

Felsefe dergisi



TÜSTAV

86' 2

Felsefe dergisi



TÜSTAV

Felsefe dergisi

Eylül '86
İki ayda bir çıkar

Genel Yayın Yönetmeni : Aziz ÇALIŞLAR
Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü : De Basım Yayım Dağıtım
Ltd. Şti. Adına :
Ayhan KIZILÖZ
Yönetim Yeri : Nuruosmaniye Cad. Atay Apt.
No. 5 Kat : 3 Cağaloğlu / İST.
Baskı : Özdem Kardeşler Matbaası
Sayı : 16

Danışma Kurulu : Macit GÖKBERK (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi), Hilmi YAVUZ (Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

İÇİNDEKİLER

TÜRKİYE'DE FELSEFE

Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri	5
Serol TEBER	

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Ahlak Öğretimi ve Ali Seydi Bey	17
Abdullah KAYGI	

FELSEFE TARİHİ

Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı Helmut SEIDEL / Türkçesi: Aziz ÇALIŞLAR	26
--	----

FELSEFE VE DOĞA BİLİMLERİ

Kuantum Fizikinde Nesnel Olan ve Öznel Olan	45
Mihail OMELYANOVSKİ / Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL	

FELSEFE SORUNLARI

Hakikat Sorunu (2)	62
G. A. KURSANOV / Türkçesi: Aziz ÇALIŞLAR	

Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekişmesi ve Siyasal Ayrışma	78
Ncdari SIMONJA / Türkçesi: Ergin KOPARAN	

ESTETİK VE SANAT KURAMI

Estetik Değerlendirme	94
Erwin PRACHT / Türkçesi: Aziz ÇALIŞLAR	

FELSEFE HABERLERİ

«Felsefe ve Kültür». XVII. Dünya Felsefe Kongresi 1983 Dieter WITTICH / Türkçesi: Uluğ NUTKU	113
--	-----

FELSEFE DERGİLERİ

Felsefe Semineri Dergisi	129
Arslan KAYNARDAĞ	

FELSEFE KİTAPLARI

Felsefe Yayınları 1985	144
Emrah KAYA	

FELSEFE VE DOĞA BİLİMLERİ

Açıklanmış Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928-1984)	155
---	-----

KİMLİKÇELER	170
-------------------	-----

TÜRKİYE'DE FELSEFE

LUDWIG BÜCHNER ve OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİ ÜSTÜNDEKİ ETKİLERİ

Serol TEBER

Geçen yüzyılda pek az materyalist yazar-düşünür, yapıtlarıyla Ludwig Büchner kadar yeryüzünde etkili olabilmiştir... Büchner'in, özellikle *Özdek ve Güç (Kraft und Stoff)* adlı çalışması evrensel bir ün kazanmış.* 19. yüzyılda hızlı bir gelişme gösteren liberal demokrat burjuva hareketlerinin önde gelen yönetici ve aydınlarının tümüne yakını, ilk mekanik materyalist-biyoloji bilgilerini Büchner'in kitaplarından edinmişlerdir...

Bu olgu, özellikle, Çarlık Rusya'sındaki devrimci demokrat burjuva hareketi içindeki kimi aydınlar ve yazarlar ile, Osmanlı Devleti içindeki jön Türkler için önemli bir nitelik taşımıştır...

**

Biz, burada, bir dergi yazısı boyutları içinde, yakın tarihimizdeki pek çok aydın üzerine büyük ve yadsınmaz etkiler yapmış bu ünlü, materyalist Alman düşünürünün 85. ölüm yılında onun kısa yaşamöyküsü ve yapıtları üzerine kimi anımsatmalar yapmayı yararlı gördük...

**

Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner, 29 Mart 1824 tarihinde Almanya'nın Darmstadt kentinde doğdu. Büchner, ol-

*) Büchner'in ünlü yapıtı *Kraft und Stoff* Türkçe'ye genellikle *Madde ev Kuvvet* olarak çevrilmiştir. Ancak, yapıtın içeriği göz önüne alındığında, *Özdek ve Güç* olarak çevirmenin daha doğru olacağı kanısına vardık...

dukça ilerici, hatta devrimci bir aile çevresi içinde yetişmiştir. Kardeşi, Georg Büchner, Fransız Devriminin etkisinde kalmış. Danton'un Ölümü adlı oyunuyla ünlenmiş,* 1848 devrim hareketleriyle çok yakın ilişkiler kurmuştur... Ludwig Büchner üstünde, kardeşi Georg'un etkisi büyük olmuştur...

L. Büchner, tüm eğitim sürecince çok parlak bir öğrencilik dönemi geçirdi. Liseyi bitirdikten sonra, özellikle doğabilimleri üzerine eğitim yapma eğilimi göstermişse de, 1843 yılının ilkyazında, Giessen Üniversitesi'nde felsefe okumaya başlamış, fakat, sonradan, babasının da isteği üzerine, tıp fakültesine girmiştir.

Ancak, Büchner, hekimliğin yanında, her zaman felsefeye ve diğer doğabilimlerine büyük ağırlık verdi. Bu ara Fransızca'sını ilerletmiş, ilerici-devrimci Fransız öğrenci birlikleriyle ilişki kurmuş, 1848 devrim hareketleriyle çok yakından ilgilenmiştir...

Giessen Üniversitesi'nden ayrıldıktan sonra, çağının ünlü hekimlerini barındıran Würzburg, Viyana gibi kentlerde çalışmış, Viyana'dayken kardeşinin yazılarını yayımlamaya başlamıştır...

Büchner, ayrıca, Almanya'daki «Doğrular Birliği»nin kurucusu Weitling'in ardıllarından olan ve F.Engels'in, İsviçre'nin en akıllı sosyalisti dediği August Becker ile de yakın ilişki içinde olmuştur.

Büchner, Viyana dönüşünde babasının muayenehanesinde çalışmaya başlamış, bu arada, adli-tıp kurumunda yardımcı bir iş bulmuş ve bu süre içinde, hem salt hekimsel hem de adli-tıp alanında pek çok yazı yazmıştır.

1852 yılında, Tübingen Üniversitesi'nde bir asistanlık kadrosu bulmuş, burada, uzmanlık alanına giren konular ve doğabilimleri üzerine araştırmalar yapmış, pek çok yazı, makale, broşür yazmıştır...

Tüm bu birikimlerin uzantısında, Büchner, 1855 yılında, ünlü Özdek ve Güç (Kraft und Stoff) adlı kitabını yayımlamıştır... Kitap olağanüstü bir ilgi görmüş, birkaç hafta içinde yeni baskıları çıkmış, 15 ayrı dile çevrilmiş ve 1904 yılına kadar 21. baskısı yapılmıştır... Büchner, birden denecek bir hızla dünya ölçüsünde ünlenmiş, özellikle Darwin'in yapıtının yayımlan-

*) Bakınız, Georg Büchner, Tüm Oyunları, Adam Yayıncılık.

masından sonra, materyalist ve ateist savlarını savunan çalışmalarını sürdürmüştür.

Bu arada, toplumun bir bütün olarak demokratikleşmesi yolunda her türlü çabayı harcamış, kapitalist sömürüyü önlemek ve köylülerin yaşam düzeylerini yükseltmek için tüm gücüyle çalışmıştır... 1870/71 Fransa-Prusya Savaşı'na bir barış yanısı olarak karşı çıkmış, sürekli olarak bu iki halkın kardeşliği ilkesini savunmuştur. Büchner, tüm ömrü boyunca, militarizme, şövenizme ve Yahudi düşmanlığına karşı çıkmıştır.

1860'dan sonra, işçi kuruluşlarının içinde çalışmış ve bu amaçla, 1867 yılında Lausanne'da toplanan I. Enternasyonal Kongresi'ne katılmıştır...

Büchner, bir ara çağrılı olarak, Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş ve 32 ayrı kentte, yüzün üzerinde konuşma yapmıştır. 1880 yılında, Almanya bölümü kurucusu olduğu «Deutschen Freidenkerbund» (“Alman Özgür Düşünürler Birliği”) üyesi olarak, Paris'te Diderot anıtının açılmasına onur konuklarından biri olarak çağrılmıştır...

Yaşamının geri kalan bölümünde de sürekli olarak Darmstadt'ta kendi muayenehanesinde hastaları ve kitapları arasında çalışmış ve 30 Nisan 1899 tarihinde, 75 yaşında ölmüştür...

**

Büchner üretken bir yazın yaşamı sürdürmüştür. Başlıca yapıtları* şunlardır:

Kraft und Stoff. Empirische-naturphilosophische Studien, Frankfurt, 1855; Natur und Geist. Gespraechе zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophische Fragen der Gegenwart, Frankfurt 1857; Physiologische Bilder, 2 cilt. Leipzig 1861; Herr Lassalle und die Arbeiter. Bericht und Vortrag über das Lassallesche Arbeiterprogramm. 1863; Der Mensch und Seine Stellung in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Oder: Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Leipzig 1869; Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart, Leipzig 1874; Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf den moralischen und geistigen fortschritt

*) Büchner'in yaşamöyküsü ve başlıca yapıtları üzerine toplu bir bilgilenme için bkz. **Philosophenlexikon**, Dietz Verlag 1982, s. 127-130.

der Menschheit, Leipzig 1882; Licht und Leben, Leipzig 1882; Darwinismus und Sozialismus oder der Kampf ums Dasein und die moderne Gesellschaft, Leipzig 1894.

**

Büchner'in ilk çalışması olan *Kraft und Stoff*'da (Özdek ve Güç) etkinliğinin doruğuna ulaştığını söyleyebiliriz. Yazarın bu kitabında, binlerce yıldır insanların kafalarında sorunlaşan, ancak özellikle son yüzyılda, liberal burjuvazinin ve işçi sınıfının kesinlikle çözmek istedikleri pek çok karanlık noktanın üstüne gittiğini görürüz. Bu alanda Antik Çağ'dan günümüze kadar gelen materyalist düşünürlerin verilerini derlemiş ve bunlardan, Feuerbach materyalizmi doğrultusunda yeni çıkarılmalar yapmıştır...

Kitabın içeriği başlıca şu bölümlere ayrılarak tartışılmaktadır :

1. Özdek ve Güç; 2. Özdek'in (madde'nin) Ölümsüzlüğü; 3. Güç'ün (kuvvet'in) Ölümsüzlüğü, 4. Özdek'in Sonsuzluğu; 5. Özdek'in Değeri; 6. Devinim (hareket); 7. Biçim; 8. Doğa Yasaları ve Bunların Bağımsızlıkları; 9. Doğa Yasalarının Genelliği; 10. Gökyüzü; 11. Yerküresinin Oluşumu; 12. İnsan; 13. Beyin ve Ruh; 14. Beliek; 15. Bilinç; 16. Ruh; 17. Tanrı Fikri; 18. Kişiliğin Sürekliliği Üzerine; 19. Yaşamgücü; 20. İstem; 21. Ahlak, vb.

Büchner kitabında Antik Çağ Grek düşünürlerinden bolca alıntı yapmış. Örneğin, Herakleitos, Demokritos, Hippokrates, Epikuros'un, vb. sözlerini bolca kullanmıştır. Çağının doğabilimcilerinin yapıtlarını yakından izlemiş, Lamarck'dan Buffon'dan, Charles Lyell'den geniş ölçüde aktarmalarda bulunmuştur.

Büchner, çalışmasında sürekli olarak, ruhun bedenden ayrılmazlığını ve beyinsiz düşünmenin olanaksızlığını vurgulamış (21. baskı, s. 342), materyalizmi ve ateizmi savunmuştur...

Büchner kitabını, Galilei'nin ünlü «*E pur si muover*» («*Ve herşeye karşın o deviniyor*») sözleriyle noktalamaktadır.

**

Büchner'in etkisi gerçekten yeryüzü ölçeğinde geniş olmuştur... Örneğin, ünlü Rus romancısı Turgenev, 1861 yılının Ağustos ayında son noktasını koyduğu *Babalar ve Oğullar* adlı

yapıtında, yeni devrimci-demokrat kuşağı materyalist ateist örnek genci Bazarov, arkadaşı Arkadi'ye, babasının artık Puşkin'i okumaktan vazgeçmesini, bunun yerine Büchner'in Kraft und Stoff'unu okumasını öğütler (s. 83) ve Arkadide, babasının elinden Puşkin'in Çingeneler kitabını alır, onun yerine Büchner'in kitabını verir (s. 83)...

Çarlık despotizmi içinde, geçen yüzyılda, patlarcasına bir gelişme gösteren devrimci-demokrat aydın kuşağın örnek kişiliklerinden birini oluşturan Bazarov'un yazın ve düşün dünyasındaki ölümsüzlüğüne karşın, Turganev, bu nihilist tıp öğrencisini çok genç yaşta öldürür... Ancak, Bazarov'un bu denli genç yaşta ölümü, ya da Turgenyev'in (biraz da aceleyle) onu biran önce öldürmesi üzerine günümüze dek süren tartışmalara neler olmuştur... Kimi eleştirmenler, nasıl gelişeceğini, evrimleşeceğini bilmediği için Turgenyev'in bu ünlü materyalist-ateist kahramanı çok erkenden öldürdüğünü söylerlerken; kimileri de, Turgenyev'in, ileri yaşlara ulaşmış bir Bazarov'un kendi tutucu, gerici kuşağını öldürebileceği düşüncesi ya da sansıyla, bir an önce, onu, kendi eliyle öldürdüğünü söylemişlerdir...

*

Büchner'in kitaplarını ve de özellikle Kraft und Stoff'unu ilk tanıyan ve etkilenen Türkler'den birinin, Paris'te açılan Osmanlı okulunda ders veren öğretim üyelerinden Tahsin Efendi olduğu sanılmaktadır (Berkes, s. 210)...

Büyük bir olasılıkla, Büchner'in kitabının Fransızca çevirisini hemen ilk çıktığı yıllarda okuyan ilerici, liberal düşünceli Osmanlı müderrislerinden Tahsin Efendi, bir süre sonra, Münif Paşa, vb. gibi liberal düşüncelere açık öğretim üeleriyle birlikte, İstanbul'da Dar-ül Fünun'un açılma çalışmalarına da katılmıştır.

**

Hep bilindiği gibi, Tıp Fakültesi, modern biyolojinin, materyalizmin ve pozitivistizmin Türkiye'ye ilk girdikleri kapıdır. Başka bir deyişle, Doğu despotizminin «kulları», ilk kez, İstanbul Askeri Tıp Fakültesi penceresinden, liberal kapitalizmin düşünsel-teknik-toplumsal verilerini görmeye ve tartışmaya başlamışlardır...

Bu koşullar altında, Büchner'in kitapları, Askeri Tıp Fakültesi öğrencileri arasında yutulurcasına okunan yapıtların başında gelmektedir.

Ancak, bunlar arasında, Jön Türkler'in kurucularından Dr. Abdullah Cevdet (1869-1931) Büchner'den en çok etkilenenlerden biri olmuş ve onun, yapıtlarının bir kısmını (belki de ilk kez) Türkçe'ye çevirmiştir...

Abdullah Cevdet, gerek Askeri Tıp Fakültesi'ndeki öğrencilik yılları süresince, gerekse de, sonraki dönemlerde, Büchner ve giderek, ünlü biyolog Ernest Haeckel'in çok etkisinde kalmış, bunların yapıtlarından, kısalı uzunlu alıntılar, çeviriler yapmış, yine bu yazarların savlarından esinlenip özgün yayınlar üretmiştir... Abdullah Cevdet'in (kendi kişisel yaşamı nasıl bir ivmeyle devinmiş olursa olsun), Büchner ve Haeckel'den yaptığı dolaylı dolaysız yayınların, uzun yıllar, Türkiye aydınları üzerinde son derecede etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat, gerek Büchner'in, gerekse Haeckel'in mekanik materyalist yöntemleri, örnek bir Doğulu aydın tipini simgeleyen Abdullah Cevdet üzerinde, diğer ülkelerin devrimci demokratlarında görülenlerden de büyük bir sapma yapmış ve sonunda, Abdullah Cevdet, örnek bir sosyal-darwinci düzeye ulaşmıştır... Ve tüm bu anormal koşulların normal sonucu olarak, Abdullah Cevdet, ilginç bir çalışmada, örneğin, «kafatası muhiti 16 pus olmayan adamlar ahmak olur, dimağın gayr-i tabii bir derecede küçüklüğü nişâne-i eblehiyedir...» diye yazabilmiştir.*

Ancak, Türkiye'de, pozitivistin-materyalizmin ve de yazında (edebiyatta) natüralizmin su katılmamış ilk öncüsü Beşir Fuad'tır. [1852 (53 ?) — 1887].

Beşir Fuad kısa fakat çok onurlu ve edünsüz geçen yaşam-öyküsü içinde, tüm basmakalıp savları, çağı geçmiş ilkeleri, temelsiz düşünceleri, inançları yadsıyıp, bunların yerine bilimin doğruladığı verileri koymayı savunmuş, materyalist ve ateist olarak geçirdiği düşün ve yazın yaşamının ilk yıllarından başlayarak yapıtlarının büyük etkisinde kalmıştır...

Onun, salt çeviri ve yazılarında değil, polemiklerinde bile, çok kez, Büchner'in kitaplarını temel kaynak olarak kullandığı belli olmaktadır.

*) Bu konuda çok daha ayrıntılı bilgiler için, bkz. Hanioglu, Ş. Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul 1981, s. 16.

Beşir Fuad, materyalizmi ve pozitif bilimleri savunmada hiçbir konuda ve hiçbir kimseye ödün vermemiştir. Çok küçük yaşta yitirdiği oğluna (Abdülhamid döneminin her türlü olumsuzluklarını göze alarak) Namık Kemal adını koyabilecek kadar, Namık Kemal'i sevmiş olmasına karşın, onunla mecazi anlamda bile olsa «kalbin his merkezi» olup olmadığı yolunda kıyıcı tartışmalar yapmış ve savlarına kaynak olarak yine Büchner'in yapıtlarını kaynak göstermiştir.

Bu tartışmada, Namık Kemal, her zamanki, sevimli, coşkulu çelebi biçimiyle söylediği şeyin mecazi anlamda kullandığını öne sürmüş, buna karşı, Türkiye tarihinde, belki de ilk kez «putları kırıyoruz» kampanyası açan Beşir Fuad, mecazların bile gerçek anlamı bilinen kavramlar üzerinden seçilmesi gerektiğini savunmuştur...

Beşir Fuad'ın yanıtına, Namık Kemal yeni bir yanıt vermiş, fakat, bu yazının geldiği günlerde, Beşir Fuad'ın intihar olayı duyulmuştur. Ebuzziya Tevfik, Beşir Fuad'ın ölümünü saygıyla bildirmiş ve Namık Kemal'in gönderdiği yanıtı basmamıştır...



Ülkemizin ilk materyalist-pozitivist-natüralist ve katıksız ateisti olan Beşir Fuad, salt düşünceleri, yazıları-polemikleriyle değil, 35 yaşında uyguladığı intihar girişimiyle de Türkiye tarihinde özgün bir etkinlik göstermektedir.

Konumuzda pek ilgili görülme de, Beşir Fuad'ın anısına ve savlarına olan saygı nedeniyle, onun, intihar ile ilgili, polis raporları, gazete haberleri ve kendi yazdığı protokol ve mektuplarından oluşan küçük bir bölümü aktarmayı yararlı görüyorum:



7.2.1887 Tarık gazetesinde yayımlanan bir polis haberine göre :

«Muharririn-i Osmaniyyeden Beşir Fuad Bey evvelki gece Babıali civarında Nallı Mescit Mahallesinde vaki hanesinde (Beşir Fuad, bir mektubunda evinin tam adresini şöyle tanımlamıştır: Bendehane, Cağaloğlu yakınında kâin olup 12 numara ile

murakkamdır. Kitapçı Arakel Efendi'nin dükkânının karşısında olduğundan bulmakta zorluk çekmezsiniz - S.T.) ve icrasını evvelce kararlaştırmış olduğu madde-i intiharının fiiliyatına başlamıştır. Kabl'el intihar, bazı mahallere, suret-i intiharına dair zabıtaya, müteaddit varakalar yazıp kütüphanesinin üzerine bırakmıştır...»

Fransızca yayımlanan, «Le Moniteur Oriental» gazetesinin 7.2.1887 tarihli haberi:

«Meş'um projesini boğazından ve sol kolundan enjeksiyonla kokain zerkederek tatbiki karar vermiştir... Usturayla önce kolunun atar damarını 4 ayrı yerden açmış ve boğazını kesmiştir...» (s. 77)

Beşir Fuad, ölümüne giden yolun her dakikasını bıraktığı notlarla bildirmeye çalışmıştır. Tuttuğu intihar protokolunda, olayı ve ölümünü şöyle anlatmaktadır:

«İntiharımı da bilimsel yapacağım, damarlardan birinin geçtiği bölgede derinin altına klorit kokain şırınga edip buranın hissini iptal ettikten sonra orasını yarıp damarı keserek «seyalâdem tevliidiyle* terk-i hayat edeceğim» demiştir...»

Beşir Fuad, bu yazdiklarını uyguladıktan sonra, protokolünü şöyle sürdürmektedir:

«...Ameliyatımı icra ettim, hiçbir ağrı duymadım. Kan aktıkça biraz sızlıyor. Kanım akarken baldızım indi. Yazı yazıyorum kapıyı kapadım diyerek geriye savdım. Bereket versin içeriye girmedim... Bundan tatlı bir ölüm tasavvur edemiyorum. Kan aksın diye hiddetle kolumu kaldırdım... Baygınlık gelmeye başladı...»

Beşir Fuad, ayrıca polisler için bıraktığı bir yazıda, canibi zabıtabadan gelecek tahkik memuruna:

«Size anlatmağa mecbur olmadığım bazı esbattan dolayı terk-i hayata mecburiyet gördüm. Kendi kendimi öldürdüm. Benim yazım ve imzam âlem-i matbuatta bulunan muharrirlerce mälumdür. Binaenaleyh beyhude işgüzarlık edeceğim diye zaten mâtem içinde bulunan familyam hakkında bi-lüzum** tahkikatta girişip de onları iz'aç*** etmeyiniz. Şu itirafnamem intiharım

*) Kanımı boşaltarak.

**) Lüzumsuz.

***) Rahatsız.

vukuunu müsbittir. Sizin vazifeniz kâğıdı alıp bir jurnal ile makamına taktim etmekten ibarettir diye yazmıştır...»

Beşir Fuad, intiharı ile ilgili olarak Ahmet Mithat Efendi'ye yazdığı mektupta:

«İntihar niyeti bende iki seneyi müteceviz oluyor ki mevcuttur. Yalnız vakt-i merhununa talik etmiş idim. Bu vakit de geçen hafta hulûl etmişti. Ancak, şairlerin tarizatını cevapsız bırakmamak için bir hafta daha tehire mecbur oldum. Gerçi bazı tarizat daha varsa da onları şayan-ı ehemmiyet görmediğim için niyetimi kuvveden fiile çıkarıp daha ziyade tecil etmeyi münaşip görmedim.» demektedir.*

**

Beşir Fuad'ın açtığı pozitivist-materyalist yol, Baha Tevfik (1881-1914) ile yeni bir düzeye ulaşmaktadır.

Baha Tevfik de öncüleri gibi Ernest Haeckel ve Büchner'in materyalizm ve biyolojik evrim kuramlarından yararlanmış ve bu yapıtların bir bölümünü Türkçeye çevirmiş ya da bunlardan esinlenip özgün çalışmalar yapmıştır...

Türkiye tarihinin bu gelişme aşamasında, Baha Tevfik, toplumda büyük çekim alanları oluşturmalarına karşın, gerek İttihat ve Terakki, gerekse de Hürriyet ve İtilâf partisinden uzak kalmış, küçük hesaplar peşine düşmemiş, toplumun genel sorunları üzerine felsefi tartışmalar sürdürmeyi yeğlemiştir...

Baha Tevfik 1912 yılında Türkiye'de ilk «Felsefe» dergisini çıkaran adamdır. Burada, amacının Batı felsefesini tartışmak olduğunu savunmuş ve «Doğu kaynaklarının artık yeni bir ürün veremeyeceklerini açıklamak istiyorum... Batı yaşamının üstünlüğü, felsefesinin üstünlüğü ile paraleldir» demiştir...

Ayrıca, «Arapça bilenlere Şark kaynaklarını açmalarını, bize göstermelerini söyledim. Bundan bir şey çıkmadığına göre, ya Şark kaynaklarında bir şey yoktur, yahut da Arapça bilenler çok tembel insanlardır» diye yazmıştır...

Baha Tevfik, «her kavmin az çok bir felsefesinin, fikirlerinin bulunduğu, ancak bunların her zaman yetmediğini» söylemiş, gerçekten gözüpek bir yaklaşımla, «Türklüğün eskiden

*) Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Okay, M.O., Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Natürallisti. İstanbul, 1969 s. 74-79.

makbul görülen bir takım niteliklerini bugün ortadan kaldırmak gerekiyor. Örneğin, akıncılık, göçebelik, ticaret ve faizden nefret gibi... Bunlar dünün meziyetleri, bugünün kusurudur. Dünkü irki karakterlerimiz ve milli meziyetlerimiz takdire değer bir şey olsaydı bugün şu düşkün durumda bulunmazdık.» demiştir...

Baha Tevfik de Beşir Fuad gibi hiçbir ödün vermeden sürekli polemik yazışmaları yapmış, «yeni ahlakın temelinin teori değil, aksiyon olduğunu» vurgulamış ve «gerçek her zaman söylenmelidir. Bunun için özel bir mevsim, özel bir çevre olamaz» demiştir...*

Kısa ömrü boyunca, pek çok kitap makale yazan, çeviri yapan Baha Tevfik, Büchner'in Madde ve Kuvvet kitabını çevirmiş.** Kitabın yayımlanması Türk düşün dünyasında gerçek bir bomba etkisi yapmış ve özellikle İslâmcı yazarlar Büchner'in aleyhine büyük bir kampanya başlatmışlardır...

*

**

Beşir Fuad ve Baha Tevfik'in açtığı evrimsel biyoloji, materyalizm çizgisi, sonraki yıllarda Ethem Nejat ve Mustafa Suphi üzerinden sosyolojik tartışmalara atlayıp sürmüştür...

Büchner'in felsefi düşüncelerinin ve politik etkinliklerinin evriminin tartışılması, bugün de bizler için, içinde bulunduğumuz toplumsal-kültürel koşullar uzantısında olağanüstü öğreticidir... Ancak, bu denli bir ayrıntılı yaklaşım ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

Burada, söylediklerimizi genel olarak toparlamaya çalışsak şöyle diyebiliriz: Büchner'in yazdığı kitaplar ile mekanik de olsa, çağının en önde gelen materyalist-ateist düşünürlerinden biri olmuş, büyük yığınları etkilemek olanağını bulmuştur.. Kraft ve Stoff çalışması, 1904 yılına kadar 21 baskı yapmıştır.***

Büchner, bu aşamada, haklı olarak çağının doğabilimleri ile sınırlı kalmış ve bulabileceği en sağlıklı yöntem olarak, döne-

*) Ülken, H.Z.: Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. 1966, s. 228 ve sonrası.

***) Madde ve Kuvvet —— naşiri, Dersaadet Kitabevi, Sahibi Arsen. Tarihsiz.

****) Kitabın 21. baskısının önüne konan bir tarihçede, çevrildiği diller hemen hemen tümüyle sayılmakta ve Mısır'da Arapça basıldığı belirtilmektedir. Bu Abdullah Cevdet'in çevirisi olabilir... (bkz. Kraft und Stoff, Leipzig 1904. s. X).

min en ilerici materyalisti Ludwig Feuerbach'ın yapıtlarını kendine örnek almıştır.

Ancak, bir süre sonra, doğabilimlerinde, felsefede, ekonomi politikte patlarcasına gelişmeler görülmüş ve yüzyılın temel yapıtları üretilmeye başlanmıştır.

Bu aşamada, Feuerbach, «benden bu kadar» deyip mücadeleyi bırakmış, köyüne çekilmiş, buna karşı, bilimsel dünya görüşünün kuramcıları, Feuerbach'ın bıraktığı mekanik materyalizmin çok daha aşılmış ve gelişmiş biçimi olan diyalektik materyalizmin hem kuramsal, hem de pratik örneklerini sergilemeye başlamışlardır...

Tarihsel gelişmelerin bu aşamasında, hem kuramsal, hem de pratik olarak mekanik materyalizm aşılmıştır...

Ancak, Büchner ve ardılları, gereksiz bir kararlılık ile eski konularını sürdürmüşlerdir...

Engels, bu konuda, kendine özgü polemik biçimiyle (üslubuya) uyarıcı yazılar yazmış. Büchner ve arkadaşlarını, Darwin üzerine tekel kurmaya çalışmak ve Almanlar'a özgü dar görüşlü mekanik materyalizmi ve sığ bir ateizmi savunmakla suçlamıştır... (Bu konuda bkz. Doğanın Diyalektiği, Türkçe basım, s. 247; Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Türkçe basım, s. 28)...

Ancak, Büchner, Engels ve benzerlerinin uyarılarını gözardı etmiş. Gerek doğabilimlerinde, gerekse felsefedeki bu yeni gelişmeleri görmemiş ya da görmek istememiştir...

Bu yöntem yanlışlığı, onun bilimsel çalışmalarının ötesinde, politik yaşamına da yansımış ve giderek Alman Sosyal Demokrat Partisi içindeki konumunu da etkilemiş, dolaylı da olsa, bu partinin, büyük sermaye ve toprak sahipleri karşısındaki tavrını belirlemede önemli dayanak noktalarından birini oluşturmuştur... Sosyal-Darwinizm, Bismarck Almanya'sında en kıyıcı görünümüyle ortaya çıkmıştır...

Büchner'in bu «geriye sayma» sürecini, politik konuşmaları ve yazışmaları da oldukça açık bir biçimde yansıtmaktadır.

Örneğin, 19 Nisan 1863 tarihinde Rödelsheim İşçi Birliği Merkez Komitesi önünde «Herr Lassalle und die Arbeiter» («Bay Lassalle ve İşçiler») adlı konuşmasında, Büchner, günün koşullarına göre oldukça önemli noktalara değinmişse de, yaşamının sonlarına doğru (1894) yazdığı Darwinismus und Sozialis-

mus (Darwin'cilik ve Toplunculuk) adlı çalışmasında, Orta Avrupa sosyal-demokrasisinin de çok gerilerine düşmüştür... Burada, ilk yapıtı olan *Kraft und Stoff*'daki kararlı ve mücadeleci yaklaşımdan iz yoktur... Büchner, bu çalışmasında da biyolojiyi, Darwin'i gündeme getirmekte, «varoluş savaşı»ndan yakınmakta, ancak tüm bu olumsuzlukların düzelmesi için, sonları genellikle «dilek kipi» fiillerle noktalanmış cümlecikler ile yok-sullara, sömürülenlere tekelci devletten «şefaat» dilemektedir.

Büchner, kuşkusuz tüm yaşamı boyunca, sosyal-demokrat bir çizgi ve yoksulluklardan yana bir tavır içinde olmuştur. Buna karşın, mekanik materyalizm, onu, hiçbir zaman sınıfsal bir toplum çözümlemesine götürmemiştir...

Büchner, ömrü boyu ve tüm iyi niyetiyle, yoksulluğun artmasını kınamış ya da savaşların getirebileceği fenalıkları betimlemeye çalışmıştır...

Özellikle bu anmsattığımız çalışmasında, «Bismarck'çı devlet sosyalizmi»nden tüm bu toplumsal olumsuzlukların düzeltilmesi dileğinde bulunmuştur...*

Büchner'in çalışmaları ve yöntemi bir dönem Türkiye aydınını çok etkilemiştir. Mekanik materyalist yöntemin ülkemizde bugün tümüyle aşıldığını söylemek olanaksızdır... Bu yöntem karmaşasının tüm mekanik materyalist ve ateist yaklaşımlarına karşın özellikle sosyal-darwinizmin ve sosyal demokrasinin etkinlik kazandığı günümüz koşullarında daha pek çok olumsuzluklara gebe olabileceğini düşünmek yanlış olmasa gerektir...

TÜSTAV

*) Büchner: *Darwinismus und Sozialismus*, Leipzig 1894, s. 45.

TÜRKİYE'DE FELSEFE

TANZİMAT'TAN CUMHURİYETE KADAR AHLÂK ÖĞRETİMİ VE ALİ SEYDİ BEY

Abdullah KAYGI

Milli Kütüphanedeki eski harfli kaynaklara dayanarak, Cumhuriyet öncesi, daha doğrusu Harf Devrimi öncesi düşünce tarihimizde felsefeyle ilgili ne gibi telif kitapların bulunduğunu araştırdığımda, adı veya adını oluşturan kelimelerden biri «Ahlâk» olan kitapların epeyce çok olduğunu gördüm. İlk ve ortaöğretim için yazılmıştı bu kitaplar.

Elden geçirdiğim bu kitapların birçoğu, İslâm dininin «yap-yapma» dediklerini, «yapmak iyidir-yapmak kötüdür» dediklerini, yani dinsel ahlâkı öğretmeyi amaçlıyordu.

İçlerinde, Mahmut Esat'ın Osmanlıca - İngilizce, paralel metin olarak basılmış olan «Ahlâk Risâlesi - A. book on morals» (M. Nikolayidi Matbaası, İzmir, 1894) gibi iddiaları da vardı. «İddialı» diyorum, çünkü bir sayfada Osmanlıca olarak söylediklerinin aynısını karşı sayfada İngilizce olarak söyleyen böyle bir kitap herhalde sözkonusu ahlâkı Türkçe - Osmanlıca konuşanların dışında, İngilizce konuşan ve anlayanlara da öğretmek amacındadır. Oysa kitapta anlatılan ahlâk, İslâm dinine inananlar için geçerli olan İslâm ahlâkıdır.

Gene bu kitaplar arasında Abdürrahim Pertev'in «Esir Çocuklara Ahlâk Aşısı» (2. bs. Necm-i İstikbal Matbaası, 1824) ya da Ali Raza'nın «Kızlara Mahsus İlm-i Ahlâk» (Dâr-üt-tabaat-ül-Âmire, İstanbul, 1316) gibi çok düşündürücü adları olanlar da vardı.

Hemen hemen hepsi dinsel etki altında olan, dinsel kaygılarını ön plâna koyan bu, yüze yakın ahlâk kitabının içinde bu

niteliklerin dışında az çok felsefi olma savında olan, felsefi kaygıları da var gözükken yalnızca onbir tane kitap bulabildim.

Alfabetik sırayla bu yazarlar ve kitapları şunlardır:

1 — Abdurrahman Şeref: **İlm-i Ahlâk**, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1321.

2 — [Ahmet] Ferit [Tek]: **Mebadî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk**, Vilâyet Matbaası, Ankara, 1339 - 1341

3 — Ahmet Nebil - Baha Tevfik: **Hassasiyet Bahsi ve Yeni Vilâyet**, Hürriyet Matbaası, İstanbul, 1910.

4 — Ali Kemal: **İlm-i Ahlâk**, Dersaadet Sabah Matbaası, İstanbul, 1330.

5 — Ali Seydi Bey: **Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye — Kısım-ı Salis—**, Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul, 1328.

6 — Kolağası M. Fazıl: **İlm-i Ahlâk**, Dersaadet Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1329.

7 — Muslihiddin Âdil: **Malûmat-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1923.

8 — Mustafa Namık: **Ahlâk**, Devlet Matbaası, Maarif Vekâleti Neşriyatından, İstanbul, 1928.

9 — Mustafa Rahmi: **Felsefeden Ahlâk**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1339 - 1341.

10 — Rifat: **Ahlâk-ı Nazari**, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1312.

11 — Server Cemal: **Ahlâkiyatın Süret-i Cedide-i Telâkkisi**, İstanbul, 1917.

Az çok felsefi olma savı ve kaygısı olan eski harfli bu onbir kitabın onbiri de ortaöğretimde okutulmak üzere yazılmış ders kitabıydı. Bunlardan Ali Seydi Bey'in kitabını sonraya bırakarak öteki on kitap üzerinde duracağım önce.

Bu on kitapta ortak olan birtakım özellikler var. Ne denli felsefi olma savında olsalar da bu kitapların yazarları bilgi, felsefi bilgi ortaya koymuş görünmüyorlar. Bununla ne demek istiyoruz? Ne yapmaları beklenirdi bu yazarların? Bu kitapların, ilgilendikleri, ya da ilgilenmeleri beklenen alanda, bilgi felsefi bilgi nasıl olacaktır?

Bu kitapların yazarları «Ahlâk» dedikleri disiplini, alanı, surf normatif, kural koyucu bir alan olarak; olanla değil de, yapılması gerekenle (yaygın yanlışla söylenirse, «olması gereken»le) ilgili bir alan, bir etkinlik olarak görmektedirler. Oy-

sa «yapılması gereken»i, gelecekteki herbir tek durumda neyin yapılması gerektiğini, şu andan, şu andaki bilgiden hareket etsek bile şimdiden saptayamayız, bilemeyiz; yapılması gerekenin bilgisini, reçetesini şimdiden ortaya koyamayız. Halbuki, herbir tek durumda yapılması gerekenin bilgisini, hatta «(ilmini) bilimini» ortaya koyma iddiasında olan bu yazarlar, bilgiden de değil, inançtan, insana, kimileri de insanın kökenine ilişkin inançlarından hareket etmekte, ortaya koydukları kuralları bu inançlarına dayandırmaktadırlar.

Bunlardan bazılarının «Ahlâk»tan ne anladıklarına bakalım önce:

Ahmet Nebil - Baha Tevfik ikilisine göre: «Ahlâk iyiyi kötünden ayırmaktan çok, iyi olduğu kesinlik kazanan fiillerin icrası, ve kötülüğü apaçıklık derecesine varan hareketlerin yapılmaması azmini takviye ile uğraşır.» (s. 6)

Bu yazarlardan (Ahmet) Ferit (Teki'e göre «Ahlâk»ın konusu iyiliktir. «(Çinde bütün iyilerin bulunduğu) Hayr-ı külli (tümel iyi), Âlem ve Âdem'in yaratılışından Tanrının dileği ne ise onu tahakkuk ettirmekten başka bir şey değildir.» (s. 12) Yine aynı yazara göre: «Evveldâ Ahlâk İlmî iyiyi belirler, sonra ilke sayılan iyiden, insanlığın gidişini hayatın çeşitli gereklerine göre düzenleyecek kuralları çıkarır.» (s. 12 - 14) Görüldüğü gibi «tümel iyi» tanrının dileğini tahakkuk ettirmek olduğuna göre Ahlâkçılar iyiyi belirlemek için insana değil, tanrının dileğine yani kutsal kitaplara, onlarda dile getirilen inançlara bakacaklardır bu durumda.

Bu yazarlardan, lâik ve bilgisel bir Ahlâk ortaya koymaya çahşan Ali Kemal, bir yandan Kant'ın etiği ile kendi ahlâkı arasında bir sentez yapmaya çalışıyor, hattâ zaman zaman Kant'tan bazı pasajları ve örneğin Ahlâk Yasasını olduğu gibi, kaynak göstermeden çevirmeye çalıştığı izlenimini veriyor; ama bir yandan da «Ahlâki ödevler bütünüyle dinsel ödevlerdir. Ahlâk din ile eşdir... En yüce ve en doğru yasa din-i mübin ahlâkıdır.» (s. 96) diyor.

Gene bu yazarlardan Abdurrahman Şeref de kitabının başlarında «Ahlâkın bir olduğunu, yasalarının ve kurallarının bütün insanlığı kapsadığını ve mezhep ve milliyete göre değişmediğini» söyleyerek, «Ahlâk İlmî»ni «Âdetler»den ayırmaya çalışırken (s. 5) sanki olan hakkında konuşacakmış gibi bir izlenim veriyor önce. Ama daha sonra «dinsiz ve ahlâksız

bir adam insanlık toplumu içinde bir ifrit menzilesindedir.» (s. 13) diyor. «Ahlâk yasasının, Tanrı'nın yüce Kelâm-ı Kerimi'ne dayandığını» (s. 41) söylüyor. Diyor ki: «Dinsel emirler ile ahlâksal yargılarda fark var mıdır? Bu soruya olamaz diye cevap veririz. Zira, ahlâk dinden ayrılmaz ve dinsiz adamın ahlâk güzelliğine sahip olması olanaksızdır.» (s. 41) Bunları söyleyen Abdurrahman Şeref de Kant etiği ile bağdaşım kurma çabaları içindedir bütün kitabı boyunca. Burada onu anmaya değer buluşumuzun nedeni de budur zaten. Ama Kant'la bağdaşım kurmak şöyle dursun, Kant'ı anladığı bile kolay kolay söylenemeyecek bu yazarın, şu ödev kavramını Kant'la karşılaştırmayı size bırakıyorum. Diyor ki: «Ülke mensuplarının birinci ödevi emir sahiplerine itaattir. Her hâl-ü kârda ve bütün işlerde hükümdarın emrine tâbi olmak ve itâat vacibâttandır.» (s. 80 - 81)

Bu yazarlardan Kolagası M. Fazıl da: «Medeni vazifelerin en büyük ögesi itaattir.» diyor. Ona göre insanlığın varlığını sürdürebilmesi, itaat etmesine bağlıdır. Bu yazar sonuç olarak «Kâinatta itaattan büyük kanun yoktur.» (s. 108 - 109) diyor.

Burası yeri olmadığı için söylediklerini bütün ayrıntıları ile aktaramadığım bu yazarlar, işte böyle, olan'dan ve olan hakkındaki bilgiden değil, kafalarındaki inançlardan hareket ederek, sonuç olarak öğüt vermek ya da (hiçbirini görmedikleri tüm hastalar için) reçete yazmak diyebileceğimiz bir etkinlikte bulunuyorlar kitapları boyunca. Üstelik, Kant ve Batılı öteki filozoflarla bağdaşım kurarak «ilmi-bilimsel» olma amaçlarına ulaşamadıkları gibi, lâik de olamamaktadırlar.

Bir alanda olan'a bakılıyorsa bilgidir ortaya konan, doğru ya da yanlış bilgi. Ama eğer bir alandaki yargılar var olanları değil, yapılması gerekenleri dile getiriyorlarsa, o yargılar bilgi ortaya koymuyorlar, bilgi değildirler demektir. Çünkü bilgi, daima şu ya da bu tarzda var olan bir şey hakkında bilgidir. Bilgi, hakkında olduğu şeye bakılarak sınıanır, doğru mu yanlış mı görülür, yanlışsa düzeltilir. Ama yargının, hakkında olduğu bir şey yoksa, yani o yargı olan'ı değil de yapılması gereken'i dile getiriyorsa, o söylenen, bilgisel bakımdan doğru mu yanlış mı nereye bakılacaktır? Yapılması gereken konusunda kavga çıkınca nereye bakılacaktır? Böyle bir yargının objesi olmadığı için, objesine değil ama kaynağına bakılabilir. Ama bu yargının kaynağında da (—tıpkı yukarda ele aldığımız yazar-

larda olduğu gibi—) var olanlar değil de başka objesiz yargılar ya da bunların benzeri inançlar varsa? O zaman eger kör değilsek var olanlar'a başvurmak zorundayız. Yoksa kavga hiç bitmeyecektir. İste yukarda ele alınan yazarların ortaya koydukları da bu nedenle bilgi değil, düşüncedirler. Bu yüzden de aynı konuda yazmalarına karşın, söyledikleri kendi kendileriyle de, birbirleriyle de, bağdaşım kurmaya çalıştıkları Batılı filozoflarla da çelişmektedir.

Burada ele aldığımız onbir yazardan biri olan, sona ayırdığımız Ali Seydi Bey'e gelince, o ötekilerin tam tersine, konu aldığı alanla ilgili bilgiler, hem de insan, insan kaldığı sürece hep doğru kalacak bilgiler ortaya koymaktadır. Gerçi Ali Seydi Bey de zaman zaman kurallar ortaya koymaktadır. Ama kitabında sırf kurallar değil bilgiler de vardır. Ve ortaya koyduğu kurallar da inaçlara, düşüncelere (yani objesiz yargılara) değil, insana, insan hakkındaki bilgilere dayanmaktadır.

Dinsel olan ya da olmayan inançlardan, görüşlerden hareketle «yapılması gereken» hakkında normlar ortaya koyan, ya da mevcut normları pekiştirmeye çalışanların yaptığına, yani bu türden Ahlaka, Moral diyeceğiz. İnançtan, görüşten değil de, bilgidен hareketle normlar ilkeler koymaya çalışanların yaptığına da Üst-Moral diyelim. Ki böyle Üst-Moraller, moralleri de değerlendirip, onların da üstünde bir iş yapmaya çalışırlar bazen.

Ali Seydi Bey'in «Terbiye-i Ahlakıye ve Medeniye» adlı kitabında böyle Üst-Moral diyebileceğimiz normlar, kurallar da var. Ama en temelde, bu bilgisel kaynaklı kuralların da çıkarıldığı «Etik görüşü» var onun.

Etik, yapılması gerekenle ilgili düşünceler değil, olanla, var olanlarla ilgili bilgilerin ortaya koyulduğu alandır. Bilgisel bir etkinlik olan felsefenin bir dalıdır. Etiğin konusu, genel olarak söylersek, gerçek olarak var olma tarzında var olan kişi yapıp etmeleri ve bu yapıp etmelerin temelindeki belirleyicilerdir.

Bu çerçeveyi çizdikten sonra Ali Seydi Bey'in ne yaptığına bakalım biraz da:

Ali Seydi Bey Etik yapıyor, etik bilgiler ortaya koyuyor. Bu bilgileri de öteki yazarların yaptığı gibi kafasındaki moralle, inaçlarına değil, insana, insan hakkındaki bilgilere dayandırıyor.

Nedir insan Ali Seydi Bey'e göre?

İnsan, akli, dikkati, ayırabilme gücü, bellek gücü, irade gücü, muhakeme gücü, hayal gücü gibi yetileri, olanakları olan bir varlıktır (s. 32 - 42). Bu olanaklar da onun beyinsel - ruhsal özelliklerine dayanır (s. 5 - 6). Bu olanaklarından yararlanabilmek için hemcinsleriyle bir arada yaşayan bir varlıktır insan (s. 6 - 7). Vücutun organları arasında, biri olmadan ötekilerin varlığını sürdüremeyeceği sıkı bağlar olduğu gibi, insanlık toplumunun da üyeleri arasında sıkı bağlar vardır (s. 7 - 8). Söylediklerini özetlersek, insan bağları olan bir varlıktır. Bu bağlar nedeniyle, onun, insan olarak her şeyi ve varlığı toplumun emeğinin ürünü ve malıdır (s. 22, 23, 28, 30, 134). İnsanı hayvandan ayıran özellik onun böyle bağları olmasıdır ve bağları ne kadar sıkıysa o kadar uygardır insan (s. 45 - 46). Bu bağlar nedeniyle bizim sırf başkalarına değil kendimize karşı da ödevlerimiz vardır: Kendimizi de örneğin sevmemiz, geliştirmemiz gerekir, çünkü biz toplumun emeğinin ürünü ve malıyız (s. 23, 28). Bu, kendi yararımızdan dolayı değil, kendimizin insanlık toplumuna borçlu olmasından dolayı böyledir (s. 124). Yediğim bir parça ekmekte bile insanoğullarından belki birkaç yüzbin kişinin, yaptıklarıyla, düşünceleriyle, fiilen, fikren emeği geçmiştir: Bir parça ekmeğin yapıldığı, buğdayın ekildiği tarlayı süren sabanın demirinin yapıldığı madeni yerin altından çıkarıp alet yapanlara bile borçluyum. Bu yüzden ben varlığımı bütün insanlığa borçluyum (s. 25 - 26). Ali Seydi Bey'e göre insan, burada hepsini anlatamadığım tüm bu ve benzeri özelliklerinden dolayı, yüce, onurlu ve değerli bir varlıktır (s. 43, 115, 136).

«Terbiye-i Ahlakıye ve Medeniye» adlı kitabının adından da anlaşılabilceği gibi, temel amacı felsefe yapmak değil, eğitim olan bu kitapta (ki lise son sınıfa verilen derslerden oluşmuştur bu kitap) genç insanlara insanı böyle tanıtmamanın, öğretmenin hedefi nedir? Ali Seydi Bey'in amacı bu insanlara kafalarında zaten egemen olan morali (çevrelerinin onlara neden, niçin diye sormaya hiç fırsat vermeden yüklediği «iyidir - kötüdür»leri) daha sıkı bir şekilde bir daha öğretmek değil, onları «iyiler - kötüler»den bağımsız, «iyinin ve kötünün ötesinde», özgür insanlar kılmaktır. Onları etik kişiler kılmak istemektedir.

Benim Millî Kütüphane'de okuduğum eski harfli «Ahlak» başlıklı kitaplar arasında, kimseden kopya olduğu söyleneme-

yecek ve içinde hiçbir çelişki bulunmayan bir etik ortaya koyduğunu düşündüğüm Ali Seydi Bey'in Etiğinin temelinde ödev kavramı vardır. Yanlış anlaşılmasın, o, kişilere birtakım ödevler yüklemeye kalkmıyor. Diyor ki, mademki bağları olan bir varlıktır, o halde (bu bağların gereğini yerine getirmek demek olan) ödevleri vardır insanın; ve bu ödevlerin yapısal özelliğini anlatıyor. Ve diyor ki kişiler, bağlarının gereği olan ödevlerini yerine getirmezlerse kendilerine ve başkalarına karşı sorumlu olan varlıklardır.

Peki kişiler bağlarının gereğini, yani ödevlerini ne zaman, hangi koşullarda yerine getirebilirler? Bunun yanıtı, kendilerine karşı ödevlerini yerine getirdikleri zamandır. Yani yukarıda saydığım insansal yetilerini gerektiği gibi geliştirdikleri ve her tek durumda ne yapacaklarını bulabilecek hale geldikleri zaman. Kişilerin, özellikle genç insanların, bu yetilerini geliştirebilmeleri yani kendilerine karşı ödevlerini yerine getirebilmeleri, böylece de başkalarına karşı ödevlerini yapabilecek hale gelmeleri eğitime bağlıdır Ali Seydi Bey'e göre. Ancak şu noktaya lütfen dikkat buyurulsun: Burada söz konusu olan eğitim, ahlâki (moral) eğitim değildir; genç insanın bulunduğu toplumdaki geçerli olan «iyidir-kötüdür»lerin öğretilmesi, ezberletilmesi değildir. Her tek durumda ne yapması gerektiğini öğretmek değildir buradaki eğitim. Burada söz konusu olan eğitim, kişiyi her tek durumda ne yapması gerektiğini, kurallara gereksinim duymadan, kendi kendine, kendi gözleriyle görebilecek hale getirmektir; kişinin (kitapta uzun uzun adları ve nasıl eğitilecekleri anlatılan) yetilerinin eğitilmesidir söz konusu olan.

Bu yüzden Ali Seydi Bey, insanları, bağımsız düşünebilmeleri, söyleyebilmeleri şöyle dursun, birer «esir» haline getiren, kişilik bağımsızlığını yok etmeye, boğınaya çalışan günün eğitiminin değişmesi gerektiğini söyler. Bu eğitim düzeni değişmelidir ki yetileri iş yapabilen, olanaklarını gerçekleştirebilen, kendilerini gerçekleştirebilen insanlar, kendi deyimi ile «teşebbüs-i şahsi»de bulunabilen insanlar yetiştirilebilsin (s. 114 - 118). Çünkü ancak böyle insanlar ödevlerini yapabilirler.

Ayrıntılara inmem başlaşırsa, burada, Ali Seydi Bey'in, bu görüşleri doğrultusunda ortaya koyduğu, içeriklendirdiği kavramlardan birkaçına da değinmeden geçemeyeceğim: Bunlardan birisi insanlığın ortak mirası kavramıdır (s. 134). Ali

Seydi Bey'de, «yedğimiz bir parça ekmeğ için bütün insanlığa borçlu olduğumuz» anlayışıyla bağlantılı olan bu kavram, son yıllarda Birleşmiş Milletler (UNESCO) tarafından yaygınlaştırılmaya çalışılan bir kavramdır. Bununla ilgili bir belgede, 1970'lerde Birleşmiş Milletler düzeyinde bu konuda bir hareket başlatıldığı söylenmekte ve «Bu uluslararası hareket sayesinde, her bir toplumun kültürel mirası, insanlığın ortak mirasını biçimlendiren bir parça olarak görülmeye başlanmıştır» denmektedir (Draft Medium/Term Plan, 1984 - 1985, UNESCO, s. 190 - 191). Ali Seydi Bey ise, bu kavramı yaygınlaştırma işini, lise son sınıfta verdiği derslerden oluşan ve 1328 (1909) yayın tarihini taşıyan kitabında, yarım yüzyıl önce ve padişahlıkla yönetilen ülkemizde başlatmıştır.

Ali Seydi Bey'deki ilginç kavramlardan birisi de «Hakimiyet-i Milliye» (ulusal egemenlik) kavramıdır (s. 95). Bu kavramla adeta büyük Atatürk'ü müjdeleyen Ali Seydi Bey'de, «Hakimiyet-i Milliye», insanın, bağları olan bir varlık olmasıyla temelden ilgilidir ve «Hakimiyet-i Milliye»nin sağlanması da sorumsuzluğa düşmememiz ve ödevlerimizi yerine getirebilmemizle bağlantılıdır.

Toparlarsak, genç insanların ve herkesin başkalarına karşı ödevlerini yapabilmeleri, yetilerinin gelişmesine bağlıdır. Yoksa ahlak kurallarını ezberlemeye değil. Bu da yaratıcı, yapması gerekeni kendisi bulabilecek insanlar yetiştirebilecek bir eğitim düzeni kurulmasına bağlıdır. Bu eğitim düzenini kurmak insanların başkalarına karşı ödevleri arasındadır, bağlarının gereği olarak.

Kısacası Ali Seydi Bey, çağdaşı olan öteki on yazar gibi ve bugünkü kimi yazarların yaptığı gibi, öğütler reçeteler vermiyor ve «kuralların olmadığı yerde sorumluluk yoktur» demiyor. Yetileri geliştirilmiş insanın, kafası tutsaklıktan kurtarılmış, özgür insanın her tek durumda hiçbir yapma kurala gerek kalmadan ne yapması gerektiğini, ödevini bulabileceğini söylüyor. İşte böyle insana, bağımsız eyleyebilen, bağımsız değerlendirebilen insana da o, «insan-ı hakiki (hakiki insan)» diyor (s. 43)

Evet, işte böyle, bir yanda, felsefe yapmaya, «ilm-i ahlak» ortaya koymaya çalışırken, ancak belirli bir dinin, (yalnızca o dinden olanlar için geçerli olan) «yap-yapma» buyruklarını tekrarlayabilen Ahlak kitapları, hattâ belirli bir dinin ahlakını

aşamamaları bir yana, o ahlâkın içinde «ilmî» olmayı kızlara göre ve esirlere göre ayrı gören, bunlara göre «ilm-i ahlâk» yazarları var. Tıpkı günümüz lâik Türkiye'sinde, «İslâm tıbbı» (1) —Hıristiyan tıbbı (?), «İslâm felsefesi» —Hıristiyan felsefesi ayrımı yapanların yaptığı gibi. Bir yanda da Ali Seydi Bey'in yaptığı gibi, şu dinden bu dinden insana değil, temelde tür olarak insana dayalı ve insan türünün üyesi olan herkes için yazılmış bir Etik var.

Bitirmeden önce sormak isterim: Siz lâik Cumhuriyetin yurttaşları, bugün okullarımızda böyle bir kitabın, padişahlık-halifelik yönetimindeki okullar için yazılmış böyle bir ahlâk kitabının bugün okullarımızda okutulmasına ne dersiniz?



TÜSTAV

FELSEFE TARİHİ

FELSEFE NASIL VE NEDEN ESKİ YUNANİSTAN'DA ORTAYA ÇIKTI?

Helmut SEIDEL
Türkçesi: Aziz ÇALIŞLAR

Basit soruların hiç de basitçe yanıtlanamaz oluşu eski bir bilgeliktir. Burada yanıtlanmaya çalışılacak sorular için de bu geçerli: Felsefe nasıl ve niçin ortaya çıktı? Önceki düşünce tarzları artık neden yetersiz kalıyordu? Neden dolayı nesnelerin bilinmesi sorun oldu? Neden insanın bilmesi kendi üstüne yöneldi? İnsani eylemlerini ölçmek için neden akılla temellendirilmiş bir ölçüt arandı? Neden mîthos'dan logos'a geçmek gerekti?

Yukarıdaki sorular felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte çok önemli bir çağdönümüyle, insan bilincinin tarihinde bir **devrim**'le uğraşmamız gerektiğini gösteriyor. Bu devrime nasıl ve niçin gelip dayanıldı?

