliyetleri ile İslam düşünce dünyası farklı kültürlerin yazılı ürünleriyle tanışmıştır. Abbasi halifesi Me'mun tarafından 830 yılında Bağdat'ta, çeviri faaliyetleri için özel olarak kurulan Bilgelik Evi (*Beytü'l-Hikme*), çeviriye verilen özel önemin göstergesidir. Müslüman olmayan toplumlarda üretilmiş olan bilimsel, felsefi ve edebi eserlerin, doymak bilmez bir merakla Arapça'ya çevrilmesi, her ikisi de bilgeliği temele alan iki önemli geleneğin, (burada siyasal felsefe olarak andığımız) Yunan felsefi bilgelik geleneğinin ve Hint-İran popüler bilgelik geleneğinin, İslam dünyasına kazandırılmalarını sağlamış ve bu geleneklerin İslam kültüründeki karşılıklarını yaratmıştır. Yunanlı ve Romalı bilge, filozof ve sanatçıların özlü sözlerinin çevirileri ise siyasal felsefeden çok, Hint-İran popüler bilgelik geleneğiyle birleşerek, İslam siyasal bilgelik edebiyatı geleneğinin kurucu unsurlarından olmuştur.

Farsça ve Yunanca'dan çeviriler

Arap edebiyatında düzyazının gelişmesi de bu dönemde gerçekleşmiştir. Çeviri faaliyetlerinden önce Arap edebiyatı, özellikle şiirin gazel, kaside, rubai gibi çeşitli türleri bakımından oldukça zengindir. Ancak edebi düzyazı konusunda henüz kayda değer bir eser mevcut değildir. Pek çok masalın ortak bir çatı altında veya anlatıcının amacı doğrultusunda bir araya getirildiği hikaye formu, İran kanalıyla Hint edebiyatından miras alınır ve İran'da olduğu kadar Arapça konuşan ülkelerde de popüler hale gelir. Bir papağanın bilgece konuşarak hikayeler anlattığı **Papağanın Kitabı (Tutiname)**, Hint masallarına dayanan Sinbat'ın Kitabı (**Sinbadname**) ve klasik Arap edebiyatının en ünlü eseri olan Bin Bir Gece Masalları popüler yöntemin iyi örnekleridir. Zamanımızda da popülerliğini koruyan ve kimi hikayeleri Hollywood filmlerine de konu olan son iki kitap, halk arasında anlatılan hikayelerden beslenir. Sinbat'ın Kitabı, gemici Sinbat'ın yolculukları süresince yaşadığı maceraları anlatır; Bin Bir Gece Masalları ise kadınlara güvenmediği için evlendiği her kadını ertesi gün öldürten bir hükümdar ile evlenen Şehrazat'ın, ölümden kurtulmak için hükümdara bin bir gece boyunca, arkası yarın tarzında anlattığı hikayelerden oluşur.

Hint popüler edebiyatı

1. Siyasal bilgelik edebiyatının ana kaynağı: Kelile ve Dimne

Arapça'ya kazandırılan edebi eserler arasında özellikle Farsça'dan yapılan çeviriler dikkat çekmektedir. Bunlar arasında 'hükümdarlara nasihatler' özel bir öneme sahiptir. İşte İslam dünyasının siyasal bilgelik geleneği ile tanışıklığı, bir Hint masal ve bilgelik kita-

Kelile ve Dimne bir Hint masal kitabıdır

bı olan ve Pers hükümdarı Nuşirevan'ın isteği üzerine VI. yüzyılda Sanskritçe'den Farsça'ya çevrilmiş olan Kelile ve Dimne'nin, VIII. yüzyılda, sonradan Müslüman olarak İbni Mukaffa adını alan İran'lı düşünür Rozbih tarafından Farsça'dan Arapça'ya çevrilmesiyle başlar. İslam siyasal bilgelik geleneğinin ana kaynağı durumunda olan bu eser daha ayrıntılı bir incelemeyi hak ediyor.

Kelile ve Dimne fabl türünde yazılmıştır

Hintli bilge Beydeba'ya atfedilen ve ahlak yasaları üzerine inşa edilmiş siyasal bilgelik edebiyatının en iyi örneklerinden olan bu eser, fabl türü hikayelerden oluşur. Fabl, kahramanları insansı özelliklere sahip hayvanlar olan bir masal türüdür ve birçok yazar, insan-sal dünyaya ilişkin eleştirilerini, gerek kendilerini korumak, gerekse yazdıklarının daha kolay anlaşılmasını sağlamak için fabl türündeki hikayelerle dile getirmiştir. Adını, baş kahramanları olan iki çakaldan alan ve bazı bakımlardan MÖ VI. yüzyılda yaşayan Yunanlı masalcı Aesop'un masalları ve XVII. yüzyıl Fransız şairi La Fontaine'in fablları ile karşılaştırılan **Kelile ve Dimne**'deki hikayeler, İslam kültürüne, insanlar dünyasındaki problem ve ilişkilerin hayvanlar dünyasına aktarılmasıyla oluşan masalların ve örnek alınacak söz ya da kısa öykülerin (mesellerin), bitmez tükenmez stokunu sağlamıştır. Eserin yazılış nedeni, hükümdarlara bu dünyada iyi şöhret sahibi olmanın, iyi ve adil bir yönetici olmanın yollarını göstermeyi amaçlayan öğütler vermektir. Kitabın yazarı, yönetim, ahlak, adalet, hükümdarın görevleri vb. gibi siyasal konulardaki düşüncelerini ahlaki öğütler formunda sunmakta ve bu öğütleri, çoğu fabl türündeki hikayelerle açıklamaya çalışmaktadır.

Zulüm en büyük kötülüktür

Hikayelerde söz konusu edilen hayvanların hepsi birtakım insani özelliklere sahip olarak tasarlanırlar: düşünürler, konuşurlar, hükümdardırlar, vezirdirler, hırslı ve yalancılardır, adil ya da zalimdirler vb. Hint bilgeliğinin önemli bir ögesi olarak belirleyebileceğimiz temkinlilik, **Kelile ve Dimne**'nin hikayelerine de sinmiş ve yazar insani dünyadaki kötülükleri açıklamak ve eleştirmek için, ona tıpa tıp benzeyen bir başka dünya yaratarak, öğütlerini gerçek olmayan kişileştirilmiş hayvanlar aracılığıyla ifade etmiştir. Kitapta adalet, en büyük erdem olarak konumlanır. **Devletin temel amacı, herkesin birbirinin hak ve hukukuna saygı göstereceği siyasal adaleti sağlamak** olarak ifade edilir. Bu siyasal adalet sayesinde ki en büyük kötülük olan zulüm ve başkalarının hakkına tecavüz engellenir. Bir hükümdar için kalıcı olan mülk değil, iyi addır ve bu da adil ve merhametli davranarak, acelecilikten sakınarak, devlet idaresinde adil ve uzman kişileri görevlendirerek vb. kazanılır. Yazarın devlet idaresi konusunda verdiği öğütlerin hepsinde ortak olan tema, iyi ahlakın, adil olmanın zorunlu koşulu olduğudur. Bu tema geleneğin bütün eserlerinde ortaktır.

Yine İbni Mukaffa, İslam öncesi mitolojiye ait iki eseri, Sasani hükümdarları ve yönetimi hakkında yazılmış olan **Hüdayname** ve **A'ınname**'yi de Farsça'dan Arapça'ya çevirmiştir. Müslümanlar, bu kitaplardaki hikayeleri, kendi Arap çoktanrı (pagan) geçmişlerinin yetersiz, zayıf hikayelerinden daha renkli, daha öğretici bulmuş ve daha çok tercih etmişlerdir. İbni Mukaffa'nın ahlak ve yönetim sanatı üstüne söz konusu çevirileri, hem İslam hem de Batı dünyasında, geç ortaçağlar süresince gelişen siyasal bilgelik geleneğinin prototipi olmuştur.

Siyasal bilgelik geleneğinin batılı kaynakları

Siyasal bilgelik edebiyatı geleneğinin bir diğer kaynağının Yunanlı ve Romalı filozof, sanatçı ve düşünürlerin özlü sözlerinin çevirileri olduğunu söylemiştik. Özel olarak ahlakla ilgili olmaları nedeniyle siyasal bilgelik edebiyatına kolaylıkla ekleniveren bu sözler, geleneğin yazarları tarafından sık sık alıntılanır. Birkaç örnek verdiğimizde batı kaynaklı özlü sözlerin, doğu popüler bilgelik geleneğiyle örtüşme nedenleri açık hale gelecektir.

"Unutma ki haz çirkinlikle doludur ve unutma ki haz geçer fakat çirkinlik kalır" (Musonius); "sabır güçlü bir kaledir", "hakikat, asaletin meyvesidir" (Demokritos); "konuşmadaki bilgelik ve dinlemedeki kibarlık vasıtasıyla, ruhun hazineleri ve asil kökleri açığa çıkar" (Epiktetus); "akıldan daha büyük bir eğitici ve zamandan daha iyi bir uyarıcı yoktur", "akıllı bir insan, kendisi bir örnek haline gelmeden önce, bir başkası tarafından oluşturulan örnekten ders almayı bilendir" (Nicomachus); "öfke aklınıza galip geldiği veya arzularınızın peşinden koştuğunuz sürece, kendinizi bir insan olarak düşünemezsiniz" (Sophocles).

Bu örnekler de göstermektedir ki, Yunan ve Roma kaynaklı özlü sözler de, tıpkı Hint-İran popüler bilgelik edebiyatındaki hikayeler gibi, bilgece, ahlaklı bir yaşam sürmek isteyen insanlara öğüt vermeyi amaçlamaktadır. İşte İslam dünyasındaki siyasal bilgelik edebiyatı geleneği, edebi formunu doğulu kaynağından, bilgelik kavrayışını ise hem doğulu hem de batılı kaynağından almış ve bu iki kaynağı bazı temel İslami öğelerle besleyerek kendi İslami kanalına aktarmıştır.

2. Siyasi bilgelik edebiyatının İslam dünyasındaki örnekleri

Söz konusu geleneğin İslam dünyasındaki önemli örnekleri arasında, hükümdar Keykavus İbni Kabus tarafından, oğluna ithafen yazılan ve kendi adıyla anılan *Kabus'un Kitabı*'nı (*Kabusname*), ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün, *Siyaset Kitabı*'nı (*Siyasetname*) ve yine aynı dönemde ve çevrede, bir yandan İslam devletinin temellerine ilişkin düşünceleri bakımından siyasal teoloji geleneğine dahil olan ama öte yandan da bir mistik olan Gazali'nin *Hükümdarlara Nasihatler*'ini (*Nasihat ül-Mülûk*), İran'ın en büyük şairlerinden olan Şirazlı Sadi'nin *Bostan* ve *Gülistan*'ını, Karahanlılar döneminde Yusuf Has Hacıp'in *Kutadgu Bilig*'ini, Osmanlılar döneminde Kınalızade Ali Efendi'nin *Yücelerin Ahlakı*'nı (*Ahlak-ı Alâî*) sayabiliriz. Geleneğin Batılı örnekleri arasında ise Ksenophon'un *Hiero*'sunu, Cice-ro'nun *Görevler Üstüne*'sini, Seneca'nın *Öfke Üstüne*'sini, *Kralların Aynası* adlı anonim eseri, Aquinolu Thomas'ın *Krallık Üstüne*'sini, D. Scottus'un, *Hristiyan Yöneticiler Üstüne*'sini, Erasmus'un *Hristiyan Prensin Eğitimi*'ni sayabiliriz.

İslam dünyasında bilgelik edebiyatı formunda yazılmış eserler

Şimdi, İslam siyasal bilgelik geleneğine dahil ettiğimiz Hind-İslami siyasal kavrayışın en iyi örneklerinden bazılarını, aralarındaki ortak özellikleri belirleyebilmek için tek tek ele almalıyız.

Kendisi de bir hükümdar olan Keykavus (XI. yy.) *Kabusname*'yi, hikaye ve manzumelerle, ahlak, ev, aile ve devlet idaresi ile ilgili konularda oğlu Gilan Şah'a öğüt vermek için kaleme almıştır. Ayet ve hadisler yanında, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi Yunan filozoflarının özlü, bilgece sözlerini de kullanır.

İslam kültür dünyasına en önemli katkısı Nizamiye Medreselerini kurmak olan Nizamülmülk (XII. yy.) *Siyaset Kitabı*'nı, Selçuklu Hükümdarı Melikşah'ın, devlet idaresi hakkında bir kitap yazılması için, kendi devlet adamları arasında açtığı bir yarışma vesilesiyle kaleme almıştır. Kitabın amacı, hükümdara, bu dünyada adının baki kalması ve öte dünyada kurtuluşa erişmesi için, devlet idaresinde nelere dikkat etmesi gerektiğine ilişkin tavsiyelerde bulunmaktır. Nizamülmülk'ün din ve dünya işlerinde başarılı olmak isteyen hükümdarlara tavsiyesi, tarihi hikayelerle geçmiş hükümdarların kanun ve adetlerini, ayet ve hadislerle şariate dair hükümleri öğrenmesi ve kitabında ifade ettiği kendi nasihatlerini dinlemesidir.

Gazali'nin (XII. yy.) *Hükümdarlara Nasihatler*'i, zamanın sultanı Sencer'e yazdığı söylenmektedir. Bir başka iddiaya göre ise eser Selçuklu hükümdarı Melikşah için kaleme alınmıştır. Gazali, önce adil ve iyi bir yönetimin dayanması gereken ahlaki tavsiye ve öğütleri ifade eder, sonra da bunları Kur'an'da anlatılan kimi tarihi olaylarla, Behram, Nuşirevan gibi İslam öncesi hükümdarların, Muaviye, Harun Reşid gibi İslam halifelerinin yaşamlarından örnekler vererek ve Aristoteles, Platon gibi Yunan filozoflarından veciz sözler naklederek, hikayelerle açıklar. Ayrıca bu eserde mektup formu da kullanılmaktadır.

İranlı şair Sadi Şirazi'nin (XII. yy.) siyaset bilgelik geleneğine dahil edilen **Bostan**'ında da adalet, siyaset cömertlik, tevazu gibi ahlakın ve siyasetin ortak konuları anlatılır ve her hikayenin sonunda birkaç cümle ile bu hikayeden çıkarılması gereken ders ifade edilir. Sadi, yer yer bazı özlü sözleri aktarır ve bunlarla ilgili kendi fikirlerini belirtir.

İslami-Türk edebiyatının ilk yazarı sayılan Yusuf Has Hacıp'in (XII. yy.) *Kutadgu Bilig*'inin yöntemi, şimdiye kadar andığımız diğer eserlerin yönteminden farklıdır. Bu kitapta dini, ahlaki ve siyasi konular, adaleti temsil eden bir hükümdar, mutluluğu temsil eden bir vezir, akli temsil eden vezir oğlu ve kanaati ve akıbeti temsil eden sofu bir dindarın konuşmaları, tartışmaları etrafında örülen ahlaki öğütlerle işlenmektedir. Eser, geleneğe uygun olarak zamanın Karahanlılar hükümdarına ithaf edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli şehirlerinde kadılık yapan Kınalızade Ali Efendi (XVI. yy.), *Yücelerin Ahlakı*'nda özellikle aile ve devlet ahlakı üzerinde durur. İmparatorluğun son zamanlarına kadar ders kitaplarına esas teşkil eden eser, asıl olarak Kınalızade Ali Efendi'nin, eski İslam ahlak düşünürlerinin ahlak risalelerinin, kendi görüş ve örneklerini de ekleyerek yaptığı bir derlemesi olup, son bölümü, ayet ve hadislerin yanı sıra ibretli hikayelere de yer vermesi bakımından siyaset bilgelik geleneğine dahil edilmektedir.

4. Siyaset bilgelik geleneğinin siyasete ilişkin kavrayışı

Eserlerdeki ortak konu ve anlayışlar

Siyaset bilgelik edebiyatını bir siyaset geleneği olarak adlandırmamızın tek nedeni, bu türe dahil olan eserlerde kullanılan yöntem değildir. Yöntem, esas olarak bu geleneğin edebi yönüne vurgu yapar. Ancak söz konusu yöntemler vasıtasıyla ifade edilen siyaset anlayışları arasındaki paralellikler ve ortaklıklar sayesinde ki, İslam dünyasında popüler olan bir siyaset geleneğinden söz etmemiz mümkündür. O halde bu geleneğin ortak konusu ve anlayışlarından söz etmeliyiz.

1. Yönetici-toplum ilişkisi

Hükümdar, Tanrı'nın vekilidir.

Eserlere ilişkin özet tanıtımlardan da hemen anlaşılacağı gibi, geleneğin konusu hükümdar veya devlet başkanıdır. Bu bize siyasetin hükümdarın yönetimi ile bir tutulduğunu göstermektedir. Kuşkusuz buradaki asıl vurgu, bütün bu eserlerde tanrı ve hükümdar arasında yapılan benzetme üstüne olmalıdır. Çünkü geleneğin kavrayışına göre evrenin hakimi Tanrı, dünyanın hakimi ise hükümdardır. Hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, halifesidir. Nasıl ki gölge insanı yakıcı güneşten korursa, devlet başkanı da halkını tehlikelerden korur. Örneğin, Sadi, devlet başkanına şöyle seslenir: "Hükümdarım, sen bir

cennetlik ağaçsın, gölgen bir yıllık yola kadar yayılmıştır. Allah'ım, sen bize acımışsın da halkın üzerine bu gölgeyi yaymışsın."

Devlet başkanının, Tanrı'nın kulları üzerindeki en büyük nimeti olarak düşünülmesi, siyasal bilgelik geleneğinin en önemli temasıdır. Başkansız bir toplum anarşi içindedir ve hem birbirlerine zarar verdikleri hem düşmana karşı korunmasız oldukları için, yok olmaya mahkumdur. Gazali, başkanı olmayan bir toplumu, lidersiz hareket eden denizdeki balıklara benzetir. Büyük balıkların küçük balıkları yememesi için, yani toplumun devamı için yönetici zorunludur.

*Yönetici
toplum için
zorunludur*

İslam siyasal bilgelik edebiyatı yazarlarının hükümdar ve halk ile ilgili sık sık kullandıkları üç temel benzetme vardır: 1) çoban-sürü benzetmesi; 2) baba-oğul benzetmesi; ve 3) ağaç-kök benzetmesi.

Çoban-sürü benzetmesine göre, **hükümdar toplumun çobanıdır; halk ise onun bakmakla ve korumakla yükümlü olduğu sürüdür.** Sürü nasıl çobansız kaldığında kurtlara yem olursa, halk da başkanı olmadan yok olmaya mahkumdur. Ancak eğer hükümdar halkına zulmederse, o bir çoban değil bir kurttur.

*Hükümdar
toplumun
çobanıdır*

Çoban-sürü benzetmesi için anlatılan tarihi bir hikayede, ava giden ve askerlerinden uzak düşen bir hükümdarın, kendisine doğru gelen bir at çobanını düşman sanarak öldürmeye kalkışması, çobanın kendini tanıtarak ölümden kurtulması konu edilir. Hükümdar çobanı düşüncesizlikle suçlar ve hala yaşıyor olmasının mucize olduğunu söyler. Çobanın cevabı, hükümdara verilen bir öğüttür: "Bir hükümdarın dostunu düşmanından ayırt edememesi iyi bir şey değildir. Sen ki beni sarayında kaç kere görmüş, atları, otlakları sormuştun. Yine de beni düşmandan ayırt edemedin. Halbuki ben çoban kulunuz, istenilen bir atı, yüz bin atın içinden derhal bulur çıkarırım. Demek ki çobanlığım akıl ve fikir iledir. Sen de benim gibi ol sürünü, atını koru."

Baba-oğul benzetmesine göre, **iyi bir hükümdarın, hükmü altında olanlara bir baba gibi davranması gerekir.** Nasıl ki bir baba bazen çocuğuna öfkelenir, onu döver, acıtır; bazen de gözyaşını silerse, hükümdar da öyle olmalıdır.

Ağaç-kök benzetmesinde ise, **hükümdar, kökü halk olan bir ağaca benzetilir.** Ağaç kökünden kuvvet aldığı için, hükümdara halkın gönlünü incitmemesi, halka zalim davranmaması öğütlenir. Aksi takdirde, hükümdar kendi kökünü baltalamış olacaktır.

2. Yönetimin ilkesi: Adalet

Yine siyasal bilgelik geleneğine göre, hükümdarın sahip olması gereken en temel erdem, adil olmasıdır. Adalet, ahlaksal bir ilke olarak yönetim sanatının temelinde yer aldığı gibi, toplumun da kendisi üzerine inşa edileceği başlıca siyasal-ahlaksal değerdir. Adaletin karşısı zulüm, yani haksızlıktır. Gerçi, önce de söylemiş olduğumuz gibi, geleneğin tavrı, zalim bile olsa bir yöneticinin mevcudiyetinin zorunluluğuna vurgu yapmaktır. "Bir toplumun başkansız kalarak birbirlerini mahvetmelerindense, başkanın altmış yıl halkına zulüm ve işkence yapması daha tercih edilecek bir husustur." Ancak geleneğin yazarlarında ortak olan bir başka düşünce de zulmün er ya da geç toplumun çöküşüne neden olacağıdır. "Devlet (mülk) küfürle devam eder, zulümle devam etmez" ifadesi de bu düşüncüyü özetlemektedir. Çünkü halkına zulmeden bir hükümdar, sürüye dalan bir kurt ya da

*Yöneticinin
erdemî adalettir*

bindiği dalın kökünü kesen biri gibidir. "Adalet mülkün temelidir" öz deyişi, İslam siyasal bilgelik geleneğinde adalet ve devlet arasında kurulan olmazsa olmaz ilişkinin en iyi ifadesidir.

Öyle ki adil ama Müslüman olmayan yöneticiler, İslam siyasal bilgelik edebiyatının neredeyse bütün eserlerinin ortak örnekleridir. Özellikle Sasani hükümdarı Nuşirevan örneğinde anlatılan tarihi hikayeler, adaletin özellikle **iyi bir yönetimin** temel, vazgeçilmez unsuru olduğuna işaret etmektedir. Nuşirevan'ın adaleti, onun döneminde "halka değil dikenle gül yaprağıyla bile dokunulmadığı" söylenerek anlatılır. Adalet, yönetimin öyle vazgeçilmez bir parçasıdır ki, devlet başkanına sık sık verilen öğütlerden biri şudur: "Öyle uyu ki, adalet isteyen birisi kapına gelecek olursa, feryadını işitebilesin!"

Hükümdarın bizzat kendisinin halkına haksızlık yapmaması da yeterli değildir. Çünkü *kendi yönetimi altında yapılan bütün haksızlıkların sorumlusu hükümdardır*. Bu nedenle adil bir hükümdar, yönetimi altındaki insanların tüm yapıp etmelerinden haberdar olmak zorundadır. Öyle ki hükümdarın sahip olduğu fiziksel bir eksiklik bile, onun sorumluluğunu iptal edemez. Bu düşünceyi ifade eden hikayelerden biri şöyledir: Kulakları çok az işiten ve haksızlığa uğramış olanların şikayetlerini, onları bilinçli olarak yanlış aktaran kötü niyetli veziri aracılığıyla dinlediği için, doğru kararlar veremeyen bir hükümdar, evrenin yöneticisi olan tanrının karşısına gittiğinde özel durumunun kendisini kurtarmayacağını bildiğinden bir önlem alır ve haksızlığa uğramış olanların kırmızı giysi giymelerini emreder. Böylece kırmızı elbiseli birini gördüğünde, onu yüksek sesle konuşturarak derdini anlatacak ve doğru kararlar verebilecektir.

Yönetici Tanrı'ya karşı sorumludur

Adalet söz konusu eserlerin hepsinde Tanrı ile ilişkilendirilir. Çünkü hükümdara yönetme gücünü veren Tanrı'dır, yönetici, bu geçici dünyada Tanrı tarafından adaleti sağlamakla görevlendirilmiş biridir; dolayısıyla o, bütün evrenin asıl yöneticisi olan Tanrı'ya karşı sorumludur. Hatta onun ibadeti, iyi bir yönetici olması, yani adaletidir. Bu düşünceyi işleyen pek çok hikaye anlatılır. Zalim bir yönetici, bir din adamına ibadetlerin hangisinin daha yüce olduğunu sorar. Cevap çarpıcıdır: "Senin için öğleye kadar uyumak en yüce ibadettir. Çünkü uyuduğun müddetçe halkı incitmezsin."

Ancak iyi bir hükümdarın adaletten başka da sahip olması gereken nitelikler vardır. O, merhametli, şefkatli, iyiliksever, cömert, öfkesine yenilmeyen, sabırlı, akıllı, temkinli vb. gibi erdemlere de sahip olmalıdır ki halkını rahata kavuşturabilsin, ülkesinde bir tek kişi bile acı çekmesin! Yine Nuşirevan'la ilgili bir örnek anlatalım: Nuşirevan halkının durumunu anlamak için kendisini hasta gösterir ve halka, bu hastalıktan kurtuluşu için gayet eski, harap bir yerden bir tuğla getirilmesi gerektiğini duyurur. Ancak bütün ülkede böyle bir tek tuğla bile bulunamaz. Nuşirevan, o zaman çok sevinir ve amacının ülkesinin ve halkının ne durumda olduğunu öğrenmek olduğunu anlatır.

3. Halkın erdemi: İtaat

Halkın erdemi itaattir

Anlaşıyor ki hükümdarın siyaseti, temelinde adalet olan pek çok erdemi gerektirmektedir. Peki halkın erdemi nedir? Siyasal bilgelik geleneği, İslami kaynaklara dayanarak, bu erdemi "itaat" olarak belirler. Kur'an'dan aktarılan, "aranızda yetki sahibi olanlara itaat ediniz" ayeti bile tek başına açıklayıcıdır. Aktarılan kimi hikayelerde, zalim bir yöneticinin er geç yönetimden uzaklaştırılacağından söz edilir. Ancak bu düşünce, halkın za-

lim bir yöneticiye isyan hakkı gibi görünse de, önce de söylemiş olduğumuz gibi, toplumun anarşiye düşmesi tehlikesi nedeniyle açıkça ifade edilmez. Halka böyle durumlarda sabretmesi, işi Tanrı'ya havale etmesi önerilir.

Siyasal teoloji geleneğinde de aynı anlayış hakimdir. Mesela, İslam hukukçusu Maverdi, halka İslam dininde yeri olmasa bile yöneticinin keyfi karar ve uygulamalarına uyulmasını öğütler: "Beş vakit namazda sultanın arzusuna uyarak siyah giyilir. Muhalefet etmeye izin verilmez. Her ne kadar şeriatte böyle bir şey yoksa da, halifeyle zıtlaşmamak için böyle hareket edilir." Her iki gelenekte de isyan hakkı bir fikir olarak saklı tutulsa da halka, ne olursa olsun itaatin öğütlenmesi, yöneticinin yönetme yetkisini Tanrı'dan aldığı düşüncesinden beslenir.

Şimdi yönetici, zulüm, adalet ve Tanrı'ya karşı sorumluluk kavramlarını temele alarak, siyasal bilgelik edebiyatı geleneğinde söz konusu edilen toplumlar arasında bir derecelendirme yapabiliriz. Buna göre **en kötü toplum bir yöneticisi olmayan, anarşi içindeki toplumdur**. Bir derece üstte Müslüman olsun ya da olmasın zalim bir yöneticinin yönetimindeki toplum vardır. Bunun da üstünde Müslüman olmayan adil yöneticinin yönettiği toplum bulunur. Derecelendirmenin en üstünde ise, en iyi siyasal toplum olan adil bir Müslüman yöneticinin yönetimindeki toplum bulunur.

*En kötü toplum
bir yöneticisi olmayan
toplumdur*

Verilen örneklerden de çıkarsanabileceği gibi, siyasal bilgelik geleneğine dahil olan kitapların hepsinde ortak olan en ayırt edici özellik, hükümdarlara, adalet, yöneticilik, soyululuk, asalet, dinsel seçkinler, toplumun yapısı ve devleti yönetmek için gereken çeşitli hünerler, dünyevi iktidarın erdem ve kusurları, iktidarın genişletilmesi ve düzenlenmesi için ne tür teknikler uygulanması gerektiği, bu tekniklerin nasıl uygulanacağı gibi devlet yönetimi ile ilgili konularda öğüt ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu öğüt ve tavsiyeler, teorik bir çatı altında değil, tarihsel veya dinsel bir çatı altında ifade edilmektedir. Bunun nedeni, söz konusu eserlerin retorik bir yöntemle yazılmış olmasıdır. Siyasal filozoflardan söz ederken, onların, halka, halkın anlayacağı dil olan retorik yöntemle hitap etmeleri gerektiğine değinmiştik. Hikayeler, özlü sözler, masallar, tarihi olaylar retoriğin vazgeçilmez öğeleridir. İşte siyasal bilgelik geleneğinin İslam dünyasında geniş kabul görmesinin en önemli nedeni budur.

*Siyasal bilgelik
edebiyatının yöntemi
retoriktir*

Bu gelenekte, ifade edilen ahlaki ilkenin evrenselliği, akılsal, felsefi, bilimsel temellendirmelerle değil edebi kalıplar, hikaye ve bir bilgelik ifade eden özlü sözlerle; **sarf edilen sözün, öğüt ve tavsiyenin otoritesi ise Kur'an ve hadisler vasıtasıyla tesis edilmeye çalışılmaktadır**. Bu yöntem aynı zamanda, eserlerde ifade olunan düşünceleri, okuyan herkesin anlamasına açık kılar. **Hikayeler öğreticidir (didaktik) ve mutlaka ibret verici, ders çıkarıcı bir sonuca doğru gider**. Nitekim bu özelliğinden dolayı, bu edebi tür, kısa hikayelerden ders çıkarma (kıssadan hisse) edebiyatı olarak da adlandırılmaktadır. Amaç, Nicomakhos'un dediği gibi, insanın, kendisi bir örnek haline gelmeden örnek haline gelmiş olan başkalarının başına gelenlerden ders almayı öğrenmesidir. Ancak yazarın kendi ahlaki öğüdünü ifade etmesine aracılık eden gerek İslam öncesi gerekse İslam dönemindeki yönetimlerle ilgili hikayeler, gerekli delillerden yoksun olarak ve tüketici olmayan bir tarzda işlenmektedir. Nitekim İslam tarihçiliğini tam da tarihi olayların eleştirisine dayanmadığı için eleştiren İbni Haldun, siyasal bilgelik edebiyatında ileri sürülen görüşlerin bilimsel tespitlere değil ilhama dayalı öğütler olduğunu ifade etmektedir.

*Hikayeler
ibret vericidir*

*Ahlak ve siyaset
arasında özsel bir birlik
olduğu varsayılır*

Yine siyasal bilgelik edebiyatına dahil edilen eserlerdeki bir başka ortak nokta da, bu eserlerde **ahlak ve siyasetin, doğallıkla ve zorunlulukla bir arada bulunmasıdır**. Adalet bu geleneğin merkezi temasıdır ve yalnızca dünyevi yönetimin değil, öte dünyadaki kurtuluşun da anahtar kavramıdır. Söylemiş olduğumuz gibi, pek çok eserde Müslüman olmayan adil bir hükümdarın, zalim bir Müslüman hükümdardan daha iyi olduğu vurgulanmaktadır. **Ahlak ve siyasetin bu özsel birliği, daha önce değindiğimiz siyasal teoloji ve siyasal felsefe geleneklerinde de mevcuttur**. Ancak ilkinde merkezi kavram ilahi yasa, ikincisinde ise akıldır. Siyasal teolojide, ilahi yasa, adalet ve ahlakın dolayısıyla hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki mutluluk ve kurtuluşun güvencesi olarak düşünülür. Siyasal felsefede ise, akıl, erdemli ve adil yönetimin olduğu kadar hakiki mutluluğun da kendisiyle elde edilebileceği tek insani kaynaktır ve adil olan ilahi yasaya değil doğaya, evrenin düzenine uygun olandır.

5. Siyasal bilgelik edebiyatı - siyasal teoloji ilişkisi

*Ahlakın dinsel
kaynağına vurgu*

Şimdi denilebilir ki, konuları bakımından siyasal, amaçları bakımından ahlaksal, yöntemi bakımından kişi güvenirliliğine (ethos) ve okuyucularının duygulanımlarına (pathos) dayalı bir retorik, temel motifleri bakımından tarihsel/dinsel, üslubu bakımından ise edebi olan siyasal bilgelik geleneği, bir yandan siyasal teoloji ile, bir yandan da siyasal felsefe ile benzerlikler göstermektedir. Bu gelenek, **ahlakın dinsel kaynağına yaptığı vurguyla siyasal teolojiye yaklaşır**. Hatta denilebilir ki **Kelile ve Dimne'nin** çevirisiyle siyasal bilgelik geleneğinin mirasını devralan İslam dünyası, bu geleneğe zaman içinde kendi rengini vermiş ve onu, siyasal teolojinin bir kısmı haline getirmiştir. Nitekim, siyasal teolojiler tarafından üretilen pek çok ideoloji, örneğin "hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu" ideolojisi, aktarmış olduğumuz gibi, söz konusu gelenek tarafından da benimsenmiş ve tekrar tekrar üretilmiştir. Dolayısıyla **siyasal bilgelik geleneği, siyasal teoloji karşısında bağımsızlığını yitirmiştir**.

*Siyasal bilgelik-siyasal
felsefe ilişkisi*

Yine ilgisini olması gerekene çevirmesi açısından da bu gelenek, siyasal felsefeye yaklaşıp. Ancak siyasal felsefeden farklı olarak onun asıl ilgisi mevcut yönetimin verilen ahlaki öğütler uyarınca yeniden biçimlendirilmesidir. Siyasal felsefe ise sorularını mevcut bir rejimden hareketle sormadığı gibi, cevaplarını yer ve zamandan bağımsız olarak verir. Yine pek çok Yunan filozofundan sık sık nakledilen bilgece, basiretli sözler, siyasal bilgelik geleneğinde ifade olunan ahlaki görüşleri de siyasal felsefeye yaklaştırmıştır. Ancak felsefi geleneğin akla yaptığı kayıtsız şartsız vurgu, bilgelik geleneği ile mesafesini korumasını sağlamıştır.

*Ahlak-siyaset
özdeşliğinin
parçalanması*

Sonuç olarak şunu da belirtmek gerekir ki, İslam dünyasındaki üç siyasal düşünce geleneği olarak sınıfladığımız siyasal bilgelik, siyasal teoloji ve siyasal felsefenin ortak özelliği olarak belirlediğimiz ahlak ve siyaset arasındaki özdeşlik İslam'a özgü değildir. İstisnaları bir yana bırakırsak, genel olarak Antik Yunan siyasal felsefesi de, Ortaçağ'da Batı dünyasında geliştirilen siyasal teoloji ve felsefeler de insanın bu iki pratik etkinliğinin özdeşliğini varsayarlar. XVI. yüzyılda bu özdeşlik ilişkisini parçalayarak **siyaset ve ahlakın kendi doğal sınırlarına çekilmesini sağlayan, dolayısıyla siyaseti, kendi doğası ve ilkelere aykırı davranmaya zorlayan ahlakın gölgesinden kurtararak modern siyasal te-**

**orilerin öncüsü olarak siyasal düşünce tarihine kaydolan ünlü İtalyan siyaset teorisye-
ni Machiavelli olacaktır.** Machiavelli'nin girişimi bir bakıma siyasal bilgelik geleneğinin
sona ermesinin de habercisidir. Çünkü bu geleneğin kendisinden beslendiği tek kaynak,
ahlak ve siyaset arasında varsayılan özdeşliktir. Dolayısıyla bu özdeşliğin parçalanması,
siyasal bilgelik geleneğinin kendisinden beslendiği kaynağın kuruması, akacağı kanalla-
rın kapatılması anlamına gelmektedir.

A N A F İ K İ R L E R

Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği, İslam dünyasındaki üç önemli siyasal gelenekten biridir. Vahyin siyasal öğretilerinin bir açıklaması olan siyasal teoloji, mevcut dinsel toplumun temellendirilmesine hizmet eden bir siyasal öğretilerdir. İnsani bilgelik ve insani yasayı temele alarak erdemli bir toplum öğretisi geliştiren siyasal felsefe, siyasal alandaki mevcut kanıların yerine hakiki bilgiyi geçirme çabasıdır. Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği ise, doğulu kaynaklardan devralınan hikayelere dayalı bir yazım tarzıyla, yöneticilere ahlaki öğütler vermeyi amaçlayan ve hem teolojiyle hem de felsefeyle benzerlikleri bulunan bir gelenektir. İslam dünyasında en yaygın olarak kabul gören gelenek budur.

Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği, ahlak ve siyaset arasında varsayılan özdeşlikten hareket eder. Bu, ancak ahlaklı bir yöneticinin iyi bir yönetici olacağı anlamına gelir. Ahlaklı olmanın, dolayısıyla iyi bir yönetici olmanın en önemli koşulu ise adil olmaktır. Zulmün karşıtı olan adalet, iyi bir yönetimin olmazsa olmaz koşuludur; en temel ahlaki ve siyasi erdemdir. o kadar ki, bir yönetici için adil olmak, en büyük ibadettir. Yönetici, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak düşünüldüğü için, kendi yönetimi altında yapılan her türlü zulümden sorumlu tutulur. Çünkü yöneticiler, nihai yargıç olan Tanrı'nın karşısında, zulme uğramış bir koyunun bile hesabını vermekle yükümlüdür.

Söz konusu gelenekte siyasetle ilgili öneri ve düşünceler, tarihi olaylardan, hikayelerden, benzetmelerden hareketle anlatılır. Yöneticilere verilen öğüt ve tavsiyeler teorik bir çatı altında değil, tarihsel veya dinsel bir çatı altında ifade edilir. Bu yöntem, eserlerde ifade olunan düşünceleri, okuyan herkesin anlamasına da açık kılar. Siyasal bilgelik geleneğinin bu kadar geniş bir kabul görmesinin en önemli nedenlerinden biri budur.

YORUMLAMA METİNLERİ

Ümit ve Korku

İşittim ki, Nuşirevan ölüm döşeğindeyken oğlu Hürmüz'e şu öğütleri vermiştir: Fakirlerin gönüllerini gözet. Yalnız kendi rahatını düşünme. Eğer sen yalnız kendi rahatını düşünecek olursan, senin ilinde kimse rahat edemez. Çoban uyumuş, kurt sürüye dalmış! Bunu akıllı insan kabul etmez. Yoksulları koru; şah ahali sayesinde taç taşımaktadır. Padişah bir ağaca benzer, kökü ahalidir. Ağaç ise kökünden kuvvet alır. Elinden geldiği kadar halkın gönüllerini yaralama. Eğer yaralarsan kendi kökünü baltalamış olursun.

Eğer sana doğru bir yol lazımsa, padişahların yolu ümit ve korku yoludur. Bir insanda iyilik ümidi, kötülük korkusu olunca, akıllılık onun tabiatı olur. Eğer bir padişahta bunun her ikisini bulursan; onun ikliminde, mülkünde sığınak bulursun. Çünkü padişah, Cenabı Hakk'ın (Allah'ın) lütfunu ümit ettiği için halka merhamet eder; saltanatı elinden gider diye korktuğu için de halka zarar vermekten korkar.

Bir padişahın tabiatında ümit, korku yoksa o iklimde rahatın kokusu bulunamaz. Öyle bir padişahın mülkünde bulunduğu zaman, ayağın bağlı ise (evli isen) zulme, ce-faya razı ol, otur; yok tek at, tek mızrak isen (bekar isen) başını al başka yere kaç...

Bir iklimde ahaliyi padişahattan memnun görmezsen, o iklimde refah, saadet arama.

Kafa tutan, kabadayı padişahlardan, kahramanlardan korkma; fakat Allah'tan korkmayandan kork. Bir padişah memleket ahalisinin gönlünü yıkıyorsa, o, memleketin mamur olmasını ancak rüyada görür. Bir memleketin harap, padişahın kötü ün sahibi olması, zulümden ileri gelir. Bu sözün hakikatini ancak ince, derin düşünen kimse bulur.

Sadi Şirazi, *Bostan*

TARTIŞMA KONULARI

- n Siyasete ilişkin teolojik ve felsefi kavrayışlar arasındaki farklar üzerine düşününüz.
- n Siyaset ve ahlak arasındaki özdeşlik ilişkisinin parçalanmasının olumlu ve olumsuz sonuçları neler olabilir?
- n Siyasal bilgelik edebiyatıyla siyasal felsefe arasındaki benzerlikler üzerine düşününüz.
- n Toplumun devamı için bir yönetici zorunlu mudur? Neden?
- n Halkın erdeminin yöneticiye itaat olması, sizce adil midir?

وصیاد شادانه گشت و کاران بنام ایستاد ناسان را
در ضبط ارفه بکوتران اضطراری می کردند و هر یک از نه خودی
کوشیدند مطوئه گفت جای مجادله نیست چنان باید که همه
استخلاص یار از مهم تر از اخلاص خود شناسید و حال طرب
ان باشند که همه بطریق تعاون قوتی کینه نادام از جای برگیریم
که رهایشی ندارد است کفوتران فرمان وی کردند و دام بقوت حیلست
برگمزدند و سرخوشی گرفتند و صیاد در زنی ایشان ایستاد بران

بران امید که آخر در مانند
و بیفتند و زاع ما خود اندیشه
که بران ایشان بروم معلوم



کردیم که عاقبت کار ایشان جیاشند که من ارشیل این واقعه
ایمن نتوانم بود و از بخار ب برای دفع حوادث سلاهمان ساخت

مطوئه

MODERNLİĞE
GEÇİŞ DÖNEMİ

YİRMİNCİ BÖLÜM

Tanzimat ve meşrutiyetler

Türklerin de içinde yer aldığı İslam kültürü ve uygarlığının klasik dönemi VIII-IX. yüzyıllarda başlayıp en parlak başarılarını XI-XIII. yüzyıllar arasında gösterdikten sonra XIV-XV. yüzyıllardan itibaren yerini duraklamaya ve gerilemeye bırakır. Osmanlı Devleti ise bildiğimiz ise XIII. yüzyılın başında kurulup XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ortadan kalkar. O halde Osmanlı Devleti veya İmparatorluğu'nun ömrünün en azından son üç yüzyılı İslam uygarlığının gitgide daha derin bir durgunluk ve karanlığa gömüldüğü bir dönem içinde geçer. İmparatorluğun son yüzyılı, XIX. yüzyıl veya "imparatorluğun en uzun yüzyılı" ise genel olarak diğer İslam ülkeleri ve toplumları gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da modernleşmeye geçiş çabalarının başlangıçlarına tanıklık eder.