Bu sorunun yanıtlanabilmesinin önkoşullarını yaratabilmek için, Eski Yunanistan'da gerçekleşen felsefenin ortaya çıkış sürecini araştıralım. Yunanistan'da yoğunlaşmanın nedenleri var: **İlkin**, bu süreç Yunanistan'da klasik tarzda gerçekleşmiştir; **ikincisi**, Yunan felsefesi insanlığa felsefi ve bilimsel düşünme üzerinde belirleyici etkiyi getirmiştir; **üçüncüsü**, felsefenin Yunanistan'da ortaya çıkış sürecini belirten kaynakların bilimsel açılımı geniş bir ilerleme göstermiştir.

Bu ortaya çıkış sürecinin felsefenin Çin'de ya da Hindistan'da ortaya çıkışıyla ne denli ortaklıklar, özellikle farklılıklar gösterdiği, karşılaştırmalı bir felsefe tarihine girer.

Felsefe Yunanistan'da nasıl ortaya çıktı sorusunun yanıtlanmasının çıkış noktası, hiç kuşkusuz, bize aktarılan kaynakların araştırılmasıdır. Yine de bu bize neden'e ilişkin sorunun yanıtlanmasında yeterli bilgiyi vermeyecektir. Burda bu sorunun ötesine geçmek gerekiyor. Ama biz önce nasıl ile başlayalım.

İlk felsefi bir önerme söyleme onuru, Milet'li Thales'e (d. ö.* 624 - 545) verilir.

Kendisi üstüne bilgimiz çok az olduğu gibi, bildiklerimiz de tarihsel kesinlik taşımamaktadır. Filozof Pythagoras ve Empedokles gibi, onu da efsaneler sarmıştır. Efsaneler, hiç kuşkusuz; tanıtlanmış doğru bir içerik taşımazlar; kimin bir ünü olsa, o efsanevi olur çıkar. İşte Thales'le ilgili iki efsane: Bir akşam Thales, Milet sokaklarında dolaşırken, bu arada tüm dikkatini yola bakmadan yıldızlara vermişken, olan olmuş: Sendeleyip bir çukura düşmüş. Çevredekiler gülüp alay etmişler: Yıldızlar görüp kendisine söylemedi mi diye. Çok gülmüşler (diye Hegel iğneleyerek tamamlıyor hikâyeyi); çünkü Thales'in içine düştüğü balçıktan kendileri çıkamıyorlarmış.

Orda gülüp alay edenler, sırf bir raslantı sonucu orda ayaklarının önünde duran bir şeyi görünce, Thales, yıldızların yol alışındaki kurallığı ve yasallığı öğrenmeye çalışıyordu.

İyi güzel, denebilir, ama yine de sırtını dünyaya çevirmiş, tuhaf bir adam gibi geliyor insana. Kesinlikle yanlış bu, nitekim Spinoza'nın anlattığı aşağıdaki hikâye de bunu tanıtıyor:

Çevresindeki doğayı ve toplumu sürekli gözlemden kazandığı bilgi, kendisine bir şey getirmiyor diye arkadaşları Thales'e takıldılar. Zaten yoksul oluşundan da belli, uğraştığı işler ekmek kazandırmıyor. Filozof bu alaylara hiç ses çıkarmadan katlanıp, arkadaşlarına yaptığı bir işle ders vermiş: Doğadaki olayların kurallığını yakından gözlemleyen Thales, birçok belirtilere bakıp, ertesi yıl zeytinin olağanüstü bollukta olacağına karar vermiş. Uygun fiyatla ele geçirebildiği bütün yağ preslerini satın alıp kapatmış. Ertesi yıl Thales'in beklediği zeytin bolluğu olunca yağ preslerine istek olağanüstü artmış. Ortada çok az pres kaldığından fiyatlar yükseğe fırlamış. İsteklerin en ivedi, fiyatların en yüksek olduğu anda, Thales elin-

(*) Devrimizden önce (V.U.Z. = *Vor Unsere Zeitalter* — A.Ç.)

deki presleri satıp kaşla göz arasında zengin olmuş. Bu olay, arkadaşlarını susturmuş. Ama Thales, bu zenginliği nasıl kolayca edindiyse, öyle kolayca elden çıkarınca, arkadaşlarının şaşkınlığı bir kat daha artmış. Niye? diye sormuşlar. Thales şöyle yanıtlamış: Arkadaşlar arasında her şey ortaktır. Ama filozof tanrılarının arkadaşıdır.

Her şey de tanrılarındır. O halde, evrensel zenginliğe giden yolu bana kapayan bir parça zenginlikten bana ne.

Yalnızca kendisi için anlatılmayan efsanelerden tarihin bize verdiği olgulara geçelim şimdi.'

Thales, çoğu Hellenli gibi, kent yaşamına yakından bağlıydı. Küçükasya'nın Güneybatı kıyısında, d.ö. 11. yüzyıldan bu yana Yunanlıların gelip yerleşmiş olduğu Milet, Thales zamanında, iktisadi ve kültürel yönden en parlak dönemini yaşadığı önemli bir ticaret kenti olarak gelişti. Liman, tersane, antrepo ve darphaneler, burada Avrupa-Asya ticaretinde önemli bir rol oynayan bir alışveriş merkezinin bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla (eskilerin de belirttiği gibi), Thales'in de bir tüccar olmasına, uzun gezilere çıkarak, bu gezilerden yalnızca malla değil, ama pratik ve kuramsal bilgilerle de dönmüş olmasına çok şaşmamak gerekir.

İyonya'daki bütün Yunan koloniler gibi, Milet de Pers tehlikesinin tehdidi altındaydı. Bugüne aktarılanlar, siyasal hareket'i, kent için etkinlikte bulunma'yı çok doğal sayan Thales'in Perslere karşı kentte bir birlik kurulmasını önerdiğini belirtmektedir.

Son Lidya kralı, Krösus, hemen hemen tüm Batı Küçükasya'yı ele geçirdiğinde, bu arada Yunan kentleri görece bağımsızlıklarını korurken, ordusuyla birlikte Halys nehrinin önlüklerinde geriletilmişti. Bu nehrin, geçilebilecek biçimde, yönünün değiştirilmesi konusunda tasarımı Thales'in önerdiği söylenir. Böylece, Thales mühendis olarak da ününü pekiştirmişti; bunu kendisine köprü yapımı, savaş donanımlarının yenileşti-

(1) Bkz. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (Ünlü Filozofların Yaşamları ve Düşünceleri), Berlin 1955/*Zur geschichtlichen Situation, in der die griechische Philosophie entstand und sich entwickelte* (Yunan Felsefesinin Ortaya Çıktığı ve Geliştiği Tarihsel Durum), bkz. *Kulturgeschichte der Antike* (İlkçağ Kültür Tarihi), cilt 1, Yunanistan, Berlin 1976.

rilmesi ile daha başka teknik, her şeyden önce de hidroteknik buluşlar kazandırmıştı.

Thales'in, kendi hesaplamalarına dayanarak, d.ö. 585 yılında, güneş tutulmasını önceden söylediğinden kuşku duyulabilirse de, ayrıca, metamatikte bir yarım dairenin içindeki açıların dik olduğuna ilişkin önermenin, nitekim hâlâ bugün de bir dikaçılı üçgenin hipotenüsü üzerindeki yarım daireye Thales dairesi denmektedir, ilk kez formülendirilişi Thales'e verilmesine bile, yine de Thales'e ilk çağda astronomlar'ın ilki ve matematikçiler'in ilki olarak bakılmasından kuşku duyulamaz.

Nitekim, bilgi ve becerisinin o korkunç genişliği dolayısıyla Yunanlılar onu yedi bilgilerinden biri yapmışlardır.

Ancak bütün bunlar Thales'in ününün yarısını bile karşılamaz. Thales'in dünya tarihine hizmeti, (kendi bilgisine dayanarak) o güne kadarki mitolojik tasarım tarzının tam karşısında yer alan bir dünya tablosu yaratmış olmasına dayanır.

Thales'in burdaki çıkış noktası, ilkneden (αρχη) sorusuyla bütün şeylerin genel alttemeli sorusuydu. Thales'in bu soruyu sorması, çağ açıcı olduğu kadar, buna getireceği yanıt da o denli önemliydi. Bütün şeylerin ortaya çıkış, oluş ve yitish nedeni neydi? Bütün şeyleri oluşturan alttemel neydi? Her şey için tek olan tümel neydi? Tüm kalıcı olmayanlarda kalıcı olan, hareket içinde yerinde sayan neydi? Tek tek görünüşlerin temelinde yatan öz neydi?

Sorunun bu tarzda ve bu çeşit soruluşu, doğada ve toplumda olup biten her şeyi en sonunda kişileştirilmiş tanrıların etkisine bağlayan mitolojik tasarım tarzından eleştirel bir uzaklığı öngördüğü gibi, bütün şeylerin ilknedeni ile alttemelini doğanın dışında değil, doğanın kendi içinde arama çabası anlamına da geliyordu.

İlk gerçek felsefe tarihçisi olan Aristoteles, Thales'in ve onu izleyen ilk filozofların soru tarzı üstünde şu yargıya varır: «İlk felsefe yapanların çoğu, bütün şeylerin kaynağının ancak cisimlerin kendi içyapısında bulunabileceğine inanıyordu. Bunlar, var olanın kendi temel ögesini ve kaynağını, her var olanı oluşturanda, her var olanı ilk olarak oluşturan ve her var olanın son olarak içinde yok olacağı şeyde (içinde özü barındıran ve ancak o özün kendi etkilenimi içinde değişime uğrayanda) görüyorlardı. Onun için hiçbir şeyin kendinden ortaya çıkıp yok olmayacağını, çünkü o şeyin kendi doğasını kendi

içinde saklı bulundurduğunu düşünüyordı. Nasıl Sokrates güzel ya da müziksel olunca ortaya çıkmıyorsa, bu verisini yitirince de yine öyle, yok olup gitmez; çünkü, alttemel, Sokrates'in kendisi, saklı kalır: işte bu anlamda hiçbir şey ortaya çıkıp yok olmaz. Yani kendisini saklı bulundururken öbürünün kendisinden ortaya çıkacağı herhangi (bir ya da birden çok) doğanın olması gerekir. Ama, bu tür kaynakların sayısı ya da yapıları üstüne, hiç kuşkusuz, aynı şeyi öğretmiyorlar».²

Thales ise, bütün şeylerin ilknedenini ve alttemelini yaşlandanda, suda görmüştür. Kendisinin niçin suyu var olan ve canlı olan her şeyin kaynağı olarak gördüğü üstünde ancak tahminde bulunabilir. Tahminde bulunabilinecek kayıtlar ise çoktan yitip gitmiş olmalı, çünkü, Thales'in felsefesi üstüne belirleyici sözleri kendisine borçlu olduğumuz Aristoteles'ten bu yana bunlara rastlamıyoruz. Aristoteles, Thales'in felsefi önermesinin nasıl ortaya çıktığını şöyle açıklamaktadır: «Bu varsayımın belki de bütün şeyleri çoğaltan şeyin yaş olduğunu, sıcak olanın kendisinin bile yaş olandan doğduğunu, yaş olan aracılığıyla yaşadığını gördüğünden varmıştır; her şey nerden ortaya çıkmışsa, kaynağı odur. Kendi varsayımına böyle varmış olabilir; ayrıca, her şeyin tohumunun yaş bir doğası olduğu, yaş olanın kendi doğasının kaynağı da su olduğu için de bu varsayımına varmış olabilir. Kimileri şimdiki kuşaktan çok önceleri yaşamış ve tanrısal olan üstünde kafa yormuş en eskilerin de doğayla ilgili bu anlayışı paylaştıkları kanısındadırlar; onlar da Okeanos ile Tethys'i oluşu ilk yaratan yerine koymuşlar, Styx adını verdikleri suya tanrı adına ant içmişlerdir; en saygıdeğer en yaşlı olandı, ant ise en saygıdeğer olan. Doğayla ilgili bu kanı ta en başından ortaya çıktığı ve bu denli eski olduğu herhalde belirsiz kalacaktır; ne olursa olsun, ilkneden üstüne düşüncelerini Thales bu tarzda dile getirmiştir».³

Aristoteles'in tahmininin ilk bölümü yadsınamaz; Okeanos'a çağrı da kolay kolay bir yana atılamaz, ancak Thales'in soruyu soruşu ile yanıtının ilkece mitolojiye karşı olduğunu gözönünde bulundurmak gerekir.

(2) Aristoteles, *Metafizik*, Yunanca'dan çeviren F. Bassenge, Berlin 1960, A 3, 983 b 6-20.

(3) Aristoteles, *Metafizik*, A 3, 983 b 23-984 a 1-3.

Thales'in suyla pratik ve kuramsal ilişkisinin de bu düşüncelerinin ortaya çıkmasında payı olması bana ters gözüküyor. Milet bir liman kentiydi, dolayısıyla bir ölçüde sudan yaşıyordu. Tüccar olarak Thales denize açılmıştı. Su üstünde yaptığı geziler, kendisini suyun gözle görülür biçimde yaşamın kaynağı olduğu ülkelere (örneğin, Mısır'a) götürmüştü. Çöl ölü görünür, ama suyun çıktığı yerde vaha biter. Nil Thales'in ilgisini uyandırmıştır. Kendisi, yıllık taşkınları, akıntıya karşı esen ve denize dökülmesini engelleyen yellerle açıkladı. Thales'in hidroteknikteki başarılarından daha önce söz etmiştik. Yeryüzünün düz bir yuvarlak levha gibi denizin üzerinde yüzdüğüne ilişkin o günkü anlayışa katılıyordu Thales. Burdan yola çıkarak depremleri doğasal yünden açıklamaya çalışmıştı. Seneca, bununla ilgili olarak, yeryüzünün bir gemi gibi devindiğini söyler... «Suyun devingenliği sonucu, insanlar yer sarsılıyor dediklerinde, yeryüzü sallanmaktadır».⁴

Durum ne olursa olsun, Thales, devingen, esnek ve akışkan böyle bir cisimsel temel öğeyi ilkneden ve alttemel olarak almıştı. Devinmeyen, katı, donuk bir temel öge varsayımı, Yunanlılar'ın sürekli oluş ve yitip, sürekli doğum ve ölüm anlayışlarına hiçbir zaman karşılık veremezdi.

Bütün şeyler ilknedenlerini ve alttemellerini suda buluyorlarsa, o zaman güçlerini, yaşamlarını canlılıklarını sudan almaları gerekir. Thales'in cisimlere yaşayan, canlı gözle baktığı kesin olmalı. Ancak can burda özel cisimden soyunuk tinsel bir cevher gibi görülmemeli. Cisim, devinim, güç, yaşam, can, burda kökensel tarzda, iç ayrılaşmaya daha uğramamış, birliksel bir bütün olarak alınmaktadır. Can, devinen ve etkileyen güçtür. Aristoteles'in tanıklığına göre, Thales'in kanısınca, demiri çekmeye neden olan mıknatısın canı böyle bir şeydir. Bundan dolayı Thales hylozoist olarak gösterilebilir, çünkü cisimsel doğanın bütün bütüne yaşayan, canlı olduğunu sayan öğretiye hилоzoizm (hyl = cisim, zoe = yaşam) denmektedir.

Her şeyin tanrılarla dolu olduğu önermesi, kimi eskilerce Thales'e bağlanmaktadır. Thales'in olması gereken bu önerme ancak şu tarzda yorumlanabilir: Doğanın tüm canlı olduğu önermesi ile her şeyin tanrılarla dolu olduğu önermesi eşan-

(4) Seneca, *Naturwissenschaftliche Problem*, (Dogabilimsel Sorunlar), III 14 = II A 15.

lamlıdır. Doğanın «canlı» güçleri ile tanrının güçleri aynı şeydir. Ama, tanrının (ya da tanrıların) etkileyişi ile cisimsel doğanın etkileyişinin bir tutulması, panteist bir bakış açısını ortaya koyar. Çünkü, tanrı ile doğayı, tanrının etkilemesi ile doğa olaylarını birbiriyle özdeş alan öğretiyi panteizm (pan = tüm, theos = tanrı) olarak gösterilir.

Hilozoizm ve panteizm, kuşkusuz, felsefenin, içinde açığa çıkıp geliştiği, kendi tarihsel zorunlu biçimleridir. Şu da unutulmamalı, mitolojik tasarımdan kurtulmaya ilk girişen Thales'tir. Yeni felsefi düşünce tarzının, içinden çıktığı tasarımdan göbek bağına taşınmaması biraz tuhaf olur.

Değerlendirici bir özetlemeye ancak Thales'in doğrudan, hattâ Milet kökenli ardıllarına göz attıktan sonra girişmek istiyoruz; bu kişilerin felsefi soru soruşları bütünüyle ana çizgileriyle Thales'inkine benzer, nitelikte kendilerinin Thales ya da Milet Okulu'nun temsilcileri olarak görülmelelerinin nedeni de budur. Nasıl Thales'ten bugüne hiçbir parça kalmamışsa, o yüzden kendisiyle ilgili söylenenlere dayanmak zorundayız, Thales'in öğrencisi ve ardılı olan Milet'li Anaksimandros'tan (d.ö. 610 - 545) elde tek bir parça kalmıştır. Bu parça, yalnızca ilkçağ Yunan felsefesinin oluşundan haber veren ilk yazısal aktarımdan dolay değil, ama her şeyden önce, burda Milet'li ilk filozofların yaptıkları felsefe ruhunu açığa koyması bakımından önem taşımaktadır. «Şeyler nerden ortaya çıktılarsa, karşılığında, onda son bulurlar. Zamanın buyurusu uyarınca, birbirlerine kendi haksızlıklarının bedelini öderler.»⁵

Her şeyin ilknedenen ortaya çıktığını, yok oluşlarının da nerden ortaya çıktılarsa onda çözülmeye uğramaları olduğunu daha önce Thales'te görmüştük. Bu görüş tarzı, topraktan oйдun, toprak olacaksın diyen Hıristiyanca gömülme formülüne kadar kendini koruya gelmiştir.

Ondan olunup ona dönülünecek olanın ne olduğu sorusunu Anaksimandros Thales'ten daha başka ve daha derin anlamlı yanıtlandırır. Olmuş her şey zaman ve mekânla sınırlıdır. Şeyler yalnızca birbirlerini sınırlamakla kalmamakta, birbirleri üstünde etkimekte ve bu yolla değişime uğramaktadır. Böylelikle (Anaksimandros'un daha insanbiçimcilik taşıyan anlatım tarzı içinde), birbirlerine haksızlık yaparlar, bu karşı-

(5) Simplicius - Aristoteles, Fizik 24, 13 ff.

lıklı etkileşim yoluyla şeylerin (ve insanların) özerkliği ortadan kalkmış olur. Bu «haksızlık» için «karşılığında», yasanın buyurduğu gibi, «bedelini ödeme»lidirler. Bunu, sonyargı saati gelince, son buluşlarıyla öderler. Oluşan her şey, toprağa gitmeyi hak etmiştir, yani geldiği toprağa dönecektir.

Bu gibi düşüncelerden yola çıkan Anaksimandros'a Thales'in her şeyin ilknedeni sorusuna ilişkin yanıtı doyurucu görünmemektedir. Su da çünkü belirli, sınırlı, sonlu bir elementtir. Sonlu her şey oluş ve yok oluşa bağlıysa, su için de geçerlidir bu. Dolayısıyla, ne su, ne de ateş, toprak ya da hava her şeyin ilknedeni olabilir. Belirli, sınırlı, sonlu temel öğeler olarak ortaya çıktıkları için, buna bağlı «haksızlık» dolayısıyla bedelini ödemeleri, ortadan kalkmaları gerekir. İlkneden belirli, sınırlı, sonlu olanda yatmıyorsa, o zaman belirsiz, sınırsız, bu nedenle de ölçülmez, sonsuz olanda yatabilir ancak. Anaksimandros buna apeiron der ve bunu bütün şeyin ilknedeni olarak görür. Apeiron, bütün sonluları ortaya çıkaran sonsuz, bütün sınırları çizen sınırsız, her şeyi belirleyen belirsizdir.

Simplicius şunları bildirir: «Anaksimandros, Milet'li Praksiades'in oğlu, Thales'in öğrencisi ve ardılı, ilk olarak bu adı (apeiron— yayımcı) ilkneden için kullanarak, şeylerin ilknedeni ve temel öğesi olarak sonsuz olan'ı alır. Ama, ilkneden olarak ne suyu, ne de öyle bir başka temel öğeyi değil, tüm göğün ve onun içindeki dünyaların ondan oluşmuş olduğu bir başka sonsuz cevheri gösterir.»⁶

Aristoteles de Anaksimandros'a şu tarzda tanıklık eder:

«Her şey ya 'başlangıç'tır ya da 'başlangıç'tan kökenlenir; ancak, sonsuzun başlangıcı yoktur. Çünkü o zaman onun da bir sonu olurdu. Dahası, başlangıç olarak olmaması, geçici olmaması (gerekirdi). Çünkü, olan her şey zorunlu olarak bir kez son bulmalıdır, ve her ortadan kalkmanın bir sonu vardır. Onun için, kendi savımca, bunun bir başlangıcı yoktur, bu daha çok, örneğin (Anaksagoras'ta — yayımcı) tin ya da (Empedokles'te — yayımcı) sevgi gibi, sonsuz olanın yanı sıra başka sonlu nedenleri varsayanların öne sürdükleri gibi, bütün öbür şeylerin ilk başlangıcı, her şeyi kapsayan ve herşeyi birbirine bağlayanmış gibi gözüküyor.»⁷

(6) a.g.e.

(7) Aristoteles; *Fizik* III 4, 203 b 6 ff = 12 A 14.

Thales'de soruyu soruş çağ açıcı ise, Anaksimandros'ta yanıt çağ açıcıdır. Apeiron'la birlikte, ilerde, felsefe tarihinin iki bin yıllık akışı içinde en önemlisinden bir rol oynamış olan, maddeci bir cevher kavramı doğmuştur. Nitekim, apeiron'da maddi bir ilknedenin söz konusu olduğuna, kesinkes eleştirel olmaksızın maddeciliğe karşı durmuş olan Aristoteles tanıklık etmektedir: «Madde olarak sonsuz olan ilknededir... Bütün öbür düşünürlerse sonsuz olanı madde olarak kullandılar.»⁸ Kuşkusuz bu arada Anaksimandros'un Thales'in hилоzoist bakış açısını paylaştığını göz önünde bulundurmamak gerekir: cisim, güç, yaşam, kavramsal olarak ayrılmamıştır daha.

Apeiron kavramıyla birlikte, daha öte felsefi sorunlar ve ona ilişkin bir yanıt bulma çabaları ortaya çıktı.

Apeiron'un sonlu olanın sonsuz oluşunun nedeni olarak kavranışı içinde, **sonsuz olan ile sonlu olanın ilintisi sorusu** yanıtlanmaya çalışıldı. «Olmak durmasın diye»⁹, önsüz sonsuz devininin, sürekli oluş ve yok oluşun açıklanışında, Aristoteles, Anaksimandros'un apeiron varsayımı için bir neden görür.

Sonsuz olan ile sonlu olanın ilintisi sorusu, **olanak ile gerçeklik'in ilintisi sorusuna** ayrılmaz olarak bağlıdır. İlk neden olarak apeiron aynı zamanda mutlak **gizilgüç** (olanak) olarak görülmelidir, buna karşılık sonlu şeyler, sonsuz olanakların parça parça **gerçekleşme'sidir** ancak.

Anaksimandros'un apeiron'u açısından sonlu şeyler hep **genelin tikeli** olarak gözükmektedir. Ama tikel şeyler bize aynı sınırlı duyusal görüşle verilirken, genel olan ancak düşünceyle kavranır.

Apeiron kavramı yalnızca mitolojik tasarım tarzına eleştirel bir uzaklık koymayı önkoşmamakta, **görü ile kavramın, sensus ile ratio'nun ilintisine** ilişkin bilgikuramsal soruyu da içermektedir. Kuşkusuz, Anaksimandros üstüne anlatılanlarda bu sorunun açıklıkla değinilmesine rastlamıyoruz. Ama hemen sonra (örneğin, Herakleitos'ta ve Eleahlar'da) bu sorun tüm kesinliğiyle karşımıza çıkmaktadır.

Şeylerin ortaya çıkışının somut bir tasarımının ilknedenen yoksun kaldığı Thales'ten farklı olarak, Anaksimandros'ta

(8) Aristoteles: *Fizik* III 7, 207 b 35 ff = 12 A 14.

(9) Aristoteles: *Fizik* III 8, 208 a 8 = 12 A 14.

böyle bir tasarımın en dikkate değer ipuçlarını buluyoruz. Burada söz konusu, yalnızca daha önce sözü edilen sonsuzdan gök ve içindeki sayıca sonsuz dünyaların ayrılması genel tasarımı olmayıp, şeylerin apeiron'dan ortaya çıkışı sürecinin karşıtlarla harekete geçmesidir.

Şimdi kaynaklara kulak verelim: «Anaksimandros, şeylerin ortaya çıkışını ilk temel öğelerin nitel bir değişimi sonucu olarak değil, önsüz sonsuz devinim nedeniyle karşıtların ayrılmasının bir sonucu olarak alıyor...»¹⁰ «Anaksimandros'un savladığı gibi, öbür filozoflar bir kitleden onun içinde yatan karşıtları ayırdılar.»¹¹

Simplicius şu karşıtları veriyor: «Karşıtlar, sıcak ve soğuk, kuru ve yaş ile öbürleridir.»¹²

Birin, sonsuzun (apeiron) karşıtlara bölünmesinden gök ve dünyalar ile bunlarda bulunan her şey ortaya çıktı. «Anaksimandros şunu savlar, sıcak ve soğukun en öncesizlikten bu yana kendini gösteren gücü, bu dünyanın ortaya çıkışında ayrıldı ve bundan, dünyayı çevreleyen havanın çevresinde, ağacın çevresindeki kabuk gibi, ateşten bir top kılıf büyüdü. Bu sonradan yırtılıp çeşitli tekerlek biçimli kuşaklara bölündüğünde, güneş, ay ve yıldızlar oluştu.»¹³

Yaş ile kurunun karşıtlığı bütün bütüne Thales'ci geleneği gösterir. Anaksimandros'un bunu tüm yaşamın sudan geldiği düşüncesini dile getirişiyse ileriye götürdüğü görülür. «(Anaksimandros) yaş olanda dikenli kabuklarla çevrilmiş ilk canlı varlıkların ortaya çıktığını; daha sonrasında kuru olana göçettiklerini ve üstlerindeki kabuğun düşmesiyle, kısa zamanda yaşama biçimlerini değiştirdiklerini (öğretir).»¹⁴

Eğer bütün yaşamın kökeni sudaysa, insan da suda ortaya çıkmış olan canlı varlıktan türemiş olmalıdır. «(Anaksimandros) su ve topraktan bunların ısınmaları sonucu balıklar ya da balıklara çok benzeyen canlı varlıklar ortaya çıkmış olmalıdır; bunlardan insan gelişmiştir, ve gençler erginleşene kadar içlerinde (bahği) korumuşlardır, ondan sonra ilkin o ku-

(10) Simplicius - Aristoteles, *Fizik* 24, 13 ff.

(11) Aristoteles: *Fizik* I 4, 187 a 20 ff = 12 A 9.

(12) Simplicius - Aristoteles, *Fizik* 150, 24 f = 12 A 9.

(13) Sahte Plutarchos, *Stromateis* 2 (Theophrast'tan) = 12 A 10.

(14) Aetius V 19, 4 = 12 A 30.

lıfı yurtarılar, ve artık kendi kendilerine duracak erkek ve kadınlar olarak ışığa çıkarlar (diye öğretir)».¹⁵

Anaksimandros'un bazı tasarımları bize bugün böyle safça geliyor olabilirse de, ilkeleri büyük ve değişmez ilkeler olarak kalır: Doğanın doğaüstü güçlerin etkilemesi ile değil, kendi kendisi ile açıklanması; doğanın sonsuz bir maddi neden ile açıklanması; şeylerin oluş ve yok oluşunun, apeiron'un içinde bölündüğü karşıtlar ile açıklanması; dünyanın ve içinde insan yaşamının da olduğu yaşamın ortaya çıkışının doğasal olarak açıklanması.

Bütün daha sonraki bilimsel ilerlemelerin sıçrama noktası bu ilkelerde yatar.

Anaksimandros (burda da Thales'in çok ötesine geçerek), yeryüzünü serbestçe salınan cisim olarak görüşüyle de, bilimsel ilerlemeye hız kazandırmıştır; bu yüreklice savı ayrıca matematiksel olarak da kanıtlamayı denemiştir. Kara ve suyun dağılımını gösteren bir harita ile bir gökküre çizmiştir.

Nasıl Thales'in ünü her şeyin ilk nedenine ilişkin felsefi soruyu ilk sormuş olmasında yatıyorsa, Anaksimandros'un kalıcı ünü de bu soruyu, kendisinden sonra ancak çok az düşünürün başarabildiği gibi, temelden yanıtlamış olmasında yatar.

Milet felsefe okulunun üçüncü temsilcisi Miletli Anaksimenes'tir (d.ö. 585 - 525'ler). İlk Yunan filozoflarının üç büyük yıldızı içinde onun yıldızı en donuk parlayanıdır. Soru sormada Thales'e bağımlıdır, yanıtta ise hocası Anaksimandros'un gerisinden gider. Her şeyin ilknedeni, Anaksimenes'e göre, havadır, yani yine belirli, duyusal olarak verili bir temel öğedir. «Anaksimenes, şeylerin ilknedenini hava ile açıkladı. Çünkü bundan ortaya çıkar her şey ve bunda her şey çözüntüye uğrar. Şöyle der nitelikini: 'Nasıl, hava olan ruhumuz bizi yönetirse, bütün evreni de soluk ve hava öyle çepeçevre sarar.»¹⁶

Anaksimenes'in havayı ilkneden olarak görmesinin birçok nedenleri var. Ruhun doğasının havasal olduğunu daha Anaksimandros savlamıştı. Ruh insanları nasıl yönetirse, hava da bütün evreni öyle yönetir. Daha sonra, yeryüzünün salındığını öğretmişti Anaksimandros. Ama neyin içinde salınmaktadır?

(15) Censorin 4, 7 / Plutarchos: *Şölen Soruları* VIII, 8, 4, s. 730 E = 12 A 30.

(16) Aetius I 3, 4 = 13 B 2.

Havada, diye yanıtlar Anaksimenes. Demek, her şeyi sarandır hava. Son olarak da, her şeyi saran hava, Anaksimandros'daki sonsuz kavramına Thales'deki sudan çok daha yaklaşmış gözükmektedir.

Anaksimenes yalnızca bunu öğretseydi, özgün düşünür olarak kendisini Thales ile Anaksimandros'un yanına koymak için yeterli neden olmazdı. Ancak, Anaksimandros'u tam olarak tanıyan Anaksimenes'in ilkneden olarak havayı saymasının daha derin bir nedeni daha vardır. Thales, nasıl scrusunu yaklaşık da olsa yanıtlamaksızın her şeyin sudan ortaya çıktığını öğretmişti. Anaksimandros, şeylerin ortaya çıkışını ve yok oluşunu apeiron'un içinde bölündüğü karşıtlarla açıkladı. Anaksimenes, şimdi nitel bir değişime uğramayan ilkneden, ilk temel öğeden yola çıkılarak şeylerin nitel çeşitliliğinin nasıl açıklanacağını sorarken, Anaksimandros'un değerli bir öğrencisi olduğunu göstermektedir.

Anaksimandros bunu apeiron'dan yola çıkarak açıklamayı başaramamıştı. Ama bu hava ilkneden olarak alırsa ve havanın yoğalımı ile seyrelmesi, yani nicel değişimleri çokun nitel belirlenimliliğinin nedeni olarak görülürse açıklanabilirdi. Anaksimenes'in görüşü de tam budur: «Anaksimenes de, öbürleri (Anaksimandros) gibi, temelde yatan cevheri biricik ve sonsuz diye açıklar, ama onlar gibi belirsiz bırakmaz, havayı ilk neden olarak açıklayarak belirli kılar; hava da seyrelti ve yoğaltıyla ayıredilir».¹⁷

«Her şey havanın belli bir yoğalımı ve yine seyrelmesi sonucu ortaya çıkar.»¹⁸

Böylece Anaksimenes olağanüstü önemli bir diyalektik olgusal kapsamı yansıtmış oldu: Tikel şeylerin niteliğini belirleyen, ilk temel öge olan havadaki nicel değişimlerdir. Bu yolla Anaksimenes ilk kez nitelik ile niceliğin ilintisini yansıttı: Şeylerin nitel çeşitliliğinde nicel ilintiler, yani ölçülebilir, nicelik ilintileri yatmaktadır. Pythagoras'cılarda başka bir biçimde yeniden karşınıza çıkacak bir düşünce bu.

İlk Yunan filozoflarının öğretilerine ilişkin kısa çözümlememizden çıkan ana öğeleri derleyip toparlamaya çalışalım:

(17) Simplicius - Aristoteles, *Fizik* 24, 28 ff = 3 A 5.

(18) Sahte Plutarchos, *Stromateis* 3 = 13 A 6.

1. Her şeyin ilknedeni ve ilk temel ögesi sorusu ile bunu akılcı yoldan yanıtlandırma çabası, o ana kadarki mitolojik tasarım tarzını yıkıp atmıştır.

2. Yunan felsefesi, yalnızca doğayı kendi kendisi ile açıklama çabasına girişildiği için değil, ama her şeyin kendi ilk nedeni maddi olarak kavrandığı için de ilkece maddeci olarak başlar.

3. İlk kez maddeci bir temel anlayışın görüldüğü biçimler, hилоzoizm ile panteizmdir.

4. Yunan felsefesi en ilk diyalektik ile başlar.

5. Yunan felsefesi, astronomi, matematik, fizik, jeoloji, meteoroloji ve biyoloji bilgilerine ayrılmaz bağlılık içinde ortaya çıkmıştır.

Aristoteles'in fizikçi ve filozof ayrımını sürdüren birçok felsefe tarihçisi, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in öğretilerini İyonya doğa felsefesi olarak nitelerler, çünkü anılan düşünürler doğayı kendi gözlemlerinin en yetkin nesnesi kılmişlardır.

Kendinin bilgisini doğa bilgisinin karşısına koyan Sokrates'e gözatacak olursak, belli bir anlam taşır bu. Benim kendi sanımcı, doğa felsefesi kavramı çok az şey anlatmaktadır. Doğa felsefesi dendiğinde felsefenin sınırlı bir alanı anlaşılıyorsa, bu tanım Miletliler'in öğretilerine kesinkes uygulanamaz; çünkü ilk filozoflar için doğa, içinde her şeyin (çok az ayrışmış tarzda da olsa) kapsanmış olduğu tümelliktir. Miletliler'e sayılan doğa gözlemlerinin de daha tam kavranması gerekir. Çünkü insanlar oldukça, insanlarca gözlenecektir doğa. Maddi yaşamlarının üretimi süreci onları buna zorlar. İlk Yunan filozoflarını üstün kılan şey, doğanın yeni bir çeşit ve tarzda gözlemlenmesidir: Onlarda sözkonusu olan şey, tümelliğin gözlenişi ile doğa yasallıklarının akılcı bilgisidir. Bu yeni çeşit ve tarz, gözlemlerin nesnesiyle (doğayla) açıklanamaz, çünkü, diyelim, Girit - Niken döneminden bu yana hiç değişmemiştir bu. Ama gözlemlerin öznesi özünden değişmiştir. İlk filozoflar, mitolojik tasarım tarzına takılı kalanlardan «başka gözlerle» doğaya baktılar. Gözlemlerin yeni öznesinin ortaya çıkışı ise ancak kendisinin yeni yaşam tarzıyla açıklanabilir. Burda ikinci sorumuza gelmiş olduk:

Felsefe neden Yunanistan'da ortaya çıktı?

Felsefenin ortaya çıkışı, genel tasarım'dan kavram'a, tekil şeylerin tanınması'ndan bilgi'sine, naiv gerçekçilik'ten yasalıkların kuramsal yansıtılması'na, mithos'tan logos'a geçişten başka bir şey değildir.

Bu geçişin koşulları ile nedenleri sorusunun yalnızca düşünme'nin gelişim süreci ile yanıtlanması, düşünmenin fetişleştirilmesini önkoşar.

«Kendi maddi üretimini ve kendi maddi ilişkilerini geliştiren insan, bunlarla kendi gerçekliğini olduğu kadar, kendi düşüncesi ile düşüncesinin ürünlerini de değişime sokar. Yaşamı bilinç belirlemez, bilinci belirleyen yaşamdır».¹⁹

Tarihsel midedeciliğin bu temel önermesi kuşkusuz düşüncenin kendi görece özerkliği almasını dışarlamaz. Yunan felsefesi tarihi, örneğin Elealılar olmaksızın ilkçağ atom bilgisi'nin düşünülemediğini açıkça gösterir.

Ancak yukarda belirtilen, bilmenin kendisinin bilmenin nesnesi haline geldiği, dünya tarihindeki devrimsel geçiş, düşüncenin görece özerkliği ile açıklanamaz. Bu dönüşüm, insanlarca değişikliğe uğratılmış olan gerçeklik ile insanların bu gerçeklik karşısında değişime uğramış konumu ile açıklanabilir.

Bunun çıkış noktası, Miletliler'ce örtük (Herakleitos'ca hemen sonra belirttik) olarak eleştiriye tutulan tasarım tarzıdır. Mitolojik tasarım tarzının naiv gerçekçiliğinin sınırlılığının eleştirisine doğrudan bağlı oluşu yüksek bir bilinçlilik gösterir. Şeylerle kurulan naiv gerçekçi düşünsel ilinti, mitolojik tasarım tarzının kesinkes bağdaşmaz olarak karşısında yer almaz. Tam tersine mitolojik tasarım tarzı, naiv gerçekçi anı zorunlu olarak içine alır. Bu naiv gerçekçi an olmaksızın herhangi bir iş süreci düşünülemez, çünkü böyle bir şey, yalnızca işin ereğini değil, ama işin nesnesi ile iş aracını tanıma'yı da önkoşar. Ancak, naiv gerçekçi düşünme tarzı, mithosu hiçbir zaman yıkmaya yetmez, çünkü bununla kesin bir ortaklaşalığı vardır. Bu her ikisi de duyusal tasarımın sınırları içinde kalır gider, kavrama geçişi yürütemez. Kuşkusuz, duyusal tasarımlar kendi dilsel anlatımına kavuşur. Ancak, bir tasarımın dilsel olarak gösterilişi, onu genel kılar, ama kavram yapmaz daha, Hesiod'un tanrılar öğretisinin en baş kişilikleri (Kaos, geniş göğüslü

(19) Karl Marx / Friedrich Engels: *Alman İdeolojisi*, s. 27.

Gaia, güzel Eros) ne denli az kavram ise o denli az kavramdır- lar, nesnelleştirilmiş tasarımların betimidirler daha çok.

Mitolojik düşünme, duyuşsal-tasarılayıcı düşünmedir ancak. Ama her duyuşsal tasarım mitolojik değildir. Naiv gerçekçi tasarımlar ile mitolojik tasarımlar arasında ayırım burda yatar. Mitolojik tasarlama fantastik, mucize dolu, büyüleyici anlatılarla bağıntılıdır her zaman. Mitolojik kişilikler genel olanı anlatır (Poseidon = su, Demeter = tarım, vb.), ama yine duyuşsal-somut biçimde. Mithos ile sanatta bu ortaktır. Ancak, sanat yapıtı gerçekliğin duyuşsal-somut anlatımı olarak geçerli olurken, mithosta duyuşsal-somut anlatımın gerçekliğin kendisi olarak geçer. Mithoslaria dolu olmayan din yoktur. Ancak, din, duyuş-ötesine inanç olarak alınır (örneğin, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi), mithos ile din arasında ayırım açıkça ortaya çıkar.

Mitolojik, dinsel (her zaman fetişleşmiş) düşünme, ilkel toplum insanının düşünsel etkinliğine egemendir. Yalnızca doğanın etkilemesi değil, (naiv gerçekçi düşünsel ilintinin dar sınırlarını aşar aşmaz, yani genel düzlemine çıktığında) etkinlik de yabancı özün etkinliği olarak görünür.

Burda bizi ilgilendiren, mitolojik düşünme tarzının özelliklerini çizmekten çok, neden mithosun logos'tan, kavramsal düşünmeden, felsefe ile bilimden çözüntüye uğraması gerektiği sorusudur. Bu soruya aşağıdaki, kuşkusuz, daha genel olarak kalan şu varsayımlar şimdilik bir yanıt verebilir:

1. Mithostan logos'a geçiş, felsefe ile bilimsel **kuram**'ın ortaya çıkışı, ortak mülkiyete dayalı ilkel toplum ilişkilerinin çözülmesine, özel mülkiyet üstünde temellenen sınıflı toplumun oluşmasına ayrılmaz olarak bağlıdır. Özel mülkiyetin, sınıfların, meta üretiminin, devletin ortaya çıkışı, geride bırakılan düşünme tarzıyla ne kavranabilecek, ne de çözülebilecek soruları ortaya getirmişti. Yeni yaşam tarzı yeni düşünme tarzını koşullandırdı.

Yunanlı düşünürlerin yeni toplum durumunun kendiliğinden oluşmuş olduğunu sezinlemiş olmaları burda oldukça dik-kate değer. Hiçbiri onu öyle olmuş olduğu gibi olsun istemi-mişti. Bu kendiliğindenliğin yazgı olarak görünmesine şaşma-mak gerek. Mitolojik düşünme tarzı da alınyazısını tanırdı. Ama bu sorunsal değildi burda. Mitolojik kişiliklerde kendi açıklamasını bulurdu. Ancak şimdi sorunsal olmuştu. Yansıtıl-

mamış. (doğa koşulları gibi) verili olarak geçerli olan en ilk töreler ile hukuk tasarımları, eksik kalmıştı. Yeni toplum durumu artık kesinkes verili olarak değil, çözülecek ödev olarak görünüyordu. Yunanlılar'ın daha, disiplin ve törenin egemen olduğu «Altın Çağ»a duydukları özlem birçok tanıktan okunabilir; ama onun bir daha geri getirelemez biçimde geçip gitmiş olmasının bilinmesi de. Sorun bilinci çıkıyor ortaya. Aristoteles'in felsefenin şaşma ile başladığı düşüncesi artık derin bir anlam taşımaktadır.²⁰

2. İlkel toplum ilişkilerinin çözülmesi ve öncelikle büyüyen iş üretkenliği ile ona ayrılmaz olarak bağlı işbölümü dolaşısıyla sınıflı toplumun oluşması süreci, tarihsel maddeciliğin özsel bir bilgisidir. Felsefi düşünme tarzının ortaya çıkmasının koşulu, her şeyden önce kafa emeği ile kol emeği arasındaki bölünme'dir. «Gereksinim yoksunluğu»nda (yani, zorunlu madde gereksinimlerin doyuma ulaşmışlığında) felsefeye duyulan gereksinimin ortaya çıkabilmesinin önkoşulunu gören yine (Hegel'in de haklı belirttiği gibi²¹) Aristoteles olmuştur. Kafa emeği ile kol emeği arasında bölünme olmaksızın, sisteme sokulmuş ve genellendirilmiş bir deneyim, bilimsel bilmenin başlangıcı ve ilkin hakkıyla bir felsefe de olamazdı. Kol emeği ile kafa emeği arasındaki bölünme, felsefenin ortaya çıkışının zorunlu, ama yetersiz kalan bir koşuludur. Eski Mısırlılar, örneğin, gerçekten bilimsel bilginin dikkate değer tohumlarını (öncelikle astronomi ve matematik alanında) suyüzüne çıkartan, kol emeği ile (yalnızca rahip kastının elinde bulundurduğu) kafa emeği arasında sıkı düzene konmuş bir bölünmeyi tanır-lardı, ancak felsefi ve bilimsel düşünme tarzının herhangi bir biçimde açığa çıkmasına yardım etmemiştir bu.

3. Felsefenin Yunanistan'da yeşermesinin belirleyici koşulu, özel mülkiyet temeline dayalı meta üretimi'nin ortaya çıkması ve yayılması olmuştur. Bu ayrılmaz olarak mübadeleye bağlıdır. Mübadelede ise değişik türden emek ürünleri bir tutulur. Bir tutma da ancak değişik olanlarda ortaklığın olmasıyla olanaklıdır. Değişik tekil metalara karşılık veren, bütün

(20) Aristoteles: «Bugün olduğu gibi, o zaman da insanların felsefe yapması meraktan ortaya çıktı.» (Metafizik A 2, 982 b 12-14).

(21) bkz. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (Mantık Bilimi), Birinci Bölüm, Berlin 1975, s. 12.

metalarda ortak, genel olan nedir o halde? Bu soru Aristoteles'ce daha o zaman sorulmuştur.²²

Şunu görmezlikten gelemeyiz, bütün tekil olanların temelinde yatan genele, bütün görünüşlerin temelinde yatan öze, bütün değişebilir olanların temelinde yatan kalıcıya ilişkin olarak ilk Yunan filozoflarının sordukları temellendirici sorular, meta üretiminde bulunan toplumun gerçekte sorduğu soruya, kendi yapısı gereği, çok benzer. Bu hiçbir yerde Herakleitos'un parçasında olduğu kadar açık olmamıştır; buna göre, şeyler, malların altınla mübadele edilişi gibi, ateşle mübadele edilir. Bu karşılaştırmanın Herakleitos için yalnızca dıştan bir benzeştirme anlamı taşıdığını varsaysak bile, bu benzeştirmenin kullanılmasının kendisi, toplumsal nesneliliğin (meta üretiminin) düşünme yapılarına nasıl biçim vermeye başladığına tanıklık eder.

Gelişimi genel eşdeğere (altın, para) gelip uzanan meta üretimi, hiç kuşkusuz, temellendirici felsefi soru sormanın ortaya çıkışının zorunlu koşuludur. Sikke basımının Eski Yunanistan'da başlamasının, aşağı yukarı felsefenin ortaya çıktığı zamana denk düşmesi kesinlikle tarihsel bir raslantı değildir.

Meta üretimi oluntusu, felsefenin ortaya çıkışı için ne denli önemli olsa da, ortaya çıkış süreci, (sık sık denendiği gibi) tek başına meta üretimi ile yeterince açıklanamaz. Meta üretiminin olduğu yerde felsefe vardır vargısı tutarsızdır. Eğer tarihçiler yanılmıyorsa, Fenikeîiler, felsefenin ortaya çıktığı zamanda Yunanlılar'dan daha geniş çapta gelişmiş bir meta üretimine sahiptiler. Ancak, felsefenin onlarda ortaya çıkmış olduğuna ilişkin hiçbir bilgimiz yok. Ayrıca, Yunanistan'daki meta üretiminin büyüklüğü üstüne abartılı bir tasarım yapılmamalıdır. Marx, özelliği geniş ölçüde doğal iktisat ile gösterilen hayvan yetiştiriciliği ile çiftçiliğin önde gelen üretim dallarını olduğu üstünde durmuştur hep.

4. Felsefenin oluşmasında devlet'in, ona bağlı olarak da yeni hukuk'un oluşmasının abartılmayacak bir önemi vardır. En ilk devlet varlığı ile yeni devlet varlığına karşılık veren hukuk tasarımları arasındaki çatışma «Antigone»de Sophokles'ce sağlam hümanist güçle dile getirilmiştir, Sokrates'ci - Platon'cu

(22) bkz. Karl Marx: *Kapital*. Birinci Cilt, s. 73/74.

felsefenin cananlık noktası, tam şu soruydu: Adalet nedir? Mit-hos bu soruya artık yanıt veremiyordu. Bir kavrama gerek vardı. Sokrates bu tarihsel zorunluluğu dile getirdi.

Ancak burda yeni devlet ve hukuk ilişkilerinin felsefenin ortaya çıkışının bir koşulu olduğu saptamasında durup kalamayız. Daha ileri gidip, nasıl bir devletin felsefeyi olanaklı ve zorunlu kıldığını sormalyız. (İran'daki gibi) despotluklarda ya da (Mısır'daki gibi) teokrasilerde felsefeye rastlamıyoruz, ama bilinen düşünme tarzının ilk adımlarına rahatlıkla rastlıyoruz. Doğrudan doğruya Yunanistan'da oluşan ve gelişen (tüm tarihsel kısıtlılıkla birlikte, köleliğe dayanıyordu çünkü) demokrasi, kendisi üstüne, toplumla ilişkileri üstüne, toplum ve doğa üstüne yalnızca kafa yorabilen değil, ama az çok buna zorunlu da olan, ekonomik, siyasi, hukuki ve az sonra gösterileceği gibi, dinsel yönden görece özür yurttaşı ortaya çıkardı. Site içindeki ve kent devletleri arasındaki çelişkiler bu zorunluluğu keskinleştirdi yalnızca.

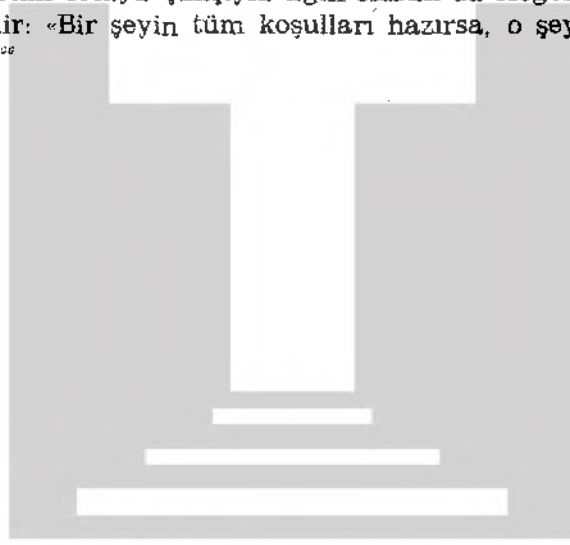
Ayrıca, Yunanlılar'da bu özgürlük kesinlikle sırf şans gibi duyumsanmadı. (Özgür birinin köleliğe düşmesi kuşkusuz şanssızlık olarak gözüktür). Bu, daha çok, toplumsal ve bireysel varlığın sorunlarını çözmesi gereken ödev olarak gözüktüyordu. Özgürlük üstüne değil, adaletli, hakiki, güzel ve iyi üstüne düşünce yansıtılıyordu daha çok.

5. Felsefenin ortaya çıkışından söz edildiği zaman, onun dinle ilintisi de sağlamca gözlenmelidir. Rahip kastınca korunan, devlete destek olan ve devletin desteklediği, dogmatik bir din, Yunanlılar'dan tanıdığımız gibi, özgürce felsefe yapmayı dışarlar. Felsefenin Yunanistan'da ortaya çıkışının koşulları, burda ne kaskatı bir din, ne de sıkı örgütlenmiş bir rahip kastı bulunduğu sürece elverişlidir. Bu bağlamda, felsefenin Yunanistan'ın kendi içinde değil, ama eskilerden gelen törelerin daha gevşek olduğu ve göreneklere o denli katı uyulmadığı Küçükasya kolonilerinde ortaya çıkması önemsiz sayılamaz.

6. Kuşkusuz, felsefenin ortaya çıkışı, doğa bilgisinin, düşünme kültürünün ve kültürün tarihsel olarak belirli bir derecesini önkoşar. Dil, edebiyat, tiyatro, heykel, mimarlık, kısacası: eğitim'in (= paidaia), felsefi düşünme kültürünün ortaya çıkışının koşulu olduğu kuşku götürmez.

Bu arada, Yunanlılar'ın (özellikle astronomik ve matematik biliş alanında) ilkin Mısırlılar ile Babililer'in öğrencileri oldukları da gözden kaçırılmamalıdır. Onların tarihsel büyüklüğü, bu tchumu yalnızca bilimsel bir düşünme tarzında alıp ileriye götürmelerinde değil, ama evrensel kılmalarında da yatar. Buysa felsefe olmaksızın olanaksızdı, Aristoteles de saf kuramsal etkinlik'i yalnızca kuramsal olarak temellendirmekle kalmamış, ama aynı zamanda en yüksek erdem düzeyine koymuştur.

Felsefenin ortaya çıkışıyla ilgili olarak da Hegel'in önermesi geçerlidir: «Bir şeyin tüm koşulları hazırorsa, o şey var olma-ya geçer.»²⁶



TÜSTAV

(23) G.W.F. Hegel: a.g.e. İkinci Bölüm, Berlin 1975, s. 99.

FELSEFE VE DOĞABİLİMLERİ

KUANTUM FİZİĞİNDE NESNEL - OLAN VE ÖZNEL - OLAN

Mihail OMELYANOVSKI
Türkçesi : Oğuz ÖZÜGÜL

İçeriksel yönden kuantum kuramına bağlı olan felsefi sorunlar arasında, nesnel - olan ve öznel - olan sorunu çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu durumu, kuantum kuramının kurucusunun yapıtlarında bile görmek, ayrıca fizik ve felsefedeki sorunlara ilişkin çağdaş yazında da izlemek mümkündür.

Kuantum kuramındaki nesnel - olan ve öznel - olan sorununun atomsal nesnelere ölçümü sorununa ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle sözü geçen sorunun çözülmesi, ancak kuantum kuramındaki ölçüm işlemiyle olan bağlamı içinde gerçekleştirilebilir.

Cansız doğayı yöntemli bir biçimde araştırmaya başladığından bu yana fiziğin gelişimi, temel kuramların birinden bir başka, daha genel ve yoğun, öncekilerden nitel olarak ayrılan kuramlara geçerek gerçekleşmektedir. Özellikle modern fizikte görülen böyle bir gelişme, başlangıç kuramı için önemli olan, belirli temel kavramların ortadan kalkmasına ve yenilerinin oluşturulmasına çok yakından bağlıdır. Başlangıç kuramındaki kavramların ortadan kalkması ve yeni bir temel kurama ilişkin ana kavramların meydana çıkması türdeş bir süreç oluşturmaktadır; bu süreç içinde başlangıç kuramındaki kavramlar özgün bir görelileştirmeye uğramakta ve daha genel bir kuramdaki yeni mutlak kavramların ya da değişmez-

liklerin görünüşleri durumuna gelmektedirler. Böylece kuantum mekaniğindeki parçacık ve dalga kavramları klasik kuramda sahip oldukları mutlak özyapılarını yitirmekte ve kuantum mekaniğinde atomsal nesnelere uygulanan belirli değişmez niteliklere sahip, daha kapsamlı ve içerikçe daha zengin bir parçacıklar kavramının görünüşü olarak, görelilik kavramları öbeğine katılmaktadırlar. Başlıca fizik kuramlarının giderek artan ortak noktaları gnoseolojik açıdan gözlemlenirse (örneğin klasik mekanik ve klasik elektrodinamik, görelilik kuramı ve kuantum mekaniği, kuantum elektrodinamiği, temel parçacıklar kuramı), o zaman, eski mutlak (değişmez) kavramların görelileştirilmesinin, kuramı genelleştirirken ve yeni bir kurama geçilirken yeni mutlak (değişmez) kavramların oluşturulmasının, öznelikten nesnel bilgi yönünde ilerici bir devinim anlamına geldiği söylenebilir. Bu devinim nesnel gerçeklik konusunda daha yoğun ve daha yetkin bir bilgi oluşturmaktadır; bu devinim içinde tikel fizik kuramlarının tekyanlılığı (ve bu tekyanlılıktan ayrılmayan öznel yapıları), deyim yerindeyse, birbirine karışmakta, nesnel gerçekliğe uygun düşen içeriğini koruyan bu kuramlar daha yüksek aşamada bir bütünlük kazanmaktadırlar.

Kanımıza göre, değişmezlik düşüncesinin felsefi anlamı, nesnel-olan ve öznel-olan arasındaki etkileşim sorununun modern fiziğe uygulanması sırasında kararlaştırılmıştır. Nesnel-olan ve öznel-olan, madde ve bilinç, yalnızca felsefenin temel sorununun, yani bilinç ile madde arasındaki ilişki sorununun sınırları içinde karşı karşıya gelmekte ve mutlak olan karşıtlıklarını korumaktadırlar; çünkü, maddenin dışında ve ondan bağımsız bir bilinç yoktur ve olamaz. «Madde ile zihnin fiziksel-olan ile ruhsal-olanın karşıtlığını, bu sınırların dışında mutlak bir karşıtlıkmiş gibi ele almak çok büyük bir yanlışlıktır.» Modern fizikteki önermelerin nesnel özyapılarını açıklama konusunda da durum aynıdır.

Kuantum kuramındaki öznel-olan ve nesnel-olan sorununun incelerken, N. Bohr'un tamamlayıcılık tasarımına değinmeden geçemeyiz. Tamamlayıcılık düşüncesi sık sık, öznel gözlemcinin bir çeşit olaya katılımı biçiminde ele alınmıştır ki, bu, doğa görüngülerine ilişkin bilginin, ayrıca, bilimsel olarak betimlenişinin nesnel özyapısıyla bağdaşmıyordu. Bohr'un görüşlerine katılsa da, katılmasa da birçok fizikçi, özellikle bir-

çok idealist düşünür, bunlar arasından diyalektik maddeciliğin karşıtları ve olgucular (pozitivistler) bu düşünceyi savunmuştur. Ancak Bohr, Heisenberg ve önde gelen birçok bilim adamı, tamamlayıcılık kavramının bu tür bir yorumuna karşı çıkmıştır.

«Atom Fiziği ve İnsansal Bilgi» başlıklı yazısında Bohr şöyle demektedir: «Deneyimin her alanında, doğallıkla, gözlemci ile gözlemin içeriği arasına kesin bir sınır çekmek zorundayız.» Ancak etki kuantumunun bulunması, «deneyim konusundaki bildirilerin temelini oluşturan kavramları çelişkiye düşmeden uygulamak için bugüne kadar gözden kaçmış olan önkoşulları meydana çıkarmıştır.»¹ Bohr böylece, deney sırasında bilginin nesnesi ile bilgilenen özne arasına, gözlemlenen dizge ile gözlem için kullanılan aygıt arasına kesin bir sınır çekilip çekilemeyeceği sorusunu ortaya atmaktadır. Bohr, kuantum fiziğinde görüngüleri tanımlarken ölçüm aygıtlarının işlevini betimlemek bir zorunluluktur, diye yazmaktadır.

Bohr kuantum mekaniği ile felsefi sorunları konusundaki çalışmalarında, klasik fizikte yalıtılarak ele alınan ve kesinlikle farklı oldukları öne sürülen nesnel-olan ve öznel-olan kavramlarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermiştir. Bu sorun ayrıntılarıyla çözümlenirken, kuantum mekaniğinin içeriği nedeniyle nesnel-olan ve öznel-olan arasındaki ayrımın göreceli olduğu saptanmıştır. Ve bu çözümleme, nesnel-olan ve öznel-olana ilişkin klasik fizikteki görüşün genel olarak geçerliğini yitirmediği, belirlenebilecek ve ancak fizik biliminin gelişmesini engellemeyecek bir biçimde gerçekten belirlenecek belli sınırlar içinde doğru olduğu sonucunun çıkarılmasına da yol açmıştır.

Maddeci diyalektik beliren bu aykırılığın çözümüne uygun düşen bir seçenek sunmaktadır. Fizikteki sorunlar için nesnel-olan ve öznel-olan arasındaki karşılıklı ilişkiler konusunda şu düşüncenin taşıdığı büyük öneme bir kez daha dikkatleri çekmekte yarar vardır: «Öznel-olan ile nesnel-olan arasında bir ayrım bulunmaktadır, ancak bunun da bir sınırı vardır.»

Şimdi de Werner Heisenberg'in, kuantum mekaniğine ilişkin felsefi düşüncelerinde en önemli yanı oluşturan doğa bilgisi konusundaki görüşlerine gelelim.

Heisenberg'e göre insanoğlu doğayı, sorunu ortaya koyuş tarzımız ve araştırma yöntemlerimiz sonucu, kendini insanla-

ra gösterdiği biçimiyle betimlemekte ve açıklamaktadır. Heisenberg, Alman fizikçi ve düşünür Karl Friedrich Weizsäcker'in şu sözlerine büyük değer vermektedir: «Doğa insanı olduğundan öncedir, ama insanlığı da doğabilimden öncedir.» Heisenberg bu konuda şöyle yazmaktadır: «Önermenin ilk bölümü, yetkin nesnellik idealiyle klasik fiziği haklı çıkarmaktadır. İkinci bölümü bize, kuantum kuramındaki aykırılıktan, yani klasik kavramları uygulama zorunluluğundan niçin kaçınamayacağımızı açıklamaktadır.»²

Klasik fizikteki doğa imgesi doğayı tam olarak değil, sadece kaba çizgileriyle ve basitleştirerek yansıtmaktadır, bu durum görelilik kuramı ile kuantum mekaniği tarafından kanıtlanmıştır. Bu nedenle, klasik kuramın kendimizi hesaba katmadan doğayı betimlediği ve açıkladığı önermesi doğru değildir.

Doğayı gözlem ve düşünce aracılığıyla yansıtmının, yansıtılmakta-olana her zaman idealleştirdiği, basitleştirdiği ve aynı zamanda bilgideki, kuramdaki ve bir bütün olarak bilimdeki, gelişmenin, her tikel bilgi ediminde kaçınılmaz olan bu basitleştirmeyi aştığı unutulmamalıdır. Fizik, klasik kuramdan görelilik ve kuantum kuramı yönünde gelişirken, bu kuramsal dizgelere ait kavramlar ve ilkeler içinde doğa da giderek daha yetkin ve yoğun bir biçimde yansımaktadır. İnsanoğlu tarafından doğada yeni değişmelerin gerçekleştirilmesini öngören bilgideki bu gelişme, bilimdeki öznel öğelerin, bilimin nesnel içeriğine ilişkin bilgiler zararına tekyanlı büyütülmesiyle ilgisi yoktur, hem de Heisenberg'in karşıt bir görüş açısını savunmasına karşın³.

Özetlersek, doğa üzerine bilgi edinme sürecinde nesnel-olan ile öznel-olanın karşı karşıya konmaması, birbirlerinden ayrılmaması gerekir; ancak Heisenberg nesnel-olanla öznel-olan arasındaki ayrımı, klasik fizikte mutlak ve kuantum fiziğinde görelî bir ayrım olarak ele almaktadır. Maddî dünyayı yansıtan bilimsel kuramların ve bir bütün olarak bilimin sürekli gelişmesi, nesnel-olan ve öznel-olanın tekyanlılığını aşmaktadır. «Mantıksal kavramlar 'soyut', kendi soyut biçimleri içinde kaldıkları sürece özneldirler; ancak aynı zamanda nesnenin kendisini de dışavurmaktadırlar. Doğa hem somut, hem soyut; hem görüngü, hem öz; hem an, hem de görelidir. İnsansı kavramlar soyutlukları, ayrılıkları içinde özneldirler,

ama bütünde, süreç, sonuç ve yönseme içinde, kökeninde nesnelirler.»

Kimi yazarlar, kuantum mekaniğinin felsefi temelleri nenediyle bilginin öznesinin, bilginin nesnesiyle olan ilişkisi içinde daha önemli bir yer tuttuğunu, bunun da, atomsal nesnelere aygıt arasındaki etkileşimin «gözlem aracılığıyla görününün uyarımı» olarak ya da «ölçüm aracılığıyla nesnede fiziksel özgürlüklerin yaratılması» olarak görülmesinden ileri geldiğini öne sürmektedirler. Kuantum mekaniğinin gerçek bilimsel içeriği söz konusu olduğu zaman, bu tür savlar kanıtlayıcı bir güce sahip değildirler. Bohr ve önde gelen öteki bilim adamları son yapıtlarında, kuantum mekaniğindeki «ölçüm» ve «gözlem» konusunda öne sürülen ve yanlış felsefi sonuçların çıkarılmasına neden olan bu tür savlara karşı çıkmışlardır. Bohr, kuantum mekaniğinin oluşturulmasından sonra yaşamının sonuna kadar her fırsatta bu kuramın felsefi sorunlarına dönmüş, kullandığı terimler dizgesini belirlemiş ve kanıtlarını yetkinleştirmiştir. İleride bunun hangi olumlu sonuçlara yol açtığını göstereceğiz; bu olumlu sonuçlardan biri de Bohr'un, kuantum kuramındaki sorunlarda «görüngü» ve «ölçüm» sözcüklerinin, klasik fizikte olduğu gibi, dolaysız anlamları içinde kullanılması gerektiğine ilişkin düşüncesidir⁴.

Fiziğin uzun gelişme yılları içinde benimsenen ve son yıllarda kuantum mekaniğinde belirlenen düşünce ve kavramlar; «atomsal nesne ile aygıt arasındaki etkileşim, kuantum görünüsünün ayrılmaz bir bölümünü oluşturmaktadır» önermesi; gözlem aracı bakımından görelilik kavramı; atom fiziğindeki parçacık ve dalga kavramı; kuantum kuramındaki gizli olanak ve olasılık düşüncesi — işte tüm bunlar, klasik mekanikle klasik fizikteki öteki kuramların oluştuğu dönemden bu yana soyutlama gücü, çözümsel ve bireşimsel güç bakımından insan düşüncesinin ne denli geliştiğinin canlı birer kanıtıdır.

Klasik fizikte etkide bulunan bilgi yasaları, her bilimsel kuramda ve her bilim dalında olduğu gibi, görelilikçi fizik ile kuantum fiziğinde de etkide bulunmaktadır; bu yasalar hiçbirinde kaldırılmamıştır. Tersî durumda benzeşik bir bilim ve gelişimi içinde nesnel reel dünyayı yansıtan türdeş bir bilgi olamazdı. İşte bu nedenle doğabilim maddeci konumlarda bulunmaktadır; doğabilimsel kavramlar dizgesinde idealist ya da idealizme yakın yapılara yer yoktur.

**

Şimdi de, atom fiziğindeki nesnel söz konusu olduğu zaman, bilgi kuramı sorunsalında aygıtın gördüğü işleve bir göz atalım. Sorunun kuramsal görünüşüyle ilgili olarak şu noktalara değinmek istiyoruz: İnsanlara nesnel dünya konusunda bilgiler aktaran duyu organlarının doğal eksiklikleri ve yetersizlikleri, doğa üzerine bilgi edinilirken, duyu organlarının etkinliği düşünme etkinliği ile birleştirilerek aşılmaktadır. Bu durum, insanoğlunun aygıtlar geliştirerek kullanmasında maddi anlatımını bulmaktadır. Her aygıt, aslında yapay bir bilgi organıdır ve bu nedenle, insanoğlunun bilgilenme edimiyle olan ilişkisi dışında, onunla kendine özgü olan bağı dışında ele alınırsa, sadece fiziksel bir dizgedir.

Daha doğrusu, insanlar gözlemedikleri ve deney yaptıkları zaman aygıtı asal biçimiyle (örneğin eski Yunanistan'da olduğu gibi) değil, daha çok organik bir bütün halinde birleşmiş deney araçları ya da donatımlar dizgesi olarak kullanmaktadırlar, bunun adı da gelişmiş deney mekanizmasıdır. Gelişmiş deney mekanizmasının oluşmasına bilim ve teknikteki gelişmeler yol açmıştır; bu gelişmiş deney mekanizması aslında aygıtın kendisinden başka bir şey değildir. Gelişmiş deney mekanizması genellikle şu öğelerden meydana gelmektedir: 1) Görüngüyü (aygıtın verilerini) saptayan ve bunlara göre araştırılacak nesnelere ya da araştırılan süreçler hakkında sonuçlar çıkarılan kayıt donatımı; 2) varolan duyu yeteneklerle doğrudan doğruya algılayamadığımız görüngülerin anlaşılmasını sağlayan, yani bu görüngülerin, varolan duyu yeteneklerle doğrudan doğruya algılanan öteki görüngüler aracılığıyla anlaşılmasını sağlayan donatım; 3) varolan duyu yeteneğinin algılama sınırlarını genişleten donatım (örneğin teleskop, mikroskop gibi); 4) kayıt donatımına, işlevini görecektür duruma getirmek için gerekli enerjiyi sağlayan deney aracı. Bir araya gelen bütün bu öğelerden son üçü, kayıt donatımının görevini mümkün olduğunca eksiksiz yerine getirmesi, yani görüngüyü aygıt üzerinde saptaması (verileri aktarması) için gereklidir.

Deney, bulunan görüngüyü ya da nesneyi araştıran aygıtın kullanılmasından başka, araştırılan görüngünün varlığını belli edecek belirli koşulları da öngörmektedir. Bu koşullar ya doğada bulunabilir (o zaman deneyin yerine gözlem geçer) ya da deneyi yapan kişi tarafından uygun bir deney mekanizma-

sı aracılığıyla yaratılır. Bu tür mekanizmalara örnek olarak, gazın boşluktaki özelliklerini araştırmak için kullanılan vakum aygıtlarını, ışık görüngüsünü araştırmak için prizmaları, belirli devinim görüngülerini araştırmak için maddi dizgeleri, elektronların durumlarını incelemek için ışık ve dalga kırıcı aygıtları ve de elektron toplarını sayabiliriz. Bu mekanizmalar ve araçlar görüngülerin eşdeğerli çevresini yeniden üretmektedirler (araştırılan görüngünün kendisine yabancı olan durumlardan bağımsız bir biçimde meydana çıkmasını sağlayan koşulları gerçekleştirmektedirler), ya da araştırılan görüngü ve nesne hakkında belirli yönlerden bilgi edinilmesini sağlayan koşulları yaratmaktadırlar. Bu araçlara hazırlayıcı donatılar adı verilebilir.

Deneyisel araştırma sorunlarının çözümü söz konusu olduğu zaman (gözlem ve ölçüm), hazırlayıcı donatım sözcüğün gerçek anlamında aygıtı eklenmekte ve birlikte gözlem ya da ölçüm süreci içinde türdeş bir bütün oluşturmaktadır. Bu süreç içinde, tıpkı gözlem ya da ölçüm (araştırma) sürecinde insanın duyu organlarından ayrılmayan bir aygıt gibi, hazırlayıcı donatım da aygıttan ayrılmamaktadır. Bunun sonucunda, hem asıl aygıt, hem de hazırlayıcı donatım, gelişmiş deney mekanizması içinde yer almaktadırlar; bu mekanizmaya gözlem (ölçüm) aracı da denebilir.

Belirttiğimiz gibi, fiziksel dizge sadece bilgilenen özneyle ilişkisi içinde bir aygıt durumuna gelmektedir. Gözlem (ölçüm) aracı, gözlemciyle olan bağı dışında salt fiziksel bir dizgedir (bu durum hazırlayıcı donatım ve aygıt için de geçerlidir). Kısacası, deneyisel araştırma sırasında gözlem aracı bilgilenen gözlemcinin, öznenin ayrılmaz bir parçası olmaktadır. Hazırlayıcı donatımlar ve aygıtlar ne fiziksel, ne de mantıksal açıdan özdeş görülmelidirler. Kuantum mekaniğinde ölçüm söz konusu olduğu zaman, bu donatımlar arasında bir ayrımın gözetilmesi gerekmektedir.

Klasik fizikte hazırlayıcı donatım, genellikle araştırılan görüngünün zarar verici (yabancı) etkilerce değişime uğramasını en aza indirecek olan koşulları yaratmaktadır. Yalnız klasik mekaniikteki «Süredurumsal ilişki dizgesi» gibi bir hazırlayıcı donatım bu kuralın dışında kalmaktadır; bu dizge olmadan hızlandırılmamış devinim görüngüsünü algılamak mümkün değildir. Dahası: klasik mekaniğin çerçevesi içinde «Süre-

durumsal ilişki dizgesi» olmadan hızlandırılmamış devinim yalnız algılanmamakla kalmaz, üstelik bu kuram açısından «süredurumsal ilişki dizgesi» dışında böyle bir devinimin varlığından bile söz edilemez. Sonuç olarak, «Süredurumsal dizge» klasik mekanikte bir gözlem aracıdır ve sadece bu dizgeyle olan ilişki içinde hızlandırılmamış bir devinim vardır. Klasik mekaniğe göre, bilindiği gibi mutlak, tekdüze ve düz bir devinim yoktur; mutlak olan yalnızca hızlandırılmış devinimdir.

«Süredurumsal ilişki dizgesi»nden özgül görelilik kuramında da bir gözlem aracı olarak yararlanılabilir (bu kuramda «Süredurumsal ilişki dizgesi» kavramı klasik mekanikteki ne oranla değişmektedir ve bu tür bir görelilik kavramı daha da geliştirilmektedir).

Fizikte bugün en kapsamlı ve en önemli değişikliğe görelilik kavramı ile kuantum mekaniğindeki ilişki dizgesi uğramaktadır. Görelilik kuramı ile kuantum mekaniğinde ışık ve dalga kırıcı aygıtlar ya da elektron topu gibi hazırlayıcı donatımlar, yani gözlem araçları (mikro nesnelere dalga ve parçacık özelliklerini araştırmamızı sağlayan iki aygıt tipi) ilişki dizgeleridirler. İlişki dizgesinin bir yere kadar gözlemlenen dizgeye ait olduğu ve gözlem araçlarının bir bakıma gözlemciden gözlemlenen öznenin) ayrı düşünülmemeyeceği göz önünde bulundurulursa, o zaman deneysel bir araştırma söz konusu olduğunda, nesnel-olanla öznel-olan arasında kesin bir sınırın çekilemeyeceği de meydana çıkar. Bilgi nesnesiyle bilgilenen özne arasında, gözlemlenen dizge ile aygıt (gözlem aracı) arasında hiçbir zaman kesin bir sınır çekilemez; deney sürecinde nesnel-olanla öznel-olan arasındaki ayrım mutlak değil, görelidir.

Buradan da şu sonuç çıkmaktadır: fiziksel bilgide nesnel-olan ile öznel-olanın karşılıklı ilişkisi sorunu, gözlem aracı söz konusu olunca ilkesel olarak görelilik sorunundan ayrı düşünülemez. Klasik fizikte bu soru ortaya atılmıştır, ama çözümü için pek de çaba gösterilmemiştir; klasik kuramda mutlak dinginlik düşüncesinin şu ya da bu biçimde savunulduğu anımsanırsa, o zaman klasik fizikte nesnel-olan ile öznel-olanı birleştirebilecek bir köprüye niçin rastlayamadığımız açıklığa kavuşur.

Görelilik kuramı bu köprüyü kurmaya başlamıştır (bu kuramda mutlak devinim, mutlak uzay, mutlak zaman vb. ortadan kalkmıştır), ancak nesnel - olan ile öznel - olan arasındaki karşılıklı ilişki sorunu bugüne kadar en kapsamlı biçimde, «gözlem aracı ile ilgili görelilik» kavramını kullanan kuantum mekaniği tarafından çözülmüştür. Deney sırasında gözlemlenen dizge ile aygıt arasına kesin bir sınır çekilmemesi gerektiğini ilk kez Niels Bohr belirtmiştir. Yapıtlarında bu sorunun birçok görünüşünü çözümlenmiş, kuantum fiziğinde «görüngüyü tanımlarken ölçüm aygıtlarının işlevini betimlemenin kaçınılmaz» olduğunu vurgulamıştır. Bu bakımdan Bohr'un günlük yaşamdan verdiği şu örnek çok ilginçtir: «Bir çubuk gevşek tutulduğunda duyu organına dokunulan nesneymiş gibi gelirken, çubuğu sıkıca tuttuğumuz zaman yabancı cisme ilişkin bu duygu kalkmakta ve dokunma algısı çubuğun araştırılan cisme doğrudan doğruya değdiği noktada toplanmaktadır»⁵. Bohr, «hazırlayıcı donatım» ve «gözlem aracı ile ilgili görelilik» terimlerini kullanmamıştır; bunlar Bohr'un düşüncelerini geliştiren öteki bilim adamlarınca uygulanmıştır⁶.

Bununla beraber, deneyde nesnel - olan ile öznel - olan, bilgi nesnesi ile bilgilenen özne ya da daha geniş tutarsak, madde ile zihin arasındaki ayrım sadece görelidir, çünkü deney mutlak olan ayrımı kendi içinde taşımaktadır: deneyin kaynağı nesnel somut - olandan başka bir şey değildir! Bu ayrımın salt göreliliğine ilişkin anlayış, kuantum mekaniğinin yorumuna felsefi bir temel oluşturmuştur; bu yorum içinde ilkesel denetlenemezlik düşüncesi, dalga - işlevinin gözlemcinin verilerinin betimlenmesi olduğu düşüncesi, modern oliguculuk ile günümüzün öteki idealist akımları tarafından önplana çıkarılmıştır. Bu noktada, fizik felsefesini konu alan çağdaş yazında nesnel - olan ile öznel - olan arasındaki etkileşime ilişkin, yalnız maddecilikten değil, üstelik doğabilimden ve tarihçesinden de uzaklaşan bir görüş açısıyla karşılaşılabilceğini eklemek istiyoruz. Werner Heisenberg'in «Parça ve Bütün» adlı kitabında şu satırları okuruz: «klasik doğabilim kavramları dizgesi içinde din için bir yer oldukça güç bulunabilirken, bugün durum değişmiştir. 'Nesnel' ve 'öznel' kavramlarının ne gibi sorunlara yol açtığını fiziğin son on yıl içindeki gelişmesinden öğrendikten sonra, bu değişikliği düşüncemizin kurtuluşu olarak görmekteyim»⁷. Fizik profesörü İ. Supek (Yugoslavya)

«daha da» ileri gitmektedir: «Bohr ve Heisenberg'in yorumu, özne ve nesnedeki, imge ve nesnedeki mutlak bölünmeyi yadsımış, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinde öncelemiş olduğu eski idealizm - maddecilik karşıtlığını görmemezlikten gelmiştir»⁸.

Supek, Marx'ın ünlü «Feuerbach Üzerine Tezler»indeki felsefi düşünceleri yanlış yorumlamıştır. «Nesnel» ve «öznel» kavramlarının kuantum mekaniğinde (klasik fiziğe oranla) değişikliğe uğraması ve kesinlik kazanması, maddeci diyalektiğin canlılığını, fizikte kazandığı yeni utkuları kanıtlamaktadır. Ancak Heisenberg ve Supek, her biri kendi tarzında olmak üzere bu değişikliği, fiziğin maddeciliği reddetmesi biçiminde yorumlamışlardır.

**

Her ölçüm işleminde (yalnız kuantum mekaniğinde değil), aygıt ile nesnenin durumlarında karşılıklı bir değişme olasılığı öngörülmektedir. Aygıtın durumu değişmeseydi, o zaman ölçülecek nesne hakkında bir bilgi edinilemezdi; ayrıca ölçüm süreci de sonuç üzerinde etkide bulunabilmektedir. Bu sonucu olasılık belirli koşullar altında gerçekliğe dönüşmektedir, çünkü ölçüm aygıtıyla ölçülecek nesne fiziksel bir nesnedir, aralarında karşılıklı bir güç etkileşimi meydana gelmektedir. Ölçüm aygıtındaki kayıt yapan bölümün etkisi, güçlerin etkileşimini öngörmektedir.

Klasik fizikteki ölçüm kuramında güçlerin etkileşimi kavramı zorunlu olarak bu ölçümlerin niteliğince belirlenmektedir. Aygıt ile aygıtın nesnenin ölçümden ayrılmayan etkileşimi sonuç üzerinde de etkide bulunmaktadır. Ancak klasik kuramda bu etkiyi gözönünde bulundurmamak zorunlu değildir, çünkü ölçüm aygıtı ile ölçülecek nesne arasındaki güçlerin etkileşimi ilkesel olarak o denli büyük olmayabilir (bu durum, araştırılan süreçlere ilişkin kuramda yansımaktadır). Örneğin bir kab içindeki suyun sıcaklığını bir termometre ile ölçtüğümüz zaman, termometrenin suya sokulmasıyla su sıcaklığının değişeceğini hesaba katmamız gerekmektedir. Isı görün-güleri kuramı bize, termometreyi kullanmadan önce suyun sıcaklığını belirleme, yani suyun sıcaklığını termometrenin de-ğiştirici etkisinden «kurtarma» olanağını tanımaktadır.

Kanımıza göre ölçüm sorunu kuantum mekaniğinde de pek farklı değildir. Örneğin, (kaynağı bir elektron topu olan) bir elektron demeti bir kristalden geçmekte ve ekrana çarpan elektronlar, bütünlükleri içinde bir kırılma görüntüsü meydana getiren parıltılar yaratmaktadır. Bu görüntüye göre, de Broglie'nin dalga boyu, böylece de, kristalden geçmeden önce elektronun çarpması belirlenmektedir. Başka bir deyişle, kırılma deneyinin verilerine göre, elektronun durumu hakkında, bu durumu değiştiren kristal kullanılmadan önce kuantum kuramını uygulayarak bir sonuca varırız.

Ancak yine de klasik kuramdaki ölçüm ile kuantum mekaniğindeki ölçüm, özleri gereği, tamamen farklıdır. Klasik kuramla (görelilik fiziği de dahil) karşılaştırıldığında, ilkesel yönden yeni bir kuram olan kuantum mekaniğinde, kuramın içeriğine özgü bir dalga - işlevi kavramı bulunmaktadır. Ancak araştırılacak görüngüler kuramı aygıtın verilerine uygulanmadığı zaman ölçüm yapılamayacağı için, içerikleri söz konusu olduğunda «kuantum» ölçümü ile «klasik» ölçüm arasındaki ayrım açık seçik ortaya çıkmaktadır. Ölçü donatımının ölçülecek nesne üzerinde güçsel etkisi olmadan herhangi bir ölçümün gerçekleştirilebileceği düşünülemez, çünkü ölçü işleminin tabanını deney oluşturmaktadır. Önemli olan, ölçüm sırasında nesneyi, ölçüm sonucunu ters yönde etkileyecek olan yabancı, dış etkilere kurtarmaktır. Bu ise, ilgili görüngüler kuramı olmadan mümkün değildir. Böyle bir durumda kurama düşen görev, niceliğin ölçümünden çıkan sonucu, bu kuramın çerçevesi içinde ölçülecek nicelikle ilişkisi olmayan her şeyden ayrı tutmaktır. Klasik fizikte durum, daha önce de belirttiğimiz gibi, şöyleydi: ölçümün ya da gözlemin etkisi ilkesel olarak «her zaman dışlanabiliyordu», bunun kapsamına sonuçta aygıtla gözlemci de girebiliyordu.

Aslında aygıt ile mikro - nesne arasındaki, bir süre tamamlayıcılığın özü olarak görülen, denetlenemeyen etkileşim düşüncesinin kaynağı da bu oyların kapsamına girmektedir. Kuantum mekaniğinin gelişme döneminde (30'lu - 40'lu yıllar), hem Heisenberg, hem de Bohr nesne ile aygıt arasındaki ölçümün önkoşullarını oluşturan etkileşimi, denetlenemeyen güçler etkileşimi olarak ele almışlardır. Bohr'un kanısına göre, nesne ile ölçüm aygıtı arasındaki etkileşimin sonluluğu, etki kuantumunun varlığı tarafından koşullanmakta, (nesnenin

ölçüm aygıtı üzerindeki etkisini denetleme olanaksızlığı yüzünden) nedenselliğin klasik idealinden kesinlikle vazgeçme zorunluluğunun doğmasına ve fiziksel gerçeklik sorunu karşısındaki tutumumuzu ilkesel olarak yeniden gözden geçirmemize neden olmaktadır⁹.

Eğer klasik fizik, denetlenemeyen etkileşime gerek duymadan kendi kendine yetiyorsa, o zaman bu durum şöyle açıklanabilir: etki kuantumu çok küçük olduğu için, mikroskopik nesnelerin etkileşimini araştırırken, varlığını hesaba katmayabiliriz. Ancak atomsal görüngüleri gözlemlerken etki kuantumu ilkesel olarak gözardı edilmemelidir, bu nedenle, çarpmanın ya da enerjinin geçişi sırasında etkinin, etki kuantumunun niceliğinden daha küçük olamayacağı kabul edilmelidir; buradan da ölçüm sırasında aygıtın nesne üzerindeki etkisinin sıfıra indirgenmemesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Buna göre, etki kuantumunun bulunması sözümona, denetlenemeyen uyarım düşüncesinin kaçınılmaz olarak benimsenmesine yol açmaktadır; kuantum mekaniğindeki olasılıklar ile atomsal nesnelerin tutumunu aygıtla olan bağından ayırma olanaksızlığı (görüngülerin araştırılması sırasında), denetlenemezlik ilkesine sözde içsel bir biçimde bağlı olmaktadır.

Niels Bohr, öteki fizikçilerle ve özellikle W. Fock'la (1957 yılında) yaptığı tartışmalardan sonra, «uyarımın ilkesel olarak denetlenemezliği» kavramını kullanmaktan vazgeçmiş, başlangıç çalışmalarındaki bir dizi formül ve terimi buna uygun olarak değiştirmiştir¹⁰.

İlkesel olarak denetlenemezlik düşüncesi, felsefi yönden yanılı bir görüşe yakından bağlıdır; buna göre, nesnel gerçeklikteki kavramlar yalnızca klasik fiziğe uygulanabilirdi. Ayrıca gözlemin, atomsal olaylarda belirleyici bir rol oynadığı savı da bu düşünceden ayrı tutulmuyordu. İlkesel olarak denetlenemezlik düşüncesi, klasik mekanik anlamında parçacıklar tasarımı değiştirilmeden bırakılmaktadır. Buradan da, aslında atomsal nesnelerin, belirsizlik bağıntısı nedeniyle farkına varılmayan, hem klasik bir içtepiye, hem de klasik bir koordinata sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Böylece kuantum kuramındaki gerçeklik sorunu, ilkesel olarak denetlenemezlik anlamında öznelci bir anlayışla yorumlanmıştır.

Kuantum mekaniğinde ölçümün önkoşulu olan nesne ile aygıt arasındaki etkileşimin, gerçekten de bir güçler arası etkileşim oluşturduğu doğru mudur?

Atom fiziğindeki bilgi-kuramsal sorunlar üzerine Bohr ile Einstein arasında süregelen tartışmalar (25 yıl kadar sürmüştür), bize varolan sorunların çözümü ile ilgilenme olanağını tanımaktadır. Bu tartışmalarda daha başlangıçta öne çıkan sorun, 20. yüzyılda fiziğin gelişmesini belirleyen doğayı betimlemeye ilişkin geleneksel ilkelerden sapmalar karşısında nasıl bir konum alınacağı sorunuydu. Bohr sürekli olarak şu görüş açısını savunmuştur: Tamamen yeni bir bilim alanında mantıksal bir düzen de yaratılmak isteniyorsa, o zaman her ne denli çok genel de olsalar, eski ilkelerden vazgeçilmenesi gerekmektedir.

Bohr, Einstein'la tartışırken, kuantum mekaniğinde ölçüm aygıtıyla ölçülecek nesne arasındaki etkileşimle ilgili ana sorunu da bu görüş açısından ele almıştır. Klasik fiziğe gelince, burada her şey ortadaymış gibi görünmekteydi: Denetlenmiş güçler arası etkileşim kavramı, sorunu yanıtlamaya yetiyordu (Einstein ölçüme ilişkin klasik anlayışta kuantum mekaniği için de ideal olanı görüyordu). Bohr bu tartışmalarda, Einstein tarafından önerilen aykırılığın çözümü söz konusu olduğu zaman, kuantum mekaniğine ilişkin yorumunun verimli olacağına bir kez olsun inandıramamıştır Einstein'ı, hem de haksızlığını her zaman kanıtlamasına karşın. Ancak bunun belli bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Bohr, kuantum mekaniğine ilişkin oylarımlar sırasında «ilkesel olarak denetlenemezlik» terimini kullanmıştır. Yine Bohr'un kullandığı «tamamlayıcılık» terimi henüz, «ilkesel olarak denetlenemezlik» teriminden ayrı açık seçik bir anlama sahip değildi. Tartışmalar da, aygıt ile atomsal nesne arasındaki etkileşimden neyin anlaşılması gerektiği konusunda çıkmıştı.

Einstein, Bohr'un denetlenemezlik ilkesini reddediyordu. Bohr ise, tamamlayıcılık ilkesini temel alarak kuantum mekaniği konusundaki tasarımını savunuyordu, ancak tamamlayıcılık ilkesini yeterince belirgin bir biçimde niteleyemediği için, deyim yerindeyse, bu ilkeyi denetlenemezlik düşüncesi içinde ayrıştırmıştır. Buraya Einstein'ın «Kuantum Mekaniği ve Gerçeklik» (1948) başlıklı yazısından bir aykırılığı alalım¹¹.

İki elektrondan oluşan bir dizge, bir dalga-işlevi tarafından nitelendiğinde, birinci elektronun ölçümüyle meydana gelen etki, ne denli birbirlerinden uzak olurlarsa olsunlar ikinci elektronun durumunu değiştirmektedir. Kuantum mekaniğinin içerigine uygun düşen bu önermelerde Einstein bir aykırılık görüyordu, çünkü uzayın birbirinden uzak iki noktasında bağımsız gerçekliklerin varlığını öngören yakın-etki-ilkesiyle bağdaşmıyorlardı. Einstein'a göre bu aykırılığın çözümü, çağdaş kuantum mekaniğinin, sonradan eksiksiz ve doğrudan olarak değiştirilmesi gereken eksik ve dolaylı betimlemelerde bulunduğu kabul edilmesiyle gerçekleşecekti.

Ne var ki, bu çözümü onamak mümkün değildir, daha doğrusu, burada bir aykırılık yoktur. Ve Bohr bunu kanıtlamıştır; hem de düşünceleri, son yapıtlarında belirlenmiş terimler ve kanıtlara ilişkin görüş açısından yeterli inandırıcılığa sahip olmamasına karşın¹².

Einstein, atomsal nesnedeki içtepesel ve uzaysal niteliklerin (kuantum durumu) nesnel olduklarını açıkladığında, başka bir deyişle, bu nitelikleri aygıtın insanlar tarafından algılanan verilerinden bağımsız olarak, varolan olarak ele aldığında, haklıydı; ancak bu nitelikleri klasik tasarımlarla özdeşleştirdiği zaman yanılıyordu. Kuantum mekaniğindeki içtepesel ve uzaysal nitelikler, değişik aygıtlarla saptanan belirli koşullar altındaki nesneyle ilintilidirler. Kuantum durumu, nesne ile aygıt arasındaki etkileşimin gizil olasılıklarıyla ilişki içinde bulunmaktadır. Bu durumun felsefi temelini, atomsal nesnenin klasik bir parçacık ve klasik bir dalga gibi değil, özgün biçimde parçacık ile dalganın özelliklerini birleştiren maddi bir dizge gibi davranması oluşturmaktadır. Bu iki atomlu nesnenin Einstein tarafından araştırılan etkileşimi ve atomsal nesne ile aygıt arasındaki etkileşim, klasik fiziğin kapsamına giren ve kuantum mekaniğince yansıtılan parçacıklar ya da alanlara ilişkin tüm etkileşimlerden nitel olarak ayrılmaktadırlar.

Einstein'ın böyle bir etkileşim olarak görmesine karşın, aykırılığında sözünü ettiği ölçüme bağlı etkileşim, güçler arası bir etkileşim değildir. Fock'un saptadığı gibi, Einstein'ın yanılması buradan ileri gelmektedir.

Güçlere bağlı olmayan bir etkileşim, kuantum mekaniğindeki atomsal nesne ile aygıt arasındaki etkileşimdir. Böylece

bu etkileşimin denetlenebilirliği ve denetlenemezliği sorunu da ortadan kalkmaktadır. Bu sorunun kuantum mekaniğinde hiçbir anlamı yoktur. Fock'a göre burada söz konusu olan, sözcüğün gerçek anlamında bir etkileşim değildir, tersine «dizgenin kuantum mekaniği açısından betimlenen bölümü (nesne) ile klasik açıdan betimlenen bölümünün (aygıt) birleştiği noktada kuantum ve klasik betimleme yöntemleri arasındaki mantıksal bağlaşımdır. İçerikleri nedeniyle «görelilikleri» tamamen farklı olmasına karşın, kuantum mekaniğindeki nesne ile ölçüm aygıtı (daha doğrusu, hazırlayıcı bölümü) arasındaki etkileşimin, görelilik kuramındaki nesne ile «Süredurumsal ilişki dizgesi» arasındaki etkileşimi anımsattığı söylenebilir.

Bohr'un, kuantum mekaniğinin felsefi sorunlarına ilişkin düşüncelerinde bu görüş açısı, «Atom Fizikinde Bilgikuramsal Sorunlar Üzerine Einstein'la Tartışma» başlıklı çalışmasıyla ağırlık kazanmaktadır. Örnek verirken, «denetlenemeyen müdahale» kavramıyla buna bağlı öteki kavramların yerlerini, atomsal nesnelerin davranışının aygıtla olan etkileşimden kesin bir biçimde ayrılamayacağına, tamamlayıcılık kavramının «denetlenemezlik» ilkesine dayanmadan tam olarak belirleneceğine, Einstein tarafından önerilen aykırılıkların parçacık-dalga birliği düşüncesi belirleyici bir rol oynayacak şekilde çözümleneceğine ilişkin düşüncelere bırakmasını sayabiliriz.

Bohr çalışmalarında, görelilik kuramı ile kuantum mekaniği için yeni (klasik fiziğe karşılık) temel kavramlar (ve önermeler) ararken, mantıksal ve gnoseolojik yaklaşımların birlikteliğini sürekli olarak vurgulamıştır. Biz de burada, Bohr'un bu sorunla ilgili düşüncelerini pekiştiren birkaç noktayı belirtmek istiyoruz.

Bir cismin (devinim yönünde) boyunun kısalmasına ilişkin, devinim sırasında cismin parametresindeki değişimin devinen cisim ile alan arasındaki fiziksel etkileşimden ileri geldiğini açıklayan Fitzgerald-Lorentz'in varsayımı, kuantum mekaniğindeki denetlenemezlik ilkesiyle mantık açısından ortak birçok noktaya sahipti. Her iki durumda da, ilkesel olarak hesaplanamayan ya da denetlenemeyen «fiziksel (yani güçler) etkileşimi» belirlemekteydi; aslında, klasik fizikteki temel kavramlar oldukları gibi kalıyorlardı (Lorentz'in «yerel zaman»ı ve Heisenberg'in «belirsizlik ilkesi» sadece bu durumun altını çiziyordu). Bilindiği gibi görelilik kuramı, fiziksel etkileşim dü-

şüncesinden vazgeçmiştir; klasik fizikte meydana çıkan uzay ve zaman (uzunluk, süre) ve nicelik kavramları nitel olarak değişmişlerdir; fiziksel niceliklerin cismin devinim durumuna, içinde bu devininin betimlendiği ilişki dizgesine oranla, bağımlı olmadıkları görülmüştür. Fizikte uzaysal-zamansal süreklilik, dingin nicelik gibi kavramlar ortaya çıkmış, klasik fizikte bilinmeyen matematiksel «dört-boyut» aygıtı gerçekleştirilmiştir.

Aynı şeyler (söz konusu olan, sorunların yöntembilimsel ve gnoseolojik görünüşleridir) Bohr'un yorumlarındaki kuantum mekaniği için de belirleyici olmaktadır (tamamlayıcılık tasarımı). Atom fiziğindeki sorunların karmaşıklığı yüzünden ve burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz öteki nedenlerden tamamlayıcılık düşüncelerinin kuantum mekaniğinde yer etmesi, görelilik düşüncesinin Einstein'ın kuramında yer otmesinden çok daha uzun bir zaman almış ve çapraşık bir yol izlemiştir.

Bohr kaleme aldığı son yapıtlarında tamamlayıcılık tasarımını açıklamıştır¹³; burada «denetlenemeyen etkileşim» düşüncesi artık yer almamaktadır. Tamamlayıcılık, kuşkusuz diyalektik çelişkinin bir biçimidir ve Bohr gibi, kuramını daha da geliştiren yandaşlarıyla izleyicileri, bu diyalektik çelişkideki mantığın aslında atom fiziğinin gelişim mantığı olduğunu göstermişlerdir.

Ve bu durum, nesnel-olan ile öznel-olan sorununun kuantum kuramı içindeki yerinde ve çözümünde anlatımını bulmuştur.

TÜSTAV

Özetlersek, çağdaş bilimdeki, bilgilenen özne ile bilgi nesnesi arasındaki karşılıklı ilişkiyi içeren felsefi sorunları verimli bir biçimde araştırmak için gereken temeli, diyalektik maddeci düşüncelerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Heisenberg'in 1973 yılında kaleme aldığı «Doğabilimsel ve Dinsel Gerçek» başlıklı yazıda, hiçbir kanıt göstermeden, diyalektik maddeciliğin «görelilik ve kuantum kuramıyla uyuşması»nın güç olduğunu öne süren savına¹⁴ şu yanıtı vermeden geçemeyeceğiz: Tam tersi doğrudur bunun! Yani çağdaş bilimle uyuşması güç olan idealist ve metafizik felsefedir. Durum başka olsay-

di, o zaman Einstein, Bohr, Born gibi ünlü bilim adamları, ayrıca, Heisenberg'in kendisi, öznelci yapılara, idealizme ve gizemciliğe, her çeşit obskürantizme karşı çıkmazlardı.

Maddeci diyalektik çağdaş doğabilimin özyapısına ve durmadan gelişen içeriğine upuygun bir düşünce tarzıdır. Diyalektik maddeci felsefe ile doğabilimin içsel birliği düşüncesi, doğduğu dönemde görkemli bilimsel bir öngörüydü. Bugün bu birlik 20. yüzyıl kültürünün dikkate değer bir görüngüsüdür.

KAYNAKLAR

- (1) Niels Bohr, *Atom Fiziği ve İnsansal Bilgi*, Braunschweig 1958.
- (2) Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, Batı Berlin 1961.
- (3) a.g.y.
- (4) Niels Bohr *Kuantum Fiziği ve Felsefe*, Floransa 1961.
- (5) «Doğabilimleri», 1929, sayı 26.
- (6) «Gözlem araçları ile ilgili görelilik» terimini ilk kez W. Fock kullanmıştır.
- (7) Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün*, Münih 1969.
- (8) İ. Supek, *Heisenberg Devriminin Işığında Gerçeklik ve Özgürlük*, «Fizik Defterleri» 1972, Sayı 8.
- (9) Niels Bohr, «Fiziksel Gerçekliğin Kuantum Mekaniksel Betimlenişi Tamamlanmış Sayılabilir mi?»; *The Physical Review*, no. 48, sayı 8, 1935.
- (10) Karşılaştırmamız: Albert Einstein, *Felsefeci Bilim Adamı*, New York 1951.
- (11) Albert Einstein, «Kuantum Mekanikliği ve Gerçeklik»; *Dialectica*, 1948, II.
- (12) Niels Bohr, *Kuantum Fiziği ve Felsefe*, Floransa 1961.
- (13) Niels Bohr, a.g.y.
- (14) «Fizik Defterleri», 1973, Sayı 8.

FELSEFE SORUNLARI

HAKİKAT SORUNU (2)

G.A. KURSANOV

Türkçesi : Aziz ÇALIŞLAR

Hakikatin Mutlaklığı ve Göreceliği

Hakikatin şimdi inceleyecek olduğumuz mutlaklık ve görecelik kategorileri nesnellik, evrensellik ve somutluk kategorileriyle yakından bağıntılıdır.

Hakikatin mutlaklığını yorumlayışımızda şu tanımlardan yola çıkıyoruz. Hakikatin mutlaklığı dış dünyanın özünün ve yasalarının tam, sonuna kadar bilgisinin gerçek olanaklılığını gösterir ve ünsüz sonsuz gelişen madde olarak dış dünyayı sürekli sonsuz bilme sürecinde gerçekleştirir.

Mutlaklık ve görecelik kategorilerini incelemeye başladığımız zaman, niye «mutlak hakikat» ve «görece hakikat» gibi terimler kullanmak yerine, belirtken tanımlamalar kullanmış olduğumuzu göreceğiz. «Newton'un yerçekimi yasası bir mutlak hakikattir» demek, hiç kuşkusuz, son derece belirsizdir. Ama, belirtken bir tanımlama kullanırsak, herşey mantıklı bir hale gelir ve kuşkuya yol açmaz. Ne Newton'un kuramı, ne de herhangi bir başka somut bilimsel kuram için mutlak hakikat denebilir; ancak, hakikatin mutlaklığı sıfatı ister istemez tüm bu gibi kuramlarda yer alır.

Hakikatin öbür bilgi kuramsal özellikleri gibi, mutlaklık ile görecelik de varlığın kendi doğasını, kendi çelişkin diyalektik özelliğini dile getirir ve bunu bilimsel, hakiki bilgi çözümler. Nitekim mutlak ile görece, sonlu ile sonsuz, aynı bir dünyanın

parçaları, aşamalarıdır. Bu da, hem mutlaklık ve görecelik kategorilerinin ontolojik temeline, hem de bunların birbirleriyle olduğu kadar, sonlu ve sonsuz kategorileriyle olan bağıntıları düşüncesini de dile getirir, bilme sürecinin yasalarının anlaşılabilmesinde son derece büyük bir önem taşır bu.

Mutlaklık ve görecelik, nesnellik kategorisiyle yalnızca bağıntılı olmakla kalmayıp, bütün bütüne bu kategoriye dayanırlar, çünkü, bu kavram, daha önce de belirttiğimiz gibi, tüm bir hakikat kuramı açısından, onun bütün kategorileri ve kavramları açısından temel bir ilke önemini taşır. Bu bağlamda, Hegel'in çok önemli diyalektik önermesini anımsayalım burda: **ancak mutlak olan hakikidir, hakiki olan da mutlaktır.** Hakikatin özünü, son çözümlemede de hakikatin çeşitli tanımlarda kendini ortaya koyan içeriğini, nesnellik ile mutlaklık arasındaki bu birlik bütün bütüne belirler. Aynı şey, hakikatin göreceliği kavramı için de geçerlidir.

Bu kavramı tanımlamakla başlayalım. Hakikatin göreceliği, bütün bütüne nesnellik ve mutlaklık ilkesine dayanır; sonsuz bir süreç olarak alınan bilmenin sonlu aşamalarını dile getirir, gerçekliğin ayrı yollarının ve ilintilerinin bilinmesini anlatır; bilginin kestirilmesini, bilincimizin şeylerin tükenmez özüne inmesinin derecesini, belli bir dönemde ulaşılmış bilimsel bilmenin tarihsel düzeyini gösterir.

Hakikatin göreceliği, bir bütün halinde yer alan bilme sürecinin diyalektik doğasıyla koşulludur. (Mutlak hakikat olarak) nesnel hakikatin bilinmesine birden, anında ve bütününde ulaşmaz. Bir dizi hazır, ebedi hakikatlerin basitinden elde edilmesi süreci değildir. Nitekim, ancak bütün bir bilme seyri insanı nesnel hakikate, «mutlak idea»ya ulaştırır. Bilmenin farklı aşamaları, bir dizi görece hakikat olup, kendi özünde hareket sonsuza uzanık bir süreç olan mutlak hakikatin bilinişi olarak «bilmenin genel hareketi»ni yaratır.

Hakikatin mutlaklığı ile göreceliği arasındaki derin karşılıklı bağıntı, somut tarihsel bilme süreci içinde kendini açığa koyar. Hakikatin mutlaklığı, dünyayı tümüyle bilme olanağı olarak, sürekli gelişen maddi dünyanın sonsuz karmaşık yasalarını git gide daha derinden ve daha tam olarak yansıtan sürekli bir dizi görece hakiki önermeler içinde kendini gerçekleştirir. Öte yandan, hakikatin göreceliği, aynı zamanda kendi mutlaklığını da içerir, çünkü dünyanın bilinmesinde atılan her görece hakiki adım,

gerçekliği tam, mutlak, tükenmez içeriğiyle bilmeye doğru atılmış bir adımdır.

Hakikatin göreceliği ile somutluğu kavramları arasında da böylesine içten bir bağıntı vardır. Nesnel (ve mutlak) hakikate ilişkin bilgimizin kestirme sınırlarının «uçuşkanlığı», bilgi biçimlerinin tüm belirlenimliliğini ve nesnellliğini yadsıyan bir uzlaşım-cılığa varmaz. Hakikat, gerçekliğin, kendilerine karşılık veren bilgi kuramsal tanımlamalar toplamında yansımaları bulmuş ve saptanmış olan kendi çeşitli yanlarının ve ilintilerinin toplamında gerçekleşir ancak. Bu toplam içinde her aşama, her tanımlama, doğrudan doğruya, hem hakikatin somutluğunu, hem de aynı zamanda, göreceliğini dile getirir; hiç kuşkusuz, hakikat (mutlak hakikat) kendi bileşkenlerinin toplamında bütünüyle gerçekleşmiş olduğu sürece.

Taşıdığı gerçek anlam ancak kendi nesnellığı, mutlaklığı ve somutluğuyla bağıntısı içinde açığa çıkan hakikatin göreceliğine ilişkin yukarda sözü edilen özellikler, bilme sürecinin kendi doğasından türer ve («geriden beslenme» düzleminde) bu sürecin mantık ölçütü olarak kullanılır. Çok büyük bir önem taşıyan mekânın geometrik temel özellikleri ile fiziksel doğası arasındaki, ya da Einstein'ın formülendirmesine göre, G (geometri) ile F (fizik) arasındaki bağıntı düşüncesinin değerlendirilmesini ele alalım.

Görecelik kuramının en çekirdek düşüncelerinden biri olan bu düşünce, Lobaçevski ile Riemann'ın yapıtlarında benimsenmiştir. Bu düşüncenin önemine Einstein yetkiyle tanıklık eder. Kendisine göre, geometri, fizikle yakın bağıntı içinde ele alınmayı gerektiren bir doğa bilimi haline gelmiştir. Einstein için, G ile F'nin birbirinden ayrılmazlığı kesindir. Kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, geometrinin özünü ilişkin böyle bir görüş olmasaydı, görecelik kuramını formülendiremeyecekti Einstein.*

Tarihsel açıdan bakıldığında, mekânın metrik temel özelliklerine ilişkin bilginin ilk adımını Eukleides'ci geometri atmış olup, bu geometrinin ilkelerinden aşağıdaki (Dekartçı koordinatlarla verilmiş) denklem türetilmiştir:

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$$

*) Bakınız Albert Einstein, *Ideas and Opinions (Düşünceler ve Kamilar)*, Londra, 1956, s. 235.

Bu anlatım, somut dünyanın geometrik ilintilerinin bilinmesinin ilk kestirilişi olup, farklı fiziksel doğalarını gözönüne almaksızın, mekânsal cisimler arasındaki ilintiyi belli bir kesinlik derecesinde dile getirmektedir. Oldukça kesin, somut bir görece hakikat olduğu için de mutlak hakikatin bilinmesine doğru atılmış bir adımdır.

Mekânın metrik temel özelliklerinin bilinmesindeki bir sonraki önemli aşama, görecelik kuramında formüllendirilen anlam olup, burda, kendi gereği, Eukleides'ci olmayan geometri orantıları kullanılmıştır:

$$ds^2 = g_{\mu\nu} dx^\mu dx^\nu$$

Burda, μ ile ν 'nin değeri 1'den 4'e kadar değişmekte ve $g_{\mu\nu}$ işlevleri, hem mekân-zaman sürekliliğinin, hem de yerçekimi alanının metrik orantılarını vermektedir.* Böyle bir şey, fiziksel mekânın temel özelliklerinin çok daha derin bir bilgisini, şeylerin tükenmez özüne daha yüksek dereceden inmeyi gösterdiği kadar, (özel bilgi kuramsal ilgi açısından) Eukleides'ci geometri ilintilerinin ortadan kalkmayıp, sonsuzca ufak bir alanda, somut mekânın metrik temel özelliklerinin bilinmesinde elde edilen ilk özlü somut tarihsel sonuç olarak geçerliğini sürdürdüğünü de göstermektedir.

Ancak, ana metrik kullanan bu anlatım bile somut mekânsal temel özelliklerin ve ilintilerin zenginliğini ve çeşitliliğini tüketmemektedir. V.A. Fock'un da belirtmiş olduğu gibi, bu anlatım, bir yerçekimi alanındaki yüksüz bir maddi noktanın hareketi için geçerlidir. Eğer, maddi nokta yüklüyse, o zaman dış elektromanyetik alanın etkisine de açık olacaktır. Bu durumda mekân metriği çok daha karmaşık bir hale gelmektedir.

Görüldüğü gibi, dünyanın ikinci, üçüncü, vs. düzenden özünü bilme süreci, düz bir çizgi izlememekte; karmaşık, dolambaçlı bir yol çizmektedir. Ele aldığımız olayda, görecelik kuramına ilişkin denklemlerin daha da derinleşip arınması ile bir başka çizgi çizmektedir. Bu denklemler, mekânda kitlenin ortalama eşit dağılımını kabul, etmektedirler, ki hiç kuşkusuz bir kestirmedir bu. Ayrıca, kozmolojik tekillik denilen sorunun ışığında, OTO denklemlerinde kuantum mekaniği kavramlarını gözönüne ala-

*) Bakınız Albert Einstein, *The Meaning of Relativity* (Göreceliğin Anlamı), Princeton, New Jersey, 1955, s. 64.

cak biçimde değişiklikler yapılması gerektiği görüşü de haklı görünmektedir.*

Ancak, bu düşünceler benzersiz ve derin bir önem taşımakla birlikte yukarıda sözü edilen denklemler, somut mekânsal bağıntıların tüm sonsuz çeşitliliğini dile getirmemekte; mezon, neutron ve öbür fiziksel alanların mekânın geometrik temel özellikleri üstündeki etkisini özel olarak incelememektedir. Onun için, burdaki denklemler, mutlak kesin hakikatler olarak görülemez, bunlar ancak somut mekândaki sonsuzca karmaşık ve çeşitli bağıntı ve ilişkilere inmemizin belirli bir aşamasını dile getirerek bilginin gelişmesinde ulaşılmış özgül düzeye karşılık veren bir birlik olarak, hakikatin göreceliği ile mutlaklığı arasındaki birliği gösterirler.

Görecelik kavramıyla bağıntılı olarak, modern bilimin gündeme almış olduğu **çatışkılı hakikat** sorusunu da kısaca ele almamız gerekir.

Kavramlar ve önkavramlar bilimsel devrim dönemleri sırasında birdenbire gölgede kaldıkları zaman, eski kavramlar ile kuramların yerine yenilerinin gelişi, bilimin yeni bir aşamasında bunların yeni bir birleşim içine girmesiyle yer alır. Ancak, ilke olarak, böyle bir şey, her zaman için kendinde çelişkili olan bütün bir bilme sürecinde, ortaya çıkmakta; bilimin gelişmesindeki kritik anlardaki gibi kökten bir biçimde yer almayıp, bir kural olarak ancak bu gelişmenin belli yanlarının gözlemlenmesinde görülmektedir.

Hakikatin çatışkılı oluşuna ilişkin bu bilgi kuramsal oluntunun kilit noktalarından biri Marx'ca açığa konmuştur. **Ücret, Fiyat ve Kâr**'da şöyle dile getirilir bu: «Şeylerin yalnızca aldatıcı görünüşünü yakalayan günlük deneyimle bakıldığında, **bilimsel hakikat her zaman için çatışkılıdır.**» (İtalikler benim. -G.K.) Böylece, kapitalist ilişkilerin doğasının derinden çözümlenmesiyle bu bilimsel hakikat anlayışının doğruluğu kanıtlanmış olmaktadır. Böylece meta ilişkileri perdesi altında insanlar arasındaki, toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler, bu ilişkiler arasındaki çelişmeler ve uzlaşmazlıklar açığa çıkarılmış; üretimin ve toplumsal zenginliğin artmasının genel çizgileri ardında kapitalist dağılımdaki adaletsizlik ile toplumsal güçler arasındaki kutuplaş-

*) Bakınız R. Penrose, *Structure of Space-Time* (Mekân-Zaman'ın Yapısı), New York, Amsterdam, 1968.

ma ortaya konmuş; kapitalist uygarlık olayının dış biçiminin gerisinde yatan, bu olayın burjuva iktisatçı, sosyolog ve filozoflarca özenle gizlenen uzlaşmaz özü, hakiki doğası açığa çıkarılmıştır. Burda ortaya konan bilimsel hakikatlerin çatışkılı oluşu, dıştan «uyumlu»ymuş gibi bıraktığı izlenime karşın, kendi çelişkilerinin hakiki özünü açığa serdiği anlamındadır. Bu ilkenin genel bilgi kuramsal önemini burda bir kez daha vurgulayalım.

Zihnin fenomenolojisi'ndeki harika bir bölümde, Hegel, belli bir «şeyin çelişkili algılanışı» üstünde özel olarak durarak, hakiki olanın, belli bir şeyin, kendini iki yoldan açığa koyduğunu öne sürer: «belli bir şey kendisini kavrayan bilinç'e kendini belirli ve özgül bir tarzda sergiler, ama aynı zamanda, kendini bilince sunacak tarzda, geriye yine kendisine döndürülür; başka bir deyişle, belli bir şey kendi içinde, hakikatin karşıt yanlarını içerir...» İşte burda, bir şeyi anlamadan karşılaştığımız çatışki, yani son anda kendi iç diyalektiğini dile getiren hakikatin çatışkılılığı yatmaktadır.

Bu da bize hakiki bilginin çizdiği belli bir yolu vermektedir. Dahası, bilim tarihi olarak bilmenin somut tarihinde bu çatışkılık çoğu zaman kendini sarsılmaz ve mutlak gözle görülen **dogma ve kurallardan bilinci kurtarma** süreci olarak ortaya koymuş olup, bu kurtuluş bize bir önceki bilginin hakiki bileşkenlerinin görecelikle olumsuzlanışını değil, ama bu dogmaların çöküşünü gösterir. Bu açıdan bilmenin gelişmesindeki bazı kilit noktaları burda belirtmemiz gerekir.