1. Osmanlı uygarlığına toplu bakış

Osmanlı uygarlığı, bazı bakımlardan başarılı bir uygarlıktır. Osmanlı uygarlığının kendisinden evvel yaşamış ve kendisine benzeyen Roma uygarlığı gibi özellikle hukuk, devlet teşkilatı, şehircilik, mimari, edebiyat gibi alanlarda kendi türünde olgun ve mükemmel eserler, kurumlar meydana getirmeye muvaffak olduğu kabul edilmektedir. Buna karşılık onun bizi daha yakından ilgilendiren **bilimsel ve felsefi düşünce alanında** herhangi bir önemli ilerlemeyi gösterememiş olduğu bir gerçektir. Onun bu alanlardaki etkinliği esas olarak İslam'ın klasik döneminde ortaya konmuş olan felsefi düşünceleri, tartışmaları, akımları çoğu kez ve herhangi bir yenilik kaygısında olmaksızın tekrarlamaktan ibaret olmuştur. Osmanlı kültür adamları, düşünürleri, yazarları Batı kültürünün XVII. yüzyıldan itibaren gerek bilim, gerekse felsefe alanında ortaya koyduğu yeni buluşlara, yeni düşüncelere, yeni akımlara ise hemen hemen tamamen kayıtsız kalmışlar, hatta bu buluş, keşif ve düşüncelerden büyük bir çoğunlukla habersiz olmuşlardır.

Osmanlıların başarıları

Osmanlılar mimari alanında Mimar Sinan gibi büyük bir mimar ve Süleymaniye, Selimiye camileri gibi Ayasofya ile boy ölçüşebilecek güzellikte mimari eserler meydana getirmişlerdir. Şiir alanında Fuzuli, Baki, Nedim, Şeyh Galib gibi üstün edebi mükemmelliği temsil eden şairlere sahip olmuşlardır. Resim alanında İran minyatürü ile boy ölçüşebilecek olgunlukta bir Osmanlı minyatür sanatından ve Levni gibi minyatür sanatçılarından söz etmek mümkündür. Ama tüm Osmanlı dönemi boyunca Gazali gibi veya Gazali ça-pında bir Kelamcı'ya, Muhyiddin Arabi ve Mevlâna ça-pında bir tasavvufçuya, Farabi veya İbni Rüş'tle aynı düşünce özgünlüğü ve olgunluğuna sahip Yunan tarzında felsefe geleneğine mensup bir feylesofa rastlamak mümkün değildir. Osmanlıların belki devlet teşkilatı alanında gösterdikleri başarının bir uzantısı veya paraleli olarak, siyasal bilgelik edebiyatı alanında bir ölçüde canlı ve önemli bir literatürlerinden ve bu literatür içinde yer alan Gelibolu'lu Mustafa Ali Efendi, Kınalızade Ali Efendi, Katip Çelebi gibi yazarlarından söz etmek mümkündür.

ve zaafırları:
Batı'daki
değişmelerin
dışında kalma

Osmanlı Devleti, Batı'da Ortaçağ'ın yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladığı bir zamanda kurulmuş ve gelişmiştir. XIV. yüzyıl, Batı dünyasının birbiri ardından çok önemli değişimleri, devrimleri yaşayacağı yeni bir dönemin başlangıç yüzüylüdür. Bu değişimler bilindiği gibi Hümanizma, Rönesans, Reformasyon hareketleriyle başlar. Büyük coğrafi keşifler, kapitalizmin ortaya çıkışı, sanayi devrimi, XVII. yüzyıl bilimsel devrimi, İngiliz siyasal devrimi, merkezi ulusal devletlerin ortaya çıkışı, Aydınlanma, Büyük Fransız devrimi vb. gibi önemli ekonomik, siyasi, düşünsel devrimlerle devam eder. Osmanlıların Avrupa'da geniş toprakları olan ve Batı dünyasıyla askeri, ticari, siyasi doğrudan ilişki içinde bulunan bir imparatorluk ve toplum olarak bu değişimlerden haberdar olmaması ve en azından bazılarında etkilenmemiş olması şüphesiz düşünülemez. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri ve aydınları en azından kuruluş ve gelişme dönemindeki kendine yeterlik ve Batı'ya karşı üstünlük duygularının etkisi altında bu değişimlere uzunca bir süre kayıtsız kalmışlardır. Ama mutlaka bir tarih vermek gerekirse, II. Viyana bozgunundan sonra Batı'yla ilişkilerde Osmanlı İmparatorluğu aleyhine değişen denge, XVIII. yüzyıl boyunca Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Çarlık Rusya'sı karşısında uğranılan askeri yenilgiler, Büyük Fransız Devrimi'nden sonra imparatorluğun çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan ve onun devamı için büyük tehdit oluşturan yeni düşünce akımları, milliyetçilik, XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı yöneticilerinde imparatorluğun yaşayabilmesi için gözlerini Batı'ya çevirmek ve oradan bazı yenilikleri almak, imparatorlukta Batılı devletler ve toplumlar tarzında yeni birtakım düzenlemeler, reformlar yapmak ihtiyacını ve bilincini doğurmuştur.

1. Osmanlı modernleşmesinin özellikleri

Osmanlı modernleşmesi
pratik amaçlıdır

Osmanlı yöneticileri, batılılaşmaya ve modernleşmeye **pratik** bir yaklaşımla girmişlerdir. Yapılması istenen, devletin veya imparatorluğun varlığının güven altına alınması ve devamının sağlanmasıdır. İmparatorluğun varlığına yönelik tehdit, şüphesiz esas olarak askeri bir tehdittir. Dolayısıyla, askeri reformlar önceliği oluşturmıştır. Batı tarzında teşkilatlandırılan yeni bir ordu kurmak, bu orduya yeni bir eğitim verdirmek, yeni savaş teknikleri kazandırmak temel kaygı olmuştur. Bu çerçevede olmak üzere yeni okullar (istihkam ve yol için mühendislik okulu, cerrah yetiştirmek için askeri tıp okulu vb.) açılmıştır. Ancak yeni düzenlemelerin (Tanzimat kelime anlamı bakımından "düzenlemeler" demektir) orada kalmayacağı aşıkardır. Yeni ve güçlü bir ordu için, güçlü ve iyi işleyen bir maliye sistemine ihtiyaç vardır. Bu bütçe, vergi toplama vb. alanında yeni kurumlar ve tekniklere ihtiyaç gösterir. Askeri ve mali değişiklikler veya düzenlemeler bütün bunları gerçekleştirecek yeni idari kurum ve mekanizmaları gerektirir. Bu, başka alanlardan kaynaklanan ve burada ayrıntısına girmemizin gerekli olmadığı bazı faktörlerle birleşerek Osmanlı yöneticilerini idare ve hukuk alanında da yeni düzenlemelere, iyileştirmelere (bu düzenlemeler için kullanılan bir başka kelime "İslahat" iyileştirmeler anlamına gelir) götürecektir. Askeri alanda başlayan, mali ve idari, hukuki alana genişleyen bu yeni düzenlemeler, iyileştirmelerin bunlarla da kalmayacağı, giderek daha geniş alanlara, siyasi alana, eğitim alanına, kültür alanına, gündelik hayata yansıtacağı aşıkardır. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısı, bu sonuncu alanlarda yeni ve önemli kurum ve kavramlara, değişimlere tanıklık edecektir.

2. Osmanlı modernleşmesinde felsefenin rolü

Ancak, bizi burada ilgilendiren bu dönem içinde var olan veya ortaya çıkan felsefi nitelikli düşünceler, hareketler, okullardır. Çok uzun süren bir fikri-felsefi durgunluk, donukluk, gerileme döneminin arkasından bu yeni dönemde birdenbire ve güçlü, canlı bir felsefe hareketinin veya felsefe, düşünce akımlarının ortaya çıkmasını beklemenin gerçekçi olmadığını kabul etmemiz gerekir. Daha önce işaret edildiği gibi, İslam'ın klasik döneminde çeşitli ve güçlü felsefe geleneklerinin ortaya çıkmasını mümkün kılan en azından yüz yıllık bir mayalanma, hazırlanma dönemi gerekmiştir. Antik dünyanın büyük filozoflarının ve felsefi mirasının Arapça'ya kazandırılmasının başlangıçları IX. yüzyılın başlarına, Harun Reşit dönemine kadar geri gider. Buna karşılık Farabi, ancak X. yüzyılın başlarında ortaya çıkabilmiştir. Aynı şekilde, Osmanlılarda da Yeniçağ Batı düşüncesi ve felsefesiyle temas önceleri mahcup ve çekingen bir biçimde başlamış, Batı düşüncesinin yeni akım ve ürünlerini tanımak, anlamak ve hazmetmek uzun bir hazırlık dönemi gerektirmiştir. Üstelik, Osmanlı-Türk düşüncesi, Yeniçağ Batı düşüncesi ile karşılaştığında bu ikincinin felsefi düşünce alanında yaratmış olduğu birikim, İslam'ın antik felsefe ve düşünce mirasıyla karşılaştığında önünde bulduğu ve tanımak, özümsemek durumunda kaldığı felsefe ve düşünce birikiminden çok daha fazladır.

Felsefi arka plandan yoksundur

Öte yandan Osmanlıların modernleşme hareketinin başlangıcında MS IX. yüzyılda antik felsefi-bilimsel eserlerin yoğun bir şekilde İslam dünyasına kazandırılması olgusunda var olan önemli bir şey de eksiktir. Bununla kastettiğimiz, MS IX. yüzyılda Müslümanların felsefeyle uğraşmaya başlamalarından önce ortaya çıkan büyük ve geniş kapsamlı, sistemli çeviri faaliyetidir. Bu yüzyılda Abbasi halifeleri Harun Reşit, Me'mun gibi yöneticiler ve Kindi gibi, Müslüman toplumunun bilimi, felsefeyi seven koruyucuları tarafından desteklenen yoğun bir çeviri faaliyeti sonunda antik dünyanın hemen hemen tüm bilimsel-felsefi mirası Arapça'ya kazandırılmış bulunmaktaydı. Oysa tüm XIX. yüzyıl boyunca bu yönde bazı dilekler dile getirilmiş olmasına rağmen, Yeniçağ Batı düşüncesinin ve düşünürlerinin ancak çok az sayıda eserinin Türkçe'ye kazandırılmış olduğunu görmekteyiz. Bu yönde ciddi ve sistemli bir çeviri faaliyetinin ortaya çıktığını görmek için Cumhuriyet Türkiye'sini ve 1940'ların Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yürütülen Batı Klasiklerinin Türkçe'ye çevrilmesi girişimini beklemek gerekmiştir.

Bunda hiç şüphesiz, bu dönemde Osmanlı modernleşmesini gerçekleştirmeye çalışan hükümdarlar, onların etraflarındaki idareci bürokratlar ve aydınların, fikir adamlarının tüm ilgilerinin esas olarak **saf felsefe problemlerinden çok pratik problemlere, devlet ve siyasetle ilgili problemlere yönelik olmasının** büyük etkisi vardır. Gerek Şinasi gibi aydınlanmacı, uygarlıkçı ve ilerlemeci bir Tanzimat düşünürünü, gerekse Namık Kemal gibi Tanzimat'ı eleştiren yarı islamcı, yarı milliyetçi, yarı aydınlanmacı, ama özellikle özgürlükçü ve meşrutiyetçi bir ideolojiyi savunan Yeni Osmanlı düşünürünü tasalandıran, yalnız siyasi düşünce ve siyasi ilgilerdi. Temel idealini özgürlük ve meşrutiyet olarak belirleyen Namık Kemal'in özgürlüğün felsefi anlamı, felsefi imkanı gibi konularla ilgilenmediğini görmek çok ilginçtir. Osmanlıların modernleşme döneminde Batı'nın felsefi problemleri, bu arada bir **felsefe problemi olarak özgürlük** üzerinde ilk olarak düşünülen ve yazılar kaleme alan kişinin Ahmet Mithat olduğu anlaşılmaktadır. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında ve ancak ilk defa Ahmet Mithat'la birlikte modern Osmanlı düşüncesinde **spiritüalizm ve materyalizm tartışması, Schopenhauer'ın felsefesinin eleştirisi ve bu arada özgürlükle belirlenimcilik arasındaki ilişkiler** konusuyla karşılaşmaktayız.

3. Osmanlı modernleşmesinin ana özelliği: Kurumsal ve kültürel ikicilik

*Modernliğe geçişin
genel özelliği:
ikicilik*

Bir başka özellik bu döneme damgasını vurmuştur. Bu bütün bu yüzyıl boyunca varlığını sürdürecektir ve ancak Cumhuriyet’le birlikte ortadan kaldırılacak olan **kurumsal ve kültürel ikicilik olgusudur**. Bütün bu yüzyıl süresince hemen hemen her alanda eski ve yeni bir arada varlığını sürdürmüştür. Yeni, Batı tarzı yasalar yanında İslam hukuku, yeni, Batı tarzı mahkemeler yanında Şeriat mahkemeleri, yeni, Batı tarzı eğitim kurumları yanında eski okullar, medreseler, vb. var olmaya devam etmiştir. Bizim konumuz bakımından bu ikiciliğin sonucu bu yüzyılın ortalarından itibaren aydınların zihnini meşgul eden en önemli fikri-felsefi problemin yeni-eski, **Batı-Doğu ikilemi problemi** olmasıdır. Bu problem, bütün uzantıları ile birlikte hatta günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Batı’nın, Batı uygarlığının ne olduğu, onun özünü, temelini, ruhunu neyin oluşturduğu, Doğu’nun, Doğu uygarlığının özü ve değeri, bu uygarlıkların birbirleri karşısındaki durumu, birbirleriyle uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı vb. üzerinde yaşanan tartışmalar gerek Tanzimat, gerekse özellikle Meşrutiyet döneminin en canlı, en yoğun tartışmaları olmuştur ve bu tartışmalar bilindiği gibi bugün de devam etmektedir.

2. Osmanlı modernleşmesinin en canlı dönemi: İkinci Meşrutiyet

*II. Meşrutiyet döneminin
fikri zenginliği*

Modernliğe geçiş döneminde felsefi düşünce ve tartışmalar en canlı ve en zengin bir biçimde İkinci Meşrutiyet’i takip eden yıllarda ortaya çıkmıştır. Bunun bir nedeni, bu dönemin İkinci Abdülhamit’in otuz yıllık her türlü düşüncüyü bastıran sıkı istibdat dönemini takip eden bir rahatlama, düşünceleri özgürce ifade etmeyi mümkün kılan bir dönem olması ise, ikincisi, yaklaşık yüz yıllık bir birikim, hazırlanma döneminden sonra artık felsefi tartışmaların çok daha bilinçli, çok daha bilgili bir zemin üzerinde yapılmaya başlanmasıdır. Artık Batı’nın hem edebi, siyasi, fikri, felsefi akımları, eserleri, yazarları çok daha yakından tanınmakta, hem Osmanlı toplumunun hemen her alana ait problemleri **kavramsal olarak konuşma, tartışma düzeyine** çekilmiş bulunmaktadır. Tanzimat’ın başlangıçlarında söz konusu olan, genel ve yüzeysel olarak yenilikçiler, reformcularla onlara bir tepki olarak ortaya çıkan gelenekçiler, tutucular ayrımıdır. Birinci Meşrutiyet’e kadar batıcılar, doğucular, islamcılar, Türkçüler ayrımı henüz ortaya çıkmamıştır. Namık Kemal, Ali Suavi gibi Genç Osmanlılarla birlikte bu ayrımlar yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamaktadır. İkinci Meşrutiyet döneminde ise hem bu ayrımlar daha netleşmekte, hem onlara yeni birtakım ideolojiler eklenmekte, hem de bu farklı akımlar ve ideolojiler arasında birtakım uzlaşmalar gerçekleşmeye doğru gitmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan ve kendi tezleri ve karşı akımlara karşı eleştirileriyle, çözüm önerileriyle sistemli olarak teşekkül eden ana çözümler kaba hatlarıyla, Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürecektir ve düşünce hayatımızda ana yerlerini koruyacaklardır.

Batıcılar-Doğucular

Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet döneminde tohumları atılan İkinci Meşrutiyet döneminde ise, en canlı bir biçimde ortaya çıkan Avrupa-Batı, Doğu-İslam tartışması aslında **bir felsefe veya fikir tartışması değildir**. Bundan çok daha geniş olarak **bir dünya görüşü**

şü, bir ideoloji tartışmasıdır. Bu tartışmada, fikirler hiç şüphesiz önemli bir rol oynarlar. Tartışmanın tarafları kendi görüşlerini, tezlerini felsefi, bilimsel, tarihsel veriler ve kanıtlarla savunmaya çalışırlar. Ancak bu fikirlerin gerisinde insanların hayatla ilgili tercihleri, duygu ve inançları, beğendikleri veya korumaya çalıştıkları yaşama tarzları vardır.

Öte yandan bu ideolojik tartışmanın, uygarlık tartışmasının tarafı olanlar kendi içlerinde de tam bir birlik ve homojenlik oluşturmazlar. Gerek Avrupalılar, batıcılar, gerekse doğucular, islamcılar kendi aralarında birtakım alt gruplara ayrılırlar. Doğucular, islamcılar arasında Batı'dan gelecek her türlü yeniliğe karşı çıkanlar, geleneksel İslami kurum ve değerleri savunanlar, doğrudan doğruya modernizme karşı çıkanlar vardır, modernizm ile gelenekçilik arasında bir uzlaştırma gerçekleştirmek isteyenler, başka deyişle İslam'ı modernleştirmek isteyenler vardır. Bu ikinci gurubu **modernist islamcılar** olarak nitelendirmek mümkündür ve bu dönemde onlar arasında çoğunlukta olanların bu modernist islamcılar olduğunu belirtmek gerekir.

n 1. İslam'ın modernleştirilmesi veya modernist islamcılık

İslam'ın modernleştirilmesi veya modernist islamcılık görüşü, yalnız Osmanlılarda ortaya çıkmamıştır. Hatta bu hareketin önde gelen ve dünyaca tanınan düşünürleri Osmanlı dünyası dışındaki Müslüman ülkelerinde yetişmiştir. Bunların başında, XIX. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'a gelişi bir olay olmuş olan Cemaleddin Afgani bulunur. Bu akımın diğer ünlü temsilcileri olarak, Afgani'nin Mısırlı öğrencisi Muhammed Abduh, Hindistan'da doğaya uygunluk fikrinin, akılcılık eğiliminin İslam'la çatışmadığı görüşünü ileri süren Seyit Ahmed Han, İslam dünyasının gelenekle ilgisini kesmeden bütün metafizik, teolojik sorunlarını Batı'nın bu alandaki yeni felsefi kuramlarını göz önüne alarak yeniden düşünmesi gerektiğini savunan Pakistan'lı Muhammed İkbal zikredilebilir. Osmanlıların sözünü ettiğimiz son döneminde ise, bu akımın belli başlı temsilcileri, başta Mehmet Akif olmak üzere İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni Ertuğrul gibi aydınlardır.

Modernist İslamcılık

n 2. Modernist islamcılığın ana tezleri

Bu modernist islamcılık hareketinin ana tutumları ve görüşleri nelerdir? Her şeyden önce bu aydınlar veya düşünürlerin, kategorik olarak Batı karşıtı olmadığını belirtmemiz gerekir. Bunlar **Batı'nın bilim ve tekniği ile diğer yanları, yani siyasal sistemi, toplumsal yapısı, ahlaki-manevi özellikleri arasında bir ayrım** yaparlar. Batı'nın bilim ve tekniğine karşı değillerdir. İslam toplumunun bu alanda çok geri bir durumda olduğunu kabul ederler ve onun geri kalmışlığının temel nedeni olarak gördükleri bu alanda Batı'dan her türlü bilim ve tekniğin alınması konusunda hemfikirdirler. Ancak Batı toplumsal yapısının, Batı hukukunun, Batı ahlakının İslam toplumlarına ithal edilmesinin hem imkansız, hem gereksiz, hem de zararlı olduğunu düşünürler.

Batı'nın bilimi, İslam'ın maneviyatı

Onlara göre İslam dini akla uygun, doğal bir dindir, dolayısıyla aklın en parlak bir ürünü olan bilimin sonuçlarıyla çatışmaz. Ayrıca zaten gerek Kur'an, gerekse Peygamber, akıllı, düşünceyi övmekte ve Müslümanların bilimle uğraşmasını teşvik etmektedirler. O halde iman verileri ile bilimin sonuçları arasında herhangi bir çelişmenin olması söz konusu değildir.

Hukuk İnsanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuka gelince, yine bu düşünürlere göre İslam hukuku temelde tanrısal olmakla birlikte insanların doğal, toplumsal ilgi ve ihtiyaçlarını göz önüne alan, onları doğru ve düzgün bir şekilde düzenleyen bir kurumdur. Ayrıca bu hukuk donuk, değişmez, yeniliklere kapalı bir hukuk da değildir. Geçmişte İslam'ın klasik döneminde çeşitli ve farklı hukuk okullarının varlığı, bu hukukun yumuşaklığının ve zamana, şartlara, ihtiyaçlara göre değişiklik gösterdiğinin bir işaretidir. İslam hukukunun geri kalmışlığının nedeni, onda yanlış olarak yeni yorumlamalarda bulunma imkanının, teknik deyimle "icthat kapısı"nın uzunca bir süreden beri kapanmış olmasıdır. Bu yol açıldığı ve onun temel ilkesi olan "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği" ilkesine yeniden işlerlik kazandırıldığı takdirde, Batı'dan yeni kanunlar ithal etmeye gerek kalmaksızın İslam'ın ruhuna ve İslam toplumlarının geçmişteki yaşayışına uygun olarak yeni düzenlemeler yapılabilir, yeni kurallar geliştirilebilir. Bu yazarlar İslam hukukunun çağdaş düşünceler, modern hukuk karşısında uygulanamaz hale gelen veya insanı rahatsız eden kadın erkek eşitsizliği, çok kadınla evlilik gibi hükümleri konusunda ise bir görüş birliği içinde değildirlere. Bazıları bunların tümüyle kaldırılabilirliği görüşündedir. Ama en azından tümü bu konularda çağdaş demokrasi, insan hakları, eşitlik değerleri açısından İslam hukukundaki eski uygulamalara bazı sınırlandırmalar getirilmesi görüşündedirlere.

Ahlak Ahlak-manevi değerler konusunda ise bu İslamcı düşünürler daha katıdırlar. Batı'nın ahlak bakımından bir gerileme, bir düşüş içinde olduğu, onda manevi değerlerin artık unutulduğu, insanların maddi-duyusal değerler peşinde koştukları, ailenin parçalandığı, insanların bireycileştiği düşüncesindedirlere. Müslüman ahlakının ve Müslüman sosyal değerlerinin, Batı'dan alabileceği veya alması gerektiği herhangi bir şey olduğu kanaatinde değildirlere. Afgani'nin kendisi bile Batı'yı oldukça iyi tanıdığı halde, onun dünya görüşünün esas itibarıyla materyalist olduğunu düşünür ve materyalizme bir reddiye yazar. Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni Ertuğrul da aynı yönde, yani materyalizmin çürütülmesi yönünde birer eser kaleme alırlar. Batı'nın materyalizmin bir sonucu tanrıtanımazcılıktır. Ahmet Hilmi "Allahı İnkâr Etmek Mümkün Müdür?" adlı altında tanrıtanımazlara karşı da bir eser yazar.

Yeni Kelam ve Tasavvuf İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcı düşünürleri bu genel ideolojik tutum ve görüşleriyle kalmazlar, onlar içinde bazıları aynı zamanda İslam'ın klasik döneminde varlığını gördüğümüz Kelam, tasavvuf hareketlerini kendi tarzlarında, modern tarzda yenilemeye, devam ettirmeye çalışırlar. Örneğin, İsmail Hakkı İzmirli içinde Kelam'ın klasik problemlerini aradan geçen zaman zarfında Batı felsefesinde ortaya çıkan yeni kuramlar, yeni kanıtlar, yeni görüşlerle karşılaştırıp ele aldığı ve sergilediği bir *Yeni Kelam İlmi* yazar. Benzeri şekilde Mehmet Ali Ayni *Şeyh Ekberi* (yani İbni Arabi'yi) *niçin severim?* adlı kitabı ve diğer yazılarıyla eski tasavvuf geleneğini, mistik düşünce geleneği yeniden canlandırma ya girişir.

Materyalizmin tanınması İslamcı düşünürlerden bazısı, daha dar anlamda felsefi bir faaliyette de bulunur. Bu dönemde Batı felsefesi, artık çok yoğun bir ilgi konusudur. Zamanın ünlü Batı filozoflarının eserleri, felsefe tarihleri çevrilmiştir. Batı'nın bu döneminde revaçta olan felsefi, sosyolojik, iktisadi akımları ve düşünceleri yakından takip edilmektedir ve onların Osmanlı aydınları arasında taraftarları, savunucuları, hatta temsilcileri ortaya çıkar. Bu cümleden olmak üzere Baha Tevfik XIX. yüzyıl materyalizminin adeta bir İncil'i sayılan Büch-

ner'in *Kuvvet ve Madde*'sini Türkçeye kazandırır. Bu eser, kamuoyunda bir bomba tesiri yapar ve Ahmet Hilmi buna, yani materyalizme karşı yukarıda sözünü ettiğimiz felsefi eleştirisini kaleme alır. Radikal batıcıların önemli bir ismi olan Tevfik Fikret *Tarih-i Kadim ve Tarih-i Kadim'e Zeyl* adlı iki şiirinde XVIII. yüzyıl ünlü aydınlanmacısı D'Holbach'ın ve Büchner'in izinde ilerleyerek Tanrı kavramına, dine karşı eleştirilerini yönelttiğinde yine İslamcı cepheden ciddi hücumlarla karşılaşır. Bu hücumların bir kısmı tamamen duygusal ve gayri ciddi olmakla birlikte, bir kısmı tanrıtanımcılığın felsefi ciddi bir eleştirisi niteliğindedir.

3. İslam uygarlığına karşı batı uygarlığı

Batıcılar, Avrupalılar da kendi içlerinde çok farklı grupları, kişileri bir araya getirir. Aslına bakılırsa batıcılar içinde Avrupa'nın, Batı uygarlığının tüm kurum ve kavramları, değerleriyle bir bütün olarak alınıp Osmanlı-Müslüman uygarlığı yerine geçirilmesini savunan pek kimse yoktur. En azından Cumhuriyet'e, Atatürk devrimlerine kadar böyle bir topyekün uygarlık değiştirme projesini bilinçli ve sistemli olarak ayrıntılı bir biçimde savunan ve sergileyen bir düşünür mevcut değildir. Batıcıların büyük kısmının temel düşüncesi, Tanzimat'ın Batı'nın salt askeri, bilimsel ve teknik yeniliklerinin kabulünün Osmanlı devleti ve toplumunu kurtarmak için yeterli olmayacağını artık ortaya çıktığı düşüncesidir. Onlar siyasi, devlet teşkilatı ile ilgili sorunların temelinde toplumla, toplumsal yapı ve zihniyetle ilgili sorunların bulunduğunu kavramışlardır. Genç Osmanlıların uzun yıllar bir ideal olarak peşinden koştukları ve gerçekleştikleri takdirde, Osmanlı devleti ve toplumunun kurtuluşa erişeceğini düşündükleri meşrutiyet, parlamenter rejim ve özgürlüğün gerçekleşmesi, Osmanlı toplumunun ve halkının durumunda önemli bir değişiklik meydana getirmemiştir. Geriliğin sorumlusu sadece hükümdar, onun mutlakiyetçi kötü yönetimi değildir. Toplumun kendisi, toplumu oluşturan sınıflar, gruplar, bireylerin kendileri, zihniyetleri çağın gerisindedir. O halde dikkatimiz, toplumun kendisine yönelmeli, onu yöneten yasalar, toplumsal kurumlarla bireysel zihniyet arasındaki ilişkiler ortaya çıkarılmalıdır.

n 1. Batıcılığın en güçlü kolu: Pozitivizm

Osmanlı aydınları arasında, daha XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransa'da A. Comte tarafından ortaya atılan ve E. Renan, Littré, Mill gibi başka bazı düşünürler tarafından da benimsenen pozitivizme karşı yaygın bir hayranlık vardır. Osmanlılarda başta Şinasi, Ahmet Rıza, Ahmet Şuayp olmak üzere Beşir Fuat, Hüseyin Cahit Yalçın, hatta Ziya Gökalp gibi aydınları pozitivist görüşü benimsemeye iten başlıca nedenler şunlardır: A. Comte, insanlığın teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç zihin aşamasından geçtiğini ve etraflarında olup biten şeyleri bu zihniyete uygun olarak açıkladığını ileri sürmekteydi. Comte'a göre insanlık, içinde bulunduğu yüzyılda artık ilk iki aşamayı geride bırakmış ve pozitif zihin ve bilim aşamasına geçmişti Bundan başka pozitivizm yine bildiğimiz gibi sadece metafizik bir kuram, bir bilgi kuramı değildi. Aynı zamanda XIX. yüzyılın devrimlerle çalkanan toplumunu istikrara kavuşturmaya çalışan bir toplumu yeniden düzenleme, inşa etme projesiydi. A. Comte, toplumun ayrı ve bağımsız bir bili-

*Osmanlılarda
pozitivizm*

min, sosyolojinin konusu olabilecek bir özellikte olduğunu, toplumsal olayların birtakım doğal yasalara uygun olarak meydana geldiğini, bu yasaların bilimsel yöntemlerle anlaşılabilir ve açıklanmasının mümkün olduğunu, dolayısıyla sosyolojinin, yani toplumun biliminin verilerine uygun olarak toplumu, toplumsal kurumları, siyaseti, devleti arzu ettiğimiz yönde şekillendirip düzenleme gücüne sahip olduğumuzu ileri sürmekteydi. Bu görüşlere uygun olarak yine bu kitabın Devlet'i ele alan XII. Bölümünde gördüğümüz gibi, St. Simon'un bir öğrencisi olan A. Comte'un düşlediği toplumda yöneticiler, toplumu yöneten yasaların bilgisine sahip olan bir seçkinler grubu, bilim adamları ve filozoflardan meydana gelen bir teknokratlar grubu olacaktı. Böyle bir kuramın kendilerini Osmanlı toplumunun bilginleri veya filozofları olarak gören aydın yöneticilerine, bürokratlarına ne kadar cazip geleceği ve onların toplum mühendisliği projelerine ne kadar uygun düşeceği aşıkardı. Eğer bu kuram doğruysa, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu büyük kriz, büyük kargaşa, pozitif bilimlerin bilgisine sahip seçkin bir zümre olan aydın bürokratların önderliğiyle aşılabılır ve böylece topluma **hem istikrar ve düzen** gelebilir, hem de Osmanlı toplumu çağdaş uygarlığa, yani Batı uygarlığına ulaşma yolunda hızlı bir ilerleme içine girebilirdi. Nitekim Osmanlı aydın bürokratlarının kurduğu bir seçkinler grubu, daha sonra bir siyasi parti olan İttihat ve Terakki cemiyeti Fransız pozitivistlerinin bu "düzen ve ilerleme" sloganını "birlik ve ilerleme" sloganına çevirerek teşkilatın temel düsturu haline getirecektir. Yine bu ana görüşlerdir ki, Osmanlı toplumunun en iyi eğitim görmüş bir zümresi olan asker bürokrat-aydınlarını İttihat ve Terakki partisinden sonra da yönetime zaman zaman el koymaya itecek uygun bir ideolojiyi ve bu ideolojinin etkileri zamanımıza kadar devam edecektir. Cumhuriyet döneminin yönetici aydın-bürokratlarının akıl ve bilim adına yönetime el koyma ve toplumu akla ve bilime uygun reformlarla ilerletme projelerinin gerisinde esas olarak bu inanç ve ideoloji bulunacaktır.

*Geleneksel din yerine
insanlık dini*

Bu genel ideolojinin, dünya görüşünün çeşitli uzantıları da Osmanlı pozitivistleri tarafından dile getirilmiştir. A. Comte'un, boş inançların, modası geçmiş tarihsel kurumların başında saydığı geleneksel din yerine, insanlık idealini, insanlık dinini geçirmek düşüncesi, kozmopolitizmi, Şinasi'nin ünlü "Vatanım yeryüzü, milletim insanlıktır" sloganında ve bu sloganı olduğu gibi tekrarlayan Tefik Fikret'te ifadesini bulur. Ahmet Rıza da geleneksel dini düşünce ve inançları değersiz görerek, dinin yerine pozitivist düşüncüyü geçirmek gerektiğini açıkça ilan eder ve dünya vatandaşlığı fikrini savunur. Pozitivizmin bilim dinini, bilimciliğini, bunun bir uzantısı olan materyalizmini Beşir Fuat kişisel hayatı ve intiharı ile temsil eder. Hüseyin Cahit Yalçın, pozitivist filozoflardan Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine*, E. Renan'ın *İsa'nın Hayatı*, H. Taine'in *İngiliz Edebiyatı Tarihi* adlı eserlerini Osmanlı Türkçe'sine çevirir ve pozitivistin edebi-estetik cephesini Osmanlı okuyucusuna tanıtır. Gökalp'ın ünlü "Sakın hakkım var deme,- hak yok vazife vardır" sözü yine bu kitabın Hak ve Şiddet'i ele alan XI. Bölümünde gördüğümüz, A. Comte'un, herkesin herkese karşı ödevlerini yapması durumunda herkesin hakkının güvence altına alınmış olacağı, dolayısıyla haklardan bahsetmenin gerekli olmayacağı, bu nedenle haklardan söz etmenin doğru olmadığı görüşünün vulger bir ifadesinden başka bir şey değildir. Nihayet Tefik Fikret ünlü *Tarih-i Kadim* ve *Tarih-i Kadime Zeyl* şiirlerinde XVIII. yüzyıl aydınlanmacılarından kaynaklanan geleneksel din ve Tanrı eleştirileriyle de birleştirerek pozitivistin dine düşman duygularını ve saldırılarını en parlak bir biçimde dile getirir. Yine *Tarih-i Kadim*'de Fikret'in, pozitivistlerin insanlığın tüm geçmiş tarihini teolojik ve metafizik zihniyetin hakim olduğu, bir boş inançlar tarihi olarak görmelerinin bir yansımasını ve

onu bu niteliği ile mahkum edişini görürüz. *Haluk'un Amentüsü* adlı şiirinde ise Fikret, yine pozitivist inanışın ana iddiası olarak akıl ve bilgiyi kendilerine inanmamız ve hayatımızda kılavuz olarak benimsememiz gereken doğru yol göstericiler olarak sunar ve fen ve bilimin, insanlığın önünde yeni, altın bir çağ açacağına inanır -Atatürk'ün "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözüyle karşılaştırın-. Fikret'in hümanizmini de pozitivist inanışın bir sonucu olarak görmemizde bir mahzur yoktur.

2. Prens Sabahattin ve liberalizm

Osmanlı aydınları arasında ilginin, siyasi ve idari sorunlardan sosyal ve kültürel sorunlara kaymasının en iyi örneklerinden biri, dar anlamda liberal olmamakla birlikte Türkiye'de geniş anlamda liberalizmin kurucusu olduğu kabul edilen Prens Sabahattin'dir. Prens Sabahattin, dar anlamda bir liberal değildir, çünkü kendisini bir liberal olarak tanımlamadığı gibi beslendiği kaynaklar da klasik liberalizmin, yani ekonomik liberalizmin, liberal devlet, liberal demokrasi, liberal ahlak anlayışının kuramını yapmış olan J. Locke, David Hume, Jeremy Bentham, Adam Smith gibi büyük İngiliz filozofları, hukukçuları, ekonomi yazarları değildir. Bununla birlikte o, toplumsal gelişmenin kaynağını **bireyci girişimde ve idari olarak merkeziyetsizlikte** görmesi bakımından, geniş anlamda, liberal görüşü temsil eden bir düşünür olarak ele alınabilir. Sabahattin, toplumları cemaatçi ve merkeziyetçi toplumlarla, bireyci girişime önem veren ve idari olarak merkeziyetsiz bir yapıya sahip olan toplumlar olarak ikiye ayırır. Ona göre bu ikincinin en iyi örneği Anglo-Sakson toplumlar, özel olarak İngiltere'dir. Meşrutiyet, sadece siyasal yapıda bir değişiklik anlamına gelir. Onu toplumsal yapıda reformlarla tamamlamadıkça Osmanlı İmparatorluğu çökmeye mahkumdur. Yapılması gereken Osmanlı toplumunda eğitim yoluyla bireyci bir zihin, bireysel girişim ruhunu yaratmak, ziraat, sanayi ve ticarete ağırlık vererek bir burjuva sınıfını meydana getirmek, böylece devlette etkin olan bürokrasi ruhunu, bürokrat memurların nüfuzunu ortadan kaldırmaktır. Prens Sabahattin de pozitivistler gibi, toplumbilim yoluyla ve yapay olarak toplumu değiştirmenin mümkün olduğuna inanmaktadır. Ancak onun bu konuda örnek aldığı akım, A. Comte ve okulu değil, Fransa'da le Play tarafından kurulmuş ve kendi zamanında E. Desmolins gibi yazarlar tarafından devam ettirilen toplumbilim okuludur.

Prens Sabahattin'in liberalliği oldukça şüpheli bir düşünür olmasına karşılık Osmanlıların son döneminde daha bilinçli ve daha geniş kapsamlı bir liberal görüşün varlığını gösteren işaretler de vardır. Eğer liberalizmin ayırt edici özellikleri olarak ekonomide özgür girişimi, pazar ekonomisini, siyasette bütün yurttaşların eşit olarak siyasal yönetime katılmasını, kişi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasını, hukuk devletini, sosyal ve kültürel alanda, içinde din ve ahlak dahil olmak üzere bütün kurumların rasyonel düşünce temelinde sorgulanmasını ve din ve düşünce özgürlüğünün savunulmasını görüyorsak, böyle bir liberal görüşün bu dönemde birçok insan tarafından benimsendiğini ve savunulduğunu söyleyebiliriz. Bu dünya görüşüne mensup aydınlar arasında Mehmet Cavit, liberal ekonomik kuramın genel bir sergilenmesi ve savunulmasını temsil eder. Cavit, devletin ekonomiye müdahalesine ve korumacılık politikasına şiddetle karşı çıkar ve liberal ekonomiyle liberal siyaset arasındaki sıkı ilişkileri vurgular, liberal ekonomik gelişmenin liberal siyasal demokratik bir toplumu gerektirdiğini belirtir. Yukarıda pozitivist gelenek içinde yer alan düşüncelerinden söz ettiğimiz Ahmet Şuayp, düşünce özgürlüğünün ayrılmaz bir parçası olarak din ve vicdan özgürlüğünü savunmasıyla, bu özgürlüğün

Bireyci insan ve merkezi-olmayan idari yapı

Liberal fikirlerin ortaya çıkışı

sağlanması için din ve devlet işlerinin birbirlerinden ayrılması gerektiği yönündeki analiziyle, paranın insanları özgürleştirdiği, toplumsal sorunların yalnızca ekonomik gelişme ile çözülebileceği tarzındaki fikirleriyle liberal gelenek içinde de yer alır. Tevfik Fikret de hümanizmi, evrenselciliği, dinsel alanda serbest düşüncüyü savunması ve savaş aleyhtarlığı gibi fikirleriyle, hem Aydınlanma geleneği içinde yer alır, hem de liberalizmin temel değerleriyle uyum içinde olan bir dünya görüşünü temsil eder.

n 3. Abdullah Cevdet ve köktenci batıcılık

Köklü reformculuk

Batıcılar arasında her zaman tutarlı veya sistemli olmamakla birlikte bazı çok cesur, devrimci fikirler Abdullah Cevdet tarafından dile getirilir. Abdullah Cevdet, modernleşmenin sadece siyasi ve idari kurumlarda değişikliklerle gerçekleşmeyeceğini, onun toplumsal ve ekonomik yapılardaki değişimleri de aşarak kültürün kendisine, zihniyetin kendisine uzanması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda olmak üzere, modernleşmeye uygun bir zihniyet yapısına sahip olunması gerektiğini savunur. Batı'nın anlaşılması için onun kültürünün tanınması gerektiğini, bunun için Batı klasiklerinin dilimize çevrilmesi ve onların derin anlamlarına nüfuz edilmesinin zorunlu olduğunu yazar. Bu arada daha sonra Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilecek olan bazı reformlarla ilgili önerilerini ortaya atar. Bunlar, laiklik, Arap harflerinin atılarak yerine Latin alfabesinin kabulü, İslam hukuku yerine Batı hukukunun geçirilmesi, kadınlara erkeklerle tam eşitlik verilmesi, alaturka tartı ve ölçüler yerine uluslararası tartı ve ölçüler sisteminin benimsenmesi önerileridir.

4. Modernliğe geçiş döneminde sosyalizm ve marksizm

Solcu düşüncenin ilk temsilcileri

Cumhuriyet öncesi modernliğe geçiş döneminde, sosyalist ve marksist eğilimli iki düşünce hareketinden de söz etmek mümkündür. Birinci hareketi, gazeteci Hüseyin Hilmi, Refik Nevzat'ın içinde bulunduğu bir grup solcu temsil eder. Bu grubun sosyalist dünya görüşü ve proje hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmadığı, ama özgürlükçü, ilerici, barışçı ve enternasyonalist bir yönelime sahip olduğu görülmektedir. Marksist solun başlıca temsilcileri ise Mustafa Suphi, Şefik Hüsnü gibi isimlerdir. Bunlar, sosyalist sola ait aydınlardan farklı olarak, Türk toplumunun kurtuluşunu, sınıf mücadelesi kavramı üzerine kurulu anti-emperyalist bir savaştan geçmesi gerektiği düşüncesindedirler. Ancak her iki grubun da solun gerek evrensel değerleri, gerekse varlık ve bilgi konularıyla ilgil felsefi sorunlar üzerinde çok az durduğu ve daha çok milli demokratik bir devrim peşinde koştukları anlaşılmaktadır.