Astronomide Kopernikus'cu devrim, bize yüzyıllar boyunca sarsılmadan kalmış dogmaların çöküşünü, milyonlarca insanın bilincinde yer etmiş düşüncelerin kökten değişime uğrayışını gösterir. Dahası, burda yeni hakikatlerin çatışkılılığı, bu yeni hakikatlerin gökyüzü cisimlerinin hakiki gibi görünen hareketiyle çelişmesi olgusunda açıkça ortaya çıkmaktaydı.

Bilme tarihinde, 17. yüzyıl, klasik bilimin yaratıldığı yüzyıldır. 19. yüzyılın sonlarında fiziksel dünyanın uyumlu ve tutarlı bir bilimsel tablosu ortaya konmuş, bu tablonun bütün bileşkenleri, kesin yerleşik hakikatler, genel olarak bilimsel düşüncenin sarsılmaz yasaları sayılmıştı. Ancak yüzyılın bitimine doğru yeni önemli bulgular yapılmış, bunları yeni, çatışkılı önkavramlar ve kavramlar, daha sonra da fizikte gerçek devrimci kavramlar izlemiş, sonunda yaşadığımız yüzyılın ilk çeyreğinde **klasik - olmayan fizik**'in ortaya çıkışına tanık olunmuştur.

Eski fizikteki hakikatlerle karşılaştırıldığında yeni hakikatler bunların açıkça olumsuzlarıdır, geleneksel konumdan bakıldığında çatışkılı hakikatlerdir bunlar. Burda yalnızca tek tek kavramlar ve önkavramlar değil, ama temel ilke ve önermeler de yadsınmaktadır. Örneğin, Planck'ın enerjinin en küçük ayırık parçalar halinde ışınımı, yani kuantum düşüncesi; Einstein'ın ışığın kuantum doğası düşüncesi; görecelik kuramı ile yeni mekân, zaman ve hareket anlayışı; kütlenin kendi hızına bağımlılığı ile $E = mc^2$ temel orantısının formüllendirilişi; de Broglie'nin sıklık-dalga-uzunluk orantısı; dalga parçacık arasındaki birliğe ilişkin kuantum mekaniğinin çok önemli önermesi; maddenin mikro-parçacıklarının hareketi kuramı olarak kuantum mekaniğinin tüm yapısının temelini oluşturan Bohr'un tamamlayıcılık ilkesi ile Heisenberg'in belirlenimsizlik ilkesi; Laplace'ın belirlenimciliğini olumsuzlayan yeni nedensellik yorumu; temel parçacıklar dünyasının çeşitliliğinin bulgulanması; ışık hızına yaklaşan çok yüksek hız alanlarındaki bulgular; saniyenin milyonda biriyle ölçülen zaman aralıklarının, bu arada, bazı temel parçacıkların öbür parçacıklar haline anlık dönüşümlerinin bulgulanışı.

Son olarak da, temel parçacıklar dünyasının git gide çok daha derinden incelenmesiyle bağıntılı olarak, yalnızca görecelik kuramı ile kuantum mekaniğinde bilinenlerden farklı olmakla kalmayıp, birçok yönlerden onlarla çelişecek, yeni, daha bilinmeyen içerikleri açısından çatışkılı olacak temel ilkelere dayalı bir temel parçacıklar kuramının ivedilikle kuruılması gereği.

Bu tüm karmaşık ve çelişkili süreç, hiçbir zaman erişilemeyecekmiş olan mutlak hakikati yavaş yavaş, asimptotik bir kestirme tarzı değildir hiçbir zaman. Düşüncenin gelişimindeki belli aşamalarda, kesin sıçrama dönemlerinde eski kavram ve önkavramlardan kökten kopmayı, onların yerlerine yeni, çoğunlukla çelişkili, çatışkılı hakikatleri koymayı içine alan diyalektik yasalara bağlı bir harekettir bu. Son çözümlemede, bu hakikatlerin çatışkılı oluşu, varlığın kendisinin çatışkılı oluşuyla, yani gizli saklı özü içinde dünyanın «Eukleides'ci olmayan bir dünya» olup, hakikati ortaya koyan bilme sürecinin kendisinde ortaya çıkacak biçimde, dünyanın çarpıcı çelişkilerle dolu olduğu olgusuyla belirlenir.

Yüzyılımızın en büyük bilim adamlarından ve düşünürlerinden biri olan Niels Bohr bu süreci çözümlenerek, görecelik ku-

ramının yaratıcısını 70. doğum gününde kutlayan «Atom Fizikinde Bilgi Kuramsal Sorunlar Üstüne Einstein'la Tartışma» adlı ünlü yazısında ortaya koyduğu kanıtları iki tür hakikat tanımıyla sonuçlandırır: «Birincisine, karşı bir savın savunulamayacağı kadar yalın ve açık savlar girer. Öbürü, «derin hakikatler» denilene ise, karşı savın da aynı biçimde derin hakikatler taşıyacağı savlardır. İşte bu sözlerle, bütün bütüne bilgi kuramsal açıdan bakıldığında, atom fiziği mikro-dünyadaki oluntuların çelişkin doğasını açığa çıkarmada en çarpıcı başarılarından birini elde etmiş bulunmaktadır.

Böyle bir şey, (büyük bilim adamlarının dışında tutulacağı) «çılginca düşünceler» olmayıp, sahici hakikatlerin derin diyalektik doğasıdır; bilimsel bilmeye, tüm karmaşıklığı ve çok-yanlılığı içinde hakikati bilmeye ilişkin çelişkili sürecin doruk anlarından biri olarak, kendi çatışkınlıkları içinde dile getirilen nesnellik, mutlaklık, somutluk ve göreceliğin bir birliğidir.

Hakikatin Ölçütü Sorunu

Kendi pratik etkinliği yoluyla insanın kendi düşüncelerinin, kavramlarının ve kendi bilgisinin nesnel hakikatini kanıtladığı önermesi, diyalektik maddecilikte bilme kuramının genel ve temel bir önermesidir. Dahası, bu felsefede belitsellik kazanmıştır. Bu nedenle, hakikatin ölçütüne ilişkin en özlü noktaları burada ele alacağız.

İlkin, pratiğin kurama üstünlüğü ilkesiyle ilgili önermeden söz etmemiz gerekir, çünkü insan bilgisinin hakikiliğinin ölçütüyle ilgili bilimsel tanımlama açısından kesin bir önem taşımaktadır bu. Hegel'in buna karşılık veren önermesini somutlaştırırken **Felsefe Defterleri**'nde şu çok önemli formüllendirmeyi getirir Lenin: «Pratik (kuramsal) bilgiden daha yüksektir, çünkü yalnızca evrensellik taşımakla kalmaz, ama doğrudan edimsellik de taşır». Bu ikinci nitelik, pratik ile kuramsal bilgi arasındaki temel ayrımı belirlediği kadar, onun bilgiden **bağımsızlığı**'nı da dile getirerek, bilginin upuygun bir ölçütünün gerçekliği sorununu, yani onun hakikiliğinin ölçütü sorununu da olumlu yolda çözer. Bu bağımsızlık, aynı zamanda pratiğin ölçütünün **nesnelligi** de olup, hakiki bilginin ölçütü olarak bu ölçütün, alınıp kullanılması olanağının mutlak bir koşulunu oluşturur.

Böyle bir şey, aynı zamanda, örneğin Protagoras, Anaksagoras, Kant, Lessing, Nelson, Austin, Popper, Tarski ile daha birçok başkalarının* öne sürdüğü biçimde bir bilgi kuramında hakikatin ölçütü olamayacağı gibisine doğrulanamayacak bir savı da çürütür.

Bütün bu savlara karşıt, bilimsel maddeci felsefe, hakikatin ölçütü soranına olumlu bir çözüm getirir. Bilgi kuramı açısından pratiğin kesin rolüne ilişkin olarak pratiğin nasıl anlaşılması gerektiğinin önemi bilimsel maddesi klasiklerce vurgulanmıştır. Böyle bir şey, hakikatin upuygun bir ölçütü olarak oynadığı rolün doğru olarak tanımlanmasının *conditio sine qua non*'udur.

Pratik kavramının tanımlanışına ilişkin olarak şu gibi önermeler ortaya konmuştur: 1) insanların tarihsel etkinliklerini, milyonlarca kişinin eylem ve mücadelelerinin bir süreci, dünya olaylarının yolalışı, «tüm kapitalist ülkelerin gelişimi» olarak, pratiğin geniş toplumsal düzlemde ele alınışı; 2) insanın maddi etkinliğinin çeşitli yanlarının pratiğe sokulması: teknoloji, doğal bilimsel buluşlar; 3) kendi olumlu önemlerinin bir koşulu olarak, «bir bütün olarak», birbirleriyle bağıntıları içinde, pratiğin bileşkenlerini oluşturan olguların çözümlenışı; böyle yorumlandığında olgular «yalnızca inatçı şeyler olarak değil, ama kesin kanıt-taşıyan şeyler olarak da karşımıza çıkmaktadır.»

Bu başlıca önermelere dayanarak, diyalektik maddeciliğin bilgi kuramında pratiğin tanımlanışını şöyle formüllendirebiliriz:

Pratik, insanların toplumsal-tarihsel etkinliğidir: maddi üretim alanındaki, toplumsal mücadeleler ile toplumsal ilişkiler alanındaki, kendisine karşılık veren maddi teknoloji düzeyine dayalı bilimsel gözlem ile bilimsel deney alanındaki etkinliklerdir.

Bu tanımlama içeriği açısından oldukça geniş olduğu kadar, bilgi kuramı açısından da oldukça sağlam ve belirtkendir. Ayrıca, insanın, özellikle de maddi-pratik etkinlik olarak toplumsal etkinliğinin en önemli, belirleyici yanlarını kuşatmaktadır. Ancak bu içeriği içinde, pratik, kuramsal alanı, yani maddi-pratik etkinlik alanından daha aşağıda bir alanı oluşturan bilgi kategorileri gibi düşünsel biçimlerin hakikatinin nesnel ölçütü rolünü

*) K.R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Nesnel Bilgi. Evrimsel Bir Yaklaşım), Oxford, 1972, s. 317-18.

oynayabilir. Maddî-pratik etkinlik, kuramsal etkinliğin hakikatinin ölçütünü oluşturur, yoksa tersi değil.

Ancak, pratiğin bu yorumuna dayanarak, bir takım yazarlarca pratiğin içine, her türlü manevi etkinliğin, dolayısıyla kuramsal bilmenin kendisi de olmak üzere, her türlü insan etkinliğinin konması haklı görülemez. Bu durumda, kuramsal bilmenin kendisi, kendi ölçütü haline gelir. Buysa, herhangi bir ölçüt olanağını ortadan kaldırır, kaldırmasa bile, mantık ölçütü için bir değişken oluşturur. Ancak, böyle bir değişken bile işe yaramaz, çünkü, düşünsel olan, kuramsal olan, maddi olanın çeşitli öğeleriyle içiçe örülüdür; ayrıca hakikatın mantık ölçütünün gerektirdiği, herhangi kesin bir öncül yada sonucu ayırabilmek de o zaman olanaksız hale gelecektir.

Hiç kuşkusuz, insan etkinliği, edebiyat, sanat, din, vb. de içinde olmak üzere, genelde insanın toplumsal varlığının tüm biçimlerini kuşatır. Ancak, bilgi kuramında, pratiğin bilgisel önemi ve içeriği bizi ilgilendirir, buysa kesinkes bilme biçimleri açısından gerçek bir anlam taşır; onun bir ölçütü olarak pratik insanın yukardaki tanımlamada sözü edilen alanlardaki maddi etkinliği içinde somut biçimde ortaya çıkar. O yüzden, pratiğe zihinsel biçimlerin sokulması, bilme açısından hakikatın ölçütü olarak pratiğin kendi temel bilgisel işlevini yerine getirmesini engeller.

Hegel harika bir düşünce olarak, mutlak hakikate erişilebilmesi için, kuramsal düşünce ile pratik düşüncenin birleşmesi gerektiğini söyler, ama kendisi hakikatın ölçütü sorununa uygun bir çözüm getirememiştir. Son çözümlemede, insanın tüm etkinlik biçimleri, Hegel'e göre, varolan herşeyin özünü oluşturan idealde, zihinde erir, varolan bütün şeylerin değişik yanları bu idealin kendini göstermesinden başka bir şey değildir. Hegel, o yüzden, tek bir emek biçimi olduğunu söyler: soyut-zihinsel emek. Burdan da bu soyut-zihinsel emeğin gerçek bir ölçüt oluşturmayaacağı, çünkü zihinsel «emek»in zihinsel «etkinlik»i, yani kendi kendini sınavamayacağı ortaya çıkar. Yine de kuramsal bilgidir, yani kendinden daha yüksek olabilir.

Son olarak, pratiğe ilişkin yukarıda verdiğimiz tanımlamanın değerlendirilmesini hakikatın ölçütü olarak pratiğin çok-yönlü işlevi olduğunu belirterek bitirelim. Burda iki ana nokta vardır.

Birincisi, pratik yukarıda tanımlanan alanlardaki toplumsal tarihsel etkinlik olarak, doğa, matematik ve toplum bilimlerinde-

de geçerli olmak üzere, kesinlik hakikatin genel ölçütü olarak yer alır. Çeşitli bilgi alanlarında doğrudan ölçüt olarak ana rolün pratiğin bu alanlara karşılık veren özgün yanlarıncı oynanışı doğaldır çok.

Bu genel özellik, zihinsel üretimin sanat, ahlak, din gibi öbür alanlarıyla da bağlantısında kendini gösterir, tabii bu alanlarda (örneğin, ahlak yargularının, iyilik, adalet kavramlarının hakiki-liğinin değerlendirilişi gibi) bilgisel bir yan bulunduğu sürece.

İkncisi, bu anlamda yorumlanan pratik, genel bilgisel anlamda, genelde hakikatin ölçütü olma işlevini yerine getirdiği gibi, çeşitli özgül kavram ve tanımlamaların bir sistemi olarak, genel bir kavram olarak, hakikatin tüm mantıksal yanları ve bileşkenleriyle bağlantısı içinde, hakikatin ölçütü olma işlevini yerine getirir. Pratik, hakikatin evrenselliği ile birliğini, nesnellığı ile mutlaklığını olduğu kadar, nesnellikle bağlantısı ve nesnellığe bağımlılığı içinde hakikatin göreceliğini, çok-yönlülüğünü, somutluğunu ve öznelliğini de bilgisel açıdan olumlar ve temellendirir. Burdada da, derinden diyalektik bir içeriği olan hakikatle bağlantısı içinde kendi işlevini yerine getirebilmesi için sahip olması gereken bir nitelik, bir ölçüt olarak pratiğin diyalektik doğasını görürüz.

İlkin, kendi görüşümüz açısından, pratiğin, hakikatin ölçütü olarak belirleyiciliği ve «mutlaklığı»nın temel anlamına bakalım.

Bilimsel bilmenin çeşitli alanlarında pratiğin çeşitli yanları, bir ölçüt olarak ancak kendi genel özelliğini gösterecek biçimde, hakikatin ölçütü olarak iş görür.

Matematik alanında hakikatin ölçütü sorusu ise özel bir önem taşır. Hemen belirtelim, yüksek matematiksel kategoriler ve yapılar (doğrulukları yada yanlışlıkları açısından) gerçekliğe, deneye doğrudan dönülerek belirlenemezler. Einstein'ın çatışkı savının burda bütün bütüne haklı çıktığını görüyoruz. Einstein, gerçek dünyanın yansıması içinde alındığında, matematiksel teoremlerin kesinlik taşımayacağını, gerçekliği anıstırmadığı sürece kesinlik taşıyacağını söyler. Matematikte matematiksel önermelerin hakikatine ilişkin hiçbir ölçüt olamayacağına ilişkin bu temele dayanılarak birçok sonuçlar çıkarılmış ve matematiksel sonuçlar ile kavramların biçimsel-mantıksal doğruluğundan söz edilmiştir ancak. Bugün için Bourbaki'uin anlayışında geçerli olan çizgi de budur; buna göre, matematiksel «hakikatler, ilkelce belirlenen «genel kavramların özel yanları»dır ancak ve

matematiksel yapıların kurulmasında belitsel yöntemi gerektirirler*.

Gerçekten de, bir sistem olarak matematiğin tüm yapısı, kesinlikle mantıksal yollardan kurulur. Bourbaki'nin tanımına göre kuramsal bir dal olarak, matematiksel yapıların biçiminin soyut bir sistemi olarak, kendi içeriği içinde matematik, maddi nesnelere doğrudan hiçbir anırtması olmaksızın, mantık yasaları ve kuralları uyarınca gelişme gösterir. Matematiksel yapıların ve kavramların ulaştığı yüksek soyutlama derecesinin etkisi ve gücü, tüm çeşitliliği ve evrenselliği içinde, dış dünyadaki nesnelere en ince mekânsal temel özelliği ile nicel ilintilerinin en yüksekte dolaşık biçimlerini açığa çıkarmasından gelir.

Yine de şunu vurgulamamız gerekir, «en son kerte»de, soyut matematiksel yapıların tüm bu karmaşık ve çok-yanlı yapısı; kökeni gerçeklikte yatan temel bir kavramlar sistemine dayanır. Başlangıçta matematik kavramlarının «çok kesin sezgisel bir içeriği vardı» (Bourbaki)**; nokta, düz çizgi, kesit, geometrinin temel belirtileri, bütün bunlar, Einstein'a göre ampirik bir kökene dayanıyordu; genel olarak bilimdekiler gibi, matematiksel belitler de, son çözümlemede, şeylerin birbirleriyle somut ilintilerinin pratikte milyarlarca kez yinelenmiş olmasının bir sonucuydu. Matematiğin daha ileri kuruluşlarını mantık yasaları doğrultusunda daha ileriye götürecek olursak, o zaman, böyle bir şey, mantık yasaları ile mantık biçimlerinin de insanın öznel bilincinde nesnel olanın bir yansıması olduğunu görmemize yol açacaktır. Bilgisel açıdan şunu söyleyebiliriz, matematiksel kavram ve belitlerin kendi gerçek kökeni, bu kavram ve belitlerde nicel ve mekânsal temel özelliklerin kendi anlatımlarını bulması, bize karşılıklı farklılıklarına ve taşıdıkları tikel özelliklere karşın, tüm bilimsel dallar için, tüm bilgi için, ortak bir temel konumdan yola çıkılarak, bütün bu kavram ve belirtilere ilişkin hakikatin ölçütü sorununu ortaya koymaya yarayacak bir zemini vermektedir.

O halde şu sonuca varabiliriz: kendi yanlarının ve kendini ortaya koyuş biçimlerinin tüm çeşitliliği içinde pratik ölçütü, bize bilimsel kuram ve görüşlerin nesnel hakikatini olduğu kadar, bilginin gelişimindeki somut bir an olarak hakikatin mut-

*) The American Mathematical Monthly, cilt 57, sayı 7, 1950, s. 231.

**) age.

laklığını da ortaya koymamıza olanak vermesi anlamında, oldukça kesin ve mutlaktır. Burda hakikatin mutlaklığından anlatılmak istenen şey, mutlak idealizm sistemlerinde ve dogmatik dinsel öğretilerde ortaya konduğu gibi, ebedi, değişmez, mutlak ve sonsal hakikatlerin dogmatik bir tarzda öne sürülüşünü anırtmak değildir hiçbir zaman.

Şimdi de pratik ölçütünün «belirtkensizliği» ve göreceliği sorusunu kısaca ele alalım. Pratik ölçütünün bu temel yanını mantıksal terimler içinde göstermeye çalıştığımız zaman şu noktalar ortaya konabilmektedir: 1) pratik, bir bütün halinde ve her ayrıntısı içinde tüm kuramların, anlayışların, varsayımların (herşeyden önce de karmaşık bilimsel bilme biçimlerinin) tam ve sonuna kadar ne bir olumlanışını (yada yadsınışını) verebilir; 2) ne de dünyaya ilişkin bilgimizin gelişmesinin sonunu gösterecek biçimde, «en yüksek», «mutlak» hakikatler olarak, sarsılmaz, ebedi dogmalar olarak insan bilgisinin hakikiliğini tam, mutlak olarak doğrulayabilir; 3) toplumsal pratikse sürekli gelişmekte ve yeni bir içerik kazanmakta olup, kendi gelişiminin her anında özgül bir tarihsel özellik taşır, bu nedenle de hakikatin ölçütü olarak taşıdığı önem mutlak dogmatik değil, ama ancak somut görece olabilir.

Bu bağlamda bilim tarihindeki önemli noktaları şöyle gösterebiliriz. Bilindiği gibi, geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru, bölünmezlik ve kendi bileşkenlerine ayrılmazlık, kimyasal elementlerin en esas özneliliklerinden sayılıyordu. Kendi sınırlı teknik olanakları içinde çağın pratiğinin yargısı buydu. Pratiğin daha ileri doğru gelişmesi, böyle, bir şeyin taşıdığı önemin mutlaklaştırılmayacağını, çünkü bunun kaçınılmaz olarak bilgimizi, yukardaki örnekte de görüldüğü gibi, yanlış bir say haline gelecek biçimde, değişmez bir dogmaya dönüştüreceğini göstermiştir. Sahici, nesnel açıdan hakiki bir sonuca varılabilmesi için fizikçileri deneylerini yarım yüzyıl yinelemek zorunda bırakmış olan «hareketsiz eter»in bulgulanışına ilişkin tam karşı sonuçlara varılmasına belli aşamalarda yol açmış olan pratik zorlukları burda anımsayalım, yeter.

Toplum bilimleri alanında da pratik ölçütüne ilişkin aynı bilgisel ilkeler öne sürülebilir.

Bir bütün halinde toplum bilimleri, tüm toplumsal-tarihsel gelişimin özünü ve yasalarını yansıtır. Bu tüm toplumsal-tarihsel gelişme, doğasal olayların gelişmesinden hızlıdır. Daha önce

insanlık tarihinde görülmedik biçimde dinamik bir çıkış olan, tarihsel gelişmenin olağanüstü hız kazandığı bugünkü çağda toplumsal olaylar ile süreçler özellikle çabuk, kökten ve dönüşümsel olarak birbirini izlemektedir. O yüzden, toplum bilimlerinin bişisel içeriğini oluşturan düşünceler, kuramlar ve kavramlar, toplumsal-tarihsel pratiğin sürekli hızla gelişiminden kopuk, ebedi ve ölü bir dogmalar toplamı haline gelemez. Bu, pratiğin kendisinin de derin ve sürekli dinamik bir özelliğı olduğunu, yani hakikatin ölçütü olarak pratiğin somut diyalektik özelliğinin hakikatin diyalektiğıyle birlikte kendini açığa koyduğunu göstermektedir; başka türlü, genel olarak hakikatten de söz edilemeyeceğı biçimde hakikatin diyalektiğinin nesnelliğini, mutlaklığını, evrenselliğini olduğu kadar, göreceliğini, somutluğunu, çeşitli bilgi alanlarında kendini açığa koyduğu sayısız biçimleri belirleyen de budur.

Son olarak da, hakikatin mantık ölçütü sorununu ele almamız gerekiyor.

Somut bilimsel bilme sürecine olağanüstü geniş ve çeşitli biçimlerde dağılmış olması bakımından, mantık ölçütünün genel hakikat kuramı içinde çok önemli bir yeri vardır. Mantık ölçütü düşüncesi şurada yatar: bilme biçimlerinin doğruluğı, dış bir başvuruyla herhangi bir ilintiden uzakta,* bu bilme biçimlerinin karşılıklı mantık bağıntılarıyla, karşılıklı uygunluklarıyla belirlenir.

Somut bilimsel bilme süreci, belli koşullar altında ve kendisine karşılık veren biçimler içinde, hakikate mantıksal bir ölçütünün ortaya konmasının zorunlu olduğunu göstermiştir. Birçok durumda da görüldüğü gibi, bilginin hareketindeki belli özgül anlarda, pratik ölçütü kendini doğrudan doğruya açığa koyma-

*) Zamamızın önde gelen mantıkçlarından Alfred Tarski, **Mantık ve Tümdengelsel Bilimler Metodolojisine Giriş** adlı başca yapıtında doğruluğun işlevleri kavramını tanıtarak bu bağlamda şunları yazar: «...belli bir tümcesel işlevden yer değiştirilerek elde edilmiş bir tümcenin doğruluğı ya da yanlışlığı değişkenlerin yerine konmuş tümcelerin doğruluğı ile yanlışlığına dayanır». Görüldüğü gibi, bir dış başvuru kavramına rastlanmamaktadır burada. **Kuramsal Mantığın Temelleri** adlı ünlü yapıtlarında Hilbert ile Ackermann, bu ölçütün salt mantıksal, daha doğrusu biçimsel-mantıksal özelliğini daha da vurgulayarak benzer bir formüllendirmeye giderler: «Karmaşık bir tümcenin doğruluğı ya da yanlışlığı, kendi içeriğine değil, onu kuran tümcelerin doğruluğı ile yanlışlığına dayanır ancak».

makta, bazı özel durumlarda, bir takım özel bilme biçimleri ile ölçütleri açısından, bir ölçüt olarak pratiğe dönüş oldukça olanaksız hale gelmektedir. Bilginin gelişiminin belli herhangi bir anındaki kendi tarihsel sınırlamalarıyla ölçütü olarak pratik ölçütünün görece özelliği, örneğin, öbür gezegenlerde, bir takım yıldızlar çevresinde uydu sistemlerinin varlığı, dünyanın geçmişteki gelişimi, samanyolu ve dış uzay vb. gibi sorunlara ilişkin önemli varsayımların ve öngörülerin doğruluğunun (ya da yanlışlığının) yeterince uygun kanıtlanışına doğru gitmektedir. İnsan, hiç kuşkusuz, git gide daha çok ampirik veri biriktirmekte, bilimsel deney sürekli ilerlemekte, ancak çoğu zaman hiçbir experimentum crucis yer almamakta, yani (başlangıç savlarını temellendirmenin bir kuralı olarak) dayandığımız biricik temel olarak doğrudan ve dolaylı pratik verileri kullanırken, doğru düşünmek için gerekli mantıksal yolları, güçlü mantık araçlarını, mantık kurallarını ve ilişkilerini işlerliğe geçirmemiz gerekmektedir, yoksa bu gibi araçlar olmaksızın bilginin herhangi biçimde ilerleyişinde korkunç engellerle karşılaşılacak, hatta bilginin ilerlemesi pratikte olanaksız hale gelecektir.

Hakikatin mantık ölçütünün «çekirdeği»ni mantıkta temel bir önem taşıyan düşüncenin çelişkisizliği ilkesi oluşturur. Bu ilke, yüzyıllar boyunca, tüm insan düşüncesinde, yol gösterici bir ilke olarak yer almış, karmaşık bilme sürecinde düşüncenin yanlış hareket etmesine ve dönmesine karşı uyarıda bulunarak, bilimsel kuramları geliştirmenin ve temellerindirmenin yollarını belirlemiştir. Böylece, bilimsel ilerlemenin en güçlü etkenlerinden biri olarak başlıca rol oynamıştır.

Dünyanın en büyük bilim adamları, özellikle de matematikçileri ile fizikçileri, hakikatin çelişkisizliği ilkesine ve mantık ölçütüne birincil bir önem tanımışlardır. Eukleides'in elementler'i, bu ilkeye ilişkin tüm dengeli bir sistemin kuruluşunun klasik bir örneğini oluşturur, burda tüm sonuçlamaların ve kuramların taşıdığı hakikat, bütün bütüne mantık ölçütüne belirlenmektedir. Eukleides'ci-olmayan geometriyi bulanlar, kendi kuramlarını, bütün bütüne çelişkisizlik ilkesi temeli üstüne dayandırmışlar, yeni sistemlerin hakikati onlar için öncelikle mantıksal çelişkisizlik olmuştur. Bilimsel sistem ve kuramların kurmanın güçlü modern yöntemleri, özellikle de belitsel yöntem, kesinkes aynı ilkeye dayanır, buysa yüzeyden bir yaklaşım-

la bakıldığında sanılacağı gibi, soyut bir şematizmi içermez. Matematiksel yapıların toplam bir bütünü olarak matematiksel kuruluşlarda belitsel yöntemin önemine ilişkin olarak Bourbaki'nin şu şaşırtıcı sözlerine rastlıyoruz: «Matematiğe kendi birliğini veren şey biçimsel mantığın zırhı, cansız bir iskeletin birliği değil, kendi gelişmesinin yükseklerindeki bir organizmanın besleyici akışı, Gauss'tan bu yana bütün büyük matematik düşünürlerinin katkıda bulunmuş oldukları esnek ve verimli araştırma aracıdır...»^{*} Bu sözleri benimsemek elde değil.

Bu, görüldüğü gibi, salt biçimsel uygunluklara, hatta, uzlaşıcılık ruhuyla bakılan uygunluklara indirgenemeyecek olan mantık ölçütünün akla yakınlığını bize göstermektedir.

Hakikat kuramının mantıksal ölçütü sorununa sık sık dönmüş olan Einstein'ca sürdürülen düşünce çizgisi de budur. Görecelik kuramını başlatmış olan «Hareket Eden Cisimlerin Elektrodinamiği Üstüne» adlı yazısında, Einstein, «Maxwell'in hareket-siz cisimler kuramına dayanan, yalın ve tutarlı bir hareket eden cisimler elektrodinamiği kuramı»nın kurulması gerektiğini özellikle belirtir. Bu mantıksal ivedi gereklilik, görecelik kuramının yararı tarafından parlak bir biçimde yerine getirilmiştir.

Hakikatin mantık ölçütü sorunu o zaman, şöyle özetlenebilir:

1) Bu ölçüt, bilme sürecinin asal bir bileşkenidir; doğru, mantıkça temellendirilmiş bilimsel sistem kurma süreçlerinin zorunlu bir öncülüüdür; insan bilgisinin ileriye doğru gelişmesinin önemli ve zorunlu bir etkeni olarak hakikatin mantık ölçütünün taşıdığı genel önemi bu belirler.

2) Hakikatin mantık ölçütü bilgisel açıdan görece bir özellik taşır; etkisi, başlangıç önermelerinin (belirtilerin, postulaların, yasaların, ilkelerin) içeriğine dayanır; bu önermeler kuramın nesnel hakiki öğeleri olup, kuramın yapısını mantıksal olarak belirlerler. Hiç kuşkusuz, bunların nesnel hakikati, kesinlik taşıyan pratik ölçütünce kurulur.

3) Bir kavram olarak mantık ölçütü, kendi içinde, bilme açısından hiçbir hakiki anlam taşımaz. Bu anlamı, somut bilme süreci içinde, çoğu zaman karmaşık ve dolaylı bir yoldan belirlenen pratik ölçütüne bağlı olarak ve ona dayanarak edinir. Böyle bir bağlayıcı halka olmadıkça, mantık ölçütü bir ölçüt olarak önemini yitireceği gibi, onu herhangi yoldan mutlaklaştırma girişimleri de kaçınılmaz olarak katı bir biçimciliğe varacaktır.

^{*} The American Mathematical Monthly, cilt 57, sayı 4, 1950, s. 231.

DOĞU ÜLKELERİNDE DEVLET GÜCÜNÜN PEKİŞMESİ VE SİYASAL AYIRILMAŞMA

Nodari SIMONIA
Türkçesi: Ergin KOPARAN

Toplumsal-siyasal ayırılmaşma, bilindiği gibi, bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin modern gelişme evrelerinde önemli bir özelliktir. Bu sorunun, her zaman örtüşmeyebilen iki yönü vardır: toplumsal ve biçimsel gelişmenin karakterine bağlı olan iç ayırılmaşma ve dış politikanın konumuna bağlı olan dış ayırılmaşma. Bu yönleri incelerken, gelişmekte olan ülkelerdeki siyasal ayırılmaşmanın başlıcalıkla bu ülkelerdeki ulusal ve devlet gücünün pekışmesi süreçleriyle ilintili olduğu herhalde gözönüne alınmalıdır. Bu (siyasal ayırılmaşma), bir anlamda, bütüncü süreçlerin bir yansımasıdır ve ancak bu süreçlerin karakter ve içeriğini kavradığımız zaman siyasal ayırılmaşma fenomeni artık karmakarışık bir tarihsel olaylar toplamı ya da hükümetlerin, partilerin ve tek başlarına liderlerin keyfi davranışları olmaktan çıkar.

Peki bu ayırılmaşmanın özü ve özelliklerinin temeli nerede yatıyor?

♦♦

Geçiş dönemi toplumunda, ulusal bütüncüleşme ve devlet bütüncüleşmesi esas sorundur. Bununla birlikte Doğu'da, klasik batı modellerinden ayrılan özellikler görülür. Esas değişikliklerden biri, sömürge sonrası toplumların yapılarında yatar. Batı'da feodalizmden kapitalizme geçiş döneminde, yeni topluma miras kalan çokyapılı ekonomi eski toplum içinde ortaya çıkan kapitalist unsurları ve feodal yapılardan arta kalan katmanları

İçeriyordu. Esas görev bu katmanların modernizasyonu, öğütülmesi ve dönüştürülmesi ile yeni burjuva toplum ve üretim yapısına olabildiğince entegrasyonuydu. Modern gelişmekte olan ülkeler şu üç bileşkedenden oluşan daha karmaşık bir çoklu yapı veya «birleşik» mekanizmayı miras almışlardır: Ulusal kapitalist yapı, sömürgeci ve eski geleneksel yapılar.

Nitekim, yeni bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin modernizasyon, ulusal bütünleşme ve devlet bütünleşmesi sorunlarının Avrupa'nın tarihi geçmişinden farklı olarak iki yönü vardır. Bundan dolayı, bu ülkelerin hükümetleri şu iki görevin üstesinden gelmek zorundadırlar; bir taraftan sömürgeci yapıların dönüştürülmesi ve ulusal ekonomi ağı içinde bütünleştirilmesi, öte yandan da eski yapıların «çevrelenmesi», yavaş yavaş modernleştirilmesi ve modern üretim biçiminin yörüngesine katılması. Modern Doğu ülkelerinde devletin özel önemi buradadır. Devlet, toplumun tüm düzeylerinde yaratıcı ve biçimlendirici aktif görev almak durumundadır: (Üretim ilişkilerinin doğrudan aracı olma fonksiyonu da dahil) ekonomik temelde; ulusal etnik ve toplumsal yapılarda, (Kendi sivil ve askeri devlet mekanizmasını kurmak da dahil) bütün bir siyasal üstyapı sisteminde; ve (tüm devlet ideolojisinin oluşturulması ve yerleştirilmesi dahil) ideolojik düzeyde.

Ulusal kurtuluş devrimleri ve ulusal devlet oluşturma savı. Bunlar, olmaksızın toplumların «birleşik» oluşturulmalarının başlatılmasının bile mümkün olmadığı, kesinkes öncüllerdir. Bununla birlikte, ne siyasal devrimler ne yeni devlet oluşturmalar tek başına bu görevin üstesinden gelebilirler. Tarihsel bir bağımsız kapitalist ya da toplumcu gelişme oluşumu evresine ihtiyaç vardır. Dahası, «birleşik» toplumun bileşkelerinin çok-yapılılığundan ortaya çıkan, kurtuluş döneminde geçici olarak kısılmış merkezkaç eğilimler bağımsız gelişmenin ilk adımlarıyla birlikte canlanır, yeni bağımsızlığa kavuşmuş ülkelerin hükümetlerini bir an önce ulusal bütünleşme ve devlet bütünleşmesi stratejileri geliştirmeye zorlarlar. Sömürge sonrası dönemin neredeyse tümünde ulusal hükümetler ve liderlerin bu sorunu Batı'dan ödünç alınan parlamenter biçimlerde çözme çabaları görülür. Fakat bu çabaların çoğu başarısızlıkla sonuçlanır.

Başta gelen zorluk ve kilit sorun gerçek (yani çoklu-yapılı ya da «birleşik») toplum ile ulusal ve devlet (resmi ya da yasal

devlet) topluluğunun resmen ilan edilen yapısının uyumsuzluğudur. Birçok Avrupa ülkesinde, burjuva devletleri, ölmekte olan feodal yapının derinliklerinde zaten bulunan gelecekteki sivil toplum öğelerinin ortaya çıkması, gelişmesi ve daha sonra erken kapitalist evrede biçimlenmesi doğal tarihsel süreçlerinin sonucudur.

Bu evrenin tamamlanmasıyla gerçek ve sivil toplum çatıları bütünüyle örtüşür. Bir başka deyişle, gerçek toplum nüfusunun çoğunluğu, sivil toplumun oylumunu oluşturur ve kendilerini verili devlet yapısının yurttaşları olarak görürler. Dar yerel topluluklara ve gruplara üyelikleri geri planda kalır, bazı durumlarda tamamen ortadan kalkar.

Doğu ülkelerindeki modern burjuva devletlerine gelince, bunlar her ne kadar gökten zembille inmedilerse de ya başarılı bir ulusal kurtuluş savaşı sonunda ya da eski sömürgeci güçlerle yönetici sınıfların üst çevreleri arasında yürütülen pazarlıklar sonucu «yukarıdan aşağıya doğru» oluştu. Bağımsızlık kazanılır kazanılmaz bu parlamenter rejimler «birleşik» toplumun elverişli olmayan; «modern» sivil toplumun belki, tecrit edilmiş, çokluk potansiyel unsurlarını barındırabilen fakat gerçek bir modern toplumun istikrarlı ve etkin faaliyetini sağlayacak koşulları yetersiz olan zemini üzerinde kalakaldılar. Bu nedenle dışarıdan ödünç alınan ve resmi olarak ilan edilen burjuva devlet oluşturma, gelişmekte olan ülkelerde ancak içeriğinden yoksun bir çatı, bir biçim olabildi. Dahası, bir çoğunda biçim ve içerik arasındaki uyumsuzluk kısa zamanda yıkıcı bir nitelik aldı.

Gerçek şu ki, burjuva devleti (başarılı biçimi: anayasal ve ya parlamenter cumhuriyet) ile gerçek, «birleşik» toplum ta baştan beri çelişkin sonuçlar vermişlerdir. Ekonomik yapılarının çeşitliliği ve sosyo-ekonomik, ulusal-etnik yapılarının çokluğuyla gerçek toplum ile resmi devlet arasındaki iletişim eksikliği, doğrudan devlete aktarılmış ve onun gerçek toplumu dönüştürme ve bütünleştirme istek ve yeteneğini zayıflatmıştır. Şimdi devletin kendisi belli bir düzeltme ve dönüşüme muhtaçtır. Burada, geleneksel otoritenin yönetimde payının daha fazla olduğu, merkeziliğin değişik yöntem ve biçimlerini kullanan, dışa yönelik tavırları halka daha yakın gelen, yeni bağımsızlığına kavuşmuş ülkelerin toplumsal gelişmelerinin bu

aşamasına ait görevlere daha uyumlu, daha alt düzeyde bir burjuva devlet kuruluşu gereklidir.

Doğu ülkelerinde resmi devletin dönüşümü, derinliğine değişiklikler gösterir, değişik yöntemlerle uygulanır ve çeşitli biçimler alır. Özgün olarak sunulan parlamenter sisteme getirilen belli kısıtlamalardan, bunun otoriter rejimle yer değiştirmesine kadar farklılıklar gösterir. Bazı durumlarda, sosyal güçler ve sınıf güçleri uygun olduğunda, burjuva devlet kuruculuğunun çatısı aşılır, devrimci demokrasi devlet erkini ele geçirir ve toplumun gelişimini toplumculuğa doğru yönlendirir.

Gelişmekte olan ülkelerdeki durumun paradoksu, resmi devletin güçsüzlüğünün de, görece gücünün de aynı kaynaklara bağlı olması gerçeğinden doğmaktadır: toplumun genelde parçalanmış yapısı, iyi biçimlenmiş bir sivil toplumun ya da en azından devletin temelini doğrudan oluşturabilecek belirgin ve güçlü bir ulusal yapının yokluğu. Doğu ülkelerinin çoğunda ulusal kapitalist yapı henüz bağımsızlık kazanma aşamasındayken, bağımsızca sistem kurma işlevlerini yerine getirememişlerdir. Ulusal burjuvazi hâlâ kendinden sınıftır, hiçbir bölümü dar, bencil çıkarlarının üzerine çıkamaz. Başka bir deyişle, burjuvazi evrensellik ya da ulusallık taslayacak bir çıkar öne süremez.

Bu koşullar altında devletin görece bağımsızlığı kendini ilan eder. Yani, sömürgecilikten miras kalan yapısal bileşkeleden hiçbiri resmi devlette baskın güç olamıyorsa, bu güçlere göre daha otonom olan sosyal tabakanın temsilcileri baskın gücü oluşturur. Bu tabaka bürokrasidir. Sivil ya da asker ve aydınların buna denk düşen bölümü (siyasal, askeri, teknik vb.) bu tabakanın temsilcilerini oluşturur.

Bununla birlikte devletin görece bağımsızlığı ancak (sosyo-ekonomik gelişmenin koşullanmasıyla) zor kullanılması koşulunun yanı sıra, devletin genç toplumsal organizmanın çözülmesini önlemek, ulusal devletin egemenliğine özgün bir içerik vermek, süregelen geriliğin üstesinden gelmek, iktisadi bağımsızlığı sağlamak, ulusal kültürü geliştirmek gibi en gerekli görevlerini yerine getirme ihtiyacı üzerine temellendirilmiş, «birleşik» toplumun esas bileşkeleleri arasında uzlaşma sağlayıcı bir formül bulunmasıyla mümkündür. Devlet, pratik faaliyetlerini toplumun temel bileşkelerinin bellibaşlı çıkarları üzerine odaklaştırırken, aynı zamanda onların üzerinde kalır. Bu hedef üstyapıyı merkezeleştirerek sağlanır. Böylece, evrensel gereksinimlere denk dü-

şen nitelikleri verirken, toplumun yapısal bileşekelerini birleştirilmiş bir ulus ve devlet çatısı altında tutar. Doğu ülkelerinde bağımsız gelişmenin başlangıç evrelerinde bu merkezleşme kaçınılmaz olarak, (kimi zaman açıkça, daha çok parlamenterizmin çeşitli biçimlerinin kamufleji altında) otoriter bir nitelik alır.

Otoriter devletin kurulması, gerçek toplumun tüm bölümleri üzerinde evrensel denetleme anlamına gelmez henüz. Önceleri, resmi devlet açısından işler, bu denetlemenin biçimsel olarak ilanından öteye pek gitmez, ancak sonraları ulusal devletleşmenin çatısı az veya çok yeterli içerikle doldurulabilir. Aynı zamanda, ulusal hükümetler ve liderler evrensel yurttaşlık faaliyetini «yukarıdan» siyasal yaşam sunarak karşılamaya çalışırlar. Neden, bu hükümet ya da liderlerin isteği ya da inatçılığı değil, fakat böyle bir karşılama için ortaya çıkan nesnel gereksinimlerdir. Bu arada, tabii ki, araç amaç olarak alınmamalıdır. Siyasal yaşam hiçbir biçimde, yurttaşlık faaliyetinin ve onun bütünleyici rolünün yerini tamamen alamaz. Ulusal pekiştirme ve devlet gücünün pekiştirilmesi tek başına siyasal ve ideolojik yöntemlerle çözülemez. (Bununla birlikte bu yöntemler önemli ve gerekli olabilirler).

Günümüzde gelişmekte olan ülkelerin neredeyse tümünde, resmi devletin buyruklarından farklı olarak değişik eğilimlerce yönlendirilen önemli eski ve sömürgeci yapı katmanları, kendi görece otonom yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu toplumsal guruplar hâlâ kimi dış güçlere ya da eski yapılara sadıktırlar. Gelişmekte olan birçok ülkede yer alan muhalif ve ayrılıkçı hareketin nedenleri bunlardır. Yeni sömürgecilik bunların her ikisini de kendi çıkarları için kullanmak istiyor. Bununla birlikte, modern Doğu ülkelerinin pratiğinin gösterdiği gibi, resmi devlete muhalif olan bu eğilimler yalıtılmış olarak, birlikte hatıta birbirlerine karşı da hareket edebilirler. Bu ikinci durumda bazı gelenekçi hareketler, sömürgeciliğe karşı tavır alıp, modern ulusal, toplumsal güçlerle birlik oluşturabilirler.



Gelişmekte olan ülkeler, bu özelliklerle Batı'dan ayrılır ve ayrı bir topluluk olarak dünya kapitalist ekonomisinde sömürülen bölge konumunda özel bir yer tutarlar. Dış politika düzeyin-

de bu durum yeni bağımsızlığına kavuşan ülkeleri bağlantısızlar hareketi içinde birleşmeye iter. Bununla birlikte, topluluk kendi içinde değişik ülkelerde, «birleşik» toplumun temel bileşmelerinin (ulusal ekonomik yapılar, sömürge yapıları ve eski yapılar) hem aralarındaki ilişki açısından, hem de bu bileşmelerin somut karakterleri açısından farklılıklar gösterirler. Ülkeler vardır, sömürgeci kapitalizm, eski geleneksel yapıların önemli bir bölümünü öğretmekle kalmamış, kendi «reddini» de getirmiştir: Ulusal kapitalist yapı, yeni siyasal ve toplumsal güçler, kitlesel ulusal kurtuluş hareketi. Ülkeler vardır, eski geleneklerin önemli bir katmanı günümüze kadar varlığını koruyabilmıştır. Bu yapıların iç kompozisyonlarında da farklılıklar vardır. Nitekim, ülkeler ulusal yapıdaki özel ve devlet işletmelerinin karşılıklı ilişkisi açısından da birbirlerinden farklılıklar gösterbilirler. Geleneksel formasyonlar farklılık gösterebilir (ülke komünden geç-feodale kadar). Son olarak sömürgeci yapıların tipleri arasındaki fark da önemlidir. Bazı durumlarda eski sömürgeci işbölümü (yani bir ticari ve komisyoncu sermaye şubesi ağıyla eski sömürgeci güçlerin büyük iş çevrelerine bağlı, küçük-ölçek hammadde üretimi) de dahil, «klasik» sömürgeci biçimler hâlâ baskındır. Bazı durumlarda dönüşüme uğramış sömürgeci yapılar (gelişmekte olan ülkede kurulu yabancı sanayi kuruluşları) büyük pay tutar.

Açıktır ki, geleneksel ve modern sınıflar ile siyasal güçlerin kurtuluş hareketi içindeki karşılıklı ilişkileri gibi ulusal kurtuluşun içsel öncüllerinin olgunluk derecesi de oldukça farklılık gösteriyor: devrimci süreçlerin biçim ve karakteriyle yeni siyasal rejimler; olayların önünde ya da ardında gitme olasılığı da içinde olmak üzere sosyo-ekonomik perspektifler ve siyasal dönüşümler. Bu farklılıklar gelişmekte olan ülkeler arasındaki hem içsel, hem dışsal yönlerden nesnel ayrımlaşmaları kesin olarak belirliyor. Hükümetlerin ve liderlerin istemleri olan öznel farklılıklar ise bu nesnel farklılıklarla ya örtüşüyor ya da onlardan ayrılıyor.

İçsel olarak ayrımlaşma, resmi devletlerin, ülkelerinin sosyal yapılarının somut kombinasyonlarından yola çıkarak vardıkları uzlaşmaların farklılıklarında ifadesini bulur. Burada farklılıkların ayrıntılarına girmeyip, toplumsal gelişmede model haline gelmiş esas tiplere değinmekle sınırlı kalacağız.

1. Önce, sömürge sonrası dönemde toplumsal gelişmelerinde yer alan dalgalanmalara rağmen parlamenter sistemlerini, her ne kadar bazılarında otoriter unsurlar yoğunlaşsa da, koruyan küçük bir grup ülke dikkati çekecektir. (Hindistan, Sri Lanka, Malezya vb.) Batılı sosyologlar, bu ülkelerin rejimlerinde görülen görece istikrarı, söz konusu devletlerin kültür ve uygarlıklarıyla, tarih boyunca biçimlenen gelenekleriyle, dinleriyle vb. açıklamaya çalışıyorlar.¹ Bu ülkelerden bazılarının (diyelim Hindistan'ın) parlamenter biçimlerin kök salmadığı diğer ülkelere göre daha düşük bir ortalama iktisadi büyüme ve kişi başına milli gelir indekslerine sahib olduklarına dikkati çekiyorlar. Buradan yola çıkarak, sosyo-ekonomik faktörü dikkate almanın, bu soruna yeterli bir cevap veremeyeceği sonucuna varıyorlar.²

Kanımızca, verili toplumun kültürel-tarihsel özelliklerinin analizi, tek başına, karşı karşıya bulunduğumuz sorunu çözmez, çünkü benzer özellikleri taşıdığı halde parlamenter biçimlerin kök salmadığı ülkeler de vardır (bununla birlikte böyle bir analiz, bir tarih çalışmasına, somut, önemli bir katkıdır). Bu grup içindeki ülkelerde, tersine, parlamenter rejimlerin istikrarlılığının evrensel bir formülünü çıkarmaya olanak vermeyen kültür ve uygarlık farklılıkları görülür. Yine inanıyoruz ki, bu rejimlerin ayakta kalmasının esas nedenlerinden biri olarak (özel ya da devlet sermayesinin üstün oluşuna bakmaksızın) ulusal kapitalist yapının oluşumundaki yüksek düzey gösterilebilir.

Gelişmekte olan ülkelerdeki parlamenter rejimlerin, istikrarlı ya da istikrarsız oluşlarını tartırmakta sosyo-ekonomik faktörlerin önemini yadsımanın metodolojik geçersizliği bize şurada yatıyor: Kanımızca, burada söz konusu edilen, ekonomik büyümeye ait istatistik indeksler, aslında ülkelerin gerçek sosyo-ekonomik gelişmelerini yansıtacak yeterli verileri içermektedir. Burada, kesinkes önemli olan, sistem oluşturucu çekirdeğin, ulusal kapitalist yapının olgunluğu ve toplumsal yapının diğer bileşkenleri üzerindeki liderlik rolüdür. Yoksa gerçek kapitalist ilişkilere henüz girmemiş, gayrisafi yurtiçi hasılaya, görece olarak daha az katkıları olan ve sistem oluşturucu çekirdek etrafında çevresel bir durumda (*peripheral status*) bulunan geniş kitleler değildir.

2. İkinci grupta, monarşist rejimlerin günümüze ya da yakın geçmişe kadar korunduğu ve bu arada iç ve dış faktörlerin

baskısıyla burjuva modernizasyonu yoluna girmeye zorlanan ülkeler yer alıyor. Bununla birlikte, monarşist hükümet biçimi tek tek ülkelerde ya da aynı ülkede değişik tarih dönemlerinde büyük değişiklikler gösterdiğinden, bu grup ülkeler arasında temel farklılıklar olduğunu da belirtelim. (Suudi Arabistan'daki mutlak monarşi, Şah'ın «beyaz devrim»inden sonra İran'daki yeni-Bonapartçı monarşi, Fas'daki anayasal monarşi) dahası, tarihin bazı dönemlerinde aynı rejimde mutlakiyetçi, anayasal ya da yeni-Bonapartçı monarşiler aynı anda görüldüğünden, karışık tip ya da ara-tip monarşilerden söz edilebilir. (1960 öncesi İran'da anayasal monarşi biçimi altında mutlakiyetçi monarşi içeriğinin görülmesi, 1951 sonrası Nepal'deki benzer görünüm gibi).

Bu farklılıklar, ele alınan ülkenin modernizasyon yolunda aldığı mesafeyi, yapısal gelişmesinin somut evresini, olması beklenen devrimci ve evrinci değişikliklerin karakterlerini ve muhtemel sonuçlarını ortaya koymaları açısından önemlidirler. Nitekim, 20. yüzyılın başından bu yana bir dizi demokratik hamle ve karşı devrimci gerilemeyi, toplumsal yapıların krizini, bu arada da birçok reformu yaşayan İran'dan farklı olarak, tarihi yalnızca 50 yılı dolduran Suudi Arabistan her bakımdan genç bir ülkedir. Feodal merkezleşmenin tamamlanma evresindeyken birdenbire dünya petrol piyasasına sürüklenmiştir.

Ülkeler arasındaki farklar ne olursa olsun monarşi rejimlerinin önemli bir tipolojik özelliği vardır: Temel (altyapı) ve üstyapı arasındaki derin ve sarsıcı çelişki, ki bu çelişki de üstyapının ikili ve çelişkin yapısıyla bağıntılıdır. Geleneksel monarşist üstyapı iç ve dış faktörlerin etkisiyle, toplumun kapitalist modernleşmesinin temsilcisi rolünü oynamaya başladığında, siyasal ve ideolojik biçimlerinde monarşist olmaya devam ederken, temelden yeni bir nitelikte fonksiyon göstermeye başlıyor. Böylece ilk çelişki, nesnel olan, antagonistik (uzlaşmaz çelişkin) yapılardaki öğelerin bir sentezi olan üstyapının kendisinde saklı oluyor. Üstyapının bu temel ikililiği, yalnızca modernizasyon fonksiyonunu yerine getirmesini zorlaştırmakla kalmıyor aynı zamanda, ekonomik modernleşme ilerledikçe öne çıkan ve daha da keskinleşen derin sosyo-politik çelişkilerin tohumunu ekiyor.

Son olarak ifade edilen durum, özellikle özgün doğal zenginlikleri (örneğin petrol) olan ve bu nedenle ekonomik geliş-

me için gerekli olan önemli miktarda döviz kaynağına sahip olan ülkelerde açıkça kendini hissettiriyor. Burada, temelin modernizasyonu oldukça hızlı geliyor, politik ve ideolojik istemlerinde üstyapının evriminin çok ötesine geçiyor, dahası, ilk ekonomik kazanımlar, ulusal gelirin büyümesi ve yaşam standartlarında görülen belirli artış ile rejimin açıkça ifade edilen nefisini koruma eğilimi üstyapıda doğrultuyu durgunluk, otoriterizm ve bürokrasiye yöneltiyor. Bu da temel ve üstyapı arasındaki ikinci önemli ve derin çelişkiyi doğuruyor. Bir taraftan dışarıdan, gelişmiş kapitalist ülkelere ödünç alınan modern üretim güçleri, teknoloji, devlet kapitalizminin kimi öğelerinin hatta kendisinin oluşturulması yukarıdan aşağıya doğru sunulurken, öte yandan mutlak monarşiden yeni-Bonapartçılığa (onun en gerici, baskıcı biçimine) uzanan ve zaman zaman en aşırı mutlakiyetçiliğin batağına saplanan köhne bir politik yapı muhafaza ediliyor.

Kimi bilim adamlarınca sorgulanan önemli bir olasılığa, tekelci devlet kapitalizminin gelişmekte olan bazı ülkelerde oluşturulma olasılığına yukarıda değinmiştik. Burada öne sürülen, Batı'da tekelci devlet kapitalizminin uzun bir birikim, yoğunlaşma ve sermayenin merkezileşmesi sürecinin ardından geldiği, bunların hiçbirinin Doğu ülkelerinde gözlenmediği itirazı inandırıcı değildir.

Tekelci devlet kapitalizminin «klasik» biçiminin, gelişmekte olan ülkelerin bugünkü evresinde ortaya çıkması gerçekten olanaksızdır. Sorunun candamarı kapitalist evrimin belirli evrelerinin atlanmasında ve tekelci devlet kapitalizminin bu özel türünün Batı'daki «klasik» biçimlerden hem kaynaklanış hem de yapısal özellikler açısından farklılık göstermesinde yatıyor.

Bir kere, Doğu'daki tekelci devlet kapitalizmi tersine ortaya çıkar: Devlet sahneye tekelleşme sürecinin son aşamasında çıkmaz, tam tersine bu süreçlerin başlatıcısı ve en önemli katılımcısıdır. İkinci olarak, tekelleşme sürecinin kendisi toplumsal düzlemde dar bir alanı kapsar: Yalnızca toplumun seçkinci (elitist) tabakasının (aristokrat, yüksek düzeyde bürokrat vb.) üyelerini kapsar. Bu, hızla oluşan gerici, aristokrat ve bürokratik tekelci sermaye genellikle kapitalizmin demokratik gelişmesine engel olarak, burjuva modernizasyonunun kaymağını kendine maleder.

Tekelci devlet kapitalizminin kökeninin karakteri ve oldukça kısa bir süre içinde ortaya çıkması, oluşumunu gökdelen modeline uygun olarak belirler. Konik bir tepeye benzeyen, geniş bir eski özel sermaye ve küçük meta üretimi temelinde yaslanan-klasik tekelci devlet kapitalizminden farklı olarak, tekelci devlet kapitalizminin (yani İran'dakinin) üzerinde duracağı yeterince gelişmiş bir özel sermaye ve küçük burjuva sosyal yapısı temeli yoktur. Bu da ulusal gelir indekslerindeki büyüme ve yoğun olarak reklâm edilen ülke ekonomik refahındaki yüzeysel debdebeyle rağmen tekelci devlet kapitalizminin yapısının çürüklüğünü belirler.