Batıcılar arasında Doğu uygarlığının bir bütün olarak terkedilmesi gerektiğini oldukça açık bir şekilde savunan bir başka isim ise Baha Tevfik'tir. Türkiye'de ilk felsefe dergisini 1912 yılında yayımlayan, Büchner'in yukarıda sözünü ettiğimiz ünlü materyalist elkitabı *Kuvvet ve Madde*'si yanında yine XIX. yüzyılın bir başka ünlü materyalist kitabı olan Haeckel'in *Evrenin Sırları* adlı kitabını Türkçe'ye çeviren, materyalist olduğunu açıkça ilan eden Baha Tevfik, Doğu ile Batı arasında zigzag yapmaktan artık vazgeçmemiz gerektiğini, Batı'nın hayatının her bakımdan üstün olduğunu, Doğu'nun artık düşünce alanında ürün vermek gücünü kaybettiğini, bunun en iyi bir biçimde bizzat felsefe alanında görüldüğünü söyler.

Batı uygarlığını bir bütün olarak benimseme yönünde batılılaşmayı savunanlar arasında esas olarak Türkçü-milliyetçi hareket içinde yer alan Ahmet Ağaoğlu da vardır. Ağaoğlu, Batı uygarlığının yalnızca maddi yönünün alınabileceği görüşünde olanlara karşı, uygarlığın bir bütün olduğu, dolayısıyla yalnızca bir yönünün alınamayacağını ileri sürer. Zaman zaman Batı'ya karşı bazı eleştiriler yöneltmiş olsa da Batı uygarlığının temeli saydığı kurumlar ve değerleri savunur. O, sadece Batı'nın kendisine layık gördüğü kurum ve değerleri Doğu'dan esirgediği için Batılıları suçlar ve böyle bir Batı ile mücadele etmek için Batı'nın kendisinin kullandığı araçları kullanmak gerektiğini belirtir.

5. Türk milliyetçiliğinin doğuşu

Üzerinde durduğumuz geçiş döneminin en önemli düşünce akımlarından, ideolojilerinden biri ise özel olarak İkinci Meşrutiyet döneminde ağırlık kazanmış olan Türk milliyetçiliğidir. Tanzimat, dinleri ve milliyetleri ne olursa olsun bütün Osmanlı yurttaşlarının kanun önünde eşitliği, yani hukuk eşitliği kavramını ön plana çıkartmıştır. Namık Kemal'in içinde bulunduğu Yeni Osmanlılar buna, Fransız devriminden kaynaklanan diğer önemli bir fikri, bir Osmanlı yurdu ve Osmanlı ulusu yaratma projesini eklerler. Ancak XIX. yüzyıl boyunca Hristiyan unsurlar arasında görülen ulusal bağımsızlık hareketleri, yüzyılın sonuna doğru imparatorluk bünyesinde yeralan Arnavutlar ve Araplar gibi Müslüman unsurlar arasında da benzeri hareketlerin ortaya çıkışı Osmanlı aydınlarından bir kısmını yeni bir kavrama, Osmanlı yurdu ve ulusuna karşı Türk yurdu ve Türk ulusu, Türk milliyetçiliği kavramına götürür. Bu Türk yurdu ve Türk ulusu esas olarak iki şekilde anlaşılır: Yurt olarak Anadolu'ya dayanacak ve ulus olarak Osmanlı İmparatorluğu içindeki Türkleri esas alacak bir milliyetçilikle, yurt olarak Türklerin yaşadıkları bütün dünyayı, Turan'ı içine alacak ve ulus olarak da bu coğrafyada yaşayan bütün Türkleri birleştirecek bir milliyetçilik. Daha önce bazı hazırlıkları olmakla birlikte Türkçülüğü, Türk milliyetçiliğini bilinçli bir siyasi, iktisadi, kültürel bir proje, bir ideal olarak ortaya ilk atan kişi 1904'te yayımladığı *Üç Siyaset Tarzı* adlı kitabıyla Yusuf Akçura olur. Bu dönemden sonra içlerinde Ömer Seyfettin, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp olmak üzere birçok yazar, düşünür bu akımın savunucuları ve temsilcileri olurlar.

Türkçülük-milliyetçilik

Türk milliyetçiliği ideali, kısa zamanda etkisini her alanda gösterir. Dilde Türkçülük, Türkçe'nin işlenmesi, geliştirilmesi, sadeleştirilmesi, Batılı eserlerin sade Türkçe'ye çevrilmesi talepleri ile kendini gösterir. İktisatta Türkçülük, ulusal bir ekonominin geliştirilmesi, ulusal bir burjuvazinin yaratılması hedefi olarak ortaya konur. Edebiyatta Türkçülük, Ömer Seyfettin'de olduğu geçmiş Türk tarihinin ve kahramanlarının yüceltilmesi, böylece bir Türklük gururu ve bilincinin yaratılmasına yönelir.

Bu noktada önemle üzerinde durulması gereken bir nokta, Türk milliyetçiliği akımı içinde yeralan düşünürlerin Türklük ve İslam arasında bir çelişki görmemeleridir. Bunlara göre ulus din, dil, ırk, tarih, örf ve adetlerden vb. oluşan ortak bir duyguyu, ortak bir düşünceyi, geleceğe ilişkin ortak bir ideali paylaşan insanlar topluluğudur. Ulusu meydana getiren şeyler arasında en önemli bir unsur olarak din de vardır. Din, her ulusta özel bir karakter, ulusal bir kimliğe bürünür. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği, İslam dinini dışlamak şöyle dursun, önemli kurucu bir bileşeni olarak onu içine almak zorundadır. Ahmet

Milliyetçilik ve İslam

Ağaoğlu bu görüşü, güçlü bir şekilde dile getirdiği gibi Türk milliyetçiliğin bayrak ismi olan Gökâlîp de ünlü *Türkleşmek, İslamlaşmak, Çağdaşlaşmak* projesinin içine bir ilke olarak sokar. Ancak daha sonra olduğu gibi bu dönemde de Türkçülük, İslam'ın temelde milliyetçiliği reddettiğini, onun İslam'daki kardeşlik duygusuna aykırı olduğunu ileri süren bazı İslamcıların eleştirisine uğramaktan kurtulamaz. Meşrutiyet dönemi, Türk milliyetçiliğinin birinci biçimi, yani yurt olarak Anadolu'yu, ulus olarak Osmanlı İmparatorluğu içinde yer alan Türk unsurunu hedef alan milliyetçilik görüşü ise Cumhuriyet Türkiye'sinde benimsenerek devam ettirilir. Türklükle İslamlık arasında herhangi bir çelişki olmadığı görüşü ise daha güçlü bir şekilde savunularak, yine XX. yüzyıl Türkiye'sinde Türk-İslam sentezi görüşünü ileri sürenler tarafından devam ettirilir.

*Türkçülük,
islamcılık ve
batıcılık*

Cumhuriyet öncesi geçiş döneminin en etkili düşünürü olan Ziya Gökâlîp, bir telifçi, uzlaştırmacıdır. Onun projesini en iyi ifade eden şey, bizzat kendisinin ortaya atmış olduğu "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak" idealidir. Gökâlîp'in bu projesinde dışarıda tuttuğu ana akımlar görüldüğü gibi liberalizm ve sosyalizmdir. O gerek liberalizmin, gerekse sosyalizmin insan ve toplum anlayışlarına karşıdır. Bireycilikle toplumculuğu birleştirerek her ikisini aynı potada halk ve ulus potasında eritmek ister. Girişim özgürlüğünü ve mülkiyetin dokunulmazlığını ortadan kaldırmak istemez. Ancak onların yaratacağı sınıflaşma ve sınıf çatışmalarının zararlarına inanır. Devletin ekonomiye müdahale etmesini uygun bulur. Ancak bunun da bireyi ortadan kaldırma, bireysel mülkiyeti yok etme, her şeyi devlete irca etme noktasına kadar gelmemesini uygun bulur.

Ulus nedir?

Gökâlîp'in düşüncesinin temelinde de ulus kavramı bulunur. Ulus aynı dili konuşan, aynı dini paylaşan, aynı ahlaki değerlere inanan, aynı estetik zevkleri olan, bunlarla ilgili olarak aynı eğitimi almış bireylerin meydana getirdiği tarihsel, kültürel, ruhsal bir topluluktur. Bütün bunların sonucu olarak, ulusların ortak fikirleri ve ortak bilinçleri vardır. Bu ortak fikir ve bilinç, toplum içinde dayanışma, güven ve ortak değerler yaratır. Ulus ne liberallerin düşündükleri gibi her biri kendi kişisel, bireysel çıkarları ve hedefleri peşinde koşan insanların meydana getirdiği ve sadece ekonomik işbirliğine veya aynı siyasal yasa-maya tabi yapay bir varlıktır, ne de sosyalistlerin düşündüğü gibi çıkarları birbirlerine zıt sınıfların birbirleriyle savaş halinde bulunduğu gerilimli bir toplumsal örgütlenmedir. Ulus, tarihin ve kültürün ürünü olan ve bireyleri arasında bir ruh birliğinin, duygu ve düşünce birliğinin, zevk birliğinin olduğu doğal-kolektif bir varlıktır.

Kültür ve uygarlık

Gökâlîp'in düşüncesinin ikinci temel kavramı kültür-uygarlık ayrımıdır. Ona göre kültür doğal, tarihsel ve ulusaldır. Yukarıda söylediğimiz ortak fikir, duygu ve zevkleri ifade eder. Bir başka ifade ile kolektif bilinci veya vicdanı temsil eder. Buna karşılık uygarlık ne doğal ne ulusaldır. O, farklı ve çeşitli uluslara mensup bireylerin bireysel düşünce ve yaratımlarının ürünüdür. Uygarlık ruhsal değil akılsal, öznel değil nesnel, kolektif değil bireysel yaratımlar toplamıdır. Bundan dolayı uygarlıkla kültür, birbiriyle çatışma içinde olmak zorunda olmadığı gibi bir kültürün bir ulustan diğerine aktarılmasının mümkün olmamasına karşılık uygarlık, farklı uluslar tarafından paylaşılabilir. Bir kültürün bir başka kültürden, bir ulusun başka bir ulustan alabileceği şeyler de ancak bilim, felsefe, teknik gibi Gökâlîp'e göre sadece uygarlık alanına ait olan unsurlar olabilir.

Gökâlîp böylece Batı'dan uygarlıkla ilgili unsurların alınmasını meşru kıldığını düşündüğü gibi uygarlıkla ile kültürün, Batı uygarlığı ile Türk kültürünün birbirlerini karşılıklı olarak dengeleyebileceği ümidindedir ve yine böylece bireyci, akılcı, evrenselci aydın-

larla, toplulukçu, yerelci, ruhçu halk arasında bir uzlaştırma, uyum gerçekleştirme iddiasındadır. İslam'ın bir din olarak kültürün önemli bir bileşenini, kolektif vicdanın ayrılmaz bir parçasını meydana getirmesinden dolayı İslam'la Türk kültürü arasında da bir gerilimin olmaması gerektiği görüşünü de göz önüne alırsak, Gökalp'in böylece belki biraz da fazla kolayca olmak üzere Türklük, Müslümanlık ve batıcılık veya milliyetçilik, islamcılık ve çağdaşlaşma arasında kapsamlı bir uzlaştırma girişimi olan projesinin boyutlarını kavrayabiliriz. Ancak her uzlaştırmacı girişimin başına geldiği gibi bu uzlaştırmacılığın da ilerde, uzlaştırılmasına çalışılan bu üç ideolojiyi saf bir biçimde korumak gerektiğine inanan katı savunucuları tarafından ciddi eleştirilere maruz kaldığını hatırlatmamız gerekir.

A N A F İ K İ R L E R

Osmanlılarda Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'in ilanı ile sona eren dönem, imparatorluğun, devletin ve toplumun Batı kaynaklı kurum ve kavramlarla çağdaşlaştırılması çabalarına tanıklık eder. Bu çabalar esasta pratik, pragmatik amaçlıdır. İmparatorluğun varlığını koruma, bunun için özellikle askeri, idari, siyasi alanda gerekli yenilikleri yapma ihtiyaç ve amaçlarından kaynaklanır. Ancak zamanla genişleyerek tüm bir toplumun, toplumsal kurumların, bireylerin zihin yapılarının değiştirilmesi projesine dönüşür.

Osmanlıların modernleştirme projesi, teorik bir hazırlık dönemi olmaksızın başlar. Teorik-felsefi problemler zamanla Osmanlı aydınlarının ufkunda ve gündeminde yerlerini alırlar. İkinci Meşrutiyet dönemi siyasi düşünceler, projeler açısından olduğu gibi saf felsefe problemlerinin tanınması ve ele alınıp işlenmesi açısından çok zengin bir laboratuvar görüntüsü gösterir. Bu bağlamda olmak üzere dönemin belli başlı batılı filozofları, düşünce akımları, felsefe tartışmaları tanınır ve tartışılır. Osmanlı aydınları arasında materyalizm-spiritüalizm, pozitivizm, liberalizm, sosyalizm, marksizm taraftarları ve karşıtları kendilerini gösterir.

Bununla birlikte asıl tartışmalar batıcılık- islamcılık kavram çifti ekseninde cereyan eder. İslamcılar arasında geleneksel islamcılar ve daha büyük bir çoğunluk olmak üzere İslam'ın modernleştirilmesini savunan modernist islamcılar vardır. Bunlar Batı'dan bilim ve tekniğin alınması, geri kalan alanlarda, özellikle sosyal ve ahlaki değerler alanında İslam uygarlığının geleneksel kurum, kavram ve değerlerinin korunması gerektiği görüşündedirler.

Bu geçiş döneminde batıcılara en çekici görünen Batılı akım, pozitivizm olur. Pozitivizm, aklı ve bilgiyi temsil eden seçkin bir azınlık eliyle toplumun iradi olarak düzen ve istikrara kavuşturulabileceği ve sürekli bir ilerleme içine sokulabileceği görüşüyle imparatorlukta birlik ve ilerlemeyi sağlamak isteyen aydın-bürokratların toplumsal mühendislik projelerine en uygun bir kuram olarak görünür. Öte yandan pozitivizmin modası geçmiş bir zihniyetin ürünü olarak gördüğü geleneksel din yerine insanlık dinini geçirme, geleneksel siyasal, toplumsal, ahlaksal kurum ve değerleri aklın ve bilimin ışığında sorgulama ve yeniden düzenleme hedefleri, hümanizmi, evrenselciliği de serbest zihniyetli, eleştirci birçok Osmanlı aydınını derinden etkiler.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e giden geçiş dönemi süreci içinde Cumhuriyet Türkiye'sinde varlığını koruyacak ana düşünce akımları, toplum projeleri, ideolojiler ve dünya görüşlerinin teşekkül ettiği gözlemlenir. Bu ana ideolojiler en genel olarak aydınlanmacı, islamcı, milliyetçi, liberal, solcu ideolojiler olarak sınıflandırmak mümkündür. Bunlar saf, ideal modellerdir. Aralarında birtakım geçişler, sentezler mümkün olduğu gibi bir düşünür aynı zamanda bunlardan hem biri, hem diğeri içinde yer alabilir. Bu sentez çabalarının bilinen en iyi örneği türkleşmek, islamlaşmak ve batılılaşma arasında herhangi bir çelişki görmeyen veya bir uzlaşma, uyum sağlamak isteyen Ziya Gökalp'tir.

YORUMLAMA METİNLERİ

Siyasetin Üç Yolu

Osmanlı ülkelerinde Batı'dan feyz alarak (kuvvet kazanmak) ve ilerlemek (terakki) arzuları uyanalı belli başlı üç siyasi yol tasavvur ve takip edildi sanıyorum. Birinci, Osmanlı hükümetine bağlı çeşitli milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti varlığa getirmek; ikincisi halifelik hakkının Osmanlı devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak bütün Müslümanları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek; üçüncüsü ırka dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil etmek...

...Osmanlı milleti vücuda getirmek arzusu pek yüksek bir hayali gayeye, pek yüksek bir ümide doğru yücelmiyordu. Asıl maksat Osmanlı memleketindeki müslüman ve müslüman-olmayan halka aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam eşitlik meydana getirmek, fikirlerce ve dince tam serbestlik vermek, bu eşitlik ve serbestlikten faydalanarak söz konusu halkı aralarındaki din ve soy farklılıklarına rağmen birbiriyle karıştırarak ve temsil ederek Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Amerikan milleti gibi ortak vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak ve bütün bu zor işlemlerin sonucu olarak da "Büyük Osmanlı Devleti"ni asli şekliyle, yani eski sınırlarıyla korumaktı...

... Osmanlı milleti meydana getirmek hayalinin Fransa İmparatorluğu ile beraber ve onun gibi tekrar dirilmek üzere öldüğüne karar verilirse hata edilmemiş olduğunu sanırım.

Osmanlı milliyeti siyasetinin başarısızlığı üzerine ortaya İslamiyet siyaseti çıktı. Avrupalıların panislamizm dedikleri bu fikir son zamanlarda Genç Osmanlılık'tan, yani Osmanlı milleti meydana getirme siyasetine kısmen katılan fırkadan çıktı...(Bunlar) İslam unsurlarını -evvela Osmanlı ülkelerindekileri, sonra bütün dünyadakileri- soy farklarına bakmaksızın dindeki ortaklıktan yararlanarak tamamen

birleştirmeye, her Müslümanın en küçük yaşında ezberlediği "Din ve millet birdir" kuralına uyarak bütün Müslümanları... tek bir millet haline koymaya çalışma gereğine inandılar. Bu bir bakıma Osmanlı ülkeleri üzerinde yaşayanlar arasında ayrılma ve farklılaşmaları davet edecekti, Müslüman ve Müslüman-olmayanlar artık ayrılacaktı. Ama diğer bakımdan büyük bir uyuşma ve birliğe neden olacaktı. Bütün Müslümanlar birleşecekti... Abdülaziz'in son devirlerinde "Panislamizm" sözü diplomatik konuşmalarda işitilir oldu...Mithat Paşa'nın düşmesinden, yani Osmanlı milleti yaratma fikrinin hükümetçe büsbütün terk olunmasından sonra Sultan II. Abdülhamit de bu siyaseti uygulamaya çalıştı...

İrk üzerine dayanan bir Türk siyasi milliyeti meydana getirmek fikri pek yenidir. Gerek şimdiye kadar Osmanlı devletinde, gerekse gelip geçen diğer Türk devletlerinin hiç birisinde bu fikrin mevcut olduğunu sanmıyorum...

Türkleri birleştirme siyasetinin uygulanmasındaki iç güçlükler İslam siyasetine oranla fazladır... İslam, Türklüğün birleşmesinde... son zamanlarda Hristiyanlıkta olduğu gibi içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Bu değişme ise hemen hemen zorunludur da: Zamanımız tarihinde görülen genel cereyan ırklardadır. Dinler, din olmak bakımından, gittikçe siyasi önemlerini, güçlerini kaybetmektedirler. Toplumsal olmaktan ziyade kişiselleşmektedirler Toplumlarda vicdan özgürlüğü, din birliğinin yerini almaktadır. Dinler...ancak yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki vicdani bağ haline geçmektedir. Dolayısıyla dinler ancak ırklarla birleşerek, ırklara yardımcı ve hatta hizmet edici olarak siyasi ve toplumsal önemlerini korumaktadırlar...

Yusuf AKÇURA, *Üç Tarz-ı Siyaset* (sadeleştirilmiş metin)

TARTIŞMA KONULARI

Atatürk'ün "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözünü pozitvizmin temel görüşleri bağlamında yorumlayın.

- n Ziya Gökalp'ın "Hak yok, vazife vardır" sözünü A. Comte'un özgürlük ve ödev ilişkileri hakkındaki temel görüşünden hareketle yorumlayın.
- n Tefik Fikret'in "Beşerin (insanlığın) böyle dalaletleri (yanlışlıkları) var- Putunu kendi yapar, kendi tapar" ünlü sözünü Batı'da ortaya çıkmış olan hangi akımlarla ilişkiye getirerek açıklayabiliriz?
- n İttihat ve Terakki cemiyetinin adını Batı'da hangi akımla ilişkilendirerek açıklayabiliriz?
- n Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda (Tanzimat Fermanı'nda) yeralan aşağıdaki cümlelerin Siyasal Bilgelik (Hükümdarlara Öğütler) geleneğinin ana tezleri ve geleneksel Osmanlı siyaset felsefesi ve uygulamalarından hangi bakımlardan bir ayrılma olduğu üzerinde düşünün:

"...Bu sebeple Tanrı'nın yardımına ve Peygamber'in ruhaniyetine güvenerek bundan böyle devletin ve ülkenin yönetimi için bazı yeni kanunlar konulması gerekli görülmüştür. Bu kanunların esasları ise can güvenliği, ırz ve namusun (onurun) ve mülkiyetin korunması, vergilerin belirlenmesi ve gereken askerlerin toplanması ve hizmet süresi noktalarında toplanır. Şöyle ki: Dünyada candan ve ırz ve namustan daha değerli bir şey yoktur. Bir insan onları tehlikede gördükçe kendi yaratılışında ihanete eğilimi olmasa bile can ve namusunu korumak için muhakkak bir harekete kalkışır. Bunun ise devlete ve memlekete ne kadar zararlı olacağı meydandadır. Buna karşılık şu da bir gerçektir ki insan canından ve namusundan emin olursa doğruluktan ayrılmaz. İşi ve gücüyle uğraşarak yalnız devlet ve milletine yararlı olur. Mal güvenliğine gelince, bu olmazsa kimse devletine ve milletine ısınamaz ve ülkenin kalkınmasına ilgi göstermeyip sürekli bir kaygı içinde yaşar. Halbuki şu da bir gerçektir ki malından emin olan kimse, kendi işiyle uğraşır, geçim çevresini genişletmeye çalışır ve kendinde her gün devlet ve millet gayreti ve vatan sevgisi artar. Vergilerin belirlenmesi noktasına gelince, bir devlet ülkesini korumak için elbette askere muhtaçtır ve bunun için gereken gideri yapmak zorundadır. Bu gider ise uyrukların vergisiyle meydana geleceğinden bunun daha iyi yollarını aramak önemlidir. Eskiden bir gelir kaynağı sayılmış olan **tekel** belasından yakından kurtulduk. Şimdiye kadar asla bir faydası görülmeyen yıkıcı **iltizam** sistemi bugün de yürürlüktedir. Bu yöntem memleketin siyasi ve mali işlerini bir adamın keyfine ve hatta baskısı altına teslim etmek demektir: Eğer bir de o adamın iyi bir karakteri yoksa yalnız kendi çıkarına bakıp her işi zulümden ibaret olacaktır. İşte bu sebeple bundan sonra herkesin emlakine ve kudretine uygun bir vergi belirlenerek kimseden fazla bir şey alınmayacak ve devletin kara ve deniz askeri giderleriyle öteki giderlerini gerekli kanunlarla sınırlandırıp belli ederek giderler ona göre yapılacaktır... Bundan sonra... hiç kimse hakkında gizli, açık idam ve zehirleme gibi işlemler yapılmayacak, hiç kimse başkasının ırz ve namusuna el uzatamayacak ve herkes mal ve mülküne tam bir serbestlikle sahip olacak ve kullanacak ve kimse kimsenin işine karışamayacaktır...Suçlunun malına devletin el koymasıyla mirasçılar haklarından yoksun bırakılmayacaktır. Tebaamızdan olan Müslümanların ve diğer dini grupların bu el koymalardan istisnasız faydalanmaları için can, ırz, namus ve mülkiyet konularında...bütün ülke halkına tarafımızdan tam garanti verilmiştir..."

■ Namık Kemal'in vefat ettiği yıl (1888) basılan resmi ve elyazısı.



■ Tanzimat devrinde Babiâli.



CUMHURİYET DÖNEMİ

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM

Felsefenin kurumsallaşmasının başlangıçları

Felsefeden hiç nasibini almamış bir millet, felsefesiz bir toplum olamayacağına göre, önce yüzyıllar boyunca üç kıtaya hükmetmiş büyük bir imparatorluk, sonra da modern bir ulus devleti kurmuş olan Türklerin felsefesiz kalabilmiş olmalarını düşünmek mümkün değildir. Gerçekten de görkemli maddi kültürünün yanı sıra, manevi kültür yaratımında da eşsiz adımlar atmış, mimaride, musikide, edebiyatta büyük eserler vermiş olan Osmanlılarda felsefe, bununla birlikte, özellikle son dönemde geniş kitlelere hiçbir zaman yayılamayan bir "sosyal felsefe" şeklini almıştır. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun onsekizinci yüzyıldan itibaren toprak kaybetmeye ve Batı karşısında gerilemeye başlamasından, ve bunu izleyen Tanzimat döneminden sonra, felsefi bilgi hemen tamamen, Osmanlı'nın Batı karşısında gerileme sebepleri üzerinde düşünen Osmanlı münevverinin tekelinde kalmış; sonradan İstanbul Üniversitesi adını alacak İstanbul Darülfununu'nun 1846 yılındaki kuruluşuna rağmen, hiçbir zaman kurumlaşmamıştır. Ve, Osmanlı aydını bu dönemde felsefi düşüncesini, siyasi yönetimin baskı ve muhalefetine rağmen sürdürme çabası içinde olmuştur.

Felsefenin Türkiye'deki kurumsallaşmasının başlangıcı, ülkenin en köklü değişimleri yaşadığı, büyük dönüşümler geçirdiği 1920'li ve 30'lu yıllardır. Buna göre, Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde Osmanlı ümmetinden ulus-devletine geçişle, yani Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte, toplumda **"modernleşme"** dediğimiz süreç başlar ve bu süreç, başkaca şeyler yanında **esas kurumsallığın egemen olmasını sağlar**. Oluşan yeni kurumlar çerçevesinde, bireylerin ya da yurttaşların paylaşabilecekleri şeyler çeşitlenirken, temelde bilgiler, öznel alanın hakimiyetinden çıkartılıp, çok sayıda bireye ulaştırılır. Öte yandan, modern Türkiye'nin inşasına adanan bu süreçte, ülkenin sahip olduğu bütün güçler, mevcut müesseselerle yeni oluşturulan **modern kurumlar, uzunca bir zamandan beri özlemi çekilmekte olan "yeni toplum" ve "yeni insan ya da yurttaş" idealini hayata geçirme işine koşulur**. Gerçekten de, 1920 ve 30'lar Türkiye'sinde, politika, iktisat, edebiyat, sanat, bilim, vs., hep bu amaç için kullanılmış; bütün devrim ve reformlar "yeni insan/yeni toplum"u vücuda getirmek için yürürlüğe konulmuştur.

Cumhuriyet dönemindeki bütün politik hareketlerle entelektüel faaliyetlerin özünü meydana getirip, yönünü tanımlayan "yeni insan ve yeni toplum" ifadesinde geçen "yeni" fikri, içerik bakımından ulusallık, biçim yönünden ise çağdaşlık, akılcılık, bilimsellik, uygarlık, laiklik, ilerlemecilik ve devrimcilik kavramlarıyla belirlenir. Bütün bu kavramların Batı kökenli kavramlar, Batı modernleşmesinde ortaya çıkan kavramlar olduğu dikkate alınırsa, Cumhuriyet Türkiye'sinde en büyük idealin, en temel değer, toplumun ve devletin varlığı için ideal bir zemin olarak görülen ulus-devletin "batılaşması" yoluyla çağdaşlaşması" olduğu söylenebilir. Şu halde, batılaşarak Türk ulusunun özgünlüğünü ve varoluşunu temin etme, Cumhuriyet döneminin en genel karakteri olarak ortaya çıkar.

Bu ideal Türk aydınının önemli bir bölümünde en azından Tanzimat'tan beri varolmakla birlikte, Osmanlı münevverleri bu ideale uygun çalışmaları eskiden ya bireysel ola-

rak ya da küçük topluluklar halinde, ve çoğunluk siyasi otoriteye rağmen yürütmüşlerdi. Oysa 1920'lerin modern Türkiye'sinde bu ideali ortaya koyup sahiplenen, en başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'i kuran lider kadroydu ve dolayısıyla "batılaşmak yoluyla çağdaşlaşmanın" içeriği ve felsefesi, siyasi otoritenin belirlediği çizgide yapıldı. Bundan böyle, Cumhuriyet aydınına düşen, siyasi otoritenin belirlediği doğrultuda, malzemesi tamamen yerli, zihniyeti ve yöntemi Batılı bir yapılanmaya, sanat, edebiyat, fakat esas felsefe yoluyla yardımcı olmaktı. Bu dönemde bir yandan "milli kültür"nü, kendi tarihini öğrenirken, bir yandan da Batı'yı takip etmeye çalışan Türk aydını, önce "Batıdan alınanların bir an önce toplum hayatına geçirilmesi, savaş yıllarının getirdiği olumsuzluklar ve kalıplaşmış eski düşünce ve yaşama alışkanlıklarının belirlediği tarihi olumsuzlukların bertaraf edilmesi", sonra da malzemesi yerli, ancak ölçüsü kendinden olmayan bir bilgi ve değer yaratması gerektiği bilinciyle, Aydınlanmayı bilginin yayılması yoluyla gerçekleştirme şuuruyla hareket eder. Bu bilinçte **anahtar rolünü oynayan şey** ise, hiç kuşku yok ki **felsefedir**.

Cumhuriyet Türkiye'sinde felsefenin kurumsallaşması, işte bu çerçevede içinde, a) dergiler, b) cemiyet veya dernekler, ve esas, c) eğitim kurumları ya da üniversiteler yoluyla olur.

1. Dergiler

*Dergâh mecmuası ve
M. Şekip Tunç*

Cumhuriyet'in ilk yıllarında etkili olan düşünce çevreleri, entelektüel faaliyetleri devletleşmiş veya örgütlenmiş siyaset olarak belirlenen aydın çevreleri, toplumun büyük çoğunluğunca da benimsenmiş olan ideal değere zaman zaman kendi çizgilerine uygun anlamlar kazandırmaya çalışmışlardır. Bu düşünce çevrelerinin başında, 1921-23 yılları arasında yayımlanan *Dergâh Mecmuası*'nın oluşturduğu çevre gelmektedir. Bergsoncu idealizme uygun yayınlar yapan derginin başyazarı ve önderi, dergide yayınları çıkanlar tarafından "filozof" olarak kabul edilen Mustafa Şekip Tunç'tur. Yahya Kemal, Ahmet Haşim ve Necip Fazıl gibi ünlü edebiyatçıların da katkı yaptığı *Dergâh Mecmuası* çevresinde oluşturulan **idealist söylem**, sadece sanat ve felsefe alanlarını değil, fakat bütün sosyal bilimlerle ilgili tercüme, deneme ve inceleme yazılarını da kuşatacak genişlikte olmuştur.

*Aydınlık Dergisi ve
Nazım Hikmet*

Söylemi tamamen idealist olan *Dergâh Mecmuası*'nın Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki alternatif, genel ilerleme anlayışına, "yeni insan ve yeni toplum" idealine tamamen bağlı olmakla birlikte, daha çok **materyalist bir felsefe ve sosyalist bir sanat anlayışını** benimsemiş olan aydınların çıkardığı *Aydınlık* dergisidir. Nazım Hikmet, Sadrettin Celal, Dr. Şefik Hüsnü ve Nizamettin Ali tarafından çıkartılan ve 1921-25 yılları arasında yayımlanan derginin çizgisi, sonradan *Resimli Ay Mecmuası* tarafından sürdürülmüştür. 1924-1931 yılları arasında M. Rauf, Yakup Kadri, R. N. Güntekin gibi isimlerle yayımlanmış olan dergiye, sonradan Sabahattin Ali, Nazım Hikmet, Suat Derviş gibi aydınlar katılmıştır. Dergi materyalist bakış açısı, sosyalist nitelikteki yazıları yanında, esas eski olan her şeye açtığı savaşla ün kazanır. Bu konuda öncü olan kişi de, Batı'nın Ortaçağ'dan modernliğe geçerken Francis Bacon eliyle "idollerini" yıkmasına benzer bir biçimde, "Putları Kırıyoruz" başlıklı yazıları ile Nazım Hikmet'tir.

Genç Cumhuriyet'in mevcut koşulları itibariyle dönemin en önemli iki dergisi, 1927 yılında kurulan "Felsefe Cemiyeti"nin *Felsefe ve İctimâiyat Mecmuası*'yla Naci Fikret ve Nam-

dar Rahmi tarafından kurulan *Yeni Fikir Mecmuası*'dır. Söz konusu her iki derginin de ortak özelliği, hemen tamamen felsefi yazılardan oluşmalarıdır. Bunlardan Mayıs 1927 tarihinde yayınlanmaya başlanan *Felsefe ve İctimâiyat Mecmuası*'nın önsözünde, temel **amacın lise felsefe programlarıyla ders kitaplarının eksikliğini gidermek olduğu** bildirilir.

Felsefe ve İctimâiyat Mecmuası'nın belli bir felsefe literatürü oluşturma, mevcut felsefe programlarının eksikliğini giderme amacı karşısında, *Yeni Fikir* daha özgül bir amaca hizmet etmeye soyunur ve Batı felsefesinin önemli ekollerinden birini tanıtmaya ve temsil etmeye kalkışır. Söz konusu ekol ise, bilimsel, evrimci ve pozitivist bir felsefe ekolü olarak, enerjetizmdir. Derginin önsözünde Naci Fikret amaçlarının "**ilmî ve felsefi bir çıkış açmak**", **ülkede uzunca bir zamandan beri eksikliği duyulan bilim ve fikir ihtiyacını gidermek olduğunu** söylerken, **toplumsal yapılanmaya yeni bir zihniyet kazandırmak** endişesi taşıdığını açıkça ifade eder. Dergi çevresindeki aydınların Türkiye'ye getirmeye çalıştıkları enerjetizm ekolü, Alman kimyacı Osvald'ın teorisine dayanmakta olup, bilimlerdeki gelişmelerin felsefeye yansıtılmasıyla ortaya çıkmıştır. Şu halde, felsefenin bilim doğrultusunda çalışması gerektiğini öne sürer.

2. Cemiyetler

Cumhuriyet Türkiye'sinde felsefenin kurumsallaşmasında önemli bir yer tutan bir diğer unsur da, cemiyet ya da derneklerdir. Zira, felsefeyle doğrudan ilişkili olan bir cemiyet olarak 1927 yılında kurulan *Türk Felsefe Cemiyeti*, hem profesyonel bir etkinlik olarak felsefenin bir meslek, felsefi yayınların ve tartışmaların kurumlaşarak yapılması yoluyla kültürün vazgeçilmez bir parçası haline gelmesine, ve hem de **çağdaşlaşmanın teorisinin veya felsefesinin aydınlar eliyle biraz daha geniş bir kitleye yayılmasına** hizmet eder. Görünüşte, felsefe problemlerinin okul ve politika dışında özgürce tartışılmasına imkan sağlama talebinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve kurucuları arasında felsefe öğretmenleri Servet (Berkin), Hatemi Senih (Sarp), Hilmi Ziya (Ülken), dil tarihi doçenti Ragıp Hulusi (Özdem) ve felsefe doçenti Orhan Saadet'in bulunduğu Cemiyet'in amacı, felsefeyle uğraşanlar arasında mesleki bir dayanışma oluşturmak, felsefi yayın ve tartışmaların kurumlaşarak yapılmasını sağlamaktır.

Türk Felsefe Cemiyeti

Türkiye'de felsefenin kurumsallaşmasında, daha dolaylı bir tarzda olsa da, en az Felsefe Cemiyeti kadar etkili olan başka bir dernek, Türkçenin bir felsefe dili olarak kurulmasına yönelik bireysel çabaları kurumsallaştırmaya yarayan Türk Dili Tetkik Cemiyeti'dir. 1932 yılında kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti, felsefe ile dil arasındaki ilişkinin büyük bir önem taşıdığı bilinciyle, Türkiye'de bir felsefe dilinin oluşmasına ciddi bir katkı yapmıştır. Zira, çağdaş Türkçenin, Batı felsefesinin aktarılmasında olduğu kadar, müstakil bir sistematik düşüncenin oluşumunda da ciddi engeller yaratan, başlangıçtaki kavramsal fakirliğinden kaynaklanan güçlükleri gidermeyi amaçlayan bu kurumsal katkının iki şeye hizmet ettiği söylenebilir: Felsefi terminoloji ve bir felsefe dili oluşturmaya yönelik dille ilgili söz konusu üniversite dışı yeni kurumlaşma modeli, herşeyden önce **Türk dilinin felsefi düşünüşe bütünüyle elverişli bir dil haline gelmesine, bu bakımdan açık uçlu bir biçimde gelişebilmesine, kısacası bir felsefe dili olarak yapı kazanmasına** yaramıştır.

Türk Dili Tetkik Cemiyeti önderliğinde, büyük ölçüde İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nün Macit Gökberk ve Bedi Akarsu gibi akademisyen felsefecileri eliyle hayata geçirilen Türkçe bir felsefe dili oluşturma teşebbüsü, ikinci olarak, Cumhuriyeti, kuran kadroların bilgi yoluyla aydınlanma projesinin gerçekleştirilmesine doğrudan katkı yapmak bakımından önem taşır. Aydınlanma idealini, başkaca şeyler yanında esas, tıpkı onsekizinci yüzyıl Fransız Aydınlanması'nda olduğu gibi, düşünsel ve moral ilkelerin olabildiğince çok insanla paylaşılması, bilgilerin elden geldiğince çok yayılması, yaygınlaşması ve herkese ulaşması diye tanımlayan politik ve entelektüel seçkinler, **bu idealin ancak dil aracılığıyla gerçekleşebileceği** inancı içinde olmuşlardır. Cumhuriyet Türkiye'sinin "yeni insan ve yeni toplum" yaratma hareketi ve bir aydınlanma süreci içine girdiğini düşünen bu kadrolar Dil Cemiyeti'ni bağlandıkları dünya görüşünün temel ilkelerini ve düşüncelerini hayata geçirme imkanı veren bir ortam, bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Aydınlanma süreci içine giren bütün toplumların, bilgi yoluyla aydınlanmayı hızla ve en kestirmeden yayabilmek için dillerini geliştirmek zorunda kaldığını düşünen söz konusu aydınlara göre, bir ulus için kendi dili, en iyi, en kestirme anlaşılan ve bilgilerin yayılmasına en elverişli organdır.

3. Üniversiteler

Türkiye'de felsefenin kurumsallaşmasında, bütün bunlara rağmen en önemli rolü son çözümlemede Üniversite'nin oynadığını belirtmek kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu görevi Türkiye'de felsefenin kurumsallaşmasının başlangıcında, neredeyse yalnız başına İstanbul Üniversitesi yerine getirmiştir. Çünkü, İstanbul Üniversitesi felsefenin kurumsallaşması sürecinde, deyim yerindeyse bir motor görevi yapmış, başta 1939 yılında kurulacak olan Ankara Üniversitesi olmak üzere, birçok cumhuriyet üniversitesinin felsefe araştırmacılarının yetiştiği bir kaynak olmuştur. Nitekim, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde hocalık yapan veya yetişen birçok araştırmacı, daha sonra farklı üniversitelere geçmiş, buralarda çoğunluk yeni felsefe bölümlerinin kurulması görevini üstlenmiştir.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

İstanbul Üniversitesi'nin felsefenin kurumsallaşmasında oynadığı rolde fazlasıyla etkili olan iki önemli tarih vardır. Bunlardan ilk tarih, İstanbul Darülfünunu'na tüzel kişilik kazandıran 3 Mart 1924 tarihli Öğretim Birliği Yasası'dır. İkincisi ise, İstanbul Üniversitesi'nin modern bir araştırma ve eğitim kurumu olarak kuruluşunu sağlama iddiasında olan, fakat üniversitede reform öncesi mevcut olan 257 öğretim üyesinin ideolojik nedenlerle 140'a inmesiyle sonuçlanması bakımından tartışılabilir nitelikte olan 31 Mayıs 1933 tarihli Üniversite Reformu'dur. İşte bu tarihte yeniden yapılanan İstanbul Üniversitesi'nde, bağımsız bir "Felsefe Bölümü" kurulur ve felsefe alanında modern anlamda bir eğitim ve araştırma faaliyeti burada sürdürülmeye başlanır. Bölümün öğretim üyelerinin üç ayrı kaynaktan geldiği söylenebilir: 1. Eski üniversiteden, yani Darülfünun'dan kadroya alınan hocalar. 2. Avrupa'ya tahsile gönderilen ve Avrupa Üniversitelerindeki öğrenimlerini veya ihtisaslarını başarıyla tamamladıktan sonra geriye dönen Türkler. 3. Yabancı profesörler.

Üniversite Reformu'ndan sonra işlerine son verilmeyip, kendilerinden Felsefe Bölümü'nde yararlanan eski Darülfünun hocaları, biri Mustafa Şekip Tunç, diğeri Orhan Saadetin olmak üzeri iki kişidir. Bunlardan, Fransız filozofu Bergson ile adeta özdeşleşen

bir kimliğe sahip olan Mustafa Şekip Tunç, bütün bir felsefe tarihini Bergson felsefesini hazırlayan düşünce birikimi olarak görmekle birlikte, saf felsefeden, yine de gıdasını bilimden alan bir felsefeyi anlar. Orhan Saadettin ise, felsefe alanında doktorasını Almanya'da yapan ve yazılarının altına doktor ünvanını koyan ilk Türk felsefecisi olmak özelliğini taşır. Bu, elbette felsefe etkinliğinin ilk kez başka herhangi bir disiplinden değil, fakat kendisinden hareketle anlatılmasını sağlama yönünde bir çabayı ifade etmektedir.