3. Üçüncü grup ülkeler asker-bürokrat (Bangladeş, Pakistan) ve sivil (Senegal) otoriter rejimlerden oluşuyor. Bu ülkelerde, iktidara gelen burjuva, toprak sahibi ve küçük burjuva çevrelerin çabaları, Batı'dan alınan parlamenter demokrasi çatısı altında istikrarlı bir kapitalist evrimleşmeyi başaramamış, derin bir sosyo-ekonomik kriz ve iç politika krizi doğmuştur. Bir süre devam eden çelişkilerden sonra, bu çevreler toplumlarının burjuva modernizasyonu çabasında insiyatif ve liderliği bundan böyle yeni bir sosyo-politik güce, bürokratik burjuvaziye ve onun siyasi temsilcisi asker ve sivil burjuvaziye devretmişlerdir. Yeni toplumsal tabaka çeşitli ülkelerde değişik yollarla ve değişik tarihi dönemlerde oluşmuştur, fakat her yerde bürokratik sermayenin öncü gücü, iki bileşkenin, çürümüş ve parazitleşmiş asker ve sivil bürokrasiyle dar bir büyük iş çevresi grubunun çabalarını birleştirmeleri, hatta toplumsal bütünleşmeyi tamamlamaları sonucu ortaya çıkmıştır.

Bu rejimler de bir tür Bonapartçı ya da daha doğru bir tanımla yeni-Bonapartçı diktatörlüktür. Özel sermaye yapısına, tüm sosyal üretim sistemi içinde baskın bir rol vererek nesnel olarak yolu açan klasik seleflerinden farklı olarak, bu diktatörlükler değişik bir burjuva sosyal devrimi modeli sunarlar. Burada sistem kurucu özel sermaye yapısı değil, özel ekonomi kapitalizmini formasyonel gelişmenin bağımsız bir aşaması olarak toptan atlayarak bürokratik tekelci devlet kapitalizmini geliştirme eğiliminde olan bürokratik devlet kapitalizmidir. (Her ne kadar özel ekonomi kapitalizmi tecrit edilmiş ögelerde ya da iç yapılarda varlığını sürdürüyorsa da, siyasal iktidarın bürokratik burjuvaziye geçmesinden önce onun yönetimi altındadır ve varlığını bürokratik tekelci devlet kapitalizmi evresinde de sür-

dürecektir). Bürokratik tekelci devlet kapitalizminin bazı ülkelerde ortaya çıktığı (Tayland) bazılarında da ilk fakat önemli öğelerinin oluştuğu (Endonezya) söylenebilir.

Bu ülkeler ile monarşist devletlerin nesnel tarihi durumları arasındaki şüphe götürmez benzerliğe rağmen, kanımızca tüm burjuva sosyal devrimi sürecini yönlendiren ve yerine getiren üstyapıda temel bir değişiklik vardır. Monarşik devletlerde, bürokrasi geleneksel üstyapı tarafından bir modernleştirme aracı olarak kullanılır. Yeni-Bonapartçı rejimlerde ise bu süreci bürokrasi kendisi yerine getirir, sayısız aşiret, feodal ve hiyerarşik bağ ve dayanaklarla eli kolu bağlı değildir. Bu, gelenekçiliğin askeri bürokratik rejimlerde hiçbir rol oynamadığı anlamına gelmez, fakat önemi ve burjuva sosyal yükselişine tepkisi en alt düzeydedir. Bu koşul, bu rejimleri daha esnek yapar ve burjuva modernizasyonunun gereksinimlerine daha kolay uyum sağlamasına olanak verir. Yine de birçok şey öznel faktörün somut karakterine bağlıdır.

Tüm bu «(ordu) kontrollü demokrasiler» siyasi istikrar ve ekonomik kalkınmayı öne sürerek az ya da çok Batı parlamentarizmini reddederler. Aynı zamanda da, günümüzdeki politik durum, politik hayatın gelenekleri ve son olarak da bu ülkeler toplumlarının sosyal yapılarında daha büyük paya sahip olan burjuva ve küçük burjuva sınıflar, askeri rejimleri, partileri tamamen ortadan kaldırmak seçeneğinden alıkoymaktadır. İşte bu nedenle, hükümet yanlısı çoğunluk ile temsili kuruluşlar kurulur ve organlar, ordunun yasama ve yürütme organları üzerindeki baskınlığı sürmek üzere çalışır. Ordu siyasal istikrarın «garantörü» ve üst yapı kurumları faaliyetlerinin «doğru yönlendiricisidir.»

4. Toplumsal modernizasyonun toplumculuğa yöneldiği bir grup ülke de dikkati çekmektedir. Bu ülkelerde devrimci demokrasi iki yoldan iktidara gelmiştir: Ya siyasal insiyatif, ulusal kurtuluş mücadelesi evresinde devralanmıştır (Cezayir, Mozambik, Angola vb.) ve iktidara geliş aynı zamanda yeni sosyal yönelişin de başlangıcını oluşturur, ya da yönetimdeki burjuvazi ve sağcı küçük burjuva çevrelerin reformcu veya otoriter bir platform üzerinde anlaşamadığı sosyal yapıdaki derin bir kriz sonucu iktidara gelmişlerdir. (Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti, Benin, Madagaskar, Burma vb.)

Ulusal ve devlet bütünleşmesi görevleriyle yüzyüze olan devrimci demokrasinin sorunlarına bunları daha da zorlaştıran toplumcu yönelimi izleyen yeni görevler eklenmektedir. Bu demokrasinin, gerçek toplumun gerçek karakterini ve toplumcu yönelimin öngerekliliklerini dikkate alarak gerçekçi bir uzlaşma sağlamayı başaramadığı ülkelerde bu yönelimden geriye dönüş de mümkündür (1960'ların ikinci yarısında ve sonrasında Gana ve Mali, 1970'lerde Mısır, Sudan, Somali vb.)

İçsel ayrılmaya gelince, toplumcu yönelimli ülkeler arasında bu kritere göre en azından iki alt grup sayılabilir. Biri, devrimci demokrasinin baştan beri siyasal faaliyetinde toplumculuğu ideolojik temel aldığı, devrimci öncü partiler kurduğu ve enternasyonalizm ülkelerine uyan ülkeler. Son zamanlarda devrimci sosyal dönüşümler halk demokrasilerinin gelişmiş biçimlerini de üstlenmektedirler. Diğer alt gruptaki devrimci demokratik güçlerde ise, toplumculuğun «ulusal» çeşitlemesine olan eğilim ile sınıf mücadelesinin önemini ve toplumun toplumcu yolda yeniden kurulmasına yönelmede iktidarın sınıf karakterini dikkate almama eğilimi görülmektedir.

**

Gelişmekte olan Doğu ülkelerinin sosyal yapılarının karakterleri arasındaki farkın, dış politikalarındaki ayrılmaya açısından da altını çizmek gereklidir. Bu ayrılmaya, ülkelerin iç sosyo-ekonomik ayrılmalarıyla tüm yönleriyle örtüşmeyebileceği dikkate alınmalıdır. Gelişmekte olan bir ülkenin, bir bölgesel çatışmanın içine girmesi dış politikasındaki yönelimi etkileyen önemli bir faktör olabilir. Emperyalist yanlısı olan bir rejim böyle bir durumda dış politikasını bir süre için anti-emperyalist motiflerle süsleyebilir. Örneğin Ortadoğu'da olduğu gibi.

Geniş bir tarihsel perspektif karşısında, gelişmekte olan ülkelerin yapısal gelişmelerinin karakterine dayalı olarak, dış politikalarındaki ayrılmaların yasaları belirginleşiyor. Yasaların birincisi şu: Gayrisafi milli hasıla içinde sömürgecilikten miras kalan üretim biçiminin payı az olan; iç pazarın, gelişmesi yeterli olup ulusal kapitalist yapının (özel ve devlet biçimleri dahil) biçimlenmesi ve güçlenmesinde esas temeli teşkil ettiği devletler dış politikada bağımsız, bağlantısızlar hareketinde de et-

kin, olumlu bir rol oynuyorlar (Hindistan vb.). Emperyalizm yanlısı tavır ise (istisnaları var tabii), eşitsiz iş bölümüne sıkı sıkıya bağlı hammaddeler üzerine yoğunlaşmış, sömürgeci unsurların gözde olduğu ülkelerde görülüyor. Bunun tipik bir örneği yeni bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin (özellikle Afrika ülkelerinin) AET ile birliğinde görülüyor.

Tabii ki, siyasal iktidar etkin ve yukarıda da değindiğimiz gibi görece olarak bağımsız bir rol oynayabilir. Eğer güçler dengesi radikal küçük burjuva unsurları iktidara getirirse, ekonomilerinin uluslararası kapitalist işbölümüne olan had safhada bağlılığına rağmen bir antiemperyalist yol izleyebilirler. Sukarno'nun cumhurbaşkanlığı zamanında Endonezya'da durum böyleydi. Fakat bu koşullarda devlet iktidarının görece bağımsızlığı, anti-emperyalist faaliyeti yalnızca dış politika ile sınırlamanın yeterli olmadığı gerçeğinde ifadesini bulur. Dış politikada sağlam bir anti-emperyalist tavır içte sosyal ve ekonomik alanlarda radikal dönüşümlerle desteklenmelidir. Yoksa, temeldeki gelenekçi ilişkiler uyumsuz politik üstyapıyı üstlerinden atacaktırlar. Öte yandan, her ne kadar Hindistan bağımsızlık yıllarında şiddetli ve radikal anti-emperyalist gösterilerde bulunmadıysa da, dış politikasında ve ekonomisinde gerçekten bağımsız bir yol çizme konusunda dikkate değer adımlar atmıştır.

1970'lerde, yeni bağımsızlıklarını kazanmış ülkelerdeki siyasal ayrımlaşma süreçleri bu ülkelerdeki eşit olmayan kapitalist gelişme ve Batı yeni-sömürgeci çevrelerinin kendilerine karşı seçmeci yaklaşımı gibi birbirleriyle ilintili faktörlerden etkilenmişlerdir. Sonuç olarak, kapitalist yolda kalkınan ülkeler arasında, yeni mali etki merkezleri ve ihracat için üretim yapan kapalı bölgeler oluşmuştur.

İlk sözü edilen, büyük miktarda petrodolar rezervleri bulunan tutucu OPEC ülkeleridir. Emperyalizm ile bağları, uluslararası kuruluşlar için çok kârlı olan, sanayi, altyapı ve yalnızca prestij projelerinin yapılması için «üçgen anlaşma» biçiminde, uluslararası bir şirketin teknoloji, ekipman, uzman sağlayacağı, bir zengin Arap ülkesinin finanse ettiği, bir üçüncü (gelişmekte olan) ülkede gerçekleştirilecek olan, anlaşmalar aracılığıyla Batı mali piyasalarında devreden petrodolar sistemi ile görülmektedir. Birçok OPEC ülkesi, bir dizi gelişmekte olan ülke için şimdiden en büyük mali kaynak durumuna gelmiştir. 1980 yılında

Arap OPEC ülkelerinin ikili ve uluslararası kuruluşlar aracılığıyla verdikleri mali yardım 8800 milyon dolara ulaşmıştır. (Bu sayı 1970 yılında 365 milyon dolardır). Yeni-sömürgecilik, emperyalist kontrol altındaki ve yeni-sömürgecilerin özellikle ilgilendikleri mali kuruluşlara katkıda bulunanlara da yer açmaya hazırdır (Uluslararası Para Fonu'nda daha yüksek bir temsil düzeyine gelen Suudi Arabistan gibi)³.

İkinci olarak söz edilen, uluslararası şirketlerin ilgisini ucuz kalifiye işgücü ve uygun koşulları nedeniyle çeken görece olarak küçük ülkeler ve bölgelerdir (Singapur, Hong Kong, Taiwan, Güney Kore). Yerel sermaye uluslararası şirketlerle, küçük ortaklar olarak bağ kurmakta ve diğer gelişmekte olan ülkelere ve gelişmiş kapitalist ülkelere ürünlerini ihraç eden işleme sanayileri hızla kurulmaktadır.

Dış politikadaki ayrımlaşma süreçleri bağlantısızlar hareketinde de gözlenmektedir. Bu hareket içinde, solda anti-emperyalist kanattakiler; ılımlı merkeziler; ve sağda, yeni-sömürgeciliğe karşı mücadele de dahil, emperyalizmle temel sorunlarda uzlaşmaya hazır tutucu kanat gözlenebilir. Bu çerçevede, gelişmekte olan ülkelerin çeşitli gruplarının anti-emperyalist yaklaşımlarının çeşitliliği sorunu özel önem kazanmaktadır. Anti-emperyalizmin yüzleri giderek belirginlik kazanmaktadır. Çeşitlilik kendi içeriğinden, yani sosyo-politik güçlerin (devrimci demokrasi, ulusal burjuva, gelenekçiler vb.) özlülerinin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Bu olgu, gelişmekte olan ülkelerin gelecekteki yeni ayrımlaşma olasılıklarını da belirler.

Devrimci demokrasinin iktidarda olduğu ülkeler söz konusu olduğunda, toplumsuluğa yönelişleri yalnızca anti-emperyalizmin sağlanması, hatta güçlenmesiyle kalmayacak, ağırlık ulusal noktalardan sosyal noktalara kayacaktır. Yerel burjuvazinin devlet kademelerini elinde tuttuğu yerlerde, ulusal kapitalizmin konumunun güçlenmesi ve tekeli devlet eğilimlerinin büyümesi anti-emperyalizmin yavaş yavaş zayıflamasını getirecek ve bu ülkeleri dünya kapitalist sistemine özgü bir çelişkiler sistemine sokacaktır. Gelenekçilerin, modern anti-emperyalizmi de çeşitlilik göstermektedir. Burjuva tutucu, radikal küçük burjuva, eşitlikçi ve tutucu ortaçağ güdülerinin birbirine geçmiş halidir. Bu anti-emperyalizm, ya devrimci demokratik güçlerle birlik kuracak, ya gücünü yitirip ulusal burjuva çevrelerle uzlaşacak, ya da yenilerek siyasal arenadan silinecek-

tir. Sonuç, verili ülkedeki politik güçler arasındaki somut karşılıklı ilişkilere bağlıdır.

Bağlantısızlar hareketi dışındaki bütünleşme eğilimleri de, son yıllarda belirginleşti. Bu eğilim, toplumculuğa yönelen ülkelerin hem kendi aralarında, hem de bu ülkelerle toplumcu topluluk üyesi ülkeler arasında değişik alanlarda işbirliğinin daha da genişletilmesi ve sağlamlaştırılması biçiminde oluyor. Gelişmekte olan bazı ülkelerdeki kapitalist gelişmenin hızlanması, yapısal yönden benzer ülkeler arasında bölgesel birleşme eğilimini getiriyor. (En çarpıcı örnek Asya'daki ASEAN grubudur). Burjuva yönlendirmesi, daha önceleri «özel» ya da «üçüncü» kalkınma yollarında ısrar eden Asya ve Afrika ülkelerindeki reformist çevreler üzerinde daha belirginleşmektedir. Uluslararası alanda, bu yeni özellik, 1981'de bölgesel organizasyonlar (Asya ve Afrika) kuran Sosyalist Enternasyonal'in bazı reformcu güçlerle ittifakı güçlendirmesinde ifadesini buluyor.

Bünyesinde gelenekçiliğin temel unsurlarının var olduğu devletler de kendi hesaplarına, uluslararası alanda bütünleşmeye doğru çabalar gösteriyorlar. Bu, özellikle İslâm ülkeleri için geçerli. Tüm Müslümanları tek bir İslâm devleti altında toplamak yolundaki, eski saf gelenekçi düşünce günümüzde geçerli olamaz tabii: 1969'da oluşturulan ve 40 kadar devlet ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nü birleştiren İslâm Konferansı gelenekçi geçmişin soluk bir yansıması. Hem toplumcu yönelimli hem de en tutucu ve gerici ülkeleri barındıran bu örgüt, yapısı itibarıyla uyumsuzdur. Tutucu ülkeler, örgütü kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak çabasındadırlar.

TÜSTAV

Kısacası, sosyo-politik ayrımlaşma süreçlerinin çözümlenmesi açısından baktığımızda, gelişmekte olan ülkelerin durumu çok çeşitlidir. Bağımsızlıktan sonra bazıları devrimci demokratik yolda ilerlediler. Diğerlerinde kapitalist ilişkiler kök saldı. Bazıları emperyalist politikayı izlerken, bazıları gerçekten bağımsız bir politika izliyor. Kısaca, rengârenk bir görünüm. Kapitalizmin eşitsiz gelişme yasası, günümüzde yeni bağımsızlığına kavuşmuş ülkeler için de geçerlidir. Bu yasa, burada sosyal gelişme süreçlerinin hızlanması yönünde dünyada varolan eğilimlerin ışığında birkez daha ifade edilmiştir. Çok açıktır ki,

gelişmekte olan ülkelerdeki ayrımlaşma, dünya olayları arasında giderek daha fazla önem kazanacak ve dünyadaki güçlerin genel bağlaşıklığına artan bir etki yapacaktır.

NOTLAR

- 1) L.I. Rudolph, S.H. Rudolph, **Geleneğin Modernliği, Hindistan'da Siyasal Gelişme**, Chicago-Londra, 1972; P.R.Brass, «Kongre, Lok Dal ve Orta Köylü Kastları, Uttar Pradeş'te 1977 ve 1980 Parlamento Seçimlerinin Analizi», *Pacific Affairs*, Bahar 1981, sayısı.
- 2) N.D.Palmer, **Seçimler ve Siyasal Gelişme: Güney Asya Tecrübesi**, Londra, 1975; S.Eldersveld, B.Ahmed, **Yurttaşlar ve Siyaset: Hindistan'da Kitle Siyasi Tavrı**, Chicago-Londra, 1978.
- 3) «Kalkınma Örgütü, Kalkınma Yardım Komitesi Üyelerinin Çabaları ve Politikaları», *1981 Review*, OECD, Paris, 1981, s. 14, 226-227.



TÜSTAV

ESTETİK VE SANAT KURAMI

ESTETİK DEĞERLENDİRME

Erwin PRACHT
Türkçesi: Aziz ÇALIŞLAR

Estetik Değerin Nesnellığı Sorusu

Estetik değerlendirmenin nesnellığı sorusu, temelinde alındığında, estetik yarguların genelgeçerliğinin nasıl temellendirildiği, estetik değerlendirmenin genel ölçütlerinin, dolayısıyla, estetik değer normlarının nereden türetildiği, bu gibi yargı ve normların geçerliği ya da geçersizliğinin neyle ölçüleceği sorusudur.

Hegel, güzel olana ilişkin nesnel yasayı, mutlak ide'nin diyalektik hareketinde görmüştür. Bu temellendirme, nesnel idealist bir temellendirme değildir. Kant'sa, estetiksel yargının genelgeçerliğini, her türlü deneyim öncesi, öznel algı araçlarında verili görü biçimlerinin; yargı gücünün gözönüne alınması yoluyla, algılamının nesnesiyle birlikte oluşturarak, onunla değerlendirilecek olan yoluyla temellendirmeye çalışmıştır. Bu da, öznel idealist bir temellendirme değildir.

Mekanik maddeciliğin birçok sözcüsü de, estetik yargının genelgeçerliğini, değerlendirilen nesneden yola çıkarak, tekyanlı olarak temellendirmişlerdir. Örneğin, güzel olanı, değerlendirdirilen nesnenin temel bir özelliğiymiş gibi bilincin dışında ve ondan bağımsız olarak varoluyormuş gibi, ancak böylelikle o kendi nesnel temel özelliğini kazanıyor, kavranıyor ve tanınıyormuş gibi almışlardır.

Görüldüğü gibi, bu sorunun yanıtlanabilmesi, diyalektik maddeci bir çözümlemeyi gerektirmektedir; başka bir deyişle, maddi nesnel yaşam etkinliğinin tarihsel maddeci anlayış içinde kavranışının, burdaki özne - nesne diyalektiğinin ve felsefenin temel sorusunun maddeci açıdan yanıtlanışının, sorumuz bağlamında özgülleştirilmesi gerekir. Burda çözülecek olan şeyler şunlardır: öznel özsel güçlerin nesnelleştirilmesi olarak, öznel olanın nesnedeki payı ile nesnellik, öznenin yaşamsal etkinliğinin öznel yönlerindeki nesnel anları. Tümünden önce de, sözkonusu olan şey şudur: toplumsal gelişimin tarihsel bir ürünü olarak özgül özne - nesne diyalektiği, estetiksel ilişkide özne ile nesnenin özel ilişkisi, ne ölçüde nesnel ya da öznel bir özellik taşımaktadır, bireyler için, nesne ile öznenin ilişkiliğinin, nesnel olarak önceden verili, tarihsel olarak somut bir olgusallığı var mıdır, yoksa hiçbir nesnel ölçüt taşımayan, hiçbir tarihsel gelişim yasası izlemeyen, herhangi bireysel, bireyden bireye değişen bir şey midir bu?

Değerlendirilen nesne açısından sorumuzu şöyle konumlandırabiliriz: bir nesnenin estetik değerinden ne anlamda söz edilebilir? Doğa yasasının bir görünüş biçimi, bir anlatımı olarak mı, kendini görünür kılan yasa olarak (Goethe) mi kavranmalıdır? Yoksa, bu, insanın kendi edimiyle doğa yasasını ortaya çıkarıp koyması, doğa süreçlerinin insan eyleminin sonuçları içinde «özleştirilmesi» midir? Ya da, estetik değer, doğasal yasa ilişkileri ile toplumsal yasa ilişkilerinin birbiriyle kaynaşması içinde, nesnel bir özellik taşıdığını mı kabul etmek gerekir? Son olarak da, özne - nesne diyalektiği sözkonusu olduğunda, değerlendirmenin dışında, kendi başına varolan estetik değerden söz edilebilir mi? Estetik değer ancak belli bir özne - nesne ilişkisi içinde ortaya çıkmaz mı, ancak değerlendirme edimiyle gerçekleşmez mi, ancak bunun nesnelleşmesiyle kavranmaz mı, estetik ideal nesnel estetik değer olarak kendini ortaya koymaz mı, buna karşılık nesnenin temel özelliklerinin ancak potansiyel olarak bir estetik değeri yok mudur, hele nesnel olarak belirlenimli özne bu olanağı değerlendirme yoluyla ne zaman gerçekleştirir? Bu son konum, ortaya koyduğumuz sorumuzun olduğu kadar, yanıtının da çekirdeğini oluşturmaktadır.

Estetik Değerlendirmenin Nesnellığı ve Nesneselliği

Estetik olarak özümlemede nesnellığın ne olduğunu sordüğümüzde, herşeyden önce, estetik değerlendirmenin nesnesinin ne olduğunu açığa koymamız gerekir. Maddi bir oluşku, estetik nesneyle özdeş midir? Estetik nesne demek, orda var olan bir oluşkunun, üstünde doğru ya da yanlış bir yargıda bulunulacak, nesnel estetik bir temel özelliği mi var demektir? Ayrıca, maddeci bir konuma dayanılarak (hattâ, özne - nesne diyalektiği de gözönüne alınarak), estetik değer, örneğin, güzelliğin estetik değer olarak, «insanın algılanmasından bağımsız»¹, nesnel olarak varolması anlamında, nesnel olarak varolur, denebilir mi?

Değer ve Değerlendirme

Moissey Kagan ve Leonid Stoloviç, ayrılaşmaya yönelik «toplum anlayışı»na² bağlı kişilerdir. Estetik değerlendirmenin doğa yasası yönleri ile toplum yasası yönleri arasındaki diyalektik ilişkiyi, özne - nesne diyalektikine başvurarak kuramsal olarak kavramaya çalışırlar.

Kagan, derslerinin³ birinci basımında, değerlerin temel özellikleri ile değeri özdeşleştirerek, estetik değeri değerlendirmeden türetmektedir: «Nesnenin bizim estetik olarak algıladığımız temel özellikleri (biçim, orantı, renk ilişkileri, ölçüler, biyolojik durum ve benzerleri), kendiliğinden de anlaşılacağı gibi, nesnel olarak varolurlar, insanlardan, insanın pratik etkinliğinden ve bilincinden bağımsızdır; bununla birlikte, kendi başlarına, salt kendi doğasal, salt kendi maddi varoluşları içinde alındıklarında, estetik değillerdir henüz: güzel, yüce, trajik değillerdir. Ancak, bu doğasal maddi temel özellikler, insanlar üstünde etkisini gösterdiği zaman, insanlarca duyumsandıkları, değerlendirildikleri zaman, estetiksel olurlar.

Burda, örneğin, yanma sürecinde rastladığımız benzer bir şey yer almaktadır. Yanma, bir maddenin oksijenle birlikte birleşmesinin bir sonucudur. Bu ikisi, birbirine geçemediği, doğrudan doğruya bir ilişkiye girmediği sürece, ortada etkiye de olmaz, yani yanma olmaz. Estetik olan da böylesine, doğa ile insanın, maddi olan ile zihinsel olanın, özne ile nesnenin karşılıklı etkileşiminden doğan bir etkime olup, ne maddi

dünyanın salt nesnel temel özelliklerine, ne de insanın salt öznel duyularına indirgenebilir.»⁴ Kagan, derslerinin üçüncü basımında ise, bunun bir devamı olarak, estetik değerden farklı, salt nesnel olup, temel özellikleri ancak olanağa göre estetik olabilen nesnenin içerik - yükü biçimini ortaya koyan, «estetik değer taşıyıcısı» kavramını getirmektedir: «Bu olanağın gerçekliğe dönüşmesi, bu temel özelliklerin estetik bir değer için gerçek taşıyıcısı olup olmaması, bunların kendilerine bağlı olmayıp, bunlarla donanmış nesneyle ilintisi içinde, nesne - özne ilişkisi sistemine bağlıdır»⁵. Buna göre de, değer, özneye ilintisi içindeki nesne'dir, değerlendirme de, öznenin nesneyle olan ilintisi'dir; yani değerlendirme, değerın saptanmasının tarzı ve yoludur. Bunun da özel koşulları vardır: doğrudan duyusal ilişiklik ve yararsızlık durumu.

Kagan'ın derslerinin birinci basımdaki formüllendirmelerine karşı Stoloviç şunu saptamaktadır: Değerin değerlendirmeye böylesine indirgenişi haklı görülmez, bu ister istemez değerın nesnellğini yadsımaya yol açar. Ama, Kagan'ın üçüncü basımda değer ile değerlendirme arasında öne çıkardığı ayrımı da eleştirmektedir Stoloviç: «Değer ve değerlendirme, nesne ile özneye ayrılmaz, bu ikisi arasındaki ilişkinin değişik tipleridirler»⁶.

Stoloviç, bu tipleri şöyle ayırmaktadır: «Değer, pratik ilişkiyi dile getirir, onun için nesnel'dir, çünkü toplumsal - tarihsel praksis içinde oluşur»⁷. Yani, burda söylenmek istenen şey şudur, estetik değer, nesnelere doğasal temel özellikleri ile toplumsal insan arasındaki karşılıklı ilintiyi dile getirir: «Estetik değer, insandan bağımsız olarak varolan gerçeklikteki görüşlerin doğasal temel özelliklerini kuşattığı için nesnel olduğu kadar; bu görüşler ile insan ve toplum arasındaki karşılıklı ilinti nesnel, insanın bilinci ve isteminden bağımsız olarak varolan, toplumsal - tarihsel praksis içinde oluşan bir karşılıklı ilinti olduğu için de nesneldir.»⁸ Başka bir yerde de buna bağlı olarak şunlar söylenmektedir: «estetik ilişkinin nesnesi olarak estetik değer, insan toplumu için, toplumsal insan için taşıdıkları nesnel önem içinde, nesne ve görüşlerin nesnel - maddi yanını oluşturur. Onun için, estetik değer, hem doğasal, hem de toplumsal - insansal öğeleri kuşatır.»⁹

Buna karşılık, değerlendirme, özne ile nesne arasındaki bir başka ilişki tipidir. Değeri oluşturan nesnel değer ilintisi, bilinç

yoluyla değerlendirmede yansıtılır; değerlendirme, «öznel olarak, nesne ile özne arasındaki kuramsal ilişki tarzının bir anlatımı»¹⁰ olduğu sürece. Buna karşılık, nesnellik olarak değer, değerle öznel ilintinin bir anlatımı olarak işgörür, değere karşılık verdiğinde doğrudur, karşılık vermediğinde yanlış.

Estetik değerlendirme ölçütü açısından, Stoloviç, estetik değerın nesnellüğünden türettiği estetik ideal kavramından da söz etmektedir: «İdealin toplumsal eğilimini kendi değersel anlamı içinde anlayabilmek için, onun nesnel-değersel temellerini belirlemek gerekir. Ayraçlar kaldırıldığında, yani idealin taşıdığı değerın nesnel temelleri gösterildiğinde, böyle bir şey, kaçınılmaz olarak, idealin kökeni olduğu kadar, onun doğruluğunun ve yanlışlığının da ölçütü olan estetik değerın nesnellüğünün tanınmasına gider.»¹¹

Böylece, estetik değer, nesne ile öznenin karşılıklı ilişkisi olarak varılmaktadır. Gerek nesnel, gerek öznel yan, toplumsal praksişte görece bir bağımsızlık kazanabilmektedir. Stoloviç, burdan şunu çıkarmaktadır:

«Öznel yanın gelişimi, insanların yalnızca anlık estetik algılama ile estetik yaşantılarında yer almayan estetik etkinliklerini estetik eğilim, ideal ve gereksinimlerini de oluşturur. Öte yandan, estetik ilişkinin nesnesi, hiçkimse algılamasa da varolur, tıpkı bir ses bandına alma gibi... estetik bilinç için gerekli «bildirim»i içeren bir nesne, belirli bir estetik ilinti içine girmiş olur. Bizler, (toplumun tarihsel gelişimi içinde), insanın gerçeklikle estetik ilintisinde kendi yerini alabilen bir nesneyi, estetik nesne olarak, görünüşlerin nesnel estetik değeri ya da değer özellikleri olarak gösterebiliriz.

Nesnel-estetik olana ilişkin bu gibi bir anlayış içinde, estetik değer ya da estetik temel özellikler, estetik yaşantının nesnel önkoşulunu oluşturmakla birlikte, bu sonuncusuyla özdeş değildirler. Estetik yaşantı, ancak estetik algılama sürecinde, estetik ilintinin nesnesi ile insanlara verili estetik etkinlik arasında bir ilişkinliğin yer almasıyla olanaklıdır.»¹²

Stoloviç, değer ile değerlendirme arasındaki ayrımı, nesne ile özne arasındaki belli bir ilişiklik tarzı üstüne, belli bir özne-nesne ilişkisi anlayışı üstüne oturtmaktadır. Bu arada da, bu ilişkinin bir pratik, bir de kuramsal tipini karşı karşıya koymakta, pratik olanı nesnel, «kuramsal» olanıysa öznel olarak göstermektedir. Ancak, bu tür bir özne-nesne diyalek-

tiği anlayışı, maddeci diyalektikle çok az ilgisi olan bir yere dayanmaktadır.

Neyin nesnel, neyin öznel olduğunun tanımsal olarak saptanışı, Stoloviç'te bir kendincelik taşımaktadır. Nitekim, pratik ilişkinin, özne ile nesne arasında, nesnel özellik taşıyan bir karşılıklı ilişki olduğu öne sürülmektedir ($N \rightleftharpoons \ddot{O}$). Buna karşılık, kuramsal ilişki, öznel bir ilişki, bilmeye bağlı bir ilişki olmaktadır. Burda, özne, nesnenin kendi üstündeki etkisini yansıtmaktadır ($N \rightarrow \ddot{O}$). Bir başka kuramsal ilişki tarzı olarak değerlendirme ilişkisinde de, bir nesnenin algılanışında öznenin kendi gereksinimlerinden yola çıkılmaktadır ($N \leftarrow \ddot{O}$). Burda, bir yanda özne - nesne bağıntısının, öznel olan ile nesnel olanın bağıntısının; öte yanda da, madde - bilinç bağıntısının, maddi olan ile düşünsel - olanın bağıntısının, kavramsal olarak açık seçik ayrımlanması gerektiğinin ve bu bağıntıların gerçek olan ile ideal olan arasındaki bağıntıyla eşit görülmemesinin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar, kendi alanlarında birbirinden çok ayrı bağıntılar içinde ele alınmakla birlikte, gerek Stoloviç'te, gerek Kagan'da, gerek başkaca yazarlarda eşit düzleme konarak kullanıldıkları için, burda bir kesinleştirme yapmaya gerek duyuyoruz.

Estetik ilintiyi, tarihsel olarak ortaya çıkmış, kendi içinde değişime uğrayan bir çelişki bağlamı olarak kararlı biçimde tarihsel maddeci yoldan kavrayabilmek için, klasiklerin kendi çalışmalarında temellendirmiş ve bir metodoloji mirası olarak geriye bırakmış oldukları toplumbilimsel çözümlerinin yeni niteliğini açığa koymak gerekmektedir.

Genellikle sanat praksişi olarak yansıtılmış olan (ve bireylerin asal bir yer aldıkları) estetikte, bu estetiğin kendi sözcülerine de bakıldığında, bunun temelinde (burjuva - ütöpik insan imgesi modeli ile klasik sanat döneminde bunun görünüş biçimleri uyarınca), insanın özüne ilişkin programatik soyut-hümanist tasarımsal kuramların yattığını görürüz. Yani, bireylerin kendi maddi-nesnel ve öbür yaşamsal etkinliklerini sürdürdükleri ve bu yolla (estetik-sanatsal değerlendirme açısından da), kendi çelişkin toplumsal ve doğasal bağıntılarını üreterek yeniden ürettikleri tarihsel - somut toplumsal ilintiler toplamı bilinmedikçe, soyut kategoriler içinde bunlar ya yanlış yere oturtulur ya da aldatıcı bir maddecilik içinde üstü

örtülür. Bu eğilim, (soyut tikel kişiyle, odak noktası olarak insan ölçeğiyle; «güzel», «uyumlu», «yetkin» olana ilişkin belli belirsiz değer ölçütleriyle birarada alınan) «duyumsama», «bilinç», «ideal olan» gibi kavramlar ile «gerçeklik», «gerçek olan», «doğa», «toplum», «yaşam», «dış dünya» gibi genel kavramlarla soyut işlemler görülmesinde ortaya çıkar. Tarihsel olmayan, doğasal (biyolojik - organizmasal) ya da ideal (önsüz sonsuz değerler, genel - insani olan, ideal tip gibi) verilerle uğraşılması, bunlara karşılık veren nesnelere, görünüşlerin, süreçlerin, gerek tarihselliğini, gerek çelişkenliğini, kendi öznel ve nesnel toplumsal anları açısından örter. Bunun sonu, gerçek kaynakları çözümlenmeksizin, kavramların diyalektik hareketi sürecine ilişkin idealist bir kurulma içinde, neden - etki bağıntısının açıklanışında, metafizik - mekanik bir düşünce tarzına varılmasıdır.

Bu gibi eğilimlere, estetikte, estetik değerlerin nesnelligi (nesnel olarak güzel olan, gerçekliğin estetik temel özellikleri) sorusu açısından olduğu kadar, değerlendirici öznelin (güzel olan duyusu, yeti, beğenin) belirli anları sorusu açısından da, ayrıca genel olarak, estetik - sanatsal ilintilerde yansı, bilme ve değerlendirme bağıntılarına ya da ölçütlerine (değer ve değerlendirme, gerçeklik ve sanat'a) ilişkin sorular açısından da rastlanmaktadır. Burada özellikle şunlar karşımıza çıkmaktadır: yansılama sürecinin diyalektik maddeci bir yoldan çözümlenmesi bilinci içinde, varlığın yansıtılmasının eski, mekanik - maddeci bir modelinin konması, ya da toplumsal ilişkiler ile bunların etkin özne nesneleştirilmiş görünüş biçimlerinin yansılması, bilinişi ve değerlendirilişinde (yalnızca yansıtmanın doğabilimsel yanına bağlı olarak) diyalektik belirgenimciliğin tarihsel maddeci yoldan çözümlenmesi.

Burjuva estetik ile bilimsel maddeci estetik arasındaki karşıtlıkların (ayrıca, bu ikincisinin kendi içindeki kesinsizliğin, dolayısıyla saptırıcı saldırıların hedefinin) felsefi - dünya görüşsel odak noktasını, herşeyden önce, madde - bilinç bağıntısının özne - nesne bağıntısıyla olan birlikteliği sorusu ile bunların toplumun gerçek yaşam süreçleri içinde ele alınan yanları açısından nitel ayrımları sorusu oluşturur.

Bilimsel maddeci felsefede, insan düşüncesi tarihinde ilk kez maddecilik ile diyalektik birleşmiş, maddecilik kararlı biçimde sonuna kadar götürülmüştür. Bunun dayanak noktası

ise, insanın maddî-nesnel emek yoluyla kendini yetiştirmesine ilişkin tarihsel bilgi olmuştur. Maddecilik ile diyalektiğin bu birliğinin kendi bir koşulu olduğu kadar kendi bir sonucu da, bilinçli yoldan değişime uğratmanın nesnesi olarak gerçeklikle kurulan yeni devrimci ilintidir. Böylece, doğa ve toplum diyalektiği, toplumsal yaşam süreçlerinin özgüllüğü, doğanın etkin bir biçimde dönüşüme uğratılması ve özümlemeyle maddeci yoldan belirlenebilmekte, burdan kaynaklanan insanın ve insani olanakların kendini üretmesi ve değişime uğraması kadar, bu praksiyi yansılama süreci diyalektiği de, insan bilincinde zihinsel üretimin ve kendine özgü yasallıkların zorunlu, praksiyi aktarıcı ve yönlendirici uğrağı olarak kavranabilmektedir.

Maddecilik ile diyalektiğin birleşimi, maddenin toplumsal hareket biçiminin kendi özel niteliğinin de ilk kez ayrımlanabilmesini; toplumsal oluşumlarda tarihin gidişi içinde, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki tarihsel çelişkinin ilintiyile kavranan «toplum»un «doğa»dan ayrılığını getirmiştir. Ancak, böylelikle, doğasal yasallıklar ile nitelikçe daha yüksek toplumsal gelişim yasallıklarının karşılıklı ilişkisi ile özgül çelişkili birliği, yeni bir nitelikte çözümlenebilmektedir. Bu da yine kendi bir koşulu ve sonucu olarak, insanın özüne, birey ile toplum arasındaki diyalektiğe, bireylerin tüm yaşamsal etkinliklerindeki maddî-nesnel edimselliğin taşıdığı değere, buna bağlı olarak da toplumsal ilintilerin değişik toplumsal bilinç biçimleri, içinde yansıtılması, bilinmesi ve değerlendirilmesine ilişkin bilimsel anlayışı da kendisiyle birlikte getirmektedir.

Tarihsel maddeci bir konumdan yola çıkarak, madde-bilinç bağıntısını özne-nesne bağıntısından açık seçik ayrılabilme olanağı vardır, çünkü bu her iki bağıntı da insan ile doğa, insan ile dışdünya arasındaki genel ilintilerin nitelikçe başka yanlarını yansılamaktadır.

Bilimsel maddeci yazında da sıkça rastlandığı gibi, madde ve bilinçin, bilmenin nesnesi ile bilmenin öznesi anlamında, nesne ile öznenin yorumlanması açısından birbiriyle özdeşleştirilmesi, böyle bir eşitleştirmenin, bilimsel maddecilik öncesinde, başlıca hıkla da (tarihsel süreçlere ilişkin toplumsal praksisin maddeci yoldan daha kavranamamış olduğu) Feuerbach'ta bu tür bir maddeciliğin kendi metafizik özelliğinden mantıkça or-

taya çıkışına bağlı olarak yer almaktadır. Feuerbach, insanların pratik yaşamsal etkinliğini, maddi - nesnel bir şey olarak kavramadığı, onun yerine, gerçek insani şey olarak kuramsal etkinliği aldığı için, gerçekliği de (doğayı da), maddi - nesnel, değiştirici etkinliğin nesnesi olarak değil, görünüm nesnesi olarak düşünebiliyordu ancak. Dolayısıyla, Feuerbach için, nesnel, maddi, insanların bilincinden bağımsız nesnel, ama ancak görünüm nesnesiydiler. Buysa insanların dışdünyayla yalnızca görüsel bir ilintisini oluşturuyordu. Onun için, Feuerbach'ta, maddi gerçeklik ile nesne, görü ile de özne aynı anlamda gelmektedir.

Buna karşılık, nesne, gerçeklik, duyusalılık, (yalnızca nesne ya da görünümün bir biçimi olarak değil) insani - duyusal etkinlik, praksis olarak, öznel olarak kavrandığında, yeni erişilmiş aşaması içinde maddeci yoldan kavranan toplumsal praksis ile onun odağı, maddi - nesnel emek, yani nesne ile özne içinde kavrananın içeriği de değişime uğramaktadır.

O yüzden, (Stoloviç'in yaptığı gibi), özne ile nesne arasındaki pratik karşılıklı ilişkinin nesnel bir özelliği oluşu ile kuramsal ilişkinin öznel bir özelliği oluşu karşı karşıya konamaz. Hele, kuramsal ilişkide, özne, nesnenin «etki»sini yansıtır olarak hiç konamaz. Böyle bir şey, yansılama ile ilgili eski yansı modeli olup, burda nesne yalnızca görünümün bir biçimi olarak kavranır, özne edilgen olarak yansıtan bilinçle özdeşmiş gibi görünür. Bu yoldan, praksis ile kuram, gerçekliğin kuramsal özümlemesi ile değerlendirel özümlemesi arasındaki ayırım da tam verilemez. İnsanın kendi koyduğu ereklerine karşılık verecek biçimde, doğanın emekle değişime uğratılması yoluyla böyle bir şey yalnızca duyu organları ile bilincin değil, ama aynı zamanda pratik, maddi - nesnel etkinliğin de nesnesi haline gelir. Özne burda yalnızca görü, bilinç, bilme değil, ama aynı zamanda maddi - duyusal, değiştirici, gerçek etkinlikleri içinde gerçek insanlardır da. Tarihin öznesi tarihsel - somut olarak ilk kez böylelikle kavranabilmiştir. İnsanın özü, dilsiz, soyu birbirine bağlayan bir doğa bağı, zaman dışı bir soyutluk değildir artık; tarihsel olarak gelişen toplumsal ilişkiler bütününden yola çıkılarak, toplumsal öznenin üretim tarzında temellenmiş, kendisini çevreleyen doğa ile kendi doğası üstündeki egemenliğinden, nesnel yaşam etkinliği ile insanlar arasında üretilen insan ilintilerinin sonuçlarında kendini mad-

di olarak nesnelleştiren, bu arada doğa ve topluma hem pratik, hem zihinsel olarak egemen olabilecek özneyi ortaya çıkarabilen bir egemenlikten yola çıkılarak anlaşılabilir ancak.

Özne ve nesne kategorilerine ilişkin sığ bir bilgikuramsal anlayış karşısında bunlar, herşeyden önce, maddeci yoldan kavranan toplumsal praksise ilişkin kategoriler olarak, tarihsel sürecin, yani tarihsel maddeciliğin kategorileri olarak görülmelidir. Bu açıdan da, bunların özgül bir kavramsal içerikleri olup, madde - bilinç bağıntısı olarak insan ile doğa, insan ile dışdünya arasındaki genel ilintilerin nitelikçe başka yanını kapsarlar. Madde ile nesneye bağlı olarak bilinç ve özne, tarihsel maddecilik açısından, özdeş kategoriler değildirler. Bunlar arasındaki ortaklık, kapsayıcı temel maddeci anlayış içinde kendi yerlerini ayrı düzlemlerde almalarına dayanır.

1. Felsefenin temel sorusunda, genel anlamda, madde ile bilinç arasındaki bağıntı belirlenir: maddeci anlamda, madde, doğa, varlık, fiziksel olan, son kertede birincildir; bilinç, zihin, düşünsel olan, duyumsama, psişik olansa ikincildir. Sorunun bilgikuramsal konumu içinde en genel anlamda, madde kavramının ancak bilinçle ilintisi içinde anlamı vardır. Ancak bu ilişkiden yola çıkılarak en genel belirtileriyle tanımlanabilir madde. Madde, insanlardan bağımsız olarak varolur, insanlardan ve bilinçten öncedir. Önsüz sonsuzdur, mutlak, bitimsizdir. Bilinç, maddenin ancak belirli bir gelişim aşamasında ortaya çıkar; maddi, biyolojik koşullara bağlıdır. O yüzden, geçicidir, koşulludur, bitimidir. İnsanlar biyolojik, fiziksel varlıklar olup, düşünsel etkinlikleri fizyolojik koşullara bağlıdır. Bu da bilinçte çevrilmiş, dönüştürülmüş maddeliktir. Onun için, madde ile bilincin ayrımı ve karşı karşıya konusu, bilgi kuramının yönlendirilmesinde, bilinç süreçlerinin bilimsel olarak kavranışında asal bir özellik taşır. Ancak, çok dar sınırlar içinde, neyin birincil, neyin ikincil olarak alınacağına ilişkin bilgikuramsal temel sorunun sınırları içinde mutlak bir anlamı vardır; bu sınırların dışında, bu karşı karşıya koyuşun göreceği tartışılmazdır.

2. Bunun gibi, özne - nesne diyalektiğinin sınırları da, insanların maddeci yoldan kavranmış, tarihsel praksişi içinde, maddi ilintiler içinde, bilinçte yansınır, doğa bilgisi ve dogaya egemenlik yürürlüğe girer. Kendinden etkin bir süreç değildir bu, kendi erekli etkinliği içinde bilme ve değerlendirme-

nin belirli bir nesnesiyle ilişki kuran, kendi ereklerine karşılık verecek yolda bunları, bu arada kendisini de değişime uğratan, ayrıca, başkaca öznelerin etkinliğinin bir nesnesi haline de gelen, gerçek, fiziksel özne yoluyla dolayımlaşan bir süreçtir. Nesne, gerçeklik, bu açıdan, yalnızca nesnenin ya da görünün bir biçimi olarak değil, ama artık insani - duyuşal etkinlik, praksis olarak, öznel olarak da kavranır. Böylece, gerçeklik, (maddi varoluşu içinde bozulmaksızın) doğa, öznenin pratik etkinliğinin somut nesnesi haline geldiğinde, özneye karşılık veren nesne olur. Bu anlamda, öznenin nesnelleştirilmesinin bir uğrağı olarak, nesne, aynı zamanda öznedir de. Nesne ve özne birbirlerini karşılıklı olarak koşullandırır, tarihsel olarak kendini geliştiren karşıtların birliği olarak içiçe geçerler. Nitekim, klasikler, (insan emeği ile insan bilincinden bağımsız olarak varolan) «sırf doğa maddesi», «sırf madde» ile insan emeğiyle, dolayısıyla öznel olarak, bilinçten dolayımlaşmış erek doğrultusunda nesnelleştirilmiş olan arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ikincisi nesnedir, nesnelleştirilmiş emek, nesnelleştirilmiş toplumsal ilinti olup, bilinçle değil, ama özneyle bağımlıdır. Görünüşlerin, süreçlerin kendi maddi özelliği, insan etkinliğinin nesnesi haline geldiklerinde yitip gitmez; madde olma temel özellikleri, bilinçle olan ilintilerince belirlenir; nesne olma temel özellikleriyse, özneyle ilintilerince kendi özelliğini kazanır. Burda sözkonusu olan şey, görünüş ve süreçlerin bilinçle ya da özneyle içinde buldukları değişik ilişkilere dir.

3. Tarihsel praksiste, öncelikle de üretim etkinliğinde, maddi dışdünya, yalnızca bilincin değil, ama pratik - değiştirici maddi - nesnesel etkinliğin de nesnesidir. Düşünce, bilgi ve değer tasarımlarının tarihsel süreç içindeki etkin rolüyse, madde ile bilincin sıradan karşı karşıya konmasının sınırları içinde değil, ama ancak öznel erekların ve düşüncelerin nesnellediği, maddi güç haline geldiği, insanın maddi - nesnesel olarak hareket edişinin çözümlenmesiyle kavranabilir. Burda, özne ve nesne kategorilerine, somut toplumsal praksis bağıntısı içinde etkisini gösteren birey ile toplum diyalektiğini bilgi ve değer kuramsal olarak upuygun yansılayabilme açısından gereksinim vardır. Özne kavramı, bilme ve değerlendirmenin, (gelişme anlamında, «etkin yan»a ilişkin idealist anlayıştan ayrı bir biçimde, toplumsal özneye bağılı olarak bireysel özne yolu-

la doğasal ve toplumsal yaşam koşulları üstünde gerçek egemenliğin kazanılması anlamında) etkin, itici gücünü gösterir.

Bu bağlamda, bilme ve değerlendirmenin nesnesi; dönüştürücü, pratik - eleştirel etkinliğin nesnesi, (bilinçten bağımsız ve bilimin dışında varolmayan) ideolojik ilişkiler, psikik gerçekliklerdir de. Bir açıdan özne olan, bir başka açıdan nesne olabilir. Madde ile bilinç arasındaysa böylesine bir diyalektik yoktur. Nitekim, üretici güçler içinde etkin olan, bilimde biriken ortaklaşa deneyim öznedir; tarihsel olarak edinilmiş yeteneklerin, toplumsal özne yoluyla doğasal ve toplumsal koşullara egemen olabileme gücünün uğrağıdır. Buysa öte yandan, bireysel öznel edim gücünün oluşmasının nesnel koşuludur, çünkü bireyler egemenliğin, yeteneklerin kendilerinden önceki derecesine göre ilişkide bulunurlar. Hiç kuşkusuz, fiziksel olan da, bilimin kendisi de nesne, insan etkinliğinin nesnesi olabilir. Bir yerde madde olan, öte yerde bilinç olabilir diyemeyiz, oysa bunu özne ile nesneye ilişkin olarak bütün somutluğuyla alabiliriz. Maddi olan, nesne de olabilir; ama nesne olabilen herşey maddi değildir. Bunun gibi, duyumsamalarda, algılamalarda, bireysel öznenin, toplumsal öznenin çıkar ve gereksinimlerin gelişiminde de bütün bütüne maddi nedenlere, koşullara götürülemeyecek, böylelikle gerçek gelişim sürecinin açıklanması gerektiğinde, bireysel çeşitlilik içinde, nesnel psikik, ideolojik belirtenler olarak etkisini gösteren ve çözümlenmeyi gerektiren asal, zorunlu bağıntılar vardır. En son kerte de belirleyici ve birincil olarak maddi koşullara girilmesiyle bir şeyin upuygun olarak kavranabilecek oluşu, maddilik ile nesnellığın özdeşmiş gibi görülmesi gerektiği anlamına gelmez.

4. Dolayısıyla, insan praksisinde özne - nesne diyalektiğinin gerçek çözümlenişi açısından, bunun «tümel dünyagörüşsel içerik» halinde mutlaklaştırılmaması, özne ile nesnenin sıradan karşı karşıya konmaması gerekmektedir. Özne ile nesnenin etkinliğinin gerçek karşılıklı ilişkisinde, praksisin nesnel aracının rolü özenle gözönüne alınması gerekir. (Üretim dışında da) insanları kendileri ile nesne arasına sokan etkinlik araçları, «nesne» kavramına girerler. Ne tekyanlı öznel olarak, ne de tekyanlı nesnel olarak yorumlanabilir bunlar.

«Ara nesnel» olarak, nesne kavramından çok daha geniş olan nesne kavramına girerler. Bilimsel maddeci özne -

nesne diyalektiğinde, nesne kavramı, nesnelleştirme sürecinin uğrağı olarak, öznel ereğin nesneleştirilmesi, böylelikle de nesnelleştirilmiş toplumsal ilinti olarak kavranır.

5. Böylece, madde-bilinç bağıntısının taşıdığı temel anlam, bize gerçek özne-nesne diyalektiğinin maddeci anlayışını vermektedir. Bununla birlikte, bu anlayışın kullanım alanı bir başka düzlemde yatmaktadır. (Bilinçten bağımsız olarak ve oradan yansıtılan varlıksal nitelik olarak maddeci yolda belirlenen) madde-bilinç bağıntısı, toplumsal praksisin tarihsel değişimleri üstünde görecelikle genel olarak yer alır. Genel kapsamı, değişmeden kalır. Ama, toplumsal praksisteki tarihsel değişimler, özne-nesne diyalektiğinde, bilme ve değerlendirmenin edinilişinde, sınanışında ve yürürlüğe girişinde, doğasal ve toplumsal yaşam koşullarının somut değişime uğrayışında, bu arada değiştirenin kendisinde de, yeni nitel değişimlerdir.

Özne-nesne diyalektiğinin tarihsel-maddeci yansıtma kuramında bunca özsel önemi vardır. Bunun işlenişi, madde ile bilincin karşı karşıya konuşunun çok dar sınırları içinde yer alamaz. Bilimsel maddeci anlayışta, yansıtma süreci, insani-toplumsal varlığın üretken olarak bilincine varılmasının zihinsel olarak özümleşi olarak, onun biçimlendirilişi uğrağı olarak onun kendisinde barınır. Bilimsel maddecilik öncesi yansılama kavramı ancak böylelikle kendi metafizik sınırlamalardan, yetersiz bir yansı modeline bağlanıştan kurtarılabilmiştir. Böyle bir şey, yansının ilişkin olduğu, değişime uğramış bir gerçeklik anlayışı demek olduğu kadar; yansılamanın toplumsal öznesine, yansılamanın praxisi aktarıcı işlevine, dolayısıyla, yansılama ile yansılan arasındaki ilişkiye de ilişkin değişime uğramış bir anlayış demektir.

Yansı kavramının metafizik ve mekanik sınırlamalardan kurtarılması, yani doğrudan yansı modelinden ve onun durağan mekanığından kopulması yoluyla, zihinsel üretimin ürünü olarak alınan yansı da, kendisinin üretimi süreciyle ilintisi içinde, çözülme ve birleşim, soyutlama ve genelleme boyutlarını; içeriksel açıdan da, gerçeklik ile olanak diyalektiğinin, tikel olan ile genel olan diyalektiğinin, parça bütün diyalektiğinin boyutlarını kazanır.

Böylece, yansı kavramı, kendi metafizik ve fetiş özelliğini yitirir: kendi doğal temel özelliği yansılanış olan yansılama o

denli az şeysel bir ürün olur, tıpkı bir metanın kendi temel özelliği ne denli az onun kendi değeriye. Yansı, düşünsel, toplumsal anlamda üretilen, maddi olarak saptanan ve oluşturulan gösterge biçimi olup, ancak iletişimsel bağlamda, toplumsal süreçte kendini ortaya koyar. Anlamlı olarak yansı, bireylerin anlamlı biçim yoluyla, gösterge-yapısı yoluyla yansılan nesneyle ilişki kurdukları, onun üstünde anlaşmaya vararak kendi aralarında bir ilişkiye geçtikleri karşılıklı iletişimsel eylemin de kendisini gerçekleştirir.

Dolayısıyla, yansı, mekanik bir ayna-imege-modelle bağlı değildir. Gerçekliğin insan bilincinde yansımaları sürecinin bir uğrağı olarak her zaman için iletişimsel bir dil sistemine, daha doğrusu gösterge sistemine bağlıdır.

Buraya kadar söylediklerimize dayanarak özne-nesne bağıntısının Stoloviç'çe yapılmış çizimine bir kez daha dönecek olursak, o zaman şunu ortaya koymamız gerekir: değer ile değerlendirme ayrımının özne ile nesne arasındaki pratik ve kuramsal ayrımla eşit görülmesi, tutarsız olduğu kadar, kendi içinde de çelişkilidir. Pratik ilişkiye nesnel bir özellik tanımak yalnızca bir basitleştirme değildir. Öne sürüldüğü üzere, özne ile nesne arasındaki iki kuramsal ilişkiden, bilgisel ve değerlendirsel ilişkilerden, pratik ilişkiyi göstermek için kullanılacak aynı modelin ortaya çıkması da burda açık değildir. Son olarak da, daha önce de söylediğimiz gibi, öznenin nesne üstündeki etkinin yansılanması olarak bilgisel ilişki, burda tek yanlı olarak, eski ayna-modeline göre düşünülmektedir; bilme sürecinin öznesi, ayrıca, değerlendirici olarak değil, edilgen olarak öne konmaktadır; toplumsal bağuntuların bilinişi bir yana, doğabilimsel bilgi edinme tarzı için de tutmayan bir şeydir bu. Dahası, değerlendirici ilişkinin niye kuramsal ilişki olarak kavrandığı da doğru görünmemektedir.

Stoloviç, daha sonra, değerlendirme ilişkisi ($N \leftarrow \hat{O}$) ile değerlendirmenin yönlendirilmesi arasında da bir ayrım koymakta, bunu da, değerlendirmenin nesnesi olarak, toplumsal praksis içinde oluşan bir değer ortaya çıkışında görmektedir ($N \rightleftharpoons \hat{O}$). Hiç kuşkusuz, değerler, değer tasarımları ve nörmları, toplumsal praksis içinde ortaya çıkarlar. Bunlar, bireyler üstü nesnel, son kertede maddi olarak belirlenimlidirler, ama birçok etken yoluyla maddi değil, ama nesnel olarak.