İkinci kategoride yer alan, yani bizzat Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından yurtdışına felsefe alanında ihtisas yapmaya gönderilen öğretim elemanlarına gelince, bunların sayısı da üçtür: Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu ve Halil Vehbi Eralp. Bunlardan Halil Vehbi Eralp Fransa'da yetişmiş olup, daha ziyade felsefe tarihiyle ilgilenmiştir. Felsefe doktoralarını Almanya'da ünlü felsefeci ya da filozofların yanında yapmış olan Macit Gökberk ve Takiyettin Mengüşoğlu ise, Türkiye'nin akademik anlamda en yüksek düzeydeki ilk felsefeci kuşağını oluşturma onuru taşır. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün 1930'lu yıllarda öğretim üyesi kadrosunu meydana getirenler arasında en önemli yeri, hiç kuşku yok ki, yurtdışından getirilen felsefe profesörleri alır. Üçü de Alman olan bu felsefeciler, sırasıyla Hans Reichenbach, Ernst von Aster ve Walter Kranz'dır. Bunlardan, Türkiye'de beş yıl süreyle görev yapmış olan Reichenbach, Viyana Çevresi'nin üyelerinden biri olup, bilim temelli pozitivist felsefe anlayışının dünyada bilinen en önemli temsilcisidir. Felsefeden ancak bilimlerin gözetiminde, denetiminde ve de belirleyiciliğinde yaşama hakkına sahip olan bir düşünme ve araştırma etkinliğini anlayan Reichenbach'ın bölüme getirilişinde en çok, cumhuriyet yönetiminin her türlü düşünme biçimini esas olarak bilimin kılavuzluğuna bırakmaktan yana bir tavır içinde olmasının etkin olduğu sanılmaktadır. Bölümde kaldığı süre boyunca matematiksel mantık ve bilimsel felsefe dersleri veren, "üniversitedeki felsefeciler üzerinde derin bir tesir bırakan", kısacası, Türkiye'de felsefenin bilim eksenini üzerinde gelişmesinde ve yayılmasında çok etkili olan Reichenbach, Türk felsefe camiasına, asistanlığını yaptığı sıralarda kendisi gibi pozitivist felsefe anlayışını benimsemiş olan parlak bir Türk felsefecisi Nusret Hızır'ı armağan etmiştir.

*Alman filozoflarının
katkısı ve Nusret Hızır*

Felsefe anlayışı yine pozitivistliğe yakın düşen felsefe tarihçisi Ernst von Aster ile daha ziyade antik Yunan felsefesi üzerine felsefi ve filolojik nitelikteki araştırmalarıyla tanınan Walter Kranz ise, açıktır ki, bölüme felsefeyi, Reichenbach'ın kişiliğinde seçkinleşen felsefeyi problemler açısından ve diğer bilgi etkinlikleriyle olan bağlantısı içinde ele alma tavrına karşı, felsefe tarihi temelinde kurmak amacı ve anlayışının bir sonucu olarak getirilmiştir. Buraya kadar ele alınan üç ayrı kategoriden felsefeci, Türkiye'de daha sonra üniversite içinde felsefeyle uğraşacak hemen bütün felsefecilerin doğrudan ya da dolaylı hocaları olarak görülebilir.

Modern anlamda kurulan ikinci felsefe bölümü, Ankara'da Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi bünyesinde kırklı yılların başından itibaren etkinliklerine başlamıştır. Mehmet Emin Erişirgil'in çabalarıyla kurulan bu bölüme, daha sonra Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Felsefe kürsüsü yöneticiliğini yapacak olan O. Lacombe'un katkılarının önemine dikkati çekmek gerekir. Felsefe, bilim tarihi, psikoloji ve sosyoloji disiplinlerini birarada bünyesinde toplayan bölümün ilk öğretim üyeleri arasında Nusret Hızır, Aydın Sayılı, Necati Akder, Tahir Çağatay, Muzaffer Şerif, Behice Boran, Niyazi Berkes ve Ragıp Atademir yer almaktadır.

A N A F İ K İ R L E R

Felsefeye her toplumun ihtiyacı olmakla birlikte, önce bir ulusal kurtuluş mücadelesi vermiş, yurdunu emperyalist güçlerden temizledikten sonra da, bir modernleşme süreci içine girmiş olan Cumhuriyet Türkiye'sinin daha fazla ihtiyacı olduğu apaçık bir şeydir. Çünkü modernleşmenin ilkelerini ve amaçlarını ortaya koyup, tartışmak ve savunmak ancak felsefe yoluyla mümkün olabilir. Dolayısıyla, 1920 ve 30'ların modern Türkiye'sinde olup biten herşey, hayata geçirilen bütün reform ve devrimler sadece felsefe ve felsefenin kurumsallaşmasına duyulan ihtiyacı gözler önüne sermekle kalmaz, fakat aynı zamanda ihtiyaç duyulan felsefenin niteliğini de belirler. Bu felsefe de, zaman içinde kaydettiği görkemli maddi ve manevi başarılarla, yarattığı muhteşem kültüre rağmen, Batı'yı Batı yapan kimi değerleri zamanında yaratamadığı, bilim ve teknoloji üretemediği için toprakları her geçen gücün biraz daha küçülen Osmanlı ümmetinden sonra, "yeni bir toplum ve yeni bir insan", yani ulus temeli üzerinde yükselen bir toplum ve aydınlanmış bir insan yaratma hedefine koşulmuş bir felsefe olmak durumundadır.

Böyle bir zemin üzerinde, felsefe sadece gelişebilmek, devamlılık kazanabilmek, kendisini yeniden yaratabilmek için değil, fakat bir yandan da Cumhuriyet'i kuran lider kadronun hedeflerini geniş kitlelere mal etmek, bir Aydınlanma idealini bütün topluma yaymak, Türk insanına belli bir zihniyet geleneğini aktarmak için, kurumsallaşmaya, yeni oluşturulacak bir dil yoluyla yapı kazanmaya ihtiyaç duyar. İşte felsefenin kurumsallaşmasının Cumhuriyet Türkiye'sindeki başlangıcı bu çerçevede içinde, dergiler, cemiyetler ve üniversite yoluyla olmuştur.

Felsefenin kurumsallaşmasının, hepsi de bir şekilde aynı amaç etrafında birleşen bu üç uğrağından ilk ikisi, daha ziyade aydınların lider kadroyla aynı ideal etrafında birleşmelerini, onların Aydınlanma ideali ve projesinin farklı boyutları üzerinde yoğunlaşmalarını, felsefenin hızlı bir biçimde ve pratik bir tarzda kurumsallaşıp yayılmasını sağlamıştır. Buna karşın, İstanbul Üniversitesi ihtiyaç duyulan felsefenin teknik ve akademik boyutlarını oluşturma görevini yerine getirmiş, felsefenin Türkiye'de kökleşip, yayılmasına hizmet etmiştir.

YORUMLAMA METİNLERİ

1. İLK FELSEFE DERGİLERİ

İnsanları sırf hayvanî bir vahşet ve iptidailikten kurtararak bugünkü merteye-i tekâmüle yükselten, beden değil, dimağın faaliyeti olmuştur. Binaenaleyh, herşeyden evvel ve herşeyden ziyade "terbiye-i fikriyye" lâzımdır. (...) Muhitimizde ilmî ve fikrî bir cereyan açmak gayesiyle şu mecmuayı tesis etmek lüzumunu hissettik. (...) Mecmuaların vazifesi, muhitin gençlerinde ilme karşı, hakikate karşı, ilmî ve fikrî yeni cereyanlara karşı bir incizab, samimi bir alâka uyandırmak ve bunu besleyerek idame etmekten ibarettir.

Naci FIKRET, "Yeni Fikir'in Gayesi", *Yeni Fikir*

2. İLK CEMİYETLER

Felsefe ile meşgul olanlar arasında manevî bir dayanışma, sürekli bir ilgi bağı meydana getirmek ve bu bilgi dalında memleket için yararlı incelemelerle yayınlar yapılmasına hizmet etmek üzere bilimsel bir cemiyet kurulmuştur. Merkezi İstanbul'da, "Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası İdarehanesi"dir. Adı, Türk Felsefe Cemiyeti'dir.

Felsefe Cemiyeti'nin Tüzüğü, 1. madde

Tanzimattan beri geçirdiğimiz yenileşme hareketlerine felsefe gözü ile baktığımızda bunların birer çağdaşlaşma çabası olduğu görülecektir. Bu çabalar askerlik, tıp, mühendislik alanlarındaki hareketlerle başlamış, (...) daha sonraki çalışmalar yenileşmenin, çağdaşlaşmanın teorisine, felsefesine yönelmiştir. Bu hareketlerin düzenli bir de-

ğerlendirmesini ilk olarak Ziya Gökalp'in yaptığı görülmektedir.

Önemli olan içine girdiğimiz yeni uygarlığın, yalnızca eylem ve hareketlerini, sözlerini ve zihniyetini değil, felsefesini de benimsemektir. Öyle bir zamanda yaşıyoruz ki, sadece öğretmen, sadece doktor, sadece mühendis olmak yetmiyor. Aydınlarımız meslek uzmanlıklarının dışında ortak felsefi düşüncelere de sahip olmalıdır. Felsefe Cemiyeti işte bu ihtiyacı karşılamak için kurulmuştur.

Bu cemiyette ne yapacağız?

Kişiliğimizin çeşitli yönleri vardır. Kişiliğimizi yalnız uzmanlık alanımıza hapsederek, bu duruma kısa bir süre dayanabiliriz. Ufkunu uzmanlığın daralttığı bugünkü insan, kişiliğinin bütünlüğünü ancak felsefe kültürü ile sağlayabilir. Bu nedenle Felsefe Cemiyeti'nde yapılacak ilk iş, felsefi kültüre önem vermek olmalıdır. Bilim dalları komşu kapıları gibidir ve birbirlerine ihtiyaçları vardır. Felsefe Cemiyeti bu kapıları açık tutarak, buluşma ve konuşma kolaylığı sağlayacaktır. (...) Bu tür cemiyetler sürekli olabilir, bilim hayatımız ve bilim sevgimiz, bugüne oranla çok daha iyi bir içtenlik ve bilinç kazanacak, yapılan yayınlarda uyum ve birlik görülecektir.

Felsefe Cemiyeti'ne elbirliği ile sarılmamız, buradaki çalışmaları alışkanlık hâline getirmemiz gerekiyor.

M. Şekip Tunç, *Felsefe Cemiyeti'nin 1932 yılında ikinci kez yaptığı açılış konuşması.*



■ Prof. Dr.
Nusret Hızır



■ Prof. Dr. Nermi Uygur

■ Hans
Reichenbach

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

Düşünce akımları

1. Aydınlanmacılık

n 1. Tanımı ve tarihsel belirlenimleri

"Aydınlanma Çağı" terimini Batı Avrupa'nın tarihinde 18. yüzyılın hemen başından Fransız Devrimi'ne kadarki dönem için kullanırız. İngiltere'de bu dönem için "Age of reason", yani "Akıl Çağı" da denilmiştir. Ayrıca, daha çok edebiyat tarihinin bu yıllara rastlayan evresini anlatmak üzere, "Neo-klasik Çağ" da denilmiştir. Bu yazıda görüleceği gibi, bütün bu terimler arasında hem tarihi, hem de mantıki bağlantılar vardır.

Söz konusu dönemi belirtmek için İngilizce'de "Age of Enlightenment", Fransızca'da "Siècle des Lumières", Almanca'da ise "Aufklärung" terimleri kullanılır. Bunlar hepsi aynı anlama gelen terimlerdir.

18. yüzyılın başında yaşayan insanların kendi çağlarını böyle sıfatlarla anmaları 16. ve 17. yüzyıllarda, özellikle de düşünce tarihinde olan olayları yorumlama ve değerlendirmenin bir sonucudur. İtalya'dan Avrupa'ya yayılan Rönesans ile Kuzey'den çıkan ve daha çok kuzeyde kalan Protestan Reform hareketleri, 16. yüzyılın ilk yarısının sonlarına kadar, Avrupa'nın entelektüel ikliminde pek çok şey değiştirmişti. Bu değişimle "akıl" kavramı çok önemli bir rol oynuyordu. Çünkü tartışmanın büyük kısmı onun üstünden yürüyordu. İslam düşünce dünyasında İbni Sina (980-1037), Gazali (1058-1111) ve İbni Rüşt (1126-98) birbirleriyle çağdaş olmadıkları halde, aralarında önemli bir tartışma geçmiş, Gazali, İbni Sina'yı eleştirmiş, İbni Rüşt de onun bu eleştirisini eleştirmişti. Çok kısa bir özetle, konu şudur: Gazali, İbni Sina'nın insan aklına fazla güvendiğini, oysa aklın yanıltıcı olabileceğini söyler. Doğruyu bulmanın bir akıl işinden çok, bir iman sorunu olduğunu ve doğru bilginin insana ancak vahiy yoluyla geldiğini savunur. İbni Rüşt de buna karşı aklın savunmasına girer: Akıl Allah'ın bize bir ihsanıdır ve aklımızı kullanarak onun yarattığı eserleri daha iyi anlayabiliriz.

Akıl kavramının merkezi rolü

Bu tartışma, İbni Rüşt'ün yaşadığı 12. yüzyıldan sonra bütün Batı Avrupa ülkelerinde canlılığını korudu. Son halkası Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere, büyük Müslüman devletlerde devlet otoritesi bu tartışmada Gazali'nin tavrını benimsemeyi tercih etti. Batı'da bu şekilde bir siyasi iktidar tekeli bulunmadığı için, konuya o nitelikte bir otoritenin müdahale etmesi sözkonusu değildi. Katolik Kilisesi ve Papa, doğal olarak, Gazali ile aynı kategoride ele alınması gereken bir tavır takındılar. Ama Vatikan'ın da yetki alanı, özellikle Protestan hareketinden sonra, sınırlı kalıyordu. Vatikan'ın Galileo Galilei karşısında takındığı tavır, imkan bulunduğu, aykırı sayılan düşünce biçimlerini gereğinde şiddet kullanarak bastırmaya hazır olduğunu gösteriyor. Ama Kilise, Galilei'nin yarattığı ortamda Kopernik'i dindışı ilan ediyordu, oysa Kopernik bu olaydan (1616) yaklaşık yetmiş yıl önce kitabını yayımlamış ve ölmüş, ondan sonra Brahe (1546-1601) ve Kepler (1571-1630) de Kilise'nin "tek doğru" ilan ettiği Ptolemaios sistemini çürütmüşlerdi. Belli ki Kilise'nin

Doğu'da ve Batı'da akıl-iman tartışmaları

gücü bütün bunlarla mücadele etmeye yetmiyordu. Aynı şekilde, sıfatı "İmparator" olduğu halde, V. Karl, Alman topraklarında Protestanlığın çıkmasını ve yayılmasını önleyememişti. Avusturya, İspanya gibi güçlü merkezi devletlerin bulunduğu ülkelerde siyasi iktidar eleştirel düşünceyi sıkı bir denetim altında tutabiliyordu, ama örneğin Hollanda gibi pek çok bakımdan liberalleşmiş bir ülkede Fransız Descartes (1596-1650) veya Yahudi Spinoza (1632-77) belirli bir özgürlük ortamında yazıp çizebiliyorlardı.

17. yüzyıl ortasında İngiltere bir iç savaş yaşadıktan sonra, zaten çoğu Avrupa ülkesine oranla daha güçlenmiş olan demokratik kurumlarını geliştirdi. Hollanda da aynı dönemde demokratik modelini oluşturuyordu. Fransa onların tersine, güçlü merkezi monarşinin en güçlü örneği olmakla birlikte, XIV. Louis'nin saltanatı boyunca (1660-1715), bilinen dünyanın düşünsel ve kültürel birikiminin ülkede yayılmasına özen gösterilmişti. 18. yüzyıl boyunca sık rastlanan "aydın despot" tipinden hükümdarlar için XIV. Louis'nin bir prototip olduğu söylenebilir. Ama bu tipin en yetkin örneği herhalde Prusya Kralı II. Friedrich'tir. ("Büyük" sıfatıyla tarihe geçmiştir). Onun zamanında (1712-1786) Prusya her anlamda gelişip büyüyerek Avrupa'nın en güçlü ülkeleri arasına girdi. Rusya'da ("Büyük" veya "Deli") Petro'nun (1672-1725) ve II. Yekaterina'nın (1729-96), Avustralya'da Maria Theresia (1717-80) ve özellikle oğlu II. Joseph'in (1741-1790) çok farklı kişiliklerine rağmen "aydın despot" nitelemesine uyan krallar ve kraliçeler olduklarını görürüz.

12. yy Rönesansı

Ama "Aydınlanma" olarak andığımız bu dönemin özelliklerini yalnız bu krallar temsil etmiyordu. Yukarıda değinildiği gibi, Rönesans'tan ya da Reform'dan başlayarak, insan aklının özgürleşmesinde emeği geçmiş bütün sanatçı ve düşünürler böyle bir dönemin oluşmasına katkıda bulunmuştu. Gene de Aydınlanma'nın olgunlaşmasına doğrudan emeği geçenler arasında, herkesten çok, Descartes, Locke ve Newton'ı anmamak olmaz.

Ansiklopedistler

18. yüzyılın "Aydınlanma Kahramanları" arasında, Fransız düşünürleri ön planda gelirler. Bu bağlamda ilkin "Ansiklopedistler'i sayabiliriz. Diderot ve d'Alembert'in başını çektiği Ansiklopedi'nin yayımlanması (1751-1765), birçok baskı ve sansüre rağmen devam etti. Sonuçta, Batı'daki bilgi birikimini oldukça tutarlı bir bakış açısına göre sınıflandıran ve dolayısıyla bir "**dünya görüşü**" kazandıran önemli bir eser oldu. Aynı şekilde **Montesquieu** (1689-1755), **Voltaire** (1694-1778) ve **Rousseau** (1712-1778), Aydınlanma'nın farklı olsa da akla verilen önemde birleşen çeşitli yaklaşımlarını geliştiren, bu bakımdan, Batı'nın 19. yüzyılını biçimlendirecek olan Fransız Devrimi'ne doğrudan, Sanayi Devrimi'neyse dolaylı katkıda bulunan etkili düşünürler oldular. Almanya'da Kant'ı da Aydınlanma'nın önemli filozofları arasında saymak gerekir. Saydığımız bu aydınlarla krallar arasında çeşitli kişisel tanışıklık ilişkileri de vardı. Elbette istisnaları olacak bir genelleme çerçevesinde denebilir ki, Batı ve dünya tarihinde, siyasi yönetimlerin aydınların entelektüel üretiminden en çok etkilendiği dönem Aydınlanma dönemidir. Parlak düşünürler de, akıllı yöneticiler de, her çağda vardı; ama ikisi arasındaki yakın ilişki bu döneme özgüdür. Aslında bu durum, yalnız bu iki "uç nokta" arasındaki bir "uyumluluk" ilişkisinden ibaret değildir. Çağ, adına uygun bir biçimde, "Aydınlanma'yı topluma yayıyordu. Ansiklopedi'den söz edildi. Ama bu, her türlü yayın açısından müthiş bir patlamanın gerçekleştiği, günlük basının ilk ciddi örneklerinin yanısıra her türlü süreli yayının fışkırdığı, dolayısıyla ilk olarak modern anlamda "kamuoyu"nun biçimlendiği bir dönemdi. Bu yeni güçler, Fransız Devrimi'nde görüldüğü gibi, direnen siyasi rejimleri de sonunda yıkabilecek kadar etkili olabildiler. Eğitimi çok daha geniş çapta topluma yayarak, aydınlanmanın da

Montesquieu,
Voltaire ve Rousseau

kapsamını genişletmek, aslında 19. yüzyılın ikinci yarısının büyük başarısıdır. Ama Aydınlanma Çağı'nda bu yönde alınan mesafenin bir benzeri, o zamana kadarki dünyada görülmemiştir.

2. Aydınlanmanın özellikleri ve sınırları

Aydınlanma, insanlık için, pek çok bakımdan önemli bir başarıdır. Ama her tarihi olgu gibi onun da olumlunun yanında olumsuz denebilecek özellikleri vardır. Aydınlanma'nın en önemli özelliklerinden biri, iyimserliğidir. 18. yüzyıl Avrupa'sında insanlar, akıl sayesinde bütün sırları (doğanın ve tarihin) çözdüklerine biraz fazlaca inandılar. Bunun, duyguyu küçümsemek gibi, tarihin bazı dönemlerini ("ortaçağ" deyimi bunun en iyi örneğidir: "**Orta**", çünkü gene aklın oldukça egemen olduğu "antik çağ" ile tamamen egemen olduğu "şimdiki çağ"ın ortasında, "karanlık" bir çağ) küçümsemek gibi bazı sonuçları oldu. Doğayla yasaları ile aklın kurallarının fazlaca özdeşleştirilmesi, Aydınlanma akılcılığından farklı bir dünya bilgisi ve anlayışı sunan güzel sanatlar için teşvik edici bir ortam yaratmadı. 18. yüzyılın çeşitli bahçe düzenlemelerinde de gördüğümüz gibi, akılcılığın bu çeşidi, doğaya da, aslında orada o şekilde bulunmayan bir "geometri" yamamıştır. Ama en önemlisi, Aydınlanma'nın ulaştığı bu "akılcılığın", insan zihninin işleyişinin tamamı olduğuna ya da olabileceğine dair gittikçe güçlenen inançtır. Başka bir söyleyişle, Aydınlanma düşünürleri, zihinde aklın yanında bir akıldışı, bilincin yanında bir bilinçdışı olduğunu göremediler (bunu görmek gelecek yüzyılın sonunda Freud'a düşecekti). Bu şüphesiz, insan zihninin eksik bir kavranışıdır. 18. yüzyıl Aydınlanma anlayışı için, daha sonraki tarihin büyük bir kısmı herhalde açıklanamaz kalırdı, çünkü insanların bütün bu süre içinde yaptıklarını Aydınlanma'nın tanımlandığı "akıl"a uydurmak mümkün olamazdı. Dolayısıyla, Rousseau veya Voltaire gibi, Aydınlanma Çağı'nın büyük düşünürleri, "akıldışı"nın varlığını sezse de, genel görüş, "insan aklı" denen şeyin bu derece "akli" olmadığını kavrayamadı.

Akılcılık

Aydınlanma akılcılığı, 19. yüzyılın entelektüel tarihinde "akıl" ve "duygu" arasında bir bölünmenin ortaya çıkmasına yol açtı. Tarihte her akım, kendine tepkileri de üretir. Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ile sona eren 18. yüzyıl, yepyeni bir dünyanın çok çeşitli öğelerini de hazırlamıştı. Yüzyıl başında, Aydınlanma'nın temsil ettiği akılcılığa karşı tepkiler, ilkin Romantizm akımı içinde eklemlendi ve dile geldiler. Pek çok tepkisel entelektüel akım gibi romantizm de kendi düşünsel gövdesini, akılcılığın öne sürdüğü değerlerin tersine çevrilmesiyle oluşturdu. Akılcılık öncelikle kentlerde oluşmuştu ve kentin damgasını taşıyordu: Romantikler hemen kentin yapaylığından doğanın sıcaklığına kaçtılar; Akılcılık ortaçağı küçümsemişti, Romantikler bu dönemi hemen yücelttiler; akla karşı, kırdan bulduklarına inandıkları işlenmemiş, ham insan duygularına ve ahlakına bağlandılar. İki akım da "doğa" kavramını değerler listesinin en başına koyuyordu, ama "doğa"dan anladıkları şey birbirinin tam karşıtıydı.

*Aydınlanmacılık
karşısında romantikler*

19. yüzyıl başının Batı Avrupa koşulları, insan duyarlılığında böyle bir ayrışmayı zorunlu kılıyordu. Ama bugün bütün dünyada, bu ayrışmanın tamamen aşıldığı, geçersiz bir hale geldiğini söylemek mümkün değildir. Günümüzün pek çok tartışması, başta "modernizm-postmodernizm" çekişmesi olmak üzere, iki yüz yıl öncesinin çelişkilerini, biraz değiştirilmiş kıyafetlerde de olsa, hala tekrar ediyor.

Sanayi Devrimi, Aydınlanma'nın "spekülatif", yani görece soyut ve düşünsel olan akılcılığın emrine yeni keşfedilen buhar enerjisini (sonra tabii elektriği ve onu izleyenleri) ve

*Sanayi devrimi
ve aydınlanma*

rerek, onu "uygulamalı akılcılık" haline getirdi. 18. yüzyılın, "artık aklımızı kullanarak çok iyi bir dünya kurabiliriz" inancından yola çıkan akılcılığı, böylece, dünyayı hızla dönüştürecek güce kavuştu ve harekete geçmekte hiç gecikmedi. Bütün Batı Avrupa ülkelerinde sanayileşme, makinalaşma, kentleşme baş döndürücü bir hızla yayıldı. Demiryolları şebekeleri dünyayı sarmaya başladı. Madeni buharlı gemiler karadaki devrimi denizlere taşıdı. Bu gelişmelerin kamçılacağı bilim örgütlendi, kurumlaştı ve sonuç olarak "Teknoloji" dünyanın yeni efendisi haline geldi. Bu bileşik kelimenin kökeninde, çok farklı bir anlamda kullanılmış olan (bir "hüner" veya "zenaat") Yunanca "teknik" (tekne) kavramı yatar; ama "teknoloji" kavramının oluşması 1860'ların ürünüdür; bundan türeyen "teknokrat" kavramı da ilkin 1919'da kullanılmıştır.

Bu gelişme, 18. yüzyıl ve Aydınlanma düşüncesi ile 19. yüzyılın örneğin Faydacılık ("Utilitarianizm", "Pragmatizm") gibi akımları arasında ilginç bir ilişki üretiyor. İki öbekte yer alanların **özdeş** olduğunu söylemek doğru değil; ama aralarında bir akrabalık ilişkisi olduğu da yadsınamaz. Denebilir ki Sanayi Devrimi'nin bir yandan ürettiği, bir yandan da kendine çektiği düşünce tarzı, Aydınlanma'nın büyük filozoflarının düşüncelerinin, "akılcı" yanı ağır basan kısmına uygundur ve ondan beslenmektedir. Ama Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin, "soylu vahşi"den "İmperatif Kategori"ye, bu tür bir akılcılığın kuru formülasyonlarına sığdıramayacak uzantıları, Romantik Tepki tarafından sahiplenilmiştir. Bu çerçevede bakıldığında Aydınlanma'nın kendisini izleyen dönemin iki büyük düşüncesinin de doğduğu kaynak olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, Aydınlanma'nın asıl belirleyici ve başat öğelerinin daha çok 19. yüzyıl "teknolojist" eğilimlerine kanalize olduğu da doğrudur.

İlerleme ve sekülerizm

Aydınlanma sonuçta **modernizm** kutbunda yer alır. "**İlerleme**" kavramına önem ve değer verir; tarihi bir "tekrar" değil, bir "ilerleme süreci" olarak kavrar. Akılcı olduğu için "**sekülerist**"tir; dolayısıyla toplumsal-siyasi ilişkilerin insan aklının uygun gördüğü ilke ve kurallara göre düzenlenmesinden yanadır. Akla verdiği bu önem nedeniyle, bir yandan çağımızın "pozitivizm" veya "teknokratizm" gibi, toplumun, toplum yasalarını iyi bilen uzmanlarca yönetilmesi gibi hedefleri olan anlayışlarına açık olmakla birlikte, gövdesinin büyük kısmının, bunun tam tersine asgari ölçüde müdahaleci olan **liberalizm** tarafında bulunduğu söylenebilir. Aydınlanma bütün bu özellikleri itibarıyla, modern anlamıyla **toplumun** (Almanca: gesellschaft) hem ürünü hem üreticisi olarak düşünülebilir. Kendini Aydınlamaya karşı biçimlendiren Romantizm de bu nedenle karşıt uçtaki **topluluğa** (cemaat, Almanca: gemeinschaft) yakınlık duymuştu.

Söz konusu gelişmelerin erken bir tepkisi, edebiyatta, Mary Shelley'nin yazdığı **Frankenstein** oldu (1818). İngiltere'de etkili Aydınlanma düşünürlerinden Godwin'in kızı ve Romantik şair Shelley'nin karısı olarak zaten simgesel bakımdan ilginç bir noktada duran Mary Shelley'nin bir oyunla başlayan bir süreçte yazdığı bu romanın, o zamandan bu zamana bu kadar filme konu olması ve bu derece popüler hale gelmesi, "Aydınlanma/Romantizm" kutuplaşmasını oluşturan sorunların insanlığın hayal gücünü hala şiddetle meşgul ettiğini gösterir. İnsanoğlunun kibire (veya Yunanca "hybris") kapılarak Tanrı veya tanrılara özgü işleri yapmaya kalkışması ve bu küstahlığın sonucunda çarpıldığı ceza çok eski zamanlardan beri edebiyatın ve sanatın sık sık tekrarlanan bir konusu olmuştur. Yunan edebiyatında Prometheus ya da **Tevrat**'ta Babil Kulesi hikayesi ve hatta cennetten kovuluş, Ortaçağ sonunda ortaya çıkıp sonra Goethe'nin eline geçen Faust hikayesi bu te-

manın çeşitli türlerini oluşturur. Mary Shelley'in Dr. Frankenstein'ı da "hayat yaratma"ya kalkışacak ölçüde yoldan sapmış bir bilim küstahlığının örneğidir ki yüzyılımızın ciddi veya popüler sanatında bu temel tema (özellikle "katastrof" filmlerinde) çok çeşitli biçimlerde işlenmiştir. 19. yüzyıl sonunda (1886)R. L. Stevenson'ın yazdığı Dr. Jekyll/Mr. Hyde hikayesini ise, Aydınlanma'nın "göremediği", insanın akıldışı ve karanlık yanının simgesel anlatımı olarak kabul edebiliriz.

Sayılan bu tepkisel örneklerin, Aydınlanma'nın kendisinden çok, bu düşüncenin geçen zaman içinde değişime uğrayan bazı sivri yanlarını hedef aldığını söyleyebiliriz. Nükleer dehşetten çevrenin tahribatına, bugünün insanlığında derinden korku uyandıran çeşitli "teknolojik tehditler"in, Aydınlanma'nın kendisinin değil, aslında gene Aydınlanma'nın bazı temel değerlerine sırt çeviren yanlış düzenlemelerin ürünü olduğu açıktır. Ama bu terimlerin gerisinde, bu eski mücadeleler hala sürdüğü için, akılcılık ile aklın kötüye kullanılmasını birbirinden ayırmak, ikincinin olumsuz sonuçlarıyla mücadele ederken birincinin olumlu değerlerini feda etmemek gerekiyor. Çeşitli bağlamlarda, bunu bu ayırt etme işlemini yapmak kolay olmamıştır; hala da kolay değil.

*Aydınlanmanın
tartışılan sonuçları*

Batı'nın Sanayi Devrimi'nin kazandırdığı maddi imkanları kullanarak geri kalan bütün dünya üzerinde kurduğu hegemonya, Batı'nın manevi mirasını da her yere taşıdı. Bu süreç, birçok yerde, bir **kolonileştirme** işleminin sonucu olarak yerli kültüre aşılandı; ama birçok yerde de, Batı'da görülen avantajlara kendileri de sahip olmak isteyen çeşitli yerli/ulusal aydın çevreler, gönüllü bir **"batılılaşma"** çabasına girerek, bu mirası kendi kültürlerine katmaya çalıştılar. Dünyada, "batılılaşma" denen bu girişimi başlatan ilk iki ülkenin, Batı'ya hem coğrafi, hem de kültürel bakımdan "en yakın komşu" sayılacak Rus ve Osmanlı İmparatorlukları olduğu söylenebilir ve Batı Aydınlanması'nın Avrupa'ya yayıldığı yıllarda, yani 18. yüzyılın ilk çeyreğinde, bu süreç bu iki ülkede başlamıştı. Bir yüzyıl sonra bu çaba artık bütün dünyanın katıldığı, paylaştığı, tanıdığı bir genel olgu haline geldi. Bugün çeşitli nedenlerle bunu "batılılaşma"dan çok "modernleşme" terimiyle anmayı tercih ediyoruz. Ancak, bu çabanın dünya çapında yaygınlaşmasının, aynı zamanda bunun "nasıl yapılması" gerektiği konusunda farklı görüş ve metodolojilerin oluşmasına yol açması da kaçınılmazdı.

19. yüzyılda Batı'da türeyen ve dünyaya yayılan teknolojinin sırrına herkes sahip olmak istiyordu. Ama bu teknolojinin, çok genel olarak "Batı düşüncesi" diyebileceğimiz birikimin ürünü olduğu, ayrıca herhangi bir yerde başarılı bir şekilde yerleşmesi ve uygulanabilmesi için o "yer"in "Batı hayat tarzı"na belirli bir uyum göstermesi gerektiği kısa zamanda anlaşıldı. Bu, şöyle ya da böyle, şu kadar ya da bu kadar, ama sonuçta mutlaka, "yabancı" bir kültürü benimsemeyi gündeme getiriyordu. Teknolojiyi isteyenler, kültürü almaya ne kadar hazırды? Her ülkenin bu soruya cevabı görece farklı oldu ve kendi koşulları içinde belirlendi.

3. Aydınlanma ve Osmanlı

İlk Batılılaşan birkaç ülkeden biri olmakla birlikte, Türkiye (yani Osmanlı devleti) için yabancı bir kültüre kapı açmak kolay olmadı. Bir imparatorluk için bunun kolay olmaması anlaşılır bir şeydir, çünkü böyle bir yapıya ulaşmak bir başarı demektir ve söz konusu toplum o başarıyla özdeşleştirdiği özelliklerinden vazgeçmeyi normal olarak istemez. Bunun yanı sıra, böyle gelişkin bir toplumsal yapı, karmaşık ve yerleşik bir örgütlenme de-

mektir ve böyle yapıların -ve bu yapılara yön veren seçkilerin- büyük değiştirici süreçlere kolayca ayak uydurmasını beklemek gerçekçi olmaz.

Osmanlı seçkinleri de, şimdi "Lale Devri" adıyla andığımız dönemden bu yana, batılılaşmanın, Batı'dan bazı kurumları "ithal etme"nin kaçınılmazlığını kabul ederken, bir taraftan, kendi kimliklerinin parçası olarak tanıdıkları özellikleri de kaybetmemek için özen gösterdiler. Kaybedilmemesi gereken değerlerin başında, doğal olarak, din geliyordu.

"Batılılaşma/kimliğini Koruma" arasındaki bu diyalektiğin ilginç niteliği, belki her şeyden önce yeni terminolojide kendini belli eder. Batı dillerindeki karşılıklarını gördüğümüz "Aydınlanma" kavramının Osmanlıca'daki karşılığı **"tenvirat"**tı. Bundan bugün "aydın" kelimesiyle karşıladığımız **"münevver"** kavramı türemiştir. Ancak, Batı'da bütün çağrışımlarıyla "sekülerist" olan bu kavram, Osmanlıca'da "nur" kökünden türetiliyordu ve "nur", genellikle "kutsal ışık" demektir. Dolayısıyla, daha bu düzeyde, "sekülerizm" batılılaşma programının bir parçası veya batılılaşan bireyin bir özelliği olmaktan çıkarılıyordu. Said-i Nursi'nin batılılaşmaya karşı çıkan hareketine "nur" sıfatını uygun bulması da bu durumun bir parçasıdır.

II. Mahmud'un saltanatından itibaren ve bu çerçevede Batı Aydınlanması'nın hem bilgi olarak öğrenilip hem de değer olarak benimsenmesi devletin bundan böyle ciddi bir şekilde değiştirmeyeceği bir program, bir politika haline geldi. Ancak, buradaki bu netliğe rağmen, "kimlik koruma" ihtiyacı politikanın kendisini hep bulanıklaştırdı. Daha sonraki dönemlerde, daha radikal batılılaşmacı çevrelerin "Tanzimat kafası" gibi deyimlerle küçümsedikleri bu "uzlaşmacı" anlayıştır. Şüphesiz, kültürel bir değişimin ne kadar hızlı, radikal, toptan, uzlaşmasız yapılması gerektiği sorusu da hazır bir cevabı olan bir soru değildir. Hızlı değişimin zaman kazandıracığı düşünülür, ama etkileri kolay giderilemeyecek travmalar yaratması mümkündür. İlmli değişim daha rahat alışma ve sindirmeyi sağlayacağı için tercih edilebilir ama o da gerçek anlamda bir değişim yaratmakta yetersiz kalabilir. Sonuçta bunlar karmaşık, pek çok farklı öğeleri olan programlardır ve önemli olan durum, hedefler ve yürürlüğe sokulan araçlar arasında sağlıklı bir uyum kurabilmektir.

*Tanzimat
aydınlanması,
Mecelle*

Osmanlı (Tanzimat) Aydınlanması'nın tipik örneklerinden biri Ahmet Cevdet Paşa'nın yıllarca çalışarak hazırladığı **Mecelle** oldu. Hukukun bir bakıma en eski dalı olan özel hukukun, Napoleon'dan beri medeni kanun adıyla anılan düzenlemesinin İslam hukukunun başlıca ilkeleriyle birbirine uydurulmasını amaçlayan **Mecelle**, bu özelliğiyle şüphesiz bir "uzlaşma"yı yansıtır. Ancak daha sonra onun yerini, İsviçre'den tercüme edilerek alınan Türk Medeni Kanunu almıştır. Ayrıca, İsviçre medeni kanununun o tarih için Avrupa'nın en muhafazakar medeni kanunu olduğu söylenebilir.

19. yüzyılla birlikte, Batı Aydınlanması, dünyaya, Fransız Devrimi'nin birikimini de kucaklamış olarak yayılıyordu. Devrim, Aydınlanma düşüncesine, daha önce de orada olan, ama Devrim'e kadar çok fazla olgunlaşmamış yeni vurgular getirmişti. Bunların başında bir tür milliyetçilik geliyordu. Burada **"millet"**ten anlaşılan, aslında, Ortaçağ zulmünden, istibdattan, hurafe ve düşünsel baskıdan kurtulması gereken **"halk"**tı. Devrim, Aydınlanma'nın "sekülerist" kararlılığını da bilemişti. Aydınlanma'nın daha erken dönemlerinin entelektüel dini "deizm", Devrim'in "Yüce varlık"ı haline gelerek militanlaşmıştı. Devrim ve sonraki etkileri, ayrıca, hala Katolik dünyada kalan toplumların yönetimlerini de "daha milli" bir Kilise gereğine ikna edecekti.

Aydınlanma'nın bu yönleri, Osmanlı toplumuna önce ulusal bağımsızlık programlarını çizmeye çalışan Balkan milletleri, onların arasında da ilkin Yunan milliyetçiliği yoluyla girmiş ve yüzyılın birinci çeyreğinde başlayan bağımsızlık mücadelesi ikinci çeyreğin ilk yıllarında başarıyla sonuçlanmıştı. Aynı yıllarda, uzak bir kıtada, Güney Amerika'da da Simon Bolivar, ilginç bir bağımsızlık mücadelesine girmiş ve o da kendini "anavatan" gibi görmekte ısrar eden İspanya'ya karşı bu mücadeleyi kazanmıştı. Yunanistan örneği, Osmanlı İmparatorluğu'nda öteki Balkan milletleri, Bulgarlar, Sırpalar için bir model oldu. Aynı zamanda Avusturya İmparatorluğu da, başta Macarlar olmak üzere, kendi hegemonyasındaki milletlerin bağımsızlık talepleriyle karşılaştı. Yüzyılın son çeyreğine girerken Almanya ve İtalya ilk olarak milli devletlerini kuruyorlardı. "Milli bağımsızlık savaşı" diye bir şey olduğunu, Rusya'da da, duymayan artık kalmamıştı. Bütün bu muazzam coğrafi alanlarda, bölgelerde, genç ve enerjik milliyetçi hareketler, öncelikle Aydınlanma değerleriyle serpilip geliştiler. Gerçi bu hareketlerde Romantik ideolojiden de önemli katkılar olduğu doğrudur. Romantik başkaldırı ruhu, kır ve kırsal halk sevgisi, folklor düşkünlüğü, (Chopin ve Smetana'dan Borodin ve Grieg'e bütün "ulusal musikiler") 19. yüzyıl demokratik milliyetçiliğinin olmazsa olmaz öğeleri arasındaydı. Ama bütün bu devrimcilerde önde gelen, başat tavırlar, Aydınlanma'dan Fransız Devrimi'ne geçmiş tavırlardan kaynaklanıyordu. Burada "sekülerizm" gene önemli bir ayırım noktası meydana getirmekteydi. Öncü devrimciler, her yerde ve kural olarak, seküleristti; ama ayağa kaldırma-ları gereken kitleler, öncelikle dini değerleri için ayağa kalkmaya razı oluyorlardı. 1820'de Türkler'e karşı seferber edilen Yunan köylüleri de, 1920'de işgalci Yunan ordusuna karşı seferber edilen Türk köylüleri de, aslında din için çarpıştılar.

4. Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti

20. yüzyıl başında Türkiye'de Aydınlanma, milletleşme sürecinin bir parçası haline gelmişti. Cumhuriyet'e geçiş, böyle bir ideolojiyle gerçekleşti. Batı Aydınlanması'nın -ve onun eyleme dökülmüş biçimi gibi olan çeşitli devrimlerin- birçok özellikleri bir şekilde Türkiye örneğinde de görülür. Birçok Balkan ülkesi bağımsızlık ilanında, herhangi bir gerçek geleneği olmayan (dolayısıyla Alman prensleriyle yürüyen) monarşiler kurarken **Türkiye monarşiden cumhuriyete geçti**. Türkiye bu geçişi, devrim özellikleri taşıyan uzun süreli bir iç ve dış savaş sonucunda gerçekleştirdi. Aydınlanma'nın "seküralist" değerleri kurulan bu cumhuriyetin önemli bir özelliğini meydana getiriyordu. Zaten tarihe karışan saltanat-hilafet ikilisinin kendisi bir "teokrasi" modeliydi. Böyle ciddi dini bağlantıları olan bir hanedan rejiminin ortadan kalkmasıyla açılan yolda, batılılaşma ya da modernleşmeyi, Tanzimat seçkinlerinin yaptığı gibi "yarım ağız" bir yöntemle yürütmenin kurumsal bir nedeni kalmamış oldu. Cumhuriyet rejimi büyük bir enerjiyle bu doğrultuda reformlar yapmaya girişti.

Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin Aydınlanma düşünce ve ilkelerini yeniden inşa edilmeye çalışılan toplumun temel taşları haline getirme çabası, Avrupa dışında kalan birçok toplumun modernizasyon girişiminde karşılaştığı sorunlar ve güçlüklerle karşılaştı. Bu sorunların başında, Aydınlanma değerlerini benimseyen seçkinlerin sayıca azlığı gelir. Büyük çoğunluğun uzun zamandır benimsediği ve değişmesini düşünmediği gelenekleri vardır. Ve batılılaşmış seçkinler ile bu geleneksel tarz arasında hayli büyük bir mesafe bulunmaktadır.

Cumhuriyet ve sekülerist değerler

Bu nesnel durum bazı yeni sorunlara yol açabilir. Örneğin, söz konusu seçkinler, hedeflere bir an önce varılması için sabırsızlanarak toplumu fazla zorlayabilir ve böylece bir takım patlamalara yol açabilirler. Bundan kaçınabildikleri bazı durumlarda, hukuki-yasal mevzuatı dönüşümün lokomotifleri gibi kullanma yoluna gidebilir, böylece resmi ve gerçek düzeyler arasında bir kopukluğa meydan verebilirler. Her iki durum da, devletin toplum için erişilmez ve baskın bir konuma gelmesine yol açabilir. Bir toplumda bu anlatılanların çeşitli karışimleri da olabilir -nitekim Türkiye’de olmuştur-.

Cumhuriyet seçkinleri

Önemli sorunlardan biri de, dönüşümü gerçekleştirme kararını vermiş olan seçkinlerin de değiştirmeyi amaçladıkları toplumun ürünü olarak, kendi yapmak istedikleri şeye uyamamalarıdır. Bu, daha da ciddi bir sorun yaratabilir. Osmanlı toplumunun aydınları ve seçkinleri, bütün yüce değerleri devletle, devleti de padişah olan kişiyle özdeşleştirme-ye yüzyıllar içinde alışmışlardı. Cumhuriyet seçkinleri, bilinçlilik düzeyinde "sekülerizasyon"dan yana insanlardı. Ama geleneksel "otorite", "kutsallık" gibi kavramları zihinlerinde ne ölçüde aştıkları, cevabı çok net olmayan bir sorudur. Padişah, Halife gibi geleneksel kutsallıkları bertaraf ederken, onların yerine yeni dogmalar, yeni kutsallıklar, yeni tartışılmaz değerler koymaları beklenmeyecek bir şey değildir ve birçok yerde örnekleri görülmüştür. Marksist teori ile "lider kültü" (lider tapınmacılığı) bir araya getirilemez şeyler olduğu halde, yirminci yüzyılın bütün komünist rejimlerinde, pratikte bunun aşırı örnekleri yaşanmıştır. Ama modernizasyon sürecine komünist yöntemlerle katılmayan ülkelerde de bu durumlar yaşandığına göre, bunun çeşitli "geçiş toplumları"na özgü bir fenomen olduğu söylenebilir.

Aydınlanma ile dogma yanyana barınamayacak iki şeydir. Ancak geleneksel toplumda, dogmatizmin yaslanabileceği temeller, doğal olarak, Aydınlanma’nın bulabileceği temellerden çok daha fazladır. Dolayısıyla, bu modernizasyon örneklerinde, bir dogmalar dizisini terk edip, Aydınlanma’ya varamadan bir başka dogmalar dizisinde son bulmuş girişimlere sık sık rastlarız. Düşüncelerin tartışılmayıp, eleştirilmeyip, ak ve kara misali "doğrular" ve "yanlışlar" olarak ezberletildiği ve belletildiği eğitim sistemleri, bu tür başarısız Aydınlanma girişimlerinin temelini hazırlar.

*Özgür ve
eleştirel düşünce*

Türkiye’de Cumhuriyet’in daha ilk kurulduğu yıllarda, Aydınlanma değerleriyle uyumlu bir gelecek kurma girişimi, bu gibi güçlükler, uzak ve yakın tarihten ve özel koşullardan devralınan bu gibi sorunlarla karşı karşıyaydı. Ancak, daha sonraki genel gelişme çizgisi de, bu tür değerlerin yayılmasına veya köklenmesine elverişli olmayan yeni koşullar yaratmaktan geri durmadı. Çeşitli siyasi gerilim ve çalkantılar, sık sık "ara rejim"de "çözüm" arama hareketleri, Aydınlanma değerlerinin olmazsa olmaz koşulu olan **özgür ve eleştirel düşünce**’nin gereği gibi yerleşmesine engel çıkardı. Bütün bunların sonuçlarını bir araya getirerek değerlendirdiğimizde, Aydınlanma’nın Türkiye’nin entelektüel tarihinde önemli bir rol oynadığını, "entelektüel"lerin çoğunun kişisel tarihinde de önemli bir rol oynadığını, bu bakımdan ülkede bir yeri olmakla birlikte, bir bütün olarak bakıldığında, başlangıçtaki kurucuların istediği şekilde, yeni oluşacak toplumun "harcı" olmaktan uzak kaldığını söyleyebiliriz.

A N A F İ K İ R L E R

"Aydınlanma Çağı" terimi Batı Avrupa tarihinde 18. yüzyılın hemen başından Fransız Devrimi'ne kadar süren dönem için kullanılır. Fakat Rönesans'tan ya da Reform'dan başlayarak, insan aklının özgürleşmesinde emeği geçmiş bütün sanatçı ve düşünürler böyle bir dönemin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Gene de Aydınlanma'nın olgunlaşmasına doğrudan emeği geçenler arasında herkesten çok Descartes, Locke ve Newton'u anmak gerekir. 18. yüzyılın "Aydınlanma Kahramanları" arasında Fransız düşünürleri ön planda gelirler: Diderot ve d'Alembert'in aralarında yer aldığı ansiklopedistler, Montesquieu, Voltaire, Rousseau. Ayrıca Almanya'da Kant'ı Aydınlanma'nın başlıca filozofları arasında saymak gerekir.

Her tarihi olgu gibi, olumlu ve olumsuz denebilecek özellikleri içinde barındıran Aydınlanma'nın insanlık için pek çok bakımdan önemli bir başarı olduğu söylenebilir. Aydınlanma'nın en önemli özellikleri arasında akla duyulan güven ve iyimserlik yer almaktadır. 18. yüzyılın Avrupa'sında insanlar akıl sayesinde doğanın ve tarihin bütün sırlarını çözdüklerine biraz fazlaca inandılar. Bunun, duyguyu küçümsemek ya da Ortaçağ gibi tarihin bazı dönemlerini küçümsemek gibi bazı sonuçları da oldu. Aydınlanma akılcılığı 19. yüzyılın entelektüel tarihinde "akıl" ve "duygu" arasında bir bölünmenin ortaya çıkmasına yolaçtı.

Aydınlanma sonuçta **modernizm** kutbunda yer alır. "İlerleme" kavramına önem ve değeri verir; tarihi bir "tekrar" değil, bir "ilerleme süreci" olarak kavrar. Akılcı olduğu için "sekülerist"tir; toplumsal-siyasi ilişkilerin insan aklının uygun gördüğü ilke ve kurallara göre düzenlenmesinden yanadır. 20. yüzyılın başında Türkiye'de Aydınlanma, milletleşme sürecinin bir parçası haline gelmişti. Cumhuriyet'e geçiş böyle bir ideoloji ile gerçekleşti.

YORUMLAMA METİNLERİ

Dünyada ve Dünya Milletleri Arasında

Şimdiye kadar bahsettiğim noktalar ayrı ayrı cemiyetlere aittir. Fakat bugün bütün dünya milletleri aşağı yukarı akraba olmuşlardır ve olmakla meşguldürler. Bu itibarla insan mensup olduğu milletin varlığını ve saadetini düşündüğü kadar, bütün cihan milletlerinin huzur ve refahını düşünmeli ve kendi milletinin saadetine ne kadar kıymet veriyorsa bütün dünya milletlerinin saadetine hâdim olmağa elinden geldiği kadar çalışmalıdır. Bütün akıllı adamlar takdir ederler ki, bu vâdide çalışmakla hiçbir şey kaybedilmez. Çünkü dünya milletlerinin saadetine çalışmak, diğer bir yoldan kendi huzur ve saadetini temine çalışmak demektir. Dünyada ve dünya milletleri arasında sü-kûn, vuzuh ve iyi geçim olmazsa, bir millet kendisi için ne

yaparsa yapsın huzurdan mahrumdur. Onun için ben sev-diklerime şunu tavsiye ederim:

Milletleri sevk ve idare eden adamlar, tabii evvelâ ve evvelâ kendi milletin mevcudiyet ve saadetine âmil olmak isterler. Fakat aynı zamanda bütün milletler için aynı şeyi istemek lazımdır. Bütün dünya hâdiseleri bize bunu açıktan açığa ispat eder. En uzakta zannettiğimiz bir hâdisenin bize bir gün temas etmeyeceğini bilemeyiz.

Bunun için beşeriyetin hepsini bir vücut ve bir milleti bunun bir uzvu addetmek icap eder. Bir vücudun parmağının ucundaki acıdan diğer bütün âza müteessir olur.

M. Kemal ATATÜRK, Mart 1937

TARTIŞMA KONULARI

- n Aydınlanma'nın başarısı ve başarısızlığını, akla güven ve ilerleme kavramları ışığında tartışın.
- n Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde Aydınlanma hangi yönleriyle etkili olmuştur?
- n Bir İslam Aydınlanma'sından bahsedilebilir mi?



■ Harf Devrimi ve
Türkçe alfabe levhaları.

2. Milliyetçilik

n 1. Genel olarak milliyetçilik

19. yüzyıl ideolojiler çağıdır. 19. yüzyılda Avrupa'da büyük şehirlerin sokak ve meydanlarında heyecanlı siyasal önderlerle ve onların sürüklediği kitlelerle karşılaşmak sıradan bir olay olarak görülebilir.

Kitleleri ideolojiler marifetiyle harekete geçiren nedenler neydi? İlk olarak bu yüzyılda sanayi devrimi bütün gelişimini tamamlamıştı. Sanayi devrimi büyük kitleleri en yakın akrabalarından, köylerinden kasabalarından uzaklaştırmış ve yoğun bir sömürüye dayanan ve acımasız bir şekilde işleyen endüstriyel hayatın dışlıları arasına sokmuştu. Kuşkusuz sorunlar arasında en fazla dikkat çeken ekonomik olanlardı. İnsanlar çoğu kez boğaz tokluğuna saatlerce çalışmayı kabul etmek zorunda kalıyordu. Yoksulluk, hastalık, güvencesiz çalışma koşulları yüzbinlerce insanın ortak mutsuzluğunu deyimlemektedir.

Ama nesnel sorunlar yanında kültürel sorunlar da dikkat çekmekteydi. Bu yeni yaşam içinde insanların geleneksel kimlikleri ve aidiyet bağları işlevini göremeyecekti. Parçalanmış hayatları yeniden tanımlayacak ve anlamlı bir birliğe taşıyacak olan yeni bir kültürel yapılanmaya gereksinim duyuluyordu. İşte ideolojiler köklerinden kopmuş ve acımasız bir çalışma hayatının içine itilmiş olan insanlara basit, kolay anlaşılır bir şekilde dost-düşman ayırımı yapan yeni hayat haritaları sunuyor ve onlara kimlerle birlikte ve kimlere karşı olması ve neler yapıp neler yapmaması gerektiğini öğretiyordu.

İdeolojileri bir tür modern dinler olarak görebiliriz. Bu yüzyılda yaşayan kuşaklar, artık dünya ötesi kutsal metinlere bakarak bu dünyada nasıl yaşayacağına karar veren dedelerinden farklı olarak, ölümden öte bir kurtuluşun peşine düşmeyi anlamlı bulmamakta ve kurtuluşun bu dünyada gerçekleşeceğine inanmaktadır. İşte milliyetçilik 19. yüzyılda yaşadıkları kültür şoku nedeniyle boşlukta kalmış insanlara yeni bir kimlik ve aidiyet bağı sunan bir ideoloji olarak doğdu denilebilir.

Milliyetçilik ideolojisi aynı zamanda kapitalist ekonomilerin esenlikli işleyişini sağlamak adına da son derecede işlevseldi. Çünkü kapitalizm sadece yerel gereksinimleri karşılayan geleneksel üretimin ölçeğini büyütmüş modern bir ekonomidir. Bu üretim modeli öncelikle hukuki ve kültürel ve politik olarak standartlaşmış bir mekanda işleyebilirdi. Dolayısıyla kapitalist çıkarlar açısından bir malı üretip piyasaya sokarken, geçilen mekanların hukuki ve politik yapısı türdeş olmalıydı. Örneğin **Ortaçağ Avrupasında** olduğu gibi, feodal prensliklere bölünmüş bir politik-hukuki mekanda bir malı alıp, çok değil, birkaç kilometre ötedeki bir başka kente götürdüğümüzde, ticari ilişkiyi aksatan birçok engelle karşılaşılırdı. Burada para birimi, uygulanan ticari mevzuat, lehçe farklılıkları hatta tartı birimleri ile karşılaşmak işten bile değildir. Öyleyse aynı dili aynı lehçe üzerinden konuşan, ortak bir kültürel payda üzerinde standartlaştırılmış, önceden hesap edilebilir, ortak, standart bir hukukla yönetilen, bir coğrafya ve nüfusa gereksinim duyuluyordu. Bu nu sağlayacak en başta gelen politik araç milliyetçilikti.

Kapitalist süreçler, Avrupa'nın çeşitli toplumlarında büyük bir rekabeti başlatmıştı. Örneğin Batı Avrupa, Orta ve Doğu Avrupa'ya göre siyasal ve endüstriyel gelişimi açısından daha öndeydi. Ayrıca Batı Avrupa'da nüfusun yapısı Orta ve Doğu Avrupa'ya göre

daha türdeşti ve daha 16. yüzyılda bir Fransa, bir İngiltere türdeşliği sağlamış durumdaydı. Orta ve Doğu Avrupa'da her ne kadar endüstriyel gelişim doğrultusunda önemli gelişmeler kaydedilmişse de Doğu Avrupa'da, özellikle de Almanya'da hala siyasi bir birlik sağlanamamış durumdaydı.

Öte yandan Orta ve Doğu Avrupa'da nüfusun kültürel yapısı çeşitlilik gösteriyordu. Habsburg İmparatorluğu'nda, Macar ve Alman unsurlar başta olmak üzere çok sayıda etnik ve dinsel topluluk mevcuttu. Üstelik ilişkiler dengesizdi ve ikincisinin aleyhine işliyordu. Çarlık Rusya'sı ise çok daha karmaşık bir yapıya sahipti. Polonyalılar, Çekler ve diğerleri Rus hegemonyası altında yaşamaktaydı. Görülüyor ki milliyetçi ideoloji bu coğrafyalarda iki çelişik etkiyi ve işlevi eş anlamlı olarak sağlamaktaydı: Bir yandan İtalya, Almanya gibi kültürel olarak birbirine yakın dağılmış toplulukları birleştirmek, diğer yandan çok etnikli eski imparatorlukları çözerek yeni ve bağımsız politik oluşumlara kaynaklık etmek.

19. yüzyıl, Orta ve Doğu Avrupa'da her iki yönden milliyetçiliğin yükselişine sahne oldu. 1820, 1830, 1848 ve 1870 tarihlerinde, milliyetçiliğin kapsamı içinde yaşanan gelişmelere tanıklık etmekteyiz. Almanya Bismark, İtalya ise Garibaldi, Mazzini ve Kont Cavour önderliğinde bütünlüğünü sağladı. Habsburg ve Romanov hanedanlıkları, bağımsızlık talepleriyle patlayan isyan hareketleriyle mücadele etmek zorunda kaldı. Bu hareketler, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin özgürlükçü ve eşitlikçi temalarını milliyetçi bir tarzda yorumlayan, heyecanlı, romantik bir dünya görüşüne sahip olan aydınların öncülük ettiği hareketlerdi. İmparatorlukları eski rejimin uzantısı olarak değerlendiriyorlar ve kendilerine umudu, geleceği simgeleyen bir kavram olarak "Genç"liği yakıştırıyorlardı. Çeşitli entelektüel derneklerde toplanıyor, muhalif ve gizli hareketler yürütüyorlardı. İmparatorluklar bunları 19. yüzyılda kanlı biçimlerde bastırdı. Ama 20. yüzyılın başlarında, özellikle iki dünya savaşı aralığında kendileri çökmekten kurtulamadı.

2. Osmanlı ve milliyetçilik

Çok etnikli ve çok dinli yapısı düşünüldüğünde Osmanlı İmparatorluğu'nun, bir bakıma Romanovların ve Habsburgların kaderini paylaştığı düşünülebilir. Gariptir ki, ayrılıkçı milliyetçiliğin ilk başarısı da 1821'de Balkanlar'dan, yani Osmanlı egemenliği altında yaşayan topluluklardan birinden Yunanlılardan geldi. Bu başarı Avrupa'daki genç akımları heyecanlandırdı ve umutlandırdı. Balkanlar bundan sonra asla durulmadı ve Osmanlı yönetimi için sürekli olarak sıkıntılı bir coğrafya olarak kaldı.

Bu sıkıntı sadece Balkanlar'da ayrılıkçı isyanların çıkmasından değil, aynı zamanda Avrupa güçlerinin bunlara müdahale etmesinden de kaynaklanıyordu. Bu kapsamlı savaşım Şark Sorunu olarak da adlandırılır. Yani Osmanlı topraklarına yönelik planları olan güçler, **etnik ve dinsel milliyetçiliği** kışkırtarak hem Osmanlı'yı hem de rakiplerini zayıflatmaya çalışıyorlardı. Çarlık Rusya'sı kendi topraklarında milliyetçilikle boğuşurken bile Ortodoksluğu ve Slavlığı kullanarak Sırpı, Bulgarları Osmanlı'ya karşı kışkırtmaktan geri durmuyordu. Fransa Katoliklik, İngiltere ve daha sonraları Amerika Birleşik Devletleri de Protestanlığı dayanak noktası yapmak suretiyle Yakın ve Ortadoğu'da etkinliğini artırıyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu yönetimi, bu gidişe karşı askeri önlemlerle karşı koyamayacağı bilincindeydi. Bu nedenle Tanzimat olarak adlandırılan Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde, ilki diplomatik diğeri ise politik-kültürel iki yeni yaklaşım daha geliştirdi.

Öncelikle diplomatik bir yeniden yapılanmaya giderek, güçler arasındaki rekabeti kullanmaya ve bu rekabetten yararlanarak sürekliliğini sağlamaya gayret ediyordu. Bunda 1912 Balkan ve 1914-1918 arasındaki I. Dünya Savaşı'na kadar başarılı olduğu söylenebilir.

Tanzimat

Osmanlı modernleşmesini yürüten Tanzimat adamları, milliyetçiliğe karşı olumsuz bir bakışa sahipti. Bunun Osmanlı'nın çöküşü anlamına geldiğini biliyorlardı. Bu tehlikeyi gidermenin bir yolu olarak Osmanlı milletlerini kanun önünde eşitleyen ve Osmanlı kardeşliği altında birleştiren bir formül ortaya atıldı. Ancak bu formül başarılı olamadı. Milliyetçi ayrılıkçılık hareketleri yaygınlaşarak, hatta Anadolu'daki unsurlara da sirayet ederek sürdü.

Genç Osmanlılar

Bu gelişmeler karşısında Osmanlıcılığın işlevini yitirdiğini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun asıl kurucusu olarak Türklüğün ön plana getirilmesi gerektiği çekingen bir şekilde de olsa dile getirilmeye başladı. Doğrusu, Osmanlı seçkinleri açısından bunu açık açık savunmak düşünülemezdi. Çünkü böylelikle ayrılıkçı hareketlere meşruluk verilmiş olunacaktı. Ama artık, Osmanlı'nın yükseliş döneminde iyiden iyiye unutulmuş olan Türklük bağı, Osmanlı ve İslam kimliklerinin kapsamında sınırlı ve ihtiyatlı bir şekilde de olsa yeniden ifade edilmeye başlandı. Bu vurgu özellikle **Genç Osmanlı** akımının önde gelen isimlerinden birisi olan Ali Süavi'de çok belirgindir. **Ali Süavi** Türk tarihi, Türk dili, Türk kültürü konusuna değinen, bu konudaki literatüre dikkat çeken hayli radikal yazılar kaleme alıyordu. Aynı akım içinde olmakla birlikte yolları ayrı olan eski arkadaşı **Namık Kemal** ise milliyetçiliğin çok önemli bir ögesi olan yurt sevgisini dile getiren heyecanlı yazılar yazıyor, tiyatro eserleri kaleme alıyordu. "Vatan yahut Silistre" bunlardan en tanınmış olanıdır ve ülke sathında büyük bir dalgalanmaya neden olmuştur.

Genç Türkler

Bilindiği gibi 1877'de başlayan II. Abdülhamid döneminde basın üzerinde sıkı bir sansür uygulanıyordu. II. Abdülhamid'e karşı olan muhalifler Paris, Londra, Cenevre ve Kahire gibi merkezlerde toplanarak etkili bir yayın dünyası kurmuşlardı. Bu muhalefete **Genç Türkler** denilmekteydi. Aralarında tutarlı bir politika ve ideoloji birliği yoktu. Tıpkı yukarıda değinilen ağabeyleri Genç Osmanlılar gibi onlar da Osmanlı birliğini tartışılmaz bir politik değer olarak görüyorlar, bununla birlikte yine onlar gibi sistematik ve tutarlı bir bütünlük taşımasa da Türklük bağına vurgulayan yazılara yer veriyorlardı.

II. Abdülhamid dönemi, **1908 Meşrutiyeti** ile birlikte sona erdi. 1908'de ilan edilen Meşrutiyet, fikir akımlarına önemli ölçüde serbestlik sağlamış, İstanbul başta olmak üzere önemli pek çok merkezde hayli zengin bir yayın hayatı doğmuştur. Meşrutiyet döneminin politik kültürel özelliklerinden birisi de politik akımların, parti düzeyinde olmasa bile, bazı dergiler etrafında ayrışması ve belirginlik kazanmasıdır.

Yusuf Akçura

1906 yılında son derecede zeki ve iyi yetişmiş olan Tatar Türkü bir aydın olan **Yusuf Akçura**, "Üç Tarz-ı Siyaset" başlığını taşıyan uzun bir yazı yazmış ve daha sonra bunu kitaplaştırmıştır. Yazar bu kitabında, Osmanlı İmparatorluğu'nun önünde, İslam birliği güden **İslamcılık**, Osmanlı birliğinde ısrar eden **Osmanlıcılık** ve nihayet politik birliği yeniden tanımlayan **Türkçülük** akımları olarak üç seçenek olduğunu belirtiyor ve bu akım-

ları etraflı bir şekilde ve kıyaslamalı olarak değerlendiriyordu. Bu nitelikli çalışma, kaba bir şekilde tercih yapmıyor, okuyucuyu özgür bırakıyor, ama tek seçeneğin Türkçülük olduğunu zarif bir şekilde ima etmekten de geri kalmıyordu.

Yusuf Akçura, Kazanlı bir aileye mensuptu. Çarlık Rusya'sında yaşayan Azeri, Tatar, Kırımli vd. Türk unsurlar koyu bir slavizm baskısı altında yaşamaktaydılar. Bu olumsuz durumun yanında Rus modernleşmesinden faydalanmışlar, gerek ekonomik, gerekse kültürel olarak yeniden yapılanmışlardı. Bu gelişmeler bağlamında özellikle aydınların yaşadığı serüven önemliydi. Pek çoğu, modern Rus okullarında başarılı bir eğitim görüyor, dil öğreniyor ve politik akımlarla ve onların dayandıkları literatürle temas kuruyorlardı. Bütün bunların sonucunda, aralarında yaygın, etkin ve savunmacı bir Türklük şuuru uyanıyordu. Petersburg ve daha sonra Paris'te sıkı bir tarih eğitimi almış olan Yusuf Akçura bunlardan birisiydi. Eniştesi Gaspralı İsmail, Kırım'da Bahçesaray'da **Tercüman** isimli bir dergi çıkarmaktaydı. Türkçe olarak çıkan bu gazetenin sloganı "Dilde, İşte Birlik" idi.

Azerbeycan'da da benzer gelişmeler yaşanıyordu. Burada da bir grup yazar Türklük ve dünya Türklerinin birliği konusunda etkin bir politik ve kültürel programın oluşması için çeşitli çabaların içindeydi.

Bu aydınların Osmanlı İmparatorluğu ile de sıkı bir ilişkisi vardı. Sık sık İstanbul'a geliyor ve burada Osmanlı aydınlarıyla temas kuruyorlardı. Selanik'te yayın hayatına başlamış olan **Genç Kalemler Dergisi** mensupları, bunların başını çekiyordu. **Ziya (Gökalp) Bey**, Necip Asım Bey, Ali Canip Bey ve Ömer Seyfeddin'in oluşturdukları bu yazı ailesi, Osmanlı aydınları arasında Türk dili, edebiyatı ve Türk tarihine dönük bir ilgiyi temsil ediyordu. Ama onların politik bir programı yoktu. Olamazdı da. Çünkü böyle olması Osmanlı'nın çöküşünü meşrulaştırmak anlamına gelecekti. Dolayısıyla politik olmayan kulvarlarda, örtük bir milliyetçilik yapmaktaydılar. 1908 Meşrutiyeti'nden sonra İstanbul'a yoğun bir Türkçü aydın göçü yaşandı. Bunların politik, Osmanlı Türkçülerinin daha fazla kültürel nitelikli çalışma ve programları zaman içinde kaynaştı ve Türk Derneği 1911 yılında kuruldu. Bu daha sonra **Türk Ocakları** adını alacaktı. **Türk Yurdu** olarak tanınan bir dergide Türkçülerin büyük çoğunluğu biraraya geldi. 1911 yılında çıkmaya başlayan bu dergide yoğun bir Türkçülük propagandası yapılıyor, Anadolu Türklüğü ile Asya'daki Türkler arasındaki ortak tarihsel-kültürel bağlara dikkat çeken yazılara ve çevirilere yer veriliyordu. Yazarlar arasındaki işbölümü ilginçti. Necip Asım Bey ve Mehmed Emin (Yurdakul) Bey gibiler, dil ve edebiyat konusunda, Yusuf Akçura tarih, politika ve iktisat konularında, Ziya (Gökalp) Bey ise milli bir toplumun sosyolojisi konusunda yazıyordu. Derginin polemikçisi ise, Osmanlıcılığı savunan Süleyman Nazif ve İslamcılığı savunan Babanzade Ahmed Naim Bey'le bir dizi başarılı tartışmalar yapan Ahmed Agayev (Ağaoğlu) idi. Türk Yurdu akımı, Osmanlı'nın devlet geleneği ile devletsiz Türklerin programatik enerjisini birleştirmeye dönük etkili bir hareket idi. Teorik düzeyde bunun önemli iki açılımı oldu. Bunlardan ilki, Ziya (Gökalp) Bey'in Comte, Durkheim sosyolojisinden ilham alan, dayanışmacı düşüncelerin ışığında gelecekteki Türk toplumunu tanımlayan sosyolojik milliyetçiliği; diğeri ise, Yusuf Akçura'nın temsil ettiği ve Türk ulusunu, ulusal girişimci bir sınıfın (milli burjuvazi) başatlığında tanımlayan sınıfsal milliyetçiliği.

Türk Ocakları

Turancılık

İktidarda olan **İttihat ve Terakki Partisi**, genel merkezinde bu üç akımın temsilcilerine yer vermişti. Örneğin, Ahmed Agayev aynı zamanda bir İttihatçıydı da. Partinin, politikaları zaman içinde Osmanlıcılıktan İslamcılığa ve nihayet Türkçülüğe evrilmişti. Bu bir arayıştı. Balkanlar'daki hezimet Osmanlılığın, Arnavut ve Arapların ayrılıkçılığı ise İslamcılığın kesin olarak tasfiyesini doğurmuştu. I. Dünya Savaşı'nın arefesinde İttihatçı önderler radikal olarak Türkçülüğü resmileştirdiler. I. Dünya Savaşı'nda Türkçülük ve onun politik hedefini deyimleyen Turancılık, İttihatçıların elinde hesapsız bir maceraya dönüştü ve trajik bir şekilde sonuçlandı. Turanı fethetmek adına, Enver Paşa'nın donanımsız bir orduyu Allah-ü Ekber Dağı'na sürmesi ve bunun sonucunda 90.000 Türk gencinin donarak ve hastalıktan öldüğü tarihsel hata, bunun en açık göstergesidir.

n 3. Modern Türkiye Cumhuriyeti ve Türk milliyetçiliği

Mustafa Kemal'in önderliğindeki bağımsızlık hareketi, milliyetçi enerjiden yararlanırken, onu muhtemel maceralardan arındırmaya ve sınırlandırmaya dönük bir yapılanmayı ifade eder. Bağımsızlığını kazanmış modern Türkiye Cumhuriyeti'nde İttihatçılık ile birlikte Turancılık kesin olarak mahkum edilmiştir. Burada Anadoluçuluk olarak adlandırılacak bir yeni milliyetçi oluşumu izlemekteyiz

*İslam, mistisizm
ve Batı Felsefesi*

Anadoluçuluk, Turancı Türkçülüğe karşı bir tepkiyi ifade eder. Daha 1911'de Nüzhet Sabit ve arkadaşları Anadoluçuluğu başlatmış ve bir tür Anadolu İslamı olarak adlandırabileceğimiz bir mistisizm ile beslenen bir milliyetçilik hareketini başlatmıştı. Kurtuluş Savaşı ve onu izleyen bir dönemde, özellikle "Dergah" çevresi olarak bilinen bir hareketle, **Mustafa Şekip Tunç**, Anadolu Tasavvufu ile bergsoncu felsefi prensipleri buluşturan içe kapalı bir milliyetçilik geliştiriyordu. Bu hareketi, sosyolojide Ziyaeddin Fındıkoğlu, felsefede **Hilmi Ziya Ülken**, edebiyatta Ahmed Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, tarihçilikte Mükrimin Halil Yinanç, ekonomide ise Raşid Hatipoğlu zenginleştirmekteydi. Arkeolog Remzi Oğuz Arık ve Fransa'daki felsefe eğitimi sırasında etkilendiği **Maurice Blondelci aksiyonalizm** okulunun düşünceleriyle Anadolu mistisizmi arasında bir sentez oluşturmaya çalışan felsefeci **Nurettin Topçu**, daha ilerideki yıllarda bu hareketi sürdüreceklerdi.

Hiç kuşkusuz, Turancılık, modern Türkiye Cumhuriyeti tarihinde yaşamaya devam etmiştir. Özellikle 1930 Dünya Bunalımı'nın ardından dünyada gözlenen gelişmeler, Turancılığın ırkçı bir boyut kazanarak yeniden ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dr. Rıza Nur, Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkan, Alman nazizminden de etkilenen bir çerçevede, anti-sovyetizm, anti-komünizm çerçevesinde katı bir Türk ırkçılığıyla temellenen bir **yayılmacı milliyetçilik** yapmışlardır. İktidar ise, bunları Nazi Almanya'sı ile dengelerini gözeterek bir süre desteklemiş; daha sonra, savaşın müttefiklerden yana gelişmesi üzerine tasfiye etmiştir.

Soğuk Savaş ve çok partili hayat kapsamında Türk milliyetçiliği Alpaslan Türkeş önderliğinde politik bir harekete dönüşmüştür. Milliyetçi Hareket Partisi (M.H.P.), bu dönemde anti-sovyetizm, anti-komünizm bağlamında radikal ve örgütlü bir mücadele başlatmıştır. Özellikle 1970'li yılların başında Nihal Atsız ve Reha Oğuz gibi ırkçılarla bağını kesmiş ve Türk milliyetçiliğini sıkı bir devletçi-Sünni doktrinle bir araya getirmek suretiy-

le yeniden yorumlayarak, iç politikaya doğru seferber etmiştir. Özellikle sağın efsanevi şairi **Necip Fazıl Kısakürek**'in partiye transferi bu duruma işaret eden bir gelişmedir. M.H.P'nin gençlik tabanını oluşturan Ülkücü Gençlik kuruluşları, 1970'li dönemlerde yaşanan gençlik çatışmalarında şiddete dayalı yönelişleriyle yerini almıştır.

12 Eylül askeri müdahalesiyle birlikte milliyetçilik, Süleyman Yalçın ve İbrahim Kafesoğlu gibi akademisyenlerce **Türk-İslam Sentezi** adıyla formüle edilerek, devletin resmi ideolojisi katına çıkarılmıştır.

Türk - İslam sentezi

1980 ve 1990'lı yıllarda Sovyetler Birliği'nin çözülmesi sonucunda, çok sayıda Türk kökenli yeni devletin ortaya çıkışı ve özellikle de Güneydoğu'da yıllarca süren ayrılıkçı terörün yol açtığı iç gelişmeler, Türk milliyetçiliğini yakın dönemde canlandıran ve diri tutan gelişmeler olarak değerlendirilebilir.

A N A F İ K İ R L E R

Milliyetçilik modernliğe özgü bir ideolojidir. Doğuşunu ve gelişimini özellikle de kapitalist süreçlerde gözlemek ve izlemek mümkündür. Bu ideoloji, modern kitle toplumunu tarih, kültür temelli bir aidiyet bağına kavuşturur ve öteki, yani düşmanı tanımlayarak politik anlamda seferber eder.

Osmanlı İmparatorluğu, milliyetçilik ile trajik bir şekilde karşılaşmıştır. Çok inançlı ve çok etnikli bir antik imparatorluk olan Osmanlı, Şark sorununun körüklediği ve dış güçlerin etkili bir güdümlemesiyle önce Balkanlar'da, daha sonra Yakın ve Ortadoğu'daki topraklarından olmuştur.

Osmanlı yönetici ve seçkinleri, milliyetçi ayrılıkçılığı önlemek için önce onun yerini alabilecek resmi nitelikli bir milliyetçilik olarak öngörebileceğimiz Osmanlıcılık ideolojisi ile karşı koymaya çalışmış, daha sonra İslamcılığı ve nihayet Türkçü milliyetçiliği resmi ideoloji olarak benimsemiştir.

Turancı bir yayılcılık biçimini alan Türkçü milliyetçilik, I. Dünya Savaşı'ndaki büyük bir bozgunla bitmiş ve genç Türkiye Cumhuriyeti, Türk milliyetçiliğini, Turancılığı kesin olarak tasfiye etmek suretiyle ve zaten köklenmeye başlamış olan Anadolucu milliyetçiliğini, içerdiği mistik içeriklerden arındırıp, seküler (dünyevi) temelde yorumlayarak kabul etmiştir.

Milliyetçi ideoloji, modern Türkiye tarihinde başlıca üç şekilde ortaya çıkmıştır. Bir yandan Anadolucu mistik milliyetçilik, politika dışındaki bir kulvarda bir entelektüel hareket olarak devam etmiş (özellikle Nurettin Topçu ve Dergah Çevresi); ikinci olarak Turancılık kesif bir ırkçı ton kazanarak dönem dönem yükselmiş (örneğin II. Dünya Savaşı günlerinde etkili olan Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan'ın Turancı ırkçı milliyetçiliği) ve nihayet M.H.P'de dile gelen, 12 Eylül sonrasında ise resmi kabul gören; din ve milliyetçiliğin eklektizmine dayalı bir politik aksiyon olarak Türk milliyetçiliği (Necip Fazıl Kısakürek, Seyid Ahmet Arvasi ve İbrahim Kafesoğlu'nun Türk-İslam Sentezi).

Yakın dönemlerde Güneydoğu'daki Kürt hareketine karşı uyanan sosyal tepkileri seslendirmesi ve dağılan Sovyetler Birliği'nin açığa çıkardığı çeşitli Türk Cumhuriyetlerine karşı gelişen hassasiyetleri temellendirmesi açısından Türk milliyetçiliğinin dönemsel bir canlanma içinde olduğunu söyleyebiliriz. 21. yüzyıl bu açıdan çarpıcı gelişimlere gebe gözükmektedir.

YORUMLAMA METİNLERİ

İKİ TÜR TÜRKÇÜLÜK

Bizde Türkçülük cereyanının git gide iki kola ayrıldığını iddia etmek istiyorum. Bu iki cereyanı şimdi moda olan tabirlerle tarif etmek istersek, birisine demokratik Türkçülük, diğerine emperyalist Türkçülük diyebiliriz. Demokratik Türkçülük, milliyet esasını her millet için hak telakki ediyor ve Türkler için talep ettiği bu hakkı, diğer milletlere de hak olarak tanıyordu... Demokratik milliyetçilik hakka müstened ve sırf tedafüidir. Gasb edilen hakkı almağa, gasb edilmek istenen hakkı müdafaaya çalışır. İmperyalist milliyetçilik ise taaruzidir. Diğerlerinin hukukuna tecavüzü bile tecviz ederek kendi milliyetini takviyeye çalışır... Efendiler Türklerin taaruzi imperyalist milliyetçiliği hatadır.

Yusuf AKÇURA, 16 Eylül 1919'da Türk Ocağı'nda verdiği konferanstan alınmıştır.

TURANCILIK

...Turancılığa gelince, bu ülkünün daha hareket noktası çürüktü. Turancılar, soyu milletle karıştırıyorlardı. Hakikatte yalnız bir Latin milleti, Cermen milleti, İslav milleti olmadı gibi bir Turan milleti de olamazdı.

Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*

ANADOLUCULAR

...Anadolu'nun toprağı kanlarıyla yıkanan ecdadın ruhundan gelen ilham sayesinde şuurlu bir zümrede İslamı Anadolu'nun tarihi ile içtimai yapısından ayırmayan gerçek bir sezgi hayat buldu. Anadolucular, gerçek milliyetçiliğimizi bin yıllık tarihimizden çıkararak onun kalbine İslamı koydular. Turancıların maddeci ütopyizminin ve altı okluların kaba maddeci realizmine karşılık Anadoluculuğun getirdiği ruhçu idealizm, coğrafyanın gerçeğinde ebediliğe göz koyan ruhların selametini davasını yaşatıyordu. Evvelkiler gibi o bir inkar davası da değildi. Belki bin yıllık tarihin ruhundan sızan ilhamın mahsulü olmuştu. Gönülleri Cengiz Han'a değil Yıldırım Han'a, vicdanları boşluğa değil, ebediliğe götürüyordu.

Nurettin TOPÇU, a.g.e

BİYOLOJİ VE TARİH

Biyoloji bakımından canlıların, yani hayvanlarla bitkilerin gayesi kendi soyunun bütün dünyayı bürümesidir... Milletler arasında da aynı yasa hüküm sürer. Millet adeta gayri şuuri olarak dünyaya yayılıp hakim olmak ister. Fakat yayılırken başka milletlerin mukavemetine çarpar. Böylelikle aralarında savaş başlar. Sonunda güçlüler kazanır.

Nihal Atsız, *Makaleler*

TARTIŞMA KONULARI

- n Türk milliyetçiliğinin gelişiminde Turancı ve Turancı olmayan açımları tartışınız.
- n Din ve milliyetçilik etkileşimini Türk milliyetçiliği ekseninde tartışınız.
- n Devlet ya da resmi ideoloji ile Türk milliyetçiliğinin bağıni tartışınız.



■ Yusuf
Akçura



■ Necip Fazıl
Kısakürek

3. İslamcılık

n 1. İslamcılık akımını ortaya çıkaran sebepler

İslamcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun XVII. yüzyılda başlayan batılılaşma sürecinin ortaya çıkardığı bir düşünce akımıdır. Bu düşünce, zaman içinde toplum hayatına ve kültüre yön veren bir ideolojik ve politik formülasyon haline gelerek etkinlik kazanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, çok uzun bir süre, aşağı yukarı iki yüz yıl, Batı toplumlarına benzerme çabasında başarısız kalmış ve Avrupalı devletlerce "hasta adam" olarak nitelenmişti. Her hastalığın bir tedaviyi zorunlu kılması gibi, Osmanlı aydınları da ülkelerinin içine düştüğü durumdan kurtulması için çareler aramaya başlamışlardı. İslamcılık, aranan çarelerden birinin adıydı. Önerilen diğer çareler de vardı ve İslamcılık onlarla bir rekabet içinde ideolojik ve politik bir formülasyon olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısında, aşağı yukarı 1860'larda ön plana geçmiştir. Dolayısıyla, İslamcılık akımını anlayabilmek için, diğer akımlarla bir mukayesesine bakmak gerekir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun "hasta" olarak nitelenmesi, ülke aydınları arasında, "bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusunu şüphesiz her meselenin önüne geçirmiştir. Bu aydınlar ve diğer toplumsal gruplar arasında çok çeşitli düşüncelerin tartışılmasını başlattı. Fakat, sonunda, bireysel ayrıntıları bir yana bıraktığımızda, **Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık** gibi üç kategori görüş fikir tartışmalarının ve politik çare arayışlarının odakları haline geldi. Osmanlıcılık akımı, gazeteci **Şinasi** (1826-1871)'nin fikir babası olduğu kendilerini **Yeni Osmanlılar** diye adlandıran aydınların düşüncelerini ifade etmekteydi. Yeni Osmanlılar, 1839 Tanzimat Fermanı ile oluşan bir Batı taklitçiliğinin karşısında yeralan kişilerdi. Yeni Osmanlılar, dolayısıyla Osmanlıcılık için ne ırk, ne millet merkezli bir çare arayışı söz konusuydu; Devlet, onlar için en önemli meseleydi ve imparatorluğun hastalıktan kurtuluşu da devleti anayasal bir rejim etrafında yeniden şekillendirmekle mümkün olabilirdi. Nitekim, Yeni Osmanlılar o zamanki Padişah Abdülaziz'i devirerek Sultan Murad'ı tahta çıkarmışlar; fakat onun rahatsızlığı sebebiyle daha sonra Meşrutiyet yönetimi uygulayacağı vaadiyle II. Abdülhamid'i padişah yapmışlar; nihayet 1876'da ilk Anayasayı ilan etmişler ve 1877'de de ilk Parlamento'yu açmışlardır. Fakat, Avrupalı devletlerin yapılan reformları yetersiz görerek, imparatorluk üzerinde yarattığı baskılar sonucu Sultan Abdülhamid, Parlamento'yu 1878'de dağıtmış ve Yeni Osmanlıları sürgün etmiştir.

Yeni Osmanlılar

Türkçülük ise 1878'de Parlamento'nun dağıtılmasıyla kendilerini **Jön-Türkler** olarak tanımlayan, daha sonra 1908'de iktidara gelecek olan İttihat ve Terakki Fırkası'nın (Partisi'nin) çekirdek kadrosunu oluşturan aydınların temsil ettiği bir düşünce akımıdır. Türkçülük, esasen Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki topraklarını yitirmesi sonucu o topraklarda ortaya çıkan milliyetçilik akımlarına ve bağımsız devlet kurma arayışlarının imparatorluktaki karşılığıdır. İmparatorluktan kopan azınlıklar sayesinde etnik olarak Türklerin oranı artmıştı. Dolayısıyla dağılan bir imparatorluktan bağımsız bir devlet ortaya çıkarma düşüncesi, bazı aydınlar arasında önem kazanmaya başlamıştı. Bunda, hem Avrupa'da eğitim gören Osmanlı öğrencilerinin orada milliyetçilik fikri ile tanışmaları, imparatorluğun problemlerine o açıdan bakmaya başlamaları; hem de Rusya'dan göç eden Türk asıllı aydınların İstanbul'a gelerek, geldikleri toprakların Ruslar'dan kurtarılmasını Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşuna bağlayan bir **Pan-Türkçülük** düşüncesi yaymalarının etkisi olmuştur. Dilde sadeleşme hareketini kalkış noktası alan Türkçülük,

Türkçülük

milliyetçi akımların doğrultusunda bağımsız, yeni bir devlet kurmayı tek çare olarak görmüştür. I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkılmasıyla beraber, Türkçülük akımı fiilen sona ermiş, fakat daha sonraları sosyolog **Ziya Gökalp** (1876-1924)'in fikir babalığını yaptığı bir milliyetçi akıma dönüşerek Atatürk'ün önderliğinde bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisi haline gelmiştir.