Bireysel değerlendirme edimleri ile nesnellik taşıyan değer normları arasında bir ayrımın yapılması gerekir hiç kuşkusuz, ama öne sürülen çizimde açık değildir bu. Stoloviç'te, praksis değerle, oradan da nesnellik, estetik nesneyle, yani estetik değerlendirmenin nesnesiyle özdeşleştirilmektedir: değer, praksis içinde oluşan doğa ile toplum yasası arasındaki karşılıklı ilişkinin nesnesi haline gelmektedir. O zaman da nesnel estetik değer olarak neyin varolduğu doğru olarak kestirilememektedir. Son olarak da, değerlendirme ideali öznel olarak kavranmaktadır; toplumsal koşullar içinde kendi nesnel temelleri saptanmakta, ancak kendisine nesnellik tanınmaktadır. Stoloviç'e göre, bu ilintinin, estetik nesnenin özellikleri yoluyla koşullanmış öznel yanına ilişkin olmaktadır.

Bu kavramsal karışıklıktan çıkmak için, daha ileri bir ayrımlaşmaya gitmek gerekmektedir.

Maddi Olgusallık ve Estetik Nesne

Başlıktaki ayrım, Stoloviç'çe gözönüne alınmış olmakla birlikte, sonuna kadar götürülmemektedir. Doğa görünüşlerinin estetik olarak değerlendirilmesine bağlı olarak, Stoloviç, doğru bir yolda şunu saptamaktadır: «Gözlediğimiz kadarınca, nesne ve görünüş gibi kavramlar ile estetik ilişkilerin nesnesi ve estetik değer gibi kavramların birbirine karıştırılmasından birçok yanlış anlamalar ortaya çıkmaktadır. Salt doğasal görünüşler (gökkuşağı, kutup ışığı, cevherler), hiç kuşkusuz, toplumsal olan bir şeyi kapsamazlar. Doğasal bir görünüş olarak, gökkuşağı, doğasal bir nesne olarak cevher, doğrudan doğruya estetik ilişkinin nesnesi olarak ortaya çıkmaz, bir görünüşün ya da nesnenin estetik değeri bunu aşar. Toplumsal tarihsel praksis içinde oluşan her estetik ilişkinin nesnesi gibi, o da, nesnelerin ya da görünüşlerin doğasal-maddi temel özellikleri ile insan toplumu arasındaki bir karşılıklı ilişki'dir.»¹⁸

Burda tam bir «toplum anlayışı»yla karşı karşıyayız, yani estetik değerlendirmenin çözülüşü, özgüleştireilmiş toplumsal bir anlamda değil, en genelinden, her türlü değer ilişkileri için geçerlidir. Her şeyden önce de: (genel bir kullanım nesnesi ya da bir sanat yapıtı halinde, üretilmiş bir oluşku olarak) aynı bir maddi olgusallık, aynı tün toplumsal ilişkiler içinde ya da

tarihsel değişmede farklı, hattâ karşıt değerlendirilebilir ve bütün bütüne açık kalabilir.

Burdan sonuçlamalar çıkarmaya kalktığımızda şunlar ortaya konabilir:

1. Estetik değerlendirmenin nesnesi («estetik nesne»), özgül bir ilinti içinde somut olarak varolur: İnsan özneliğinin nesnelleşmesi, maddi ve ideolojik ilintilerin nesneleşmesi olarak maddi nesne, bireysel öznelerin anlamlı değerlendirme edimlerine ilişkin olduğu sürece «estetik» nesne haline gelir. Estetik değerlendirmenin nesnesi, değerlendirilen maddi nesne ile onun temel özelliklerine indirgenemez. Dahası: Estetik değerlendirmenin nesnesinin yapısına yalnızca «öznenin ilişkiyi karşılıklı bir etkileşim haline getirdiği temel özellikler» girer. Bireysel özne olmaksızın maddi nesne değerlendirmenin nesnesi haline gelemez; çünkü bu ilintide, gerek maddi nesnenin tarihsel olarak üretilmiş görece kendi önemliliği, gerek bireysel öznenin algılayışının kendi önemliliği burda birbiriyle kesişir, potansiyel anlatım değeri ile özdeğer kendisini ancak estetiksel kullanımda gerçekleştirir. O halde şunu diyebiliriz: estetik nesne, değerlendirme edimi yoluyla bireysel olarak gerçekleştirilen, edimleştirilen kendi özgül biçim değeri halindeki maddi nesneliktir.

Değişmeyen bir maddi nesneye ilişkin tarihsel olarak değişen değerlendirmenin doğru olarak kavranabilmesi için, estetik ilintinin öznece belirlenimliliğine bakışım, «estetik» nesnenin belirlenimi için de sonuçlar getirmesi gerekir. Estetik değer yargısında, hiç kuşkusuz, özne üstüne, öznenin algılaması, orda oluşu üstüne de birşeyler söylenecektir: Bu ilinti içinde öznenin ilgisinin, kendine ilişkin bilginin, kendinde duyduğu hazzın nesnesi de, giderek maddi nesnenin belirli temel özellikleri de farklı bir tarzıla, estetik olarak önem kazanacaktır. Öznece belirlenimli belli bir ilişkiden bağımsız olarak maddi nesnenin estetik temel özelliklerinden anlamlı olarak söz edilemez. Nitekim anunsayalım, yağlıboya bir portrenin nesnesi, boyanan «nesne»yle özdeşleştirilemez, daha çok resmi yapanın damgasını taşır. Uygunluk ilişkisi olarak olumlu estetiksel değer yargısı yalnızca maddi nesne üstüne verilmiş bir yargı değildir.

2. O halde, estetik değerlendirmenin nesnesi ne denli nesnelidir? Bireylerin tarihsel olarak üretilmiş bir olanak olarak,

kullanım değeri ile biçim değeri arasındaki çelişkiyi kendi önlelerinde buldukları, toplumsal-tarihsel gelişimin kendi bir sonucu olarak, nesnel olarak koşullu olduğu sürece öznece belirlenimli olarak nesneldir, nesnel bir özellik taşır. Bu da şu demektir, maddi nesnenin duyuya açık biçiminin iletişimsel önemde çeşitliliği, onun toplumsal praksis içindeki kendi konumuyla verilir, bu nesnellik içinde son kertede maddi koşulların damgasını taşırlar. Ancak bu da daha «estetik» temel özellikler değildir. Yani, insanların kendilerini öznel olarak ortaya koyması, insanların doğa yasaları uyarınca biyolojik-yapıcı olarak donanmış olmaları dolayısıyla biçimi tanıma ve biçim verme için sahip oldukları iletişim ve özümleme yetenekleri kadar, kendi çalışma ve yaşam koşullarının damgasını taşıyan tarihsel algılama düzeyi de nesneldir, yani bireysel özümleme sürecinden görece bağımsızlık taşır. Bu belirleyici uğraklar arasında, tikel kişiler için bu bağlamda nesnel bir özellik taşıyan genel ideolojik yönelendirmeler de, çoğun bilinçsiz olarak yer alır. Dolayısıyla, dolaylı olarak bir ereğin egemenliğinin nasıl dışında kalınacağı, değerlendirici bireylerin anlamlı etkinliklerinin nasıl yapılanacağı, içeriksel olarak nasıl yönlendirileceği, kişilerin kendi isteğine bağlı değildir. Bireysel çeşitlilik olarak öznel çeşitliliğin hareket alanı tarihsel olarak üretilmiş olup, kişilerce saptanacak bir şey değildir.

3. Son olarak da, son kertede yeniden maddi koşullara götürülebilecek, tarihsel olarak ortaya çıkmış değerlendirme süreçlerine ilişkin genellendirmeler ile programatik erekler koyma olarak estetik idealler, estetik değerlendirme normları, bireyler için nesnel bir özellik taşırlar. Bu açıdan, genel bir norm olarak, belirli topluluk ve sınıfların ideali olarak estetik değer (değer tasarımları, değer ölçüleri) nesnel olarak varolur, yani maddiliğin bilinçten bağımsız olması anlamında değil, ama bu değer ölçülerini tarihsel olarak önlerinde bulan, kendilerini oraya yönlendiren bireysel öznelere bağımsız olması anlamında. Bu nesnellığın ancak üretici güçler ile üretim ilişkilerinin tarihsel gelişim sürecindeki maddi ölçütlerle ve ancak özne-oluşum ilerleyişi açısından yargılanabileceğini daha önce vurgulamıştık. Bununla birlikte, ideallerin, estetik değerlendirme normlarının, örneğin ürün tasarımında ya da sanat yapıtlarının ortaya konuşunda

nesneleştirilmesi, programlanmış bir nesnenin maddi değer özellikleriyle donanmış olması anlamına gelmez. Ondaki geçerli normu ayıklamak gerekir, yine de estetik değer normu, nesneleştirme yoluyla nesnenin kendi maddi temel özellikleri haline gelmez: nesnenin estetik değeri, yani o nesnenin değerlendirilişi, nesnenin maddiliği değişmeksizin, değer tasarımlarıyla birlikte değişir. Nesne kendi estetik değerini, yani, olumlu yolda estetik olarak değerlendirildiğinde, hiçbir zaman yitirmez. Bu bağıntıyı anlamak için, ekonomik değişim-değerini görmek gerekir. Buysa, belirli ekonomik ilişkilere bağlı olup, canlı soyut emek yoluyla ortaya çıkar ve ancak meta üretimi ile meta dolaşımı koşullarında gerçekleşir. Üretilen maddi nesne değişim bağıntısından kurtulduğunda, hiçbir değişim-değeri kalmaz. Gerçekten de, gerektiği için ortaya çıkmış, belli bir tarzda kullanılmış soyut emek, tüm süreçten somut olarak çıkarılan belli bir büyüklüktür, ancak bu onun kendi bir şeysel özelliği değildir, ilinti olarak varolur ancak.

Bir başka düzlemde ortaya çıkan soru da şudur: değer tasarımları ve normları halinde, nesnelere ilişkin değerlendirmelerin değişimi içinde oluşan süreklilik nedir, yani nesnenin farklı değer idealleri içinde hangi maddi temel özellikleri olumlu olarak yargılanabilir. Bu değişmezlik, bireylerin bu temel özelliklerle değerlendirici ilintileri içinde, gerçek gereksinim ve deneyimlere dayanan bir değişmezlik olup, öznece belirlenimlik içinde bir süreklilik'tir, maddi nesnenin estetik bir değeri içermesi anlamında bir süreklilik değildir. Daha çok, nesnenin işlevi içinde bir değişmezliktir. Bu bağıntıyı Jan Mukarovsky şöyle formülendiriyor: «belli bir şey ya da davranış, kendi biçimine bakılmaksızın, estetik bir işlevin taşıyıcısı, dolayısıyla estetik bir beğenin nesnesi olabilir. Ancak, (estetik işlevin taşıyıcısı olan) bir şeyin nesnel olarak düzene konuşunda, estetik beğenin ortaya çıkışını kolaylaştıracak belirli önkoşullar yer alır. Bununla birlikte, estetik güç, nesneye için değildir: nesnel önkoşulların geçerli olabilmesi için, estetik beğenin öznesinin bulunduğu durum içinde, herhangi bir şeyin ona karşılık vermesi gerekir».¹⁴

Estetik değerlendirmenin genellendirilmesi, programatigi olarak, estetik değer, böylece nesnel olarak varolur (değeri nesnenin özneye ilişkisi oluşu, değerlendirmeninse öznenin nesneye ilişkisi oluşu yolundaki formülendirmenin oldukça

kesinlik taşımayı da gözönüne alınarak). Estetik değer, özel tarzda bir özne-nesne bağıntısı olarak varolan belli bir edimsel estetik değerlendirme içine girmektedir: bireylerin, ideale göre yönlendirilmiş ve ölçüsü konmuş toplumsal önemdeki biçim-değerine göre yargılanan, yaşamsal etkinlikteki önemli nesnelere üstünde bireysel, yapıcı olarak duygusal, egemenlikten dolayimsız, araçsal kullanımdan görece özgür olan ilişkileri.

DÜZELTME

Geçen sayıda yayınlanan «Hakikat Sorunu» yazısında yer alan yanlış dizilmeyi aşağıdaki gibi düzeltmenizi rica eder, özür dileriz :

Sayfa 51: «Hakikat... bilimsel bir dünya tablosunu insanın yarattığı sürecini de içeren...»

- (1) Stoloviç, *Der ästhetische Wert*, s. 85.
- (2) bkz. a.g.e., bölüm 7., 3. (Estetik Değer), s. 85.
- (3) Kagan, *Vorlesungen zur Ästhetik* (Estetik ve Sanat, çeviren: Aziz Çalışlar; Altın Kitaplar, 1982)
- (4) Kagan, *Estetik ve Sanat*, s. 52.
- (5) Kagan, *Vorlesungen zur Ästhetik*, s. 104.
- (6) Stoloviç, a.g.e., s. 39.
- (7) a.g.s.
- (8) a.g.e., s. 34.
- (9) a.g.e., s. 85.
- (10) a.g.e., s. 39.
- (11) a.g.e., s. 40.
- (12) a.g.e., s. 42.
- (13) a.g.e., s. 86.
- (14) J. Mukarovsky, *Ästhetik*, s. 40.

FELSEFE HABERLERİ

«FELSEFE VE KÜLTÜR»
XVII. DÜNYA FELSEFE KONGRESİ 1983

Dieter WITTICH
Türkçesi: Uluğ NUTKU

21-27 Ağustos tarihleri arasında Montreal'de (Kanada) XVII. Dünya Felsefe Kongresi yapıldı. Ana konu «Felsefe ve Kültür» olarak saptanmıştı. Öncekileri olduğu gibi, bu kongreyi de Uluslararası Felsefe Cemiyeti Federasyonu (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie), kısa adıyla FISP, düzenledi. 70 kadar ülkeden 2000'in üzerinde kişinin katıldığı kongrede çoğunluk, yaklaşık % 85, gelişmiş kapitalist ülkelerdendi; başta ABD olmak üzere Kanada ve Batı Avrupa devletlerinden gelmişlerdi. 1978'de Düsseldorf'da (FAC) düzenlenmiş olan bir önceki kongreye kıyasla gelişmekte olan Afrika, Asya ve Güney Amerika ülkelerinden Montreal'e gelen felsefecilerin sayı ve etkinliklerinin artışı göze çarpıyordu. Toplumcu ülkelerden gelenler katılanların % 3'ünden azını oluşturmasına rağmen Montreal'de yapılan konuşma ve çalışmaların % 10'undan fazlasını üstlendiler. Küçük bir delegasyon gönderen Çin Halk Cumhuriyeti ise ilk kez Dünya Felsefe Kongresi'ne katılıyordu. DAC altı kişilik bir heyetle temsil edildi. Heyet E. Hahn, H. Hörz, A. Kosing, U. Röseberg, R. Schober ve D. Wittich'den oluşuyordu.

Toplantı salonu, büyükçe oturumlar için ideal biçimde donatılmış olan «Palais des Congres» idi. Sabahdan öğleye kadarki süre Toplu Oturumlara ayrılmıştı. Bu toplantıların ilkinde iz-

leyiciler Kanada'nın Quebec eyaletinin başkanvekili J. Morin, Kongre organizasyon sorumlusu V. Cauchy (Kanada) ve FISP'in o zamanki başkanı A. Diemer (FAC) tarafından selamlandılar. «Kültür Bunalımı: Tarihsel Bilincin Bunalımı» konulu açılış konuşmasını F. Dumont (Kanada) yaptı. Kongrenin 2., 3., 5. ve 6. günlerinin Toplu Oturumlarında ana konunun değişik yönleri ele alındı. Kronolojik sıralarına göre bu toplantıların konuları şöyleydi: «Kültürün Felsefi Tanımı», (Başkan: E. Agazzi/İsviçre; Konuşmacılar: E. Lévinas/Fransa, J. Passmore/Avustralya, L. Marcel - Lacoste/Kanada), «Tarihsel Açından Kültür ve Değerler» (Başkan: R. Klibansky/Kanada; Konuşmacılar: C. Perelman/Belçika, A. Danto/ABD, V. Mathieu / İtalya), «Günümüz Dünyasında İnsan ve Kültür» (Başkan: J.N. Semyonov/SSCB, Konuşmacılar: E. Amado Lévy - Valensi/İsrail, R. Schober/Demokratik Alman Cumhuriyeti, Mşveniyeradse SSCB ve birlikte çalıştığı N. Gvişiani, SSCB), «Felsefe ve Kültür: Geleceğe İlişkin Beklentiler» (Başkan: L. Zea/ Meksika; Konuşmacılar: E. Pucciarelli / Arjantin, C. Grant / Kanada, N. Lobkowicz/FAC) Kongrenin dördüncü günü tümüyle felsefe kurumlarının ve FISP kurumlarının toplantılarına ayrılmıştı. Bu günün akşamında Montreal'in Belediye başkanı J. Drapeau kongreye katılanları kabul etti; Montreal Üniversitesi'nin rektörü kongrenin ilk gününde davet vermişti. Son Toplu oturumun yapıldığı yedinci kongre gününde H. Chisaire / Senegal, J. Lukacs / Macaristan, Tang yi-jie / Çin Halk Cumhuriyeti, L. Zea / Meksika, ayrıca kongre sırasında FISP'e başkan olarak yeni seçilmiş bulunan V. Cauchy konuşular.

Beş kongre gününün öğleden sonraları 150 toplantı çerçevesinde yapılan konuşma ve tartışmalara ayrılmıştı. Biçimsel açıdan bunların 60'ı bölüm toplantısı, 43'ü panel, 22'si özel toplantı, 9'u söyleşi, 4'ü kollokyum ve 3'ü sempozyum idi. Ayrıca bir dizi «kısa tez tartışması» yapıldıysa da bunlar Düsseldorf kongresinde kazandıkları önemi koruyamadılar. Adı geçen toplantıların ortalama 15'i aynı anda yapıldı. 150 oturumun yaklaşık dörtte biri kültürün doğa, uygarlık, felsefe, ideoloji, bilim, sanat, eğitim, etik, dini tören ve kadın ile ilişkisi gibi doğrudan kültürü ilgilendiren sorunlara ayrılmıştı. Bu türden diğer konferanslar metafelsefe sorunlarına (27), felsefe tarihine (23), etik'e (18), toplum felsefesine (13), bilim felsefesine (11), bilgi teorisine (10) ve estetiğe (9) ilişkindi.

Montreal Kongresi'nde ele alınan konu çerçevesi oldukça genişti. Bu, özellikle bir önceki kongreyle karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Düsseldorf'da ana konu «Felsefe ve Modern Bilimlerin Dünya Kavrayışları» idi ve 8'er kez biraraya gelen 8 çalışma grubu tarafından tartışılmıştı. Montreal Kongresi'nde çok sayıda konunun ele alınmış olması, ana konu olarak işlenen kültür sorununun çok yönlülüğünü yansıtır. Tarihi, insanlık tarihi kadar eski olan kültür çok yönlü ve çok kapsamlıdır; toplumsal yaşamın diğer alanlarıyla çeşitli ilişkiler kurar. İlişki kurduğu bu alanlara kendi içeriği ve gelişmesi açısından bağımlıdır, ancak kendisi bu alanlara etki de edebilir. Kültürün dünya görüşleriyle ilgili yönü günümüzde artık çağımızın nitelikleriyle toplumcu kültürün oluşması ve güçlenmesiyle, geleneksel ve ulusal kültürlerin kendilerine özgü içeriklerini yağmalayan, onları tüketen ya da yıkan emperyalist siyasetle yakından ilgilidir. Kongre konusu, çeşitli sosyal sınıf ve düzenlerin kültür alanındaki başarı ve uygulamalarına yönelikti. Bu alanda Montreal Kongresi öncelikle son yıllarda uluslararası ortak siyasal yaşamı aşırı derecede zorlaştıran olaylarla yüzleştirildi; çünkü kongre, ABD'nin söz sahibi kesiminin gitgide sosyalizmi askeri kabadayılıkla tehdit etmeye başladığı, atomlu bir dünya cehennemi yaratmak istediği ve böylelikle tüm insanlığın kültürünü tehlikeye attığı sırada yapıldı. Bu siyaset, kızıştırmacı ve kışkırtıcı kampanyalarla destekleniyor; anti-emperyalist Barış Hareketi'nin temeli zedeleniyor, amaçları çarpıtılıyor ve içerikleri parçalanmaya çalışılıyordu. Dünyamızdaki yeni siyasal gelişmeler artık -Montreal'de anlaşıldığı üzere- felsefenin düşünce alanlarıyla yüzyılımızın temel siyasal sorunlarını her yerde birbirine yaklaştırmıştır. Bu kongreyi daha önce yapılmış aynı türdeki toplantılardan ayıran diğer bir özellik de katılanlarının çoğunun oldukça hareketli ve belirgin siyasal etkinliklerinin olmasıydı. Daha çok son yılların uluslararası siyasal gelişimi, çok sayıda burjuva felsefecinin günümüz kapitalizminin içinde bulunduğu toplumsal ve özellikle düşünsel bunalımı daha iyi anlamalarına, daha güçlü yorumlar yapmalarına ve daha kesin cevaplar aramalarına yol açmıştı. Bu durum, dünya barışını ilgilendiren yönüyle, dünyanın bugün içinde bulunduğu siyasal gerginliğe neden olan kişilerin benimsemeyeceği ölçüde değişik görüşlerin belirmesine neden olmuştur. Bu konuya sonra tekrar döneceğiz.

İlk önce dünyanın dört bir yanındaki felsefecilerin artan siyasal ilgilerinin ve sorumluluk duygularının, yaptıkları işin, bilinçlerinde nasıl yansıtıldığını soralım. Bu yansıtma insanlığın varoluşsal sorunlarının ya da - kelimenin tam anlamıyla - dünyaya bakış açılarını ilgilendiren soruların Montreal'de sürekli gündemde kalmasında görülüyordu, çünkü, insanlık kültürünün nasıl korunabileceği, değişik ulusal kültürlerin nasıl bütün insanlığa yararlı kılınabileceği, kültürel değişimlerin en uygun nasıl yapılması gerektiği, hangi niteliklerin daha ileri bir kültürü tanımladığı, «Üçüncü Dünya» ülkelerinin kültürel gelişmelerinin nasıl olabildiğince hızlandırılabilmesi, kültürel ilerlemenin - özellikle bilimsel- teknolojik ilerlemenin insanın doğaya karşı tutumuna ters düşmeden nasıl yapılabilmesi türünden sorular birçok tartışmanın odak noktasını oluşturuyordu. Böylece, üzerinde durulan konular, insan kültürünün tümüne, kültürün bağlı olduğu yasallıklar ve kültürü kısmen ya da toptan yok edebilecek tehlikelerin nedeni idi.

Böyle bir amaç pratik ve düşünsel yaşamın birkaç ayrıntısı ile yetinen felsefe anlayışıyla uyuşmuyordu. Beş yıl önce Düsseldorf'da burjuva felsefesini genelde pozitivist ya da pozitivistme yakın ilkeler -özellikle K. R. Popper'inki- etkilerken, Montreal'de bu etki belirgin şekilde azalmıştı. Toplu Oturumda bu olguya ilke olarak değinen Lobkowicz'in konuşması oldu. Konuşmacı, felsefenin semantige, dilbilime veya bilim teorisine pozitivistçe indirgenmesine karşı çıktı. Önemli olan, bir tanrının var olup olmamasının yapacağı değişiklik üzerinde yeneden düşünmektir. Lobkowicz felsefenin «hakikatın tümü»ne yönelmesi gerektiği tezini ele aldı. Felsefi düşüncenin dünya görüşlerindeki, dolayısıyla da toplumsal olaylardaki vazgeçilmez rolüne E. Pucciarelli ve V. Mathieu Toplu Oturumlarda değindiler. Pucciarelli felsefenin özellikle insanın kişilik gelişiminde ve global sorunların çözümünde görevi olduğunu vurguladı. Mathieu felsefi düşüncelerin tek tek bilim dallarının çalışmalarında vazgeçilmez bir öge olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Bu öge, bilimlerin bütünlüğünün anlaşılmasına yardımcı olacağı gibi, tek tek bilim dallarının bu sorunlara yaklaşımlarının ve tez oluşturmalarının sınırlarını belirginleştirecekti.

Felsefi düşüncelerin amacı, görevi, olanakları, olasılıkları, yöntemleri ya da gerçekleştirilme şanslarını aydınlatmaya yö-

nelik çabalar Toplu Oturum dışında birçok konferansta da görüldü. Bu konferanslar «Metafiziğin Doğası», «Kültürlerin Tarihinde Felsefenin Rolü», «Felsefe ve Ulusal Hareket»in bağları, «Felsefenin Kültürel Değişimlerdeki Rolü ve Önemi», «Felsefi Yöntem Olarak Soru», «Felsefe ile Teknik» bağıntısı, «Felsefe ve Bilgisayar» v.b. başlıklarla yapıldı. Sözü edilen eğilimin diğer bir göstergesi de felsefenin öğretilmesine ilişkin sorunlara bir dünya kongresinde ilk kez dikkat çekmesiydi. Yalnızca bu konuya beş toplantı ayrılırken, çocukların felsefe öğrenimi görmesi üzerinde bile duruldu. Toplantılarda sadece felsefi düşüncelerin didaktik yöntemlerle aktarılması üzerinde değil, aynı zamanda felsefe derslerinin, insanların içinde yaşadığı dünya görüşlerini etkilemede ve oluşturmada sahip olabileceği olanaklar üzerinde de duruldu.

Felsefi düşünceye daha güçlü bir dünya görüşü edinmek için yönelme ve onu daba bilinçli biçimlendirme isteğindeki birçok iştirakçinin çabası burjuva felsefesinin özellikle geç dönemlerinde oluşturduğu, bilgi teorisine ilişkin düşüncelere çekildi. Bu arada pozitivistimin başka yerlerde eleştirilen tezlerine tutunan da oldu. Lobkowitz'e göre, «hakikatin tümünü» arama ile felsefenin bir zümrenin yahut partinin güncel eğilimlerine hizmet etmesi doğal olarak bağdaşamazdı. Ayrıca çağın bunalımını atlatmaya yardımcı olabilmek için felsefenin verilmiş gerçekliği aşan düşüncelere daha çok yönelmesi, böylelikle bireyin düşüncelerini zenginleştirilmesi, aynı zamanda da kitle hareketlerinden uzak kalması gerekiyordu. Mathieu felsefi ideleri, duyumlanan gerçeklikteki nesnelere ilintisi bulunmayan; tersine duyumlanabilenin ötesini ilgilendiren kurmacalar şeklinde tanımladı.

Felsefenin dünyaya bakış açılarına ilişkin amaçlarının, içeriğinin, yöntemlerinin ya da toplumsal işlevinin böyle yorumlanmasına karşı huzursuzluk, hatta karşı çıkma, felsefi düşüncelerin ilerici toplumsal oluşumları düşünsel yönlendirmeye giriştiği alanlarda kendini gösterdi. Yukarıda ortaya konan felsefe anlayışına karşı geniş kitlelerin gerçek sorunlarını çözmeyi hedefleyen, dolayısıyla humanist olan ve topluma hizmet eden bir felsefe istemi vurgulandı. Brezilya'dan bir iştirakçi, bildirisinde, felsefenin çağımız savaşlarında uğraş veren kurtarıcı güçlerin bir parçası olması gerektiğine işaret etti. V. Preto / Peru, felsefenin kurmaca (fiktif) içeriklerle yetinmesi

gerektiğini savunan görüşe şiddetle karşı çıktı. Bir konuşmacıya göre de gelişmekte olan ülkelerde ekmeğe «ekmek» şaraba «şarap» diyen, dolayısıyla gerçeklikle doğrudan bağı bulunan bir felsefeye gereksinim vardı. Felsefenin her türü yön bulma çabalarında gerçekliği yansıtan içeriklerin zorunlu olduğunu Toplu Oturum tartışmalarında E. Halin / Demokratik Alman Cumhuriyeti, ve N. Motroşilova / SSCB, belirttiler. Özellikle bu son iki konuşmadan ve benzerlerinden, günümüzün burjuva felsefesinin dünya görüşüne yönelik sorunlara kapalı kalmaktan ve aşırı pozitivist düşünme yollarının vurgulanmasından pek hoşnut olmadığı, ancak kendisini sürekli pozitivist düşünmekten koruyabilecek yol ve araçları yine kendisinin sınırladığı anlaşıyordu.

Geç dönem burjuva felsefesi ile maddeci diyalektik felsefe arasındaki teorik ve ideolojik zıtlıklar kongrenin ana konusunda da vardı ve gizli kalamazdı. Burjuva felsefesinin burada sürekli görülen eğilimi, kültürel başarı, oluşum ve değerleri yalnızca soyut alanda sınırlandırmak değil, bunları aynı zamanda yalnızca soyut yaklaşımlarla değerlendirmeye çalışmaktı. Örneğin, E. Lévinas konuşmasında, bu gibi kültürel değerlerin ve etik sistemlerinin yalnızca din aracılığı ile yorumlanabileceğini belirtti. C. Perelman sosyal sistemlerin kültürel potansiyelini, bu sistemlerdeki yaşamın, bir ya da birden fazla din yahut ideoloji tarafından etkilenmesini ölçü alarak yargılamaya girişti. Ancak Perelman bu ölçüyü getirirken sözünü ettiği ideolojilerin içeriğini, toplumsal yapısını, amacını ve işlevini göz önüne almayı unutuyordu. İddiası, değişik ideolojilerin aynı anda etkilediği toplumların kültürel gelişmeye daha elverişli olduğu şeklindeydi. Ona göre Birleşmiş Milletler çoğulcu düşünmeyi yaymak için, özellikle bu düşünmenin olmadığı yerlere onur götürmek için, bir araç olmalıydı. Böyle bir iddia ancak toplumsal yaşamın maddi temeli, toplumdaki üretim koşulları ve toplum sınıfları dikkate alınmazsa, ileri sürülebilir; çünkü ancak o zaman bir toplumun kültürel olanakları kendisini aynı anda etkileyen değişik ideolojilerin sayısı ile ya da bir ideolojinin değişik sayıdaki yönleriyle ölçülebilir. Bu nedenle bu tür yaklaşım bir sorun oluşturmadı. Örneğin Lévinas, insanların üretim uğraşlarının kültürel gelişmelerini şekillendirebileceğine karşı çıkmaktan öte birşey söylemedi. Böyle bir iddiadan sonra kültür tarihinin yasalara bağlı oluşumu da an-

laşılmaz olur. Passmore'a göre üretimi temel alan bir tutum daha çok mekanik düşünmenin bir artığı idi. Dolayısıyla : «Bizim, düzensizliği ve kaosu fizikten daha çok vurgulayan bir felsefeye gereksinimimiz vardır» dedi.

Kültürel oluşumlar üzerine idealistçe yorumlarını, çağımıza doğrudan doğruya uygulanabilecek bir kavram için kullanan burjuva felsefecilerin sayısı da az değildi. Bu kavram toplumsal ve tarihsel koşullarından düşüncede birbirlerinden koparılan, tek başlarına yaşamaya bırakılmış bireylerden yola çıkıyordu. Bununla elbette insanların birlikte yaşamalarının ve birlikte eylemde bulunmalarının bağımlı olduğu toplumsal yapı basitçe gözden kaçırılmış yahut reddedilmiş oluyordu. Hatta Passmore da, Perelman da kültürün toplumsal karakterini konuşmalarında özellikle vurguladılar. Ancak böyle saptamalar işlenen kavramda o denli az yapıldı ki, bunlar bireye ilişkin incelemelerde kolaylıkla göz ardı edilebilirdi. Böylece Toplu Oturum ve Bölüm konuşmalarında bir tez sık sık ortaya atılabiliyordu. Bu tez kapitalist toplumun «somut» kültür değerlerini —yani birey için değerleri— hedeflediği, sosyalist toplumun ise yalnızca toplumun ortak çıkarlarını ilgilendiren şekillenmemiş bir kolektivizme hizmet eden soyut değerleri hedeflediği idi. Perelman, toplumun düzenini bir bütün olarak değiştirmek yahut yeniden geliştirmek isteyen ideolojilerin baskın olduğu yerlerde, bireye ait değer ve çıkarların zorunlu olarak önemsizleştiğini ya da reddedildiğini öne sürdü. Bu çerçevede E. Barker / ABD, Bölüm konuşmasında insanı «çocuk sevgisi» yahut «arkadaşlık» gibi somut değerlerle yetiştirmenin, kapitalizmdeki mülkiyet duygusunun neden olduğu egoizmi aşmaya yeteceğini açıklamaya çalıştı. Barker ABD'yi «tanıdığım en güzel ve en özgür ülke; dünyanın hiçbir yerinde bu kadar çok mutlu aile yoktur» sözleriyle övdü.

Birey ve toplum arasındaki bağın, yukardaki gibi çarpıtılmasının geç dönem burjuva felsefesinde elbette öncülleri vardır. K. Jaspers'in varoluşçuluğuna Montreal Kongresi'nde tam üç oturumun ayrılması, yalnızca onun 100. doğum yılına bağlı değildi.

Montreal'de burjuva felsefecilerin kültür anlayışlarında bilimsel değeri olan ne varsa bu, insan kültürünün devamı, çoğalması veya yaşatılması için önerdikleri yollarda da görülme-lydi. Kültür süreçlerinin düşünsel süreçlere indirgenmesi so-

nucunda, insan kültürünün yaşatılmasının ve geliştirilmesinin yalnızca entelektüel bir görev, ya da en iyi olasılıkla daha iyi eğitimin ve başarılı propagandanın görevi olduğu görüşü ortaya çıktı. Ancak bu görüş birçok kongre üyesinin kültürel-siyasal etkinliklerinde edindikleri deneyimlere belirgin şekilde ters düşüyordu. Onların ulusal kültürleri yaşatma yahut geliştirme insan kültürünü bir atom savaşından topluca kurtarma çabaları maddi bir gücün aynı ölçüde maddi zorbalığıyla, yani emperyalizmin zorbalığıyla tekrar tekrar karşılaşıyordu. Yeri gelmişken kongredeki birçok sese örnek olarak V. Preto'ya bir laha değinmeli. Preto özellikle Amerikan emperyalizmini, Latin Amerika'nın dert ve ihtiyaçlarını yalnızca kendi egemenliği tehlikede olduğu ya da kırıldığı zaman dikkate almakla suçladı. Bu suçlama yapılırken emperyalizm propagandasının yaygın olarak kullanılan yöntemleri de dile getirildi. E. Amado Lévy - Valensi de konuşmasında Yahudi kültürünün yüzyıllarca ezilmişliğinden ve kovalanmasından söz etti. Yahudiler'in, özellikle Alman Faşizmi tarafından çektikleri acıyı hiçbir şekilde inkâr etmeyen gelişmekte olan ülkelerin felsefecileri ise, bu olgunun emperyalizmin Üçüncü Dünya ülkelerine karşı işlediği ve işlemekte olduğu suçları unutturmak için bahane edilmemesi gerektiğini vurguladılar. Sözü edilen birey - kavramına karşı çıkan ve çürütülmesi pek güç diğer bir olgu da, halk kitlelerinin yararına değiştirilen toplumsal yapılarda — özellikle toplumcu bir değişim sürecinde — milyonlarca bireyin kendi kültürel yaşantısını belirgin şekilde zenginleştirdiği, hatta insanlık tarihinin daha önce görmediği ölçüde yeni kültürel değerleri bilinçli ve aktif olarak yarattığı idi.

Demek ki burjuva felsefecilerin kültür konusundaki her iki yorum ve yaklaşımı da tarihteki olgulara veya güncel deneyimlere belirgin ölçüde ters düşüyordu. Bu yorum ve yaklaşımlar burjuva felsefesinin uzun süredir içinde bulunduğu teorik ve siyasal bunalımı Montreal'de gözler önüne sermiş oluyordu. F. Dumont haklı olarak Kongre'nin daha açılış konuşmasında (burjuva) kültür(ün) içinde bulunduğu bunalımın, (kapitalist) ekonominin içinde bulunduğu bunalımdan daha az olmadığına değinmişti.

Ancak bu bağlamda iki noktayı vurgulamak gerekir. Birincisi, Montreal'de burjuva kültür anlayışındaki temel eksikliklerinin, günümüzde ve geçmişte kültürel oluşumlar üzerine

yapılmış araştırmalara, ayrıca kültür teorisi ve kültür felsefesi çalışmalarına bağlanabilme olanakını dışlamamasıdır. Örneğin, E. Pucciarelli konuşmasında «kültür» teriminin 130'u aşkın tanımının olabileceğine dikkati çekti. Pucciarelli söz konusu terimin nasıl sınıflandırılabilceğine örnek vermek için kültür tanımlarını «anthropomorf» ve «humanist» olanlar şeklinde ayırdı. Bunların ilki, her kültürü, ideal kabul edilen özel bir kültür (rneğin: Hellenistik kültür) rneğine göre ölçerken, liğeri kültürü, birçok kültürlerin temsil ettiği ya da kısmen içerdiği ortak niteliklere bağlar. İkinci nokta, burjuva felsefesinin ortaya attığı tezlerin neden olduğu yaygın huzursuzluğun, maddeci felsefenin çoğunluk tarafından teorik bir çıkar yol olarak benimsenmesine yol açmadığıdır. Her şeyden önce, maddeciliğe karşı uzun yıllardır yürütülen, yakın geçmişte de oldukça şiddetlenen propaganda buna engeldi. Dolayısıyla bu felsefecilerin konuşmalarının genelde dikkatle izlenmesi ve düşüncelerinin birçok nesnel tartışmaya yol aması bile olumlu sayılmalıdır.

Birçok burjuva felsefecinin konuşmasında, belirginleşen toplumsal —zellikle de kültürel— oluşumlarla ilgili idealist temel anlayış, elbette diyalektik maddeci, teoricienin Montreal'deki katkılarını biçimlendirmede sonuçsuz kalmayacaktı. Böylelikle bu felsefecilerden, tarihsel-maddeci yahtu bilimsel toplum anlayışlarının temel düşüncelerini de bildirmeleri istenmiş oluyordu. Onlar kültür süreçlerinde insan emeğinin, buna bağlı olarak da tarihsel yerini her zaman bulan mülkiyet ilişkilerinin rolüne, ayrıca insanın maddi kültürüyle düşünsel kültürü arasındaki farklılık ve bağıntılara dikkat çektiler (Th. Rıverson Fung'un / Küba ve W.P. Ratskov'un / SSCB, Bölüm konuşmalarındaki gibi).

Bu konuşmacılar kültürel oluşumların mevcut toplum düzenleri tarafından, bunların içinde eylemde bulunan sınıflar tarafından nasıl oluşturulduğunu aydınlattilar, buradan yola çıkarak da insanlığın kültürünün tarihsel bir gelişme süreci olduğunu göstermek istediler. R. Schober Toplu Oturumdaki konuşmasında, başka konuların yanı sıra, günümüz kapitalizminde kitle edebiyatı diye anılan ve sanatsal değeri oldukça şpheili olan edebiyatın, yalnızca teknolojik gelişmelerin yeni olanaklarının zorunlu kıldığı bir biçim olarak görülemeyeceğini, bu yayınlarnın söz konusu sistemde egemen kr eko-

nomisi ve iktidar çıkarlarıyla yönlendirildiğini öne sürdü. W. V. Mşveniyeradse ve İ. S. Narski / SSCB, insanlığın kültürel başarılarına derin bir saygı duymayı felsefenin teoride, reel sosyalizmin ise pratikte zorunlu kıldığını anlattılar. H. Parsons, ABD, konuşmasında «Kapitalizmin kültür tarihinde hem gelişmeye, hem de insanlıktan uzaklaşmaya neden olduğunu» gösterdi. Sözüünü ettiği insanlıktan uzaklaştırma, (insandışılaştırma) eğilimine bugün «Dünya Barış Hareketinin temsil ettiği kültür» de karşıydı. J. Lukács son Toplu Oturumda maddeci kültür anlayışının yalnızca dolaylı yolları değil, (örneğin, sosyalist kültür devrimi) doğrudan doğruya insan bireyinin kültürel gelişimini hedeflediğine yeniden dikkat çekti. Ancak bu durum, sosyalizmin bu konuda artık çözeceği sorun kalmadığı anlamına gelmiyordu.

Diyalektik maddeci felsefecilerin hiç de az sayıda olmayan bildirilerinde, kuramda henüz çözülmemiş sorunlara da değinildiği genellikle görülüyordu. Ama ancak bu tezin temelinde sorunlar bilimsel izlenebilir. Bu felsefecilerin özellikle ilgi çeken bildirileri, toplumcu ülkelerin tarihsel tecrübesini kültür gelişimleriyle birlikte sunan bildirilerdi. Bunlarda kazanılmış başarılarla, az denenmiş yollara ve ancak gelecekte çözülebilecek ödevlere de değiniliyordu. Kongrede «İdeoloji ve Kültür» konusunda bir Bilim Toplantısını yöneten E. Hahn, bildirisinde DAC'deki kültür gelişiminde toplumcu düşüncenin kendi rolünden söz etti. Gene DAC'den, A. Kosing, felsefe öğretiminin gençliğin eğitilmesindeki büyük rolünü açıkladı.

Maddeci düşüncenin üretkenliği, Kongre'nin ana temasının bir çok başka yönünde de görülüyordu. Burada yalnızca «Kültür ve Doğa» konusuyla bilgi teorisi sorunlarından, öncelikle de bilimin bilgi teorisi sorunlarından sözeden bildirilere değineceğiz.

«Kültür ve Doğa» konusuyla, bilimsel-teknik ilerlemenin doğayla bağı konusu Toplu Oturumlarda, özellikle C. Grant ve J. Passmore tarafından ele alındı. Grant, teknikte ilerlemeyi kültür gelişiminin önemli bir parçası olarak görmekle, kültür anlayışlarında tekniği dolaylı olarak gözönüne alan ya da hiç almayan konuşmacılardan kuşkusuz belirgince ayrıldı. Grant kongre teması bakımından da, teknik gelişmenin gelecekte felsefeye daha güçlü gözlenmesi ve izlenmesini talep etti. Modern tekniğin (örneğin, bilgisayarların) doğurduğu toplumsal ve

siyasal sonuçlara özellikle eğildi. Bu teknik, büyük ekonomik kuruluşlara giriyordu. Ama geleneksel kültürleri ya da iktisaden direnci zayıf etnik grupları tehdit de ediyordu. Ne yazık ki Grant, teknik gelişmenin mevcut toplumsal hedefine yönelmediği için bu olumsuzluğu kaçınılmaz bir süreç olarak anlıyordu. Passmore da, teknikle iç içe yaşamada kapitalizme karşı insani bir seçenek getiremedi. Toplumculuğa ilişkin sözlerinde, Karl Marx'ın doğayı her şeyden önce özgürlüğün düşmanı olarak gördüğünü iddia etti. Bu konu çerçevesindeki Bölüm tartışmalarında toplumculuğun doğa ve kültüre ilişkin pratik ve teorik tutumu çok başka biçimde ortaya çıktı. FAC'den W. Schmied - Kowarzik, «Karl Marx ve Tarihsel Maddeci Kültür Teorisinin Felsefi Temellendirilmesi» başlıklı Bölüm bildirisinde, Marx'ın, insanların doğayla pratik ilişkilerini daima bu pratiğin tarihi karakteriyle farklı üretim tarzlarıyla bağıntılı kavradığını vurguladı. DAC'den H. Hörz, günümüzde doğanın «nedeni kapitalist üretim ilişkilerinde ve iktidar yapılanmalarında bulunan» süreçlerle tehdit edildiği görüşüyle pratiğin tarihsel belirlenmişliğini daha yakından gösterdi.

Toplumsal ilişkiler «eko-ethik» sorunla bağıntılı olarak da dile getirildi. FAC'den W. Zimmerli şu soruyu ortaya attı : «Dar anlamda yalnız insanlar arasında söz konusu edilen sorumluluk bağı, insanla doğa arasında nasıl düşünülebilir ve temellendirilebilir?» Cevabında Zimmerli, insanın doğayla ilişkisinden, böylece de ödev ve sorumluluğundan kaçınan görüşlerden (başlıcası Passmore'unkinden) ayrıldı.

İnsanları tehlikelere atan olayın bilimsel-teknik ilerleme değil, belli toplumsal koşullanmalar olduğu «Felsefe ve Teknoloji» başlıklı özel oturumda da birkaç kez vurgulandı. Bu konuda, başkaları yanı sıra ABD'li M. Wartofsky, üretimin bilgisayarlaştırılmasını daha önceleri mekanikleştirilmesiyle karşılaştırdı. ABD'li J. Margolis de, yapay bir zekânın felsefeye yorumlanması imkanlarına değindi.

Bilgi teorisiyle ilgili Bölüm oturumlarında birçok burjuva felsefecisinin dikkati bilmedeki sübjektifliğe yönelmişti. Sık sık Ch. Peirce yahut J. Habermas'a başvuruluyor; «Peirce'in Pragmatik Kantçılığı: Bilgi Teorisinde Yeni Temellere Doğru» (S. B. Rosenthal/ABD) yahut «Bilgi ve Hakikatin Elenmesi» (A. Casullo/ABD) konulu konuşmalar, bilgindeki sübjektifliği objektifliğe karşı çıkarma eğilimini yansıtıyordu. Bilmedeki

subjektif ögenin düşüncede mutlaklaştırılmasının, başka şeyler yanında, kültür tarihini «paradigma»ya ya da «düşünce tarzı adalarına» götürmek olduğunu DAC'den D. Wittich gösterdi. Gene DAC'den H. Poldrack, burjuva bilim teorisinde «yeni yaklaşımın» («new approach») bu gibi bilgi teorisi içeriğinin, bilimsel maddeciliğe ve toplunculuğa karşı hareket noktalarını ne denli yansıttığını tarihsel bakışla derinden gösterdi. Öbür oturumlar şu konulardaydı : «Gerçekçilik ve Bilim» (Diğerleri yanı sıra, konuşmacı : H. Putnam/İngiltere), «Gönderim Sorunu» (Konuşmacılardan bazıları : W. Quine / ABD ve P. F. Strawson / İngiltere), «Objektiflik ve Bilimsel Devrim» (Konuşmacı : E. Agazzi).

Bilimin gelişmesinin felsefi sorunlarına ilişkin Bölüm konuşmalarında öncelikle bilimi toplumsal belirleyici öğeler ele alındı. Tartışma, kültürel gelişimde bilim ve teknolojinin rolüne yöneldi; bilme, değerlendirme ve eylem bağıntısı da üzerinde durulan bir konuydu. Bu konuşmalar çerçevesinde U. Röseberg / DAC, doğa bilimlerinin temellerinin yeniden incelenişinden söz ederek bilimsel maddeci felsefenin tek tek bilimlerle bağ kurmasının temel bir ilke olduğunu vurguladı. ABD'li J. Broeyer'in yönettiği «Yaratıcılık, Felsefe ve Kültür» konulu bir oturumda H. Hörz'ün «Yaratıcılık ve Sorumluluk» bildirisi dikkatleri çekti. Hörz, başka konular yanında, yaratıcı çabalarda bilincin ve bilinç-altının payı, yaratıcılığın öğretilmesi ve öğrenilebilmesi ile yaratıcı emeğin toplumsal koşulları üzerinde konuştu. Toplumsal koşulların optimal verilebileceği yerin, insanların düşünce ve eylemlerinin talep edildiği ve mümkün kılındığı yer olduğunu belirtti. Sistem teorisine ait bir yuvarlak masa toplantısında (daha çok Kanadalı M. Bunge konuştu) konunun toplumsal yönlerine geniş ölçüde girildi. Bunge, ekonomik modellerle kültürel ve siyasal etkenlerin neden her zaman bağıntılı bulunduğunu açıkladı.

Burjuva felsefesi temsilcilerinin diyalektik maddeci teoriyi genellikle bilmezlikten gelmeleri Montreal'de de artık mümkün değildi. Toplu Oturumlarda, hiç olmazsa Marx'la ilgili şöyle ya da böyle tavır almayan konuşmacı yoktu. Bölüm oturumlarındaki birçok konuşmacı da öyleydi ve bildirilerin başlıklarında bilimsel maddeciliğin düşünce konusu edilışı seyrek rastlanan bir şey değildi. Kongrenin bütünü gözönüne alınırsa, bilimsel maddecilik hiçbir başka felsefi görüşe düşmeyen ölçüde

dikkate alındı, açıklandı, soruşturuldu, yorumlandı, alıntılan-
dı, sorunlaştırıldı ve elbette eleştirildi, yanlış anlaşıldı ve «çü-
rütüldü». Bu duruma ancak, çağımızda diyalektik materyalist
felsefenin en ilerici, en üretken ve bu nedenlerle de kitlelerle
en yakın bağ kuran, en etkili felsefe olmasıyla dile getirilip
değerlendirilebilir.

Daha ilk kongre günündeki «Karl Marx, Kollokyumu»nda
diyalektik materyalizmin yapıcılığı ve üretkenliği belirgindi.
(Yönetim : S. Ganowski/ Bulgaristan Halk Cumhuriyeti ve T. İ.
Oisermann/SSCB; oKnuşmacılar : S. Avimeri/İsrail; F. Cunnig-
ham/ Kanada; J. d'Hondt/ Fransa ve F. Tökei/ Macaristan Halk
Cumhuriyeti). Bu oturumda tarihin süjesi olarak işçi, toplum
biçimlerinin tarihsel sıralanması ve işçi sınıfının somut top-
lumculuk ve demokrasiyle bağı tartışıldı. Burada olduğu gibi
çok sayıda başka oturumlarda da burjuva felsefecilerinin tavrı
değişti. Diyalektik materyalizmin kabaca saptırılması da olu-
yordu. Ama daha yaygın çaba, bu felsefenin gelişim kesitlerini
birbirine vurmaktı. Böylece bu teorinin Lenin'den beri geliş-
mi gözardı ediliyor ya da Marx'ın felsefi düşünceleri bugünkü
aşamasından koparılıyordu. Marx'ın teorisinden tek tek tezler
çekip kopararak buna burjuva felsefesinin kavramlarını yapış-
tırma eğilimi de yaygındı. Örneğin, bilgi teorisi alanında, Marx'
dan kalkarak toplumsal çıkarların bilgideki rolüne değinili-
yor, ama aynı zamanda objektif bir toplum teorisinin imkânı
reddediliyordu. Burjuva Marx yorumcuları, özellikle J. Haber-
mas, sık sık başvurulan otoriteydi.

Yukarda anlatılan olguya sadece bilimsel maddeciliğin
çarpıtılması ya da toplumcu eleştiriye karşı burjuva düşünce-
sinin bağımsızlık kazanması açılarından bakmak, elbette tek-
yanlılık olur. Bu olguda burjuva felsefesinin teorik bunalımı
da yansıyor.

Diyalektik materyalist felsefenin dünya çapındaki önemi,
önceki FISP Başkanı A. Diemer'in açış konuşmasıyla ve 17.
Dünya Felsefe Kongresi'ni kapatan yeni başkan V. Cauchy'in
sözleriyle de belirtildi. Diemer toplumcu ülkelerin felsefecile-
riyle daha yakın işbirliği istedi ve toplumcu ülkelerde başta
gelen felsefeyi hâlâ öğrenmemiş olan burjuva felsefecilerini
özellikle karşısına aldı. Toplumcu ülkelerdeki felsefe toplantı-
larında uygun bir diyalogla daha güçlü bağlar kurulmasından
yanaydı. Benzer şekilde, V. Cauchy de kapanış konuşmasının

da, farklı felsefe doğrultuları arasında görüş alışverişi için çağrıda bulundu.

Toplumcu ülkelerin felsefecilerinin FISP içinde de bilimsel ve siyasal önem kazanmaları, 39 kişilik FISP yönetim komitesine N. İribadşhakov (Bulgaristan), J. Lukács (Macaristan), W. W.Msveniyeradse (SSCB) ve J. Zeleny'nin (Çekoslovakya) seçilmeleriyle belli oluyordu. A. Kosing (DAC) ise, üç başkan yardımcısından biri olarak seçildi.

Montreal'de dile getirilen felsefi tutumlar öyle çeşitliydi ki, aralarında Reagan - siyasetinin özürçüsü yahut destekçisi de olabilirdi. Ama bunu kimse yapmadı. Çağımızın temel sorunu olan dünya barışını korumanın çözümünü, konuşmacıların büyük çoğunluğu, ABD yönetim çevrelerinin siyasetinden farklı ölçülerle ele almakla yetinmedi, bu siyaseti açıkça reddetti de, Örneğin, tanınmış felsefeci J. Somerville / ABD, nükleer silahların ilk kullanımına kesin tavırla karşı çıktı. Bir atom savaşı yalnızca kitle katliamı olmayacak, insanlığın sonu olacak. Bunun için yeni bir çözüm gerekti: «omnicial» (topyekün katliam). Montreal Kongresi'ndeki felsefi karşıtlıklar, bu anlayış içinde, tüm filozofların barış için ortak sorumluluk bilinciyle birbirine bağlıydı. Bu kongrede çok sayıda bildiriler içinde bir tek farklı bildiriye tanık olundu. Bunun yazarı, ilk atom darbesinin, ancak «orantısızca çok insan öldürülmezse» hakkı olabileceğini söylüyordu. Reagan-siyasetine böylesine bir yandaşlık, dediğimiz gibi, ender bir istisnaydı.

FISP'in önde gelen temsilcileri de, tüm dünya felsefecilerinin barışın korunması için çaba gösterdiklerini vurgulayarak dile getirdiler. «Tam da bugün» dedi A. Diemer Ortak Oturumda «felsefe hiçbir yerde *l'art pour l'art* olamaz. Bir felsefeci Hiroşima'ları sürekli düşünmüş olmalı ve halklar arasındaki dostluğa katkıda bulunmalı.» V. Cauchy, açık barışlar olmaksızın «sahici barış»ın olamayacağını açıkladı.

Atom tehdidi siyasetinin topluca reddi, (bu tür bir dünya kongresi için yeterlidir) çeşitli siyasal sonuçlarla bağıntılıydı. Polonya Halk Cumhuriyeti'nde yayınlanan «Dialectics and Humanism» dergisi, kongrenin ikinci gününde bir barış sempozyumu düzenledi. ABD'li E. Marquit ve FAC'li R. Steigerwald, Reagan yönetiminin aşırı saldırgan siyasetinde dünya barışı için en büyük tehlikeyi görürlerken, başka konuşmacılar «or-

daki gibi burda da roketler» görüntüsü içinde kaldılar ve günümüzdeki askeri karşı karşıyalığın toplumsal nedenlerine girmediler. Böyle bir önsavla, aynı ölçüde suçlu iki «süper güç» yorumunun sesi duyuldu (bir Bölüm bildirisinde ABD'li R. Ginsberg). Her siyasal gücün barışı tehlikeye soktuğu, bu nedenle bir barış felsefesinin ancak her siyasal güçten uzak durmakla yapılabileceği bile söylendi (H.M. Sass/FAC).

Bugün barışı korumanın yalnızca anti-emperyalist mücadeleyle başarıya ulaşabileceğini gelişen ülkelerin birçok temsilcisi dile getirdi. Onlar özellikle, emperyalizmin büyük silahlanma masraflarıyla, «Üçüncü Dünya»da kültür alanında da çözüm bekleyen sorunlar arasındaki çelişki üzerinde durdular. Gelişen ülkelerin felsefecileri kendi derin araştırmalarına dayanarak, aynı zamanda, halklarının binlerce yıldır biriktirdiği zengin kültür mirasını açıkladılar ve günümüzde tüm insanlık kültürü uğruna daha kararlı adımlar atılmasını istediler. Kongre'nin dokuz toplantısı yalnızca kültür, özellikle de Afrika, Latin Amerika ve Asya kültürlerine ayrılmıştı. Beş yıl önce Düsseldorf'da bu çeşit sadece bir toplantı yapılabilmmişti.

Geleneksel kültür değerlerinin kültürel bir yaşayışta bütünleşmesi için gelişen ülkelerin birçok felsefeci söz aldı; bu talep bu ülkelerin toplumsal ihtiyaçlarına uygundu. H. Chisaire son Toplu Oturumda bir kez daha programlayıcı biçimde konuştu ve günümüzde Afrika kültürünün geleneksel çizgisinin hem korunması, hem de yeniden incelenmesi gereği üzerinde durdu. Böyle bir görevi başarmak için, diğer ülkelerde kazanılmış tecrübelere de ihtiyaç vardı.

Benzer düşünceler «Çin Felsefesinin Modern Dünyanın Karşısındaki Durumu» başlıklı özel oturumda da öne sürüldü. Bu toplantıda (ABD'li, Kanadalı ve başka ülkelere Çin uzmanları yanı sıra) Tang yi-jie de konuştu. Dikkatle dinlenen konuşmasında Konfüçyüsçülüğün hem idealist, hem de humanist karakterine işaret etti. Bu ikincisi bugünkü Çin'in toplumcu düşüncesinde de korunmaktadır. Çin'in zengin felsefi mirası toplumculuk açısından ve toplumculuk için alınmalıdır. Bu bildiri dinleyiciler üzerinde öyle etki bıraktı ki, tartışmanın sonunda Amerikalı bir konuşmacı o oturum bilimsel maddeciliğin baskın çıktığını itiraf etmek zorunda kaldı.