İslamcılığı bu çerçevede içinde, Osmanlıcılık ve Türkçülük ile karşılaştırmasını yaparak değerlendirirken şu hususu dikkatten kaçırmamak gerekir: Bu üç akımı birbirini izleyen şekilde değil; bir arada, bir anlamda rekabet halinde, fakat politik olarak uygulanma olanağını şüphesiz farklı dönemlerde bulmuş düşünceler şeklinde değerlendirmek doğru olur.

Bir diğer husus, konumuz olan İslamcılığı sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmış bir mesele olarak değil, daha geniş bir çerçevede içine yerleştirerek anlamamız gerektiğidir. Aşağıda da belirtileceği gibi, İslamcılık akımını net bir şekilde resmetmenin ilk koşulu onu bir Doğu-Batı karşıtlığının temsili ile bağlantılı ele almaktır. Nitekim, Türkiye'de İslamcılık akımına başlangıcından beri etki yapan fikir kaynaklarının, söz konusu karşıtlığı kalkış noktası yaptıkları görüleceği gibi çok açıktır.

*İslamcılık ve
M. Akif Ersoy*

XVI. yüzyıldan itibaren Batı dünyasının ekonomik ve teknolojik olarak gösterdiği ilerleme, Doğu toplumlarıyla arasındaki mesafenin oldukça açılmasına sebep olmuştur. Bu durum XIX. yüzyılın ikinci yarısında doruk noktasına çıkmış ve psikolojik olarak Doğu toplumlarında bir "**geri kalmışlık**" kompleksine yol açmıştır. Çünkü, bu toplumlarca mesele, dünyanın "**Batı**" ve "**Doğu**" diye coğrafi şekilde ayrılan kısımlarının farklılığı olarak değil, o kısımların temsil ettikleri medeniyetlerin "üstünlük" meselesi olarak algılanmaktaydı. Bu farklı medeniyetlerin de Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi iki farklı din temeli üzerinde yükseldiği kabul edildiği için ortaya çıkan sonuç, Müslümanların Hristiyanlara göre geri kaldıkları ve bu gidişten mutlaka kurtulmaları gerektiğiydi. Genel olarak İslamcılık akımı, bu anlayışa dayanarak vücut bulmuştur. Gerçekten de, ilk zamanlar İslamcılığa eş anlamlı kullanılan terimlere bakacak olursak, bu terimlerin İslam dünyasının Hristiyanlık karşısında kendisini bir değişim ihtiyacına işaret eden yeniden tanımlamaya yönelik kullanıldığını görürüz. Örneğin, "Tecdid" (Yenilenme), "Islahat" (Düzeltilme), "İttihad-ı İslam" (İslam Birliği) ve "Panislamizm" ("İslami" sayılan her düşüncenin, kültürel grubun ve milletin aynı şemsiye altında toplanması) gibi terimler durumu çok iyi açıklamaktadırlar. Bununla beraber, İslamcılığı savunanlar, genel olarak Batı medeniyeti karşısında yenilenme konusunda farklı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım İslamcılık yanlısı, yenilenmenin dinsel bir zorunluluktan kaynaklandığına işaret etmişler ve "Tecdid Hadisi"ni dinsel kanıt olarak ileri sürmüşlerdir. Bu Hadise göre, İslam ümmetinin dini hayatını yenilemesi için, Allah her asır (yüzyıl) başında bu yenilemeyi gerçekleştirecek birini gönderecektir. İstiklal Marşı'nın şairi **Mehmet Akif Ersoy** (1873-1936) başta olmak üzere, diğer bir kısım İslamcı ise, milletler için ileri gitmenin bir zorunluluk olduğuna ve yerinde sayan milletlerin tarihten silineceğine dikkat çekmekteydi. Fakat, gerçek şuydu ki, Batı, ekonomik ve teknolojik üstünlüğü tartışmasız biçimde ele geçirmiş; bunun İslam dünyası için sebep olduğu askeri başarısızlıklar, Müslüman halkları, toplumsal, kültürel ve politik bunalımlara sokmuştu. Bu durum karşısında "ancak onlar gibi olursak bunalımdan çıkarız" düşüncesi ağırlık kazanmaya başlamıştı. Fakat, bütün mesele "onlar gibi" olmaya yöneldiğimizde yapmak istenilenin, esasen kendi medeniyetinin özünü yenilemek

olduğunun unutulmamasıydı. Bunun için yapılacak her şeyin İslam dinini esas alması, dolayısıyla değişim ve yenilenmenin İslam'ın özüne uygunluğunun mutlaka gözetilmesi gerektiği idi. Çünkü, İslam sadece bir din değil, aynı zamanda bir devlet felsefesi, kültür ve medeniyetti de.

n 2. İslamcılık akımının ilk temsilcileri

Bu çerçeve içinde, yani **Doğu-Batı karşıtlığı** ve **Batı'nın üstünlüğü** açısından İslamcılığı bir kurtuluş düşüncesi ve politikası olarak ilk formüle edenlerin başında Mısırlı düşünür **Cemaleddin Efgani** (1839-1897) gelmektedir. Efgani'ye göre, medeniyet sadece maddi şeylerden ibaret değildi; hatta tam tersine, medeniyet maneviyat demekti ve bu açıdan İslam, farklı bir medeniyeti temsil etmekteydi. O halde, İslam dünyasını bunalıma sokan ekonomik ve teknolojik, yani maddi değişimlerin olumsuz etkilerinin üstesinden gelmenin yolu, onları manevi bir gözle değerlendirmek, sonuçta İslam'a uygun hale getirmekti. Dolayısıyla Efgani, İslam toplumlarının içinden geçtiği değişimleri reddetmemekte, fakat İslam dini açısından anlamlandırarak meşrulaştırmak istemekteydi. Efgani'nin öğrencisi olan **Muhammed Abduh** (1845-1905) da aynı doğrultuda düşünceler dile getirmiştir. Abduh, hocasından farklı olarak üç büyük dini (İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik) uzlaştırmaya yönelik düşünceler ileri sürmüş, bununla beraber Batılı devletlere karşı Müslüman devletlerin birleşmesini savunmuştur. Fakat, hem Efgani, hem Abduh "Tecdid Hadisi"ni izleyerek dinsel bir önderliği zorunlu görmüştür. Benzer görüşü Hindistanlı düşünür **Seyyid Ahmed Han** (1817-1898) da savunmuştur.

Burada belirtilen üç düşünür arasında diğer Müslüman ülke aydınları üzerinde en etkili olanı Efgani'dir. Bir müddet Türkiye'de bulunan Efgani, Osmanlı İslamcılarını üzerinde de önemli etkilere sahip olmuştur. Fikir tarihçileri genel olarak Efgani'yi "modernist İslamcı" olarak tanımlarlar, dolayısıyla onun düşüncelerinin son tahlilde Batılı modern değerlerine, yaşam tarzına ve kurumlarına karşı olmadığını; bir yandan modernliği, öbür yandan İslam'ı birbirine göre yeniden tanımlamayı amaçladığını belirtirler. Açıklanacağı gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslamcılığı savunanlar türdeş bir grup oluşturmamalarına rağmen, en etkili Osmanlı İslamcı aydınlarının Efgani'den çok etkilendikleri ortak bir görüştür. Şüphesiz bunun en önemli sebebi Osmanlı'nın çok uzun bir süredir Batı gibi olma çabası içinde olması, dolayısıyla modern değerleri ve kurumları toplumsal, kültürel ve politik hayatına hakim kılmış olmasıydı. Mesele, kendi özüne aykırı olmayan şekilde modernleşmenin başarılp başarılamayacağıydı ki, Efgani, İslam'a modernist, modernleşmeye de İslami bir yorum katarak Osmanlı İslamcılarını esin kaynağı olmaktaydı. Nitekim, "İslamcılık" terimini ilk kullandığı söylenen Türkçü düşünür Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı kitabında ifade ettiği düşünce ("Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim") esasen "muasırlaşmak" (çağdaşlaşmak -modernleşmek- batılılaşmak) için özün korunması isteğinin ifadesiydi.

*Efgani ve
Osmanlı İslamcılığı*

Neden İslam son tahlilde milletin ve kültürün "öz"ü olarak görülmekteydi? Bu soruya verilecek ilk cevap Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal özelliğiyle ilgilidir. Osmanlı İmparatorluğu dinsel farklılıklara karşılık gelen bir "millet sistemi"ne sahipti; yani Osmanlı'da "**millet**" dendiğinde etnik veya ırksal bir grup değil, bir dine mensup olma kastedilirdi. Örneğin, "Türk milleti", imparatorluk dağıldıktan sonra etnik bir grup anlamında kullanılmıştır, ama ondan önce "İslam milleti", "Yahudi milleti", "Hristiyan mille-

"Millet" kavramı

ti"nden bahsedilirdi. Nitekim, Sultan II. Mahmud'un, "ben milletimi camide, havrada, kilisede ayırt ederim" deyişi durumu çok iyi açıklar. Bu açıdan bakıldığında, Müslüman milleti, imparatorluğu meydana getiren çoğunluk olduğu için, İslam'ın da toplumun "öz"ü olarak algılanması doğaldı. Hal böyle olunca, hem Osmanlı toplumu içindeki, hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer devletlerle olan ilişkilerindeki meselelere İslam dini odağından bakılmış oluyordu. Batı'nın üstünlüğü karşısında İslamcılığın güç kazanmasında ve belli bir süre devlet politikası haline getirilmesinde bu durumun etkisi açıktır. Gerçekten de, tarihçilerin söylediklerine baktığımızda İslamcılığın (veya ona karşılık gelecek şekilde "İttihad-ı İslam"ın) dediğimiz şekilde etkili hale gelişinde sebepler belirttiğimiz gibidir. Bunlar: 1. Batılılaşma sürecinin bunalım dönemlerinde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkilerin kötüleşmesi, 2. Avrupa devletlerinin imparatorluğa Hristiyan milletini korumaya yönelik müdahaleleri, 3. Dünyada ve imparatorluk sınırları içinde Avrupa devletlerinin bazı İslam ülkelerini istila etmeleri, 4. Bu üç durumun sonucu olarak, genel olarak İslam dünyasında yukarıda belirtilen düşünürler aracılığıyla İslam ülkelerinin birleşmesi lehinde düşüncelerin ortaya çıkması.

İslam ve modernlik

Söz konusu düşünceler, Osmanlı İmparatorluğunda gecikmeden yankı bulmuştur. Nitekim, "İttihad-ı İslam" düşüncesi, 1872'de Sultan Abdülaziz döneminde "**Panislamizm**" adı altında ifade edilmeye başlanmış, giderek kazandığı etki sayesinde II. Abdülhamid döneminde devlet politikası haline getirilmiştir. II. Abdülhamid, bu politikayı uygulamaya koyarken, Hilafet makamını yeniden önemsemeye başlamış, din adamlarına büyük itibar sağlamış, din eğitime ağırlık vermiş; daha radikal bir adım atmaya kalkışarak Arapça'yı resmi dil haline getirmek istemiştir (Bu girişim, Said Halim Paşa'nın karşı çıkışıyla gerçekleşmemiştir). Söz konusu politikaların ihtiyaç duyduğu fikri destek, "Sırat-ı Müstakim" dergisinin 1908'de yayın hayatına girmesiyle geldi. "Sebilürreşad", "Volkan" ve "Beyan-ı Hak" gibi diğer bazı dergiler de İslamcılığın bir düşünce akımı olarak yayılmasına ve etkili hale gelmesine katkı yapmışlardır. Bununla beraber, Osmanlı'da İslamcılığı savunanlar arasında önemli fikir ayrılıklarını simgeleyen gruplaşmalardan da bahsetmek gerekir. Bir kısım İslamcılar "**Muhafazakar**", bazıları "**Modernist**", "**Modernizm Karşısı**", bazıları ise muhafazakarlık ile modernistlik arasında yer alan "**İlmî**" diyebileceğimiz kategoriye dahildiler. Fakat, belirtmek gerekir ki, bu kategoriler arasındaki ayırt edici çizgi çok belirgin değildir. Çünkü, onlara layık görülen etiket, bazılarının kişiliklerinden, diğer bazılarının sadece mevcut duruma göre tutum almalarından dolayı kullanıldığı gibi; bütün bu kategorilere dahil edilemeyecek kişileri de dışarıda bırakabilmiştir. Örneğin, M. Şemseddin Günaltay (1883-1961), bazılarına göre **Doğu-Batı sentezi** arayışından dolayı "modernist" kabul edilmesine karşılık, bazılarına göre de bütün meselelere din odağından baktığı ve çözümler önerdiği için "**muhafazakar**" sayılmaktadır. Aynı şekilde, Said Halim Paşa (1863-1921), birçok Batılı politik ve toplumsal kurumun İslam'a tamamen aykırı olduğunu ileri sürdüğü için "muhafazakar", hatta "radikal" muhafazakar sayılırken; Abdülhamid'in Arapça'yı resmi dil yapmasını önlediği unutulmaktadır.

Din ve felsefe

Bu tür bir kategorileştirme, İslamcılık akımının günümüzde bile süren temel bir çekişmeyle olan bağlantısını gözardı da etmektedir. Bu çekişme **Gazali** (1058-1111) ile **İbni Rüşd** (1126-1198) düşünceleri arasındaki çekişmeden kaynaklanan bir durumu ifade eder: Dinin özü (dogma) ile felsefe arasındaki veya İslamcıların kendi aralarındaki tartışmada kullandıkları terimlerle söylenirse, "iman" ile "amel"(dogma ile pratik) arasındaki çekişme. Gazali, felsefeye değil de filozoflara karşı çıkmış olsa bile, son tahlilde felsefenin zih-

ni köleleştirdiğini iddia etmekteydi. İbni Rüşt ise, aksine, din ile felsefenin birbiriyle çelişmediğini söylediği gibi, akla yer vermeyen bir dinsel düşünceyi de mümkün görmemekteydi.

Bu çekişme açısından bakıldığında, İslamcılığın esasen meselelere felsefi bir temellen-dirme sunduğu ve felsefi akıl yürütmelerle çözüm aradığı görülebilir. Örneğin, böyle bir yaklaşımla Said Halim Paşa'yı "muhafazakar" değil, "pragmatik" saymak doğru olur; tıpkı Efgani gibi. Fakat önemli olan nokta şudur: Batılılaşmaya maruz kalışı, Müslüman toplumları "iman" meseleleriyle değil de "amel" ile uğraşmak zorunda bıraktığı için, bu toplumlarda İslamcılığı bir çözüm olarak gören hemen her düşünür pragmatik olma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü onların çoğu, modernleşmeye İslam açısından bakmak isterlerken, sonuçta İslam'a modernleşme açısından bakmak zorunda kalmışlardır. Bu husus, onların politik meseleleri değerlendirmelerinde de çok belirgindir.

3. İslamcılık akımının politik boyutu

Politik bakımdan İslamcıları meşgul etmiş olan önemli iki konu vardır: Milliyetçilik ve Milli hakimiyet. İttihad-ı İslam (İslam Birliği) esasen dini birleştirici unsur saydığı için, etnik grubun veya ırkın bu birleştirici işlevini reddetmekte, dolayısıyla milliyetçilik fikrine de karşı çıkmaktaydı. Fakat, imparatorluğun dağılma sürecine girmesine paralel olarak, daha önce Osmanlı hakimiyetindeki topraklarda ortaya çıkan milliyetçilik akımının etkileri, imparatorluk içinde de görülmeye başlamıştır. Dolayısıyla, İslamcılık akımı içinde bir kısım düşünürler, İslam'ı birleştirici bir unsur olarak bütün bir İslam dünyası için değil de kendi ülkeleri için düşünmeye başlamışlardır.

Örneğin, Said Halim Paşa'nın düşünceleri bu yöndedir. Toplumsal düzenin ve kurumların "İslami ruh"a sahip olması gerektiğini vurgulayan Paşa, milliyeti ve dolayısıyla milliyetçiliği yok saymanın yanlış olacağını söylemiştir. Buna karşılık, İslamcılık akımının bir kolu olan Nurculuğun lideri Said Nursi (1876-1960) ve **Mehmet Akif Ersoy**, milliyet fikrine ve milliyetçiliğe birleştirici olarak değil, parçalayıcı bir unsur olarak bakmışlardır. **Said Nursi**, "İslamiyet milliyeti"nden başka bir milliyet olamayacağını ileri sürmüştür. Mehmet Akif Ersoy ise, din (İslam) bağıni ihmal etmenin cemiyet (toplum) halinde yaşamayı olanaksız kılacağını vurgulamıştır.

Said Nursi,
M. Akif Ersoy

İslamcılarının genellikle reddettikleri milliyet ve milliyetçilik, onların milli hakimiyet (ulusal egemenlik) konusuna da tereddütlü yaklaşımlarına sebep olmuştur. İslamcılara göre, mesele genellikle "milli hakimiyet" değil, "şer'i hakimiyet" (şeriat hükümlerinin hakim kılınması) olmalıdır. Bununla beraber, İslamcılar, hükümdarın yetkilerini yasalar aracılığıyla sınırlayan meşruti bir rejimi savunmuşlar ve ülkeyi yönetenlerin "meşveret" (danışma) yöntemiyle halkı yönetmeleri gerektiğinde ısrar etmişlerdir. Öte yandan, İslamcılarının çoğu, Kur'an başta olmak üzere, dini kaynaklarda "İslami devlet" tanımı yapılmadığına; bunun yerine, yönetiminin İslam'a uygunluğunun daha önemli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla, bu açıdan, günümüzde de yapılmaya devam eden İslam-demokrasi kıyaslamasına bir din ile bir politik yönetimi karşılaştırma meselesi şeklinde değil; **İslam'ın politik yönetim konusunda içerdiği özelliklerin demokrasiye ne kadar olumlu veya olumsuz katkı yaptığı şeklinde yaklaşmak doğru olur**. Bu itibarla, örneğin, İslam'da "**meşveret**" in olması, demokrasi açısından olumlu bir katkı unsuru kabul edilse de bu İslam'ın demokrasi olduğu gibi yanlış bir sonuç içermemelidir.

İslam ve demokrasi

İslamcılığın devlet politikası olmaktan çıkışı, 1912’de Balkan savaşlarının bitmesine denk düşer. O zaman iktidarda olan İttihat ve Terakki Partisi, daha önce belirtilen milliyetçi akımların etkisiyle İttihad-ı İslam politikasından vazgeçmiş ve Türk milliyetçiliğine yönelmiştir.

İslamcılık ve partiler

İslamcılığın bir politika olarak sona erışı, onun düşünce düzeyinde de ortadan kalkması sonucunu doğurmamıştır. Tersine, İslamcılık bir düşünce akımı olarak Cumhuriyet kurulduktan sonra da önemini ve etkisini sürdürmüştür. 1946’da çok partili rejime geçildikten, özellikle 1950’de Demokrat Parti iktidara geldikten sonra, İslamcı düşünce akımları yeniden etki kazanmaya başlamıştır. Bunda, toplumun kimliğini tanımlayıcı birçok unsur gibi din olarak İslam’ı referans göstermenin, dolayısıyla partiler arası rekabette İslam’ın gözde bir propaganda aracı yapılmasının rolü önemlidir. Çok partili dönemle birlikte toplum, politik ve ideolojik çoğulculuşma deneyiminde ilerledikçe İslamcılık da politik ve ideolojik bir araç olarak bazı partilere vücut vermeye başladı. Bunun en önemli örneği 1970 yılında kurulan **Milli Nizam Partisi**’dir. Parti kurucuları tarafından "manevi değerler" in temsilcisi olarak tanımlanmakla beraber, bu değerlerden kastedilen, İslam dininin ilkelerinden başka bir şey değildi. Bu partinin ömrü kısa oldu. Anayasa Mahkemesi, dini politikaya alet ettiği gerekçesiyle partiyi kapattı. Fakat yerine 1972’de aynı doğrultuda görüşleri "**Milli Görüş**" adı altında savunan **Milli Selamet Partisi** kuruldu. 1973 genel seçimlerinde gösterdiği başarıyla "anahtar parti" haline geldi ve Cumhuriyet Halk Partisi ile koalisyon kurdu. 12 Eylül 1980’de yapılan askeri müdahale sonucu bu partinin de politik hayatı bitti. Rejim normalleşince İslamcı düşünce **Fazilet Partisi** çatısı altında savunulmaya başladı. Bu parti de "laiklik karşıtı" politikaları sebebiyle Anayasa Mahkemesince kapatıldı, fakat yerine hemen bugün de politik hayatını sürdüren **Saadet Partisi** kuruldu.

*Tarikatlar ve
İslamcı akımlar*

Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde İslamcılık, bahsedilen partiler içinde ifade olanağı bulmuşsa da, İslamcılığı sadece bu partilere özgü bir ideolojik tutum olarak görmemek gerekir. Söz konusu partiler, İslamcılığın ifadesinde modern politik kurumlardır; ama, **tarikatlar gibi daha geleneksel kurumlar** kanalıyla da İslamcı akımlar kendilerini ifade edebilmektedirler. Bu tarikatlardan bazıları (örneğin **Nakşibendilik**), çeşitli partiler içinde belirli bir etkiye sahiptir. Tarikat sayılmayan Nurculuk gibi önemli bir akımın ana gövdesi de aynı şekilde çeşitli partilerde rol sahibi görünmektedir. Ama, **Nurculuk** akımının bir kolu olarak "Fethullah Hoca Cemaati", genel olarak politikayla daha dolaylı bir ilişki içinde görünmektedir. Diğer çok sayıda tarikat ve dinsel ekol de şüphesiz politikayla dolaylı veya dolaysız bir ilişkiye sahip olmakla beraber, ismen saydığımız tarikat ve akımlar en etkili olanlarıdır.

A N A F İ K İ R L E R

İslamcılık, Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecine girmesi sonucu, "bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuna cevap arayan önemli düşünce akımlarından biridir. İslamcılık sadece düşünce akımı düzeyinde de kalmamış, Sultan II. Hamid döneminde devlet politikası haline getirilmiştir.

İslamcılık akımını doğuran sebeplerin başında, Avrupa devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na müdahaleleri ve bu müdahalelerin özellikle imparatorluk içinde yaşayan Hristiyanları kollama ve korumayı amaçlaması gelir. Bu çerçevede, Doğu-Batı medeniyetleri arasında bir "üstünlük" mücadelesi şeklini alan modernleşme süreci, genel olarak Doğu toplumları, özel olarak Osmanlı İmparatorluğu için "Batı gibi olma" veya "kendi özünü koruma" gibi iki uç arasında ilerlemiştir.

İslamcılar, Batı karşısında önceleri "kendi özünü koruma" ucunda yer almışlardır. Fakat, Batı'nın çok etkili hale gelen ekonomik ve teknolojik üstünlüğü karşısında kaybedilen savaşlar ve toprakların yarattığı çaresizlik ve kompleks neticesinde "modern" olanı İslamlaştırma, buna koşut olarak da İslam'ı modernleştirme yolunda karar kılmışlardır. Bu durum, şüphesiz İslamcıların kendi aralarında fikren bölünmelerine de yol açmıştır. Bir kısım İslamcılar, modernleşme sonucu Osmanlı toplumuna yerleşmiş bazı kavram ve kurumların reddedilemeyeceğini söylemişler, fakat son tahlilde her şeyin İslam'a uygun hale getirilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamışlardır. Diğer bir kısım İslamcılar ise modernleşme karşısında İslam'ın kendisini mutlaka yenilemesi gerektiğinde ısrar etmişler ve bunda dinsel bir kaynak olarak "Tecdid (Yenilenme) Hadisi"ne dayanmışlardır.

İslamcılar arasında politik konularda da doğal olarak fikir ayrılıkları vardır ve bu ayrılıklar Milliyetçilik ve Milli Hakimiyet meselelerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü, özellikle Balkan savaşlarının kaybedilmesiyle beraber İslamcılık karşısında milliyetçilik önemli bir fikri rakip olarak belirmişti.

Bir kısım İslamcılar "milliyet" fikrinin yıkıcı olduğuna, dolayısıyla sadece "İslam milliyeti"nden söz edilebileceğini savunurken; diğer bir kısım milliyet fikrini ve milliyetçiliği reddetmenin yanlış olacağını ifade etmekteydi. Bu çekişmede daha ağır basan yan, milliyet fikrini ve milliyetçiliği reddetmeyenler oldu. Bunun önemli bir sebebi, İslamcılığın fikir akımı olarak özünde Mısırlı düşünür Cemaleddin Efgani'nin milliyetçi fikirlerinin etkisi altında gelişmiş olması ise; diğeri 1912'de İslamcılığın fiilen devlet politikası olmaktan çıkması, dolayısıyla İslamcılığın yerini milliyetçiliğin almaya başlamasıydı.

İslamcılığın devlet politikası olmaktan çıkması, onun düşünce akımı olarak etkilerinin sürmesini ve günümüze kadar gelmesini engellememiştir. Nitekim, günümüz Türkiye'sinde gerek tarikatlar aracılığıyla geleneksel şekilde, gerek politik partiler aracılığıyla modern tarzda İslamcılık düşünce, ideoloji ve politik söylem olarak yaşamaya devam etmektedir.

YORUMLAMA METİNLERİ

İslam Rönesansının Ön Şartı: Yeni-Modernizm

Modern şartlarda İslam'ın buyruğuna uygun davranmak için İslam'ın yorumunun tutması gereken yönü işaret etmede modernizm hayli mesafe almıştır. Fakat o iki kusurla malüldür ki, biri ya da ikisi beraber daha sonraları, yeni-lhyacılık şeklinde tepkiye neden oldu. Onun ilk zayıflığı yöntemini tam anlamıyla ifade edememesi -ki bu, bazı konuları ele alışlarında nispeten kendini gösterir- ve bu yöntemin temel prensiplerinin uzanımlarını açık şekilde ortaya koyamaması idi. Belki de onun hem İslam toplumu karşısında İslahatçı, hem de Batı karşısında savunmacı olması onu İslam'ın sistematik ve topyekün bir yorumuna girişmekten alıkoydu ve Batılı eleştirmenlerin ve 'danışmanlar'ın İslam'ın yüzüne vurdukları ya da benimsemesi için tavsiye ettikleri, Batı'da önem kazanan bazı unsurları-demokrasi, toplumda kadının yeri gibi- seçmeci, veya bütünlükten yoksun bir şekilde ele almaya götürdü. Klasik modernistin ana fikri olan, İslam'ın sadece 'İslam'ın şartları' gibi birkaç özel imtiyaz tanınan vazifelerin adı olmayıp bütün hayatı kapsadığı fikri bu parçacı yaklaşıma engel olmalıydı. İkinci olarak, modernistlerin ele aldığı bu seçme konular durumun tabiatı gereği, daha önce Batı'da ve Batı için sorun olmuş şeylerdi. Onları benimsemekte modernistler iyi niyetli idiyse de, seçmeci ve parçacı vasıfları, onların hem Batılılaşmış hem de Batılılaştırıcı oldukları şeklinde kuvvetli bir izlenim bıraktı. Ortaya çıkan yeni-lhyacı tepki, İslam modernizminin bu 'Batıcı' yönünü düzeltici olmak açısından şüphesiz sağlıklı idi. Tabii, bu demek değildir ki Batı'ya ve Batılı fikirlere kapılar kapansın; bunun anlamı İslam'ın hiçbir şart ve durumda basitçe Batı ile özdeşleştirilemeyeceğidir. Reaksiyon olarak ortaya çıkan hareketlerde genellikle olduğu gibi, yeni-lhyacılar diğer bir aşı-

rılığa kaçtılar. İslam'ın hayatın bütünü ile bağlantılı olduğu şeklindeki modernistlerin savundukları ana önerme hariç bütün modernist tezleri reddettiler ve böylece de kendilerini tutuculardan ve büyük ölçüde önceki ihyacıları ayırdılar. Ancak, modernizmi katı bir şekilde redleriyle onlar yukarıda dediğimiz gibi, kendilerini artık, hedeflerini belirleyemedikleri veya bir yöntem geliştiremedikleri bir konuma hapsettiler. Bunlara ilaveten onların liderleri bunları başarabilecek fikri güce sahip de değillerdi. Neticesi şu oldu: Nasıl ki klasik modernistler, İslam'ı açıkça Batı davranış kalıpları ile özdeşleştirmekle suçlanmalarına neden olan şeyleri seçmiş idilerse, şimdi de yeni-lhyacılar, kendileri vasıtasıyla İslam'ı Batı'dan ayırdıklarını ve ondan tamamen ayrı tuttıklarını iddia ettikleri diğer bazı muayyen şeyleri seçmekteydiler. Yukarıda ifade edildiği gibi, banka faizinin, kadınlara herhangi bir toplumsal rolün reddedilmesi ve Kur'an'da yer alan bazı cezaların(hudud) yeniden tesisi yeni-lhyacıların gözde konuları haline geldi. Halbuki "İslam, hayatın tümüyle ilgilidir ve ona ters düşmez" diyorlardı.

Bundan dolayı Batı, müsbet açıdan klasik modernistin bilincinde ne kadar önemliyse; en azından o kadar yeni-lhyacının bilincinde de, menfi olarak, önemli görünmektedir. Batı'nın zihinlerde devamlı çöreklenmiş olan hayaletini aşmak bir türlü mümkün olamamıştır.

Müslümanlar çeşitli yönlerden gelen baskılarına nasıl mukabelede bulunabileceklerini belirleyebilmek için Batı'yı ve fikirlerini nesnel olarak incelemeyi öğrenmelidirler....

Prof. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*

TARTIŞMA KONULARI

- n İslamcılık akımını ortaya çıkaran koşullar nelerdir?
- n İslamcılıktan hangi sebeplerle devlet politikası olarak yararlanılmış, hangi sebeplerle vazgeçilmiştir?
- n Said Halim Paşa'nın aşağıdaki sözleri, İslamcılık-milliyetçilik ilişkisi açısından nasıl yorumlanabilir:
- "...[H]akimiyet mefhumu hakkındaki telkinlerin en sağlamını ortaya koyan, ona en hakiki manasını, en hakiki mahiyetini veren İslamiyettir... İslamiyet insana şunu öğretmiştir: Hakimiyet demek, ancak şeriatın, yani ahlaki hakikatin ve içtimai adaletin tabii koruyucusu olan bu ilahi kudretin ve dolayısıyla ilmin, akıl ve hikmetin hakimiyeti demektir".
(İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I, s.81-2)
- n Mehmet Akif Ersoy'un aşağıdaki sözleri, İslamcılığın doğuşunu hangi karşıtlık içinde tartışmaktadır:
- "Biz Müslümanlar bin tarihinden itibaren çalışmayı bıraktık. Atalete, ahlaksızlığa döküldük. Avrupalılar ise gözlerini açtılar, alabildiğine terakki ettiler. Görüyorsunuz ki denizlerin dibinde gemi yüzdürüyorlar. Havada ordular dolaştırıyorlar...O halde onların kuvvet namına neleri varsa hepsini elde etmek için çalışmak hepimize farz-ı ayındır."
(İsmail Kara, İslamcılık Düşüncesi, I, s.391)



■ "Allah, Muhammed, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan, Hüseyin, Fatıma" konulu hat.



■ Mehmet Akif dostlarıyla bir yemekte (Soldan sağa: Cenap Şahabeddin, Abdülhak Hâmid, Süleyman Nazif, Mehmet Âkif).

4. Liberalizm

1. Tanımı ve tarihi

Liberalizm özü bakımından siyasi bir doktrindir ve modern çağın ürünüdür. "Siyasi" sıfatı, bir öğretiyi veya ideolojinin kapsayıcı bir felsefi sistem oluşturmadığına, fakat sadece devlet-toplum ilişkisi hakkında birtakım normatif önermelerden meydana geldiğine işaret eder. Oysa kapsayıcı bir felsefi sistem, felsefenin temel disiplinlerinin (ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik) hepsine ilişkin birbiriyle tutarlı önermelerden oluşur. Bununla beraber, siyasi doktrin veya ideolojiler kapsayıcı birer felsefi sistem oluşturmaları bile, çoğu zaman onların epistemolojik ve etik temelleri vardır. Bundan dolayı siyaset felsefesinin konusuna girerler. Bu durum elbette liberalizm için de geçerlidir. Hatta liberalizmi bütüncü bir felsefe olarak yorumlayan liberaller de vardır.

Siyaset felsefesi ve liberalizm

Bir entelektüel ve siyasi gelenek olarak liberalizm başlıca üç kaynaktan etkilenmiştir: John Locke, İskoç Aydınlanması ve Emmanuel Kant.

Liberalizm esas itibarıyla, bir Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Liberalizmin ilk büyük düşünürü 17. yüzyıl sonlarında eser vermiş olan İngiliz filozofu John Locke'tur (1632-1704). Locke'un siyasi düşüncedeki önemi, toplumsal ve siyasi varoluşu, başlangıçta doğa halinde yaşayan insanların kendi aralarında anlaşma yoluyla devleti kurdukları varsayımıyla temellendirmesinden ileri gelmektedir. Ona göre, insanlar doğa halinden "uygar" siyasi topluma geçerken doğal haklarını saklı tutmuşlar ve devleti bu hakları korumakla görevlendirmiş ve yetkilendirmişlerdir. Locke bu hakları, "hayat, hürriyet, mülkiyet" üçlemesiyle özetlemiştir. Locke'un düşüncesinde doğal haklar öylesine temel ve vazgeçilmez değerlerdir ki, sözleşmeyle kurulan siyasi yönetimin bunları sistematik olarak ihlal etmesi bireylere o yönetime direnme hakkı verir.

John Locke ve doğal haklar

Locke'un fikirleri, liberal entelektüel-siyasi geleneği büyük ölçüde yönlendirmiştir; bugün de hala liberal düşünürler birçok güncel sorunu Locke'un düşüncelerinin etkisi altında tartışmaktadırlar. Locke'un temel fikirleri hemen hemen bütün liberallerin hareket noktası olmakla beraber, lockeçu liberalizmin son dönemdeki tipik temsilcisi Amerikalı siyaset felsefecisi Robert Nozick'tir (1938-2002). Nozick başlıca iki bakımdan lockeçu liberalizmi temsil etmektedir. İlk olarak, ünlü eseri *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da Nozick de devletin ortaya çıkışını sözleşme metaforundan yararlanarak açıklamaktadır. İkinci olarak, Nozick, Locke gibi devletin birey haklarıyla sınırlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Robert Nozick

"İskoç Aydınlanması" olarak bilinen düşünce akımı, 18. yüzyılda esas olarak David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson'ın (1723-1816) görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu geleneğin temel kabulleri, "kendiliğinden düzen" ve "doğal özgürlük sistemi" kavramlarında ifadesini bulmaktadır. İskoç Aydınlanması geleneğinin en son büyük temsilcisi Friedrich A. Hayek'tir (1899-1992).

Faydacılığın etkisi altında olanları dışında, liberaller genellikle, Emmanuel Kant'tan (1724-1804) az veya çok etkilenmişlerdir. Bu etki, Kant'ın özellikle kişisel özerklik (autonomy) kavramı ve evrenselci adalet anlayışı çerçevesinde kendini göstermektedir. Kant aynı zamanda liberalizmin akılcı temellerinin de kaynağıdır. Günümüzde kantçı liberalizm başlıca Amerikalı siyaset felsefecileri John Rawls (1921-) ve Ronald Dworkin (1938-) tarafından temsil edilmektedir.

Kant'ın etkisi

Liberalizm bir anlamda "Akıl Çağı"nın ürünü olmakla beraber, mutlak akılcı değildir; onunki daha ziyade "ölçülü" bir akılcılıktır. Yirminci yüzyılın önde gelen iki liberal filozofu Karl R. Popper (1905-1988) ve Friedrich A. Hayek (1899-1992), bu yaklaşımı "eleştirel akılcılık" olarak adlandırmışlardır. Bununla kastettikleri, esas olarak, liberalizmin "toplumsal mühendislik" projelerine kuşkuyla yaklaştığı hususudur. Liberaller, toptancı ideolojik projeleri uygulama girişiminin totalitarizme yol açacağından endişe ederler.

Siyasi bir doktrin olarak liberalizmin başlıca temelleri şu şekilde özetlenebilir:

Bireysel Özgürlük ve İnsan Hakları

Liberalizm bireyci ve özgürlükçü bir doktrindir. Liberal özgürlük anlayışının başlıca iki özelliği vardır. Birincisi, özgürlüğün bireysel bir durum olarak temellendirilmesidir, yani özgürlüğün öznesi herhangi bir toplu varlık biçimi (toplum, ulus, sınıf, grup, cemaat vs.) değil, sadece birey olarak insandır. Gerçi liberaller zaman zaman "özgür toplum"dan da söz ederler, ancak bununla kastettikleri "toplumsal özgürlük" gibi bir şey olmayıp, özgür bireylerden oluşan toplumdur. Liberallere göre, bir soyutlama olarak toplumun onu oluşturan bireylerinkinden ayrı bir varlığı, iradesi ve amaçları yoktur.

Liberal özgürlüğün ikinci özelliği, onun negatif bir değer olarak görülmesidir. Bundan kasıt, bireyin ancak herhangi bir keyfi kısıtlama veya baskı altında olmaması halinde özgür olduğunun kabul edilmesidir. Liberal doktrinde insan hakları genellikle, özgürlük ilkesinin mantıki sonuçları veya türevleri olarak görülür. Ayrıca, insan hakları kolektif iddia ve talepler olarak değil de bireysel haklar olarak kavranır.

Ayrıca, "sosyal liberaller" dışarıda bırakılırsa, liberallerin büyük çoğunluğu, özgürlük anlayışlarına uygun olarak, insan haklarının negatif karakterde oldukları düşüncesindedirler. Bundan dolayı, insan haklarını esas olarak sivil ve siyasal haklara hasrederler ve "sosyal" olarak nitelenen haklar konusunda şüpheli bir tutum takınırlar. Bunlara göre, sosyal haklar, ancak sivil haklara ek yük getirmedikleri sürece genel ve evrensel haklar olarak görülebilirler.

Anayasacılık ve Hukukun Üstünlüğü

Bütün liberaller siyasi iktidarın anayasayla ve hukukla kayıtlanmasına çok önem verirler. Bununla, kamu otoritesi kullananların, kişilerin özgürlüklerini mahfuz tutacak şekilde belirli sınırlar içinde hareket etmelerinin sağlanabileceğini ümit ederler. Liberal anayasacılığın temel amacı, bireysel özgürlüğü güvenceye almak üzere devleti sınırlamaktır.

Anayasacılığı tamamlayan bir diğer temel ilke, "hukukun üstünlüğü" veya "hukuk devleti"dir. Hukuk devletin özünü, devleti önceden belli edilmiş genel kurallarla sınırlamaktır. Bundan maksat, kişileri iktidarın keyfi işlem ve tutumlarından korumak ve onları siyasi otorite karşısında daimi olarak hukuki güvenlik içinde tutmaktır. Bu anlayış açısından, "hukuk" egemen iradenin kendi takdirine göre yürürlüğe koyduğu "kanun" adlı işlemlerden oluşan bir sistem demek değildir; kanunların "evrensel hukuk ilkeleri"ne uygun olması gerekir. Bu ilke, belirli kişi veya grupların keyfi olarak hak mahrumiyetine maruz bırakılmasını (ayrımcılık) olduğu kadar, belirli kişi veya gruplara keyfi ayrıcalık veya avantaj sağlanmasını da yasaklar. Buna "hukuk önünde eşitlik" denmiştir.

Sınırlı Devlet

"Sınırlı devlet" terimiyle liberallerin kastettikleri, görev alanı sınırlanmış veya daraltılmış devlettir. Terim bu anlamda faaliyet çerçevesi tüm toplumsal alanı kuşatan sosyalist devlete olduğu kadar, "refah devleti"ne veya "sosyal devlet"e de karşı bir devlet yapılanmasını ifade eder.

Bununla beraber, bu klasik şema çağdaş devletin niteliğiyle uyuşmadığı gibi, uygulamada da ana hatları itibarıyla "liberal" olarak nitelenebilecek olan Batı demokrasilerinin -Amerika Birleşik Devletleri dahil- hiçbirinde devletin görev ve etkinlik alanı bu kadar dar değildir. Esasen, çağdaş liberallerin çoğu da özetlenen klasik şemayı hareket noktası olarak almakla beraber, devletin iktisadi ve sosyal hayatı büsbütün kontrol altına almak kaydıyla, bazı "koordinasyon faaliyetleri"ni (büyük altyapı yatırımları, sosyal güvenlik hizmetlerinin koordinasyonu vb.) yerine getirmesini, tekelci olmamak kaydıyla eğitim-öğretim kurumları kurmasını ve kendi kusurları olmaksızın geçimlik düzeyde gelir elde edemeyen yurttaşlara yardım etmesini uygun görürler.

Piyasa Ekonomisi

Liberalizmin piyasa ekonomisiyle ilişkisi iki açıdan ortaya çıkar. Bir kere, liberal doktrin, diğer sivil özgürlükler gibi, mülkiyet ve miras hakkı ile, mübadele ve sözleşme özgürlüklerini de özgür bir toplum için vazgeçilmez görür. Bu özgürlükler ise piyasa ekonomisinin temelidir; başka bir anlatımla, mülkiyet hakkına, özgür mübadeleye ve sözleşme serbestisine dayanan bir toplumda, kendiliğinden ortaya çıkacak olan iktisadi formasyon türü, piyasa ekonomisidir.

İkinci olarak, piyasa ekonomisi, liberalizmin "sınırlı devlet" ilkesinin de bir gereğidir. Ayrıca, piyasa ekonomisi, sivil toplumun da temelleri arasında yer alır. Çünkü, liberal bakış açısından, devletten bağımsız bir varlık alanı olarak ortaya çıkabilmesi için, toplumun iktisadi bakımdan da devlete bağımlı olmaması, kendi ayakları üstünde durabilecek durumda olması gerekir.