Afrika kültürünün bilimsel maddeciliğe katılması için Zaireli N. Ntumba'nın yönettiği «Afrika Düşüncesi» Bölümünde,

başkaları yanı sıra, Gine Halk Cumhuriyeti'nden A. Camarada söz aldı. Camara gününüzde birçok Afrika ülkesinde çözüm bekleyen (emperyalizmin arkasında bıraktığı, ekonomide ve eğitim politikasında geri kalınılık bakımından) muazzam sorunların, kitleleri etkileyen bilimsel bir felsefeyle üstesinden gelinebileceğine işaret etti.

Topluca bakıldığında, 17. Dünya Felsefe Kongresi insanlığın kapitalizmden toplumculuğa geçiş çağında hem tipik hem kaçınılmaz olan sorunları yansıttı. Bu aynı zamanda, emperyalizmi aşarak yaşamak ve sonunda kendilerini bizzat biçimlendirmek için bütün halkaların iradesinin bağımsız ifadesiydi. İşte tam da bu anlamda, yeryüzünün pek farklı köşelerinden, ülkelerinden ve ekollerinden gelen filozoflar işlerinin bilincindeydiler.



TÜSTAV

FELSEFE DERGİLERİ

FELSEFE SEMİNERİ DERGİSİ

Arslan KAYNARDAĞ

Edebiyat, felsefe gibi konuların tarihini incelerken, bu konularda yayınlanmış eski dergilerden yararlanması gerekecektir. Dergiler, ele aldığımız konular için vazgeçilmez kaynaklardır. Ayrıca, üniversite dergilerinin incelenmesi, bu öğretim kurumlarının tarihini öğrenmek açısından yararlı olmaktadır.

İstanbul Felsefe Bölümü'nün süreli yayınlar tarihine baktığımızda, karşımıza ilkin, Edebiyat Fakültesi'nin, 1916'dan başlayarak yayınladığı, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası çıkıyor. Bu dergi, 1933'e kadar, oldukça düzenli bir biçimde yayımlanmıştır¹. Fakülteyi oluşturan bölümlerdeki profesörler adı geçen dergide yazı yazıyorlardı. Coğrafyadan felsefeye kadar, her konuda kaleme alınmış yazılara rastladığımız bu dergiyi incelerken, Fakülte'nin 17 yıllık bilimsel etkinliğini izleyebiliyoruz.

1933 Reformu'ndan sonra, üniversite yönetmelikleri, tüzükler, kadro büyük ölçüde değişti. Dotayısıyla yayın işinde de değişiklikler oldu ve yeni dergilerin çıkabilmesi için dört yıllık bir zaman geçti, bölümler, 1937'den başlayarak, kendi dergilerini yayınlama çabası içine girdiler ve önce, «seminer» dergileri çıkmaya başladı. Bunlar arasında Tarih Semineri Dergisi, Romanoloji Semineri Dergisi, daha sonra da Felsefe Semineri Dergisi yayımlandı.

1) Bu dergi, 1917-1922 yılları arasında çıkmamıştır. Bu yıllar 1. Dünya Savaşı'nın sonu ile, mütarekeye ve İstiklâl Savaşı'na rastlamaktadır.

1939 tarihini taşıyan Felsefe Semineri Dergisi, ne yazık ki, ancak bir sayı yayınlanabildi. Böyle olmasının nedeni, herhalde, 2. Dünya Savaşı yıllarının gelip çatmasıdır. Savaş tehlikesinin arttığı bir ortamda, Üniversite'nin yayın bütçesinde kısıntı yapıldığı anlaşılmaktadır.

Bizde yayınlanan ilk felsefe dergisinin, İkinci Meşrutiyet yıllarında, Baha Tevfik tarafından çıkarılan dergi olduğunu biliyoruz. Türk düşünce tarihini dergiler açısından incelerken, işe bu dergi ile başlamak gerekirdi; ondan sonra gelenleri zaman sırasına göre ele almak uygun olurdu. Dergimizde gelecek sayıdan başlayarak, bu yolu izleyeceğim.

Bu sayıda, zaman sırasında bir edlame yaparak, Felsefe Semineri Dergisi'ni ele alıyorum.

Bu dergiye baktığımızda, Felsefe Bölümü'nde görev alan yepyeni bir kadronun yazılarıyla karşılaşılıyor.

Yıl 1939. 5 yıl felsefe dersi veren H. Reichenbach İstanbul'dan ayrılmıştır; E. Von Aster gibi tanınmış bir başka Alman felsefeci ders vermeye başlamıştır. Yazılarıyla, Türk düşünce ortamında ilgi uyandıran Hilmi Ziya Ülken, orta öğretim kadrolarından alınıp, doçent olarak felsefe bölümünün kadrosuna verilmiş. Fransa'da doktorasını yapan Halil Vehbi Eralp ile, Almanya'da doktorasını yapan Mazhar Şevket İpşiroğlu bölümde doçent olarak görevlendirilmişlerdir. Böylece Felsefe Bölümü'nde ilk kez, öğrenimlerini felsefede tamamlayan öğretim üyeleri çoğunluk kazanmaktadır².

Dergide Alman profesör Von Aster'in önemli iki yazısı ile karşılaşmaktayız. Birinci yazı, «Felsefe ve İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe Tedrisatı (öğretimi)» başlığını taşıyor.

Bir yandan, Çağdaş felsefenin eğilimlerini yansıtan, bir yandan da İstanbul Felsefe Bölümü'nde yapılması gereken şeyleri belirten bu yazının yayınlanması, Türk felsefe eğitim ve öğretiminde bir dönüm noktasına gelindiğini göstermektedir.

Yazar, felsefenin bilimlerle ilişkisine genişçe yer verdiği yazısında, felsefe öğrenimi yapan her öğrencinin, felsefe ile birlikte, doğa ya da tarih bilimlerinden birisiyle ilgilenmesini, o

2) Hilmi Ziya Ülken'in, felsefeyi değil, Mülkiye'yi (Siyasal Bilgiler Okulu'nu) bitirdiğini burada söylemek isterim. Macit Gökberk'le Takiyet'in Mengüşoğlu'nun, bu dergi yayınlandığı sırada, doktoraları için Almanya'da oldukları anlaşılmaktadır; az sonra döneceklerdir.

konularda verilen derslere girmesini önermektedir. Aster düşüncesini şöyle sürdürüyor: «Öğrenci, bu bilim dallarındaki hazır bilgileri ezberlemekle yetinmemeli, varılan sonuçların özünü kavrayabilmelidir. Ayrıca, bu sonuçlara ulaştıran yöntemleri de yakından tanımalı, hatta, bu alanda kendisi de çalışarak, işçilik tadını tatmalıdır.»

Yine bu nedenle, felsefe tarihi öğretiminde de, düşüncelerin genel kültürle ve bilimlerle olan bağlarına değinilmekten geri kalınmamalıdır.

Aster yazısında, kendisinden önce ders veren Alman Profesör H. Reichenbach'ın adını da anarak, onun İstanbul'da iken, felsefe ile doğa bilimleri arasında kurmaya uğraştığı bağların kopmamasını dilemekte, kendisinin de, bu geleneğin sürmesi için, elinden geleni esirgemeyeceğini söylemektedir.

Ne var ki, üniversitemizde bu geleneğin sürdürülebildiği pek söylenemez. Öte yandan, H. Reichenbach'ın burada ders verirken, felsefe ile doğa bilimleri arasında kurduğu bağlarla ilgili çalışmalar hangileridir, diye sorulabilir. Ben pek fazla bir çalışma olabileceğini sanmıyorum.

Bu konudaki kendi düşüncemi hemen ekleyeyim: Alman Profesörlerin önerisi çok yerindeydi. Bu öneri doğrultusunda bir şeyler yapılabilseydi ne iyi olurdu. Türkiye'de felsefe ile bilim arasında neden bir bağ kurulamadı? Bu üzerinde düşünmeye değer bir sorudur.

Aster'e göre, bilimlerle iyi bir ilişki kuramayan felsefe canlılığını yitirir. Profesör şunu da söylüyor: «Dünya'da yalnız doğa bilimleri yoktur, kültür ve tarih bilimleri de vardır. Felsefe, doğa bilimleriyle olduğu kadar, bunlarla da ilişki kurmak zorundadır.»

Felsefenin gündemindeki bütün konuları kapsamaya çalışan bu yazıda, fenomenoloji ve neopozitivizm gibi yeni akımların adı da anılmaktadır. Bu akımlar düşünce tarihindeki yeni değişmelerin işaretleridir. Felsefedeki bu değişik düşünceler, soruların tek yanıtı olmamasından kaynaklanmaktadır. «Felsefe tarihinde her soruya birçok karşılık verilebilmiştir» diyor Aster.

Öte yandan, bilim tarihine baktığımızda, bilimlerde ve onların yöntemlerinde, ilerlemeler ve gelişmeler olduğunu saptıyoruz.

Dolayısıyla sorular değişmiyor, yanıtları değişiyor. Bu değişen yanıtlar yeni düşünce akımlarını meydana getiriyor.

Bu bakımdan, Platon'un ideleri ile, Husserl'in fenomenolojisi aynı sorulara verilmiş değişik yanıtlardır. Carnap'ın Neopozitivizmi, yeniden canlandırılmış bir pozitivistizmdir. Kant ile Bergson arasındaki ayrılık, Elealılar'la Herakleitos arasındaki ayrılığa benzer.

Felsefi düşüncelerde eskiden beri gördüğümüz karşıtlıkların bir gün ortadan kalkacağını beklemek, boş bir bekleyişten başka bir şey değildir. Düşüncelerin birbiriyle çatışması, felsefe tarihinin başlıca ilkesi olduğu unutulmamalıdır. Çatışmanın durması ilerlemenin durması demektir. Bu nedenle, yapay uzlaşmalara gitmekten çok, her felsefi düşünceye hakkı verilerek hareket edilmelidir. Böyle bir davranış, hiçbir zaman, onları savunmak, onlardan yana olmak anlamına gelmez. «Herhangi bir felsefe akımını, kendi düşüncelerimizden ödün vermeden de anlayabilir ve değerlendirebiliriz» diyor Aster. Nitekim kendisi, derslerinde ve kitaplarında bunun sayısız örneklerini vermiştir.

Ayrıca şuraya dikkat edilmelidir ki, felsefe tarihi herhangi bir tarih değildir. Onun bilim tarihlerinden ayrılan değişik ve kendine özgü bir yanı vardır. Bu da felsefe tarihinin ele aldığı sorunlardan ileri gelmektedir. Yazıda şöyle deniyor: «Herhangi bir bilimin, örneğin matematiğin tarihini bir yana bırakıp, o bilim sorunlarını çözümleyebiliriz ama, felsefe tarihini yok sayıp felsefe sorunlarını çözümleyemeyiz. Bu yüzden felsefe tarihinin kendisi de felsefe olmak zorundadır.» Bence de bu, üzerinde dikkatle durulmaya değer önemli bir görüştür.

Aster yazısında Felsefi Antropoloji'ye ve Fenomenoloji'ye oldukça geniş yer veriyor. Bu akımlar o yıllarda, bütün dünyayı etkilemiş güncel akımlardır, ancak Türkiye'deki felsefeciler bu akımlara yeni ilgi duymakta idiler.

Yazara göre; «Ancak kültür tarihi anlamındaki bir felsefe tarihidir ki, insan düşüncesinin —tipoloji—sini amaçlayan bir felsefenin temeli olabilir. Nitekim, Alman filozofu Dilthey'de böyle bir felsefenin temelini görmekteyiz. Yani, felsefi antropolojinin başlıca temelini felsefe tarihi meydana getirmelidir.

Dilthey'in adını anan Aster, onun dolaylı öğrencilerinden biri olan Doçent Mazhar Şevket İpsiroğlu'nun Felsefe Bölümü'nde görev aldığını belirttikten sonra, bize bu hocanın felsefi kişiliğini şöyle tanıtır: «Bonu'da Prof. Rothacker'in yanında doktorasını yapan Mazhar Şevket, felsefeye, sanat tarihi ve estetikten gelmiştir. Onun gözüyle felsefe, her şeyden önce an-

layış temeline dayanan bir kültür tarihine ve kültür bilimlerine götüren yoldur. Kendisinin bu dergide, biri Husseri, öteki Schler üzerine iki yazısı bulunmaktadır. Bu iki filozof bugünkü Alman Felsefesi'nin ilgi çekici iki tipini simgeliyor.»

Alman profesör yazısında, bölümdeki derslere de değinmekte ve bu derslerin hocalarını tanıtmayı sürdürmektedir.

«Türk ve İslâm felsefesine önem verilmesini» zorunlu gören yazar, bu dersin hocasının Hilmi Ziya Ülken olduğunu söylüyor; daha sonra, Halil Vehbi Eralp'e geçiyor ve onun yeni zaman felsefe tarihi üzerinde çalıştığını, dergide «Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri»ni inceleyen önemli araştırmasının bulunduğunu haber veriyor.

Prof. Von Aster'in, az önce belirttiğim gibi ikinci bir yazısı daha var: «Felsefe Tarihinde İlerleme Kavramı»³.

İyi bir felsefe tarihçisi olan yazara göre «ilerleme» kavramları eskiden beri, birbirinden bağımsız birer metafizik ana kavram olarak kendini göstermektedir. Örneğin, Aristoteles ile Leibniz'in ilerleme kavramları aynı değildir. Aristoteles «ilerleme» denildiğinde, maddeden biçime yükselmeyi, bir takım kademeler dizisinden geçmeyi anlar.

Buna karşılık Leibniz'in «ilerleme» kavramı bir «açılma»dır. Tomurcuğun açılıp çiçek olması gibi bir durum görülür bu ilerlemede. Doğadaki her şey, daha önce bir tohumun içinde gizli olarak vardır. Psikolojik olaylarda da bu böyledir.

Aristo ve Leibniz'in görüşlerini oldukça uzun biçimde anlatıktan sonra, Aster, «ilerleme»yi, «triadlar» (üç adımlı ilerlemeler) olarak ele alan düşünürlere geçiyor. Ona göre tez, antitez ve sentez üçlemesi, insanlığın en eski düşünce biçimlerinden biridir. «Antitez'i karşıtlara ayrılma olarak görmek, sentezi karşıtların daha yüksek bir birliği olarak ele alma düşüncesi Anaksimandros'a kadar gidebilmektedir.» Platon'da da gördüğümüz bu üçleme düşüncesi, bu diyalektik anlayış, Fichte, Schelling ve Auguste Comte'da daha değişik biçimler almakta ve Hegel'e kadar gelmektedir.

Aster, diyalektiğin Marx'da nasıl uygulandığına da kısaca değiniyor.

Bu yazının sonunda Nazizme ve Faşizme karşı olduğu açıkça belli olan şu satırları okuyoruz:

3) Dergideki adıyla «Felsefe Tarihinde Tekâmül Mefhumu».

«Milletleri birbirinden ayırt eden özellikleri kimse yadsıyamaz. Üniforma taşıyan bir insanlık düşüncesi gülünç bir idealden başka bir şey değildir. Buna karşılık, ulusal özelliklerin hakkını veren, aynı zamanda uluslar arasındaki ortak özellikleri de gözönünde bulunduran bir insanlık düşüncesinin, bir soyutlama olduğunu kimse öne süremez.

Böyle bir idealin, Avrupa'yı içinde bulunduğu derin bunalımlardan kurtaracak ve anlaşmayı sağlayacak bir ideal olduğuna hepimiz inanmak zorundayız.

Doğruluk bir tanedir. Bundan dolayı hayatın son amacı da bir tanedir ve hepimiz onu arıyoruz.»

1938'in sonlarında, Faşizm'in tirmanışa geçtiği bunalımlı bir ortamda yazılan bu satırları, biz bugün, demokrasi düşüncesinin güzel bir tanımı olarak değerlendirebiliriz.

Şimdi ikinci Alman felsefe profesörünün, H. Reichenbach'ın yazısına geçiyorum. Başlığı «Nedensellik ve Tümevarım» olan bu yazıyı şöyle özetleyebilirim:

Nedensellik ve tümevarım bilimsel felsefenin temelini oluşturmaktadır. Bilimsel felsefenin kurucusu sayılan H.Reichenbach bu terimler üzerinde özellikle duruyor. Yazara göre eskiden kabul edilen «nedensellik düşüncesi» artık savunulamaz. Ona bağlı olan «bilgi anlayışı» da iflâs etmiştir. Bu durumda eski bilimsel yöntemlerin yeni bir yorumu yapılmalıdır.

Nedensellik sorunundaki bu bunalım, fizikteki yeni gelişmelerle ortaya çıkmış olmakla birlikte, tartışmanın başlangıcı birkaç yüzyıl öncesine kadar gitmektedir. Hume, Bacon'ın o kadar savunup yücelttiği tümevarımın «epistemolojik» bir temellendirilmeye dayanamayacağını söyleyerek ünlü eleştirisini yapmıştı. Bu eleştiri Batı Felsefesi'nde yeni bir dönemi başlatıyordu. Hume'un düşüncesinin önemini herkesten önce anlayan Kant oldu ve kendi deyimi ile dogmatik uykusundan uyanı. Ne var ki, bilimlerdeki ilerlemeler daha sonra Kant'ın görüşlerini de geçersiz kıldı.

Reichenbach, bu düşüncenin tarihsel sürecine böyle değindikten sonra, bugün, nedensellik ilkesinin yerine «olasılık il-

4) Yazının dergideki başlığı «İlîyet ve İstikra»dır. Biz bu Arapça terimlerin yerine uzun zamandan beri Türkçe olarak «Nedensellik ve Tümevarım» diyoruz. H. Reichenbach'ın bu yazısından, daha önce, «Türkiye'de Ders Veren Alman Profesörler» başlıklı yazımda söz etmiştim. (Bakınız: Felsefe Dergisi 86/1 İstanbul)

kesi»nin geçtiğini söylüyor. Fizikte artık «nedensellik» değil Heisenberg'in «belirsizlik ilkesi» geçerlidir.

«Doğru» ve «Yanlış» dediğimiz şeyler kesin yargılar olmayıp, sürekli bir değerler silsilesi içinde her an değişebilen şeylerdir. Bir örnek ile gösterecek olursak, kumarda doğru ve yanlış oyunları değil, kazanma şansı az ya da çok olan oyunlar söz konusu olabilir.

Bilimsel felsefede, tümevarım, ancak olasılık düşüncesinin bir koşulu olarak ele alınmalıdır Reichenbach'a göre. Tümevarım bizi kesin bilgiye götürmez, o tahminlere varmanın yönteminden başka bir şey değildir.

Bilimsel yöntemler, içinde, birinin ötekini düzelttiği, birbirine bağlı geniş bir tümevarımlar ağı olarak düşünülebilir. Değişik nedensellik açıklamaları bu ağın içinde birbirine bağlanır. Bu tümevarımlar ağından balık ağı örneğine geçiyor Reichenbach ve şunları söylüyor:

«En büyük ağ bile balık avcısına balık avhıyacağına kesin garantisini veremeyeceği gibi, bilim de bizim için kesin başarı garantisi veremez. Ancak başka yapacak şeyimiz de yoktur. Bilimsel yöntemin anlamı bunlardan başka bir şey değildir. Onun bize başarı sağlaması, bizim dışımızdaki koşullara bağlıdır. Biz bilgi denizinde birer balıkçıya benziyoruz; ağlarımızı atalım ve bekleyelim.» Buradaki beklemek, mecazi anlamdadır. Kimsenin beklediği yoktur. Bilginler, harıl harıl çalışmaktadır.

Şimdi, Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun yazılarına geçmek istiyorum. Von Aster, İpşiroğlu'nun iki yazısı olduğunu daha önce haber vermişti. Bunlardan biri «Felsefi Antropoloji, Max Scheler» başlığını taşıyor. Biz de, bu konuda yayınlanan ilk yazı belki de budur ve şöyle özetlenebilir:

Eski Yunan felsefesi mitolojiden, Orta çağ felsefesi dinden doğduğu gibi, Yeni çağ felsefesi de «insan» düşüncesinden doğmalı ve «insan» felsefesi olmalıdır.

Scheler hemen bütün yazılarında «insan» sorunu üzerinde durmaktadır. Bu filozof ilkin, kendi zamanında egemen olan, Pragmatizm, Marksizm, Darvinizm gibi akımlardaki «insan» düşüncesini eleştiriyor.

Ona göre, «insan» kavramının hayatımızı düzene sokan bir ilke olmasını istiyorsak, bu kavramı, parçalamadan, değiştirmeden bir «bütün» olarak ele almamız gerekir. İnsan, ne yalnızca bir canlı varlık, ne de soyut bir akıl varlığıdır. İnsan bir

«bütün»dür ve «bütün» olarak anlaşılmalıdır. Böylece çağdaş felsefenin ve psikolojinin temel kavramlarından biri olan «bütün» kavramı ile karşılaşırız ve onun Scheler'in felsefesinde önemli bir yeri olduğunu anlıyoruz.

Yine «insan» kavramına dönersek, Felsefi Antropolojinin insanı ilkin, «psiko-vital» varlık içindeki yerinden anlamaya çalıştığı görülmektedir. Psikolojinin canlılardaki ilk aşaması, ilk görünümü, duyu tepkisidir⁵. İkinci aşama içgüdüdür. İçgüdü bireyin değil, türün sürebilmesi için önemli olan hayati durumlarda görülür. Üçüncü aşama bellekdir. Dördüncü aşamaya Max Scheler «pratik zekâ» adını veriyor.

Ne var ki, bütün bunlar insanın öteki canlılarla ortak olan yönleridir. İnsanı insan yapan temel nitelik bütün bu psiko-biyolojik özelliklerden apayrı bir şeydir. Bu nitelik öyle bir şeydir ki, bütün bu ruhsal-dirimsel şeylere karşı koyabilir. Yunanlılar, daha önce insanın bu niteliğini anlamışlar ve ona «logos» demişlerdi. Daha sonra Batılıların «ratio» dedikleri de böyle bir şeydi.

Ancak Max Scheler'e göre bu iki terim de insanın temel niteliğini tam olarak anlatamıyordu. Bu nitelik tam olarak, ancak, «Geist» kavramıyla karşılanabilir diyor, Max Scheler.

«Geist» insanı kişi yapan şeydir ve onun başlıca işlevi hayata egemen olmaktır. O bizi psikolojik ve biyolojik olan her şeyden kurtarır.

«Geist» bu anlamıyla insanın özgürlüğü demektir. Freud'un diliyle söylersek, «insan içgüdülerini itebilen yaratıktır» Freud insanda içgüdülerin «yıkıcısını» görüyordu; Scheler yıkıcısını değil «yadsıyıcısını» görüyor.

İnsan olmak diyor Scheler «hayvanın kaçtığı zaman bile evet dediği gerçeğe, korkunç bir hayır diyebilmeğidir.»

İnsan, içgüdülerine egemen olarak, çevresiyle kendisi arasında bir uzaklaşma meydana getirir ve böylece çevresindeki varlıkları yabancılaştırabilir. Hayvan için «engel» olan, insan için «şey» olur.

Şöyle diyor Scheler: «Budha, şeyayı seyretmenin olağanüstü, fakat şeyya olmanın korkunç olduğunu söylediği zaman insanın bu özelliğini çok iyi anlamıştı.»

5) İpsişiroğlu «tepi» diyor.

Her şeyi yabancılaştıran ve bir eşya olarak inceleyebilen «Geist»ın başka bir önemli özelliği de kendisinin hiçbir zaman «eşya» olmamasıdır. O eşya olarak incelenmeyen biricik varlıktır.

İpşiroğlu, Scheler'in «Geist» yorumu ile, Husserl'in fenomenolojisindeki «Geist» yorumunun uyum içinde olduğuna işaret ediyor. Husserl'e göre de «kişilik» ne bir eşya, ne bir töz ne de basit bir nesnedir. Kişilik «akt»lardan oluşur, aktlardan yani «edim»lerden.

Burada fenomenolojinin «edim»leri karşımıza çıkmaktadır. «Edimler» Geist'teki etkinlik gücünün tek tek davranışlar olarak belirmesidir. Bu etkinliğin en yüksek örneği ise «ideleştirme edimi»dir.

«İdeleştirme» var olandan özü, «existenz»den «essentia»yı ayırt edebilme demektir.

Bu açıdan bakılırsa tek bir örnek bile bize bir eşyanın «öz»ünü tanıtabilir. Tümevarımda birçok örnek için içine girdiği halde «ideleştirme»de çoğu zaman tek örnek yeterli olur. «Acı» örneğini alalım. Kolumda duyduğum acı bana şu soruyu sordurur: «Şimdi duyduğum şu acının dışında, acının kendisi bir «öz» olarak nedir? Evren nasıl yaratılmıştır ki, acı onun içinde yer alabiliyor?»

Scheler Uxcul'de rastladığı çevre kuramının insan için geçerli olmadığını da belirtmektedir. Ona göre «organizmanın baskısından kurtulmuş olan insan, aynı zamanda çevrenin de baskısından kurtulmuştur.» İnsana, ve yalnız ona, çevresi olmayan bir evren kendisini sunar.

İnsan kendisine, ben neredeyim? diye sorduğu zaman, kendisinin herhangi bir çevre içinde olmadığını anlar ve kendisini her türlü çevrenin dışına, bir hiçliğin içine fırlatılmış olarak bulur. Salt hiçliğin olabileceğini görür, onun sarsıntısı içinde tutunacak yer arar ve şu soruyu sorar: Niçin bir dünya var? Niçin ben varım? Geist sahibi yaratığın, yani insanın yazgısıdır hiçlik ve salt varlık kavramlarını sorup araştırmak. Niçin ben varım? Niçin dünya var? sorularıyla insan, zamanın ve uzayın (mekânın) dışına atılmış olan kendi benliği ile salt olanın yakınlığını görür ve kendi varlığını salt olanla özdeşleştirir.

Görüldüğü gibi Scheler'in insan felsefesi tanrılaşmayla sona eriyor ve bir mistisizme ulaşıyor. Bu eğilimin İslâm tasavvufuna benzer yanları olduğu söylenebilir.

İpşiroğlu Scheler'in Felsefi Antropolojisini temel çizgileriyle böyle açıkladıktan sonra onun eleştirisine geçmektedir.

Eleştirdiği birinci nokta, şudur: Burada, somut benliğinden sıyrılmış alabildiğine soyut bir insan kavramıyla karşılaşıyoruz. İkinci eleştirisi, bu felsefedeki Geist ve hayat karşıtlığındadır. Geist'in dışındaki her şey biyolojik clana indirgenemez. Biyolojik olanın tam yadsınması ancak ölümle olabilir. İnsanı hayvandan ayırt eden şey, insanın biyolojik hayattan ayrı bir şey olması değil, biyolojik hayatını kendi sorumluluğu altında kullanabilmesidir. Bu nedenle insanı insan yapan tek ilke sorumluluk duygusudur. İnsan özü bakımından soyut bir düşünce değil «somut bir varlık»tır. Bu somut varlık etik davranışlar gösterir.

İpşiroğlu, hayatın ve tutkuların bu denli düşmanı olan bir felsefeyi anlayabilmemiz için, Scheler'in düşüncesindeki Hristiyanlık temelini gözönünde tutmalıyız, diyor.

Scheler'in birçok yazılarında dinsel düşünceleri eleştirmesine karşın dinsel antropolojinin sınırlarını aşmadığını görüyoruz.

Oysa, felsefenin işi dünya görüşlerini akla dayandırmaktır. Felsefe son çözümlemede aklın ürünüdür. Scheler'in antropolojisi ise akıl, bilim ve deneyle ilgisi olmayan düşüncelerden meydana gelmektedir.

Görüldüğu gibi İpşiroğlu eleştirilerinde haklıdır. Daha başka eleştiriler de yapılabilirdi.

Fakat Scheler'e karşı yapılan bu eleştiriler Felsefi Antropoloji'nin bir noktadaki önemini yine de azaltmaz. Zira bu felsefe «insanı insan yapan özü» aramadadır, insan kavramına yepyeni bir yer vermededir. Bu yüzden Scheler'den sonra bu antropolojiyi geliştirmek isteyenler olmuştur. Nitekim bizde de, Felsefi Antropoloji konusu üzerinde Takiyettin Mengüşoğlu duracak, bu konuyu geliştirecek, ona özgün katkılarda bulunacaktır⁶.

İpşiroğlu'nun dergideki ikinci yazısı Fenomenoloji konusundadır. Husserl'in felsefede çığır açan özgün düşünceleri, ilkin bu yazıyla Türkiye'de tanıtılmış olmaktadır.

6) Felsefe Bölümü'nün daha sonra yayınladığı Felsefe Arkivi dergisini incelerken bu konuya yeniden döneceğim.

Fenomenoloji deyince ne anlıyoruz? Fenomenoloji, Türkçe terimiyle «görüngü bilim», öz'ün, öz olanın bilimidir.

Husserl'in felsefesi Scheler'den öncedir; Scheler, kullandığı yöntemde onun düşüncelerinden yararlanmışır. Gerçekten de fenomenoloji bir bilim olmaktan çok, bir yöntemdir. Bu yöntem de, öz'e inme, öz olana geri gitme, salt bilince indirgeme sözkonusudur. Bu da «ayraç içine alma» dediğimiz felsefi ayıklama ile başarılır. Husserl bu yolla, felsefeyi kesin bir bilim durumuna getireceğine inanır.

İpşiroğlu'nun Felsefi Antropoloji'yi eleştirdiğini görmüştük; Fenomenoloji'yi ise eleştirmiyor, onu, genel çizgileriyle ortaya koymakla yetiniyor.

Bu konu üzerinde de daha sonra yine Takiyettin Mengüşoğlu duracak, Husserl'in felsefesi, onun ve öğrencilerinin çalışmalarında uzun yıllar yer alacaktır.

Almanya'da Husserl'den sonra bu felsefeyi sürdüren en önemli düşünürün, onun öğrencisi M. Heidegger olduğunu biliyoruz.

Felsefe Semineri Dergisi'nde bu düşünürün bir yazısının çevirisine de yer verilmiş, dolayısıyla, fenomenolojinin, yetkili bir kimse tarafından nasıl uygulandığı gösterilmek istenmiştir.

M. Heidegger'in yazısı «Metafizik Nedir?» başlığını taşıyor. Çeviriyi İpşiroğlu yapmıştır. İpşiroğlu bu çeviriyi sunarken «fenomenolojinin metafizik karşısındaki durumunu görüp, fenomenolojik çözümlenmenin özelliklerini öğreniyoruz, fenomenolojiyi işbaşında tanıyoruz» demektedir.

Bu yazıyı şöylece özetleyebiliriz:

Varlığı belirlerken onu her zaman «hiçlik»le yanyana anıyoruz. Örneğin, «yalnız varlığı aramalıyız, onun dışında hiçbir şeyi» diyoruz. Peki bu «hiçlik» nedir? Ondan, durmadan söz eddiğimiz bir rastlantı mıdır?

İsterseniz burada, Felsefi Antropoloji için az önce söylediklerimize kısaca dönelim: «Hiçlik ve salt varlık kavramlarını sorup araştırmak Geist'in yazgısıdır» denmişti. İşte Heidegger de «hiçlik nedir?» diye sorarak bunun örneğini veriyor.

Bilimlere bakarak, onların «hiçlik»i yok saydıklarını, onun hakkında bir şey bilmek istemediklerini görüyoruz. Oysa «Hiçlik» vardır. O, her zaman sorulduğuna göre, bize daha önceden verilmiş olarak vardır.

Söyle diyebiliriz: «Hiçlik, varolanın bütünü ile yadsınmasıdır.» Husserl düşüncesini geliştirirken yalnız mantığa değil, psikolojik yorumlara da başvurmuştur. Söyle diyor: Varlık bizi bütünüyle, bir iç sıkıntısı içinde olduğumuz zamanlardaki gibi kapsar. Ya da kendini sevinç olarak gösterir.»

Ne var ki, «bu iç sıkıntısı» bu «sevinç» ruhsal bir durum olmaktan çok, varlığın temel olgusudur, onun özünü ilgilidir ve bunlar, varlığı bize gösterdiği halde, ne olduğunu öğrenmek istediğimiz «hiçlik»i gizler.

Ancak, insanı hiçliğin karşısına doğrudan doğruya getirebilen, onu artık gizlemeyen bir durum, yine de vardır. Az rastlansa da, kısa sürse de vardır. Heidegger buna «angst» diyor. İpşiroğlu bu sözcüğü «havf» olarak çeviriyor.

Bedia Akarsu, «Angst»ı, Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde «iç daralması» olarak karşılamıştır ki, Türkçe olarak uygundur.

İç daralması terimi, Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluşçu felsefecilerde temel kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu felsefeciler, iç daralması, varoluşun hiçlik (yokluk) karşısındaki temel durumudur, demektedirler.

Heidegger'e göre iç daralması varlığı olduğu kadar hiçliği de ortaya koyar.

«Hiçlik nedir?» sorusunun, Heidegger'in bu yazısında, salt bir metafizik sorusunun bütün nitelikleriyle karşımıza çıktığını görüyoruz. Heidegger, varlığı aşmanın, metafizik olduğunu, özellikle belirtmek istiyor.

«Hiçlik» artık, var olanın karşıtı bir kavram değildir, o varlığın özü ile ilgilidir ve dolayısıyla, metafizik, insanın öz varlığından ayrılmaz. Metafizik onun yazgısıdır. Bu nedenle, insan varolduğu sürece felsefe yapılacaktır. Felsefe dediğimiz şey, metafiziğin ciddiliğine ulaşamaz» diyor Heidegger.

Heidegger'de, metafiziğin vazgeçilmezliği yargısıyla karşılaşırız. Bu, her şeyden önce pozitivizme karşı büyük bir tepkiyi dile getirmektedir ve etkili olmuştur. «Bilimin kesinliği metafiziğin ciddiliğine ulaşamaz» diyor Heidegger.

Metafiziği bu kadar övmek, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki bireyci Alman felsefesi için tipik bir görünüm olarak ortaya çıkmaktadır.

Dergide, Doç. Halil Vehbi Eralp'in yazısının bulunduğu değinilmişti, şimdi de ona bakalım: «Descartes Fizikinin Metafizik Temelleri» başlıklı bu yazıda, önce bu filozofun bilgi ideali

üzerinde duruluyor, oradan metafiziğine geçiliyor. Metafiziğin belli başlı aşamaları gözden geçirildikten sonra, fiziğin böyle temellendirildiği anlatılıyor.

Yazar diyor ki, «Descartes metafiziğini, fiziğini meydana getirebilmek için kurmuştur.» Geniş kapsamlı bu yazı, içeriği, bibliyografyası ve notlarıyla, Türkiye'de bu konuda çalışma yapacak kimseler için her zaman okunacak ciddi bir kaynak değeri taşımaktadır.

Bir de bitirme tezi yer alıyor dergide. Bu tezde, yeni pozitivizmin, psikolojiye bir uygulaması yapılmaktadır. Nezahat Nazmi (Nezahat Arkun) mantıksal behaviorizm'i, yeni pozitivist Carnap ve Reichenbach'a göre yorumluyor. Bu çalışma, Reichenbach İstanbul'dan ayrılmadan, onunla yapılmış bir tez olarak ilginizi çekmektedir ve bizde bilimsel felsefeye göre yapılan çalışmaların ilk örneklerinden biridir.

Felsefedeki bitirme tezlerinin, dergilerde yayınlanması güzel bir girişim olabilirdi, yazık ki, bu girişim sürdürülememiştir. Yukarıdaki örnek, öyle sanıyorum ki, tek olarak kalmıştır.

Dergide Doç. Hilmi Ziya Ülken'in bir yazısı bulunduğu da işaret edilmişti. Bu yazı, İslâm Felsefesi konusundadır ve «İslâm Felsefesi'nde Akıl ve İman Sorunu»nu ele almaktadır. Bugün de ilgi ile okunan bu yazıda, aynı zamanda, Doğu ve Batı felsefelerinin akıl ve iman konusundaki görüşleri karşılaştırılıyor ve İslâm Felsefesi'nin, Türk düşünürlerini bu alanda nasıl etkilediği anlatılıyor.

Şimdiye kadar ele alıp özellediğim ve değerlendirmeye çalıştığım bu yazılar, doğal olarak, hep felsefe konuları ile ilgilidir.

Ancak, dergide, bir de psikoloji ile ilgili yazı bulunmaktadır.

Prof. Mustafa Şekip Tunç'un kaleme aldığı bu yazıda «Psikoloji'de İç ve Dış Sorunu ve Bunları İnceleme Yönetimi» anlatılıyor⁷.

Bu yazının değerlendirilmesine geçmeden önce bir noktayı belirtmek istiyorum:

Psikoloji ve sosyoloji bölümleri, uzun zaman, Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümü'nün içinde yer almış bulunuyordu. Onların ayrılıp bağımsız birer bölüm olması 1950'lerin başındadır.

7) Ruhiyatta iç ve dış meselesi ve bunları tetkik metodlarının kıymeti. Dergideki başlık böyledir.

Bu nedenle, bir psikoloji profesörü olan M. Şekip Tunç'un yazısının *Felsefe Semineri Dergisi*'nde bulunmasını garip karşılamamalıdır. Ayrıca bu yazının «yöntem» konusunda olması felsefi bir nitelik de göstermektedir. Yazıda, o zamanlar, yeni olan «behaviorismi» ve koşullu reflekslerin tanıtılması özellikle ilgimizi çekiyor.

«Günümüzde» diyor Şekip Tunç, «fizik yöntemler, bütün bilimlerden egemen olduğu için, ruhbilimsel olguların tanımını da değiştirdi; artık, incelenen şey, bir bilinç olgusu değil, fiziksel bir durumda olan ilgileri bakımından insan davranışlarıdır.»

Davranış psikolojisi (behaviorism) o yıllarda gerçekten de bütün dünyada etkili olmuş yeni bir görüş idi.

Nitekim, bu yararlı ve derli toplu yazının çıkmasından az önce, Almanya'dan gelen Prof. W.Peters, Edebiyat Fakültesi'nde verdiği derslerde, uzun süre, «davranış psikolojisi»ni anlatmış ve bunun laboratuvarını kurmuştur.

Yazımın başında, *Felsefe Semineri Dergisi*'nin önemini, bölüm için gerekliliğini söylemiştim. Yukarıdaki açıklamalar, dergideki yazıların, değerlerinden bugün bile pek bir şey yitirmediklerini gösteriyor; hepsi de nitelikli yazılardır ve üniversitenin «Medrese» olduğu yıllardan kalan Felsefe Bölümü'nde, bir yenileşmenin, bir canlanmanın belgesidirler.

Yazıların ele aldığı konuların öneminin ve işleniş biçimlerinin özelliği üzerinde bu kadar durduktan sonra, kullanılan dil konusuna gelmek istiyorum.

1938, öz Türkçe bilincinin bütün Türkiye'yi sarmaya başladığı bir yıldır. Ancak, felsefe alanında bunun belirgin bir etkisini göremiyoruz. Başka yazılarımda da sözünü ettiğim gibi, bizde dil ve terim konusu, eskiden beri, özellikle felsefede önemli bir sorun olmuştur. Bu sorun bilimde ve felsefede, edebiyattan da önemlidir, zira, düşünme üretmenin özgürlüğü ile ilgilidir. Bilim ve felsefemizin, uzun zaman gelişmemesinin nedenleri arasında, düşünce özgürlüğü sorunu kadar, bu sorunun da önemli yeri vardır.

Dergiyi bu bakımdan ele aldığımızda, yazılarda Arapça ve Farsça sözcüklerin egemenliğinin sürmesine karşın, kimi Türkçeleşme belirtileri görebilmekteyiz.

Stoacı yerine «revaki», ay yerine «kamer», aydınlanma yerine «tenevvür», gelişme yerine «inkişâf» gibi Arapça sözcükler sıkça sartladığımız bir gerçektir ama, «denek», «tepi», «ya-

bancılaştırma» gibi yeni ve güzel terimlere de rastlayabiliyoruz. Arapça ve Farsça tamlamalar ise hemen hemen yok gibidir.

Felsefe eğitimimizde yararlı olduğu belli olan bu dergi yazık ki bir sayı çıkabilmiştir. Kısa bir süre okunmuş, sonra unutulmuştur. Bugün aransa zor bulunur. Yazı işleri sorumlusu olarak Doç. Halil Vehbi Eralp gözükmektedir, 202 sayfadır.

Aynı bölümün yeni bir dergi daha çıkarabilmesi için altı yıl daha geçmesi gerekecektir. Bundan sonra çıkan Felsefe Arşivi dergisinin ilk sayısı 1945'e yayınlanabilmiştir.

DÜZELTME

Geçen sayımızda yer alan forumda aşağıya doğrusunu aldığımız yanlışlıklar yapılmıştır. Düzeltir, özür dileriz.

Sayfa 101

A. KAYNARDAĞ: Pozitif düşüncenin Jön Türkleri etkilemesi, yani İttihat ve Terakki iktidarının felsefi düşüncesi olması söz konusu değil mi?

Sayfa 111

A. KAYNARDAĞ: ...Tıpkı büyük toplumlarda olduğu gibi, üniversiteyi de toplumun küçük bir parçası olarak düşünürsek, üniversiteler bu özgür ve bağımsız eğitim ve düşünceyi, onu, kendisi gibi düşünmeye zorlayan bir iktidar karşısında ne denli gerçekleştirebilir.

TÜSTAV

FELSEFE KİTAPLARI

FELSEFE YAYINLARI 1985

Emrah KAYA

- SARTRE, J. Paul. *Varoluşçuluk (Existentialisme)*. 8. bs. Asım Bezirci, İstanbul Say Yayınları, 1985. 123 s.

Kitap iki bölümden meydana geliyor. İlk bölümde, Asım Bezirci'nin Varoluşçuluğu tanıtan yazısıyla, Sartre'in Türkçeye çevrilen eserlerinin listesi, Gaeton Picon'un Sartre'in yaşamı ve kişiliği hakkında bir makalesi ile Laffont Bompiani'nin «Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır» adlı bir makalesinden oluşuyor.

Sartre bu kitapta varoluşçuluğu, yöneltilen eleştirilere karşı savunuyor. «Bu eleştirilerin ilkinde göre, Varoluşçuluk umutsuzluğun doğurduğu bir durgunluk, miskinlik içinde kalmaya çağırıyormuş insanları. Ona bakılırsa kapalıymış bütün çıkar yolları, bu yüzden eylem hiç yokmuş dünyada, hareket olanaksızmış. İşte bu durum salt gözetleyici bir felsefe olmaya götürüyormuş varoluşçuluğu. Oysa, tek başına gözleyicilik bir şeye yaramazmış. Üstelik, sonunda burjuva felsefesine sürüklermiş kişiyi.»

- HUGHES, H. Stuart. *Toplum ve Bilinç, Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenmesi (1890-1930)*. Çev. Güniz Özkan. İstanbul, Metis Yayınları, 1985. 371 s.

«20. yüzyıl zihnini şekillendiren, yeni toplumsal düşüncüyü irdeleyen bir kitap. İnsan ve topluma ilişkin yeni kavramların oluşmasında; Freud, Croce, Weber, Bergson, Durkheim, Sorrel, Pareto, Dilthey, Peguy, Gide, Alain, Fournier, Mann, Hess,

Proust, Benda, Mannheim gibi simaların katkılarını, yaşadıkları koşullar, kişisel tarihleri ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında anlatıyor.»

- GÜVENÇ, Bozkurt. **Kültür Konusu ve Sorunlarımız**, 2. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. 164 s. Kaynakça ve dizin var.

«Denemede ele alınan ve çözümlenmeye çalışılan temel sorun» «psikolojik indirgeme» ya da «psikolojizm»dir... Araştırmada psikolojik indirgeyicilik (redüksiyonizm/ircacılık) sorununu bütüncülük-indirgeyicilik akseni üzerinde tarihsel, yöntemsel, kavramsal ve bilgi kuramsal açılarından incelenmekte, alan çalışmalarından örnekler verilmekte ve bir senteze varılmaya çalışılmaktadır.» Ayrıca kitapta 'Türk Kültürünün Dünü, Bugünü ve Yarını: Sorunlar ve Çözüm Önerileri' başlıklı bir bölüm de var.

- HIZIR, Nusret. **Bilimin Işığında Felsefe**. İstanbul; Adam Yayınları, 1985. 125 s.

Kitapta, yaşamına ilişkin bilgiler ve kendisiyle yapılan bir söyleşinin yanında on beş makalesi yer alıyor. Makalelerin bazılarının adları şöyle; Bilimler Karşısında Felsefe, Kavram Kargaşası, Anlam Dünyasında Bilim ve Teknoloji, Klasik Fizik ve Heisenberg, Mantığın Biçimleştirilmesi Üzerine Düşünceler, Batıda Laiklik Kavramı.

- Nakvi, N. Haydar, **Ekonomi ve Ahlak**. Çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985. 224 s.

«Modern bilimin moral değerden bağımsız olduğu fikrinden hareket eden kimi uzmanlar, ekonominin de bilimsel bir disiplin olarak manevi ve ahlaki değerlerden mücerret bir karakter arzettiği konusunda ısrarlı görünmektedir. Yazar çağdaş Müslüman aydın duyarlığı ve yetkili bir uzman sorumluluğuyla meseleyi bilimsel bir çerçeveye oturtmakta, ekonominin değerden bağımsız olması bir yana ahlakın bizzat ekonominin temelini teşkil ettiği yolundaki tezini başarıyla ortaya koymaktadır. Geliştirdiği aksiyomatik sistem sayesinde ekonomik faaliyetler bütününe Tevhid, Muvazene, Özgür İrade ve Sorumluluk adını verdiği dört temel islami aksiyonla temellendirmekte, bu dört

aksiyoma ters düşen herhangi bir ekonomik sistem; ya da faaliyeti sistem dışı saymaktadır.»

— CULLER, Jonathan. Saussure. Çev, Nihal Akbulut, İstanbul, Afa Yayınları, 1985, 126 s.

'Bireysel yaşantıya olanak sağlayan nedir' 'İnsanların anlamlı nesne ve eylemlerle uğraşmasını sağlayan nedir?' 'Onların anlamlı bir biçimde iletişim kurup eyleme geçmesini sağlayan nedir?' Bu sorulara Saussure şu cevabı verir; «Bireysel yaşantıyı anlamak için onun varlığına olanak sağlayan toplumsal kuralları incelemeliyiz.» Saussure'ün bu temel düşüncesinden kalkarak çalışan yazar konuyu dört bölümde işlemektedir. Bölümlerin adları şöyle; 3 — Saussure ve Dersler, 2 — Saussure'ün Dil Kuramı, 1 — Saussure'ün Kuramlarının Yeri, 4 — Gösterebilim; Saussure'ün Kahtı.

— İLİN, M. Segal, E. İnsan Nasıl İnsan Oldu. Çev, Ahmet Zekeriya, 5. bs. İstanbul, Yeni Dünya Yayınları, 1985. 408 s.

«Yazarlar 1936 yılında insanın oluşumunu, çalışıp düşünmeye nasıl alıştığını, ateş yakmayı ve demir eritmeyi nasıl öğrendiğini, doğaya egemen olmak için nasıl savaştığını, dünyayı nasıl kavrayıp değiştirdiğini anlatan bu kitap üzerine çalışmaya başladılar». Kitabın birinci bölümünde ilkel insan ve ilkel toplum düzeni anlatılmaktadır. İkinci ve üçüncü bölümlerdeyse kölelik ve derebeylik dönemlerinde insanın gelişme ve tarihi ortaya konmaktadır.

KONGAR, Emre. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği. 4. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. 460 s. Küçük sözlük, kullanılan kaynaklar listesi ve izin var.

«Bu çalışma hem evrensel kuramları, hem de Türkiye üzerine yapılan araştırmaları özetlemektedir. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği'nin en önemli özelliği, evrensel kuramları, Azgelişmişlik Olgusu ve Türkiye Gerçeği Açısından irdelemekte olmasıdır. Emre Kongar kitabının sonunda 'Türkiye'den hareketle azgelişmiş ülkeler için bir de 'Kuramsal Değişme Modeli' denemesi yapmaktadır.»

- ŞENEL, Alaeddin. İkel Topluluktan Uygur Topluma, Geçiş Aşamasında Ekonomik, Toplumsal, Düşünsel Yapıların Etkileşimi. 2. bs. Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1985. 324 s. Kaynakça ve dizin var.

«Kitabın amacı ondokuzuncu hatta yirminci yüzyıla kadar öne sürülen, insanlık toplumunu tarihsel bütünlüğü içinde ele almakla birlikte, onu bilimsel verilere değil düşünsel kurgulara dayandıran eski kuramlara karşı ve toplumun bilimini düşünsel kurgulardan kurtarıp bilimsel verilere dayandıracağımla derken onu tarihsel boyutundan koparma eğilimi gösteren çağdaş eğilimlere karşı, bunların yanlışlarını ortaya koyabilecek bir üçüncü yaklaşımın gizli gücüne ilgileri çekmektir.» «Yapıtın ikel topluluktan uygur topluma geçiş sorununa ilişkin alt yapı üst yapı ilişkileri üzerine temel savı yanı sıra, siliir, din, bilim ve kadın-erkek işbölümü sorunlarına da ışık tutuyor.»

- PROPP, Vladimir. Masalın Biçimbilimi. Çev, Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985. 144 s.

«Masalın biçimbilimi diye bir kavramın ve terimin varolabileceğini hiç kimse düşünmemiştir. Oysa, halk masalı alanında, biçimlerin incelenmesi ve yapıyı düzenleyen kuralların ortaya konması olanaklıdır; hem de, örgensel oluşumları inceleyen biçimbiliminki kadar bir kesinlikle.»

«Bu sav, terimin yaygın anlamıyla, genel olarak masallara uygulanamasa da, herhâlde olağanüstü diye adlandırılan 'gerçek anlamdaki' masallara uygulanabilir. İşte bu yapıda, yalnızca bu tür masallara yöneliktir.»

- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. Felsefe ve Diyalektik. 2. bs. Ankara, Maya Yayınları, 1985. 391 s. Kaynakça ve dizin var.

«Felsefe tarihi boyunca diyalektiğin hangi evrim aşamalarından geçerek günümüzdeki kavramsal düzeyine ulaştığını inceliyor. Herakleitos, Sokrates, Platon, Hegel ve Marx felsefelerinde diyalektiğin konumunu betimlerken, bu dizgelerin kavramsal örgüsünü geniş çapta okura tanıtıyor, onlarla aynı çağı paylaşan okul ve düşünürlerin konumlarını tartışıyor. Maddecî diyalektiğin bilgi kuramını ana sorularıyla irdeliyor.»

- BEYERCHEN, Alan D. Nazi Döneminde Bilim, 3. Reich'de Üniversite. Çev. Haluk Tosun. İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985. 240 s. Bibliyografya var.

«Bu kitabın ana düşüncesi önde gelen bilim adamlarının, özellikle fizikçilerin 3. Reich'in politik ortamı karşısında tutumlarını ortaya koymaktır. Bu adamların çoğunluğu kendi meslek topluluklarının önderiydiler. Birkaçı ise dönekti. Dikkatimi daha çok üniversiteler ve devlet araştırma kurumlarındaki fizikçiler üzerinde yoğunlaştırdım. Bunun nedeni önemli ölçüde bu insanların atom araştırmaları sonunda 'temel' bilimin politik önemini ortaya çıkaran yetenekli Alman araştırmacıları grubunun nüvesini oluşturmalarıydı.»

- BERGER, Peter L. BERGER, Brigitte. Kellner, Hansfried. Modernleşme ve Bilinç, çev. Cevdet Cerit, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985. 262 s.

«Eser, yazarın evrensel bir din olarak adlandırdığı modernleşme olgusunun enine boyuna tartışılmasını içermektedir. Kitap modern bilinç problemine bilgi sosyolojisinin teorik çerçevesinden yaklaşmak suretiyle, bu soruna da bir çözüm getirme çabasında.»

- ŞERİATİ, Ali. Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri. Çev. Fatih Selim. İstanbul, Bir Yayıncılık, 1985. 149 s.

Batı düşüncesini özellikle de Marksizmi islâm açısından ele alan eleştirel bir çalışma. «İslâm, toplumun düzenleyici ilkelere sahip ve insan tarihinde görülen sürekli evrim hareketinin de bilimsel kanunlara bağlı olduğunu kabul eder. Fakat insan iradesini, evrensel varlık iradesinin bir dış yansıması olarak gördüğünden onu hiçbir zaman korkunç materyalistik determinizmin çukuruna fırlatıp atmaz.»

- ŞERİATİ, Ali. Medeniyet ve Modernizm. Çev. Ahmet Yükseköğlü, 4. bs. İstanbul, Bir Yayıncılık, 1985. 211 s.

Yazar medeniyet ve modernizm kavramlarına islâmi bir bakış açısıyla eleştirel bir yaklaşımda bulunuyor. «Bütün Avrupalı olmayan ulusların Batı ve Batı Medeniyetiyle yakın ilişkiler içinde bulunduğu ve 'modern' uluslar olmaya doğru değişme geçirdiği son yüzelli yıl boyunca, Batı, bir misyoner özen-

dirmesiyle kişileri medenileştirme ve medeniyetle tanıştırma adı altında modernizmi verdi. Entelektüellerimiz, halkla modernleşme yoluyla medenileşemeyeceklerini anlatmak için bu nu yıllar önce farketmeliydiler. Ama bunu beceremediler.»

— **TEXIER, Jacques. Gramsci ve Felsefe.** Çev, Kenan Somer. Ankara Birey ve Toplum Yayınları, 1985. 160 s. Kaynakça var.

«Gramsci'ye göre Marksizmin felsefesi nedir? Temel sorusuna yanıt verilmesi amaçlanıyor. Genellikle Marksist felsefenin diyalektik materyalizm olduğu söylenir, bu cevap Gramsci'yi doyurmaz. O, başka bir yanıt önerir. Marksizmin felsefesinin 'saltık tarihselcilik' 'saltık tarihsel hümanizması' 'saltık içkinlik' ya da 'praksis felsefe' dir, bu yanıtın anlamını açıklamak istiyoruz.»

— **CAMPANELLA Güneş Ülkesi.** Çev, Vedat Günyol, Haydar Kazgan. İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1985. 121 s.

«Güneş ülkesi, Campanella'nın, günün birinde gerçekleşeceğini düşündüğü filozofca bir devlet tasarısıdır. Campanella bütün kötülüklerin ve haksızlıkların kaynağı, insanın kendinden başkasını düşünmemesinde, dünya malının benim diye bölüşülmesinde buluyor. 'Ona göre, insanlar, genel yarar kaygısından uzak oldukları sürece, kendi dar çevrelerinde, kendilerinden başkasını düşünmezler. Oysa, toplum halinde birleşen insanların amacı genel yarar olmalıdır. Özel çıkarları kaldıralım, toplum yararından başka bir şey kalmaz ortada.»

— **LACLAU, Ernesto. İdeoloji ve Politika.** Çev, Hüseyin Sarıca. İstanbul, Belge Yayınları, 1985. 214 s.

«Avrupa'da sağlanan kuramsal gelişmelerin Latin Amerika gerçekliğinde sınanan bir çalışma. Yazar bu kitaptaki dört incelemesinde; Latin Amerika'da kapitalizm ve azgelişmişlik, gelişmiş ülkelerdeki siyasal yapılar ve faşizm, popülizm gibi konuları irdeliyor.»

— **ELİBOL, Sadettin. İlim ve İdeoloji.** 2. bs. Ankara Birlik Yayınları, 1985. 158 s. Sözlük ve kaynakça var.

«Kitap ilim ve ideoloji konusunda iki tavrı ele alıyor, bunlar ilim ve ideolojiyi put halinde getirenler ve ilim ve ideolojiyi

red edenler. Yazar her iki tavrın dışında yaklaşp yeni bir bakış getiriyor. İlim ve ideolojinin yerlerini gerçekçi bir yaklaşımla tespit ediyor.»

— MARCUSE, Herbert. *Eros ve Uygarlık, Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Çev, Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1985. 308 s. Dizin var.

«Bu deneme ruhbilimsel ulamları kullanmaktadır, çünkü bunlar politik ulamlar olmuşlardır. Bir yanda ruhbilim ve öte yanda politik ve toplumsal felsefe arasındaki geleneksel sınır çizgileri, içinde bulunduğumuz çağda insan koşulu tarafından eskitilmişlerdir; daha özerk ve tanınabilir ruhsal süreçler bireyin devletteki işlevi tarafından, onun kamusal varoluşu tarafından eskitilmişlerdir; daha özerk ve tanınabilir ruhsal süreçler bireyin devletteki işlevi tarafından, onun kamusal varoluşu tarafından söğürmektedirler. Ruhbilimsel sorunlar öyleyse politik sorunlara dönüşmektedir. Özel düzensizlik öncekinden daha doğrudan bir yolda genel düzensizliğini yansıtmakta, ve kişisel düzensizliğin giderilmesine dayanmaktadır.» ...«Bu koşullar altında, ruhbilimi toplumsal ve siyasal olayların çözümlenmesine uygulama, bu olayların kendileri tarafından geçersiz kılınmış bir yaklaşımı seçmek demektir. Görev daha çok tam karşıtıdır: Ruhbilimsel kavramların siyasal ve toplumbilimsel tözünü geliştirmek.»