2. Türkiye’de liberalizm

Osmanlı Dönemi

Liberalizm Türkiye’yi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkilemeye başlamıştır. Çok genel anlamda, Osmanlı modernleşmesinin izlediği Batılı modelin esas itibarıyla liberal siyasi kurumlara dayanması nedeniyle, kimi yazarlar, Osmanlı devletinin XIX. yüzyıl başlarından itibaren belirginleşen modernleşme çabasının, aynı zamanda liberalleşme anlamına da geldiğini ileri sürmüşlerdir. Devleti (padişahı) yazılı bir anayasayla sınırlama girişimi demek olan "**meşrutiyet**" yönetimine geçme (1876) çabası göz önüne alındığında, Osmanlı devletinin son dönemindeki siyasi modernleşme hareketleri bakımından bu anlamlı bir tez olabilir. Türkiye tarihinde ilk anayasanın (**Kanun-i Esasi**) 1876 yılında yürürlüğe konmasının arkasındaki fikri kaynak ve destek, başlıca temsilcileri **Namık Kemal**, **Ziya Paşa** ve **Ali Süavi** olan "**Yeni Osmanlılar**"dan gelmiştir. Namık Kemal (1840-88), sadece anayasalı bir yönetimin siyasi hürriyetin garantisi olacağını değil, fakat aynı zamanda serbest ticareti savunması bakımından da liberal doktrinin etkisi altında kalmıştır. On dan yaklaşık bir kuşak önceki bir başka düşünce ve edebiyat adamı **İbrahim Şinasi** (1824-

*Namık Kemal,
Ziya Paşa, Ali Süavi*

71) de teşebbüs hürriyetinden yana fikirler ileri sürmüş ve devletin toplumun çıkarlarına hizmet etmesi gerektiğini savunmuştur.

Sakızlı Ohannes Paşa

Aşağı yukarı aynı sıralarda, Mekteb-i Mülkiye'de iktisat dersleri veren **Sakızlı Ohannes Paşa'nın** ise iktisadi liberalizm düşüncesinin Türkiye'deki temellerini atan düşünür olduğu söylenebilir. "Milletlerin Zenginleşmesi Biliminin Kaynakları" (Mebadi-i İlm-i Ser-vet-i Millet) adlı kitabın da yazarı olan Ohannes Paşa'ya göre, Osmanlı devletinin iktisadi kalkınması için, mülkiyet hakkına ve girişim özgürlüğüne dayalı, açık ve rekabetçi bir iktisadi yapı gerekliydi. Paşa, temel yaklaşımına uygun olarak, ekonomide korumacılık, devletçilik ve tekelin yanlış olduğunu ileri sürmüştür.

Mehmet Cavit Bey

Onu izleyen **Mehmet Cavit Bey** de (1875-1926) sıkı bir iktisadi liberaldi. Cavit Bey, iktisadi görüşlerini, dört ciltlik "İlm-i İktisat" (İktisat Bilimi) adlı kitabında derli toplu bir biçimde ortaya koymuş, ayrıca 1908-1910 yıllarında "Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası"nı (İktisadi ve Sosyal Bilimler Dergisi) çıkaranlar arasında yer almıştır. Cavit Bey yazılarında, Osmanlı devletinin kalkınmasının ancak dünya ekonomisiyle bütünleşmesi ve bu amaçla yabancı sermayeyi teşvik etmesi yoluyla olabileceğini savunmuştur. O da serbest ticareti savunarak, iktisadi korumacılığa karşı çıkmış ve özel teşebbüsün önemini vurgulamıştır.

Prens Sabahattin

Meşrutiyet döneminde liberal tezleri savunan başka bir fikir adamı **Prens Sabahattin** (1878-1948) idi. "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" adlı bir kitabı da bulunan Sabahattin, özel teşebbüs taraftarı olmakla beraber, diğerlerinden farklı olarak, iktisadi görüşlerini bireyci bir toplumsal teoriyle temellendirmiştir. Ona göre, bireyci toplumlar, cemaatçi toplumlara göre daha üretken, girişimci ve bağımsız karakterlidirler. Bu nedenle, bütün diğer Doğu toplumları gibi cemaatçi bir toplumsal yapısı bulunan Osmanlı devletinin bunalımdan çıkabilmesi için, her şeyden önce bireyselliğin gelişmesi gerekir. Ayrıca, verimsiz bürokratik mekanizmalar ortaya çıkaran merkezîyetçiliğin terk edilmesi ve idarenin adem-i merkezîyet ilkesi doğrultusunda yeniden düzenlenmesi şarttır.

Cumhuriyet Dönemi

Türkiye Cumhuriyeti'nin tek-parti egemenliği altında geçen dönemi (1924-46), bazı kısmi istisnaları bulunmakla beraber, liberal fikirler ve hareketler için genel olarak elverişli bir ortam yaratmamıştır. Aksine, bu dönemin en etkili fikir hareketi kemalizmin devletçi-otoriter yorumunu geliştirmiş olan Kadro (1932-35) hareketidir. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki'nin nispeten liberal kanadından olan **Fethi Beyle** birlikte hareket etmiş ve hatta onun Osmanlı **Hürriyetperveran Avam Fırkası**'na yakın durmuş olan **Atatürk**'ün kendisi, Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte esas itibarıyla liberal-demokratik Batılı modeli hareket noktası olarak almış görünmekle beraber, onun yönetime hakim olduğu dönemdeki fiili uygulama çeşitli nedenlerle bu modelden uzaklaşmıştır. Bu dönemin önde gelen şahsiyetlerinden olan **İsmet İnönü** ile **Recep Peker**'in siyasi görüşleri, liberalizme açıkça tersti. Özellikle Recep Peker, faşist devlet modeline sempati duyuyordu. Buna karşılık, 1930'a kadar olan ilk dönemde Atatürk'ün iktisadi liberalizme daha yakın durduğu söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin gerek saikleri, gerekse temel görüşleri bakımından "liberal" olarak nitelenebilecek ilk siyasi muhalefet hareketi, 1924 Kasım'ında kurulup 1925 Hazi-ran'ında hükümet tarafından kapatılan **Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası**'dır. Partiyi ku-

ranlar, Mustafa Kemal'in kişisel diktatörlük kurmaya yöneldiği endişesi taşıyan, Milli Mücadele sırasındaki eski dava arkadaşları idi. Kurucular arasında Kazım (Karabekir), Ali Fuat (Cebesoy) ve Refet (Bele) paşalar ile Rauf (Orbay) ve Adnan (Adıvar) beyler vardı. Erik Jan Zürcher'e göre, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın programı, "Kemalist rejimin köktenci ve otoriter eğilimlerine direnişin damgasını taşıyan siyasal liberalizmin klasik bir ifadesi" niteliğindeydi. Nitekim, Parti programında "hürriyetperver" (liberal) ve "halkın hakimiyeti"ne dayalı (demokratik) bir cumhuriyetten yana olduğunu, "umumi hürriyetler"e (temel haklar) taraftar olduğunu ve bunların ancak anayasayla sınırlanabileceklerini, fikirlere ve dini inançlara saygılı olduğunu, devletin görevlerinin asgari genişlikte tutulması gerektiğini ve idari adem-i merkeziyetçiliğe bağlı olduğunu belirtmekteydi.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasından beş yıl sonra, 1930 yılında kurulan ve aynı yıl kapatılan **Serbest Cumhuriyet Fırkası** ise programı bakımından liberal olmakla beraber, gerçek bir muhalefet hareketi niteliğinde değildi. Gerçek bir muhalefet partisi olmaya yüz tuttuğunda ise kapanmak zorunda kalmıştır. Bu parti, Atatürk'ün isteği üzerine, yakın arkadaşı Fethi (Okyar) Bey tarafından kurulmuş, hatta hangi milletvekillerinin partiye geçeceğine de Atatürk'ün kendisi karar vermiştir. Bunlar arasında liberal-milliyetçi fikirleriyle tanınan ve partinin ideologu sayılan Azeri kökenli Ahmet Ağaoğlu da vardı. Kuruluş amacı, otoriter rejimin kendisine olmaktan çok hükümete muhalefet etmektir. Bununla beraber, partinin kısa sürede halktan gördüğü rağbet, Atatürk'ün kendisi dahil olmak üzere, rejimin önde gelenlerini (Cumhuriyet Halk Fırkası önderliğini) endişelendirince, Fethi Bey partiyi kapatmak durumunda kalmıştır.

Tek parti döneminde kabaca "liberal" olarak nitelenebilecek zikre değer tek düşünür **Ahmet Ağaoğlu**'dur (1869-1939). Ağaoğlu'nun düşünceleri, liberalizm, milliyetçilik ve demokrasinin bir karmasıydı. Bireysellik ve birey özgürlüğü üstündeki vurgu eserlerinde sıkça tekrarlanan bir temadır. Kadro'cularla yaptığı polemikte de birey ve bireysellik vurgusu ön plandadır. "Serbest İnsanlar Ülkesinde" adlı eserinde kendi liberal ütopyasını resmetmiştir. Bununla beraber, ılımlı devletçiliği, "kuvvetli hükümet" taraftarlığı ve korporatizme yaklaşan kimi görüşleriyle Ağaoğlu'nun sistemli ve tutarlı bir liberal düşünür olduğu söylenemez. Ahmet Ağaoğlu, 1933 tasfiyesinde, İstanbul Darülfünun'undan uzaklaştırılanlar arasındaydı.

Ahmet Ağaoğlu

Çok partili hayata geçiş, Türkiye Cumhuriyeti'nde bir dönüm noktası olmuştur. II. Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, Ocak 1946'da Celal Bayar'ın önderliğinde kurulan ve 1950'de iktidara gelmesinden sonra Adnan Menderes'in fiili önderliğini ele geçirdiği **Demokrat Parti**, ana hatları bakımından liberal bir program öneriyor, özellikle din özgürlüğü ile iktisadi özgürlük üstünde duruyordu. Bununla beraber, Demokrat Parti ilk yıllardaki özgürlükçü tutumunu zamanla terk ederek, "milli irade egemenliği" anlayışına dayalı tekçi ve baskıcı bir yönetim kurmaya yöneldi.

Demokrat Parti

Demokrat Parti'nin başlangıçtaki liberalleşme vaadinden uzaklaşmaya başlamasından rahatsız olan bir grup üyesi, 1955 yılında Parti'den ayrılarak F. Lütfi Karaosmanoğlu'nun önderliğinde **Hürriyet Partisi**'ni kurdular. Hürriyet Partisi çoğulcu liberal-demokratik rejim hedefine daha bağlı görünüyor idiye de, zamanla o da işlevsizleşmeye başladı ve nihayet Aralık 1958'de Cumhuriyet Halk Partisi'ne katıldı. Bu partinin düşünce tarihimiz bakımından önemli bir özelliği, liberal eğilimli bir grup aydınının kurduğu **Forum Dergisi**yle olan entelektüel bağıydı. Bu dergi Fethi Çelikbaş, Aydın Yalçın, Turan Güneş, Şerif

Hürriyat Partisi ve Forum Dergisi

Mardin gibi, başlangıçta sempatiyle baktıkları DP yönetiminden soğuyan akademisyenler tarafından kurulmuştu ve DP'ye liberal-entelektüel muhalefeti temsil ediyordu.

İlginç olan noktalardan biri, çok partili siyasete geçildikten sonraki dönemde, "merkez"de veya "orta sağ"da sayılan partiler, genellikle programlarında kimi liberal temalara yer vermekle beraber, Cumhuriyet Türkiye'sinde 1994 yılına kadar kendisini doğrudan doğruya "liberal" olarak tanımlayan bir partinin kurulmamış olmasıdır. Demokrat Parti'nin kapatılmasından sonra onun siyasi mirasını üstlenen **Adalet Partisi**, bürokratik "merkez"e karşı "çevre" güçlerini temsil eden özelliği dolayısıyla sistem içindeki genel rolü bakımından zaman zaman liberal bir parti olarak algılanmış ise de, kendinden önceki Demokrat Parti gibi, o daha ziyade **kalkınmacı-popülist** bir parti olarak tanımlanabilir. Demokrat Parti gibi, AP de çoğulculuk karşıtı bir siyaseti kendisinin temsilcisi olduğunu varsaydığı "milli irade" kutsamasının yardımcılığıyla yürütmüştür. Aynı durum 1980 sonrasında kurulan **Doğru Yol Partisi** için de esas itibarıyla geçerlidir. Özellikle Süleyman Demirel'in liderliği bu partileri (herhangi bir) doktriner çizgiden uzak tutmuştur.

ANAP ve
"araçsal devlet"
tezi

Buna karşılık 1983 yılında **Anavatan Partisi**'ni (ANAP) kuran Turgut Özal (1927-1993), liberal temalardan daha fazla etkilenmiş görünmektedir. Nitekim, onun liderliği döneminde ANAP'ın iktisadi liberalizm ve "**araçsal devlet**" tezleri üstündeki vurgusu daha belirgindir. Bununla beraber, ANAP'ı da tam bir liberal parti saymaya imkan yoktur. Çünkü, ANAP'ın ilk döneminde, bir koalisyon özelliği gösteren kurucu kadrolarının ve toplumsal tabanının muhafazakar-milliyetçi etkisi, partinin sosyal ve kültürel politikalarında büyük ölçüde etkili olmuş ve parti, iktisadi özgürlükler ve din özgürlüğü konusunda gösterdiği duyarlılığı genel olarak sivil ve siyasi özgürlükler söz konusu olduğunda göstermemiştir. ANAP'ın Özal sonrası döneminde ise, iktisadi liberalizm söylemi korunmuş olmakla beraber, parti gitgide daha fazla devletçi "merkez"e yaklaşmıştır. Bununla beraber, Özal'ın kendisi cumhurbaşkanlığı döneminde (1989-93) daha liberal bir söylem geliştirmişti.

Çok partili dönemde "liberal" sıfatını ilk (ve halen tek) kullanan parti, 1994 yılında kurulan Liberal Partidir; parti daha sonra adını Liberal Demokrat Parti (LDP) olarak değiştirmiştir.

Batı dünyasında 1970'lerin ortalarından itibaren neo-liberal fikirlerin ve politikaların yeniden gündeme gelmesinin Türkiye'nin düşünce ve siyaset dünyasına etkisi, 1980'li yıllarda ortaya çıkmıştır. 1974'te F. A. Hayek'in, 1976'da ise Milton Friedman'ın Nobel Ekonomi Ödülü'nü kazanmaları, Batı'da bu dönüşümü sembolize eden olaylar olmuştur. Türkiye'de ise, neo-liberalizmin izleri kendisini önce 1980'lerin başlarından itibaren iktisat politikaları alanında göstermiş, entelektüel alandaki yansımaları ise 1990'larda gelmiştir. Gerçi, özellikle iktisadi konularda liberal tezleri savunan Aydın Yalçın, Osman Okyar, A. Savaş Akat, Y. Sezai Tezel, Güneri Akalın gibi düşünce ve bilim adamları daha önce de vardı. 90'lı yıllarda bunlara çalışmalarını daha ziyade "Kamu Tercih Okulu" ve "anayasal iktisat" üzerinde yoğunlaştırmış olan genç bilim adamı C. Can Aktan da eklendi. Öte yandan, 90'lar öncesinde liberal eğilimleri belirgin düşünce ve bilim adamları da tümüyle eksik değildi. Örneğin, 1980'li yıllarda Y. Sezai Tezel ile A. Savaş Akat sadece iktisadi görüşleri bakımından değil, özgürlükçü-çoğulcu toplum projesine bağlı genel görüşleri bakımından da liberal aydınlar olarak temayüz etmişlerdi. Ayrıca, Ruhdan Yümer, "Devlet Kuramında Liberal Temalar" başlıklı öncü makalesini 1987 yılında yayımlamıştı.

Bununla beraber, liberalizmin bir entelektüel grubun genel siyasi doktrinini oluşturduğu ilk örnek **Liberal Düşünce Topluluğu**'nun (LDT) bir grup akademisyen ve hukukçu tarafından 1992 yılında kurulmasıyla ortaya çıkmıştır. Avukat Kazım Berzeg ile akademisyenler Mustafa Erdoğan ve Atilla Yayla'nın öncülüğünde kurulan Topluluk, Türkiye'de ilk defa liberalizmi kapsayıcı bir fikir sistemi olarak benimseyen ve faaliyetlerini entelektüel alana inhisar ettiren kuruluş olmuştur. Topluluk *Liberal Düşünce ve Piyasa* fikir dergileri ile Türkiye'deki liberalizm üzerine düşünce ve tartışmalara katkılarını sürdürmektedir.

A N A F İ K İ R L E R

Liberalizmin hareket noktası bireysel özgürlüktür. Özgürlük esas itibarıyla bireye yönelik dış müdahale ve kısıtlamaların olmaması olarak anlaşıldığı için, bir yandan devletin faaliyet alanının mümkün olduğunca daraltılması, öbür yandan da özgürlüklerin devlete karşı korunması öngörülür. Liberalizmin anayasacılık ve hukukun üstünlüğüne çok önem vermesinin nedenlerinden biri budur. Bunun başka bir nedeni de bireysel ve toplumsal hayatta asgari bir düzen ve istikrarı sağlamak kaygısıdır; çünkü bireylerin faaliyetlerini ve hayat planlarını geleceği kabaca öngörerek yapabilmeleri yönetimin kurallar çerçevesinde hareket etmesine bağlıdır. Liberalizm ayrıca devlet-toplum ayrımı ön kabulünden yola çıkar, bu çerçevede sivil toplumun özerkliğini önemser ve özgür piyasa ekonomisini bu özerkliğin güvencelerinden birisi olarak görür.

Türkiye’de liberalizm güçlü bir fikri ve siyasi akım olarak ortaya çıkmamıştır. Bunda, Türkiye’nin siyasi geleneği ile fikri ve kültürel ortamının liberalizmin kök salmasına pek elverişli olmamasının etkili olduğu tahmin edilebilir. Öyle görünüyor ki, güçlü ve adeta kutsal sayılan devlet geleneği, buna bağlı olarak bireysel ve toplumsal varoluşun devletten bağımsız olarak düşünülememesi ve devletin neredeyse her türlü nimet ve onurun kaynağı olarak görülmesi bu elverişsiz özelliklerin başında gelmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı-Türk modernleşmesinin "devleti kurtarmak" ana fikri etrafında şekillenmiş olmasıyla birlikte Cumhuriyet modernleşmesinin devlet eliyle kültürel bir dönüşümü gerçekleştirmeyi esas almış olmasına da işaret edilmelidir. Nihayet, Osmanlı siyasi kültüründe 19. yüzyıl sonlarına kadar toplumsal-siyasal alanda "bireysel özgürlük" düşüncesine yer olmayışı da liberalizmin destek bulmasını zorlaştıran etkenler arasındadır.

YORUMLAMA METİNLERİ

DEVLETİN GÖREVLERİ - BİREYİN HAKLARI

Devlet millet halinde teşekkül etmiş toplumun ortak organı olup, en büyük görevi iç ve dış güvenlikle ilgili hizmetidir. Bir milletin en büyük çıkarı devletin bu görevi hakkıyla yerine getirecek şekilde kurulmuş olmasındadır. Bu görevi devleti oluşturan bireyler kendi başlarına yerine getiremezler.

İkinci görevi kanunlar ve nizamlarla bir zorunluluk konmadan ve halka vergiler yüklemekten gerçekleşmesi mümkün olmayan ortak yarar hizmetlerini oluşturmaktır. Kanun koymak ve vergi koymak yalnız devletin iktidarı içinde olduğundan bu görevi de ondan başkası yerine getiremez. Yalnız burada ortak hizmetlerin kapsamını iyi belirlemek gerekir. Ortak hizmetlerden kastedilen gerçekleştirmeleri için toplumun bütün sınıflarının veya büyükçe bir kısmının yardımlaşma ve işbirliğini gerektiren hizmetlerdir.

Üçüncü görev gündelik yararların doğuracağı tedbir-sizliklere karşı gelecekteki yararları korumak ve ülkenin idamesini sağlamaktır. Bir ülkede devletten başka mahiyeti icabı süreklilik arz eden bir varlık olmadığı için bu görevin de ona ait olması çok doğaldır.

Herkesin haklarını garanti altına almakla yükümlü olan devletin dördüncü görevi de adli görevleri tanımlayıp özel haklarını belirtmek ve bunu uygulamaya koymaktır.

İşte devlet için belirlenebilecek birincil ve esasa ilişkin görevler bunlardan ibarettir. Devlete bunlardan başka görevler yüklenebilirse de, bu görevlerin ikinci derecede önemlidir.

Devlet belirttiğimiz bu görevler çerçevesiyle sınırlanırsa bireylerin haklarına hiçbir şekilde tecavüz ve taarruz etmemiş olur.

Deniz KARAMAN,

Cauid Bey ve Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası

CEMAAT VE BİREY

Gerçekten sosyal meselelere Sosyal Bilim (İlm-i İçtima) gözüyle bakılırsa açıkça görülür ki bireyci yapı, özgürlük ve kişilik gelişmesini kesin bir biçimde gerçekleştirmekte-

dir. Özel hayatı kamusal hayata hâkim kılan ve ortaya güçlü bir sosyal gelişme çıkaran ana neden de işte bu kişisel özgürlüğü yaratan sosyal akımdır! Bu hareket ise; hareket noktası sırf manevi olan bir düşünsel aydınlanmadan değil, fakat etkin bir maddi çalışma, yaşamın değişen şartlarına uyabilmek için olgunlaşmaya yürüyen bir üretim ve bunların geliştirdiği sosyal vasıflardan doğuyor.

Maddi çalışmanın gevşekliğinden çıkan cemaatçi yapı; üyelerini üretimden ziyade tüketime yönelttiği için kişisel ve sosyal yeteneklerin gelişmesine engeldir. Bundan dolayı bireyi aileye, parti ve yönetime bağlı kıyor; yani kişileri bir diğerine bağlı kılarak, dayanak noktalarını daima kendileri dışında aramaya mahkum insanlardan oluşmuş bir tembel bir toplum yaratıyor. Maddî çalışmanın etkinliğinden çıkan bireyci yapı ise kişisel girişimle etkin bir üretim doğurarak sosyal yeteneklerin tam anlamıyla gelişmesini ve cemaatçi yapıda olduğu gibi kişiyi kişiye değil tam tersine özel mülkiyeti çıkaran çetin fakat faal bir tarımla önce toprağa sonra da diğer üretim çalışmalarıyla ilişkilendirerek, dayanaklarını kendi kendilerinde keşfeden bağımsız ve üstün kişiliklerden oluşmuş bir faal toplum yaratıyor. Cemaatçiler; hürriyet ve sosyal refahlarının daima yönetim araçlarıyla karşılanmasını bekleye geldikleri ve beklediklerini hiçbir yerde bulamadıkları hâlde bireyciler, özgürlük ve sosyal refahlarını kişisel girişimleri ve değişen ihtiyaçlarına uygun çalışmaları, bu geçim tarzı ve bu eğitimi her alana yayan o güvenilir sosyal yapılarıyla sağlamaya muvaffak oluyorlar. Bireyci yapıda, insan yaptığı işin gerektirdiği bilgiyi çalışma yaşamı içerisinde öğreniyor ve bu şekilde iş yaşamına atıldıklarında genel bilgiler bakımından nispeten daha fakir olan bireyciler, yaşamda ilerledikçe, işlerinde başarılı olmalarını sağlayan pratik bilgileri gerçek gözlem ve tecrübeyle daha çabuk bir biçimde sahip oluyorlar. Bundan dolayıdır ki gözlem ve tecrübeden çıkan ve kainatın doğal gerçeklerinin keşfine yürüyen günümüz bilimleri de bireyci ortamın düşünsel olgunlaşmasının ürünü! Bu yüzden, bireyci akım bir düşünsel gelişmeden değil, bir tarımsal çalışmadan -bireyci yapı bölümünde açıklanacağı şekilde- münferit olarak başlayan, kişisel girişim ve özel mülkiyet yaratan özel bir işletme tarzından doğuyor.

Prens SABAHATTİN, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*

TARTIŞMA KONULARI

- n "Toplumsal mühendislik" yaklaşımını liberalizm açısından tartışınız.
- n Türkiye’de liberalizmin genellikle iktisadi boyutuyla anlaşılmasının nedenleri neler olabilir?
- n John Locke’un liberal düşüncedeki yerini açıklayınız.
- n Liberalizm hukukun üstünlüğüne neden önem verir?
- n Prens Sabahattin’in liberal fikirleri nelerdir?
- n Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası hangi nedenlerle "liberal" bir hareket olarak nitelenebilir?



■ Prens
Sabahattin

5. Solculuk

n 1. Tanımı ve tarihsel belirlenimleri

Sosyal Demokrat, Sosyalist, Komünist, hatta Anarşist akımların tümünü kapsayan "Sol" kavramı ile terimi arasında bir ayrım yapmak doğru olur. Bizim deneyimimizde, küçük boyutlarda kalmış olsalar da, bu akımların çoğu 1920'li yıllardan beri bulunmakla birlikte, Sol sözcüğü ancak 1960 sonrasında kullanılmaya başlamıştır.

Sol terimi, 1789 Fransız Devrimi'nin ilk cumhuriyet meclisinden gelir: Yüzü üyelere dönük olarak oturan başkana göre, eşitlik ve kökten değişim yanlıları solda toplanmışlardı. Sol kavramı, tıpkı Sağ gibi göreceli niteliktedir. Belirli bir tutum, bir başkasının solundayken, bir üçüncünün sağında olabilir. "Orta"nın tutucu niteliğine karşılık, Sol da Sağ da değişim taraftarı akımlardır. Sol, Batı kültürü içindeki Akılcı – Aydınlanmacı geleneğin bir uzantısıdır. Sağ ise, aynı kültürün Romantik ve Özgüllükçü ("biz bize benzeriz"ci) geleneğine dayanır. Sol, evrensel bir İnsan kavramı üstüne odaklaşır. İnsan kişiliğinin soydan, doğuştan verili olmadığını, ortamdan edinilmişliğini vurgular. İlerleme inancını paylaşır. İnsanların geliştirilebileceğini, yetkinleştirilebileceğini varsayar. Sol eşitlikçidir. Sınıflı toplumlarda, eşitlikçilik, daha çok, en az ayrıcalıklı sınıfın yararına olacağı için, Sol değerlerin gerçekleştirilmesi yönünde, bu sınıfın çalışması doğaldır. Marksist kuram uyarınca, kapitalist endüstri toplumlarında başlıca iki sınıf vardır: sömüren bir burjuvazi ile sömürülen bir proletarya. Bunların arasındaki sınıf savaşımı sonucunda, kapitalizm ve onun siyasal düzeni olan burjuva demokrasisi çökecek ve yerine, bir proletarya diktatörlüğü kurulacaktır. Yine marksizme göre, bu "sosyalizm" aşamasıdır. Yeni düzende, sınıf farklarının ortadan kalkmasıyla, sınıf tahakkümüne hizmet eden devlet de gereksiz hale gelecektir. Eski toplumlarda insanların birbirlerine, yaptıkları işe, hatta kendilerine yabancılaşmaları herkesi mutsuz ederken, ayrı ayrı sınıfların ve baskıcı bir devletin kalmadığı "komünist" aşamada, her bireyin içinde taşıdığı olanakları gerçekleştirmesinin yolu açılmış olacaktır.

n 2. Batı'da solun oluşması ve gelişimi

Ulus devlet ve sol

Çağdaş Sol akımların ilk kez boy gösterdiği XIX. yüzyıl Avrupası, aynı zamanda ulus-devletlerin yükselme çağıydı. Milliyetçilik, "milletlerin hapishaneleri" olarak nitelenen eskiden kalma imparatorlukların çözülmesinde ilerici bir anlam taşıırken, daha sonra başkalarını ezme ve sömürme pahasına kendini yüceltme yoluna girince tutucu, hatta karşıdevrimci bir yönelim göstermiştir. Buna karşılık, Sol, sadakatla bağlanılmak gereken birimin, ulus-devlet değil, sınıf olduğunu ileri sürmüştür. Sol bakış açısından çeşitli ulusların işçi sınıflarının üyeleri, birbirlerine, kendi burjuvalarına olduklarından daha yakındır. Bu bakış açısından "Düşman" kavramı da yeniden tanımlanır: Düşman bir başka ulusun yurttaşları değildir; yurt içinde ve dışında yeralan sınıf düşmanlarıdır. Dolayısıyla, Sol enternasyonalisttir. Yeryüzünde tek bir (Sosyalist ya da Komünist) Sol Parti ve her ulus-devlette onun şubeleri vardır.

Avrupa'da işçi hareketleri, önceleri kendilerine de siyasal temsil (oy verme) hakkı tanınır, sınıfsal çıkarlarının sağlanacağını ummuşlardı. Başlangıçta, sistemi değiştirmeyi düşünmüyorlar; ücretlerinin arttırılmasını ve çalışma koşullarının iyileştirilmesini istiyorlardı. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için toplu halde mücadele etmenin daha yararlı olacağını anladılar. Geleneksel "lonca" örgütlenmesi yerine, işkollarına göre kurdukları dernekleri, daha geniş sendikalar içinde birleştirip genişlettiler. İşverenlere karşı "grev" (iş bırakma, tatil-i eşgal) tehdidini kullanmaya başladılar. Bu, onların istediği "adil ücret / in-

sanlık onuruna yaraşır yaşam" koşullarını sağlamaya yetmedi. Dolayısıyla parlamenter demokrasi ortamında, toplumsal devrimin gerçekleşmeyeceği sonucuna vardılar. Ama, Batı Avrupa'daki ileri endüstri ülkeleri, denizaşırı sömürgelerinde sağladığı kazançlardan, kendi işçi sınıflarına da pay vermeye başladı. Böylelikle, bütün ulusların işçi sınıflarının uluslararası kapitale karşı yürütmesi öngörülen evrensel savaşım bir türlü yapılamadı. Hatta, işçi sınıfı partilerinin üst siyasal örgütü, Sosyalist Enternasyonal, sömürgeciliğin "uygarlaştırma görevi" (vazife-i temdin) tezini benimsedi.

Bu yumuşak tutuma karşılık, Sosyal Demokrat adını taşıyan çeşitli sosyalist partilerin içinde daha ödünsüz bir enternasyonalizmi savunan hizipler de vardı. Bunlar, "Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi" gibi bazı örneklerde egemen konuma geçtiler. O partide çoğunluk kazanan Bolşevikler, Lenin'in marksist görüşe eklediği emperyalizm kuramını benimsemişlerdi. Bu kurama göre, sömürge ve yarı-sömürge durumundaki uluslar da, ancak gelişmiş endüstri toplumlarının yapması beklenen dünya devrimine yardımcı güçler olarak katılacaklardı. Rus bolşevizminin Avrupa sosyalizminden bir farkı da, kapitalizmin gelişip olgunlaşmasını beklemeden, işçi sınıfı devrimini yapmak istemesiydi. Teknik anlamıyla kapitalizmin gelişmesi için zorunlu bulunan birincil sermaye birikiminin, devlet mülkiyeti altında daha kolay sağlanacağı umulmaktaydı. I. Dünya Savaşı yıllarında, bu iki temel Sol akımın arası açıldı. Kendilerine Komünist diyen Bolşevikler, öteki Sosyalistleri uluslararası burjuvazinin "işbirlikçisi" olarak görmeye başladılar. İşte, Milli Mücadele ile Osmanlı Devleti tasfiye edilip, Türkiye'de Cumhuriyet rejimi kurulurken, Sol böyle bir ikilem karşısındaydı. Üstelik, Milli Mücadelenin önderleri, onların emperyalizme karşı savaşıklarını düşünen Sovyet Rusya'dan mali ve askeri yardım da sağlamışlardı.

Rus Bolşevizmi ve Avrupa Sosyalizmi

3. Osmanlı toplumunda solculuk

Osmanlı toplumu, XIX. yüzyılın sonlarında Solcu fikirlerle tanışmıştır. Bu bakımdan, uyrukların Müslüman ve Türk olmayan (Ermeni, Rum, Yahudi vb.) unsurları öncü rol oynamıştır. Onların din-dil yakınlığı dolayısıyla Batı'ya daha kolay açıldıklarını biliyoruz. Ancak, bütün bu insanlar, aynı zamanda ulusal uyanışın da etkisi altındaydılar. Onların anlayışları her zaman ulusçu oldu. Aralarında Müslüman Türklere de yer veren örgütlerde bile, ulusçuluk sürekli bir gerilim yarattı.

Ulusçu solculuk akımları

Osmanlının modernleşme projesi, yani çağdaş Batı'nın eriştiği maddi uygarlık düzeyine erişme çabaları, XIX. yüzyıldan önce başlamışsa bile, o yüzyılda yoğunluk kazanmıştır. Ancak Avrupalılar Osmanlılara yakınlık göstermemişler, sadece bu ülkede yaşayan dindaşlarının ezilmişliklerinin düzeltilmesi için (birçok örnekte de, aslında kendi çıkarlarını gözетerek) devlete baskı yapmakla yetinmişlerdir. Bu çerçeveyi aşarak din ve ırk ayırımı yapmadan Osmanlılarla ilişki kuranlar, yalnız evrenselci pozitivistler, masonlar, daha sonra da sosyalistler olmuştur.

Osmanlı topraklarında, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ilk sosyalist örgütlenmelerin Ermeniler, Rumlar, (daha sonra) Yahudiler gibi gayr-i Müslim unsurlar arasında başladığına da değinmek doğru olur. İlk Türk solcuları, bu azınlık örgütlerinde yetişmişlerdir. Onlara daha sonra, Batı ülkelerinde eğitim görmüş ya da işçilik etmiş olanlar katılmıştır.

I. Dünya Savaşı'nda emperyalizmlerin çatışması sonucu, Osmanlı devletinin katıldığı ittifak yenik düşünce, yurt dışında ve içinde yaşayan birçok Türk'e sosyalizm tek "kurtuluş" yolu olarak görünmüştür. Aslında, son dönem Osmanlı toplumu, sosyalist devrim için olgunlaşmış olmaktan uzaktı. Bunun başlıca nedenlerinden biri, nüfusun görece burjuvalaşmış kesimlerinin, ya Balkan Savaşları sonucu sınır dışında kalmış ya da I. Dünya

Savaşı sırasında ülkeden kaçmış olmasıydı. Devrimci bir işlev üstlenmesi beklenebilecek güçlü bir endüstri proletaryası da yoktu. Bu durumda, küçük devlet memurlarını da, tarım işçisi köylüleri de kapsayan geniş bir proletarya tanımı yapılarak, yevmiyeli/ücretli/maaşlı bütün çalışanların, sosyalizme taban olacağı savunulmuştu.

n 4. Cumhuriyet döneminde solculuk

Aydınlık dergisi çevresi

Anadolu solculuğu, 1922 güzünde Rauf Bey hükümeti tarafından yasaklanmıştı. İşgal altında bulunan İstanbul'daysa, *Aydınlık* dergisi çevresindeki solcular yarı-yasal konumdaydılar. Dr. Şefik Hüsnü'nün (Değmer) önderliği altında çalışan bu grup, Komintern'le ilişki kurmuş olmakla birlikte, bizde sosyalist-komünist ayrımı yapmak için maddi bir temel bulunmadığını savunmaktaydı. Ona göre, kendilerine sosyalist diyen, ülkedeki diğer gruplar, çıkar peşinde koşan burjuva işbirlikçileriydi. 1925 ilkbaharında Takrir-i Sükûn döneminin başlamasıyla, *Aydınlık* çevresi (TKP) de kesin olarak yasa dışına itildi. Ama Takrir-i Sükûn yalnız Solu değil, her türlü muhalefeti yasaklamıştı. Bundan sonra, uzun yıllar boyu, ülkedeki tek muhalefet, yeraltında çalışan TKP (Türkiye Komünist Partisi) oldu.

Cumhuriyet hükümeti ve komünist partisi

Önderleri 1925'te İstiklâl Mahkemesi'nce mahkum edilinceye kadar, TKP Ankara hükümetini "kapitalist-olmayan" bir çizgide geliştirecek, politikalarını solcuların da etkileyebilecekleri kendine-özü bir rejim diye görüyordu. 1925'ten sonra ise, geri dönülmez bir biçimde burjuva kapitalizmine yöneldiğine karar verdi. Yine de, TKP'nin iktidara yönelttiği eleştiriler hayli sınırlı kalıyordu. Bunun temel nedeni, devletin dış politikada Sovyet dostluğunu sürdürmesiydi. Ayrıca laikleşme yönündeki reformlar olsun, yabancı sermaye tarafından işletilen demiryolları gibi şirketlerin devletleştirilmeleri olsun, Türk Komünistlerinin onayladıkları ve destekledikleri politikalar. Yalnız, Cumhuriyet Hükümeti'nin Osmanlı düyun-u umumiyesinden kendisine düşen payı üstlenmesine karşı çıkmışlardı. (Oysa Rusya'da Bolşevikler, Çarlığın borçlarını tanımamıştı!) Onların gözünde Ankara hükümetinin başlıca kusuru, "burjuva demokratik devrimi"ni eksik bırakmasıydı. Onlara göre yoksul köylülerin yararına bir toprak reformu yapılmıyor ve işçilerin sendikal hak ve özgürlükleri tanınmıyordu.

Faşizm karşısında sol politikalar

1935'ten itibaren Komintern, dünya çapında faşizme karşı Halk Cepheleri oluşturma politikasını benimseyince, Türk partisini örgütten ayırdı ve bireysel komünistlerin yasal örgütler içinde, kemalist iktidarın Sovyet dostluğunu pekiştirme ve faşist eğilimleri önleme yolunda çalışmalarını istedi. Zaten, İkinci Dünya Savaşı içinde, Sovyetler Birliği'nin burjuva-kapitalist müttefiklerini tedirgin etmemek için Komintern de kaldırıldı. Türk Komünistleri kendilerine verilen, Türkiye'yi demokrasi cephesine çekme görevini gerçekleştirmek için hayli gayret gösterdiler. Fakat hükümetin onlara uyguladığı politika değişmedi. Savaşın sonuna doğru yeniden örgütlenen yasadışı TKP, bu kez, kendilerine de yaşam hakkı verecek hoşgörölü bir liberal demokrasinin yaratılması için aydınlar ve işçiler arasında çalışmaya koyuldu. Ama 1950 Mayısında Demokrat Parti'nin özgür seçimler sonucu iktidarı devralması, onların durumunu pek değiştirmede. Tek-parti yönetiminden çıkılırken, "meşruiyet yelpazesi" hayli dar tutulmuştu.

Anti-emperyalist yaklaşım

II. Dünya Savaşı ertesinde ABD, komünizm tehlikesiyle karşı karşıya kalmış savaş yorunu ülkelere yardım etmeye başlayınca, Ankara hükümeti Türkiye'nin de böylesi bir tehdit altında bulunduğu tezini ileri sürdü ve yeraltındaki küçük TKP örgütüne karşı takip ve tutuklamalara girişti. Soğuk Savaş yıllarında baskılar devam etmiştir. 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinden sonra, planlı ekonomik kalkınma fikri öne çıktı. Genç kuşaklar Solu yeniden keşfettiler. CHP devletçiliği daha "ileri" bir biçimde yorumlandı. Sosyalizm, bu kez en etkili kalkınma yöntemi olarak savunulmaya başlandı. Ağır endüstriden

tüketim ürünleri endüstrilerine kadar uzanan kendi kendine yeterli bir model düşünüyordu. Bu dönemde, üniversite gençliği arasında "anti-emperyalizm" hakim görüş haline geldi: Türkiye'nin geri kalmış değil, "geri bırakılmış" olduğu savunuluyordu. Aynı yıllarda, Almanya başta olmak üzere birtakım Batı Avrupa ülkelerine "konuk işçi" akını olmuştu. Sol daha çok yurtdışında, bu insanlar arasında yeniden örgütlendi.

1960'ların başında, yeni anayasanın sosyalizme açık olduğu kabul edilerek, parlamenter yollarla Sol değerleri hayata geçirmenin mümkün olduğuna inanan bir Türkiye İşçi Partisi kuruldu. Bu parti, 1965 genel seçimlerinde küçük partilere temsil olanağı sağlayan bir seçim sistemi sayesinde 15 milletvekili çıkardı. TİP gelişirken, parti disiplinine girmek istemeyen bir parlamento-dışı sol muhalefet doğdu. Gençlerin rağbet ettiği bu akım, "doğrudan eylem" taktiğini benimsemiş görünüyordu.

Fransa'da 1968 yılında başlayıp bütün Batı'ya yayılan öğrenci hareketleri, esas itibarıyla "sosyalist devrim"i amaçlamıyordu; önce üniversite sorunları çerçevesinde oluşan bu olaylar, daha çok dünyanın adalet ve insanlık duygularını rencide edici gidişatına karşı bir başkaldırıydı. Pek çok ülkede olduğu gibi, Türkiye'de de gençler ABD'nin Vietnam Savaşı'na karşı çıkmaktaydılar. Arjantin kökenli Küba devrimcisi Ernesto Che Guevara'nın simgelediği, romantizmi ağır basan hareket, pek çok ülke gibi Türkiye'de de etkili oldu. O yıllarda Sovyetler Birliği'nin Çekoslovakya'ya askeri müdahalesi de Türkiye solunu derin bir biçimde etkiledi. Bu etki, TİP içinde yönetim değişikliği ile sonuçlanan tartışmalara yol açtı. Bu yıllarda Türkiye'de öne çıkan farklı bir sol akım da, maocu Çin modelini örnek alan bir çizgide gelişti. Türkiye solunun yine o dönemden itibaren "Kürt sorunu" olarak nitelenen sorunları merkeze alan siyasetle ilişkisini de hatırlatmak gerekir. Türkiye solu içinde yeralıp da Kürt kökenli olmayan kesimler, Kürt kökenli olanların siyasal eşitlik ve kültürel özerklik isteklerini savunmakla birlikte, ayrılımacı eğilimlerini onaylamıyor, onların aşiret yapısını "feodal", cumhuriyet rejimini ise "kapitalist" olarak değerlendirerek "ileri" olanın "geri" kalanı özümsemesini doğal sayıyorlardı.