— FROMM, Erich. *Özgürlük Korkusu*. Çev, Roza Hakmen, İstanbul, Yaprak Yayınları, 1985. 276 s.

«Sosyal sürecin temel varlığı, birey istekleri ve korkuları, tutkuları ve aklı, iyi ve kötü yönelimleridir. Sosyal sürecin dinamizmini anlayabilmek için, bireyin psikolojik süreçlerinin dinamizmini anlamamız gerekir; tıpkı bireyi anlamak için onu biçimlendiren kültür bağlamında ele almamız gerektiği gibi. Bu kısıtlayıcı bireysellik öncesi toplum bağlarından kurtulan çağdaş insanın, bireysel benliğinin gerçekleştirilmesi olan; zihinsel, duygusal ve duyumsal potansiyellerinin dışavurumu anlamında olumlu özgürlüğünün artmadığıdır. Özgürlük, bireye bağımsızlık ve akılcılık getirmiş, ama bir yandan da onu yalnız, kaygılı ve güçsüz bırakmıştır.»

— HACIKADİROĞLU, Vehbi. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul Metis Yayınları, 1985. 251 s. Dizin var.

Yazar bilgi teorisinin şu temel kavramlarını ele alıp incelemektedir; Nedensellik, Algılama, Bellek, Tümevarım, Tümel, Onsel, Anlam. «Bu kitabı okuyanlar idealist ve usçu öğretilerin ele aldığı sorunların pek çoğunun deneyci açıdan daha açık ve tutarlı biçimde çözümlenebileceğini pek çok örneklerle karşılaştacaklardır.»

— NİETZSCHE, Friedrich. *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*. Çev. Nusret Hızır. İstanbul, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985. 94 s.

«Eski Yunan filozoflarının tarihini anlatmak isteyen bu denemenin benzer denemelerden ayrılığı, kısa olmasıdır. Bu, her filozofta, öğretilerden pek azı üzerinde durulmakla, yani tam olmamak sayesinde, elde edilmiştir. Burada, bir filozofa has olan kişilik tarafı en büyük kuvvetle konuşuran öğretiler seçilmiştir.»

— SARTRE, Jean Paul. *Aydınların Savunusu*. Çev. Serdar Rifat Kiroğlu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985. 109 s.

«'Aydın nedir?', 'Aydın'ın işlevi', 'Yazar bir aydın mı?': İşte Jean Paul Sartre'in çözümlenmeye giriştiği zihinleri öteden beri işgal etmiş olan üç çetin konu. Aydınların Savunusu başlığını taşıyan söz konusu çalışma Sartre'in, 1965'de, Japonya'nın Tokyo şehrinde vermiş olduğu üç konferans metninden oluşmaktadır. Tüm yaşamı boyunca gerçek bir aydın olma uğraşı vermiş olan Sartre bu çalışmada, aydını aydın 'ontolojik' özellikleri, aydınların toplumsal bir tabaka olarak taşıdıkları karakterleri, öteki toplumsal tabakalarla ilişkilerini derinlemesine bir bakışla ele alıp irdeliyor.»

— BATUR, Enis. *Alternatif: Aydın*. İstanbul, Hil Yayınları, 1985. 182 s.

«'Alternatif: Aydın', yazarın edebiyat dışı yazılarını bir araya getiriyor. 1975-1985 yılları arasında çeşitli dergilerde yayımlanan bu denemelerden aydın sorunuyla ilgili olanları bir hayli yankı doğurmuştu. İçinde yaşanan dönemin canalcı konularından biri bu: Aydın'ın konumu, işlevi, herşeyden önce kimliği sorgulanıyor.»

— FROMM, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. Çev, Necla Arat. 2. bs. İstanbul, Say Kitap Pazarlama, 1985. 266 s.

«Ruhbilimin ahlak felsefesinden (etikten) ayrılması, görece yakın bir tarihte gerçekleşmiştir. Bu kitaptaki görüşleri yapıtlarına dayanarak temellendirdiğimiz geçmiş dönemlerin büyük insanı (hümanist) etikçileri, hem filozof hem de ruhbilimciydiler. Onlar insan doğasını anlamakla insan yaşamının kural ve değerlerini anlamanın birbirlerine bağlı olduğuna inanıyorlardı. Oysa Freud ve Okulu usdışı değer yargılarının putlarını kırarak her ne kadar etik düşüncenin gelişmesine değerli katkıda bulunmuşsa da değerlere karşı görece bir tutum takınmakla, yalnız etik kuramın gelişmesinde değil, ruhbilimin kendi gelişmesinde de olumsuz bir etki yapmıştır.»

— BERKES, Niyazi. *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*; 2. bs. İstanbul, Adam Yayınları, 1985. 394 s.

Yazarın daha önceki yıllarda yayınlanmış makalelerinin bir araya getirilmesinden oluşan bir kitap. Kitapta yer alan makale başlıklarından bazıları şunlar; Eski Grek Toplum Düşünü, Antik Çağdan Batı Siyasal Düşüne, Uygarlık, Din, İdeoloji Olarak İslâm, Osmanlı Tarihinde Bilimlerin Durumu, Batı Uygarlığı ve Türkiye, Bilim Dünyasında Durumumuz, Savaş Sonrası Gençliği, Türk Edebiyatında Toplum, Dil ve Anlam Sorunları. Ayrıca, Amerika Birleşik Devletleri'nde Toplum Bilim Öncüleri ve Rusya'da Çarlık Döneminde Toplumsal Düşün Akımları adlı iki makalede kitapta yer almaktadır.

— HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*, Düşünürler Bölümü c. 1, c. 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985.

Yazar çalışmasını şöyle sunuyor; «Sadece felsefecileri değil; toplumbilimcileri, ruhbilimcileri, economicileri, doğabilimcileri, tarihçileri, Türk ve İslâm düşünürlerini de kapsayan bir sözlük yapmak istiyorum. ...Ansiklopedimin genel tutumu böylesine bir kapsamı gerektiriyordu. Benim için önemli olan bütün bu ünlüleri çağdaş düşüncenin süzgecinden geçirerek yeniden değerlendirmek ve gerçek niteliklerini sergilemektir.»

— YILDIRIM, Cemal. *Bilim Felsefesi*. 2. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. 271 s. Bibliyografya ve Dizin var.

«Çağımızın aydını, herşeyden önce bilimin anlamı ve bilimsel düşünmenin niteliği üzerinde sağlam bir anlayış kazanmış kişidir. Bu kitabın amacı bu anlayışı özellikleriyle ortaya koymak, bilimi bir bilgi yığını olarak değil, bir düşünme yöntemi olarak açıklamaktır. Modern dünyanın doğru yorumlanması, hiç şüphe yok ki, en başta «bilim» dediğimiz karmaşık fenomenin iyi anlaşılmasına bağlıdır. Son çeyrek yüzyıldan beri, fen öğretiminin olgusal bilgidен çok, temel kavram ve ilkelere verilen önem, işlenmiş hazır bilgiyi ezberleme yerine, bulma, doğrulama ve değerlendirme gibi düşünme süreçlerinin ön plana geçmesi bu olanağın eğitsel değerinden ileri gelmektedir.»

— HİLÂV, Selâhattin. 100 Soruda Felsefe El Kitabı, 4. bs. İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1985, 219 s. Dizin ve Küçük Felsefe sözlüğü var.

Kitap, felsefe hakkında yüz sorunun cevaplarıyla ele alınışından oluşuyor. Sorular, 'Felsefe Nedir?' le başlayıp, 'Bizde Felsefenin Görevi ve Geleceği Üzerine Neler Söyleyebiliriz?' sorusuyla bitiyor.

Kitap beş ana bölümden meydana gelmiş, 1. Bölüm, Felsefe Nedir? 2. Bölüm; İlk Çağda Felsefe, 3. Bölüm; Orta Çağda Felsefe, 4. Bölümde; Yeni Çağda Felsefe, 5. Bölümde; Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe. Bölümlerin adlarından da anlaşılacağı gibi sorular felsefe tarihi bölümlerine göre hazırlanmıştır. Son bölüm Türkiye'de felsefenin durumuna ayrılmıştır.

— GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi. 5. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985, 490 s. Dizin ve bibliyografya var.

«Filozofların metinlerinin yanı sıra kitabın sonuna eklenen bibliyografya listesindeki eserlerden de faydalanarak hazırlanan bu kitapta felsefe problemlerini çözmenin sürecini anlatan felsefe tarihinin standartlaşmış bilgilerini öğrenciye tanıtmak amacı gözönünde bulundurulmuştur. Burada felsefe öğretileri, içten bağlantıları ve kültür ortamı ile filozofun kişiliğine olan ilgileri bakımından gösterilmek istenmiş, felsefe tarihinin, çeşitli öğretiler arasındaki yakınlıklar ya da karşıtlıklar içinden geçen ritmi belirtilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışla problemlerin çözümündeki gelişmenin bağlantısı hep göz önünde tutulmuş gerektiğinde geriye dönülmüştür.»

— EFLATUN. Devlet. Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, 5. bs. İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985. 311 s.

«Bugün insanlık adı altında topladığımız değerlerin kaynaklarından biri de Eflatun'un Devleti'dir. Doğuda ve batıda Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan önce kutsal değilse bile, en önemli kitap Devlet'ti. Kaldı ki, ilk Hıristiyan ve Müslüman aydınları kendi felsefelerini bu kitabın değişik yorumları üstüne kurdular. İdea kuramı -ki Eflatun'un hiç de kestiremeyeceği mistik ve metafizik dünya görüşlerine döküldü.- en açık anlatisıyla bu kitaptır. ...Eflatun'un dinlere yiyecek olmuş yönü bir yana, bugüne kadar ortaya atılmış bütün devlet kuramlarının, komünizm ve nazizm de içinde bütün toplum düzenlerinin Devlet'te ipuçları, hatta kaynakları bulunabilir. Rönesanstan bu yana politika alanında ne düşünölmüşse, Devlet'te çekirdek olarak vardır.»

— BARKER, G. O'nun İzinde, Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi. İstanbul, Zafer Matbaası, 1985. 336 s. Kaynakça ve indeks var.

«Yaklaşık yirmi yüzyıldan beri İsa Mesih'in izleyicileri dünyayı derinden etkilemişlerdir. Hele 19. yüzyılın başlangıcından beri Mesih topluluğunun ruhsal ve ahlaksal etkileri dünyanın her yanına yayılmıştır. Bu nedenle hiç kimse Mesih inancının tarihine ilgisiz kalmamalıdır.»

TÜSTAV

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

AÇIKLAMALI FELSEFE YAYINLARI KAYNAKÇASI
1928 - 1984

Hasan S. KESEROĞLU

B

- EABANZADE Ahmet Naim, *İslâm Ahlakının Esasları*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Yüksel Yayınevi, 1945. 96 s.
- BABANZADE Ahmet Naim, *İslâm Ahlakının Esasları*, İstanbul, Çığır Yayınları, 1976. 128 s.
Yazarın yaşamı ve yapıtları üstüne bir açıklamanın ardından islâm evreni, Doğu - Batı ilişkileri, ahlâk ve islâm ahlakının kaynakları ile islâmın buyrukları çerçevesinde islâm ahlâkı anlatılmaktadır.
- BACHELARD Gaston, *Yeni İlmî Zihniyet*, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Vakıf Kitabevi, 1935. 201 s.
Yapıt, matematik felsefesinin dilimleri, 'non-Newtonien' madde ve şun başlıkları altında bugün anlaşılması güç bir dilde sunulmaktadır.
- BACON Francis, *Denemeler*, çev. Saffet Korkut, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı 1943. 260 s.
- BACON Francis, *Bütün Denemeler*, çev. Akşit Göktürk İstanbul, Cem Yayınevi, 1974, 314 s.
- BACON Francis, *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, 2. bs., İstanbul, Adam Yayınları, 1982. 220 s.
- BACON Francis, *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, 3. bs., İstanbul, Adam Yayınları 1983, 229 s. (Son baskı, 2'nci olarak gösterilmiştir.)
Yazar üstüne uzun bir araştırma ile başlayan yapıt, eli sekiz deneme ile yarım kalmış bir denemeyi içermektedir. Kimi deneme başlıkları şunlardır: Gerçek üstüne, ölüm üstüne, ayaklanmalarla toplumsal kargaşalık üstüne, tanrı tanımazlık üstüne, boş inançlar üs-

tüne, ülke yönetimi üstüne,
kuşku üstüne...

BACON Francis, *Yeni Atlantis*, çev. Hâmit Dereli, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1957. XIV, 61 s.

BACON Francis, *Yeni Atlantis*, çev. Hâmit Dereli, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1967, XIV, 61 s.
Yazarın yaşamı ve felsefesinin anlatılması ardından, ideal bir devlet tasarımı yer almaktadır.

BAKUNIN Mihail Aleksandroviç, *Seçme Düşünceler*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, Hebora Kitabevi, 1967. 80 s.
Özgürlük, din, idealcilik, maddecilik, ahlak, kentsoyluluk, toplumsuluk ve devrim üzerine yazılar yer almaktadır.

BALABAN Memduh, bkz. Russell B., *İnsanlığın Geleceği*.

BALABAN Mustafa Rahmi, *Çağdaş Medeniyetin Kökleri*, İzmir, Bergamayı Sevenler Cemiyeti, 1953. 93 s.
Uygarlığın Doğu'dan Ege'ye geçişi, buradaki gelişimi anlatılırken; din ile uygarlığın ilişkisi de açıklanmaktadır.

BALABAN Mustafa Rahmi, *Felsefe Tarihi*.
Filozofların kısa yaşam öyküleri ile onların yapıtların-

dan alıntılar sunulmaktadır.

BALABAN Mustafa Rahmi, *Fichte'nin Hitabeleri*, İzmir, Dereli Basımevi, 1938. 212 s.
Fichte'nin yaşamı ve felsefesi anlatılmakta; ardından ulus, ulusal ahlak, eğitim ve devlet üzerine on üç söylevi verilmektedir.

BALABAN Mustafa Rahmi, *Filozoflarla Birer Saat: Muh-tasar Felsefe Tarihi*, İstanbul, Gayret Kitabevi, 1947. 219 s.
Felsefecilerin ahlak ve toplum üzerine düşünceleri ele alınmaktadır.

BALABAN Mustafa Rahmi, *Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim, Ahlak, İman*, 2. bs., Ankara, Di-yenet İşleri Başkanlığı, 1950. 289 s.

Bilim, iman ve ahlak konuları üstüne, son çağın düşün ve bilim adamlarının düşüncelerini içeren yazılar yer almaktadır.

BALABAN Mustafa Rahmi, *Tarih Boyunca Ahlak*, İstanbul, Gayret Kitabevi, 1949. 168 s.

Dört din kitabının ahlaksal açıdan özetleri ile eski Mısır, Yunan'dan günümüze kadar ahlakın ele alınışı ve çağlarla karşılaştırılması anlatılmaktadır.

BALABAN Mustafa Rahmi,

- ayr. bkz. Aristoteles; Boutroux; Fournoy; Kant.
- BALDAŞ Fehmi, bkz. Alain; Montesquieu; Voltaire.
- BALTACIOĞLU İsmayıl Hakkı, Felsefe, İstanbul, Sebat Basımevi, 1938, 102 s.
- BALTACIOĞLU İsmayıl Hakkı, İçtimai Mektep: Nazariyesi ve Prensipleri, İstanbul Millî Eğitim Bakanlığı, 1932, 222 s.
- BALTACIOĞLU İsmayıl Hakkı, İçtimai Mektep, 2. bs., Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı, 1942, 263 s.
Beş anabölümden oluşan yapıt, bugün güç anlaşılır dildedir. Kişiliğin oluşumu, kuramların incelenmesi, pedagoji kuramları, toplumsal okulun bünyesi ile eski yeni başlıklarını içermektedir.
- BAĞDATLI Selahattin, bkz. Machiavelli, Hükümdar.
- BAMMAT Haydar, Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü, çev. Ali Muhammed Ömeri, Avni İlhan, İstanbul Bahar Matbaası, 1960, 94 s.
- BAMMAT Haydar, Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü, çev. Ali Muhammed Ömeri, Avni İlhan, 2. bs., İstanbul, Bahar Matbaası, 1975, 79 s.
- BARANER Reşit Fuat, bkz. Engels, F. Anti Dühring; Lefevre, H. Karl Marx.
- BARIŞIK Remzi, bkz. Cisir Nedim, İmana Dönüş, Gazali İnam, Tasavvufun Esasları.
- BARNETT Lincoln, Evren ve Einstein, çev. Nail Bezel, İstanbul, Varlık Yayınları, 1969, 132 s.
- BARNETT Lincoln, Evren ve Einstein, çev. Nail Bezel, 2. bs., İstanbul, Varlık Yayınları, 1976, 142 s.
Yazar, Einstein'ın ünlü yapıtı 'İzafiyet': görecelik kuramı'nı herkesin anlayabileceği bir dilde açıklamaya çalışmaktadır.
- BARTU Durul, bkz. Bury, J.B., Düşünce Özgürlüğünün Temelleri.
- BAŞAR Erdoğan, bkz. Cornforth Maurice, Sosyalistler İçin Felsefe. Marx Karl, Felsefenin Sefaleti. Rauseau J. J. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı.
- BAŞGİL Ali Fuat, Din Nedir: Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir: İçtimai ve Hukuki Etüd, İstanbul, Fakülter Matbaası, 1954. VII, 59 s.
- BAŞGİL Ali Fuat, Din Nedir: Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir: İçtimai ve Hukuki Etüd, yen. göz. geçr. 2 bs. İstanbul, Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1962. 319 s.

BAŞGİL Ali Fuat, Din Nedir: Din Hürriyeti ve Laiklik Ne Demektir: İctimai ve Hukuki Etüd, 3. bs., İstanbul, Yağmur Yayınları, 1977. 310 s.
Dini yadsıyan son çağın görüşlerinin yanıldıkları noktalar, din nedir, din kavramının öğeleri, din özgürlüğünden doğan haklar nelerdir, laiklik ve modern devlet, Türkiye'de din ve devlet, islâm dini ile bilimin ilişkisi açıklanmaktadır. Ayrıca Yüksek İslâm Enstitüsü ile Diyanet İşleri Teşkilatı proje ve yasa tasarıları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

BAŞKAN Özcan, bkz. Toynbee Arnold, Tarih Üzerine İki Konferans.

BATU Selâhattin, Biyoloji ve Metafizik, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950. 15.
1949 yılında Ankara Üniversitesi'nin açılış töreninde, açılış dersi olarak verilen konferanstır. Bilgi ile bilimin birbirinden ayrılması gerekliliği üstünde durulmaktadır.

BATUHAN Hüseyin ve Teo Grünberg, Modern Mantık, Ankara, O.D.T.Ü. Fen ve Edebiyat Fakültesi, 1970. XIV, 312 s.

BATUHAN Hüseyin ve Teo Grünberg, Modern Mantık,

2. bs., Ankara, O.D.T.Ü. Fen ve Edebiyat Fakültesi, 1977. XIV, 312 s.

Mantık, semiotik, semiotik ve dil, bildirişme ve bildirişmeyi aksatan etkenler, anlama ve tanımlama, sembolik mantık, önermeler mantığı, niceleme mantığı, kümeler ve bağıntılar, aksiyon ve sistemleri anlatılan yapıtın sonunda özel terimlerin Türkçe'den Batı dillerine karşılıkları yer almaktadır.

BATUHAN Hüseyin, Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi, İstanbul, Anıl Yayınevi, 1960.

BATUHAN Hüseyin, ayr. bkz. Grünberg Teo... Modern Mantık ve Uygulamaları Semiotik, Gehlen A., İnsan Leibzig, Theodicee Denemeleri. Ritter J., Varoluş Felsefesi Üzerine.

BATUR Afife, bkz. Panofsky E., Hümanist Bir Bilim Dahı Olarak...

BATUR Selçuk, bkz. Panofsky E., Hümanist Bir Bilim Dahı Olarak...

BAYAZIT Nigân, bkz. Read Herberd, Sanat ve Endüstri.

BAYDOĞAN M. Lütfullah, Bilgi ve Ahlak, 1. kısım, İzmir, Meşher Basımevi, 1947. 96 s.

Yazarın gazetelerde çıkan,

- bilgi ve ahlaka ilişkin yazı-
larının bir denemesidir.*
- BAYER Albert, Bilim Ahlakı,**
çev. Vedat Günyol, İstan-
bul, Çan Yayınları, 1963.
154 s.
- BAYER Albert, Bilim Ahlakı,**
çev. V. Günyol, 2. bs., İstan-
bul, Say Yayınları, 1982.
232 s.
- Yapıt, bilim ve ahlak, bilim
ahlaka aykırı mıdır, bilim
ahlak dışı mıdır, bilim ahlakı,
akıl üstünlüğü, birlik il-
kesi, gerekircilik ve hoşgö-
rü, başarı koşulu, bilim ve
coşku, son karşı düşünce
ile insanlık destanı adlı ya-
zı başlıklarını içermekte-
dir.*
- BAYET Albert, Dine Karşı
Düşüncenin Tarihi,** çev. Ce-
mal Süreya, İstanbul, Var-
lık Yayınları, 1970. 143 s.
- Grekl, Roma dünyalarından
günümüze karşı, dine karşı
düşüncenin nasıl gelişip, ne-
leri içerdigini kısaca tanı-
tan yapıt; 20'inci yüzyılda
laikliği anlatmaktadır.*
- BAYKAL Mirza Mesut,** bkz.
İbni Sina, Nefsi Natıkının
Marifeti Hakkında.
- BAYRAMOĞLU Zehra,** bkz.
La Mettrie J.O. de., İnsan
Bir Makina.
- BEAUVOIR Simon de, Pyrrus
ile Cinéas,** çev. Asım Bezir-
ci, İstanbul, De Yayınları,
1963. 110 s.
- BEAUVOIR Simon de, Dene-
meler: Pyrrus ile Cinéas,**
çev. Asım Bezirci, 2. bs., İs-
tanbul, Payel Yayınları,
1976. 139 s.
- BEAUVOIR Simon de, Dene-
meler: Pyrrus ile Cinéas,**
çev. Asım Bezirci, 3.bs., İs-
tanbul Payel Yayınları 1982
144 s.
- Edebiyat ve felsefe konula-
rında değişik denemeleri
içeren yapıttan kimi başlık-
lar: Candide'in Bahçası, An,
Sonsuz, Tanrı, İnsanlık, Du-
rum, Başkaları, Esirgemez-
lik, Bağlaşma, Eylem.*
- BECARANO S. J.,** bkz. Gres-
son Andre, Filozofik Sistem-
ler.
- BEER Max, Hegel'in Felsefesi
ve Marx'ın Tarih Anlayışı,**
çev. E. Sabit, İstanbul, Ön-
cü Yayınları, 1969, 69 s.
- Hegel, Hegel felsefesi, genç
Hegelciler ile maddeci tarih
anlayışı anlatılan yapıtın
sonunda, Marx'ın yaşantısı-
nı yansıtan kimi fotoğraflar
bulunmaktadır.*
- BEER Max, Karl Marx ,** çev.
Şerif Hulusi, Muvaffak Şe-
ref, İstanbul, Öncü Yayın-
ları, 1969.
- BEER Max, Sosyalizmin ve
Sosyal Mücadelenin Umumi
Tarihi,** çev. Galip Üstün, İs-
tanbul, Yaylacık Matbaası,
1969, 5 kitap 656 s.
- BEER Max, Sosyalizm ve Sos-**

- yal Mücadelenin Tarihi, çev. Galip Üstün, 2. bs., İstanbul, May Yayınları, 1974, 656 s.
- Sosyalizm ve sosyal savaşlar; göç, ayaklanma, devrim ve benzeri konuları içeren beş ciltlik yapıt tek ciltte sunulmaktadır.*
- BEKATA Kemal, Sokrat'ın Ölümü, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1931, 176 s.
- BEKATA Kemal, Sokrates'in Ölümü, 2. bs., Ankara, Gutenberg Matbaası, 1957.
- BELGE Murat, bkz. Lifshits M., Marx'ın Sanat Felsefesi, Marx Karl, Din Üzerine, El Yazmaları, Sanat ve Edebiyat. Russell B., Sosyalizm. Stace W., Terence, Toynbee A., Tarih Bilinci.
- BELL Clive, Uygarlık, çev. Vedat Günyol.. (ve ötekiler), İstanbul, Çan Yayınları, 1966, 189 s.
- Uygarlığın yaşanan savaşlarla insanlığın yaşamına malolduğu, bunun için uygarlığın ne olduğunun açıklanması gerektiği belirtilen yapıtta, uygarlık ne değildir, değer duygusu, eşsiz örnekler, tahtından indirilen akıl, uygarlık ve yayıcılık, uygarlık nasıl kurtulur başlıklı yazılar yer almaktadır.*
- BELLİ Sevim, bkz. Cogniot G., İlkçağ Materyalizmi, Engels F., Ludwig Feuerbach ve Klasik..., Lenin V. İ., Materyalizm ve..., Marx K., Ekonomi Politğin Eleştirisine..., Felsefe İncelemeleri. Politzer G., Felsefenin Başlangıç İlkeleri.
- BENITO E. G., Yeni Resim Hakkında, çev. Celal Esad Arseven, İstanbul, İbrahim Horoz Basımevi, 1947, 232 s.
- Biraz tarih, modern Avrupa resim sanatı, sanat ve endüstri, büyü, bireycilik, sanatların eşitliği, mimari, eleştiri üstüne, resim yapma sanatı, güzel sanatlar okulu başlıklarında değişik yazılar sunulmaktadır.*
- BENJAMIN Walter, Estetize Edilmiş Yaşam, çev. ve haz. Ünsal Oskay, İstanbul, Dost Kitaplar, 1982, 184 s.
- BERGER John, Sanat ve Devrim, çev. Bige Berker, İstanbul, Yankı Yayınları, 1974, 190 s.
- Ernst Neizvestny'nin yapıtlarından örneklerle; Sovyet sanatının yapısı ve burada sanatla uğraşarı sanatçının içinde bulunduğu durum ile siyasal açıdan devrimci sanatın anlamı, devrimci bilincin ilerde doğurabileceği kimi sonuçlar anlatılmaktadır.*
- BERGMEN Faik, bkz. Rousseau J. Jacques, İtirafılar.
- BERGSON Henri, Ahlak ile Dinin İlk Kaynağı, çev. Mehmet Emin Erişirgil, İs-

- tanbul; Devlet Matbaası, 1933. 1. kitap 126 s.
- BERGSON Henri, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1949. XVI, 444 s.
- BERGSON Henri, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, 2. bs., Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1962. XVI, 410 s.
- BERGSON Henri, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, 3. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1967. XII, 399 s. *Dört bölüm başlığı altında, 'ahlakın mükellefiyeti', 'statik din', 'dinamik din', 'mekanik ve mistik' anlatılmakta; ayrıca Doğu ve Yunan mistikliği, mistikliğin felsefi değeri, Tanrı varlığı, mistiklik ve yenilik konuları yer almaktadır.*
- BERGSON Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1959. 343 s. *Yapıtta, hakikatin gelişmesi, hakikatin geriye doğru giden hareketi, felsefede sarahat, tarih ve tarih açıklamaları, geçmişe yönelik mantığı, süre ve sezgi, sezgi bilginin niteliği, zekâ, soyutlamalar, metafizik ve bilim, Kant felsefesi, kant eleştirimciliği ve bilgi kura-*

nu, felsefe sezisi, değişikliğin kavranılışı, metafiziğe giriş, W. James'in pragmatizmi, hakikat ve gerçeklik anabasıkları yer almaktadır.

- BERGSON Henri, *Gülme: Komünin Anlamı Üzerine Deneme*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1945. VII, 145 s. *Genel olarak komik, şekillerin ve hareketlerin komiği, komünin yayılma kuvveti, vaziyet komiği, kelimelelerin komiği, karakter komiği başlıklı yazılardan oluşan yapıt, komünin anlamına değişik açılardan yönelmektedir.*

- BERGSON Henri, *Şu'urun Bile Vasıla Mutaları*, çev. H. Nimetuillah, İstanbul, Devlet Matbaası, 1928. 249 s.

- BERGSON Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Vesilesi*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1950. 242 s. *Yapıtta ele alınan metafizik ve psikolojide ortak olan özlük sorunu ve deterministlerle, karşısında olanları arasında yapılan bütün araştırmaların süre ile zamandaşlığı, nicel ve niteliği birbirine karıştırmaktan ileri geldiği gösterilmeye çalışılmaktadır.*

- BERGSON Henri, *Yaratıcı Te-*

- kâmülden Hayatın Tekâmülü**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1934. LXI, 216 s.
- BERGSON Henri Yaratıcı Tekamül**, çev. M.Ş. Tunç, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1947. LII, 481, II s.
Dört bölümden oluşan yapıt günümüz için eski, anlaşıl-maz bir dildedir. Oluşu-mun -tekamül- ilerleme-sinde aklın kullandığı me-kanizm ve finalizm insan zekâsına götüren oluşum yolu, biyoloji ve felsefe, de-ğişmeler, zekâ ve doğal iş-levi anlatılmaktadır.
- BERGSON Henri, Zihin Kudreti**, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Ba-kanlığı, 1959. 236 s.
Yapıt, yazarın psikoloji ve felsefeyi içeren konuşma-larının bir araya getirilme-sinden oluşmaktadır. Bilinç, rüya, hayat, zekâ gibi konu-lar anlatılmaktadır.
- BERİN Şakiye**, bkz. Platon, Ziyafet Yahut Aşk.
- BERKELEY Georges, Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkın-da Bir Eser ve Hylas ve Filo-nos Arasında Üç Konuşma**, çev. Mehmet Saffet Ergin, İstanbul, Devlet Basımevi, 1935. 262 s.
- BERKELEY Georges, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984, 143 s.
- BERKER Bige**, bkz. Berger John, **Sanat ve Devrim**.
- BERKES Niyazi**, bkz. Aristo-teles, **Politika**. Platon, Sok-rates'in Savunması.
- BERNAL John Desmond, Ma-teryalist Bilimler Tarihi**, çev. Emre Maralılı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1976, 2. c. 912 s.
Bilimin doğuşu, karakteri, antik dünyadan günümüze bilimin evleri ayrıntılı ola-rak ele alınıp anlatılmakta-dır. Sonda özel adlar dizisi vardır.
- BESSE Guy**, bkz. Cogniot Georges, **Engels'e Göre Ta-biatın Diyalektiği**.
- BEZEL Nail, Yeryüzü Cennet-lerini Kurmak: Ütopya-lar**, İstanbul, Say Yayınları, 1984. 208 s.
- BEZEL Naci, Yeryüzü Cennet-lerinin Sonu: Ters Ütopya-lar**, İstanbul, Say Yayınla-rı, 1984. 248 s.
Yazarın ütopya-lar ile ütop-ya-lar karşısındaki düşünce-yi derleyen iki yapıttır.
- BEZEL Nail**, ayr. bkz. Rusell Bertrand, **Eğitim ve Toplum Düzeni. Eğitim Üzerine**.
- BEZİRCİ Asım**, bkz. Beauvoir Simon de, **Denemeler**. Cac-hin Marcel, **Sosyalizmin Işığında Bilim**. Cresson Andre, **Diderot**. Freville Jean,

- Sosyalist Gözle Sanat ve Toplum. Jaurés Jean, Seçme Yazılar. Maublanc René, Sosyalizmin Felsefesi. Sartre J. Paul, Varoluşçuluk.
- BİÇAKÇIZADE İsmail Hakkı, bkz. Altınöz İsmail Hakkı.
- BIEMEL Walter, Sartre, Veyssel Atayman, İstanbul, Alan Yayınları, 1984. 244 s.
- BILLY André, Diderot'nun Hayatı, çev. Sabiha Rifat, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1949. 402 s.
- BİLGİ Alaattin, bkz. Marx Karl, Kapital.
- BİLMEN Ömer, Dinî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1967. 136 s.
- BILLET Joseph, Sosyal Oluşum ve Sanat, çev. Mehmet Doğan, İzmir, Kovan Kitabevi, 1966. 54 s.
Sanat, doğa ve toplumda insanın düşünce yöntemi sanat yapısının zaman ve yer koşulları içinde insan karmaşasının ürünü olduğu açıklanmaktadır. Ayrıca sanat yapıtlarından yola çıkarak çevreyi bilme gibi sanatın işlevi anlatılmaktadır.
- BİNARK İsmet, bkz. Cunbur Müjgan, Fârâbî Bibliyografyası.
- BİNAT Tarık, Milli Kültür ve Ahlak, İstanbul, Yörük Matbaası, 1971. 251 s.
- Kültür, din, bilim, ahlak, politika ve sanatlar üzerine düşünceleri içeren yapıtta, ağırlıklı olarak ulusal kültür ve ahlak konuları üstünde durulmaktadır.
- BİRAND Kâmiran, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatı Tesirleri, Ankara, Son Havadis Matbaası, 1955. 58 s.
Tanzimat ve Batı dünyası, Tanzimatta devlet düşüncesi, Cevdet Paşa, Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa ele alınarak anlatılmaktadır. Aydınlanma dönemi devlet felsefesinin Tanzimattaki etkileri üstünde durulmaktadır.
- BİRAND Kâmiran, Dilthey ve Richert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1954. 96 s.
Manevi bilimler için psikolojik bir temelin gereğinde Dilthey, psikoloji kavramının olanaksızlığı gereğinde Richert anlatılmaktadır.
- BİRAND Kâmiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 1958. IV. 135 s.
- BİRAND Kâmiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, 2. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1964. VI. 127 s.
Sokrates öncesi Yunan fel-

sefesi, büyük sistemler dönemi olarak Platon, Aristoteles ile Hellenistik felsefe ve Roma felsefesi anlatılmaktadır.

BİRAND Kâmiran, **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1960. 50 s.

Manevi bilimlerin ne olduğu, nesnelliği, yöntemli anlama ve kişilerdeki anlama açısından etkinliği açıklanmaktadır.

Birinci Balkan Ülkeleri Felsefe Semineri = **Proceedings of the First Balkan Countries Seminar of Philosophy**, yay. haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1982. 134 s.

BİRKİYE Atilla, **Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru**, İstanbul, Varlık Yayınları, 1934. 184 s.

BİRSEL Salâh, **Fransız Resminde İzlenimcilik**, Ankara, Dost Yayınları, 1987. 119 s.
Fransız resminde izlenimcilik akımının ortaya çıkışı, gelişimi, sergileri, son yılları, ressamları ele alınarak anlatılmaktadır.

BOBBIO Norberto, **Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı**, yaz. N. Bobbio, Jacques Texier; çev. Arda İpek, Kenan Sommer, Ankara, Savaş Yayınları, 1982. 90 s.

BOER Tjitzejde, **İslâm'da Fel-**

sefe Tarihi, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1980. 158 s.

İslâm felsefe tarihini toplu olarak yansıtmak üzere hazırlanan yapıtta, Yunan filozoflarının İslâm felsefesindeki yeri ve etkileri, İslâm düşünürleri ele alınarak anlatılmaktadır.

BOLAY Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri Sözlüğü**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1979. 304 s.

BOLAY Süleyman Hayri **Felsefe Doktrinleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1981. 326 s.

BOLAY Süleyman Hayri, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1967.

BOLAY Süleyman Hayri, ayr. bkz. İzmirli, İsmail Hakkı. **İslâm Mütefekkirleri...**

LE Bon Gustav, **Bir Tarih Felsefesinin İlmî Esasları**, çev. Haydar Rifat, İstanbul, Te Feyyüz Kitabevi, 1932. 292 s.
Yapıt, evrenin oluşumu, tarihin çeşitli biçimlerde ele alınışı, tarihi yaratıcı öğeler, uygarlığın gelişimi başlıkları altında altı anabölüm altında sunulmaktadır.

BORAN Behice, bkz. Platon, **Devlet Adamı**.

BORATAV Pertev Naili, bkz.

- Platon, Euthphrone; Platon, **Küçük Hippias**.
- BORHARD J., **Tarihi Maddiyetçilik**, çev. Haydar Rafat, İstanbul, Şirket-i Mürettebiye Basımevi, 1935, 104 s.
- Tarihin ne olduğu, burjuvazinin ideolojik açıklanması neden ve sonuçları, Karl Marx'ın yapıtlarından kısa alıntılar sunulmaktadır.*
- BOTTIGELLI Emile, **Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu**, çev. Kenan Somer, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976, 312 s.
- Yapıtta Fransa ve İngiltere'deki ütopyik sosyalizmin ardından Marx'ın felsefi çıkarılışı ve Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi anlatılmaktadır. Marx ile Engels'in yapıtlarının ortaya çıkışı, çıkış sancıları açıklanmaktadır.*
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Ahmet Angın, İstanbul, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şti. Yayınları, 1966, 112 s.
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Ahmet Angın, 2. bs., İstanbul, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şti. Yayınları, 1968, 112 s.
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Merih İpek Teziç, İstanbul, Geleşim Yayınları, 1975, 128 s.
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Yaşar Gürbüz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1968, 139 s.
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Yaşar Gürbüz, 2. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1968, 148 s.
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Yaşar Gürbüz, 3. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974, 142 s.
- BOURGIN Georges-RIMBERT Pierre, **Sosyalizm**, çev. Sami Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yayınları, 1974, 151 s.
- Kapitalizmin tarihteki yeri ve gelişimi, insanların sınıfsal etkinlikleri, geçiş dönemine varış ve devlet ekonomisinden sosyalizme geçiş ele alınmaktadır.*
- BOUTROUX Emile, **Avrupa Medeniyetinin Ahlak-Kökleri**, çev. Rahmi Balaban, İzmir, Cumhuriyet Basımevi, 1940, 55 s.
- BOUTROUX Emile, **Tabiat Kanunlarının Zorunluluğu Hakkında**, Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1947, VI, 183 s.
- Yapıt, yazarın zorunluluk, varlık, cinsler, madde, cisimler, canlı varlıklar ve insan üstüne düşünce ve görüşlerini içermektedir.*
- BOUTY Edmond, **Bilimsel Hakikat**, çev. Avni Yakahoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1952, IV, 254 s.

*Bilimin yasalara uygunlu-
ğu ve değeri, bilimin gidışı,
öğretim ve araştırma, doğal
yasalar, yanılısama - uydur-
ma bilimler, matematik,
kimya, fizikokimya, enerji-
nin deyratasyonu, kinetik
kuramı ile atomların yapı-
sı, çekirdek fiziğı anabaş-
lıklarından oluşmaktadır.*

BOZ Hüseyin, bkz. Marx Karl,
Alman İdeolojisi.

BOZKAYA Nadiye R., bkz.
Marksizm, Leninizmin İlke-
leri.

BOZKURT İshan, bkz. Platon
İon.

BOZKURT Nejat, bkz. Hegel.
Estetik. Kant İ., Seçilmiş
Yazılar.

BRECHT Bertolt, Hurda Alı-
mı: Sosyalist Açıdan Bir Sa-
nat Kuramı = messingkauf,
çev. Yaşar İksavaş, İstan-
bul, Günebakan Yayınları,
1977. 215 s.

*Yazar, hemen bütün sa-
nat dallarının ilerici bir
amaç için, dünyanın de-
ğişmesi zorunluluğunun
yansıtılması için nasıl bir
tavır alınacağına eğilir. Ya-
pıt, karşılıklı konuşmalar
biçiminde kotarılmıştır.*

BRECHT Bertolt, Me-ti: Tarlı-
te Diyalektik, çev. Ahmet
Cemal, İstanbul, Güngören
Yayınları, 1977. 210 s.

BRECHT Bertolt, Me-ti'nin
Özdeyişler Kitabı, çev. Ah-

met Cemal, 2. bs., İstanbul,
Alan Yayınları, 1983. 152 s.
*Yapıtta, toplumsal konula-
ra ilişkin değışmelerden
söz edilirken; İ.Ö. yaşamış
Çin filozofu Me-ti- (Me-ti)'
den günümüz filozoflarına
kadar diyalektik konusun-
da görüşler bir arada sunul
maktadır.*

BRECHT Bertolt, Sosyalist
Gerçekçilik ve Toplum, çev.
Ahmet Cemal, Kayahan Gü-
ven, İstanbul, Günebakan
Yayınları, 1976. 304 s.
*Yazarın sanat, edebiyat ve
felsefe üstüne yazdığı de-
nemelerinin bir toplamıdır.
Yazılar tarihsel bir sırada
verilmiştir. Sonda dizin var-
dır.*

BRECHT Bertolt, Sosyalizm
İçin Yazılar, çev. Mehmet
Tim, İstanbul, Günebakan
Yayınları, 1977. 241 s.
*Yapıt, toplum, politika, sa-
nat ve estetik üzerine dene-
melerin bir toplamıdır.*

BREHIER Emile, Alman Fel-
sefesi Tarihi, çev. Ziya Tuğ-
rul Somar, İstanbul, Remzi
Kitabevi, 1936. 187 s.

*Kaynaklardan Luther, Lut-
her'den Leibziz ve Kant'a
kadar genellemelerin ardın-
dan Kant'ın eleştirel felse-
fesi ve Kant sonrası düşün-
celer anlatılmaktadır. Ya-
pıtın dili bugün güç anlaşıl-
ır biçimdedir.*

BREHIER Emile, **Bugünkü Felsefe Konuları**, çev. Mehmet Toprak, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966. 132 s.

BREHIER Emile, **Felsefe Tarihi**, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1963. 1. c., 1. fasikül: İlk ve Ortaçağ. Giriş - Helen Devri.

BREHIER Emile, **Felsefe Tarihi**, çev. Miraç Katırcıoğlu, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1969. 1. c., 1. fas. 205 s.

Felsefenin kaynakları ve sınırları nedir? Felsefenin zihinsel gelişmedeki yeri, felsefede düzenli bir gelişmeden ya da ilerlemeden söz edilebilir mi soruları üstüne kurulmuş olan yapıt, bunlara karşılık vermeye çalışmaktadır.

BREHIER Emile, **İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1943.176 s.

BREHIER Emile, **İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları**, çev. Selmin Evrim, İstanbul, Anıl Yayınları, 1965. 103 s.

Yapıtta çağdaş düşüncenin genel yönünün açık ve anlaşılır olması için fenomenoloji, psikoloji, psikanaliz, felsefe ve ahlak, diyalektik materyalizm ve varoluşçu-

luk konularında yazılar yer almaktadır.

BROCHARD Victor, **Yanlış Üzerine Deneme**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1943. 176 s.

Yanlış problemi , Platon, Descartes, Spinoza'nın kuramları, hakikat, inanç üzerine yazılardan sonra, yanlışın doğası, mantıksal koşulları, psikolojik nedenleri ile fizik ötesi ilkesi anlatılmaktadır.

BROGLIE L. Prince de, **Madde ve Işık**, çev. Nusret Kürkçüoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1953. 240 s.

BROGLIE L. Prince de, **Madde ve Işık**, çev. Nusret Kürkçüoğlu, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1965. III, 234 s.

Yapıt çağdaş fizik üzerine genel açıklamalar, madde ve elektrik, ışık ve radyasyonlar, dalga mekaniği, kuvantumlar fiziği üzerine felsefi incelemeler ile çeşitli felsefi çalışmalar anabashiği altında hazırlanmıştır.

BRONOWSKI Jacop, **Bilim ve İnsan Değer Yargıları**, çev. Ayseli Usluata, İstanbul, Varlık Yayınları, 1971. 114 s.

İnsan zekası ile somutlaşan bilim ve sanatın doğasının sert ve amansız gücünü

yenme yolunda dev adımlarla ilerlemekte olduğunu vurgulayan yazarın, yaratıcı zekâ, gerçeklik alışkanlığı ve insan saygınlığı duygusu adlı üç denemesini içermektedir.

BRONOWSKI Jacop, *İnsanın Yücelişi*, çev. Filiz Ofluoğlu, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1975. 438 s.

Onüç bölümlü yapıt insan, kültür ve bilimin tarihsel gelişimi yanı sıra düşün ve sanat alanında da resimli örneklerle ayrıntılı bilgi sunmaktadır.

BRUHL L. Lévy, *August Comte'un Felsefesi*, çev. Mustafa Şekip Tunç, Z. Fahri Fındıkoğlu, İstanbul, Türkiye Felsefi, Harsi ve İçtimai Araştırmalar Merkezi, 1940, 2. c., 160 s.

BRUHL L. Lévy, *Auguste Comte'un Felsefesi. Sosyoloji*, çev. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 11. yıl VII, 304 s.

Yapıtta A. Comte'un felsefe, astronomi, matematik, biyoloji, ruhbilim, sosyoloji, ahlak, toplum, insan üzerine düşünceleri açıklanmaktadır. Çevirence de Comte'un yaşamı, Türkiye'de Comte'un yeri ve etkisi konusunda bir araştırma eklenmiştir.

LO Bruyère, *Karakterler*, çev. Bediâ Kösemihal, İstanbul, Alaz Yayınları, 1982, 372 s.

BUDAK Zeki, *Semiotik ve Dil: Modern Mantığa Giriş*, İstanbul, Özyayın Matbaası, 1971, 32 s.

Lise öğrencilerinin modern mantık derslerini daha kolay kavramaları açısından; Teo Grünberg ile Hüseyin Batuhan'ın 'Modern Mantık' kursları notlarının özeti oluşturulmuştur.

BUDDA A. Hilmi, *Dinler Tarihi*, İstanbul, Vakit Kitabevi, 1931, 401 s.

Brahmanlık, Hinduizm, Budizm, Lamaizm Çin ve Japonların din anlayışları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

BUHR Manfred, *Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi*, yaz. M. Buhr, A. Schroeder, K. Back; çev. Veysel Atayman, İstanbul, Birim Yayınları, 1984, 110 s.

Aydınlanma hareketinin Avrupa ülkelerindeki tarihsel gelişimi, ülkelerin filozofları ve düşünceleri ile birlikte verilmektedir.

BUHR Manfred, *Bilgi Kuramı, Sanat Kuramı*, yaz. M. Buhr, Alfred Kosing; çev., İstanbul, Birim Yayınları, 1984, 80 s.

BUHR Manfred, *Marxçı - Leninçi Felsefe Sözlüğü*, yaz.

- M. Buhr, Alfred Kosing; çev. Engin Aşkın, İstanbul, Konuk Yayınları, 1976. 328 s.
- BUHR Manfred, Marksçı - Leninçi Felsefe Sözlüğü, yaz M. Buhr, Alfred Kosing; çev. Engin Aşkın, 2. bs., İstanbul, Konuk Yayınları, 1978. 317 s.
- BURHAN Nizamettin, bkz. Engels, F. Ludwig Feuerbach...
- BURNS Emile, Marksizmin Temel Kitabı, çev. Mehmet Dikmen, İstanbul, Yöntem Yayınları, 1975. 115 s.
- BURNS Emile, Marksizmin Temel Kitabı, çev. Mehmet Dikmen, 2. bs., İstanbul, Yöntem Yayınları, 1978. 115 s.
- BURNS Emile, Marksizmin Temel Kitabı, çev. Mehmet Dikmen, 3. bs., İstanbul, Yöntem Yayınları, 1978. 115 s.
- Bilimsel bir dünya görüşü olarak ele alınan Marksizmin açıklanması ardından toplumsal gelişimin yasaları, sınıf savaşımı, devlet, sosyalist toplum, doğanın Marksist yorumu anlatılmaktadır.*
- BURSLAN Kıvamüddin, bkz. Fârâbi; Ülken, Hilmi Ziya, Fârâbi.
- BURY John Bagnell, Fikir ve Söz Hürriyeti, çev. Avni Başman, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1945. XIII, 228 s.
- BURY John Bagnell, Fikir ve Söz Hürriyeti, çev. Avni Başman, 2. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1949. X, 225 s.
- BURY John Bagnell, Fikir ve Söz Hürriyeti, çev. Avni Başman, 3. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1955. X, 253 s.
- BURY John Bagnell, Düşünce Özgürlüğünün Tarihi, çev. Durul Bartu, İstanbul, Erdini Basım ve Yayınevi, 1978. 244 s.
- Düşünce özgürlüğünün tarihsel gelişimi eski Yunan, Roma, Ortaçağ, Rönesans ve Reformlar, 17-19'uncu yüzyıllardaki akılcılığın gelişimi ve düşünce özgürlüğünü haklı kılan nedenler anlatılmaktadır.*

KİMLİKÇELER

ÇALIŞLAR, Aziz (d. 1942): Yazar ve çevirmen. Başlıca çalışma alanı estetik ve kültür eleştirisidir. Yapıtları: *Gerçekçi Tiyatro, Sözlüğü, Günümüzde Sanatsal Kültür ve Estetik, Gerçekçilik Estetiği, Düzenleme ve çevirileri: Materyalist Felsefe Sözlüğü* (Rosenthal - Yudin), *Gerçekçiliğin Tarihi* (Suçkov), *Estetik ve Sanat* (M. Kagan), *Kültür Sözlüğü* (H. Koch), *Estetik Yazıları* (Krapçenko / Barabaş / Bachtin), *Çağdaş Felsefe* (Eichorn / Klaus-Buhr / Lange-Alexander), *Edebiyat Estetiği* (H. Redeker), vb.

KAYA Emrah

KAYNARDAĞ, Arslan (d. 1923): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü 1948 yılında bitirdi. *Spinoza'da Doğruluk ve İyilik Kavramlarının İlişkisi* konulu lisans tezini yaptı. Başlıca çalışma alanı Türk düşünce tarihi, Batı felsefesinin Türkiye'deki etkileri, felsefe bibliyografyası ve felsefe eğitimidir. Son yapıtı: *Felsefecilerimizle Söyleşiler*.

KESEROĞLU, Hasan (d. 1955): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü'nü 1980 yılında bitirdi. Felsefe Bölümü'nden sertifika aldı. Kütüphanecilik Bölümü Araştırma Görevlisi olup, doktorluk tezini hazırlamaktadır.

KOPARAN, Ergin (d. 1952): Çevirmen. İ.Ü. İktisat Fakültesi'ni bitirdi. Edebiyat sorunları ve şiir çevirileri yapmaktadır. *Alabama'da Şafak* (L. Hughes).

NUTKU, Uluğ (d. 1935): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Aynı yerde 1969'da asistan; 1974'te, *Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi* konulu teziyle doktor, 1979'da da *Antropolojinin İnsan Kavramıyla Etik'in İnsanlık Kavramı Üzerine Bir Çalışma* konulu teziyle doçent oldu. Başlıca çalışma alanı bilgi kuramıdır.

ÖZÜGÜL, Oğuz (d. 1940): Yazar ve çevirmen. Başlıca çalışmaları: «Olguculuğun ya da Olgucu Düşünce Tarzının Eleştirisi», «Freud ve Yeni Freudculuk». Düzenleme ve çevirileri: **Barış Sorunu** (Einstein-Freud), **Yapısalcılık Üstüne Eleştirel Bir Yaklaşım** (Avtonomova / Kavalçenko-Sivaçov / Barabaş), **Sinema Estetiğinin Sorunları. Filmin Semiotiğine Giriş** (Y. Lotman).

TEBER, Serol (d. 1938): İ.Ü. Tıp Fakültesi'ni bitirdi, aynı yerde nöro-psikiyatri ihtisası yaptı. Başlıca çalışmaları: **Davranışlarımızın Kökeni, İşçi Göçü ve Davranış Bozuklukları** (Alm. bas. Arbeiteremigration und Verhaltensstörungen), **Doğanın İnsanlaşması, İktoplumların Değişimi, Nükleer Savaş ve Gezegenin Biyolojik - İklimsel Yıkımı, Picasso.**



TÜSTAV

BIOGRAPHIES

ÇALIŞLAR, Aziz (b. 1942): Writer and translator. Main fields of study: aesthetics and culture criticism. Works: **A Realistical Dictionary of Theater, The Artistic Culture and Aesthetics Today, Aesthetics of Realism**. Editions and translations: **Dictionary of Philosophy** (Rosenthal-Yudin), **History of Realism** (Suchkov), **Aesthetics** (M. Kagan), **Dictionary of Culture** (H. Koch), **Essays on Aesthetics** (Khrapchenko / Barabash / Bachtin), **Contemporary Philosophy** (Eichorn / Klaus-Buhr / Lange-Alexander), **Aesthetics of Literature** (H. Redeker), etc.

KAYA Emrah

KAYNARDAĞ, Arslan (b. 1923): Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University. Obtained his M.A. **On the Relation of the Concepts of Truth** thought and the influence of Western philosophy in Turkey, philosophical bibliography, philosophical education. Latest work: **Interviews With Our Men of Philosophy**.

KESEROĞLU, Hasan (b. 1955): Graduated from the Department of Library, Faculty of Letters, Istanbul University, has a certificate of philosophy. Research member of Library Department, and student of Ph. D.

KOPARAN, Engin (b. 1952): Translator. Graduated from the Faculty of Economics, Istanbul University. Has translations on literary questions and poetry: **Sunrise in Alabama** (L. Hughes).

NUTKU, Uluğ (b. 1935): Member of the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University, where he was 1969 assistant, 1974 obtained his Ph. D. and habilitated 1979. Dissertation: **The Problem of the Apriori in Modern Philosophy**; habilitation: **A. Study on the Anthropological**

Concept of Man and the Ethical Concept of Humanity. Field of study: theory of knowledge.

ÖZÜGÜL, Oğuz (b. 1940): Writer and translator. Main studies: «The Criticism of Positivism or the Positivist Way of Thinking», «Freud and New Freudianism». Editions and translations: **The Question of Peace (Einstein-Freud)**, **On Structuralism. A Critical Approach** (Avtomomova / Kovalchenko-Sivachov/Barabash), **Problems of Film Aesthetics. Introduction to the Semiology of Film** (Y. Lotman).

TEBER, Serol (b. 1938): Graduated from the Faculty of Medicine, Istanbul University, where he specialised on neuro-psychology. **Main Works: The Origins of Our Behaviour, Workers Emigration and Distortions of Behaviour**, (Ger. ed. *Arbeiteremigration und Verhaltensstörungen*), **The Humanisation of Nature, Changes in Primitive Societies, Nuclear War and the Biological-Seasonal Destruction of the Planet, Picasso**.

The logo of TÜSTAV consists of a grey square containing a white stylized graphic of a classical column or pedestal with three horizontal steps. Below the square, the word "TÜSTAV" is written in a large, light grey, serif font.

TÜSTAV

CONTENTS / SUMMARIES

PHILOSOPHY IN TURKEY

Ludwig Büchner and His Influence on the Ottoman Thinkers

Serol TEBER

In this article, after a short biography and the works of Ludwig Büchner are given, the author discusses the influence of Ludwig Büchner's thought and works on the Ottoman thinkers such as Tahsin Efendi, Abdullah Cevdet, Beşir Fuad, Baha Tevfik, and follows the mechanical materialistic - atheistic conceptions of them, and makes conclusions on social Darwinism and social democracy today, both in regard to Büchner.

Ethical Teachings, From «Tanzimat» Up To «Republic», and Ali Seydi Bey

Abdullah KAYGI

In this short article, the author takes ethical books published before the Republic period, into consideration, and after reviewing them from a philosophical view - point, underlies the originality and importance of Ali Seydi Bey in ethical thought, which surpasses his day by comprising secular, humanistic and individualistic conceptions.

HISTORY OF PHILOSOPHY

Why and How Philosophy Came Out in Ancient Greece?

Helmut SEIDEL / Turkish by Aziz ÇALIŞLAR

PHILOSOPHY AND NATURAL SCIENCES

The Objective and the Subjective in Quantum Physics

Mihail OMELYANOSVKI / Turkish by Oğuz ÖZÜGÜL

PHILOSOPHICAL PROBLEMS

The Problem of Truth (2)

G. A. KURSANOV/Turkish by Aziz ÇALIŞLAR

State Consolidation and Political Differentiation in the
Eastern Countries

Nodari SIMONIA / Turkish by Ergin KOPARAN

AESTHETICS AND THEORY OF ART

Aesthetical Evaluation

Erwin PRACHT / Turkish by Aziz ÇALIŞLAR

NEWS IN PHILOSOPHY

«Philosophy and Culture», XVII th World Congress of Philo-
sophy 1983

Dieter WITTICH / Turkish by Ulug NUTKU

PHILOSOPHICAL PAPERS

Philosophical Seminars Journal

Arslan KAYNARDAĞ

BOOKS IN PHILOSOPHY

Philosophical Publications 1985

Emrah KAYA

PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Source - Work of Philosophical Publications with Commentaries

Hasan KESEROĞLU

BIOGRAPHIES