Türkiye solunun bu yıllarda batıda özellikle "Avrupa Komünizmi" adı verilen arayışlar etrafında gelişen teorik tartışmaları yakından izlediği söylenemez. Avrupa solu içinde gelişen ve bu döneme damgasını vuran, başta "prolaterya diktatörlüğü"nün reddi gibi tavır alışlar Türkiye solunda pek yankı bulmadı. Buna karşılık *Birikim* dergisi etrafında toplanan sol entelektüellerden oluşan daha çok teorik bir hareket, Fransız marksist düşünürü Louis Althusser'in görüşlerini esas alan, ancak etkisi sınırlı kalan bir çaba olarak dikkat çekti.

Seksenli yılların dünyasında hemen her yerde yükselen "liberal" dalga, bu yılların başında 12 Eylül askeri müdahalesiyle zaten gerilemiş olan Türkiye solunu da kısmen etkisi altına aldı. Bu sürecin üzerine bir de seksenlerin sonunda "Berlin duvarı"nın yıkılması ve Sovyet düzeninin çöküşünün etkisi de eklenince, eskinin "ortodoks" sol anlayışı gücünü iyice yitirdi.

Türkiye'nin yeni binyılda karşı karşıya olduğu sorunlar yakın geçmişinin birikimiyle ilgilidir. Türkiye solunun üzerinde de bu birikimin etkisi kendisini doğal olarak hissettirmektedir. Türkiye'nin geleneksel "laiklik" politikasının beraberinde getirdiği problemler büyük ölçüde sol anlayışta olanlar tarafından da paylaşılmaktadır. Bu eğilim belki de sol geleneğimizin yeterince demokrat olmayışıyla açıklanabilir. Demokrasi ve özgürlükler konusundaki ikircikli tutum, Türkiye solunun "islami hareket" olarak adlandırılan akım karşısında aldığı tavırda da gözlemlenebilir. Aynı ikircikli tutum Avrupa Birliği'ne giriş konusunda da söz konusudur. Türkiye solu "Kopenhag kriterleri"nin siyasal, kültürel ve hukuki olanlarını desteklemekte ama küreselleşme çerçevesinde, serbest piyasa ekonomisine teslim olma anlamına geleceğini düşündüğü özelleştirme önerilerine karşı çekingenlik göstermektedir.

TİP parlamento

1968 öğrenci hareketleri ve Türkiye

Avrupa komünizmi

Liberalizmin etkisi

n 5. Halkçılıktan sosyal demokratiğe

İlk dönem TBMM’de oluşturulan I. Müdafaa-i Hukuk Grubu, 1923 yazında yeni meclisin toplanıp Lozan Barış Antlaşması’nı onaylamasının ardından, İzmir’in kurtuluşunun yıldönümü olan 9 Eylül’de Halk Fırkası’na dönüştürülmüştür. "Halk" kavramı, Batı uygarlığının Aydınlanma Çağı’nda icat edilmiş ve egemenliğin Tanrı’dan gelmediğine, halka dayandığına inanılmıştı (Daha sonra, milliyetçiliğin etkisiyle, Halk Hakimiyeti yerine Milli Hakimiyetten söz edilmeye başlandı). Fakat XIX. yüzyılda, Halkçılık Çarlık Rusyası gibi mutlakiyetçi rejimlerde özel bir ilerici/devrimci anlam kazandı. İttihat ve Terakki zamanında, Rusya kökenli Türkler bu anlayışı Osmanlı’ya taşıdılar. Halkçılık, o partinin devlet yardımıyla ekonomik kalkınmayı amaçlayan sol kanadının ideolojisi oldu. Birinci dönem TBMM’de de, Halk Zümresi gibi örgütlenmeler yapıldı ve Halkçılık Programı gibi ileriye dönük tasarılar benimsendi. Halk Fırkası adına böyle gelindi. Başlangıçta, bunun yalnız çiftçi ve işçiler gibi alt sınıfların partisi olacağı ve "mütegalibe" (şehirli zenginleri ve toprak sahipleri)yi dışlayacağı düşünülmüştü. Ama sonunda, halk kavramının bütün sınıfların üyelerini kapsayacağına karar verildi. Aslında, Halk Fırkası, halkın yararına ve onun adına, yukarıdan aşağıya bir dizi reform gerçekleştirerek ülkeyi çağdaşlaştırmak istiyordu. 1924 sonlarında adına "Cumhuriyet"i de ekleyen Halk Fırkası, II. Dünya Savaşı ertesine kadar Türkiye’yi bir tek-parti iktidarıyla yönetti. Çeyrek yüzyıllık iktidar süresi içinde, yazıdan giyim-kuşama kadar birçok alanda laikleştirme amaçlı devrimler yaptı. Eğitimi yayarak çağdaşlaşmayı hayli kolaylaştırdı. Özellikle başarılı bir dış politika izleyerek, ülkeyi savaşların dışında tuttu.

CHP’nin büyük bir hizmeti de, çok-partili yaşama geçmesi ve özgür seçimler yoluyla, iktidarı oyların çoğunluğunu alan Demokrat Parti’ye bırakması oldu. CHP’nin baskıcı yönetimini eleştirerek başa gelen DP, bir süre sonra benzer bir uygulamaya başlayınca bir askeri darbeyle devrildi ve daha iyi bir anayasa yapıldı (1961). Bütün dünyada, liberal görüşün temel olarak aldığı "negatif özgürlükler" anlayışının yetersizliği anlaşıldığından, (kimi şeyleri yaparken, insanların devlet tarafından engellenmemelerinin yanısıra, kimi şeyleri gerçekten yapabilme olanağına kavuşturulması anlamında) Sosyal Devlet kavramının içerdiği "pozitif özgürlükler" düşüncesi başat hale gelmişti. Türkiye’de de, özellikle gençler ve aydınlar arasında sol fikirler benimsenmeye başlandı. Bunların önemli bir bölümü, sosyalizmi etkili bir kalkınma yöntemi olarak araçsal açıdan düşünüyordu. CHP’nin 1930’lu yıllarda pragmatik bir biçimde uyguladığı devletçi planlı kalkınma politikasının, bu anlayışa yakınlığı vurgulandı. Ama "aşırı sol" diye nitelenen daha köktenci yaklaşımların rekabetinden de çekiniliyordu. Bunun üzerine, İsmet İnönü ve parti üst-yönetimi "Ortanın Solu" formülünü açıkladı. CHP, II. Dünya Savaşı öncesi dış politikasında Sovyetler’le dostluk ilişkileri sürdürmekle birlikte, her zaman komünizmin ve sosyalizmin karşısında olmuştur. Batı’da bu akımlar, tarihsel olarak Sosyal Demokrat partiler içinde örgütlenmişlerdi. Fakat, Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi’nin Bolşevik kanadı, 1917 Devrimi’yle Komünizme yönelince, daha ılımlı Sosyal Demokrat partilerin yolu onlardan ayrıldı ve kendi uluslararası örgütleri kuruldu. CHP’de Ortanın Solu’nu Demokratik Sol ve Sosyal Demokratik Halkçılık gibi formüller altında geliştirmeye çalıştı. CHP, şimdi bir yandan kemalist dönemin, özellikle laiklik gibi konularda altıok mirasını sürdürürken, bir yandan da özelleştirmeler ve ekonomik liberalleşme yollarından küreselleşmeye ayak uydurmaya gayret etmektedir. Bu bakımdan, Avrupa’daki zamanımızın işçi, sosyal demokrat veya sosyalist partilerine benzediği söylenebilir.

A N A F İ K İ R L E R

Sol kavramı, sosyal demokrat, sosyalist, komünist hatta anarşist akımların tümünü kapsar. Sol terimi, 1789 Fransız Devrimi'nin ilk Cumhuriyet Meclisi'nden gelir. Çağdaş sol akımların ilk kez boy gösterdiği XIX. Avrupası aynı zamanda ulus-devletlerin yükselişi çağıydı. Daha sonraları Sol'un millet yerine işçi sınıfı gönderimli anlamı ön plana çıkmıştır.

I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı devletinin katıldığı ittifak yenilince birçok Türk'e sosyalizm tek kurtuluş yolu olarak görüldü. Fakat Anadolu solculuğu 1922'de Rauf Bey hükümeti tarafından yasaklandı. Bu aralar oluşan Türkiye Komünist Partisi, Cumhuriyet döneminde yasadışı konumda olarak faaliyetini sürdürdü. Onların gözünde Ankara Hükümeti'nin başlıca kusuru "Burjuva Demokratik Devrimi"ni eksik bırakması, yoksul köylüler lehine toprak reformu yapmaması ve işçilerin sendikal haklarını tanımamasıydı.

27 Mayıs 1960'dan sonra planlı ekonominin kalkınma modeli fikri önplana çıktı. Genç kuşaklar Sol'u yeniden keşfederek CHP devletçiliğini daha "ileri" bir biçimde yorumladılar. 1960'larda Türkiye Sosyalist Partisi (TİP) kuruldu ve 1965 genel seçimlerinde 15 millet vekiliyle parlamentoda temsil edildi.

Fransa'da başlayan 1968 öğrenci hareketleri Türkiye'de de gençlik arasında yankı buldu. O yıllarda Sovyetler'in Çekoslovakya'ya müdahalesi TİP'de yönetim değişikliği ile sonuçlanan tartışmalara yolaçtı.

"Avrupa Komünizmi" arayışları ve bunun etrafında oluşan teorik tartışmalardan -Birikim Dergisi örneği dışında- Türkiye Sol'unun etkilendiği pek söylenemez. Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve 80'li yıllarda yükselen liberalizm ise Türkiye Solu'nu kısmen etkisi altına almıştır.

Türkiye'de Sol'un temel problemi, Demokrasi ve Özgürlükler konusunda yeterince açık ve tutarlı bir yaklaşım ve tavır geliştirememiş olmasıdır.

TARTIŞMA KONULARI

- n Sol batı kültürü içinde hangi felsefi temellere dayanır?
- n Batı'da Sol'un oluşumunda hangi ideolojik/politik akımlar etkili olmuştur?
- n Kendi tarihimizde Sol'un hangi örgütlenme biçimleri ile karşılaşırız?
- n Günümüzde temel problemler karşısında Türkiye Solu'nun tutumu ne gibi özellikler taşımaktadır?



■ Taksim'de
1 Mayıs gösterisi.

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sivil toplum hareketleri

1. Tanımı ve kapsamı

Sivil toplum kavramı, Batı siyasal düşünce tarihinde ortaya çıkmış ve Batı'nın toplumsal yaşam deneyimlerine bağlı olarak farklı anlamlar taşıyarak içeriği genişlemiş bir kavramdır. Sivil toplum kavramının günümüzde taşıdığı anlama kaynaklık eden dönem, modern birey kavramının doğup geliştiği dönemdir. 17. yüzyılla birlikte başladığı söylenebilecek olan yeni toplumsal yaşam kavrayışı uyarınca toplum, bireyin kendinde sahip olduğu değer ve haklardan hareketle kurulmuş olan ve bu nedenle de temel amacı bireyin haklarını korumak ve geliştirmek olan bir yapıdır. Bu çerçevede birey, toplumun varlığının kaynağı ve devlet de bu toplumun varlığını sürdürme göreviyle yükümlü olan yönetsel bir yapı olarak tanımlanmaya başlandığından, sivil toplum terimi, devletin dışında kalan ve hatta devletten önce gelen bir toplumsal alana işaret eden bir anlama kavuşur. O halde modern sivil toplum kavramının içeriğini belirleyen en önemli öge, modern birey anlayışıdır. Modern birey, toplumda cisimleşecek olan tüm hakların ve toplumun dayanacağı tüm değerlerin taşıyıcısıdır. Birey sadece haklara sahip değil, aynı zamanda bu hakların kaynağıdır da. Kısacası, modern düşünce, toplumda korunacak ve güçlendirilecek olan tüm değer ve hakların kaynağı olarak bireye işaret eder.

Modern birey

Böylece sivil toplum terimi, modern düşünce içerisinde devlet-birey ve devlet-toplum ilişkilerini belirlemede kendisine başvurulmuş bir kavram olmuştur. Sivil toplum, bireyin kamusal olmayan her türlü ilgi, çıkar ve değeri uyarınca eylediği bir alan olarak tanımlanmaya başlamış ve bu alanın en önemli özelliği, devletten bağımsız olma, devlet tarafından kontrol edilmeme olarak tanımlanmıştır. Bu tür bir ayrım için, yani bireyin kamusal olmayan talep ve çıkarları ayrımını yapabilmek için, modern düşünce, sivil toplumu kamusal alan-özel alan ayrımı yaparak tanımlamıştır. Bu ayrıma göre, toplumu oluşturan bireylerin ortak çıkar ve taleplerini kapsayan alan kamusal alan, bireyin diğerlerinden farklı özel çıkarlarına göre eylediği alan ise özel alandır. **Bu anlamda kamusal alan politik alandır.** Sivil toplum ise özel alanda tesis edilen bir yapıdır ve politik olamayan bir niteliğe sahiptir. Partileri, toplumun ortak talep ve çıkarını ifade etme iddiası taşımaları bakımından politik kuruluş, işçi ve işveren sendikalarını ise, üyelerinin toplumun diğer kesimlerinden farklı olan çıkarlarını temsil etme amacıyla olmaları bakımından sivil toplum kuruluşu olarak nitelendirebiliriz. O halde, birey merkezli bir toplum kavrayışının ürünü olarak sivil toplum terimi, liberal politik ve toplumsal kuramın merkezi bir kavramıdır ve esas olarak **bireyi, dolayısıyla toplumu devlete karşı güçlü kılmak** ve hatta devletin gücünü ve işlevini sınırlandırmak amacıyla ortaya konulmuş bir kavramdır.

Kamusal alan - özel alan

Toplumu oluşturan bireylerin, kendi amaçlarını biçimlendirme kapasitesine sahip olduğu temel görüşüne dayanarak ortaya konulan sivil toplum kavrayışına göre bireyler, kendilerinin değer, çıkar ve inançlarını ilgilendirdiği konularda daha etkili ve güçlü ol-

mak amacıyla, kendileriyle aynı ya da benzer değer, çıkar ve inançlara sahip başka bireylerle dayanışmaya ulaşmak için aralarında birleşip, sivil toplum kuruluşlarını oluştururlar. O halde bireylerin politik aygıtın denetimi dışındaki etkinlik alanını niteleyen sivil toplum, bireylerin hiçbir **dışsal güç tarafından zorlanmaksızın** içinde hareket edebilecekleri, kendilerini belirleyebilecekleri alanın adıdır ve bu alan, bireysel yaşam, inanç, çıkar ya da değer temelinde kurulan karmaşık ilişkiler ağından ibarettir.

*Sivil Toplum
ve Devlet*

Bu şekilde tanımlandığında görülmektedir ki sivil toplum, az ya da çok kendiliğinden ortaya çıkan, bir grup insanın ortak bir amaç ya da çıkar temelinde bir araya geldiği, kapsama alanının üyeleriyle sınırlı olduğu kuruluş ve hareketleri kapsar. Bu hareketlerin temel amacı, bu hareketi oluşturan bireylerin ortak değer, inanç ya da çıkarlarını korumak ve geliştirmek için **politik alana taleplerini bildirmek ve baskı uygulamaktır**. Başka deyişle sivil toplum, her bir bireyin başka bireylerle ortak çıkarının peşinden daha güçlü koşmasını ve böylece kendi yararını en yüksek düzeyde sağlamasını hedefler. Sivil toplum, devlet kurumları üzerinde baskı ve denetim uygulayarak **kendi kimliklerini koruyan** ve geliştiren kuruluşların oluşturduğu bir bütündür. O halde sivil toplum, devlet üzerinde denetleyici, devlet karşısında kendini koruyucu bir niteliğe sahiptir. Devletin gücü ve işlevinin sınırlandırılması amacıyla ortaya çıkmış olması nedeniyle, sivil toplum, devletten önce ve hatta kimi zaman onun üzerinde olma iddiası taşır. Devletin alanının sınırlandırılmasının, sivil toplum kavramının içeriği bakımından bir başka sonucu daha vardır. Sivil toplum, devletin yerine getirmekle yükümlü olarak tanımlandığı toplumsal hizmetlerin, daha yüksek bir şekilde sağlanması ve dolayısıyla toplumun daha yüksek mutluluğu için birtakım toplumsal hizmetleri gönüllü olarak yüklenen kuruluşların doğmasına da zemin hazırlamıştır. Toplumsal dayanışma ve yardım kurumları, eğitim destek kurumları gibi yapılanmalar bu anlayışın ürünüdür.

Gönüllü katılım

Bu açıklamalardan hareketle söyleyebiliriz ki, bir harekete sivil toplum hareketi diyebilmenin ön koşulları şöyle sıralanabilir: Devletten bağımsız bir örgütlenme olmalı; bu kuruluşta bir araya gelen bireyler, dışsal bir zorlamayla değil, **gönüllü olarak**, kendiliğinden bir araya gelmiş olmalı; bu hareketin amacı, orada birleşen bireylerin ortak amacı ile sınırlı olmalı ve kapsama alanı üyeleriyle sınırlı olmalı.

Modern toplum, bu şekilde tanımlanabilecek olan sivil toplumun varlığı ve devamını güvence altına alacak bir şekilde düzenlenmiş ve sivil toplum yasal bir güvenceye kavuşturulmaya çalışılmıştır. Böylece liberal düşünce sivil toplumu demokratikleşmenin bir yolu olarak, tiranlığın ve despotizmin engellenmesinin bir aracı olarak görmektedir. Bu nedenle, liberalizme göre, sivil toplum, demokrasinin güvencesi olarak güçlendirilmelidir. Sivil toplumun bu niteliği, terimin modernizmin doğuşundan bu yana geçirdiği evrimde merkezi bir rol oynamış ve özellikle baskıcı rejimlere karşı mücadelede temel başvuru kavramı haline gelmiştir. Ayrıca terimin içeriği giderek daha fazla toplumun demokratikleşmesi talebine uygun olarak tanımlanmaya başlanmış ve bu anlamda sivil toplum terimi, **demokratikleşme talebi uyarınca ortaya konulan her türlü yurttaş hareketini niteleyer hale gelmiştir**.

2. Sivil toplum ve cumhuriyet projesi

Modern bir devlet ve toplumun var olmasından önce bir sivil toplum hareketinin varlığından bahsetmemiz mümkün değildir. Bu anlamda, sivil toplum terimi ancak, Türkiye'nin modernleşme ve dolayısıyla batılılaşma projesini gerçekleştirme çabasının ilanı olan Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren düşünülebilir. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana Cumhuriyet'in yapısında yaşanan ve Türkiye'de sivil toplum hareketlerinin varlığı ve gelişimi açısından önemli olan üç temel değişim evresinden söz edilebilir. Başlangıç dönemi olan **tek parti dönemi**, yeni ve modern bir toplum yaratma projesinin taşıyıcısı olarak devletin, toplumsal alanı tamamıyla kuşattığı ve bir devlet eliyle modernleşme amacı gereği, politik alan ve özel alan arasında herhangi bir gerçek ayrım yapmaksızın, tüm alanları kendisinin yeniden biçimlendirip, belirlediği bir dönemdir. Bu tür bir modernleşmenin sıkıntılarının yol açtığı toplumsal gerilimin sonucunda geçilen **çok partili dönem**, toplumun devletten belli ölçülerde bağımsızlaşmasını sağlayacak birtakım gelişmelerin yaşandığı dönem olması bakımından, sivil toplum hareketlerinin ortaya çıkmaya başladığı döneme tekabül eder. Ancak çok partili döneme geçişle sağlanan toplum ve devlet bağının bir parça gevşemesi durumu, üst üste üç askeri müdahale sonucu, tam anlamıyla tesis edilememiş ve sivil toplumun gelişimi bakımından gerçek bir kırılma noktası için 1980 sonrasına kadar beklemek gerekmiştir. Bu nedenle Türkiye'de sivil toplum hareketlerinin gelişimi ve bu gelişimin zeminini gerçekten tartışabileceğimiz dönem esas olarak 80' sonrası dönemdir. Yine de Cumhuriyet tarihi, ülkede sivil toplumun durumunu anlamak bakımından önemlidir, çünkü bugün sivil toplum hareketlerinin yapısını ve sorunlarını belirleyen nedenler bu tarihte saklıdır.

Cumhuriyet ve sivil toplum

Cumhuriyet projesi, esas olarak **modern bir devlet ve toplum kurma projesi** olduğu için, bir anlamda devlet-toplum ilişkilerinin de yeniden düzenlenmesi amacındaydı. Bu düzenleme, toplumun kendi dinamiği içerisinde doğmayan, devletin belirlediği bir ortak iyiye dayalı bir hukukun tesisine yaratılan bir haklar alanına dayandığı için, toplum bireyden hareketle değil, ortak değer ve amacın taşıyıcısı olan yurttaştan hareketle düzenlenmiştir. Devlet eliyle modernleşme projesinde, bu modernleşmeyi sağlama işlevi bir yönetici elite teslim edilmiş ve bu yolla sivil toplumun gelişimi değil, bürokratik devletin tesisine sağlanmıştır. Bu nedenle, devletten bağımsız örgütlenmeler, toplumsal alanda kendiliğinden kolayca oluşamamış ve bu tür modern kurumlara olan ihtiyaç gereği devlet bu yapılanmayı da kendi eliyle kurmaya yönelmiştir. Bu amaçla, bu dönem ülkede devletin modern bir toplum kurma hedefine aracılık edecek birtakım kuruluşların devlet kararıyla kurulduğu dönemdir. Bunların en önemlisi varlığını birtakım değişimlerle hala sürdürmekte olan meslek odalarıdır. Bu türden aracı kuruluşlar, bir sivil toplum hareketi olarak değil, kamusal amaç ve ödevlere sahip, belli bir özerklik taşıyan ama alanı ve amacı devlet tarafından belirlenen kuruluşlardır. Bu dönemde belli bir bağımsızlığa sahip olduğu söylenebilecek oluşumlar, temelde Cumhuriyet'in modernleşme projesine ya da bu projenin gerçekleştirilme tarzına karşı çıkan kesimlerin yer aldığı oluşumlardır. Özellikle toplumsal modernleşmenin o dönemdeki temel kılavuzu laiklik olduğu için, dinsel inanç merkezli birtakım karşı hareketler ortaya çıkmış ancak devlet bunların varlığına izin vermeyecek yasal düzenlemelerle, temelde muhalif karakterli olan bu hareketlenmelerin gelişimini engellemiştir.

Modernleşme toplum projesi ve sivil

Cemiyetler Kanunu

Devletin toplumu tümüyle kuşattığı tek parti döneminde, sivil toplumun kendine doğal gelişme alanları yaratabildiğini söylemek mümkün değildir. Aslında yasal düzenleme bakımından örgütlenme özgürlüğü tesis edilmiş ama çok kısa sürede bu özgürlük, bir **Cemiyetler Kanunu** adı altında sınırlandırılmış ve denetim altına alınmıştır. Örneğin, çalışma yaşamının bağımsız örgütlenmelerinden biri olan sendikal örgütlenme sınırlı, güdümlü ve izne bağlı hale getirilmiş ve grev yasaklanmıştır. Ayrıca toplumda farklı kültürel kimlik talepleri etrafında birleşmenin önüne de "**imtiyazsız, sınıfsız**" toplum ideali adına sert engeller konulmuş ve bir tür "bölücülük" tehdidiyle toplumdaki farklı kesimlerin kendilerini koruma ve ifade etmeleri engellenmiştir.

1. Çok partili dönemde sivil toplum hareketleri

Politik farklılığın kabulü

Çok partili döneme geçişi sağlayan esas etmen, yukarıda anlatılmaya çalışılan bu sıkı devlet-toplum bağının yarattığı sıkıntıların toplumda içsel bir hareket oluşturması ve devletin bu sıkıntıyı devlet-toplum ilişkisini yeniden düzenleyerek aşmaya çalışmasıdır. Bu düzenleme, farklı kesimlere kendisini temsil etme hakkı verilmesi çerçevesinde yapılmış ve böylece demokrasinin en temel koşullarından biri olan farklılığın **kabulü ve korunması ilkesi** ilk kez Türkiye politik alanında anlam bulmuştur. Böylece, çok partili dönemle birlikte, demokratik temsil esasına geçilmesi, farklı taleplerin temsil olanağını da sağlamış ve dernekleşme artmıştır. Örneğin, sendikal örgütlenme önündeki sınırlamaların kaldırıldığı 1947 yasal düzenlenmesinden 1958 yılına kadar geçen sürede 394 işçi sendikası kurulmuştur ve sendikal işçilerin genel işçi nüfusuna oranı yüzde 37 civarındadır. Bu, bu dönemin toplumsal hareketlilik ve örgütlenme bakımından ne kadar canlı olduğunun bir göstergesidir. Muhalif görüşlerin dile getirilme ortamının sağlanma talebiyle canlanan toplumsal alanda, hızla yeni farklı örgütlenmeler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu artan toplumsal hareket, kısa sürede devletin denetim ihtiyacını ortaya çıkarmış ve daha yeni yeni başlayan bu oluşum yasak ya da kapatmalarla engellenmiştir. Bu kapatmaların en önemlisi, basın kuruluşlarına yönelik olanıdır; çünkü bağımsız haber alma ve toplumun görüşlerini yansıtırma organı olarak basının engellenmesi toplumun kendini ifade etme yollarını kapatmak, dolayısıyla sivil toplumun varlık koşullarını ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Çok partili döneme geçiş dinamikleri içinde doğmuş olan ve hala varlığını sürdüren sivil oluşumlar, daha çok **hemşehrilik** temelinde örgütlenmiş derneklerdir. Çoğulculuğun gerçek anlamda tesis edilemediği koşullar altında **yerelliğin, farklılığın ifadesi haline gelmesi** demek olan bu hemşehrilik kavramı etrafında örgütlenme, ülkenin toplumsal alanındaki en yaygın örgütlenme türüdür. Bu hemşehri derneklerinin esas niteliği ise, bir toplumsal dayanışma ve yardımlaşma kuruluşları olmasıdır.

2. Özerk kuruluşlar ve sorunları

Devlet-toplum ilişkisinin yeniden düzenlenme aşamalarından biri olan **1961 Anayasası** ile, bir yandan özerk kuruluşların varlığına izin verecek bir yasal zemin hazırlanmış, ama öte yandan bu özerk kuruluşları devlet denetimine tabi kılarak onların bağımsız birer kuruluş olmaları engellenmiştir. Bu kurumlardan birisi, aslında yapısı gereği bağımsız olması gereken basın-yayın organlarından en önemlisi, **TRT**'dir. Yasa gereği TRT hem özerk ama hem de devletin denetimine tabi bir kurumdur. Bu nedenle TRT, bir "resmi yayın organı" olarak tanınmaya başlanmıştır. Bu dönemde yaygınlaşmaya başlayan **meslek odala-**

rı tam anlamıyla sivilleşememiş kuruluşlar olmuştur. Günümüzde de toplumsal alanda önemli etki alanına sahip olan meslek odaları tartışmalı bir niteliğe sahiptirler. Onlar bir yandan, amaçları ve işlevleri yasa ile belirlenmiş ve bu nedenle kamusal amaç ve ödevlerle tanımlanmış olmaları nedeniyle bir kamu kuruluşu niteliği taşımakta, öte yandan da toplumsal alanda varlıklarını çoğu zaman bir sivil toplum hareketi olarak sürdürmeye çalışmaktadırlar. Bu ikili yapı, meslek odalarının birer sivil toplum örgütü olarak nitelendirilmesini engellemektedir. Ancak devlet karşısında tesis etmeye çalıştıkları mesafeden ve politik alan üzerinde bir baskı grubu oluşturma çabalarından dolayı, yapılanmaları gereği olmasa da, etkinlik tarzları bakımından bir sivil hareket olma özelliği taşımaktadırlar.

Meslek odalarının devletten bağımsız bir şekilde kendilerini örgütleyememeleri, farklı iş ve çalışma alanlarının dernekler şeklinde örgütlenmeye başlamalarına neden olmuştur. TÜSİAD, bunun örneklerinden biridir. 1971 yılında bir grup işadamlarının kendi çıkarlarını temsil eden bir örgütlenme ihtiyacıyla kurdukları TÜSİAD, kendini bir sivil toplum hareketi olarak sunmuştur. TÜSİAD, bir sivil toplum hareketinin sahip olması gereken niteliklere, devletten bağımsız olma, üyelerinin çıkar ve taleplerini temsil etme, bu taleplerin gerçekleştirilmesini sağlamak amacıyla politik alana baskı yapma gibi niteliklere sahip bir kuruluştur.

3. 1980 sonrası sivil toplum hareketleri

Cumhuriyet döneminin sivil toplumun gelişimi bakımından ayırdığımız üç dönemden yukarıda anlatılan ilk iki bölümünde, görüldüğü gibi, gerçek anlamda bir sivil toplum alanının yaratılması mümkün olmamıştır. Bu, ülkedeki otoriter devlet geleneğinin toplumu sürekli denetim altında tutma ihtiyacının bir sonucudur. Ancak, toplumu denetleme çabasının en yoğun olduğu dönemlerden birisi olan 1980 askeri müdahalesinin ardından yaşanan dönem, Türkiye’de sivil toplum kavramının önemli bir ağırlık taşımaya başlamasına da neden olan bir dönem olmuştur. Başka deyişle 80’ler, sivil toplum hareketlerinin doğmasına ve güçlenmesine tanık olunan dönemler olmuştur. Bunun nedenlerinden birisi, bizzat otoriter devletin toplum üzerinde kontrolünü baskıcı bir biçimde sağlama tarzının yarattığı devletten uzaklaşma ise bir diğeri de devletin politikası dışında ve ondan farklı her türlü politik fikir ve inancın baskıya uğramasının yarattığı politikadan uzaklaşma olabilir. Bu devletten ve politikadan uzaklaşma bireyi kendi özel alanında varolmaya ve kendini orada tanımlamaya itmiş ve bireyler, özel alanda kendilerini temsil ve ifade etmeye girişmişlerdir. Bunun yanı sıra ve daha önemlisi aynı dönem, demokratikleşme talebinin bir simgesi olarak sivil toplum kavramının doğmasına da tanıklık etmiştir. Demokratikleşme talebinin simgesi olarak sivil toplum kavramına, farklı toplumsal kesimler ve farklı politik görüşler neredeyse aynı anda ama farklı zeminlerde başvurmuşlardır. Örneğin, toplumun politik olarak solda tanımlanabilecek olan kesimi, 1982 Anayasası’yla, bireysel hakların son derece sınırlandırıldığı bir ortamda, evrensel **insan hakları** kavramına başvurarak demokratikleşme taleplerini ortaya koyacak sivil toplum hareketleri oluşturmaya yönelmiştir. İnsan Hakları Dernekleri bu çabaların bir ürünüdür. Aynı türden bir demokratikleşme talebini merkeze alan diğer sivil toplum hareketleri, **çevrecilik ve kadın hakları** hareketleridir. **Temsili demokrasinin asgari koşulu olan parlamenter sistemin yeniden tesis edilmesi mücadelesi veren kesimler için de sivil toplum kavramı, demokratikleşme talebini ifade etmiştir.** Bu dönemde normal koşullarda politik bir etkinlik olan parlamento seçimleri, bir sivil toplum etkinliği haline dönüştürülmüştür.

*İnsan hakları,
çevrecilik,
kadın hakları*

Sivil toplum ve politika

Aslında demokratikleşme talebinin simgesi olarak sivil toplum anlayışı, 70'lerde doğu Avrupa'da doğmuştur. Sivil toplum teriminin politik düşüncede yeniden merkezi bir rale sahip olmasına yol açan bu süreç, aslında sivil toplum teriminin yeniden tanımlanışına da sahne olmuştur. Otoriter ve baskıcı rejimler altında kendisini ancak politika dışı alanlarda var edebilen muhalif hareketlerin, sivil toplum kavramına başvurarak demokratikleşme mücadelelerini bir yurttaş girişim olarak tesis etmeye çalışmalarının yarattığı bu yeni sivil toplum anlayışı, **toplumun politik alanı dönüştürme ya da değiştirme mücadelesi anlamını taşımaya başlamıştır.**

TÜSİAD

1980 sonrası Türkiye'de sivil toplum terimine başvuran çoğu kesim için de sivil toplum, politik alanın dönüştürülme talebine işaret eden bir kavramdır. Böylece 80'lerden itibaren sivil toplum, esas amacı politik alanı, yani devleti demokratikleştirmek olan muhalif hareketlerin örgütlenme alanı olmuştur. Söz konusu dönem, ülkede liberal devlet ve toplum anlayışının yaygınlaşmaya başlamasına da tanıklık eden bir dönem olmuş ve bunun sonucunda sivil toplum terimi, liberalizmin en temel amaçlarından biri olan devletin güç, yetki ve sorumluluklarının sınırlandırılması, başka deyişle "devletin küçülmesi" ilkesini temsil eden bir kavram olarak da sunulmaya başlanmıştır. Turgut Özal'ın temsil ettiği bu liberal anlayış, devlet karşısında toplumu güçlendirmeyi, bağımsız bir ekonomik alanın tesisi, yani serbest piyasa ekonomisi aracılığıyla gerçekleştirmeyi hedeflediğinden, sivil toplum terimi, liberal ideolojiye bağlanan kesimler için piyasayı devletten bağımsızlaştırma mücadelesinin bir aracı haline geldi. Ancak Özal'la birlikte başlayan bu liberal devlet anlayışı giderek liberal zeminde bir demokratikleşme talebini de içermeye başlamış ve özellikle Avrupa Birliği tartışmalarının yoğunlaştığı günümüzde, TÜSİAD gibi sivil toplum hareketleri serbest piyasa için demokratik toplum mücadelesinin savunucusu olmaya başlamış ve politik bir tavır alarak, kamusal zeminde etkinliklerde bulunmaya başlamışlardır (TÜSİAD'ın son yıllarda üst üste demokratikleşme projeleri ve hatta yeni Anayasa projeleri hazırlaması bunun örneğidir).

Sivil girişimler

Böylesine gelişmelerin yarattığı yeni toplumsal ortam esas olarak 1990'lara gelindiğinde açığa çıkmış ve 90'lar sivil toplum hareketlerinin etkili ve önemli, hatta kimi zaman merkezi hareketler olmalarına tanıklık etmiştir. Bu nedenle 90'lardan itibaren artık, gerçekten toplumsal dinamiklerle yaratılan sivil toplum hareketlerinin başlamasından söz edebiliriz. 90'lar Türkiye'de politik alanın tıkanıdığı dönemdir. Politikadaki bu tıkanıklık, toplumu yeni temsil alanları aramaya itmiş ve sonucunda da sivil toplum hareketleri, politik yapılanmalardan, özellikle partilerden daha etkili ve yaygın hareketler olmaya başlamışlardır. Ülkede medyanın da gelişmesiyle beslenen bu süreçte, toplum demokratikleşme talebini sivil toplumsal girişimler etrafında dile getirmeye başlamış ve bu dönem belirli bir talebe odaklanmış kampanyalarla toplumun tepkilerini ifade ettiği hareketlere sahne olmuştur. Güneydoğu'da süre giden savaşa karşı yürütülen "Barış İçin Bir Milyon İmza", Susurluk olayının ardından devletin "gizli-derin" eylemlerinin sorgulanmasını talep eden "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık" kampanyaları, **sivil girişimlerce** düzenlenen ve topluma yaygınlaştırılan kampanyalardır. Bu türden sivil girişimler, kendilerini aynı zamanda **"yurttaş bilinci"** kavramına başvurarak da ifade ettikleri için, söz konusu girişimler birer yurttaş hareketi olarak tanımlanmışlardır. Bu yurttaş girişimleriyle toplum, devleti etkilemeyi, değiştirmeyi hedeflemektedir.

AKUT

Tüm bu gelişmeler sonucunda, sivil toplum terimi Türkiye'de genel bir kabul ve destek görmeye başlamıştır. Aslında aynı dönem Batı'da da hükümet-dışı örgütlenmelerin

yaygınlaştırılmaya ve hatta bunların küresel düzeyde örgütlenip yaygınlaştırılmasına çalışıldığı dönemdir. Bu durum, Türkiye'nin dünyayla bütünleşmesi ya da artık gerçekten batılılaşması gerektiğini düşünen ve bunu çağdaşlaşma terimiyle ifade eden kesimler için de sivil toplumu önemli bir alan kılmıştır. Böylece toplumun hemen hemen her kesimi için sivil toplum anlamlı ve saygın bir alan haline gelmiştir. Bu saygınlıkta, devletin topluma yönelik işlev ve hizmetlerinde boş bıraktığı ya da yetersiz kaldığı alanlarda, sağlık, eğitim, sivil savunma gibi alanlarda kendisini tanımlayan kuruluşların ortaya koyduğu başarının da payı büyüktür. Özellikle 1999 Marmara depreminde yaşanan felakete müdahalede bazı sivil toplum kuruluşlarının devletten daha etkili olması, toplumun sivil topluma devletten daha çok güvenmeye başlamasına yol açmıştır. Örneğin **AKUT** bu kuruluşlardan biridir ve bugün sivil savunma deyince akla devletin sivil savunma ekiplerinden önce AKUT gelmektedir.

O halde, sivil toplum hareketlerinin toplumsal kabul görmeye başlamaları, Türkiye'de bağımsız bir sivil toplum alanının toplumun kendi dinamikleriyle kurulmaya başladığını söyleyebileceğimiz bir aşamaya tekabül etmektedir. **Toplum artık kendisini sivil toplum aracılığıyla ifade ve temsil etmeye başlamıştır.** Toplumun gerçek anlamda modern bir toplum olmaya başladığının da göstergesi olan bu durum, ulus-devletlerin etkinlik alanlarının daraltılması anlamına gelecek yeni **küresel ya da bölgesel bütünleşme** amaçlarıyla, örneğin **Avrupa Birliği** projesiyle birlikte düşünüldüğünde, sivil toplumun gidecek politik alanı da kapsamaya başlayacağını da bir göstergesidir.

Avrupa Birliği Projesi

A N A F İ K İ R L E R

Sivil toplum terimi, birey merkezli bir toplum kavrayışının ürünü olduğundan, esas olarak bireyi, dolayısıyla toplumu devlete karşı güçlü kılmak ve devletin gücünü ve işlevini sınırlandırmak amacıyla ortaya konulmuş bir terimdir. Bu nedenle, bireylerin, kendilerinin değer, çıkar ve inançlarını ilgilendirdiği konularda daha etkili ve güçlü olmak amacıyla, kendileriyle aynı ya da benzer değer, çıkar ve inançlara sahip olan başka bireylerle dayanışmaya ulaşmak için birleşip oluşturdukları kuruluşlar, sivil toplum hareketleri olarak adlandırılırlar. Sivil toplum hareketlerinin temel özellikleri, devletten bağımsız olmaları, hareketin içinde yer alan kişilerin ortak amacıyla belirlenen bir amaç doğrultusunda, kendiliğinden, gönüllü ilişkilerle kurulmaları şeklinde belirlenebilir.

Türkiye’de batılılaşma sürecinin başlangıcından beri sivil toplum hareketlerinin var olmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak yasalarla sürekli denetim altına alınmaya çalışılan bu hareketlerin gerçek anlamda birer sivil toplum hareketi niteliği kazanmaları genellikle mümkün olmamıştır. Günümüzde, demokratik toplum arayışlarının artması, sivil toplum hareketlerini de güçlendirmiş ve giderek gerçek anlamda bağımsız bir sivil toplum hareketinin varolmasını sağlayacak koşullar yaratılmaya başlanmıştır.

TARTIŞMA KONULARI

- n Sivil toplum hareketinin temel nitelikleri nelerdir?
- n Günümüzde sivil toplum teriminin anlamında ne türden değişimler gözlenmektedir?
- n Türkiye’de sivil toplum hareketlerinin doğması hangi tarihsel döneme rastlar?
- n Türkiye’de sivil toplum hareketlerinin öneminin artmasının ardındaki nedenler nelerdir?
- n Siyasal partiler neden bir sivil toplum kuruluşu değildirler?
- n Sivil toplum hareketlerine çevrenizden bir örnek veriniz.



■ Bergamalılar İstiklal Caddesi'nde,
çevreci bir gösteri sırasında.

f o t o ğ r a f e n d e k s i

Kapak: Visual Arts Library Collection, **s.30** d:Collection Viollet, y:Pix S.A. Stock Directory; **s.43** y:Alinari Viollet, d:Giraudon; **s.44** y:Gamma/G. Saussier, d:Magnum/Martine Franck; **s.65** d:Gamma/Parker/U.K.-Press, y:D.R.; **s.66:** Cinestar; **s.78:** Magnum/R. Depardon; **s.96** d:Keystone; **s.119** y:Gamma/C. Vioujard, d:CNAM/Delastre; **s.132:** DR; **s.152** d:Dite/IPS, y:Sipa-Press/Alfred; **s.162** d:Lauros-Giraudon, y:Gamma/Coolen; **s.173** G. Namur/Lalance; **s.174** d:Cahiers du Cinéma, y:Nathan Collection Viollet; **s.186** d: Christophe L., y:DR; **s.187** d:Gamma/G. Caron, y:Christophe L." 1990 A.D.A.G.P.; **s.199** d:Christophe L., y:Gamma/Jasmin; **s.200** d: Magnum/ Alax Webb, y:Magnum/Jean Gaumy; **s.220** d:Christophe L., y:Cinestar; **s.221:** Parfums Van Cleef et Arpels; **s.222:** Fondation Cartier/J.F.Leroy; **s.245** d:Ciric, y. sol:Ciric, y. sağ: Magnum/Abbas; **s.405:** Gamma/Nathons, y:AN/Collection Viollet; **s.260:** Christophe L.; **s.281:** T.C. Kültür Bakanlığı Arşivi; **s.295:** The Bridgeman Art Library Collection; **s.306:** Yrd. Doç. Muhittin Serin, "Hattat Aziz Efendi" adlı eser; **s.322:** T.C. Kültür Bakanlığı Arşivi; **s.341:** Maarif Vekaleti Yayınları; **s.352:** Kişisel Koleksiyonlar; **s.363:** National Geographic Collection; **s.372:** Cumhuriyet Gazetesi Arşivi; **s.382** d:Yrd. Doç. Muhittin Serin, "Hattat Aziz Efendi" adlı eser, y:Yazarı Saptanamayan Kollektif Kaynak; **s.393:** Cumhuriyet Gazetesi Arşivi; **s.400:** Cumhuriyet Gazetesi Arşivi, **s.410:** Seçkin Sertdemir Arşivi.



Dış kapak resmi

"School of Athens" by Raphael

"Atina Okulu", Raphael

Yapım: 1509

Platon ve Aristoteles detayı

F E L S E F E

2 0 0 2